

قال ابن القيم في معرفة النباط

الحمد لله الذي به تتمتع به جميع خلقه في كل حين لا يفتقر إلى غيره ولا يفتقر إلى غيره ولا يفتقر إلى غيره
المشهور على العبادات الرضائية المشهورة لسائل في كل وقت ومكان مع فوائدها العظيمة

الصفحة

المعلقة

قال ابن القيم في معرفة النباط

بأمر العالم الأمامي الفاضل الأورده جامع البركات مولانا اولوي بركاويستي
الباري الذي يكرم سائر العلماء البارين فانه يتم بطريقه في كل وقت ومكان مع فوائدها العظيمة
دعوى ١٣٢٧

قال ابن القيم في معرفة النباط

فوائد سماوية في شرح آيات القرآن
مع تفسيرا

الحمد لله الذي بفضله العليم قد استكمل طبع الحواشي الاثنية والتعليقات العميقة
المنتشرة على العبارات الرشيق المسهبة اسائل مشككة ومقامات معضلة اسماة به

سماوية

المصنفة

لمولانا عبد الحق بن عبد البر

المعلقة

على شرح السلام القاسمي

بامر العالم الامجد الفاضل لاوه جامع البركات مولانا مولوي بركات اسحق
الباري الميرنگري سليله الدر الصمد الباري قد اتم بطبعه وواجه مصليه الدين
سنة ١٣٢٧هـ

في شرح آيات القرآن

كتبه سيد الدين

وليس هو الغير منفكاً عن الاسماء فلما وردت الشق الثاني من ترديده فيما هو المذكور من المعنى ومعناه يجعله علماً معيناً
استعماله للتعبير عن الحقيق فاللائق للشارح ان يقول سبحانه اسم للتعبير بمعنى التذرية وقت يجعل علمه معيناً
استعماله في التعجب ليدل على كلامه كما فهمهم وان كان مخالفاً للتعريف والايضاح عليه ما فيه من الاستقلال والتمسك به الفعالة عما
عليه الاعلام من اتم المرئيه فلا يتيسر الا زاحته تتحقق معنى سبحانه حتى يتكشفت ما فيه من الشاعرة فقول ان سبحانه مصدر
يخرج التثلاثي المجرود والمعنى اما التنزيه اذ البراءة او قول سبحانه الله وعلى الاطلاق هو كالتفسير بمعنى التنزيه وعلى الاصح
اللزيم والابتداء يستعمل الامضاً فامضوا باضمار فعله فان كان مبتدأً بالمعنى التنزيه ففعله المصدر هو الفعل التنزيهى حذفه
انضمه الدوام واللزوم ولما حذفنا الضميمة المصدر الى المفعول ليقين به وهو الاضافة لم يخبرنا بها فعمله لان حق المفعول
ان يتقبل لفعل معمول له ولا يتيسر ذلك مع لزوم اضافة المصدر اليه وان كان الزمان فلما لا يكون معنى البراءة او قول
سبحان الله فان كان معنى البراءة فهو مفعول للمفعول المقدر المتمدى من فعل قولهم ناه الله سبحانه ويعين اضافة اليه
سبحانه اضافة المصدر الى فاعله الذي هو مفعول الفعل الناصب له وقد سرت الرضى في شرح الكافية ان المصدر اذ لا يكون
فاعلاً او منه لهما بالاضافة او جرت البر ولم يقصد بها بيان النور او بسبب حذفه او بسبب ما يعنى قياساً وذلك مثل ما يتخذه
وكتاب الله وسبحان الله وليكسبه وهديكه وحقاله وبعده الكسب النحوي قول سبحانه ان كسب في القاموسين به
قال وسبح كسب جوانه جميعاً قال سبحانه الله وعلى هذا يكون سبع التثلاثي المجرود وسبح اعني التفصيل كما لا يزال في التثنية
المفعول ويكون التفصيل منه اعني التسبيح تارة لازماً وهو اذا كان معنى قول سبحانه الله وتارة منتهياً وهو اذا كان معناه التنزيه
واما سبحانه على هذا الوجه فلكونه لازماً بمعنى قول سبحانه الله لا يقع تعدياً الى المفعول ولا يجعله مصدر اضافة مفعولاً بالفعل المضمر
لكن يجوز تعديته باعتبار تفصيده بمعنى التنزيه بان يقال انه تفهم من معنى التنزيه فان قال سبحانه الله ففهمه سبحانه عن
التفليس فباعتبار تفصيده معنى التنزيه باز تعديته الى المفعول واطرافه اليه كما ان الشيء بمعنى قال ليكسب مع كونه لازماً يجوز تعديته
الى المفعول لتفصيده اعني الاجابة قال الحصري في خطبته قلبية وهوته اللبئية الطابع فكذلك يجوز ان يكون سبحانه الله مصدر
سبح التثلاثي المجرود بمعنى قال سبحانه الله ويعدى الى المفعول باعتبار تفصيده معنى التنزيه اذ اسوفت ثم افقدت المذراع
الاير فان ما قال لم يقبل احد منهم ان سبحانه يعني اضافة الى المفعول مصدر فوفاً لفن المضمر سبحانه امة العبرية فانهم حرموا
بكونه مصدر احين اضافة قال البيناوى في تفسيره قوله تعالى سبحانه لا علم لنا سبحانه مصدر كنه ان والا يكسب يستعمل الاضافة
منه وبما اضمار فعله كما قال الفيناوى في تفسيره هذه الآية معنى سبحانه كسب اي كسب كسبها وكسبها وكسبها
غير متصرفه ولا يستعمل الامضاً فمفعولها على المصدرية وقال في القاموس وسبح سبحاناً وسبح سبحاناً قال سبحانه

وفي الصريح والصرح سبحانه الله معناه التثنية على المصدر كما قال ابراهيم بن ابي اسحق في شرح اللباب معنى
سبحان الله سبحانه اي ابراهيم تنزيها وهو في الاصل مصدر سبج كقوله غفرا فانها في الاقوال لله من على ابراهيم بن
سبح التثنية المجردة وانتهى من فعل مضمر متروك الظاهر وان معناه التثنية او البرارة او قول سبحانه الله فاعلم ان سبحان
الاضافة مصدر فقد التحق بالخطا انه حين الاضافة ليس له مصدر او قال فعلم المجرول ليس الا اذا قيل لعل على عدم التثنية كما
قد علمت ان فعلا المجردة باقية متديا واذا كان بمعنى التثنية وقد ياتي لانها اذا كان بمعنى البرارة او قول سبحانه الله غاية
الامر ان نفسا رقيقة غير مستعملة كما قال الينشا بوري انه مصدر غير متصرف لان سئلنا انه لازم فقد ثبت ان في حين الاول
ان يكون معناه البرارة كما يدل عليه في القاموس في الصريح والصرح في التثنية اي ابراهيم الله من السور برارة في فيقول
مطلق للفعل المقدر المتعدي كما في قولهم انبئنا الله نبيا والثاني ان يكون معناه قول سبحانه الله ومع سبج التثنية باعتبار
تضمنه معنى التثنية فاقوال كون سبحانه في قول المص سبحانه مصدر منصوب بالفعل مضمر ليس مخالفا لاجتماع اهل العربية بل نقل
كونه مصدر سبج المتعدي بمعنى نزهه ومصدر سبج اللازم بمعنى بر ومصدر سبج اللازم بمعنى قال سبحانه الله وكل ذلك ما يراه في اهل
العربية وما قاله في فهم من كلام الشارح ان فعل المقدر الناصب فعل تميم منع بل يجوز ان يكون الفعل المقدر الناصب في ذلك
لان التثنية في المجرود غير مستعمل كما يدل عليه كلام النظام الينشا بوري وانما لان التثنية في المجرود منه لازم فقد رده العمل المتعدي من سبج
التثنية وجعل المصدر اللازم مقولا مطلقا كما يدل عليه قول صاحب القاموس اي ابراهيم الله من السور برارة ولو سلم انه في فهم
من كلامه فلا يستلزم ان فعلا المجرول ليس معنى التثنية بل انه مصدر من التثنية في المجرود ومعناه التثنية غاية الامرات ان تعاريفه غير
مستعملة وما قال او كونه مصدر موقوف عليه ممنوع الا يجوز ان يكون سبحانه مصدر من التثنية في المجرود ويكون الفعل المقدر
الناصب ليس بالتثنية كما في قول صاحب القاموس اي ابراهيم الله من السور برارة ولو سلم ان ليس فعلا المجرود بمعنى
التثنية وانه لا يستعمل الا في المجرود فلا يستلزم ان الاضافة مصدره الى المفعول وكونه متعديا بنفسه بل يجوز تعديته الى المفعول
باعتبار تضمنه معنى التثنية وادفائه الى المفعول بهذا الاعتبار كما في التثنية فظهر ان معنى الشارح ونظره ليس في هذا
منه وليس مخالفا لما عليه بل اللغز والعجوبة وما قال في تزويد الشق الثاني ان الثقات يرون علماءنا قلوبا في المجرود
التي وقع فيها التثنية حين انكنا عن الانعانة ممنوع بل نفس في الاكشاف الدراك على انه لا يطلع حين استعماله في التثنية
البلغة مضافا منه وبالجملة في الاكشاف في التثنية قوله سبحانه سبحان الذي اسرى اجبا ليليا سبحانه علم للتثنية كقوله
لاجل ان تضاهي بفعل مضمر متروك الظاهر والتقديره اسبح الله سبحانه بمعنى اسبح ثم نزل سبحانه منزلة الفعل كما سده
ودل على التثنية بالبلغة من جميع القبايح التي يصحها الله اعاد الله وقال في المدارك التثنية سبحانه التثنية

سبح السور برزلم للتسبيح كتمان استعماله ليعمل به فمتر وكما ظهره في قوله سبحان الله سبحان ثم نزل سبحان منزلة الفعل فسد
 مصدر الفعل وول على التثنية المبلغ وقال في القاموس سبحان الله تفرقة بينه عن الصانحة والولد معرفة وتضرب على المصدر
 فقولوه معرفة فمتر يكون علما فقد ثبت بانها تصيد هاتين هولا لا لانه ان سبحان حين كونه مضافا منه هو بالفعل مضمون متر وكما اظهره
 الية علم وان كونه علما غير مقصور على حال كونه مقلودا عن الاضافة ممنوعا عن الصريح في ان من قال سبحان علما انما
 قال بكونه علما للتسبيح بمعنى التثنية ومقتضى كلامه في المورد وانما يكون علما عند القائل بكونه علما حيث يستعمل في
 مقام التعجب انه حيث يستعمل في مقام التعجب لا يكون بمعنى التثنية فليثبت ان في الموارد التي وقع فيها التعجب على علم لا
 معنى فان احاد من اهل اللسان ليقول سبحان علما المعنى التعجب ليس هو علما بمعنى التثنية في تلك الموارد وعلى زعمه قد بينا
 فيما سبق على انه لا يقع حيث يستعمل في التثنية وانما يستعمل في مقتضاه عن الاضافة يستعمل فيه مضافا اليه كما
 في قوله تعالى سبحانك يا ذا الجلال والإكرام انما الاستعمال في التثنية من استعمال التعجب من ان لا بد ان يعنى
 اجتماعه على كونه علما حين استعماله في التثنية مقتضاه عن الاضافة كما عرفت من نصوص الأئمة وانما اختلفوا في ان
 حين استعماله مضافا بل مصدر او اسم للمصدر او علم له وما قال فكان اللان سبحان الشارح ممنوع بل انما اللان في قوله الشارح
 اذ عرفت ان في سبحان حين استعماله مضافا لثمة احتمالات الأول كونه مصدرا والثاني كونه اسما للمصدر والثالث كونه علما
 للمصدر فالشارح ذكر الاحتمال الاول والثالث في الشرح والاحتمال الثاني في الاحتمالية فاستوعب الاحتمالات التي ذكرها
 ائمة العربية ولو اكتفى بذكر الاحتمال الثاني فقد تكلم هو معنى المورد كان قاصرا في البيان منقلا عن معتقدها ما ذكره
 ائمة اللسان ولكن نزلنا عن ذلك كما وسلمنا انه سبحان انما يكون علما عند قطعه عن الاضافة واسم في التثنية
 فلا نسلم ان ما والشارح بقوله سبحان سبحان الواقع في قول المص وانما يكون كذا لو كان اللام فيه للمصدر التثنية
 مستوعب بل الامر فيه للمصدر التثنية والمعنى ان هذا اللفظ حيثما وقع في الكلام اما مصدرا كقوله سبحان وهو عن الاضافة او علم
 وهو عند قطعه عن الاضافة يدل على ذلك انه قال بعد ذكر الاحتمال الاول فالصريح في قوله سبحان ولم يقل مثل ذلك
 بذكر الاحتمال الثاني فكانه شبه على ان معناه على تقدير كونه علما لا يكون سبحان سبحان بل سبحان في التثنية
 اذ عرفت ان التثنية في علم ان الشارح ذكر في الشرح في شرح قول المص سبحان احتمالين الاول انه مصدرا كقوله سبحان وقد
 عرفت انما في الاحتمال في توجيهاته والثاني انه علم للتسبيح كتمان للرجل في الاستدلال في الكشاف والهدى وغيرهما
 كما نزلنا والمعتبر في هذا الباب لغة سبحان ائمة العربية وقد عرفت انما تصيد هاتين هولا لا لانه ان سبحان حين كونه مضافا
 والمخلص كلامه هولا لا لانه اعطى ان سبحان علم للتسبيح فقد اضاف توحيد يستعمل مضمون قد لا يضاف بل لقطع عن الاضافة ولا يكون

لكونه ممنوعا عن الصرف لاجل العلمية والالفاظ والنون اللذين ورجح يكون معناه التعجب وذكر في الحاشية في سجعنا في
 اذا شمل مضافا احتمالا واحدا وهو انه لم يمتنع وانما يكون ملما على الشذوذ في شذوذا قطع عن الاضافة وسيتم التبعث هذا
 سوافق لما قال البديع في تفسير قوله تعالى سبحان الذي اسرى بصير ليلنا هذا الخيخس ما في حاشيته او استناد
 الاوستا قدس سره قوله فالعنى جئت سبحان الاله الى ان يقال فالتعجب اما سببه فيكونه سبحانانا

سببه فيكونه سبحانانا وسبحان فخره الفعل التمتع في شذوذا او الالزام الذي في التمتع
 التمتع سنة و اقيم المصدر المتعدي بمعنى التمتع او الالزام بمعنى البراءة او بمعنى
 قول سبحان الله قاسمه وانضيفنا الى مقبول في الفعل

اقيم هم المصدر او علمه قاسمه بل ما من فصل كذا

قال او استناد الاله استناد

قدس سره في شذوذا





قولهم اذ لا يتصور له تعالى اجزاء محدثية آه اعلم ان الالهيية جارية عن الاجزاء المحدثة بنسبة الى ما هو المشهور من ان المحدث لا يتكسب الا من اجتنس الفضل حين اخذها بالابدية والشيء وبما بهذا الاعتبار متحدان بملا وجود اوله في الحيلولة على الآخر والمطلق في حيلولة عليهما على سبيل السامعة لان ما هو جزئي حقيقة ليس محمول وما هو محمول ليسين بجزء حقيقة كما سمع بالمتفق الروابي وتفسيره من المحققين فما ليسا بجزئين من الحد وبل جزئيهما للحد فقط وكما ان الاطلاق الاجزاء على الاجزاء الخمسة في على سبيل المساواة كك الاطلاق التاليف على التاليف من تلك الاجزاء على سبيل المساواة ايضا لا اتحاد تلك الاجزاء في نفسها ومع الكل ذاتا ووجودا فعلى هذا فيكون التاليف بالاطال التركيب الذي مع انه يبطل التركيب الخارجي ايضا بل ولائته على ابطال التركيب الخارجي انما هو من دلالة على ابطال التركيب الذي كما سيظهر على ان قولهم يتالف منها قوامه صريح في ان المقصود منه ابطال التركيب الخارجي اذ انما هو ان المراد بالتاليف هو التاليف الحقيقي وهو لا يكون الا من الاجزاء الواجبة المتعارفة المتعارفة ولكل جعلها وجودا واما الاجزاء الذنبية فلا يتبين منها قوام المركب حقيقة فالصواب ان يراد بالاجزاء المحدثة الاجزاء الداخلة في قوام الشيء سواء كانت خارجية داخلة في قوامه حقيقة او ذنبية مثثة عنه عن نفس ذاته كما صرح به في الحاشية بنسبة على ما نقل عن الشيخ انه قال في الحكمة المشيخية ان الانبأ المركبة قد توجد لها حدود غير مركبة من الاجتناس والاصمول ووح المراد بالتاليف هو التاليف الالهي من الحقيقي وغيره الحقيقي الالهي مسوق لاطال التركيبين معا كما ينكشفه انما هو الاله اسلمه ولكن ان يراد بالاجزاء المحدثة الاجزاء التي تقوم بها حقيقة

الشيء حقيقة هي ليست الا اجزاء الخارجية المتخافرة للكل جملة وجوده واطلاق الاجزاء المتحدة عليها على تقدير وجودها التخييري
بالاجزاء الخارجية على سبيل الحقيقة وعلى تقدير عدم جوارها كما هو راسي المصنوع للتخافرة فيضرب من التوسع اولانها لتخليد اجزاء
صديقه عند اخذها بالبطر شتى كما يراه المصنوع المراد بالتأليف هو التأليف الحقيقي والدليل مسوق لا يطل ان التركيب الخارجي اما بطلان
التركيب لذسي فاما شئ على التلازم بين التركيبين كما هو راسي المصنوع او بمعنى على ان المهينة المركبة من الاجزاء الذمينة
لا يتغير بعد التحليل عما هي عليه من الوجوب الامكان اذ انقلاب اداة الى مادة اخرى محال فعلى تقدير تركيب الوجوب
سبحانه من الاجزاء الذمينة يكون الحاصل بعد التحليل ايضا واجتماعه انه يحصل بعد التحليل مجموع محتج الى الاجزاء
فما لم قولها انها واجبات آه نظير الدليل انه لو تركيب الواجب من الاجزاء فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من تلك
الاجزاء وبعضها واجب لوجوده او ليست الاجزاء ولا شئ منها لو اجب لوجوده بل جميعها ممكنات الوجود والشقوق باسرها
باطلاية اما بطلان الشق الاول وهو ان يكون الاجزاء كلها واجبات الوجود فلا يلزم خلاف المفروض ان المفروض
انها اجزاء شتى كما واحد واحد في حقيقة ذات الاجزاء وكل حقيقة واحدة وحدانية فرضت ان ذات اجزاء لا يكون بعضها اجزائها
الى بعض في ذاتها او تعلقا بها كما ان زيارتها لا معنى لتعلق حقيقة نوعية او نوعية من امور متفصلة الذات و
التعلق في ذاتها كما هو بارت مسنة حقيقة اختلفت في بعضها من البعض فعلى تقدير تركيبها لينة الواجبين يلزم شق
الاول من بينها والتلازم بين الواجبين محال باقى مجموع اجزاء التلازم لما نظران الواجبين فمن وانه مصداق للوجود
النازح عن الآخر ففارجع المقصود الى تقار واجبات كل منها موجود وسببها على ذلك فليتة ومنها التركيب لذسي الاجزاء
الاول فلو جوب لا تتبادر اجزاء المركبة لذسي واذا كان كل واحد من تلك الاجزاء منفصل الوجودية عن الآخر
فلا يتبادر ان يكون تلك الاجزاء اجزاء ذمينة واما الثاني فلو جوب استيعاب بعض اجزاء المركبة الخارجية
الذمينة الى الوجود الاخر واذا كانت الاجزاء الواجبات الوجودية فلا يمكن ان يكون بعضها محتجا الى بعض متعلما وتعلقا
بل لا بد وان يكون كل واحد منها مستلغ القوام عن اجزاء الاخر واما بطلان الشق الثاني فلان ذلك جزء الذي هو واجب
يكون شق القوام عن اجزاء الاخر وعن غيره وجزء الاخر لا يمكن ان يكون مشتق الى ذلك اجسنة الواجب فيكون
المفروض واجبا متأخر الوجود عن غيره متفكر الذات الى ممكن فيحتاج الى واجب آخر وكلاهما في الواجب الذاتي و
بطلان الشق الثالث واضح اذ لا يتصور حصول الحقيقة الواجبة من ممكنات صرفه لعماك منه طن بافتسرها ان ما
قال بعض الاعلام ان الشارح قد اقتصر على حديث الاستغناء وهو لا يخفى الا التركيب الخارجي لان الاجزاء
الذمينة يمنع فيها الافتقار لكونها متحدة في الوجود ليس بشئ لان الشارح لم يقتصر على حديث الاستغناء بل قال

في منفصلة الهوية مستغن بعضها عن بعض فتكون منفصلة الهوية إشارة الى نفي الاجسام الذمينة لان الاجزاء الذمينة
 لا تكون منفصلة الهوية بل هويتها واحدة وقول مستغن بعضها عن بعض نفي النفي الاجسام الخارجية اذ افتقار الاجزاء
 بعضها الى بعض ضروري في المركب الخارجي الحقيقي فان كل واحد من الاجزاء لو كان موجودا بدون الآخر فلا
 يتقوم منها حقيقة مستقلة عليه انه لو افتقر على حد يث الاستغناء لكن في البطلان التركيبين اما اولها فلما افيد بها معصلة
 ان الاستغناء لا يعقل بدون التفاتين المستغنى والاستغنى عنه كما ان الاحتياج لا يعقل بدون التفاتين المستلج
 والمحتاج اليه ضرورة ان الشيء كما لا يكون محتاجا الى نفسه لا يكون مستغنيا عن نفسه ايضا فلو كانت الاجسام و اجاباتها
 كما كانت مستغنية بعضها عن بعض فتكون متغايرة تخيبر محتاج بعضها الى بعض فلا يتقوم منها حقيقة مستقلة لا تقو
 ذميتها اذ التقوم الذمئي يستمدى الاتحاد بين الاجسام وهو ينافي التفاتين الذي لا يتصور في الاستغناء و لالتزام
 خارجيا اذ التقوم الخارجي يستدعي الافتقار بينها واما ثانيا فلان مقتضى تقدير استغناء بعض الاجسام عن بعض اشأ
 ان يكون كل واحد من تلك الاجسام موجودا بنفسه عن الآخر فلا يمكن الاتحاد بينهما فلا يتقوم منها
 حقيقة مستقلة كما ذكرنا في الاول لان كل ذلك فلا تكون الاجسام و اجاباتها لان الواجب الابدوان يكون مصداقا لوجودها خارج
 بنفسه وباتسبب الاستغناء والاجسام بعضها عن بعض كما سنبني التركيب الخارجي نفي التركيب الذمئي ايضا كما لا يخفى وايضا
 سقدينا قال في شرح المشرح ان القول بجملة التركيب الحقيقي في الافتقار بين الاجسام غير مستلزم بل يجوز ان يكون بينها علاقة خارجية
 مجرولها كانه يخرج من الافتقار بمعنى الافتقار والافتقار المحض بل الحق ان المجموعات المركبة من الاجسام المتباينة
 في الوضوح كما سيجري ان مثلاً لها وجودا سببا خارجيتها سوى وجودات الاجسام بحيث كل واحد وانما احكامها
 تفاتير في نفس الامر لاحكام الاجسام ولا تقتصر تلك الوجودات الى اعتبارها المعتبر وانتزاع المتشعب فلذلك في وجودها
 تماسك لا يلزم الاستحالة بل طريق العقل المتوسط وان كان الامر على خلافه ذلك على لسان التسليم والاعتق
 القدرسية لا يفر و ذلك لانك قد عرفت ان تحقق العلاقة والتلازم بينهما فيما بين الاجسام ينافي وجودها الذي ياتي
 مع ان عدم تسليم وجود الافتقار فيما بين اجزاء المركب الحقيقي وتجويز تحقق العلاقة المتباينة الجمولة الكنهية فيما بينها فلو انما
 فان تلك العلاقة الجمولة الكنهية اما لا توجد من تلك الاجسام بدونها بل هي مستقلة
 الافتقار اذ لا نفي بالافتقار فيما بين الاجسام الاعدوم وجود بعضها بدون البعض الآخر وليست بما نفي بل يمكن وجود
 بعض الاجسام بدون البعض الآخر فلا علاقة فيما بين تلك الاجزاء اصلها بل فيها مستغن عن البعض الآخر ومن
 ذلك ما ذكرنا التامل مما ألف لما التقوا عليه لانهم عن آخرهم قد خرجوا بان المركب الحقيقي الذي له وجوده حقيقة

لا بد من تسليم بعض الاجزاء الى بعض الآخر ولا اقل من ارتباط الاجزاء بعضها ببعض ضرورة ان الجزء
الموضوع يجب ان الانسان ليس له حقيقة متممة ولا يغني على اولى الابعار ما في تجويزه كونه سبحانه مركبا من اجزا كما
نعرف بالحد من التقوى بكلمة خبيثة مثلها كمثل شجرة خبيثة ما جثت من فوق الارض بالها من قسار واعلم ان بعض
من الشراخ قد استدلل على بساطة تعالى ذمنا وشارجا بوجوب الاول ان الاجزاء الحقيقية للشيء ما يدخل في قوام حقيقته
اي ما يدخل في ذاته ولا شك ان الذات محفوفة في كلا نحو الوجود والعدم والذم في بناء على حصول الاشياء بها
في الزمن كما هو التحقيق فالاجزاء الخارجية حقيقة في ذات الشيء تكون محفوفة في كلاً نحو الوجود وجه شبهت التزام
بالبرهان بين الاجزاء الحقيقية الخارجية والذم في مع قطع النظر عن القول بحصول الاشياء بانفسها
في الزمن نقول على تقدير القول بالمثل ايضا ان الاجزاء الحقيقية ما تكون داخل في قوامها فاذا كان قوامها
في الخارج فقط فانها الحقيقية هي الاجزاء الخارجية فقط واما الاجزاء المشتمل للشيء فليست اجزاء للشيء بل للامر
الباين له وبالجملة ان التمسيد المراد به هنا هو التمسيد بالاجزاء الحقيقية وهي بين الاجزاء الخارجية
او مستلزمة لها على التقديرين يلزم من نفي الاجزاء الخارجية نفي التمسيد الحقيقي المراد به هنا وبيان نفيها على
وجه التحقيق ان الواجب تعاضلها وتقدم لو كان لها اجزاء خارجية وتكون تلك الاجزاء عللا لفعالها ضرورة كون
وجودات الاجزاء عللا لوجود الكل ومع كون الكل مسئولا عما نشأ عن علله فكذا انما نشأ انما نشأ الى انفسها ومع الاطلاق
على الاول شبهت السجدة والذم في وعلم الثاني الزماني وكلا نحو التمازج مختصان بالمكن فيه يكون الواجب مكننا على تقدير
القول بالاجزاء الحقيقية والتمسيد الحقيقي وجه يثبت المطلوب بالبرهان ولم يكن لقول من قال ان الدليل يقتضي بطلان الاجزاء
الخارجية دون الذم في سبيل الى عدم اساس المطلوب هنا كلامه وانما تعلم ما في هذا الكلام من استحباب والحقاقتا
او لانه لان قولنا الاجزاء الحقيقية آه يدل دلالة واضحة على ان الاجزاء الحقيقية عبارة عن صور الاجزاء الخارجية
الذم في الزمن الا ان الاجزاء الخارجية عبارة عن الاجزاء الموجودة في انفسها مع وجودها في معنى الاجزاء الحقيقية
او الاجزاء الحقيقية عبارة عن الاجناس والفصول وهي متوزعة في انفسها مع الكل وانما وجودها في ليست اجزاء الا بعد تحليل
الزمن ايما ولذا يقال لها الاجزاء الحقيقية والطلاق الاجزاء عليها على سبيل المسامحة كما صرح به المحققون ومعنى
اتحادها مع الاجزاء الخارجية على تقدير القول بالتزام بين الكسبين ان الاجزاء الحقيقية هي اجناس وافضل
ان أخذ كل منهما من الآخر اي بشئ ولا شئ انما ماودة وورد وان أخذت من اجزاء اي لا يشئ شيئا
ببعض وافضل وبيان الاستبعاد ليسا بجزئين للحد وويل بجزئها للشيء فقط اذ كل منهما قول في الآخر بان هو بجزئها

على البطل الاجزاء الخارجية المتغايرة للكل حسب له وجود اولاد لانه على البطل الاجزاء الخارجية
اصلا الا ان يبنى على التلازم بين التركيبين و قد يكون محل مانع بنفسه هذا القائل لغو الاطلاق تيمنا كما لا يخفى عليه من له
فهم سليم و اما ما بلغنا من لزوم تاخر الواجب لقائه عن اجسامه تاخره اذ اتيا اوز ما نابا لو كان ير ما نابا علينا على سبيله
كما ذكرنا احتمال لكونه كبا صناعيا كما سجد ار كما توهمه هذا المذلل لانه على هذا التقدير ان يكون متاخر عن اجزائه في الوجود
اما ما حتمه اذ اتيا فقط اوز ما نابا ايهم فيسليم الاستحالة التي الرها و يكون قولنا لو كان وجهه الواجب آه بخلافه باللا
والا فلا ثبت المتسلسل سببا ذكره من الدليل فسيكون قوله و قد ثبت المتسلسل آه بذا عرضنا و اما ما منا فلان قال
بذا القائل بعبارة الكلام الذي قلنا عنه انما ان كونه سجادة مساويا للبطل باله بلان و ظاهر ان البرهان الذي ذكره بار على تقدير
كونه جساما و انهم سواء كان سببها و هو كبا لا بد وان يكون اما هو كفا من الاجزاء التي لا تسمى كبا به راسي التكميل او
من اجسام صغارا صابته غير قابلة للانفصال الفعلي كما هو من غير تقدير بل من الوجود والوجود الماخذه المشائية فلو انما عن الاشارة فلان البطل
عنه و ان لم يكن البطل انهم لان الاجزاء من جهات زائدة على كسبية المطلقة بها انتازت الاباء و هي من اجزاء المربعات من
بهم و عن تلك المثلثة المربعة جسم فوحى كبا اوز المار والارض مثلا فمنها الاجسام النوعية التي كسبية في بطلها من الاشارة و بالاضافة
و هو الجسم المطلق يسمى روي و ما بالاختيار يسمى بصورة و كل جسم فوحى كبا من اجسام متساوية بن ابن ابيون في شرح الذوات
و على كل تقدير لا بد ان يكون الجسم مسلو لا الاجزاء متاخر عنها اما تاخره اذ اتيا فقط اوز ما نابا ايهم و كان في المشاهدة
بالمكن كما اقتضيه فيكون الواجب مكننا على تقدير كونه باقانا كان بار البرهان قلبيا كما اخبرنا به بان قوله فيما بعد
ان يكون الواجب مستاننا سيما ما بطل بالبرهان باطله والا يكون قوله و قد ثبت المتسلسل آه الفاعل بالاسم و اما ما حتمه
فلان الكلام صريح في ان المراد بالتقدير ههنا هو التقدير بالاجزاء الحقيقية هي غير الاجزاء الخارجية او مستلزما له و ان يلزم
ففي الاجزاء الخارجية بمعنى التقدير الحقيقية و هذا يعني بعد الاذ اليتبع تيمنا بالاجزاء الخارجية عن التمازيم
و فهم الدعا ايهم فلا معنى في التقدير يعني الاجزاء الخارجية عندهم فهم عند القائلين بالتلازم بين التكميل بين كبا و انما به
يلزم من معنى التقدير يعني الاجزاء الخارجية لان الباطنة الحقيقية عندهم مستلزمية للباطنة الخارجية و انما يلزم في قول
هذا القائل يلزم من معنى الاجزاء الخارجية يعني الاجزاء الحقيقية بناء على التلازم بين التكميل بين كبا و انما به بان
تيمنا و اما ما حتمه اذ اتيا فقط اوز ما نابا ايهم جميع ما ذكره الا لازم من السبيل الذي اعتمد عليه في الاكوان الواجب مكننا على تقدير كونه
ذات سر و هذه الاستحالة لا زمنة ما ذكره القوم ايهم في بيان هذا الطلب كما لا يخفى على من راجع اسفارهم و ما حتمه في كلامهم
ذال و يكون الدليل الذي ذكره مع كونه محذورا مشابها بوجه شمسى كما علمنا كبا ما يكون ما ذكره غير تام كما تيمنا في الثاني ان التما

سبحانه لو كان له اجزاء يكون بحسب ذاته محتاجا الى نفسه ذوات الاجزاء وبحسب وجوده يكون محتاجا الى وجوده است
الاجزاء كما هو شأن الذات والذاتي فيكون الواجب تعالى بحسب ذاته عاريا عن الوجود فان المحتاج الى الشيء آخر ولو كان جزءا
فاقتلوصفه المحتاج فيه ففقد ان الوجود هو العدم فيكون الواجب تعالى بالنظر الى النفس ذاته معدوما وهذا ينافي الوجوب الذاتي
وفيه نظر من وجوه الاول ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يبطل الاجسما را احتياجيه ودون الذميه لان الاجسما را ^{معدوما} لا
ستعد في نفسها ومع الكل ذاتا ووجودا فلا يستلزم المركب اليها الا في ذاته ولا في وجوده اذ لا بد في الاحتياج من التفاضل بين المحتاج
والمحتاج اليه ولا تفاضل في المركب الذميه بينه وبين الاجسما را اصاله الا ان ينفي على التلازم بين التركيبين فمما في ذاته
لو كانت الذات محتاجة الى الذاتيات فلا يكون مصداق الذاتيات نفس الذات اذ لا معنى للاختصاص صدق التلوج والمحتاج اليه
بل لا بد من شعاعهما صدقا فلم يبق الذاتي ذاتيا وبحسب ملة لما كان مصداق الذاتيات نفس الذات فلا معنى لكون النفس ذاتا
محتاجة الى نفس الذاتي ولا يكون وجودها محتاجا الى وجوده ففقد كما هو شأن الذات والذاتي في غاية الشانفة والسعة وال
الثالث ان وجود الكل هو وجودات الاجزاء انما التفاوت بينهما بالاحمال والتفصيل فلا يستلزم الكل في وجوده الى وجود است
الاجسما را بل الى جاعل الاجسما را لو كانت الاجسما را مكنة واما لو كانت واجبة فلا يكون الكل في وجوده محتاجا الى جاعل الاجزاء
ايضا فضلا عن احتياجه الى وجودات الاجسما را وانفق ان المركب عبارة عن الاجزاء المتوحد في نوع فوجوده فوجود المركب بعبارة
بمجموع وجودات الاجزاء ولا ريب ان هذا المجموع لا يتحقق الا بتحقق الاجسما را فقد لزم توفيقه وجود المجموع على وجودات الاجزاء
وهذا ينافي الوجوب الذاتي لعدم كفاية الذات في التقدر والموجودية الرابع ان قوله ويجب وجوده آه انما يتم لو كان الوجود
امرا زائدا على الذات عارضا لها في نفس الامر وهو يربط كما هي حقيقة انشاها الله تعالى واما على تقدير كون الوجود نفس
الذات فاحتياج وجود الذات الى وجودات الاجسما را لا معنى له الا احتياجها مصداق وجود الذات الى مصداق
وجودات الاجسما را ومصداق الوجود لا سيما في الواجب سبحانه نفس الذات بلا امر زائد عليها واللازم الامكان اذ زيادة
الوجود مستلزمة للامكان عندهم فاحتياج وجود الذات الى وجودات الاجزاء هو احتياج نفس الذات الى نفس ذوات
الاجزاء لان احتياج وجود الذات الى وجودات الاجزاء شعاع احتياج نفس الذات الى نفس ذوات الاجسما را كما هو
اشخاص ان كلامه يرجح في ان نفس الذات محتاجة الى نفس الذاتي ووجود الذات محتاج الى وجود الذاتي وهذا انما يصح لو كانت
ذاتيات الالهية مستقلة عليها بالبلوغ مع ان ذاتيات الالهية عبارة عن الاجناس والقبول وهي على ما هي من نفس وجودها التي
في الخارج كما هو مفهوما بهذا المستدل على ان نفس الالهية مستقلة عن الالهيات البديهة اولا وبالذات فلا يتصور تقديرها على الذات
على هذا التقدير فلا معنى لاحتياج نفس الذات الى نفس الذاتي ولا احتياج وجود الذات الى وجود الذاتي اذ ليس

للذاتي فعلية ووجود مع قطع النظر عن كحاذا الزهرن واعتباره حتى يتقدم على نفس الذات او على وجوده ايا على
 له سبب من يقول بوجوده الكلي الطبيعي في الخارج فعلى تقدير القول بالتركيب لا يتحاوى بين الجنس لفصل كما هو سبب الصل لا يتبع
 ايضاً احتمال الرجوع الى الذات لا باعتبار نفسها ولا باعتبار وجودها اذ الذاتيات متحدة مع الذات وجوداً واهناً وخرجا على
 به التقدير فليس لها تقدم على الذات حتى يتصور الاحتياج اليها في التقرر والوجود من ثم قاله الذاتيات مجموعتين جيل
 الذات الا ان يقال الذاتيات وان كانت متحدة تحت الذات تقرر وجودها لكن نسبتها الى الذاتيات اقدم من نسبتها
 الذات وسيجى الكلام فيه ان شاء الله تعالى نعم في الكلام على سبب اصحاب التركيب الا انهم في الحق ان سبب الفصل حيث
 انها جسمانية ان عليان لاية تعلق على الهيئة انما يتحقق بان عليهما من حيث انها متمازتان اساساً ان الفصل يكون
 الوجود وصفاً لا سيما في الواجب بخلافه والتعبير من العدم بقصدان الوجود في غاية التماز والخاصة كما لا يخفى على اولي النظر
 وانما تعرضنا لكلامه هذا لشرح ما يجرى والتعريف من اللزوم مع مخالفة ومخالفة بوجوده شئ كما عرفت فكتب عليه الناس وتلقوه بالقول
 وتيسر قول عليه انها بساطة يعني على تقدير كون اجزاء الواجب لحيات يلزم خلافه الفروض اذ الفروض كونها مع المكسب لا يتجزأ
 واجبا وقد اصرح كون كل احد من الاجزاء واجبا فحقه يرجع الفرض الى عدم الواجب اكل منها ووجودها طائفة من بقى على باللفظ
 في الحاشية العاشر على قوله يستخرج بعضها عن بعض فلا يتكسر منها حاشية صالحة اذ لا يفتقر الى اجزاء بل هو كالجوهر الواحد
 الاجزاء فليعلم ان الظل في بساطته وجامعي قوله على انها بساطة انما هي بساطة كالتماز والاكافق للجزء الى الاجزاء اما في بساطة
 جعل قوله في الحاشية ان الوجود كونه لا على ما له على ريب الشق الاول من صفة كماله اجتمع كتاب من الاجزاء لا يكون اجبا لقطاره الى الاجزاء
 عنها تاخر بالارتباط على هذا التقدير وينبغي الوجود الذاتي كما في حاشية الاستعداد والعلامة الى ان كانها غفنى عنه وقد فهم بعض
 من قوله على انها بساطة ان الفرض ومنه الزايم تقدمه الواجب تعالى على تقدير كونه مركبا من الاجسام والواجبة فاوره عليه بان
 تقرر الواجب تعالى بطل في نفس الامر ليس شرعي ويرى ان عقله الخارج عن العقل المتوسط كقول العرفان فانهم يميزون ذلك
 بعقولهم ايضا في طوائفهم ومراقباتهم وحقا اذ بانهم وكان لهم تعليم عليهم برهان قومي بعد في عالم العقل المتوسط التي كلامنا فيه وبالكلام
 مع مخالفة معناه ان كانه معناه غير وار على الشارح لانه قد صدر في الحاشية اصله على قوله على انها بساطة ان الفرض يترتبها اثبات
 البساطة واما توجيهه فيطلب به برهان آخر في موضع آخر فليس باخذه الزايم تقدمه الواجب تعالى حتى يرد عليه هذا اليراد والبن
 على حدهم فهم المراد واعلم ان بعض الاعلام قد جعل قوله على انه اول على حيا على البطل الشق الاول ومحصلا انه كان الواجب
 انما هي مركبا من الاجزاء جري الكلام في اجزائها وفي اجزائها حتى يفتي الى البساطة فيثبتها المطلوب وهو بساطة الواجب
 اعترض عليه بوجهين الاول انه انما يتحقق التركيب الضاحي لان الاجسام اجزائية موجودة منها فيتمثل فيها التمسك والاعتماد

فلا يجب انهما هما الى الابد لظهورنا اجزاء تحليلية متحدة ويجوز ان لا يقف التحليل الى حد لا يمكن بعده فلا يلزم الاستحالة الا
على تقدير التلازم بين التركيبين والثاني ان الثابت بهذا الدليل ليس الا انهما سلسلة الواجبات الى واجب بسيط لا يتناهي في
بين الوجوب والتركيب كما هو مقتضى كلام القوم اننا قد عرفت معنى كلام الشارع بحيث لا يبر عليه شي مع ان كون الاجزاء غير متماززة
لا يمكن على تقدير كونها واجبات ضرورة ان الواجب لا بد وان يكون معدداً للوجود والمتمم لنفسه وعلى تقدير كونها متماززة
متماززة لا يمكن ان يمتد ما يجرى ان برامين البطلان التمس فيها ولو سلم فلا ريب ان تلك الاجزاء بالتحليل ليست متحدة في الوجود
وقد لا يلزم التمس في الامور المتماززة سواء كان القول بالتلازم بين التركيبين نقاداً وباطلاً فاقابل فهم انه قد ثبت في هؤلاء ان
حقيقة سبحانه انية مختصة لا مبهمة له وكلها لا مبهمة له لا يمكن ان يكون له خرفة ذمى والا لكان له جنس وفضل ويكون متمازراً
الى الفصل في التحصيل بالفعل فذلك الجنس ان كان وجوداً محضاً لا يمكن ما ذكرنا من فصله لضرورة ان الفصل ما يورده به كجزء من حقيقة
الجنس منها نفس الوجود وان كان غير الوجود يلزم كون الواجب ذاتية وقد البطلان في حله وهذا استبان ان تجوز ان
الذمى لا يمكن الا فيما فيه اقسام يحصل ولا يمكن فيما فيه يحصل محض والواجب مستحالة لا يمكن تحميد الى عام مبهم وخاص يحصل فلا
يمكن كونه مشتركاً ومهتماً اصلاً على ان الواجب الذي يتهيء اليه سلسلة الواجبات مشتركاً مع الواجبات في حقيقة فيلزم سبب
الكل كما لا يخفى على المتأمل **قول** او تمكنت بالذات آه بمعنى كون الممكنات بالذات باطله الحقيقية ان الممكن في جهة
ذاتية مدرك لا يدرى بالمعنى ان ذاته تقتضي العدم والا يصير متمازراً ولا يمكن كونه اولى لذاته لا تتمازرا لانه لو تية الذاتية كما
في حله بل بمعنى انه لا حاجة لعدد الى شئ بل عدم سلسلة الوجود كما في سببه وتأثير عدم العسكرة في عدم المعلول عبارة عن عدم
تأثيره في الوجود وادعلم ان احتمال كون بعض الاجزاء واجبة وبعضها ممكنة باطل بل ان في الشوق فانه اذا كان بعض
الاجزاء واجبة وبعضها ممكنة لا يكون المركب منها واجباً لان الجزر الممكن يبعث على عدمه من ذاته واذا صح العدم
الاجزاء يبعث على المركب ضرورة اشتغال الكل بانتقار اجزائه فكيف يتقوم اتحق المحض من الواجب والممكن ولذا لم
يتم فرض لا بطلان ويمكن ان يقال في الاحتمال باطل مطلقاً بل ان الشق الاول كما قرنا قال المصدر الشبه ارضى في الاسفار - بل
تقدير يكون اجزاء الواجب ممكنات او كون بعض الاجزاء واجبة وبعضها ممكنة يلزم الدور في العقل او في الوجود
والممكن الى الوجود يجب الواجب اقدم في الوجود من الممكن ويحكم بانه وجد فوجد الكافي اذا قاس اجزائه لكل اية يجب اقدم في الوجود
وقد جاز فيلزم تقدم كل من اجزائه على الآخر فيلزم تقدم كل منها على نفسه وانت تعلم ما فيه انا اول فلان ما ذكره امام في
الجزء التركيبي ولا يتشبه في البيان في الجزر التحليلي كما لا يخفى واما ثانياً فلان تقدم اجزائه على الكل من حيث الجزئية فانه
من حيث الاسكان كما ان تقدم الكل على اجزائه هي من حيث الاسكان لا من حيث الجزئية كما لا يخفى في قوله

الشارح في البطلان تلك الأجزاء في غاية التنازه أو محصل ذلك الأجزاء المقدارية الجزئية الحقيقية ليست موجودة بالفعل بل هي
 موجودة بالقوة بمعنى ان منشأها منتزعا عنها موجود وفيها ليست بعد ومنتزعة عنها ولا موجودة بوجودها في منشأها كما لا يمكن كونها
 واجبة أو الوجوبية بمعنى الفعلية المحضة بحسب التقدير والوجود المنجزل المتنازه عما عداه فعلى تقدير كونها واجبات لم يتم تحققها
 تنجيبا شيئا من انه لا يتم كون الواجب في وجوده بالفعل بل بالقوة وعلى تقدير كونها ممكنات يلزم ان يقال ان الجزئية المقدارية
 كما في الزيادة يلزم ان يتميل الواجب الى إمكانه من جهة واما ان يقال ان قوله فانه لا دخل له ان آه ان اراد بان البطلان الجزئي
 لا يدخل في اثباته بساكنه الواجب تعالى فلا يخفى من جهة اذا المقصود وهما اثباته بمسألة تعالى ومنها وجوبها بجهة انه لا يقبل
 الاقسام الى امر عقلي ولا الى امور خارجية بل في ذاته وهو العجز عن الوجود كما هو مخرج في الشرح والاشارة ولا يتأتى ذلك الا على
 تقدير البطلان الجزئي المقدم عليه كما هو في الشرح وان اراد ان المقصود هو البطلان الجزئي الحقيقي لتعالى والجزء المقدارية
 ليست اجزاء حقيقية بل هي بل اطلاق الجزاء عليها بغير من المسألة كما هو لها بغيرها كما هو في الشرح والاشارة ولا يتأتى ذلك الا على
 تقديره بل اطلاق الجزاء عليها بغير من المسألة كما هو في الشرح والاشارة مع ان المقصود بالاجزاء المقصود هو
 بل ان لا يتأتى ذلك الا بالاطلاق الجزئي المطلقة وان كانت مقدماتها وفيها على ان الاجسام الحقيقية تصيب
 اجزاء انجزلية بتبديل وهي اجزاء حقيقية واما ان يقال ان قوله فان كلام المقدم آه في غاية السخافة والرخاوة اذ لو كان المقصود
 البطلان الجزئي المطلقة سواء كانت تركيبيات حقيقية وكلام المقدم ايضا وارد على التحقيق دون المسألة والتبديل اذ التحقيق ان الواجب
 اما لا يتبديل بمعنى انه لا يقبل القسمة الى الاجسام اصالا ولا يلزم من كون الاجسام الحقيقية اجزاء اطلاقا على سبيل المسألة كما
 الكلام بل يتحقق الواجب تعالى كالاتي كما هو في الشرح والاشارة فان قوله على ان تلك الأجزاء آه عجيب جدا اذ على تقديره لا
 الاجزاء المقدارية تعالى يتبديل كونهما قطعا اذ لو كان جسيما كان لاجزائها مقدارية ضرورة ان كونهما لا يتخلو عن صورة فرض الانقسام
 التي تلك الاجزاء في مرتبة من المراتب والالام يمكن جسيما بل يكون اما جسيما فزوا او جسيما مفارقا لكن لا يمكن ان يكون لاجزاء
 مقدارية فلا يمكن ان يكون جسيما فكونه جسيما انما يتبطل بابطال تلك الاجزاء واما ان يقال ان كونه تعالى جسيما مستلزم لكونه
 ممكنا وقد اقرت نفسه ان كون سبحانه ممكنا محال فكونه تعالى جسيما ايدم محال فبطل كونه تعالى جسيما بالبرهان وبهذا ظهر ان
 قوله على ان تلك الاجسام آه من قبيل الهديان وانا ما قلنا اقيدان المقصود وهما اثباته بمسألة تعالى بمعنى انه
 ليس له جزاء اصالا سواء كان مقداريا او غير مقداري اذ قول المقدم لا يمكن ان يكون الا في الاول ان لا يعنى بالمعنى المستعمل في
 الثاني ان لا يعنى ان لا نهاية له على ان يكون الحد في النهاية ونفى الحد بالعيان متفرد على نفي الاجزاء مطلقا اذ في المقدم
 بالمعنى المستعمل متفرد على نفي الاجزاء العددية ونفي الحد في النهاية متفرد على نفي الاجزاء المقدارية الذي هو احد معاني الباطنة

وان كان المراد بها ما عندنا وغشنا اشتراطها فهو نفس المتصل والمعنى المتقدم على نفسه فالعوضا في العطل تلك الالهيته
 ما بين الشارح لقبولها فانها بين دراهمة القوة آه وعضلة ان الابرار التخليقية ليست دراهمة صفة لوجودها بل وجودها والتميز
 بين موجودات الوجودات متخارفة بالفعل فهي بين القوة الدنفة والفعلية المنعزلة واذا كانت تلك الالهيته في وجودها بالفعل
 فالتميز ووجودها بالواجب بالابد وان يكون موجودا بالفعل بحيث لا يكون فيه بجهة القوة الصلة اذ الوجود بها بارة غير الوجود
 التناكرد بالشمسية وقصوره وعلى تقدير كونها كائنات يلزم تخالف الاحرار التقديرية لكل في الحقيقة مع انها غير متمايزة
 بالحقيقة وايضا يلزم التخلل الواجب الى المكاشاة والمبالغة قطعاً كما سوف نتفق عليه واليتم من لذواتها لانيه سواء كانت موجودة
 الهيولى والشمسية كالاتمام اذ ان بها حاله فيها كالمعروف والقادر يقال في سحاسته في الابد لا لا حسب نزار القضاة بين الالهة
 القابلة للاتصال والالفة مثال ولو وجودها في الالهة والشمسية كما بين في الحكمة انتهت بها من في ان الالهة والشمسية
 كانه في اثبات الالهة وان مدار اثباتها ليس على المرئيات الواسل والفصل في الخارج وبيان على ما قاله الالهة الهيولى
 شرح الاشارات والشمسية المعامل ان الشمسية الاستدالية هي بجهة الفعلية التيقة مع ورود الالهيته خارجا او وهاهنا
 واجبة القبول للاتصال ولو وهاهنا بل ان يكون كل جسم يشتمل على ما يقبل الالهيته من اذ اسماجه الالهية من الالهة
 الجسمية هي بجهة الاتصال مع امكان الاتصال والاجسام شبيهة في هذا الشأن وان كانت مختلفة في ان بعضها اقل وبعضها
 حصره ونشأته الاخرين فهم الحكم ان مدار اثبات الهيولى على طريق الاتصال الخارجي والشمسية الهيولى غير الالهية في اثبات
 الهيولى لان الشمسية الفلكية موجودة لانعدام الاتصال فلا بد من قابل غير الاتصال وهذا غير متصور في الشمسية الهيولى لان الالهة
 اثباتية في الخارج فلا يخرج الى قابل غير الاتصال وهو منشأ التقسيم الالهي وتحتي الكلام في هذا المقام مذكور في شرحنا للشمسية
 الشمسية قولهم اعلم انه تعالى آه بينه انه تعالى ليس جزأ من المركب كما انه ليس مركزا من الاجسام نزار والشارح قد اكتفى
 في الباطن بدعوى الالهية انما هي صاحب الافق المبعين حيث قال كما ان التقويم الواجب بالذات امرى الذات
 وليس ضروري الحقيقة اذ ليس هناك كثرة بالفعل والشمسية الاتصال الى شى وشى بل هو الالهة والشمسية الصرفة
 فكاك يتضح ان يكون ذاته جزأ من حقيقة ما هو وجبه متحدة متالفة منه ومن غيره وكيفية الالهة حقيقة متميزة
 من واجب التقرر بذاته والشمسية التقرر ووجوده ولا لا تقرر ولا لا وجوده بل يسبح بطلان العنقدة الانسانية ان يتصور ذاتا
 وحدانية من ازدواج الفعلية المرفقة والقوة المنخفضة وها وان كان اجده بدعوى البدئية لكن تباين الالهة
 تدانته لو كان جزءا من غيره بل هو شى من شى واحدة وحدة حقيقة بحيث يكون الالهة شى واحد
 فان لم يكن احد هاتين الالهة المتزوجين ان يحصل منها حقيقة متميزة وهذا امر ضروري وان كان احد هاتين الالهة المتزوجين

ودم قيا منبهة وان جعل الشئ في الوجود عبارة عن حصول صورة منه فيه وانما تصور بتبدل الوجود مع استغناء المبدأ في
 لا يمكن فيما وجوده نفس هيته والا يلزم كون الوجود والاشياء وجودا واحدا وانما كان ذاتا تعالى في وجوده لغيره والعلم
 فأيضا متفق عليه لانه بما في غير ذاته من غير حصوله والمعلوم عند العالم بل كل شئ مما نحن عنه العلاقة العلوية الا ان المصدر الشئ
 قال في كتابه ان لا سفا و غيره ان حقيقة الواجب في ذاته وان لم تكن معلومة لا بالاشياء المحسوسة على سبيل الكثرة الا ان
 لا حقيقتيه معلومة ومشهورة للمكائنات بالتحقق الا ان كل واحد ان اشياء بذاته تحققت على قدر ما كان للذات ان لا ينظر
 المضيف فكل من المكائنات ان يقال ذات الموجودات هي الميز من الاحيان والاحياز واجبات على قدر ما يمكن ان يتجلى
 ذاته المقارنته بقدر وعادة الوجودي وتبريم عنه بقدر ضعفه وقصوره عن الاحاطة بل يعمد من منبع الوجود ومن قبل مقارنة القوة
 والاداءم المتجلى ومنع من قبله تعالى فانه اشده لثوره النافذ وعدم تناهي وجوده وقوته ليرى بالكل احد من كل احد في ان بالكل
 شئ في وجوده يكون تعالى معلوما بالتحقق الا ان في مشهوره والكل احد بقدر ما يقع عليه مستلزم لكون ذاته تعالى معلومة
 كما بما ان المشهور بالمشهور والوجودي والمعلوم بالمشهور الا ان في ليس النفس حقيقة البسطة لا وجهان وبوجه وكون
 ذاته تعالى مدركه بكونها باطلا فاما اذا المدرك والاشياء فمفارقة عن البلوغ الى كنه ذاته والوصول الى صم كبريائه فلا يرى
 للمكائنات شاهدة اجملها ان العلم بالاشياء لا يكون الا بالاشياء وجوده ونسبى للعالم يعني ان وجوده من حيث كونه
 معلوم بالوجودية وجوده للعالم في الوجود والاشياء والعرض بالقياس من الحمل والوضع او للمعلوم بالاشياء
 الى العالم والواجب سبحانه برمي عنهما فلا يكون ذاته سبحانه معلومة لغيره بالعلم المحسوس في شئ ان الشاخص فبما الى ان وجود
 يمكن عبارة عن وجود الواجب برمي عن انتسابه الى ذات الموجودات الواجب لذاته وارتباطه به وان العلم عبارة عن نفس
 الوجود والوجود وعلى هذا ادراك كل شئ عبارة عن ادراك ذات الواجب سبحانه لان المدرك في كل ادراك ليس الا وجوده الشئ
 اما كان في الوجود مطلقا عنده النفس ذاته المقدرته او ارتباطه به وانتسابه اليه فادراك كل شئ عبارة عن ادراك
 ذاته الواجب سبحانه او حضور ذلك الشئ عند المدرك على الوجه الذي ينسب اليه وهو موجوديته ونحو وجوده وهذا لا يمكن الا
 معرفة قائله في ذاته لان ذاته بذاته شئ سلسلة المكائنات وغاية جميع التعلقات والتعلق والارتباط لما كان مقنونا
 لوجوده وكل موجود والعلم عبارة عن وجود الشئ بغيره عن المادة ونحوها فلا محالة كل من ادرك شيئا بما ي ادراك كان
 فقد ادرك البارئ عز وجل وباجتماعه لما كان وجود الممكن هو عينه وجود الواجب يكون علم الممكن هو عينه علم الواجب فذلك
 ان العلم عبارة عن الوجود والوجود الواجب سبحانه يعلم ذاته فيكون الممكن انما كان ذاتا تعالى بكونه فان صدق العالمية
 في المكان نفس في ذاته تعالى بلا شراذم فمائل واعلم ان جمهور المتكلمين قد جوزوا ان يكون حقيقة ذاته الى معلومة للذات وتفتت

لا يسيل الى اولئك وقد صح في عدم إمكان جعل كونه تعالى في من الازمان فافهم قوله فانه لا كان جوده وسائر صفاته أو سلم ما يحجبها به الازمان
 وما يتفرع عن ذلك في هي خواتم من انما لا يوجد الوجود المتناهي في ذاته وهو يتفرع عن نفسه في طرف من الذات وفي غيره
 من انما الوجود والازمان يكون الوجود مطلقا له را حقيقته فانه لا كان الوجود احد الازمان على الوجودية من ان يوجد تلك الوجودية ووجودها
 ظاهريا يوضح الوجود العيني لكونه زائدا عليها عارضا لها وانما الازمان الوجودية لا يكون له الوجودية لانه الوجودية الازمانية الى ذاته الازمان
 والوجودية الوجودية الى ذاته المحذور فلا يمكن ان توجد تلك الوجودية في الازمان اصلا ولا يلزم انما الوجودية التي عن ذاته وانما الوجود
 الوجود الذي عينيا أو كون الشيء من عينيه هو موجود وذو الوجود انما يتبادر بانها متساوية كون الشيء موجودا في الازمان كون
 وجوده زائدا على جهته عارضا لها في نفس الامر وعلى هذا التقدير يكون الوجودية في هذا القسم من الوجودية من التفرع الى
 والوجود الخارجى الذي هو زائد عليها عارضا لها في نفس الامر وعلى تقدير كون الوجودية نفس الوجودية فيلزم من تساويها
 عن نفس ذاتها على تقدير حصولها في الازمان وانما ثبت ان الوجودية في ذات الواجب تعالى بلا زيادة احد والوجودية في ذاتها
 فلا يمكن ان يترجم ذاته تعالى في الازمان اصلا سواء كانت الصفات الاخر عينيا او زائدا اذ الصفات الاخرية فرضت زائدا
 على ذاته المقدسة سبحانه الوجودية عينيا فلا يمكن ان تسام ذاته تعالى في الازمان اصلا ولو فرض كون الوجودية زائدا عن الوجود
 الصفات الاخرية في ان المقدسة فلا احتمالة في حصول ذاته تعالى في الازمان وكونها موجودة بوجودها في الازمان على هذا التقدير
 من الاستحالات التي ذكرت فذكر عينيه الصفات محلا وظل له في هذا الاستدلال اصلا الا ان يقال انه لا يراد الى تقرير
 آخر لا يلزم كما في ما شاع الاستحالة العلامة الى قوله ومصلحة انه تعالى احدى الذات والصفات لا تثبت فيه وجود الوجود من الوجود
 فليس له ذات وانه اعم الصفات غير الوجودية بل هناك ذات هي عينها ما يشار للآثار التي يترتب على الصفات
 اكمل وجه ذاته عينه بنفس ذاته بلا زيادة احد عليها صحيح لا يتفرع منها صفات الصفات فلهذا ذاته تعالى في الازمان
 فانما تكون عين في الازمان حقيقة لا تتفرع منها صفات الصفات ونشأ من الترتيب كما لا ينفك عن كونها موجودة خارجية أو الوجودية الخارجى
 ما يترتب عليه آثارا واهم ركنه احكام الازمان كونه فلا تكون الذات بنفسها حقيقة لا تتفرع تلك الصفات منها آثارا تلك
 الآثار فان قيل انما تعالى حاصلته في الازمان مع الصفات فالصفات موجودة في الازمان بوجودها في الازمان فلا يلزم من ترتيب آثارها
 عليها كما ان الشجاعة الموجودة في الازمان بالوجود الظلي لا يترتب آثارها عليها انى وجودها الذي يقال على تقدير كون ذاته عينيا
 نامة منها جميع الصفات لا يسمع له الاحتمال اذ هو يكون بنفس ذاته تعالى كافيته في التفرع الصفات من ترتيب
 آثارها وحاصل ذاته تعالى في الازمان كانت حقيقة لا تتفرع منها صفات الصفات ونشأ من الترتيب آثارها فيلزم كونها موجودة
 خارجية بالترتيب وان قيل ان نفس ذاته تعالى عين حصولها في الازمان لا يتفرع منها صفات الصفات ولا نشأ من الترتيب

ومشاراً لا تتراعى بلاه فعلية خصوصية الالوهية والظروف فعلية تقدير وجوده في الزمن ايضاً يكون مصداقاً له ومصححاً للامتياز
 فتكون من حيث هي في الزمن موجودة في الخارج واما الثالث فلان قوله والعينية بين المعنى آه في غاية السخافة لان عينه الزيادة
 له تعالى بمعنى كون انفس ذاته مصداقاً لكل الوجود الخارجي ومشاراً لا تتراعى في حصول ذاته تعالى في الزمن قولها
 او لو حصل ذاته تعالى في الزمن فلا بد وان يكون مصداقاً لكل الوجود الخارجي فكيف يكون بما هي في الزمن مصداقاً لكل الوجود
 الخارجي فتكون بما هي موجودة في عينه موجودة خارجية كما تبينه الشارح ولا يمكن ان يكون ذاته حاصلته في الزمن معرأة
 عن الوجود الخارجي اذ مصداق الوجود الخارجي نفس ذاته تعالى بلا امر زائد عليها عارض لها فتعبر بها عن الوجود الخارجي مسا
 لتعبر بها عن نفس تقيدها فتكون وجوده تعالى في الزمن سبباً لنفسه تقيدها واما الرابع فلان قوله بان يكون له وجود ضيقه آه
 لا معنى له اصلاً لان الواجب لا بد وان يكون مصداقاً لوجوب الوجود وضرورة التقرر بنفسه من الله وما هو مصداق لوجوب الوجود
 وضرورة التقرر بنفسه في الله يستحيل ان يوجد بوجوده في غير الله اذ الوجود الظلي وجود يحتاج الى الموضوع ويستحيل ان يكون ما هو
 مصداق للوجود المتساك الفروسي موجود الوجود محتاج الى الموضوع واللا يلزم ان يكون شي واحد من جهة واحدة واجبة
 وبعضاً واجتبا مع الوجوب الذاتي مع العرضية لا يطبق بان يتقوه به من لم ينه من احد واما خامساً فلان قوله فانه لم يشهد آه
 في غاية الوهن لانه اذا ثبت ان ذاته تعالى بنفس ذاته مصداق لوجوب الوجود الوجود الزمني وجوده ظلي يحتاج الى الزمن بعينه
 ثبت ان ذاته تعالى يستحيل ان يوجد وجوده ظلي محتاج الى الموضوع اذ الوجود بالوجود الظلي محتاج الى الموضوع الذي
 هو الزمن لا يمكن ان يكون واجباً بالذات ولا معنى لتجزيته كونه تعالى موجوداً في الزمن لعدم شيوته كونه مصداقاً لكل الوجود
 مصداقاً ظلياً كان او اصيلياً اذا يلزم من عدم شيوته كونه مصداقاً لكل الوجود مسلاً ظلياً كان او اصيلياً وشبهه انه تعالى
 بنفس ذاته مصداق لكل الوجود بمعنى ان صدق الوجود عليه تعالى في كيد الواقع وقتن الدهر ضروري بنفسه هو ان لا يكون
 ذاته تعالى موجودة بالوجود الظلي اصلاً اذ الوجود بالوجود الظلي يكون مستقراً الى الموضوع وباجل ان ذاته تعالى
 بنفس ذاته في الخارج مصداق لكل الوجود يعني ان صدق الوجود عليه في كيد الواقع وقتن الدهر ضروري بنفسه نظر الى
 ذاته فقد ثبت ان ذاته تعالى حيثما تحقق تكون مصداقاً للوجود المتساك الفروسي اعني وجوب الوجود بنفسه فلا يمكن ان
 توجد في الزمن اصلاً واللام تكن ذاته تعالى بنفس ذاته مصداقاً لكل المعنى المذكور بل يكون ذاته سبحانه في بعض اشجار
 التقرر والوجود محتاج الى الموضوع فلا تكون واجبة واما سادساً فلان قوله لان كونه في الزمن لا يوجد اذ لا يمكن تقرر
 الخارجي في غاية الوهن والسقوط لانه اذا ثبت ان مصداق الوجود الخارجي بنفس ذاته بلا زيادة امره ان الوجود
 اذ هي ليس من جهة زائدة على ذاته عارضة لها ثبت انه لا يمكن ان يحصل ذاته تعالى في الزمن اصلاً اذ لو حصلت

في الذين فاما ان يرتفع عن الخارج ام لا على الاول يلزم ما الرزم وعلى الثاني لا يكون مصداق الوجود الخارجي لذاته
 تعالى بل يكون الوجود الخارجي عارضا لذاته سبحانه زائدا عليها فيكون حاصلها في الذهن مع التعريف عن الوجود الخارجي
 كما لا يخفى ولعلك قد علمت مما ذكرنا ان ما ههنا يحتمل الوجود لا يمكن ان يحصل في الذهن انما يحصل فيه بعبارة غير الوجود والوجود
 خارج عنه عارض له فان قلت قد يهرب المحققون الى ان الوجود في الممكن ان لا يلزم امر اذا علم عليه عارضا في نفس الامر
 بل هو منتزع عن نفس ذاته فيلزم ان لا يحصل بهية الممكن ايضا في ذهن من الازهان واللا يلزم اما اشياء الشيء عن نفس
 حقيقة او انقلاب الوجود الذي عينيها او كون الشيء من حيث هو موجودا في الخارج يقال هذا اللازم على تقدير كون الوجود
 منتزعا عن نفس المبهمة بلزم ولعمد لا يتراءى بان الوجود منتزع عن نفس ذات الممكن وان ليس بصفة زائدة على ذاته عارضا
 لها في نفس الامر وان نسبتها اليها نسبة الانسانية الى الانسان المتفرقة بين الواجب والممكن بان الواجب نفس
 ذاته مصداق عمل الوجود ونشأ الانتزاعه وذات الممكن مصداق له باعتبارها عليه العلة لها من حيث استنادها الى
 الجاعل لا يجري انما كما سيأتي ان اشارت انما فان قيل اذا انتزع حصول المبهمة الممكنة في الذهن انتزع علمها عنها
 يقال العلم بكونه الشيء عبارة عن انكشافه عن الشيء لا عن حصوله في ذاته وبين الامر من فرقان بين اذ يجوز ان ينكشف
 نفس ذات الشيء بشيء حاصل من في الازمن دون ان يحصل نفس ذاته في ههنا كما هو جواز ان يكون له تعالى شيء
 كاشف عن نفس ذاته ولا يلزم من اشتراح الشبه له تعالى ان لا يكون له شيء كاشف عن نفس ذاته والتحقق ان شيء
 عبارة عن مثاله الحالى اياه ولا يمكن ان يكون له تعالى مثال محال لذات الحسنة فكما لا يمكن ان يكون له تعالى شبه كاس
 لا يمكن ان يكون له شيء وما قال بعض الاسلام ان شيء المنفي في الهاري خود بل مني اشل والذي يقول الحاشي في علم
 هي الحالة التي تكون مبدئا لاكتشاف المعلوم فيوزان يكون له شيء ولا يكون هو مثلا البارى تعالى في شيء اذ بمنه على ان شيء
 عبارة عن الحالة التي تكون مبدئا لاكتشاف المعلوم مع ان الحالة التي تكون مبدئا لاكتشاف المعلوم كيهية قائمة باعماله مغايرة له وهو
 ذاتها وانما الكمال الحالى كناية عن شيء لا مثالا له في شيء عبارة عن صورة الشيء الخائفة له في المصوفة عقديته وههنا في عبارة عن التمثال الحالى
 اياه ويزانها لكونه بجسده علم انشاء الله تعالى في هذا التوهم بانهم وجه قولهم للشيء انتزاع الذات الذاتية آه المراد بالذاتيات ما يتفرق
 عن افعال الذات وتكون الذات بنفسها من حيث يتفرق اذرة عليها انشاء الله تعالى عنها ومعلمتها لها وهذا مستحق في الذات الواجبة بالقياس
 الواجبات كيهية منتزعة عن نفس ذاتها معنى الكلام على ما افيد في انتزاع السلخ الذات الواجبة وصفات الذاتية التي هي نفس الذات
 بالهية من الوجودية الخارجية فان الذات الواجبة بنفسها كافية في التبع انتزاع الوجودية الخارجية في حيث كانت كانت
 الانتزاع الوجودية الخارجية فتكون من حيث هي في الذهن موجودة في الخارج وبينها اندفاعا وان ذكر الذاتيات في المقام تعالى

الاستحالة في الواجب تعالى فانهم قولهم وكذا بما هو حاصل في الاعيان آه قال في الحاشية هذا سبني على ان جميع صفات
 كمال الصبح انما هو تعالى به عين ذاته فلو لم يوجد في الوجود في الوجود كان مصداق النفس انه على ما برهن عليه في الحكمة في موضعه فيكون
 بما هو في الاعيان لان الاعيان انتهت والاولى ان يقال لو حصل ذاته تعالى في الوجود كان في نفسها مصداقاً للحلول في الخارج
 عبارة عن نحو الوجود ومصادق الوجود نفس ذات الباري تعالى فتكون ذاته بجانبة نفس في انه مصداق الوجود والمحتاج الى
 الموضوع الذي هو الوجود فيلزم افتقار ذاته سبحانه الى الوجود جنسياً كانت فتكون بما هي في الخارج ايضاً متفردة الى الموضوع
 الذي هو الوجود فيع منافاة للوجوب الذاتي تكون بما هي في الاعيان لان الاعيان في مقابل قولهم ولان ما هو في الوجود
 آه يعني ان حصول الشيء في الوجود اما ان يكون بارئاً عنه عن الخارج وبه غير منتهى وفيما نحن في هذا الاصل او مع بقائه في الوجود
 من ان يكون له هيئة مشتركة بين الوجود والخارجي والذمعي اذ لا يمكن ان يكون الوجود والخارجي بعينه وجوداً في الوجود وهذا
 لا يمكن الا على تقدير كون الوجود والشيء زائدين على الهيئة والوجود والشيء في الواجب عين حقيقة وليس له هيئة كلية
 تحمل وجودين تشخصين احدهما خارجي والاخر ذمعي واراد على بعض المحصلين من انكار كلام المصنف بان معنى هيئة الشخص في الواجب
 تعالى هو انه حقيقة بسيطة متنازعة بما عداها بنفس حقيقتها وليس جعلها العقل الى هيئة كلية وتخص زاء على انك الهيئة كما ان
 الشخصيات الاسكانية هي اقرب حتماً بانها لا يخلها العقل الى معنى مشترك ومعنى زاء على تلك الهيئة يشخصها وظاهر ان كون
 حقيقة متنازعة بنفسها لا يوجد في الوجود في الوجود لا يشخص الشخص الا على ما حصل من قبل الوجود في الموضوع وان قيل يلزم ان يكون الشيء
 واحداً في ذاته وان يكون الشخص الواحد شخصين يقال للجمال ان يكون الشيء واحد شخصان خارجيان او ذمعيان ويكون الشخص الواحد
 شخصين في نفس واحد خارجين ولا استحالة في ان يكون الشخص الخارجى للشخص الخارجى شخصاً شخصاً آخر ذمعي فان تشخص الشخص
 غير من عن الاشخاص الخارجية وعن الاشخاص الاسكانية على الامر المتنازل لك الشخص تشخصه الذي هو حاصل له عند وجوده في الوجود
 تشخصات بسيطة اخرى حاصله بالنسبة الى الوجود الاخر واجاب عنه من الشرح بان تشخص الشيء عبارة كالتفصيل للتمييز للموضوع من حيث هو هو
 جميع ما عداه فاذا حصل للشخص الخارجى متنازعة جميع ما عداه فالتشخص الذي هو اما بالتمييز فليس تشخص ولا تمييز الا تمييزاً عما عداه فيسلم
 تشخيص حاصل وانت تعلم ما فيه اما اولاً فلانه قد ثبت في محله ان الشخص على الوجود وادساق له وعلى هذا الاصل ما ذكره في
 لان الشيء اذا حصل في الوجود يكون له وجود غير الوجود والخارجي فيكون له تشخص بغير تشخص الخارجى واما ثانياً فلا يتم تشخيص
 ان الوجود في كل ظرف يساوق الشخص فيه فهو تمييزاً بالتمييز عما هو موجود في ذلك الطرف لا عما هو موجود في كل ظرف اخر
 بناذاً على ما قالوا ان التخصيات المادية حاصله في الحواس بانفسها وتشخص بنات شخصيات زائدة متفردة لتخصيات
 الخارجيات فان تشخص الخارجى وكذا الشخص الذي هو تمييزاً بالتمييز عما هو موجود في الوجود الذي هو تشخص الاعيان

ما لزوم كمال الشيء على من له فهم سليم على انه لا معنى لكون الحقيقة المتنازعة بنفسها الواجبة لذاتها مستحصنة بشخص زائد حاصل من قبل
 الوجود في الموضوع لان المنقضى بالشخص الزائد الحاصل من قبل الوجود في الموضوع لا بد ان يكون محتاجا الى الموضوع بنفسه على ما تقر عندنا
 فلا يكون ما فرض متنازعا بنفسه واجبا لذاته متنازعا بنفسه اجبا لذاته **قولهم** نقل عن ارسطو انه قال الحق الزاني في شرح العقائد العصفية ما عظم
 بالكتابة في واقع الحقيقة من قولهم قال بائنا عن كعبة الاسلام واما محمد بن ابي اسحق بن عمار والفلادوم والعلع على ذلك في ما قال ارسطو
 في محيرون المسائل انه كما يعترض العين عند التحديق في جرم الشمس فلكية وكرورة تنعما عن تمام الابصار كما يعترض العقل عند التنازه
 انما يسهو في بنية تنعما عن اكتسابه وهو كما ترى كلام خطابي شعري اشبه وانته قد وجدت الدلائل الزائدة على امتناع حصول
 كنهه تعالى في الذمان على البسط وجبه فلا حاجة الى الاعادة ومحصل كلام المعلم الاول كما قيل ان الواجب تعالى مع كمال بوزنه و
 غاية ظهوره وكونه اقرب الى الكل موجود من ذاته محجوب عن ادراك القوى الانسانية فلا يمكن غيره التنازه تعالى وبشاره ذلك السجيا
 والتمتار غاية ظهوره وشدته نوره فثبته التنازه هي حيثية الظهوره فهو الظاهر الاشياء وايضا مع ذلك هو اشياء الاشياء علينا
 وذلك لضعف عقولنا او غيرنا وكلاهما عن ادراك نوره فيعجز العقل عن الكلال اذا نظر الى نوره تعالى بالمعنى عيننا بل يعجز العقل
 اذا نظر الى نور الشمس فالظهور من قبله واختار من قبلنا والظاهر ان هذا الكلام في غاية التنازه ليس في مشابهة اشياءه والاشياء
 وما قال الشارح في اشياءه قياسيها من الاول قياس ذاته تعالى على المحسوس اعني الشمس والثاني قياس العقل على كنهه
 والجامع بينهما حتى يوجب اليقين ولو تم لدل على عدم وقوعه على امتناعه كما يظهر باو في تامل انتهت فانما يريد ولو كان المقصود
 اثبات العقل بالمحسوس ولو كان المقصود تصوير العقول بالمحسوس كما هو الظاهر فلا دور ولا علم انه قد نقل عن الصوفية
 قدس السلام راسم ان حقيقة تعالى هو الوجود المطلق من كل قيد واعتبار حتى الاطلاق وما يحصل في ذهننا مقيد بقبه وتهيئا
 فلا يكون ذاته تعالى معقولة ويقر من مقال الفارابي في تعليقاته الاول بسبب غاية البساطة والتجرد منسنة الذاتية من
 ان يلحقها بقاءه وعلية او صفة جسمانية او عقلية بل هو صريح بتات على وحدة وتجرده وكلك الوحدة التي توحدها به ليست شيئا
 يلحق ذاته بل هو معنى سلبي وكلك اللوازم التي يوصف بها فيقال هي من لوازمه وهي خارجة عن تلك الذات وكلك اسماؤه فانه
 لا يمكن ان يتوهم بذلك التجرد انتهى ولا يخفى ان ما يحصل في الذمان لا يمكن ان يكون في غاية التجرد والتشوبل لا بد وان
 يكون كنهها بالعوارض الذمينة فلا يكون واجبا بالذات فافهم **قولهم** واذا نبى لنا على آه قال في اشياءه بهذا الاحتمال غير
 ظاهر ولا مناسب للسياق او السابق لكانا ذكرناه ليكون ذريعة لذكر مسألة علم الواجب تعالى انتهت ووجه مسأله هذا
 الاحتمال مع بعده ما افيد ان نفى العلم المحسول عنه تعالى نوع من تقديسه فان القول بغيره الى القول بكونه محلا للوجود
 ويعتبر بين الكمال في مرتبة الذات واستكمالها بالغير **قولهم** العلم ان مسألة علم الواجب تعالى آه اعلم ان شروضا من قدرنا **نظرا**

نفوا كونه عالما بهم وقتان فرقة تزعم ان الواجب بجانته العلم ذاته لان العلم باضافته او صفته استا انما فة وعلى التقديرين يستدعي
 نسبة بين العالم والمعلوم والنسبة تستدعي المتخايرة بين الطرفين لانها لا تشمل الا بين شيئين فلو كان الواجب
 سبحانه عالما بذاته يلزم تحقق النسبة بين الشئ ونفسه وهو محال واذا لم يكن عالما بذاته لم يكن عالما بشئ اسلاملا اذ لو علم شيئا
 لعلم كونه عالما بذلك الشئ ولو علم كونه عالما بذلك الشئ لعلم نفسه لانه متضمنه لكن علمه في محال والجواب ان علم الشئ بنفسه
 لا يستدعي المتخايرة بين العالم والمعلوم في المعادق فالعالم للمعلوم في علم الشئ بنفسه واحد متضمن واذا تحقق في ابا
 تعالى لم ينع كونه احدى الذات والله فاستفروا ان حيثية ذاته هي حيثية جميع صفاته وفرقة توجبها ان الله ليس بعالم
 بغيره وان كان عالما بذاته واستدلوا عليه بان العلم عبارة عن الصورة المترتبة في العالم فيلزم ان العلم بالذات
 كشكر الصور في الذات الاحدية والجواب ان علمه تعالى بالاشياء الوجودية على ان العلم هو العلم بالذات في ذاته
 الاحدية بل يحكي حضور ذواتها لديه في ان العلم تفصيلي واما في علم الاجمالي المتقدم عليه الايجاد فمن ذاته فاشارة انك تواف
 الاشياء كما سيجي بيانه انشاء الله تعالى ثم من سواهم القهوا على كونه تعالى عالما بذاته وبغيره واستدلوا عليه بوجوه
 منها ان افعاله تعالى متعقبة محكته ومن كان فعلا متعقبا محكما فهو عالم فانه تعالى عالم بالذات غير محلي فلان من فعل في الاثان
 والافئس علم قطعا ان في خلق العناصر والافعال والنوع الحيوان والنبات والمعادن على ان نظامه والساق من نظام
 المنيع وما اشبه التدبيره آثار الاتقان والاحكام باثيرة في الوجود والافعال والايهات بتفان يلهما الالف والافعال على ما
 في الية والتشريف وعلم الآثار العلمية والفلسفية وعلم الحيوان والنبات والما لكبرى فوضورية وبينه عليه بان من اى
 من الاضحة من انفسه الفان افاضية والآية عليه وان له لغة علم بالذات ورة ان كاتبه عالم ومن مع نظامه نظاما نابا نظاما
 علم بالضرورة ان فاعله عالم واور عليه بانه ان اريد بالاتقان والاحكام كون الفعل نظاما للمعمولة والمنفعة من جميع الوجوه
 فهو غير مسلم اذ لا شئ من بان نظامه العلم وهو كتابة الاله في نفسه من و به يمكن كونه على وجه الكمال مما هو عليه وان اريد
 كونه مدرا نظاما للمعمولة من بين الوجوه فلا نسلم دلالة العلم اذ لا اثر بعد من المؤثر الا ويمكن ان يتفحص به سواء كان فاعله
 جاهلا او عالما لا يكون له شعور اصلا وان اريد به معنى آخر فلا بد من بيانه حتمه في نفسه والجواب عنه على ما استفاد
 من كلام المحقق الطوسي وغيره من المحققين ان الله اوجس المنفعة وطا بقية المنفعة فاعلم على سبيل الكثرة ورة المنفعة
 وما شغرت فيه كلك اذ لا ريب ان ترتيب السموات والكواكب والشمس والقمر ومسيرها في فلكها على وجه يتربان تارة
 ورسالة اخرى فيخلق به البحر والبر ووطوية الهواء ويبرئهم وكثرة الاغذية والاطار وشبهه انتم وانفراج النمار
 في نظامه والاصلاح الاثرية ترتيبها بالواجب المنفعة تتحقق المنفعة بالذات كالتقول في انما اريد ان ما ذكره الاله

عاقلة لذاته وذاته علمه كماله وسماه العلم بالعلم يستلزم العلم بالعلول فتأمل ومنها ان العلم كماله ووجوده من حيث
هو موجود وكل كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فهو لا يتنوع على واجب الوجود فيكون واجبا له انما الصغرى فلان معنى
الكمال المطلق ان لا يكون كمالا من وجه ونقصا من وجه كما اذا واجب بمتشرا او تركبها او حبيته او نحوها والعلم مع كونه كمالا
الاجب من حيث هو علم ان يكون بصورة او اثر فاللفظ علوما حضوره كيفية فيها مجرد حضور للعلمه م وعدم غيبته عنها اذ الكبر
فلان الكمال له من حيث هو غير ان يكون موجبا للنقص وكلما كان لك لا يتنوع على واجب الوجود وبه اضروى واما
ان كلما لا يتنوع على واجب الوجود فهو واجب له فلان كلما لا يتنوع على واجب الوجود واما واجب له او يمكن له بالامكان الخاص
لا سبيل الى الثاني اذ لو كان له شي بالامكان الخاص كان في حيزه الكائنة في ايزم التكاثر وهو محال في ذاته كما ثبت في تلمه
فقيمين الاول وهو المطلوب قوله فذبح البعض آه هذا من باب الكمال السائل في حديث قال على نقل عنه بعض الفقهاء ان التاخرين
ان كل مبدع ظهر صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم مبدع الاول والصورة غير شاذية الوجود في الوجود
الاصل العقول انما ان نقول ابداع ما في علمه واما ان نقول ابداع اشياء لا يعلما وبه من القول المستشع وان قلنا
ابداع ما في علمه فالصورة له لينة بازلينه وليس تكاثر ذاته بتكثرة المعلومات ولا يتغير بتغيرها وهذا من باب موهما شرح في كتمه
قال في الاشارات الصور العقلية قد يميز بوجودها ان يستفاد من الصور الخاصة بكمية كما تستفاد من الصور العامة من اعمار وقد يميز
ان يستفاد الصور اذ لا الى القوة العاملة ثم يميز بها وجود من خارج شئ بالنقل شيكلا ثم يميز بوجوده او يجب ان يكون
ما يعقله واجب الوجود من الكمال على الوجه الثاني ثم قال واعلم انك تقول ان كانت العقولات لا تتنوع بالاعتقال ولا
بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود لا يعقل كل شئ واما اقل من حجاب منسك كثره فتقول ان لما كان
تفصل ذاته بذاته ثم يلزم قيومة مختلفا لذاته ان يعقل الكثرة جازت الكثرة لازمة متماثلة لا اختلفة في الذات وهو متماثلها وبار
العلم على كثره وكثرة الاوازم من الذات مبائة او غير مبائة لا من الموحدة والاول واجب له كثره لا ازم اضافية وغيره
وكثرت سلوب وسبب في كثره الاما لكان التاثير لا كس في وحدانية ذاته وقال في التاثير المعنى المقبول قد يوجد
الشي الموجود كما سوح ان اخذنا عن الفلك بالرصد والحس صورة العقول وقد تكون الصورة المعقولة غير ما نود
من الموجود بل بالعكس كما اننا تصور صورة نباته فتمثلها ثم تكون تلك الصورة المعقولة متشكلا لا اعتنا ان الى ان يوجد
فلا تكون وحدت عقولها ولكن عقولها فوجدت ونسبة الكمال الى الاول الواجب لذاته هو غير افانه يعقل ذاته وما يوجب
ذاته ويعلم من ذاته كيفية التخيير في الكمال فتتبع صورته المعقولة صور الموجودات على نظام العقول عن لانها اتمت اتمت اتمت
القوى للعلمي والاستحسان للحار بل هو عالم بكيفية نظام التخيير في الوجود وانه عنه وعالم بان به الامامية فيفس منه الوجود

على الترتيب الذي يعقابه جزاً ونظماً ثم بعد الترويد بين احتمالات قال وان جعلت هذه المقولات اجزاء ذاتة عرض
تكثر وان جعلتها لواحق ذاتة عرض لذاته ان لا يكون من جنهها واجب الوجود والملاصقة يمكن الوجود وان جعلتها
مفارقة لكل ذات عرضتها الصور لا فلا طورية وان جعلتها في عقل عرض ايضاً وكرنا قبل هذا من المجال فينبغي لك ان
تجد جيداً في التخلص عن هذه الاشياء فتستحفظ ان لا تشكر ذاته تعالى ولا تتبال ان تكون ذاتة ماخوذة مع اضافتها بمحنة
الوجود فانها من حيث هي علة لوجوده ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم التزوي عظيم جداً وتعلم
انه فرق بين ان يفيض عن اشئ صورة من شائها ان تعقل وان يفيض عن اشئ صورة معقولة من حيث معقولة بلازماً
ويويعقل ذاته مهراً لفيضان كل مقبول من حيث هو مقبول معلول كما هو مهراً لفيضان كل موجود من حيث هو معلول انتهى وهذا
الكلام صريح في ان علمه بالاشياء من حيث قيام صورها بذاته تعالى حيث اختار هذا الشق كما يدل عليه قوله ولا تتبال آه الا ان تلك
الصور ليست وجدت ففعلت بل غفلت فوجدت على قياس اوراك الامور التي نسبتها ثم توجد بها والفرق اننا لكوننا نقضين
في الصاعدية نتخرج في افاعينا الاختيارية الى انجات شوق واستخرا م قوة محركة واستعمال الآلات تحريكه وغير ذلك من التباير
ماوة المقبول تلك الصورة والاول تعالى لكونه تام الناعية غني عما سواه فيعقل ذاته وما هو جهه ذاته وتعلم من ذاته كيفية تميزه
في الكل فتتبع صور الموجودات الخارجية الصور المعقولة وقال في بعض الله العلم انها يحصل الصور المعقولة وهي منتال
للا مخرجي وذلك مطرد في العلم التقويم الحوادث وعلم البارسي تعالى فعلى مقدم على المعالم الخارجي وصور المعلومات صالحة
قبل وجودها ولا يجوز ان يكون تلك الصور عنده حاصلة في موضع آخر فانه يستلزم الذر والذرة وتوهم ان لا يكون علواً ولا
اجزاء لذاته لانه يودي الى تكثر ذاته ولم يكن صوراً معقولة فلا طورية لما بطلناه ولم يكن من الموجودات الخارجية اذ العلم
بها لا يكون الا صوراً ففعلت تخمين الاحتمالات الا ان يكون في صقع الربوبية ثم قال فان لم تدرك حقيقة هذا فلا بأس لان
العلم اصبغ من ذلك لا يكون الى ذلك الجناب العالي مطمح لا سيما في دارة الفرو ولا يمتس من نفسك شيئاً عجرت عنه الملائكة
المقربون الا انها المرسلون والاولياد العارفون فان اردت لمعة من ذلك فجا بد في خلواتك وفرع زوايا قلبك ليجد
لك حوادث تطمس به هذا الكلام فاعلم ان مختار الشيخ ان علمه تناسبه بالاشياء عبارة عن صورها القائمة بذاته تعالى وتلك
الصور ليست اجزاء لذاته الخفية ولا اموراً محصلة لها فهو يعني الكثرة بحسب الاجزاء الكثرة بحسب الصفات ولا يلزم من كثرة
صفاته كثرة في ذاته وهذا الوجه ما قال في الاشارات ان كثره لوازمه لا تنقسم الوحدة فكلماته في الاشارات والشفا وبعض
مسألة نظيفة مثلاً ليس في احد لها خلاف ما في الاخرى فاعلم المحقق الدواني في شرح العقائد العصفية ان كلامه
في الشفا رخصاً لما في الاشارات وانه رد في الشفا بين احتمالات وقال انه لا يتجوز الحق عنها ولم يبين ان اتي

الاختلاف بينه وبين الحق بمعنى على عدم رجوعه الى كلام الشيخ وعدم التنازل فيه حق التنازل ثم انه قال المحقق ان زواله في مستحق النفا
العصاة بين ان خاصه عبارة الاشارات تشعري على علمه تعالى عما مر عن الصور القائمة بذاته لكن بسبب في الشك في حقيقة حيث قال في جو
يقفل الاشارة دفعة من غير ان يتكلم بصورها في جوهره ووجهه وحقيقته ذاته بصورها بل يفيد عنها ما هو باعقولة وهو ان يبان
يكون عقلها من تلك الصور العقلية من عقلية وانه تعقل ذاته وانه بعد كل شيء فيقبل من ذاته كل شيء وانما تعلم ان قوله هو
يعقل الاشياء دفعة كلام في الفعل لسبب الذي هو مبدأ العلم التفاضلية كما يدل عليه كلامه السابق والوجه الوجود في ذاته
اشياء هو العلم التفاضلي ووجهي بيانه ان اشارته تعالى وليعلم انهم قد اعتمدوا على ما سبب انما يكون حصول الصور في ذاته تعالى بل
مشبهاته يلزم على ذلك التفكير في الشيء الواحد فاعلامه وقابله واجب بان المراد بالقبول في قولهم الشيء الواحد لا يكون فاعلامه وقابله
هو القبول الانفعالي وتفصيله ان القبول قابل يطبق على الانفعال التقديري، قابل يطبق على مطلق الاتصاف والتماثل المعنى
الاول لا يجوز ان يكون فاعلامه مختلف القابل بالمعنى الثاني في ذاته يجوز ان يكون فاعلامه واللازم ليس الا في المعنى الثاني وليس
بشبهه بل ما يشبهه في ليس بل ما يشبهه ان يكون الواجب تعالى موضوعه فاعلامه ثابت حقيقته غير انما في ذاته لا في غيره وانما
بانه بان تلك الصور العقلية ليست من صفات كماله بل هي معلوماته لان الله تعالى بعد تمامها كمالا وهدى في وقتها متناهية
عن ذاته وصفاته فذاته تعالى وان كانت محلا لتلك الصور العقلية كمالها لا تصنف بها وهي ليست كمالا لذاته تعالى وليس
كمال الاول وعلوه ومجاهه بتفعله الاشياء بل بان يفحص عنه الاشياء بعقله فيكون علوه ومجاهه بذاته لا بما في الحق
هي العقول والاشياء اصل ان الكمال الذاتي اعني ما يكمل به ذاته لا يجوز ان يكون فاعلامه بذاته لا يلزم الاستسكان بل في غيره وانما
قيام الصفات الغير المكملة لذاته فلا باس بتبنيها بذاته تعالى ووجه الصور ليست بكلمة لان الله تعالى بل كما لو كانت حيث ليس
عنها الصور وان توجد وتصف ذاتها بها وانت تعلم انه لا معنى لكون الذات المحرقة محلا للاغراض مع كونها غير متناهية بها ثم ان
بذاته وان غير يلزم الانفعال التقديري كسب يلزم بالضرورة في لغة وجهي الاقتناع والقبول وكون الصور غير كماله لان الله تعالى
مع ذلك كونها علوه وان كانت محلا لا يشعروا بها ان يكون الواجب تعالى محلا له وان المكنة المتكثرة في تعالى
الشرعية العلي والمجاهد في تلك المعلومات المتكثرة انما تصد عنه على وجه لا يتكلم بها الوحدة في ذاته ووجهه وانما هو ان
منصور المورد من الزام احتمالها والاشياء من الواجب في حق ما قال المحيي بل قد يورد الزام كونه تعالى في اول الصفات بمجاهته
ذاته على ذاته تعالى مع انهم قد اتفقوا على التنازل كونه تعالى في الاشياء من سلواته ومنها انه يلزم ان لا يوجد شيئا من معلوماته
وغيره بانها بل هو هذا الامر كما ذكره فيها والواجب عنه بان لا يوجد في ذاته من غير ان لا يوجد في ذاته من غير ان لا يوجد في ذاته

عين الكمال اللائق سبحانه تعالى وفيه ان الابدان بتوسط العلم والارادة وان كان عين الكمال اللائق سبحانه تعالى لكن الابدان
 بتوسط الصور المحال في ذاته تعالى ليس عين الكمال اللائق سبحانه تعالى بل هو مستلزم لكونه تعالى غير كمال في حد ذاته لكون
 الصور من تهمته العلم والارادة فافهم ومنها ما قال صاحب المطارحات ان القول بارتسام الصور في ذاته تعالى وضعت
 مستلزم صدور الكثيرين عن الواحد الحقيقي وارتسامها في ذاته على الترتيب العلي مستلزم الانفعال عن الصور في الاول لكونه اسما
 الاستكمال ذاته تعالى بحصول الصورة الثانية واما ان تلك الصور كما لا بد له تعالى فلا تلك الصور ولو لم تكن تلك الصور
 يكون حصولها له تعالى بالقوة لا بالشغل بالنظر الى روايتها فلذا انما تعالى قوة الانفعال بها باعتبار ذواتها الممكنة والارسية في
 ان كون ذاته تعالى بالقوة من اية جهته كانت نقص من زوال تلك القوة انما يكون بوجوه تلك الصور في ذاته تعالى فوجوده
 كمال له ولا يزال ينقص فهو كمثل شكل صورة سابقة من تلك الصور كقوله تعالى بحصول الصورة الاخرى على ما به قوله النبي
 العلي فيلزم كونه تعالى منفصلا في تحصيل كماله عن كونه مستكلا به واجب عنه اولاً باية منقوض بعد والموجودات اختار جهته عنه لاجل
 خلاصته الدليل فيه ورد بان العلم من الصفات الكمالية فيلزم استعماله تعالى بالمكن على هذا التفريق قطعاً واما ان خلقه فانه
 به معناه المصدرى الاشراعي فلما استعمله في توقعه على امر آخر وان اريد به قصد اقمه ومثله انتم انتم فله ليس متوقفاً على صدور
 المعاول فهو سبحانه تام القدرة وما به الخلق والابدان وانما لا يصل اليه انقبض الى المعول الثاني بلا واسطة احرم قبوله القدر
 الاك لا ينقص في القدرة وثانها بان امكان المعول في ذاته لا ينافي ايجابه لعلته اياها فعملية تلك الصورة من جهة الجوار
 ووجهها من جهة علي وجوده ليس هناك قوة وقله اصله لتلك الاشياء امكان من جهة المنسوبة الى المبدأ الاعلى والانفعال الخ
 يلزم لو انتقل ذاته من معقول الى معقول كما في علم النفس او نقض معقولا به على ذاته من غيره كما في علوم المبادئ واما اذا كانت
 المعقولات لازمة لذاته كما في لوازم ايجبات فلا يلزم الانفعال اصلاً فلا يلزم الاستكمال بالغير وجوده وادانها ان
 الصور لما كانت ممكنات في نفسها ولم تكن ثابته في مرتبة الذات وصارت تلك الصور دار العلم والاكتشاف في من الصفات
 الكمالية له تعالى فلو كانت الاولى واسطة في الاضاهات بالثانية يلزم الاستكمال والانفعال بالمكن قولها ومنها انه يلزم
 على القول بارتسام الصور في ذاته تعالى صدور الكثيرين عن الواحد الحقيقي بما انه ان صورة العقل الاول يحكون واسطة في
 صدور العقل الاول وفي حدوده صورة العقل الثاني عن الواجب تعالى فيلزم ان ايجاد عن الواحد بواسطه امر واحد
 وهي صورة العقل الاول امران هما ذات العقل الاول وصورة العقل الثاني ولا يمكن ان يقال ان ذات العقل الاول
 انما صدر عن الواجب من حيث ذاته لا بواسطه الصورة وصارت صورة العقل الثاني عنه بواسطه الصورة فلا يلزم صدور
 الاثنين عن الواحد من جهة واحد بل من اثنين اذ يلزم على هذا ان لا يكون علم الواجب تعالى بالعقل الاول فلهذا

كما لا يخفى وفيه نظيرين وهما الاول ان صدور صورة العقل الثاني ليس بواسطة صورة العقل الاول بل بواسطة ذات
 العقل الاول فان وجود العقل الاول لما كان من لوازمه وجود العقل الثاني والعلم باعلية والملازمة بينهما العلم بالاجتماع
 واللازم صمد العلم بالعقل الاول اعني صورته من انما للمعلم بالعقل الثاني اعني بصورته وانما يابى صدور صورة العقل الثاني
 بواسطة صورة العقل الاول لو كان وجود العقل الثاني من لوازمه صورة العقل الاول وليس كذلك بل هو من لوازمه وجود
 العقل الاول والوجود الثاني من النظر انه يمكن ان يقال ان للصورة اعتبارين الاول اعتبارها في ذاتها مع قتلها في نظر
 عن قباها بذاته تعالى وهي بهذا الاعتبار واسطة في وصول الفعيل منه الى صورة الثانية والثاني اعتبارها فيما يذاته تعالى
 وهي بهذا الاعتبار واسطة في ايجاد المعول الاول فانهم ومنها انه لو كان عليه تعالى بالاشياء حصول صورها في ذاتها
 اما ان يكون تلك الصور لوازم ذمينة او خارجية او لوازم مع قطع النظر عن الوجودين لا سيما الى الاول والثالث اذ لا يتصور
 له واجب لتعالى الا نحو واحد من الوجود وهو الوجود الخارجي الذي هو عين ذاته الحقة واللوازم الخارجية لا تكون الا متباينة
 خارجية لا صور اعلمية ذمينة ولا يخفى ما فيه انا اولاً فلان هذا الايراد لا يقتضيه ان الوجودات الخارجية لا تكون الا متباينة
 يكون العلم عبارة عن الصورة بالنظر الى علو شأنها والذمينة ان انحصارها بنفسها بالصورة الفعالية الخارجية لان النفس لا تصنف
 بها في النفس الا انحصارها الخارجي يستدعي وجودها شقين في الخارج وفيه كلام مستلح عليه انما انما في ذاتها
 فانها فلان حكم معقولاته تعالى الحكم اللوازم الذمينة لانها انما لمز من حيث عقلمه تعالى لذاته لا مطلقاً وعقله لذاته وان كان عين
 ذاته لكن عقله لذاته يلزمه ان العقل المشياري باعتبار ذاته يلزمه ذات الاشياء فذوات الاشياء يلزمه باعتبار ذاته وتصورها
 الاشياء يلزمه باعتبار عقله لذاته فتكون الصور العقلية لوازم ذمينة كما لا يخفى ويعلم ان بعضهم وجه كلام القائلين بحصول الصور
 في ذاته تعالى بان حديث الصورة تصورها في ذاته تعالى انها هو لتفويض كون ذاته تعالى علماً بجميع الاشياء فلهذا لا يشترط في ذاتها
 تعالى بهما في صدورها عنه عن علم وذلك لا سيما في حصول الصورة في ذاته تعالى حقيقة معتبرة بعضها من ان بل يخفى في كون
 ذاته تعالى بحيث لو اعتبر العقل وفصل بالاشتمال على الوجودات الواحدة من الوجودات المعهدة لتفصيل في العقل الصور المتكثرة
 المطلقة لتلك الوجودات حقيقة فخر واعن تلك الحقيقة المستندية لحصول الصورة في العقل باعتبار المذكور حصول الصور
 في ذاته تعالى كما هو شائع في الاعتبارات فانهم يقولون ان المية البسيطة مكتوبة من الازداد العقلية ومعنى التركيب حصول
 الازداد في المركب وليس له الا جزاء العقلية كما بان التفصيل حصول حقيقة في المية البسيطة بل معناه لها انها هو في العقل
 لو كان له العقل ليس ببالاسطة الا من يدين بما جرتا به الاثبات وما بالاعتبار بماهية العقل في العقل حصول
 في الحقيقة والاشياء والامر مكتوبتها في العقل وكذا الحال في الاعتبارات العرضية للمهمات وتكون تلك العالمات جزائراً بالحقيقة

المذكور كفا في ذلك، والاشياء عن علم واستدعاء راد النظم شيئا من الخيرية المذكورة ثم وكذا الاستدعاء على تعالى بالهيات
من حيث هي هيات ذلك فان كونه تعالى عالما للشي من شأنه ان يحل العقل الى مهيته ووجوده كافي في علمه تعالى بالمهيته والوجود
معها وما يتوهم به من كونه مخالفا لغيره بما فهم وتصديقه بما فهم في غاية السخافة اذ كون الذات اخصا من شأنه على الوجودات المعنوية
بما لا يفهم شأنه انما وكون تلك الوجودات متشككة بغير التحليل يستلزم عدم علمه تعالى بخصوصية كل واحد من الوجودات
بمثل التحليل لو قيل لا مستأنفة في كون امر واحد بسببها لكل بغير علمها بخصوصيات امور كثيرة غير موجودة ولا متشككة بالفضل يقال
ان انما يتم على هذا المبدأ المعنويات المحذرة يستلزم كون ذاته بجانها علمها بخصوصيات الوجودات من دون حاجتها الى تلك المعنويات
اعلم ان المسمى الطوسي بعد ما اخترج على الشيخ به من الوجود التي مر ذكرها قال في شرح الاشارات ولولا اني اشترطت على نفسي
في صدد هذه المسائل ان لا اخرج من لا ذكر ما اخذت وفيما اجد ونحوها انما اغتفده لبيت وجه القضي عن هذه المقصودات بياننا شاغبا
لكل شئ املك مع ذلك لا اجد من نفسي رخصته ان لا اشير في هذا الموضوع الى شئ من ذلك صلافا شيرا الى اشارة خفيفة يلوح الحق
شبه المن يهيمر لكما قول الساقط كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو مظهر فلا يحتاج اليها في ادراك
اليه من ذاته الى صورة غير صورة ذلك الصمد التي بها هو موجودا وعبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة متصورا او متصورها
ايهما صورة عاكس لا بانفردا بل بشاركة من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل تلك الشئ بها
لكل تلكها اليه بنفسها من غير ان يتصا حصف تصور فيك بل ترها يتصا حعت اعتبارا لك المتعلقة بذاتك تلك الصورة فقط على
بديل الزكيب اذ كان رالك مع ما يصد عنك بشاركة فيك هذا الحال فما طنك مجال العاقل مع ما يصد عنه لذاته من غير
ه افاه غير فيه لا تظن انك كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فلو جعلت تلك الصورة موجه آخر غير المحلول فيك
محصل التعقل من غير حصول فيك ومعلوم ان حصول الشئ الفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ انما بله فاذا
المعلومات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصله لمن غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حاله في ذاتها
في اقول فاطمت ان الاول عاقل لذاته من غير ان يكون ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المستبين على ما مر
وحكمت ان عقله لذاته تلك لعقله له الاول فاذا حكمت يكون العاقلين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير
انما في حكم يكون المعاملين ايضا اعني المعامل الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير ان يكون في نفس كون احد
ببائنا الاول وكون الشئ في نفسه كما حكمت يكون المتخالفين العاقلين اعتبارا موصفا فان حكمه في في المعارلين كما فان
ووجه المعامل الاول هو نفس العقل الاول ايا من غير ان يحتاج الى صورة مستأنفة تعقل في ذات الاول تعالى عن ذلك فمراما
كانت اية العقلية العقلية بغيرها من الوجودات اياها في تعقل الاول اياها بغيرها من الوجودات اياها من علم الاول

الواجب كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود وحاصله فيها والاول الواجب تعقل تلك الجواهر من تلك
الصور والصور غير بل باعيان تلك الجواهر والصور ولك الوجود على ما هو عليه فاذا لا يعزب عن علمه شئ من ذلك من غير لزوم
مجال من المجالات المذكورة واورده عليه ولا بان كون الشئ عالما للشيء وجود ذلك الشئ مع العلم به وهو المراد في الخارج
ان كان لا يؤا لوجود العلم فهو لا يرتبط لوجود الصلة الالهية بغيره من الوجود ولا يسلم ان هذا الارتباط يصيب للعلم بل العلم
بالشئ يقيني نسبة نفسه ولا يجبي تحقيق نسبة اخرى وان كانت او كذا من تلك النسبة وثانيا ما ان الشئ تعقل الواجب
صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية وتعقل الواجب تلك الجواهر من تلك الصور مستلزم
كون علم الواجب تعالى لها شأنا اخر عن تعقل تلك الجواهر لتلك الصور احوالها وانما بان ذلك علم صور الجزئيات لما
في الجواهر الجزئية لا يصح على اصول الفلاسفة ورابعها بانها اذا كان وجودها معلول الاول هو نفس تعقل الواجب ايا
فلا يكون صادرا بالاختيار بل بالاجاب فانهم ولا تنزل قولهم ان علمه تعالى او علمه انما يقبل عن فلا
مطابقا لراى استناده معقرا ان الموجودات الطبيعية صور مجردة في عالم الابعاد غير قائمة ولا اثر على بل هي باقية ابا في صور
مفارقة عن المادة قائمة بالذات وان علمه تعالى عبارة عن تلك الصور القائمة بالذات والسمي تلك الصور بالمثل الاطالونية واخرى
عابدة الابعاد المشائية تارة بان الصور الالهية والنفسية والمايائية والذرية والذرية لو كانت قائمة بالذات لكانت معلول شئ ما
يشتركها في الحقيقة في المحل فاذا اقتصر شئ من جزئياتها الى المحل فالحق في نفسه استنادها لعل فلا تستغنى عنه المادة
بالجانب لا يجوز ان يتلذذ حيزه بالاعتقاد الى المحل والاستغناء عنه واجاب عنه ان شئ من تلك الاشياء في تلك
قد اعترف بان صورة الجوهري يحصل في الذهن وهي عين شئ من الاشياء له وجود في الاعيان ووجود في الازمان فان
جاز ان يحصل حقيقة الجوهري في الذهن وهي عينه بان يكون في العالم العقلي المبيات قائمة بنفسها ولو لم يتتام في ذلك
العالم لا تقوم بذواتها فانها كمال غير لا وليس كمال المبيات العقلية كما ان مثال المبيات الخارجية عن الذهن
من الجواهر تحصل في الذهن ولا تكون قائمة بذواتها كمالها كمال وصفه للذهن وليس لها من الكمال المبيات
الخارجية حتى تقوم بذواتها فالله وحكم الشئ في مثالها واورده عليه اول ان اختلاف افراد طبيعة له عينه في الوجود والاحول
متغيره ورتبته في الافراد ما عليه افراد طبيعة جسمية حيث انه يرجع ذلك الى الاختلاف بالوصول ثانيا بان الجوهري حاصل
ومع ذلك لا يختلف افراد الجوهري والعرضية بل انما يترجم الشئ بحقيقة في الذهن فيكون جوهريا ان يثبت الجوهري
انها باقية شئ ووجود في الاعيان ليس في موضوع اى هذه المبيات معقولة عن المروج وفي الازمان لا في موضوع وهذا
الحال لا يختلف يكون هذه المبيات في الذهن ليست باقية في العالمية وجميعها في تحقيق الخارج في الشرائع تعالى وقال الله تعالى

في بعض كسبه انه كما جاز ان يكون له هيئة واحدة انما من الكون و افراد من الشخص و الهوية بعضها اشتد و اقوى من بعض
 في الوجود و الهوية و اكثر منه في الآثار المرتبة على تلك الحقيقة لك يجوز ان يكون اكل منها نحو من الوجود ويكون في الكمال
 بحيث لا يفتقر الى موضوع و انت تعلم ان كون هيئة واحدة في اثار الوجود و فرد من افراد الشخص اقوى و اشد من نحو آخر
 على تقدير استيلاءه لوجوبه و ان يكون هيئة واحدة مختلفة بالافتقار الى الموضوع و عدم الافتقار اليه اذا الافتقار الى الموضوع
 انما يشترط في نفس الذات كما تقرر عند عدم فالذات التي تكون بنفس ذاتها و جوهر حقيقتها منقضة الى الموضوع لا يمكن ان
 تكون من غيرية عند في نحو من اثار الوجود و الالهة التي لا ك الالهة تلك الذوات بل تنقلب الى حقيقة اخرى و اما الاختلاف
 بالثبوت و الوجود فانما يكون باختيار اثاره و لثبوتها و تعريفها بالثبوتية و بالجملة نفس الهيئة لا يمكن ان يختلف بالقيام بالوجود
 و عدم القيام به لان التفاوت في نفس معنى واحد غير متصور فافهم عبارة بان لا يمكن ان يستحيل تعالى بالغيري بالامر
 المنه بل عن ذاته و اكتسابه انما العلم الذي هو حقيقة كما لينة عن تلك الصورة تارة بان معلوم انما تعالى لما كانت غير
 منها هيئة يجب ان يكون صورها ايضا كما ضرورة صدور البعض بواسطة البعض و امتناع صدور الكثير عن الواحد مع قطع
 النظر عن ذلك الامور الغير المنزلة من مرتبة مطلقة كما اثبتة المحقق الرواني وغيره من المحققين فيلزم وجود الامور الغير المنزلة
 مع الترتيب فيجوز فيها برهان البطل التمسك و اعلم انهم قد اولوا كلام افلاطون بوجه من التاويل فنها ما قال الفارابي في
 كتاب الجمع بين الرايين بعد ما ذكر ان افلاطون قائل بان الموجودات صور مجردة في عالم لآله و ربها ليس بها المثل الا الهية و بانها
 لا تدنو ولا تقرب الى هي باقية و ان التي تدنو و تقرب انما هي هذه الموجودات التي هي كائنة و ان اسطرطو قد اشغ على القائمين
 بالمثل و الصور قد سجد ان اسطرطو في كتابه في الروبوتية المعروفة بأقول لو حيا ثبتت الصور الروحية و تصحح بانها موجودة
 في عالم الروبوتية فلا يتخلو هذه الاقوال ان اخذت على ظواهرها من احدى ثلث خلال اما ان تكون تنافضة و اما ان يكون
 بعضها لا اسطرطو و بعضها ليس له و اما ان يكون لها معان و تاويلات تتحقق بوطنها و ان اختلفت ظواهرها فباعتبار
 عند ذلك و تتخذ اما لطين باسطو مع براعته و تيقنطة و جلالة هذه المعاني عنده اعني الصور الروحية انه يوافق في نفسه
 علم و احاد هو العلم الروبوتي فبعد و مستنكر و اما ان يعنفها لا اسطرطو و بعضها ليس له فهو بعد جدا و الكتب المنالفة من ذلك
 اشهر من ان يطير بعضها انه منقول فبقي ان يكون لها تاويلات انما اكتشف عنها ارتفع الشك و ابحر ففصول انما كان
 الباري جل جلاله انما هي ذاته سبحانه لا يجوز اعاده و ذلك له مني اشرف و افضل و اعلى بحيث لا يناسبه في انتميه و
 ولا ينال كنهه و لا يشبهه حقيقة و لا يجوز ان يسمي ذلك لم يكن به من و ضعفه و اطلاق لفظه فيه من بذو الالفاظ المتواصلة عليه
 فان من الواجب الضروري ان اجله ان يشك في انتميه في شيء من اوصافه بمعنى بذاته من المعاني التي تصوره

من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى اشرف واعلى حتى اذا قلنا انه موجود وعلمنا مع ذلك ان وجوده ليس كوجود مادونه
واذا قلنا انه حي علمنا مع ذلك انه حي بمعنى اشرف واعلى من الحي الذي يوجد وذلك الاراد في سائر جهاتهما يستلزم
المستعمل في ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعيات سهل عليه بالقول ان افعالها واسطاطا ليس ومن ملك سببها
قله حرج السه حيث فارتناه فقول لما كان الهامى وتقدس حيا من الاله العالم بجميع ما فيه فيجب ان يكون مصدر ما
ايجاده في ذاته بل عن الاستشهاد واليف فان ذاته لما كانت باقية ولا يجوز عليه التغير والتبدل فما جوف في غيره كالتالي
باق غير واثر ولا تغيير ولولم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجود التي المراد منها الذي يوجد وعلى اني مثال فهو
ما يفعله او يبديه اما علمت ان من لقي هذا المعنى عن الفاعل المراد لزم القول بان ما يوجد وانما يوجد في الافراد على تقدير
ولا يتغير عرض مقصود بارادة وهذا من اشنع الشكايات جعل هذا المعنى يعني ان يعرف ويتصور اقول بل الحكماء فيها
انبتوه من الصور الالهية لانها اشباح قائمة في الامكن خارجة عن هذا العالم وقد بين الحكيم اسطاطا ليدل على ان
وجوده في العالم انشيرة في كنهه في الطبيعيات وقد سحن المنسودن كلامه واقا وليا غاية الاليمان وثبت ان يتدبر
في هذا الطريق الذي ذكرناه في الاقاول الاكبرية فانه يلزم التغير في الامكن في جميع ذلك واجماله شديدا
كلامه ومنها ما قال صاحب الافق المهيمن في بعض كتبه ان الصور السبعة عبارة عن الموجودات الهامى
ولا تعاقب ولا تتجدد لهما بالقياس الى القدوس الحق الثابت من كل جهة بل لجملة ان الطبائع المرساة في مرات على
الاطلاق ولك اشخاص الجوهرية جارية دهرات على الاطلاق والاشخاص المادية بحسب ما يتباين شخصيتها ان لا
بما هي متغيرة موجودة في الواقع مع قتلح النظر من وقوعها في الحق والتغير والسيلان والنوت والحق في الوجود المرئية
بالعلمية والبعدي كانت موجودة دهرية ثابتة وان كان وجودها في الوجود في الزمان في حدود معين مرتبة وان
لو حطت بما هي متناهية الوجود مجردا والمتعاقبة بالتساوي والسلا حتى كانت جودات زائفة متغيرة بالتغيير والتبدل
ونذا كما ان وجود الشيء في نفس الامر بوجوده في نفسه لا يتعمل العقل مع قتلح النظر عن خصوصية الظهور واللامية
وان الفرق ان كان ذلك عين حصوله في ظرف ما يتوقف وصفه فان الخصوصيات مافاة الاختيار في انكارة ما كان الاله
العلمية الارثساوية المعلومات باعتبار نسخ المبهمة في نفس الامر والعلم اعم الى باعتبار الخصوصيات الالهية الزمنية
في الكلام والشارح قد افطن اشرف في اشياء حيث قال يمكن ان يقال المراد بالصور نفس تلك الاشياء باعتبار وجودها
عنه تعالى والاطلاق الصور على الاشياء باعتبار تصور العلمى شائع عندهم وانما سميت مجردة لعدم تغيرها في الالفاظ و اراد
انها مع بذواتها عدم قيامها بل انه تعالى انتهت وانت تعلم ان المراد من افعالها انساب الى الاله يوجب الال نوع من

من الماديات فرد اني ايدى قابل للتقابلات لانه نزلوا لفسدة ما ذكر ويدل على ان كل شئ من حيث احضور عند البارى
تعالى باقى غير متغير واين هذا من ذاك مع ان عدم تغير الماديات من حيث حضورها عند البارى لتعالى لا يستلزم تحركها
كما روى عن افلاطون على انه لو كان المراد بالصور نفس تلك الاشياء لم يمكن القول بالعلم القهلى المتقدم على الاسباب ومع
ذلك كله هذا التوجيه مخالفت لما اول الفارابى كلامه كما لا يخفى وقوله واراد لقبها آه دفع لما اورده على افلاطون من ان
بعض الصور اعراض فكيف تكون قائمة بذاتها ووجه الدفع ان معنى قيام تلك الصور بذواتها عدم قيامها بذات البراءة
تعالى فيجوز ان تكون صور الاعراض قائمة بموضوعاتها غير قائمة بذاتة لتعالى ويمكن ان يقال يجوز ان يكون الشئ قائما
بالغير في عالم واقاما بنفسه في عالم آخر كما ان الجوز قائم بنفسه في الخارج وقائم بغيره في الدارين فافهم ومنها ما قال
بعض الاعلام قه ان مقصود افلاطون ان العلم نفس ذاته لتعالى فذاته بذاته سبب الاكتشاف لكن لما لم يعقل التميز لما لا يكون
له نحو من الشبوت ولم يكن هذا الشبوت حين كان العلم لان علمه فعله مقدم على وجودها قال بوجود تلك الصور وجودا ظاهريا
غير مرتب الاثار من غير قيامها بشئ ولم يدل دليل على وجوب القيام بالغير للموجود النقطى في سبب الاكتشاف امر واحد
بسيط فلا يلزم شئ من المحذورات وانت تعلم باضيم او لا فلان القول بوجود تلك الصور وجودا ظاهريا من غير قيامها
بشئ مما لا يفهم معناه اذ لو كان الموجود النقطى غير قائم بشئ لكان قائما بنفسه فيكون موجودا اصليا والفرق بعدم ترتيب
الآثار على الموجود النقطى وترتيبها على الموجود الاصلى بعد الاعتراف بكون الموجود النقطى غير قائم بشئ بل قائما بنفسه تحكم
محض واحاصل ان القول بكون تلك الصور موجودات ظلية مع القول بكونها موجودات بالفسها غير قائمة
بشئ مما لا معنى له اصلا واما ثانيا فلان علمه تعالى لما كان فعليا مقدها على الاسباب فلا بد ان يكون مقدها على وجود ذلك
الصور ولا يجدى القول بوجودها بالوجود النقطى اذ لا يخفى هذا النحو من الوجود لتعلق العلم والاكتشاف ضرورة ان تلك
الصور ليست بوجودها اصلا في مرتبة ذاته الحقة فيلزم تميز الاشياء من دون وجودها ووجودها بالعلم لان تلك
الصور منفصلة عن ذاته موجودة بوجودات متخاترة متخاترة لانه بعد مرتبة ذاته فلا محيص عن الاشكال واما ثالثا
فلان هذا التوجيه مخالف لما حمل الفارابى كلامه عليه فهو من قبيل توجيه القول بما لا يرضى قائلة فافهم **والله**
اقول تلك الصور آه هذا لا يراو مشركه الورود على اتباع المشايخ وعلى منتارا فلان وقره الشارح في بعض
حواشيه بان تلك الصور متخاترة ان تكون واجبة لذواتها كما بين في موضعه فبى ممكنات فاضنة منه تعالى فليضاهنا
ان كان بعلم سابق فهذه العلم اما بالصور فينبه الكلام اليها حتى يتسلسل بنفس ذاته لتعالى نفس ذاته لتعالى كما فيته في اكتشاف
ماله الصورية فلا حاجة الى الوسيط الصور وان كان فيضاهنا لا بعلم سابق يلزم صد وتلك الصور بل ارادة واحتمياره

عقولنا فيكون علمه معقولاً لغيرها وجودها وعلمه وجودها معقولاً لغيرها وجودها
 وقال القينا فيها لكان صدور هذه الاوارض بعد عقليتها لها بحسب ان تكون موجودة عند عقليتها لها فان المعقول يجب
 ان يكون موجوداً اذا كانت موجودة بحسب ان تقدم وجودها اليها على عقليتها لها فيلزم ذلك الى غير النهاية فانما يجب
 ان يكون نفس عقليتها لها نفس وجودها فيقول وقال القينا فيها ليس علمها الاول ومجده هو عقلها الاستظهار بل علمها ومجده
 بان اليقظ عنه الاستظهار معقولاً فيكون علمها وجودها بانه لا يوازمه الشيء الذي هو المعقول لانه فان علمها ومجده بان يخيق
 الاستظهار بان الاستظهار معلوم له وقال القينا فيها كون هذه الصور موجودة عند نفس علمها وعلمها بانه يلزم عنه وجودها
 هو مبدء وجودها عنه وليس يحتاج الى علم آخر لتعليمه انه مبدء وجودها عنه هكذا صرح في مواضع اخرى ولا يخفى على من فكر
 مما سب ان القيني هذه الاقوال بان الاستظهار الصادرة عنه لو كانت اموراً خارجية يحتاج الى امور عقليتها سابقة عليها
 وانما لو كانت اموراً عقلية فلا يحتاج في صدورها الى صور اخرى عقليتها بل ايجادها عين احكامها فلا حاجة الى اثبات علم
 آخر سابق عليها وبالمجزة علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته عين ايجادها ولها والعلم اذا كان عين ايجادها فلا حاجة في
 صدورها لوجود عين الفاعل الى علم سابقا عليه فنقله تعالى بتلك الصور عين فيفيدنا عنها عقولنا من غير احتياج الى علم سابق عليها
 بخلاف الموجودات العينية فما حصل من سائر اشياء المشاهدة يرجح الى ان العلم الذي هو عينها بالاشياء اجمالى
 وتفصيلي وهو الذي هو عين علم تفصيلي الموجودات العينية وهو نفس صورها القائمة بذاته تعالى وبما فيها علم تفصيلي للصور انفسها
 وهو عين فيفيدنا عنها والعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته المتقدمة يمكن في فهمنا ان العلم القائم بذاته دون فهمنا الموجودات
 العينية فيفيدنا ان الموجودات العينية غير علمه التفصيلي بالصور ولذا يحتاج ايجادها الى علم سابق عليها وعلمها التفصيلي للصور
 عين ايجادها وفيفيدنا عنها فلا يحتاج الى علم تفصيلي سابق عليها بل يكفي فيها العلم الاجمالي فتعالى في النظر الى اشياء
 تعالى في العلم فتعريفها بالاجمالي آه محصلة ان تلك الصور لكونها ممكنة مجزئة بحسب قوة العلم وليس
 علمها بواحدة صور اخرى فتكون تلك الصور معلومة لذاته تعالى فينجز من العلم الاول علمه السابق بها قبل وجودها فبشدة
 في العلم وصوره نفس ذاته تعالى وبما علم اجمالي بسيط والاعلماني في العلم وجودها وبشدة العلم ومسيره ان نفس فهمنا
 احضرة عنه فتعالى في العلم بالاحول عند العلة وبما المعنى متفق في تلك الاستظهار التي هي ذواتها في العلم والى
 في هذا الصور في علمه تعالى بتلك الاستظهار والحوار من العلم الاجمالي الذي هو عينها في العلم والى العلم
 في صدورها لوجودنا العينية عنه تعالى بل لا بد من الصور العقلية المتقدمة لئلا يكون صدورها لوجودنا العينية عنه
 بلا امتياز سابق وادارة تفيد من العلم ان كان عين ايجادها فلا حاجة في صدوره من الفاعل بعلمه وادارة الى

علم سابق عليه ولا يظهر علمه تعالى عندهم في الصور بل يقولون عليها هي تعالى علم كما لي بوعين ذاته وجودا فقلنا لا
الذي يوجد به المعقولات المنفصلة وانما حصل ان العلم المقدم الذي بوعين الذات مستلزم اليقينان الصور التامة
التي هي من لوازم ذاته وبغيرها كانت في ايجاد الاستخبار الاخر وبهذا الظاهر الفسوق بين الصور وذوات الصور فان علمه
تعالى بالصور عين فيضنا بها عن فعله بذاته علم بها اذ هي لازمة لذاته تعالى وجودا لا محقولا وعلمه بالاستخبار
الاخر يخرج الى علم سابق على وجودها فوجود الصور لما كان علمنا لم يقتر على علم اخر فلا يحتاج صدور الصور الى ان
يكون مسبوقا بعلم اخر واما الاستخبار الاخر فليس وجودا في نفسها نفس معقولا فلما بان ان يكون مسبوقا بعلم هذا
ما يتقادم كل ما يتم وتقصيرها بهم والحق ان هذا الحكم محض لان القول بعدم سبق العلم على ايجاد الصور ان كان متنا
ان العلم الاجمالي غير سابق عليه فهو خلاف مصرحنا بهم وان كان معناه ان العلم التفصيلي غير سابق عليه وان كان
مطلق العلم سابقا عليه فلا يهدى له صاحبها وهم بعده وان كان معناه ان مطلق العلم غير سابق عليه فليدوم الجهل
قبل ايجادها المحال له الواجب سبحانه كما انه برى ومنه ومن الجهل حال الايجاد كذلك هو منزه عن قبيل الابدان والايها
والا يذم كون الصور محتوية بالارادة والعمارة والبنية القول بان الصور علم فلا يقتر على علم اخر سابق عليها منادات
للقول بان لا سبحانه علم كما لي بوعين ذاته المقدسة وهو العقل السبيل اذ على تقدير كون وجود الصور علم غير متقدم
ان علم اخر سابق عليه لا يكون له علم كما لي بوعين ذاته المقدسة اذ وجود الصور ليس عين ذاته المقدسة كما لا يخفى فيكون
لعلم الكمال السبيل الذي بوعين ذاته المقدسة واليها الصور مكانات كذوات الصور فلا وجود لكون ذوات الصور صادرة
بعلم واردة سابقة كونها صادرة بلا علم واردة سابقة عليها فلا يكون علم الصور عين ايجادها كما ان علم ذواتها متقدم
عين ايجادها كما ان صدور الموجودات الخارجة بلا اعتبار سابق واردة متقدمة بحال كذلك صدور الصور بلا اعتبار
سابق واردة متقدمة بحال ولا وجه للفرق بينهما اصلا كما لا يخفى على المتأمل على ان الموجودات الخارجة قد ما وبقية
شأنه على تقدير كون العلم نفس الايجاد في الصور الالهيته في ذاته تعالى يجوز ان يكون العلم بالموجودات الخارجة ايضا
نفس الايجاد من غير حاجتها الى الصور المرشدة في ذاته تعالى فتأمل لعله يتبين الى الطوفان القوية قولنا فتأمل لا سيما
انه يمتنع ان تلك الاستبصار معلوم له تعالى فتثبت ان العلم التام بالعلمة بسبب العلم التام بالكل وما كان
بها من علة للعالم من غير توسط امرائيه وبين ذاته تعالى وبوجهها يعلم ذاته حقيقة بالعلم اذ نورى فتكون الازهار
باسرها منكشفة عنده انكشافا تاما من غير توسط صورة ظلية **قولنا** شقيقة العلة علم ان تامة العلم هي وجود
وجوده قائم بذاته ولو كان الوجود متصوفا على الخارج كذا الله باوجوده اذ هي نفس ذاته العينية التي مستعمل في الوجود والتفصيل

قانما بذاته وجودا حقيقيا كوجود المعلول بحسب وجوده العيني لعلته وثانيتها ان يكون ذلك الوجود وجودا حقيقيا لا حقيقيا
 كوجوده واستمراره النفس ذاته ولا شك انه وجود حقيقي راجع الى كون ذات المجر وغير فاقدة لذاتها وثالثتها وجودا حقيقيا لعلته
 المجر والقيام بذاته وقد اتفقوا على ان النسخين الاخيرين من الوجود يعني تحقق العلم المحسوس واما النسخ الاول فالظاهر
 من كلمات الشيخ واتباعه انه غير كاف بل يتحقق علم العلة بالمعلول عند سم موقوف على قيام صورة المعلول بذاته العلة
 قال الشيخ في التعليلات صور الموجودات مرتبطة في ذات البارئ تعالى اذ هي معلولات لها وعلمه بها سبب وجودها و
 على هذا علم العلة بالمعلول ليس الا حقا وتليا لكن الشيخ المتقول قد صرح بكون هذا النوع من العلم حضوريا وقد تبين المحقق الطوسي
 حيث قال في شرح الاشارات حصول الشئ لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لتعاقبه فاذا كان المعلولا
 الذاتية للعامل الفاعل لذاته حاصلة لمن غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالته فيجب وسبب بسيط
 الكلام فيه انشاء الله تعالى **قولنا** وماله وجب والشئ آه يعني ان مال العينية وجود الشئ نفسه بمعنى حضوره عند
 نفسه وهذا المعنى لا يستدعي المتعارفة بين الشئ والمادة العلة فاننا نقول ذواتنا وليس لكل منها ذاتان ذات عاقلة
 وذات معقولة بل لكل مشا ذات واحدة فاذا كنا عاقلين لذواتنا فلا بد ان يكون المعقول منا هو العاقل بعينه
 فثبت ان هذه الاضافة لا تستدعي المتعارفة فما ظن ان حضور الشئ عند نفسه يستلزم المتعارفة بين الشئ ونفسه ليس
 بشئ لان العينية عبارة عن الوحدة وعدم الاثنية وهي لا تستدعي المتعارفة وايضا يقال ذاتي ذاتك وهذه الاضافة
 لا تستدعي المتعارفة اصلا والاجو وان يقال آله عدم غيبة الشئ عن نفسه فان ذات الشئ المجر لا تغيب عن نفسها
 وان لم تكن حاضرة عند نفسها والادراك والشعور وان كان امرًا شويتيا وعدم العينية امر عدمي لكن المقصود من هذا التفسير
 ان الادراك ليس بامر زائد ويجوز تعريف الوجودي بامر سببي على سبيل الرسم فانهم **قولنا** وما يشهد به و
 عليه آه قال الشيخ في مقاله الثامنة من الوثائق الشفافية الفصل المعقود وفي انه تعالى تام بل فوق التمام
 بعد ما بين ان واحب الوجود عقل محض لانه ذات مفارقة عن المادة من كل وجه ان ذاته عقل وعامل ومعقول
 لان هناك اشياء متحركة وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقودا وهذا الاقتصار لا يقتضي ان هذا
 الشئ آخر او هو بل المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتصار لوجوب ان يكون شيئا آخر او هو بل هو نوع
 آخر من الغيب يوجب ذلك وبين ان من الحال ان يكون ما يتحرك هو ما يتحرك ولذلك لم يمنع ان يتصور فرقتهم عدد
 ان في الاشياء محركا لذاته الى وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس تصور الحركة والمتحرك يوجب ذلك
 اذا كان المتحرك لا يوجب ان يكون شئ محركا بلا شرط انه آخر او هو وكذلك المضاف بوجوب شيئا يتبع الامر بالنفس استتبع

والاضافة لمفسر ضمة في الذين فانما تعلم ان لنا قوة لتعمل بها الاستظهار فاما ان يكون القوة التي تعمل بها تلك
القوة هي هذه القوة نفسها فتكون هي بنفسها لتعمل ذاتها او لتعمل ذلك القوة اخرى فتكون لنا قوتان في العمل
الاستظهار بالقوة لتعمل بها هذه القوة ثم يتسلسل الكلام الى غير النهاية فيكون فينا قوة لتعمل الاستظهار بالقوة
بالتعمل فقد بان ان كون الشيء عاقلا لا يوجب ان يكون معقول شي ذلك الشيء اخر وجهه اعتبار ان الشيء ليس بالقوة
ان يكون عاقل شي آخر بل كلما يوجد له الهيئة المجردة فهو عاقل وكل جهة مجردة يوجد له او غيره فهو معقول اذا كانت
هذه الهيئة لذاتها لا تعلق لذاتها ايضا معقول في كل جهة مجردة يفارقها او لا يفارقها فقد بان ان كون الشيء قويا او خادما
لا يوجب ان يكون انفسين في الاعتبار ايضا فانه ليس في كل الامر من الاعتبار جهة مجردة او انه وان جهة مجردة
له وجهها لتفهم وتاخر في ترتيب الاحاطاء والخصائص المحصل شي واحد لا تعلق بين ان يكون عاقل او معقول او
فيه كثرة البسطة وعز من علي الامام الرازي في المباحث والشرعية حيث قال ان الشيء اذا عمل ذاته فلا يكون
الذات الموصوفة باعاقلة ايها الذات الموصوفة بالمعقولة ايها لكون وصف العاقل ليس به وصف المعقول
والذي يدل عليه ان كلما كان عبارة عن حقيقة الشيء او عما كان جزرا عن حقيقة احتمال ان يكون له
عن الاخر فحينئذ يمكن ان يحكم على الشيء بكونه معقولا وان لم يحكم بكونه عاقلا وايضا يمكن ان يحكم بكون الشيء عاقلا وان
لم يحكم بكونه معقولا فان العاقلة والمعتقولة متغايرتان وقد بينا انهما امران شويتان فان قيل لا يمكن ان يكون
الشيء عاقلا لذاته الا اذا احسن انه معقول لذاته ولك بالعكس ففرقا ان العاقلة منها صفة وتقول ان العاقلة
حقيقة وللمعتقولة حقيقة اخرى فلو كان المراد باحدهما الى الاخرى لكانت شي شبت احداهما شبت الاخرى وكان
في الشيء كونه عاقلا الا اذا شرت كونه معقولا وبالعكس كما ان لما كان المراد بالانسان والاشياء الى جهة واحدة
كان اسمين للمشي وان لا وجه متي شبت المفهوم من احدهما فذاك هو المفهوم من الاخر الا ان لما كان العاقلة
احتمال ان يقال بهية الانسان الاداء على جهة الجبر ان اولها وانما يمكن ان يمتثل في الانسان روح ان يولد
من العاقلة وبالعكس عرفنا ان هبة العاقلة مغايرة لهبة المعتقولة واذا شرت قسامة المعتقولة شربت ان
في كل من الموضع والسواد اذا كان مخالفا للحركة في الهيئة كما شرت تلك الهيئة اصله في كل من الموضع فان
قبل يستحيل ان يتجانس من الشيء كونه عاقلا لذاته الا اذا عقل كونه معقولا لذاته ليعال في الموضع ولا
المعقول ان كان اسم بالادوية يعلم بالمعقولة وان كان الموضع في غير الموضع في الموضع في الموضع
فرقا ان فالعلم بالمعقولة والمعتقولة يتساوى في ذلك بل ان يكون غير متساوي في الموضع في الموضع

فما كان كون الشيء عاقلاً يعني كونه مستقلاً نعم الذات التي عرض لها إحدى الصفتين بعينها قد عرضت لها الصفة الثانية
 واما كونه عاقلاً يعني كونه عاقلاً مستقلاً فهو اظهر لانا فعرفت من الشيء انه عاقل لذاته معقول وان كنا نشك في
 اننا ذائقه في سوية العقل او معارضة ذلك يدل على المعارضة والاضافة ايضا فاما البرهان على ان العلم حاله انما
 هو اوجوب كونه عاقلاً لذاته نعم القوم لما اعتقدوا ان العقل هو مجرد الوجود ثم عرفوا انه لا يمكن عند الذات من صورته
 ان يرد على الوجود ذلك الذات هو العقل واما نحن فنقد بيننا انها حاله انما هي بالاجم حكماً بان الحاقية معارضة
 للذات الصافية بل يفتعل هذا ببرهان في معنى ما اخرناه فنقول ادراك الشيء لذاته زائد على ذاته والادراك
 مستقلاً الا اننا نستعمله في ذاته وبالعكس فلا يثبت احدهما الا والاخر ثابت لكن التالي يعلم فالمقدم مثلاً فثبت ان ادراك الشيء
 زائد على ذاته وذلك الزائد يستعمل ان يكون صورة مطابقة لذاته للبرهان المشهور فهو الذي امر غير هذا بل لذاته وكذا
 الامر الغير المطابق ان كان له نسبة واهضافة الى ذاته فذاته انما صارت معلومة لاهل تلك النسبة فالعلم والادراك
 والنسبة هو تلك النسبة وان لم يكن له نسبة ذلك الصيغة غير مطابقة ولا مساوية في الهيئة لم يفسر ذلك في الشيء معلوماً
 فهذه بان قاطع على ان العلم حاله النسبية انتهى واذت تعلم ان هذا الكلام صحيح لا يرتد الى الظاهر اما اوله لان
 علمنا ذكره في علم الفرق بين المفهوم والمصدق مع انه يجوز ان يكون المفهوم انما هو النسبة والصدق وانما
 ان وجودها الهامى تعالى ووجوده ووحده حقيقة واحدة وان تعدت معانيها وكان ان في ذاتها الشيء في ذاته
 مستقلة مع كونها مقبلاً على الوجود والاسم في الوجود واما ثانياً فلانه يلزم على ما ذكرنا ان يكون حال العقاقير والصفات
 في الوجود والابوة والنبوة وذلك الشيء الذي يكون الشيء بالانفسه وانها لنفسه كما انه يجوز ان يكون شيئاً واحداً
 لذاته ومقتضى الذات وواجباً يجوز ان يكون الشيء الواحد عاقلاً لذاته معقولاً لذاته بحيث لا يمكن بينهما انما
 المقدم انما هو انما انما هي نسبة مفهومها وذلك لا يتحقق كونها متغايرين صدقاً والتغاير في المفهوم انما يتحقق
 بهد متحقق الصدق بخلافه الترتيب والتحرك والابوة والنبوة وغيرها من الامور التي يتحقق التغاير بينهما في مرتبة العلم
 واما ثانياً فلان قول ان ادراك الشيء زائد على ذاته ان اراد به ان مفهوم ادراك الشيء لذاته زائد على ذاته فبطلان
 ان في علم وكذا الملازمة مسلمة لكن المقدم غير ما هو المطلوب اذ المطلوب ان مصداق الاو اك ومصداق الذات مجرد
 في ادراك الشيء لذاته واد معض بلاتغاير اصلاً وليس الغرض واحد معض بلاتغاير اصلاً وليس الغرض ان مفهوم
 الادراك بين مفهوم الذات حتى يرد عليه ما قال وان اراد ان مصداق ادراك الشيء لذاته زائد على ذاته فبطلان التالي
 هم واما رابعاً فلان كون العلم عبارة عن الحالة النسبية بطرقاً كما سيظهر انشائه تعالى قوله لو اذ انما

الشئ انه لا يتخلل عن التقديرات حيث قال فيها مطابقا لما قال الشيخ في المبدأ والمعاد الشئ اذا برده الى عقل مجرد
 ناقصا فصلا ونقصا صورة المجرودة القائمة في محالها المفارق معقول العقل وعلمه فما ظلك اذا تجردت بنفسه لقام بانه ان يتخلل عن
 ثبات المعقولية ام يصير معقول نفسه وعقل ذاته فتفكر ان الحرارة التي بها حارية النار ما است قائمة فيها اذا تجردت وكانت
 اشتدت عن كونها حرارة ام تكون حرارة بنحوها وحرارة نفسها وانها اشياء للشئ اذا تجردت وقام بنفسه اي حقيقته الصورية ام
 يستوى ويتخلص صور الذاته ومضيا بنفسه قال في الحاشية ذاتية على ان وجود الشئ نفسه يمكنه لاكتشافه
 بئين في ضمنه ان وجود الشئ المجرود لغيره الذاتية التي منها لاكتشافه واما كون الشئ الاول اعني وجود الشئ المجرود
 المعاولية منها لاكتشافه فاشترنا المية بقوله وجملة الجازات انه لان وجوده اخت للمعقول لما كنه في الاكتشاف فوجود
 المعقول لا محلة اولى بان يكفي لانه اقوى وانتم في الارتباط بكونه المجرود وبنهاه اخره بوجوه الشئ المجرود بالباطن المصاحبة
 في الوجود مع عدم الحجاب المانع للشهود من غير الذاتية والمعلولية كما في مشايخ المجرودات بعضها البعض وكذا النعوس
 المتعارضة للابدان وحضور المعبر عند الباصرة من هذا التفسير هذا ما ذهب اليه الاشرافيون والنفوسيات في تبيين ما له وما عليه
 ما يتبينه سبطا في الكلام انتهت انت تعلم ان في هذا الكلام هو ما من الاختلال الاول ان كون وجود المعقول لا محلة
 اقوى وانتم في الارتباط بكونه المجرود من وجود الذات للمعقول لا يدل على كون هذا الارتباط الاقوى كما قيا في الاكتشاف المجرود
 ان يكون شئ العلم موقوفا على القيام او الارتفاع كما هو في سبب المشايخ وسبب بيان انتشاره في العالم الثاني ان وجود
 المجرود المجرود لغيره المصاحبة في التحقيق لا نعم ان كان للاكتشاف الصوري حتى يكون علم المجرودات ابعدها بمض
 حضورها بل هذا غير صحيح قلنا لانه يستلزم ان يكون علم المجرود المعقول لعامة المجرودات حضورها ضرورة انه لا فرق بين
 وجود المعقول للعلم وبين وجود العلم للمعقول فيكون علم العقل الثاني مثلا مثل الاول حضورها واما العلم باسوسنا
 العلم الحضور اعني وجود المجرود المجرود من غير حجاب مع ان اتباع المشايخ في الحقيقة الظاهرة وغيره قد صرحوا بان الجواهر
 العلمانية العقل باليسر بمعلولاتها بما يحصل صورها فيها فلعقل الثاني العقل الاول مثلا يحصل صور فيه
 او العقل الاول ليس بمعقول العقل الثاني حتى يكون حاضرة عندهم بعلاقة المعاولية وكذا العقل الثاني ليس بمعقول
 الاول والثاني يحصل صورتهما فكيف يكون مجرودا وجود المجرود لغيره المصاحبة كما قيا للاكتشاف الحضور في الثاني
 ان ما ذكره مخالف الفواعلانية والاشراقية جميعا اما لفظة لا حصول المشايخ فالأهم قالوا علم العاقل بذاته وحقا
 حضوره لان الذات مع صفاته حاضرة عند نفسه غير غائبة عنها واما لا يكون من صفات العاقل ان يكون علم حضورها
 في علمه لذاته ويرا الى ان علمه صفاته بالمكانات حصولها واما الاشارة فاعلم وان قالوا يكون علمه صفاته المعاولية فخطأ

كنهيم لا يقولون بكون علم المجردات بما سوى ذواتها وصفاتها حضورياً بل قد صرح صاحب الاشراق في كنهيه بكون علم
 المجردات بما سوى ذاتها وصفاتها حضورياً وسيجي نقل كلامه الشارح تعالى فليس مجرد المصاحبة بين مجردين مستلزما
 لكون علم احدهما بالآخر حضورياً عنده اليقين نعم عدم الحجاب بين مجردين يستلزم ارتسام صورة احد هاتين الآخر وقد صرح
 صاحب الاشراق في كنهيه بان الحضور بقدر التعلق والادراك بقدر الحضور واذا تعلق السافل على العالي فكيف
 يكون ادراك السافل للعالي حضورياً واما النفوس المتفارقة للابدان فغاية ما يمكن فيها ان يتقيد بالعوالي وليس علمها بالعوالي
 حضورياً اصلا الرابع ان قوله وحضور البصر عند الباصرة من هذا القبيل في غير المنع بل في غير البطلان اذ لا يمتنع كون البصر
 الذي هو شئ جفاني وذو وضع من قبيل المجردات التي هي برية عن المادة والوضع والمجاذات فليس حضور البصر عند
 الباصرة من قبيل حضور مجرد عند مجرد آخر الا ان يراد به الصورة الفاعلة من المبدأ النياض على النفس فيتحقق بين النفس
 وبين الصورة الفاعلة على ذاتها اضافة اشراقية وتطبيق الكلام فيه لا يلحق بهذا المقام فقد ظهر ان الخارج في اشراقية
 قدر في الكلام على عوايه من دون ان يتعمق في بواطنه **فقوله** فان قلت يجوز آه انما لم يقل يجوز ان يتقبل تلك الصورة
 بصورة اخرى اما لان كل صورة عقلية معروفة لا يكاد وان تخصصت بشئ وكثيرة بالذات العاقلة شخص خارجي واليه
 نحن نتعلق ذواتنا على وجه ينح عن اشراكه فلا يمكن ان يكون هذا التعلق بصورة اخرى غير نفس الهوية واما الحالة فهي صفة
 شخصية قائمة بنفس شخصية ويجوز ان الصفة القائمة بالذات من الحالة فيه اليقين كلية كالصورة والاضافة الى الجزئي
 لا يفتقر في كليتها واما لان المصداق قد اطلقوا كون العلم صورة مطابقة للعلوم وذو سبوا الى ان العلم عبارة عن الحالة
 المتأخرة للصورة فاذا ذكره بنا على مذهبه فانهم **قولهم** قلت آه محصاة ان علم تلك الفترة بنفسها لو كان بحالة ادراكية
 زائدة عليها قائمة بها فلا يخلو اما ان يعلم تلك الحالة بحالة اخرى مثلها او يعلم بنفس وجودها للقوة العاقلة على الاول يلزم
 تسلسل الامثال بالفعل وعلى الثاني يكون مناسلا لاكتشاف في تعلم تلك الحالة هو نفس وجودها فلا حاجة في
 تعلمها بنفسها وتلك الصورة الى امر زائد اصلا بل يكفي نفس وجودها لاكتشاف ويراد عليه ما يقيد ان العلم بالشئ يتوقف
 على توجبه بنفس اليقين ان العلم بالحالة انما يكون بحالة اخرى ولا يلزم التسلسل لانا اذا علمنا شيئا بحالة فلا يحصل لنا
 العلم بتلك الحالة التي هي العلم بغير قيام علم الشئ بالعلم يتوقف العلم بذلك الشئ على ان يتوجه النفس لتوجهها مستانفا
 الى ذلك فذلك التوجه المستانف يحصل حالة اخرى متعلقة بالحالة الاولى ويكون تلك الحالة الاخرى علما بالحالة الاولى
 ثم العلم بتلك الحالة الاخرى يتوقف على توجبه مستانفا آخر فمادت النفس متوجهة لتوجهها مستانفا نحو حالة حالته تتجدد
 الحالات واذا انقطع توجه النفس فمتقطع حدودها فتوهم لزوم التسلسل جهتها توهم بعيد ولعل الحق انه لو كان علم النفس بذاتها

بامر الله عليهما قائم بهما لزم ان لا يعلم ذاته الشخصيت من حيث هي ككبل انما يعلم ذاتها به كلي مع ان الكلام في امرها
 من حيث هي بخرية فلا بد ان يكون المراد لذاتها انهما بالامر اللطيف قائم بهما في جميع احوالهما فيقول انشاء الله تعالى
 قال في اسرار شريفة باجواب القول بان حاله الاو اكوتة بالطلو انما هو انما يتنصب على وجهه واما قوله تعالى فكأنما سمعت جوهرا
 للفقوة العاقلة كانت متكشفة عند ما تكلم الوجود والازل لا تعلم من جهة حصول الاشياء بخرية من احوال
 والابناء ان يكون للازل الواحد مؤثران في مرتبة واحدة الانتقال الى حاله الاو اكوتة لوربها من الوجود والابناء الوجود
 ليست كك لا نقول بحالها امر ممكن فهي بالكلية في حد نفسها وبالطاقة في ذاتها كسائر الكمات من الوجود في كمالها
 معلومة في نفسها من جهة العم الذي هو اصل الطلوة وتوحيدها من جهة الوجود بالفضل فانها الوجود الوجود
 ولا فرق بينها وبين الوجود من جهة الجبرية انتبهت انت تعلم ان في الكلام في غاية الوجود والافلاك الظاهر
 ان قصده من في الكلام البطل القول بان حاله الاو اكوتة بالطلو انما هو انما يتنصب على وجهه واما قوله تعالى
 انما هي الاشارة عند القوة العاقلة انما يكون في الحواشي الا انما هي القائمة بها قريبا انما هي الوجود الحاصلة فيها ليست
 مناشي للاكتشاف اطلاق القول بان كمالها من الوجود بالقوة العاقلة فانها من الوجود بالكلية الوجود بخرية على
 صحيح واما انما يقال ان قوله اذا لا يشك من مبدئية العلم الا انما هي القائمة بالاشياء الوجود الوجود الاشارة عند القوة العاقلة
 ظاهري الوجود والاشياء بخرية من الازل الاو اكوتة والحاصل ان الاشياء في حد نفسها لا تملكها فانها في الاكتشاف هم
 بل بالطلو ان قيل غرضه البطل القول بان حاله الاو اكوتة في علم النفس بذاتها وعلومها بانها في انتقالها ان كان
 مستمرا كمن ياتي غنة ما قال في احوالها انما هي القائمة عن الوجود الذي في جبر الاشياء وان ذلك الوجود في
 الوجود والوجود لا يعلم من حيث استناده اليه تعالى كما انما هي القائمة بالاشياء في الوجود الوجود الوجود
 انما انما يقال قوله والايلازم ان في غاية الخلق او اليلزم تتفق الما من الوجود الوجود الوجود
 اذا قيل ان الجملة الصورة كليها مجرد ان للاكتشاف من ان الوجود الوجود الوجود الوجود الوجود
 انما هي القائمة بالاشياء الوجود الوجود الوجود الوجود الوجود الوجود الوجود الوجود الوجود الوجود
 ان من انما يكون الشيء في اكتشافه كونه نورا انه والصور الخاصة في القوة العاقلة ليست الوجود الوجود الوجود
 ظاهري في الوجود الوجود الوجود الوجود الوجود الوجود الوجود الوجود الوجود الوجود الوجود
 واما انما يقال ان الوجود الوجود الوجود الوجود الوجود الوجود الوجود الوجود الوجود الوجود
 ظان كون حاله الاو اكوتة بالكلية في حد ذاتها كسائر الكمات بل ان كون الوجود الخاص غير ممكن وغير معلوم الوجود الوجود

منظماً في حد نفسه في محل الخفا بل في معرض البطلان ضرورة ان الوجود انما هو ليس بواجب لذاته بل هو ممكن بل
 كسائر الممكنات فيكون غير خال عن شوب عدم وبالعكس النور المحض انما هو واجب سبحانه وغيره لا يتجاوز عن شوب عدم و
 ظله بوجوبه من الوجود ولو في الاعتبارات العقلية فالحالة والوجود انما هما شيان من هذه الجهة كما ان الحاصل في
 شيان من هذه الجهة واما ما عاين ان قوتنا الواقعة لا يجب انما يمكنه بمجولة في باكت في حد نفسها وبالذات حسب اعتبار
 ذاتها من جهة عدم الذي هو اصل الظلمة فكيف يمكن ان الاشياء تكون الا اذا كانت في حد ذاتها كقولنا فيكون
 من غير شوب عدم فظلمة على رآه وظاهر ان الضوء اما قائله في ذلك ولسن يتكلمه ووجوبه الا انما هو في الوجود
 نفس وجوده للوجود قال في الحاشية توضيح ان العلم ما هو نفسا وانما في شئ في شئ وذلك بصفه اريد به في ذاته
 عنه وذلك لا يكون الا بوجوده بالفعل لنفسه اذا ما بقوته لا يوجد لشي ان لم يوجد في شئ فيكون في شئ في شئ
 موجودا لنفسه بل غير ما عنى المحل فكما هو في ظاهر الامر فيوجد بالحقبة من حيث وجوده له اذا عرفت ان الوجود
 كان وجودها بالفعل كما كانت حاضرة عند انفسها بانفسها والقدر من الحق في انفسها من انفسها فيكون في ذاته
 والماديات وجوداتها لها فلا تفسر بذواتها واما المادة وان كان وجودها بانفسها بالفعل كما في انفسها فيكون في ذاته
 والاسنود وكانها اسنود وجودي بهيمة بذواتها وعلقتها قواها ووجودها يتوقف على انفسها فيكون في ذاته
 جوهر ظاهري لا تفسر بذاتها فلا تفسر بغيرها فانفتحت العلم عن المادة والماديات ونفسها حال الاعراض القائمة بالموضوعات
 فانما العلم من شأن القدر سميات ففكر لعله يتخلج الى اللطف القدر سميات انتهت امت تعلم ان كون وجود الماديات في ذاته
 لها كما يدل عليه قود الماديات وجوداتها في حيز الخفا بل في حيز البطلان لان كم المركب من المادة والوجود في شئ
 لما وقفنا ذكره من كون وجود الماديات لها في ذاتها في الاور الحاله في المادة لاني الماديات مولاتها والعدم ان
 يقال ان الماديات كونهها متصلا بكل جزء منها فانما سمعنا بغير الاخر فلا حضور لذواتها عند ذواتها بل في ذاتها
 ذواتها وتفصيله على ما قال بعض المتأخرين ان الوجود الاقسامي الاستدراعي ذاته عن قبول الكثرة والقبالة في اشتداد
 بالانفصال وليس لمن يتشمل الوجودي قدر يمكن ان يجمع اجزاءه ولا من يتقارر بالشمول اوله آخره فلا ينفك بالذات
 يعيب عن ظاهره واوله في شئ آخره واوله في شئ آخره وكل بعض فرقت منه فهو فاسد عن بعضه الا ان
 وكذا بعض بعضه البعض الآخر وهذا حسب المكان فكل معدوم عن الكل واذا كانت واذ كانت عن ذاته فكيف
 يكون تعينه حضوره في شئ البهالة والدلالة والشفرة والحكم ان وجوده الاول منبع العلم والنور والبهية
 وتوله واما المادة وان كان آه جواسع ما قال الشيخ المفلول من شرف على المشاهدة في مكان الا شرفه كان عن المشاهدة

مفهوماً وبالجملة نشاطها ظاهرياً بساطة الوجود لا بساطة المعنى والمفهوم ولا يلزم ان يكون مفهوم الشئ أيضاً عاقلة لذاته
 كونه الباطن من كل مفهوم وليس كذلك ومن ثمه قيل وحدة الهيولي كوجودها من حيثها الكونها مجامعاً لكثرة الصور ومعنى
 بساطة الهيولي هو انها لو زلت بنفس ذاتها مع قطع النظر عن الصور التي تقوم وتخلصت بها كانت حسب نفسها انما
 جوهر فقط اي جوهرية اي شئ كانت من الصور فهي شبيهة الوجود بالاجناس فانهم قولي له فاذن ميزان تصحيح العاقل
 آه يعني ان كل مجرود عن المادة ونحو اشياءها قائم بنفسه لا بغيره كالصور الذرية الكلية عالم بذاته لان ذاته حافظة بغيره
 غير ثابتة عنه بخلاف القائم بغيره فانه وان كان مجرداً تماماً بنفسه او بغيره القوة العاقلة اياها عن المادة ولا بساطة
 او ليس قائماً بالذات لا يكون عاقلاً لذاته ويهدى اظهر ان نشاط العاقلة مجموع امرين الاول كون الشئ قائماً بالذات
 لا بالمثل واخره عن الاعراض مطلقاً والثاني كونه مجرداً بذاته عن المادة ونحو اشياءها وبهذا ارضى عن الماء بابت
 مطلقاً وعملاً بغيره بعامل مع التعلق النظر من كونه جوهر او عرضاً فقابل وارقبه كلاً ما يتعلق بهذا المقام فهو اليه
 وميزان تصحيح العقولية آه اعلم ان شئ الموجود بالفعل الحاضر عند الذات المجردة لا بد ان يكون مجرداً عن المادة
 ونحو اشياءها اذ انما هو بعامل عامل اذ الشئ الحاضر عند الذات المجردة لا يمكن ان يكون امرًا منقسمًا ذوات وفتح فظاً
 العقولية كون المجرود حاضر عند الذات المجردة فكلاً هو مجرد عن المادة ونحو اشياءها وحاضر عند الذات المجردة فهو متوحد
 بسبب كلام متعلق بهذا المقام انما الله تعالى فانتظره قولك فالشئ المنقسم عن المادة آه لما كان حقيقة التعلق
 حصول مجرد والمجرد او لبقيا به بكما في تعقل بنفس العقولياتها الاخر ونحو آخر كما في ادراكها لذاتها وكل مجرد قائم بذاته
 فهو حاضر عند ذاته غير قائم اياها فانه من حيث انه ليس في عليها انها مجرد حاصل للمجرد في معقولته ومن حيث انها مجردة حصل
 لها مجرد في عاقلة فكل مجرد قائم بذاته عقل وعاقل ومعقول واذا ثبتت ثابتت ان تعالى عاقل لذاته وعالم لها لانه في
 اعلى مراتب التجرد واقتضاهما فيكون عقلاً وعاقلاً ومعقولاً وبهذا كلام من وجوه منها ما قال الامام الرازي في السباحة
 المشرفة ان لو كان علم المجرود بذاته نفس ذاته لكان بل من عقل مجرد عقل كونه عاقلاً لذاته وليس كذلك اذ اثباته عاقلاً
 لذاته يحتاج الى تجشم برهان ضروري ان اثبات علمه غير اثبات وجوده الا ترى ان من اثبت وجود الهادي تعالى بنحو
 من البرهان لم يكف في اثبات علمه به بل يلزمه اقامة حجة اخرى واشار الشارح الى جوابه بقوله فادركه لذاته آه ومجمله
 ان ساقية المجرود لذاته عين وجوده لا عين جبهية فلما يلزم ان من عقل ههنا عقله عاقله لذاته الا فيما يكون وجوده عين ههنا
 كما لو اربب تعالى لكن لما استحال ان السام حقيقة في ذم من الاقوال بالكت لا يلزم من عقولنا اباد ان تعقل كونه بالذات
 لذاته بل يحتاج الى استيفان بيان وبرهان كمال الاستعداد والعلامة الى قد هذا الكلام بل بغيره صحيح فان العلم لما كان

عبارة عن وجود الشيء بالفعل لشيء موجود بالفعل وكان وجود الشيء نفسه مدار على بذاته فاذا كان الشيء ذاته الذي هو
 عبارة عن وجوده نفسه لا يزيد على وجوده فان كان وجوده عين المهيبة كما في الواجب سبحانه فاذا كان ذاته لا يزيد على
 هيبة الوجود لا غير وان كان غير المهيبة فاذا كان لذاته لا يزيد على هيبة لا على وجوده والنظر الدقيق يحكم بان
 هذا الكلام لا معنى له فانه ان اريد بالادراك في قوله فاذا كان لذاته والوجود في قول لا يزيد على وجوده معناه ان
 فلا يخفى ان الوجود بالمعنى المصدرى سواء كان وجود الواجب او وجود الممكن لا يبيد في علم الادراك بالمعنى اللفظي
 بدهته ولا بالنكس بل الادراك بالمعنى المصدرى متماثل للوجود بالمعنى المصدرى سواء كان وجود الواجب او وجود الممكن
 ولا يصح الحكم بعدم زيادة الوجود المصدرى والادراك المصدرى على ذاته تعالى فان المعنى المصدرى ليس عين الوجود
 بهيته وان اريد بالادراك والوجود مصدرهما فلا شبهة في ان مصدر الوجود والعالم والمعلوم في علم الشيء نفسه هو نفس
 ذاته بلا هيبة زائدة اصلا فمصدق الادراك لا يزيد على نفس الذات سواء كان العالم واجبا او ممكنا فثبت ان
 الشايع بان الشيء المقدس عن المادة اذا كان موجودا بنفسه كان حقيقا وعاقلا ومعرفة لا الوجود ليس له ذاته من غير
 هو معنى الشايع مصدره نفس هيبة الوجود بلا انضمام معنى اليها فان نفس هيبة الموجود نفسها بلا زيادة او عليها مصدره
 للعقل والعقل والمعتدل فلا يزيد مصداق الادراك على هيبة اصلا سواء كانت واجبة او ممكنة فالحال واجبا هو ان المادة
 بالادراك والوجود مصدرهما ومعنى زيادة الوجود على المهيبة ان يكون احداهما هيبة تقيدها بغيره استنادا الى ذاته
 الجاهل ومعنى عدم زيادته انتفاء الهيبة التعليلية فيكون مصداق الادراك ذاتا على الهيبة غير المدرك على مصداق الوجود
 والتقر عند فهم من ان مصداق العلم والعالم والمعلوم في العلم المشعور نفس ذات العالم بلا هيبة زائدة في العالم وان انتفاء
 الهيبة التعليلية في المصداق لا انتفاء التعليلية التعليلية ايضا وان كانت واجبة كانت بغيرها بلا زيادة اصلا تقيدها
 او تعليلية مصداقا للوجود والادراك متمازكا كما في الشرعيه وسخرت الانتفاء الذي انفق في الهيبة التعليلية لا ينافي
 الهيبة وكون الذات مصداقا للوجود بنفسها لا ينافي الاحتياج الى الجاهل فانه ضرورة واجب الوجود كشيء لا ينافي في ذاته
 بان عقل المجردين وجوده احساس القاطم بذاته لا بغيره وهذا النوع الوجودي لا يمكن ان يمتنع في ذاته والذات على
 صورتها على مطلقه ليعينه كونه موجودا فبينا قد كانت هيبة موجودة لشيء آخر فيكون في هذا النوع الوجودي احساس الذات
 لذاته فتكون ضرورة معرفة محققا لا معتقدا لذاته لغيره وان كانا وجوده لغيره ولم يكن ماديا الا ان كان الوجود لا لا
 الغير عاقل لفظا لا هو عاقل بنفسه في الوجود بل في وجوده من غير ما لا وجوده لغيره لانه لا يمتنع من كونه وجودا
 التامة بانها عين عقولها لذاته ان يكون وجودها القاطم بين يديها لا يمتنع لانه لا يمتنع من كونه وجودا

فما يلزم ان من عقل ذواتها علمها سابقاً لذواتها وانت تعلم ان محصل السؤال ان عقل الموجود لو كان نفس ذاته لكان ادراك ذواته مستلزماً لا وراك كونه عاقلاً لذاته بل ادراك ذاته يخرج عين ادراك كونه عاقلاً لذاته والا لم يكن ادراك ذاته عين ذاته والجواب بان ادراك ذاته عين وجوده الالهي على القاطم بذاته لا عين وجوده العقلي القاطم بغيره فلا يكون المحرور بحسب هذا النحو من الوجود مدركاً لذاته غير محرور بغيره منطبقاً على السؤال اذ ليس محصل السؤال انه لو كان ادراك المحرور عين ذاته لكان مدركاً لذاته في كل نحو من انحاء وجوده حتى ينفص القول بان في هذا النحو من الوجود قاطم بغيره لا بذاته حتى يكون مدركاً لذاته بل محصل السؤال ان ادراك المحرور اما كان بين ذاته فكل من عقل ذاته فلا بد له من ان يعقل انه عاقل لذاته في نفس الامر وان لم يكن وجوده في ذاته بل عينه محققاً لبيته بغيره واصل كلامه وجه الا حصوله ومنها اننا نتعلم بالضرورة ان كون الشيء عالمياً يتألف من المعلومات حال خارجي متماثل لنفس حقيقته فلا يكون محصلاً لنفس حقيقته العالم من حيثية هي والا كانت ذاته من حيثية هي محصلاً لتلك المعلومات في مفهوم العالم فان كل شيء في نفسه هو موجوداً بدني كون الشيء عالمياً بنفسه من امر آخر غير نفس ذاته يكون مصداقاً لعالمية فلا يكون علم المحرور بذاته عين ذاته واجيب بان نفس حقيقته الشيء بنفسه مصداق كونه عالمياً بنفسه من غير انضمام شيء آخر اليه اصلاً وصدق المفهومات المتتامة على ذات واحدة لا يستدعي تناقضاً لها كما لا يفتقر كثرتها في وحدة الذات الموصوفة غاية الامر ان يوجب لغائر الحقيقتات هذا وقد يعنى بعد جناباني زوايا المقام سنة كرا انشائه تعالى فيما سياتي من الكلام **قول** له اذ هو وجود وجمت آه يعني ان الواجب سبحانه وجوده تحت قاطم بذاته دائمة مستمرة لا هيبة له اذ الهيبة لا يليق غالباً على الامر المعقول مع قتل النظر عن التنفص والوجود وان كان قد يطلق الهيبة على ما به الشيء هو موجوداً بجملة الواجب سبحانه هو الوجود والجمت القاطم بذاته المعرعى عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة و لما ثبت كونه تعالى في اعلى مراتب التجرد كان عالماً بذاته بنفس ذاته لا يزد عليه بذاته على ذاته بل هو عين ذاته كما كان عين وجوده انم تغاير الذات والوجود وهناك ولذا قال الشيخ في **الهيئات المتفككة** واجب الوجود عقل محض لانه ذات مفارقة عن المادة من كل وجه الى ان قال ان عقل وعاقل ومعقول لان هناك اشياء متشككة ثم قال فقد فهمت انه نفس كونه معقولاً لا يوجد الا بوجود كونه اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار ايضاً فانه ليس شخصي بل من الامرين الالهية باران هيبة مجردة لذاته وان هيبة مجردة ذاتها وهبتها التقييم وتأخير في الالفاظ والغرض المحصل شيء واحد بل هيبة فتد بان ان كونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجد فيه كثرة الالهية **قول** له وجملة اجازات آه يعني انه قد ثبت ان ميزان القلبية كون الشيء مجرد عن المادة وغو اشبهها قاطماً بذاته وميزان العقولية وجود مجرد مجرد قاطم بذاته اما بان يكون وجوده نفس وجوده كما في علمه تعالى بذاته وعلم المحرور بان نفسه اوان يكون وجوده على وجه الاتصاف كما في علم المحرور بانها

الاضحا مائة اوبان يكون محلولاً مستنداً اليه انا ووجوداً ونبذا النجوم الرباط اقوى واوكد من وجود النسبة للموصوف في
 باب ان تحصل والموجودات الممكنات كلها مستندة الى المتقاني فهي رابطة الذات والوجود انقياس اليه تعالى فيكون
 عليه تعالى بسلسلة الممكنات حضورها من غير توسط صورة ظلية لان اكتشاف ماله الصورة بواسطة انما يكون بوجودها ولما
 كان وجود ماله الصورة بنفسه يومية المادة عنه كان متكشفاً عنده اكتشافاً حضورياً اقوى من الاكتشافات بتوسط الصورة
 فلما يستلجج الى الصورة فيبطل القول بالصور الظلية في علمه تعالى بسلسلة الممكنات سواء كانت قائمة بذاتها او بانه تعالى في
 مطالبها لما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان حصول الشيء لفاعله في محله حصول لا غير ليس وول حصول الشيء
 لفاعله فاذن المعلومات الذاتية للفاعل لذاته ماحصاة لمن غير ان نقل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون حاله
 فيه ومحصاة ان حصول المعلول للعلو اوكد واقوى من حصوله للفاعل بناً على ان نسبة الفاعل الى المعلول بالوجوب
 ونسبة الفاعل الى المعلول بالامكان فلما كان حصوله للفاعل علماً كان حصوله للفاعل علماً بالظرف الاول والظرف الثاني عليه
 المحقق الاول ان بان كون الشيء عالمياً يقتضيه وجود ذلك الشيء للعالم ووجود المعلول في الخارج وان كان لا ذماً لوجوده لعلته
 فهو لا يرتبط بالعلو الا بسبب هذا النوع من الوجود ولا يتم ان هذا الارتباط بالعلم بل لفاعل ان ينقل ذلك اليقال ان
 نسبة السواد الى قابلها بالامكان والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى منشاراً بالانقسام فلان يكون الثانية منشاراً
 بالانقسام بالظرف الاول وبذلك يقال فيقول بفاعل اذ العلم بالشيء يقتضيه نسبة موصوفه لاي شيء مقتضى نسبة الظرف الى
 بانته اذ ان تلك النسبة الواجب منه بان العلم كمال الموجود من حيث هو موجود وهو عبادته عن حصوله في وجوده
 من غير زيادة شرط كالفعل وتغير خلاف السواد فانه كمال لبعض الموجودات ومن بعضها في الانقسام
 الفاعل وتغير ولو كان مجرد حصول السواد وان كان بوجه كفاية حصول حقيقة المحاولة لانه كونه فاعل السواد
 والى ما هي تلك النسبة الى فاعلها المفاخر وانما تعلم ان غاية ما ثبت من ان قياس السواد على العلم بقياس من الفاعل
 ان لم يثبت ان الرباط الذي بين العلة والمعلول كاف في العاقبة والمنصوبان فثقت العلم ليس معتمداً على الاشارة
 او القياس بل علاقة العلية والمعلولية كافيته في الاشارات فافهم واعلم ان الخارج قد استعمل على كون علم الواجب بيان
 بسلسلة الممكنات حضورها بلا توسط صورة ظلية في حواسه على حواسه شرح المواقف بوجوب الاول ما ذكره بهنا
 لغيره حجة انما كانت آية وقد بقت حاله وثانيهما ان العلم التام بالعلو يوجب العلم التام بالمعامل والما كان ذاته
 تعالى على الوجود انما هو الذي من غير توهم ما بينه وبين ذاته تعالى كاشتهر الممكنات باسمه متكشفة عنه فبالعلم
 اكتشافاً حضورياً من غير توسط صورة ظلية واورد عليه بان وجوده انما يتفاسر وجوده بالمعامل فوضعه با غير حصوله الاول

فقد استغورا بالطريق الارتسام في ذات العلة فتح لزوم كون ذاتها فاعلة وقابلية لا تثبت المطلوبة او بطريق قيام المقدم لا
 بذواتها فيلزم المشكل الافلاطونية او بقيةها بما امر اخر غير ذات العلة فلا يكون صورا عليية للعللة لان الصورا عليية القاسمة
 بغير الشيء لا تكون علما لذلك الشيء وان فرض ان يكون ذلك الامراك لا اراك العلة كان الواجب سبحانه محتاجا الى الالة
 في ابراك المحتولات ولم يكن ايجادها بالعلم متوقف العلم عليه ايجاب عن بعض الحققين بانه لما كان تعيين الحمول من قبل
 العلة اذ لو لم يتعين لها المكان صدورها عنها دون غيره ترجحا بل امر خارج يقتضي العلة امر ما يثبت عنه حقيقة كذا اذ يتبين المهيئة الموصوفة
 بهذه الصفات حيث لا يشترك غيره في ذاته صفاته باقتضائها العلة اياه ولا تلك ان صرفة الالة التي لا يحد من استعمالها من صفة
 ذلك الامر ولما كان الواجب سبحانه علة مستغنية لجميع الممكنات بوجهها على ما هي عليه في نفس الامر فانه ينبغي ان يكون
 مخصوصة ولم جراه كان مقتضى تلك الخصوصيات نفسه فانه مقتضى السجود الالهي مقتضى كما انه الوجود المحبت والتعيين
 ولما كان عالما بنفسه علميا حضورها كان الحاله عالما بالمتغنى لتلك الخصوصيات وذلك يستلزم العلم بنفسه بالخصوصيات من نفس
 فان قيل لذات العلة حقيقة صفة متميزة عن ذات الحمول وليس احداهما عين الآخر وانما في تميز حصول العلم باحداهما
 الاخر يقال وجود الحمول بخصوصه من لوازم وجود العلة ونسبة وجوده الى وجود العلة نسبة لوازم المهيئة الى المهيئة فاذا كان الشيء
 بذاته سببا للحمول بلا واسطة وجب ان يكون العلم بعليته مقتضيا للعلم به بلا واسطة وانما يحصل ان كل حمول من حيث الوجود
 من لوازم العلة من حيث وجودها فاذا علم العلة من حيث وجودها علم الحمول من حيث الوجود كلك فالواجب سبحانه
 باعتبار وجوده الذي هو عين ذاته علة لوجود الممكنات فلا فاد علم ذاته بمجرد وجوده الذي هو عينه يجب ان يعلم حقيقة الحمول
 من حيث كونها موجودة والعلم بها من حيث كونها موجودة حضوره لا حصوله فثبت ان علة تعالى لجميع الاشياء موجودة انما
 لا يحصل صورها وفيه انه لا يليق من اقتضائها العلة معلولا مسعيها الا الاستلزام بين العلة والمعلوم في طرف الوجود الذي يجب
 العلية والمعلولة ولا يلزم منه ان يكون العلة متناهيا للعلم بالمعلوم وان كان وجودها علة لوجوده فمتأمل وليعلم ان بعض الاعلام
 فانه قد اعترض على الشارح بانه يستلزم ان مناط العاقلة التجدد ومناط المستقلية انحصارها في المجرى ما اذا كان ذاتها الحركات
 بما هي ايجاد وجودها بالعلم ان ارادوا انها متباعدة بنفس ذاتها ووجودها تعالى ارتباط الحمول بالعلم فليس يمكن الا يلزم منه ان يكون
 في ذاته تعالى حتى يصير علم الذات علمها وانما يلزم الكففي نفس المعلولة للعلم بان يكون نفس العلم بالعلم نفس العلم بالمعلوم
 ولم يصح هذا بل بان والذي صحوه ان العلم بالعلم يستلزم العلم بالمعلوم واين نؤمن ذلك وان ارادوا معنى آخر فيلزم وجوده بغير
 فيه فان قلت لعلا اراد ان وجودها ذات نفس ذات الباري تعالى فهي متباعدة تعالى فهي مطوية في ذاته بهذا الوجه فان هذا
 هو الذي اختاره بعض الاحكام وغيره وان ههنا وانت تعلم ما ذكرنا ان غير الشارح من قوله وجملة الحركات آله ليس الا ان

علمه تعالى بسلسلة الممكنات ليس بواسطه صدور العلم بل علمه تعالى بها حصوري لتحقق الازدياد الذي هو منها العلم او مقتور
 اعني العلم والاطلاقية وقد صرح به الفارابي في الحاشية المتعلقة على قوله ثم اذ صار الشيء آه كما سبق نقلها ليس الغرض منه
 ان علمه تعالى بالاجزات منطوقه علمه بانه وعلما فيهم ان قوله فعله الاجمالي آه لتفسيره على هذا الكلام وليس كما سئل به في تفسيره
 على مجموع الكلام السابق فانهم قد فعلوا الاجمالي آه قد عرفنا ان التام المشابهة كما في الشيء واضربه فانك ترون بان للبارئ
 العالي علمين بالممكنات احدهما اجمالي هو عين ذاته القدره وما فيها تفصيلي وهو على نحو عين الله تعالى علمه تفصيلي لانه
 فيفساها عقولها وانما يعلم تفصيلي للوجودات الجعفية وهو نفس دورها القاطنة بذاته تعالى فخالص لذاته وان لا يربطه زمانا
 علما اجماليا هو عين ذاته القدره وعلمين تفصيليين احدهما الاصول الفعليه ولا يحتاج اربابا بالعلم تفصيلي سابق بلها على ما في
 سابقه الاجمالي وانما فيها الذوات الصورية لا يكفي فيه سبب العلم الاجمالي فان فيفساها عقولها التفصيلي لاجلها في اربابها
 علم تفصيلي سابق عليها وها وان كانا عين الصور القاطنة بذاته تعالى الا ان احدهما سابق العلم التفصيلي وتاخرها سابق
 به على البطل الفارابي كون علمه سبحانه عاين عن الصور القاطنة بذاته تعالى اختارها بالآخر ان انما في العلمين بالممكنات
 احدهما العلم الاجمالي وهو عين ذاته القدره وعلما الكمال نقص ذاته تعالى بسبب الاختلاف الاستظهار وتتميزها في العلم الاجمالي
 على وجه الاقيا ونقص ذاته القدره من غير انكسر فيه اصلا فالعلم واحدا والمعلومات متشابهة في متشابهة كذا في تفصيلها لانه في
 المعلومات اجمال بمعنى ان انتشار الاختلاف امره احدهما يبرهن انك فيه اصلا وانما في العلم التفصيلي وبمقتضى ذوات
 الممكنات اذ الممكنات حاضرة عنده تعالى اجمالية المعانيه وبها كلامه من : ومنها انك كيف كان ان يكون له واحد هو في شمار
 الاستقصاء الاشارة المتشابهة المتشابهة ومنها انه لا معنى للاختلاف المبكّر وهو من المبدأين الآخرون فيها وكيف يمكن ان لا يعلم
 وتتميز بعضها عن بعض مع كونها معده من غير وجوده والاقتصاص لولا الايراد على القول بحدوث العلم الاجمالي فيفساها
 المتأخر من ارباب العلوم فيقولون ان العلم اجمالي وذلك لان علمه تعالى فعلى مقدم على الازدياد فيفساها علمه في ذاته
 منه قدره على الاجراء والمعنى ككون الممكنات موجوده في ذاته اذ ارباب العلم والاعلام الاجماليين
 به والموافق فقال بعضهم كما ان الصورة المخصوصه في ذلك الشيء كلك الشيء فيفساها في ذاته لان الشيء في ذاته
 ذاته فيفساها وصفاته بحيث لا يشارك غيره في مكانه وهو لا يشارك في الشيء اذ حصل عند المدرك كان علمها كلك فيفساها
 الذي يتميز به الشيء اذ حصل عند المدرك كان علمها ولما كان العلم تفصيلي جميع العلم على ما هو عليه له وولده اذ يتم على ذاته من
 ذوات العالم باقته تعالى كما اذا باقلا مستبعدا وفي ان يكون ذلك الا الواحد اذ علمه عند المدرك كان علمه على ان يكون
 جميع الاشياء في الشيء والمعلم الذي هو عينه له الوجود والذات في امره احدهما هو وحليه المتعلق ان والى بانها ذات العلم مباين

للمعلوم متعارفة له في الوجود فلا يكون بظهورها حضوره وما لم يتحضر الشيء عند المدرك لا يكون مشهوراً بمجرد كونه مبدءاً مستمياً على
 ان قياس العلة على الصورة قياس مع الفارق وازالة الاستبعاد بذلك القياس مستبعد اجدا اذ الصورة عين هيئة معلوما
 او شجره مثاله وليست العلة حقيقية المعلوم ولا مثالا محاكيا له فقياس العلة على الصورة قياس فقهي زعم ظهور الفارق وبالمجمل
 القول بان تمييز الاشياء بعضها عن بعض يحصل بالمسير الاول ابتداءً من سبب اقتضائه الاول غير مسلم بل تمييز الاشياء بعضها
 عن بعض عين موجودية بوجوده الخاص وكل منها اذ خصاها خاص لوجوده الخاص فكما ان لها وجودات خاصة متكررة كذلك
 لها اقتضارات متكررة مرتبة بعضها سابقا على بعض وبعضها لاحقة عن بعض والمتكافيات في الوجود والمتكافيات مستترة
 الاقتضارات المتعلقة بوجودها وما قيل ان القول بان المباني لا يكون متنازلاً للكشاف المباني بطرفان الحدس ايضا
 يحكم ان الواجب سببياً مع وحدته ولباطنة ومباشرة للمكانات انتشار لاكتشافها ليس الشيء لا لما قيل انه يلاحظ في كل قسم
 من اقسام العلم ان المرئي هو المراد فيقال في تجديد الانسان بيوان ناطق وفي الرسم تاش او ضاحك وان كل احد
 تغتف اذا ما لا بد منه للاكتشاف اشياء مختلفة مناسبة ما بين الكاشف والمكتشف وما اكل والاشياء وخليص الضرورى في
 الاكتشاف كما سيظهر ان المراد الثاني بل لان الاكتشاف المباني بالمباني من وون مناسبة ما بينه وبين المباني الاخر
 الذي فرض انه انتشار لاكتشاف غير معقول وبهذا كك كما لا يخفى وقال بعض الاعلام قد آن وانه تعالى لما كانت كما مله
 من جميع الجهات تصير مبدءاً لجميع الصفات الكمالية ومن علمتها الاكتشاف والتبسيط فيكون ذاته نفس ذاته مقعداً في
 العالمية وكافية في اكتشاف الاشياء فلا استبعاد في كون المباني انتشاراً لاكتشاف المباني بخلاف ذواتها فاختصا
 لما كانت ثلثة ولم يكن العلم في مرتبة ذواتها وكان الاشياء خارجة عنها فتحتاج في اكتشافها الى حصولها فيها وكذا الآتيا
 في كون الذات الواحدة انتشاراً لاكتشاف كل من الذوات المتكثرة وكونها نسبة الى العالم كما لا يخفى ان
 التساوي واجب كون الذات الواحدة انتشاراً لاكتشاف كل من الذوات المتكثرة والاكتشاف ملزوم الاستميار ويرد
 عليه ما فيه ان هذا ليس هو باعني الاشكال ولا اكتشافاً للشيء بل محتمل انه يجب الايمان بكونه سبحانه عالم بجميع الاشياء
 باطلاص اعتقاد ولا يلتفت الى انفصال من شعبة واستبعاد ولا كلام في وجوب هذا الايمان لكن يجب على من يتعمد في الجواب
 ان يبين ان الكائنات مع عدم حضورها بذواتها وصورها وعدم علاقتها ما بينها وبين الذات الحقة كيف انكشفت عنها وكيف
 امتاز بعضها عن بعض مع ان الموجود في مرتبة العلم ليس الا ذاتاً هدية متساوية النسبة الى الجميع وبهذا الجواب غير متعذر
 لذلك وقال بعض الشرح يتصور الكشف مع كون الكاشف مبانياً للكشوف اذا كان للاول خصوصية مع الثاني وانما
 يتفتح ذلك فيما ليس له خصوصية بل اختصاصية قد تزد على الاتحاد في حق الكائنات ثم بالنظر الى تنازله خصوصيات تحصل تمازراً

العلم فان قلت لا يجازى ان تكون تلك الخصوصيات المتشابهة فيرتب الي طبق الا لفظها او اشتراكها فيرتب الي شئ
 الاشتراع والاشقان باطلاق قلت نعم انما كونها اشتراكية وليس مدار الكشف على لفظه الا سورا الا اشتراكية بل على مناسباتها وهو
 ذات وحدة بسيطة ويكوز ان يكون ذات واحدة بسيطة مناشا الاشتراع امور متشكلة في زمانه الا انما هو الا انما هو
 في الحكمة فانما ينشأ الاشتراع المنظمة والدوائر الصغار والاقطاب والمجاورين كونها متمايزة في الآفاق كما يكون
 ذات الواجب سبحانه مناشا الاشتراع نفسه وصيغته متمايزة الآتاه الا انما هو حتى العلم المتمايزة في وقتها اسباب
 استنادي قد يوجد الاول ان تلك الخصوصيات التي جعلها مناشي للاكتشاف ان كانت متشكلة في مرتبة ذات الواجب
 سبحانه يلزم الاستحالات التي ذكرها وان لم تكن متشكلة في مرتبة الذات تكون بافائة وتكون مناشا الاكتشاف والاشقان
 نفس ذات تعالى الثاني ان هذه الصيغة التي بين الواجب سبحانه وبين كل واحد من الممكنات نسبة بينهما فلا بد ان يكون
 متمايزة عن وجود الممكنات من ضرورة ان يتحقق النسبة فيحقيقها فيما مجال القول يكون تلك الخصوصيات مناشا الاكتشاف
 في العلم المتقدم على الاشياء الثالث ان قياس اشتراع الخصوصيات من الذات الاصلية على اشتراع المناطق والمجاور
 والاقطاب والدوائر الصغار ان الكثرة قياس في الفارق اذ الكثرة ليست بسيطة حقيقة بل هي مخلوقة على انوار متمايزة
 اطراف وجه انصب خلف الذات المتشابهة وانما تعلم ان كلامه في المثال مع بقاء الوجود من الاشتغال بينهما في
 لا جعل تلك الخصوصيات مناشا الاكتشاف ثم لما ما في الامر عليه قال ان تلك الخصوصيات ليست مناشي للاكتشاف
 بل هي امور الله المجيدة ومناشا الاكتشاف مناشا اشتراعها وعلى ما يكون تلك الخصوصيات لمغاة لا دخل لها في الاكتشاف
 اصلا ولا يصير قوله بل ان الخصوصية قد تزيد على الاتحاد آه هذا محضنا وقال الصدر الفقيه ازمى في شرح الهداية الاشيرة ان
 بين البراري تعالى وبين كل ممكن ارتباطا ليس مع غيره وحسبه يكون مناشا الاكتشاف الممكن وحسبه يكون انما هو بعض
 الممكنات من البعض الاخر غير اللفظي مثل ما آتاه في هذه الارتباطات ان كانت موجودة في مرتبة العلم التي المقام على
 الاشياء فلا بد ان تكون الصفات منضمة الى الواجب سبحانه فيرتج الى سبب اشيق واتجاهه وامور منتهية عن
 فيرتج الى ما نقل عن افلاطون وان لم يكن موجودة في تلك المرتبة كما هو المألوف بل لا دخل لها في الاكتشاف
 اصلا ولا يفي تلك الارتباطات كما هو الممكنات لا محالة تكون موجودة بالعلم والكلام في العلم السابق عليها الكلام مع ذلك
 جعل الارتباطات مناشا الاكتشاف اعراضا بهم كون ذاته سبحانه مناشا الاكتشاف الاستشهادية ومبدأ التمييز والاشقان
 تلك الارتباطات نسبة بين الواجب تعالى وبين كل واحد من الممكنات فلا يمكن القول بكونها مناشا الاكتشاف في
 الذلي المقدم على الاشياء فلهذا من وجود الممكنات من ضرورة ان يتحقق النسبة فيحقيقها فيما مجال القول يكون تلك الخصوصيات مناشا الاكتشاف

عن الاشكال الابالقول بان الممكنات متميزة ثابتة قبل وجودها عند باريها ومن ثمه قيل اشية على فئتين شبيهة بثبوتية
 وشبيهة وجودية والشبيهة الوجودية هو ظهور الشئ بوجوده العيني في مرتبة من المراتب وفي عالم من العوالم واشية لثبوتية
 عبارة عن ثبوت الشئ في العلم لا في الخارج والفرق بين هذا وبين ما عليه المنته لانه ان ذلك الثبوت عندهم خارجي و
 على هذا على ويعبر عنه في عرف الصوفية بالزروف العالمات تارة وبالايمان الثابتة اخرى وبالجملة لا بد من القول
 بان المعدومات قبل وجودها متميزة بحيث لا يترتب عليها الا آثار المطلوبة منها اصلا في الخارج او في الذهن وان لم
 يقبله المقيدون بظهور العقل والنطق والصحة في التمام انما اشيع المتقول العلم الفعلي المقدم على الوجود وذهب الى ان
 علمه تعالى انها هو بالحدوث لا اشتراقى وبيان مذمومة على ما تضمنه المحققون من كلماته ان علمه تعالى بذاته هو كونه نورا لذاته
 وعلمه بالاستشعار الصادرة عنه هو كونه باظاهرة لها اما بذواتها كالبواهي والاعراض الخارجة وتعلقها بها التي هي بوضع الشئ
 للاستشعار المدركة مستمرة كانت كما في المدرجات، التعاونية او غير مستمرة كما في القوي الساقطة فعلمه تعالى محض اضافة
 اشراقية وهو سبحانه مستقر في علمه بالاستشعار عن الصورة فلا يحجب شئ عن شئ ونورية نفس قدرته وعلمه بالاستشعار نفس
 ايجادها لها فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته فكعلمه بالاستشعار لا يزيد على حضوره وذواتها والذوات المجردة والمادية سواسية
 في الحضور لديه والدليل على ان هذا القدر كاف في العلم ان الابعار ليس من شرطه الطباع مشيخ او خروج شعاع بل يكفي
 فيه عدم احتجاب بين المرئي والمرئي فنور الالوان ظاهر لذاته وغيره فظاهر له حضوره عند ذلك فلا يعزب عن علمه شئ من ذلك
 في السموات والارض فان له اسئلته الكبرى والفنن الا تم حله العلم الحامل بحضور جملة الموجودات عنده تعالى ولا يخفى
 ان هذا الشارح العائنة الالوية الساهنة على الاليجاد مع ان النظام العجيب والترتيب الغريب الوافعين في العالم يدلان
 على ان موجوده حكيم عليه اولاً ثم اجاد وادوع فيه حكيم كما اراد وبانهما يجب ان يكون صدور هذه الموجودات عن علم متعلق
 بهذا النظام والترتيب الوافعين على الكمل وجوده الخيرية والنها ولا يمكن صدور مثل هذا النظام من غير علم به بان علمه
 بل محض اتفاق وبلغ حجب ان يكون العلم متفقه ما على الصدور متعلقا بتفاصيل النظام فلا يجوز كونه عين تلك الالبيار
 وما قال اشيع المتقول في حكمة الاشراق ان سبب هذا النظام المشاهدة في عالم الاجسام هو ترتيب الالوان العظيمة
 نسبها المعنوية واطرافها النورية على ابلغ ما يتصور في حقيقتها ليس بشئ لان النظام الواقع بين الالوان العقلية لا بد لها من
 سبب لانه ليس على سبيل اجزاف والاتفاق ولا يمكن ان يقال علمه كل نظام نظام آخر عجيب قبيلة اذ ينزل على هذا التسلسل
 في النظامات الى غير النهاية فلا بد من الانتهاء الى علمه تعالى بنظام الكمل وصدور ذلك النظام عن علم وادوة سابقة عليه
 فحارست العائنة الالوية التي انكرها ثم على هذا المذهب لا يمتنع عن الاستكمال بالغير واقتضاها تعالى في العلم الذي هو نور

ذاته تعالى والممكنات عبارة عن التعينات الناشئة عن نفس ذاته الحققة والتعينات كلها اعتبارية انشائية لا يختص
لها في الاعيان ولا قبادة في انتزاع المفهومات المتفارقة عن ذات واحدة بسيطة كالعلم والقدر والحيوة و
الوجود الذي نعنه تعالى مع بساطة فعله بذاته ينطوي على علم ماسي مبدرو ومنشأ رها من التعينات الذاتية
التي هي مرتبة عالم الامكان وفي مرتبة الذات الحققة لا امتياز بين المعلومات كما لا امتياز لها في انفسها فالممكنات
كلها موجودة بوجوهها وهي وجود منشأ انشائية اعني الذات الحققة الالهية فعلها بالممكنات ينطوي في علمه بذاته انطوائ
الانشائية في منشأ انشائية وهذا هو العلم الاجمالي المقدم على الاسباب وعلى هذا لا يلزم شئ من المحذورات كما لا يخفى
على ذي فطنة ويمكن ان يحل على ما ذهب اليه فرغوريوس واتباعه وهو القول بان تناحده تعالى مع المعقولات تفصيلا
ان فرغوريوس واتباعه ذهبوا الى ان العلم عبارة عن اتحاد العاقل مع المعقول فخطه تعالى بالاستشياء عبارة عن اتحاد
مع تعالى انا وهو بعد التدقيق يرجع الى ان ذاته تعالى نفس احسم بالممكنات بلا كثرة الصور في ذاته تعالى واتباعه ان
الشيخ قد شنع عليه تشنيعا بليغا حيث قال في الاشارات وكان لهم رجل يعرف فرغوريوس عمل في العقل والمعقول
كما باثني عليه المشايخ وهو حشفت كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يقبونه ولا فرغوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه
رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول كمشق ثم اطلق نفسه بما معناه ان المشايخ لا يبيحون ان شئيا
فانه ان بقيت ما فيها اثنان وان بطلا واحدهما فاحدهما الآخر وقال في التعليقات لا محالة انه تعالى يعقل ذاته و
يعقلها مبدءا للوجودات فالوجودات معقولات وهي غير فارجة عن ذاته لان ذاته مبدء رها فهو العاقل والمعتقل وليصح
هذا الحكم فيه ولا يصح فيما سواه فان ما سواه يعقل ما هو خارج عن ذاته وقال ايضا فيها كما يعقل عن ذاته فانه هو العقل
والعاقل والمعقول وهذا الحكم لا يصح الا في الاول واما يقال انا اذ غفلنا شئنا فانا نفسير ذلك المعقول فهو محال فانه
يلزم ان يكون اذ غفلنا الهامى متحدة معه ويكون هو هذا الحكم لا يصح الا في الاول فانه يعقل ذاته وذاته مبدء المعقولات
فهو يعقل الاشياء عن ذاته فكل شئ حاصل عنده معقول له بالفعل وبكذا صرح في المبدء والمعاد ولا يخفى على من تدبر عليهم
ان بين كلامنا قننا صرحا الا ان يقال كلامه في الاشارات مبنى على ما هو المشهور بين اتباع المشايخ وفي التعليقات
والمبدء والمعاد على ما هو التحقيق عنده ويمكن ان يحل على ما قال بعض المدققين ان الممكن يمتثل بوجه الوجود والذاتية ووجه
المعقول والملاعبة وهو بحسب الجهة الثانية لا يصح لان يطلق به العلم فانه بحسب جهة الوجود معدوم معض فان الجهة التي يتعلق
بها العلم هي الجهة الاولى وهي راجعة اليه سبحانه الان وجود الممكن هو بعينه وجود الواجب واستدل هذا البعض على كون
وجود الممكن هو بعينه هو وجود الواجب بانه لو كان وجود الممكن قائما بما ان يكون اتصاله بالانضمام او الاتصال

انشر اجابا على الاول يلزم ان يكون قبل الوجود موجودا ضرورة ان الالتماسات الالتماسية يتوقف على وجود الموصوف وعلى
 الثاني لا بد له من انتشار الاشرع هو الوجود حقيقة فينقل الكلام اليه وفيه كلام من وجود الاول انه لو كان وجودا الممكن عين
 وجود الواجب لزم ان يصح الحمل بين كل ممكن ممكن او مناط الحمل انها هو الاتحاد في الوجود واجيب عنه بان مناط الحمل انما هو
 الاتحاد في الوجود مع الاتحاد في الاشارة الهيئية والممكنات ان اتحدت في الوجود لكنها متغايرة في الاشارة الهيئية وانت تعلم ان
 الابداد والواجب كلاهما سخيضان اما الاول فلانه ليس مناطا احمل والاتحاد في الوجود للاتحاد والالتماسات احمل بين الابداد
 الاشرعية الموجودة بوجوه واحده ووجود المنشارة اما الثاني فيستحيل عليه علم البيان الثاني ان وجود ذات الابداد المتأخر
 في الازل ان كان كافيا لوجودية العالم يلزم كون العالم ازليا بل يلزم وجوده لكونه متسابقا للوجود واجب بالذات
 وان لم يكن كافيا بل يتوقف على امر آخر فهو ان كان قدما يلزم بالزم وان كان حادثا يكون العالم حادثا فيزيت الاشرع
 الثالث ان كونه سبحانه علته للممكنات مسلم لكنه لا يستلزم كون الممكنات موجودة في مرتبة العلم الفعلي بل يتأخر عنها
 ان المحلول لا يمكن ان يوجد في مرتبة ذات العلة وان كان المراد ان الممكنات موجودة بنفس وجود الواجب سبحانه
 فهو مسلم لكون الممكنات واجبة الرابع ان كون وجود الممكنات متداخعا بوجود الواجب لمسلم فلا ريب ان ذات
 الممكنات متغايرة ذات الواجب سبحانه عن ذاتها بل هي من خارجها فلو كانت متداخعة لكانت في ذاتها متساوية في ذاتها
 على ما لا يقتضيه الاصل الذي اور على اتحاد وجود الممكن الواجب للابدال الا على ان الوجود ليس متساوية في ذاتها
 متساوية في ذاتها بل هي من خارجها فلو كانت متداخعة لكانت في ذاتها متساوية في ذاتها
 ولا يلزم منه وجود الممكن لان انتشار الاشرع الوجود في الممكن هي الهيئية المنقضية بالبدل ابيدا واليلازم منه الوجود
 لان الواجب بالانتماء في الفرض الى اجبا على ترتيبه بسبب الكلام في هذا المرام ان اشارت تعالى - لا اله الا الله - فبعض
 اشترح في بعض حواشيه ان ان يتعلق العلم بجهة الوجود ان الابد في العلم من لكانت جهة الوجود لولا بطاها ان كثير المتفق
 الا شربا من الفخار من الوجود وان الوجود ان العلم المتى الاسباب كونه موجودا والمصدر والمطلق غير صالح لان يتعلق
 به العلم فبني ان العلم لا يكون الاسباب كونه موجودا اذا كانت بارها ممكنة كما شئت او منتهية معلومة لا واجب
 سبحانه ولو سلم فاسميته لا يستلزم الهيئية ولا يشق بوجوه فان كان سببا لكان لا يلزم منه ان يكون عينه ونذا
 الابداد في غاية السقوط الماتحاد بين الاحكام قد ان اشق انها يكون معلوما لانه موجود ولا يزمى انه يستلزم الهيئية
 بل الفرض ان العلم لا يتعلق الابداله وجوده فهو ما دون المس يوم المطلق والممكنات وجودها نفس وجود الواجب
 فوجود الممكنات منطوق في وجود الواجب فما لكل موجود وهذا الالتماس بارها وجود الممكن هو وجود الواجب فلم يلزم في الالتماس

الخش وما قال العلم شامل للمتناهات وليس فيها جنة الوجود في غاية السقوط لانه ان اراد منا فهم المتعديات فهي امور
 ممكنة موجودة في الازمان فوجودها الوجود والواجب وان اراد بها ذواتها الباطنة التي هي مصداق بقره المقبولات
 فهي ليست بصاحبة لتعلق العلم ضرورة ان مفاهيمها عنوانات بلا معنون فلا معنون هناك حتى يتعلق العلم به فلا يمكن
 ان يتصل كلام الشارح على ما قال المحقق الدراني في شرح العقائد العصفية من ان الممكنات كلها موجودة في
 علم الله تعالى على سبيل الاجمال فهو يعلم بالعلم الاجمالي البسيط جميع الاشياء وذلك العلم مبدء الوجود والعلوم لا يسبيل
 في الشرح كما ان العلم الاجمالي في مبدء الوجود العلم التفاضلي فلهذا وجب على بصيرة واحدة علمية ان على ان يكون
 علمه تعالى غير ذاته ويكون الممكنات كلها موجودة في علمه تعالى على الاجمال ولا تكون الممكنات بوجوه الاجمالي متحدة
 في علمه تعالى كيف يتطوى علمها في علمه تعالى بذاته ثم ان هذا الكلام في غاية السخافة والحقا وقد فان كون الحوادث متخالف
 في ذاتها ونهاين ما هيها متحدة بوجوه واحد وتخلييل ذلك الوجود الواحد الى وجودات كثيرة غير مستولى والبنوة ذلك
 الوجود والاجمالي اما ان يكون كافيا في تحقق الممكنات باجمعها فيلزم وجودها قبل ايجادها ولا يكون كافيا فيلزم تميزها
 الصرفة ضرورة ان الممكنات معدومة في تلك المرتبة والبنوة الوجود الاجمالي لكونه مكانا لا يمكن ان يكون متحققا في
 مرتبة ذاته اذ لا يكون سببا قابا لعلم فيلزم الاشكال ولا يجدي القول بالاجمال في حق الله فيلزم على ما
 في علمه قد عرفت ان لقوله فانها بوجوه الاجمالي محال فعلى المحل الاول اعني على ما ذهب اليه الصوفية من ان
 مصداقها الوجود حقيقة واحدة بذاتها واجبة لذاتها منسبقة في تطوراتها مطلقة مستقيمتها وانما ليست تطوراتها بذاتها
 عليها ولا تعينتها متضافة اليها بل هي بنفسها منشأ للتعينات وينبوعها وحصل للاشياء وهي فروعها وهي الحقيقية
 والاشياء احوالها وهي النور بذاتها والجاترات اظلالها وليس لوجود مصداق سواها انظروا علم الممكنات في علمه بذاته
 في غاية الظهور ضرورة ان علمه بذاته يتطوى على علم ما هي مبدء لها من التعينات اللامتناهية التي هي مرتبة عالم
 الامكان اذ الممكنات ليست لها ذوات وخطابتي بل هي امور اشراجية منشأها ومبنيها نفس الذات الحقة بلا زيادة
 قيد عليها والتعريفات جينية اليها فلهذا عين علمه بالممكنات المنترقة عن نفس ذاته وبالكليات والجاترات لما كانت
 تعينات وتطورات للذات الحقة الواجبة فهي منطوية في تلك الذات الحقة فالعلم بها منطوي في العلم بالذات فلا
 اشكال اصلا اذ لا يلزم مع تميز المعلوم المحض والاصدق الموجبة بدون وجود المرفوع ولا غيرهما من الاستحالات
 واما على المحل الثاني فانيض للتطوار وجه كما لا يخفى على المتأمل واما على المحل الثالث اعني على راسي بعض المدققين
 المتأمل بان وجود الممكن عين وجود الواجب مع كون ذوات الممكنات مبانة لذات الواجب سببا فان خطب صعب

اذلا يلزم من انظوار وجود الممكنات في وجوده تعالى انظوار العلم بذوات الممكنات في العلم بذاته تعالى لكون ذوات
الممكنات شح مباشرة لوجودها وغاية التوجيه على هذا التقدير ما قاله الشارح في بعض حواشيه ان الوجود انشئت للممكن
بمؤنة تعالى من حيث استتماده انا ووجودا اليه تعالى فعلمه بذاته مسبب وجوده لنفسه فيطوى على علمه تعالى بسائر الممكنات
المستندة اليه تعالى لان فطنتها ووجودها هو وجوده لذاته واخذت تعلم ان هذا لا يجدي نفعا لان وجود الممكن على هذا التقدير
يباين لذاته ضرورة ان وجود الممكن عبارة عن نفس ذات الباري تعالى وذات الممكن مخالفة لذات الباري تعالى
على راي هذا الناقل فكيف يخطوي العلم بذاته تعالى على العلم بذوات الممكنات والاستناد اليه تعالى لا يكتفي في الاضواء
اذ لا يسهل لانتظارات المحال المتخالفة لذات العلم في ذاتها غايتها في البان يخطوي علمه بذاته على العلم بوجود الممكن
وهذا غير نافع كما علمت نعم لو كانت الممكنات امورا استقرت عن حقيقة واحدة كما يكون سبب التصرفية لكان لا يذلل اذ
ومن العجائب في بيان كيفية الاظوار ما قاله النيات المنصور في شرحه على النور فاذا علم ان سائر الممكنات
من العوارض التخييلية لذات الواجب تعالى فذات الواجب تعالى هو الجوهر من بسبب لاكثره فيها اصلا كما اكثره
في احوال التخييلية ولا يستتد في ذلك فان الكثرة فيها لا يوجب كثرته في المعروض العموم لهما في تبيينه بان يكثر ما
في نفس الامر بدون تخيل العقل فما العقل البهر بين التخييل بقسيم الجاهل الى عارض وهو من ثم جعل عارضه الى
الذات كذا ان العقل يحتم الى ذات جوهرية وهو نفس تبيينه بان است ابوهرى ثم جعل ذلك العارض الى
في اذنه والتمتع في تبيينه التخييلية الى الجاهل بسببه لزم التخييلات اليها فعمله بذاته يستلزم تلك العوارض التخييلية
التي هي لوازم ذاته لان تلك اللوازم عوارض تخيلية قبل علمه بالاشياء يخطوي على علمه بذاته ولا يكتفي على من لا في
انه لا يكون اجازات عوارض تخيلية لذات الواجب بجانها الصلا على تقدير تبيينه ان العلم بذات الواجب يستلزم تلك
تلك العوارض على سبيل الايمان خلافا لانه في اشارة الى العلم بذات الواجب العلم بذاته يستلزم تلك العوارض
التخييلية فيردي عليه انه قد اعترض بان تلك العوارض غير متكثرة ولا تخييلية من الذات ولا اجنبها عن بعض في الواقع
اللابع التخييل فكيف يستلزم علمه بذاته علمه بنفسه على ان العلم بذات الواجب يستلزم تلك العوارض على ان ذلك يستلزم
كون امره احد سبب من كل جهة علما بقصده ومباشرة امور كثيرة غير موجودة ولا تخييلية بالعقل في نفس الامر ويستلزم تبيين
المعدومات المختصة بالوجود ذلك بخلاف كون ذاته تعالى علما بتعدد صفات الموجودات من دون حاجة الى ما كتبه واعلم ان
الشارح في القول بتعدد الممكنات في ذاته تعالى ذرير الى ان علمه بما لا يخطوي على علمه بذاته يستلزم في الحقيقة
من الاشارات واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته على ما تنطق به العقل ما من حيث هو علة لما هو ذاته وجوده

ويعلم سائر الاشياء من حيث وجودها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا قال المحقق الطوسي في شرحه اشار
 الى احاطة تعالى بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته كونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق في المنطق الرابع
 ويعقل ما بهد اعنى المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم
 بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزما لجميع ما يلزمها لذاته وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها ما لا يتبادر الى اجرة
 بل هو بهد ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث هو علة في سلسلة المعادلية النازلة من عنده اما طولا
 كسلسلة المعادلات الهرمية المتهمة اليه تعالى في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الكواكب التي لا تنهي في ذلك الترتيب
 لكنها تنهي اليه من جهة كونها جميعا كذات جنابة اليه وهو استيعاب بعضه بعضا وهي في جميع احوالها بالسنبة اليه لثباتها
 واحاصل انه تعالى يعلم ذاته بذاته ويعلم سائر الاشياء بسبب علمه بذاته لان ذاته سببها تفصيل الاشياء فيكون علمه بذاته
 اتمرا بيطا هو سبب العلم بتفاصيلها فان العلم التام بالعلم التام بالمعلول سوار كاشفة تلك العلة
 علة لها بلا واسطة او بواسطة العلم بذاته الذي هو علة تامة للمعلول الاول يتضمن العلم بوجوده واعتبارا لكونه سادسا
 عنه من كل وجه ثم الذات مع هذا المعلول فانه في علة تامة للمعلول الاول يتضمن العلم بوجوده واعتبارا لكونه سادسا
 يتضمن العلم بجميع المعلومات التامة لا وهو العلم بالاشياء لا كما في العلم على الاجزاء بل كاشتمال العلم
 اليه الذي يبين من السؤال عن مسأله على التام بل الذي بعد ما كما سيجي بيانه التام الله تعالى وقد هو العلم الاجمالي
 ولما كان هذا العلم سببا للعلم بالاسباب والمسببات من حيث انها كك كان هذا العلم التام سببا للوجود لجميع الموجودات
 الواقعة في السموات على الترتيب الذي ينفذ فيه العناية الالهية من انما على ذلك العلم بسبب طوله ولا يلزم منه ذلك في ذاته
 تعالى اذ لم يحد منه في هذه الهرمية الا الانفاقات الغير المحيطة بالوجودية بل ما خالوا في بيان كيفية انفاذ العلم للمكانات في علمه
 بذاته ويرد عليه ان ذاته تعالى مباشرة للمكانات مباشرة ذاتية وصورها عند المتباينين لا يتطويع في حضور الآخر ولو فرض انما
 اية سببه من العلية وغيرها وبالجملة الماد بالانفاذ ان لا يكون علمه تعالى بالمكانات خارجا عن علمه بذاته واللازم الكيفية
 بل لا بد وان يكون متحد في التحقق العلمي لكن الانفاذ بهذه المعنى لا يمكن ان يكون بين المتباينين في الوجود فكيف
 يجوز ان يكون علمه بذاته البسيطة علما بجميع اختلافات والمهيات المتخالفه ولذا قال الشيخ المتقول في حكمة الاشراق
 مشرفا عليهم والمشاورون واتباعهم قالوا ان العلم الواجب ليس زانه عليه بل هو عبارة عن عدم غيبه عن ذاته المبررة
 عن المادة مقارنا بهد الاشياء بل علمه بما فينا ليم ان علمه ثم عدم من العلم شيء فيقوم العلم بالاشياء على عدم الغيب
 عنها فان عدم الغيب عن الاشياء هو علة تامة وان معاملة غيره في ان تلك العلم عمارة غير العلم بذاته اما يقال انما

علم بلازمه منطوق في علمه بذاته كلام الاطلاق لكنه فان علمه سلبى عنده فكيف يندرج العلم بالاشياء في السلب والافتراد عن
المادة سلبى وعدم الوجود ايضا سلبى فان عدم الغيبة لا يجوز ان يكون به انضوراذا نشئ لا يجوز ان يضره عند ذاته فان
الذي حضر يكون غير من عند و انضور فلا يكون الا بين شيئين بل اعم فكيف يندرج العلم بالخير في السلب ثم الضما حكيمه
غير الاذناية فالعلم بها غير العلم بالاذناية فانها ما دللت مطايقه ولا قسمنا بل ولا في خارجيه فاذا علمنا اننا حكيمه
اجتينا الى صورة اخرى دون تلك الصورة معلومة لنا لا القوة وغايبه التوجيه من قبل المشايخ ما قال ابو نوح الماسيني
به في تهذيبه فقد بين الاولي ان العلم كيفية قائمه بالاعتقاليها نسبة من عند و رصده الى الامراض الخارجيه بسببها يتكشفه ويثبته و
ذلك لامراضه الخارجيه ومطابقتهن للامراض الخارجيه عبارة عن تحقق تلك النسبة وباعتبار تلك النسبة بمعنى تلك الكيفية
صورة وبالجملة العلم عبارة عن حضوره تلك النسبة المخصوصة الى ذلك الشيء والثانية انه كفى التفارقات المتباينة
بين العلم والمعلوم وكذلك بين المعلومات فكيف في تعدد المعلومات التفارقات المتباينة كما انكاف في اتساع العلم والمعلوم
وبعد تهذيبه بين المقتضين نقول يجوز ان يكون لأمور كثيرة صورة واحدة بسبب طبعها يكون لها تلك النسبة المخصوصة
الى تلك الامور الى جميعها و قد فتكون صورة المجموع الكل و اسدا و اليها مضمومة حتى تكون صورة لكل واحد منها
واما انه يمتنع ان يكون امر واحد لتلك النسبة الى اكثر من واحد فغير بين ولا ممتنع ان يكون التفارقات لا عظاما
بين العلم والمعلوم وبين المعلومات و ظاهر ان هذا التفارقات لا يوجد بآثاره فلو كانت صورة بسبب طبعها النسبة المخصوصة
المدكورة الى الامور الكثيرة كانت علما بجميع تلك الامور فاقام بيا مبر و بذلك النسبة المخصوصة المذكورة الى جميع الاشياء
وعلم نفسه كان علمه بنفسه علما بجميع الاشياء والواجب تعالى في معنى ان يكون لك في علم ذاته باذنه و سائر الاشياء من تلك
والعلم بذاته منطوقه علمه بالمكانة اذ من احوال ذاته كونه مبدء الوجود فمن علمه بذاته علمه بها ولا ينبغي ان في العلم اعم
غيبه متعلق متعلق في هذا المقام فانه من زال الاقدام في كماله ثقة في ان ذواتها اجازته او قال في احاطة
قال الاستاذ في بعض حواشيه و يهتدك على حال الاوصاف الانتزاعية بالقياس الى موصوفاتها التي هي في اشياء
انتزاعها فان من يدرك فاشارة الانتزاع يدرك ذلك الشيء بان ينتزع عنه فالمكانات كلها منتزعة الاوصاف الانتزاعية
والاعقاب انتزاعية العقابية لا سبحانه وهو سبحانه بمنزلة منتزاعه فاشارة انتزاعها بل الصوفية قائلون برحمت قالوا ليس في
الوجود والواجب تعالى و اشارة المكانات امر اعتبارية فان العالم عندهم ارض مجتمعته اعتبارية منتزعة عن حقيقة
واحدة موجودة بسبب النسبة فعلها في النهاية منطوق في علمه بذاته فغير بين لا يوجب عند علمه شيء ولا يوجب له لا يوجب بها
المقام انتزعت العلم ان للانتزاع عيات نوح من الوجود الاول و يوجد بالوجود و منتزاعها و في العلم من وجودها

يحدو وجوده الخارجي في ترتيب الآثار الخارجية عليها وهو مشتق من الانقسام فان انقسام السمار بالقوة مثلا
 لا يربط انه خارجي ولا يتحقق للقوة في الخارج فلها وجود متحد مع وجود السمار والا يتحقق الانقسام بها في الخارج ولم
 يمكن القضية المنعقدة منها خارجية وبحسب هذا النحوس الوجود لا انبثاقا لثبوت الاشترعيات وبين مناشئها بل وجودها
 عين وجود مناشئها والثاني وجودها في الذهن بعد الانشراح في مرتبة الحكايات الذهنية وهذا النحوس وجودها متعارف
 لوجود مناشئها ومناشئها هذا النحوس وجودها ليس مشتقا للانقسام فان انقسام السمار بالقوة مثلا ليس بحسب وجودها
 في خصوص لحاظ الذهن وبالحكمة الاوصاف الانشراعية مع سائر موصوفاتها موجودة لذهن وجود مناشئها
 وموصوفاتها من علم الموصوفات بالحيثية التي هي المذنبات لانشراحها علم الاوصاف الانشراعية فالعلم بها ينطوي في العلم
 بمناشئها ولما كان نسبة الممكنات الى الواجب سبحانه نسبة الاوصاف الانشراعية الى مناشئها انشراحها فالعلم بها
 ينطوي في علمه بذاته وانت خبير بان هذا انما يصح على راسي الصوفية فانهم قالوا ان الواجب سبحانه وجوده مخصص لا موجود
 في الاقبح سواء واما الممكنات فما ثبتت راحة الوجود وانما هي من قبيل الاعتباريات والانشراعية المنزوعة عن حقيقة
 واحدة بسيطة فذاته اذا عرفت من غير اعتبار خصوصية وتعيين فهو الحق المطلق وهو نفس الوجود المطلق واذا عرفت
 مع تعيين من تعيينه فهو الممكن فلا حقيقة له الاعتبار نفس الوجود مع تعيين ما والتعيينات امور اعتبارية انشراعية لا يتحقق لها
 في الاعميان ولما لم يكن في الاعميان النفس الوجود المطلق لم يصح انشراح التعيينات الا منه تعالى فاذا كان ذاته لذاته
 بذاته هو العلم الاجمالي المتطوي فيه ادراك ما لها من التعيينات اللاتناهية التي هي عالم الامكان وادراك التعيينات المنزوعة
 عن نفس ذاته المحاضرة عنده تعالى هو العلم فلا يلزم تميز المعلوم المحض ولا الحقائق المباشرة ولا يصح بذات
 راسي مساندة الشارح اصلا لانه مع القول بكون وجود الممكن عين وجود الواجب يزعم ان الممكنات فوجت مبسطة لذاته
 الواجب لتعالى فكيف يكون نسبة ذوات الممكنات الى ذات الواجب سبحانه نسبة الاوصاف الانشراعية الى ذوات
 انشراحها والى هذا المعنى اشار الشارح في الحاشية بقوله بمنزلة الاوصاف الانشراعية والى بجملة الترتيب في قوله بل بالقوة
 آه فتأمل في ذلك الظلال وآثاره فاعرف ان الصوفية قدس الله سرهم ذهبوا الى ان مصداق الوجود حقيقة واحدة
 مطلقة ومع وحدتها تطور تطورات شتى فهي مطلقة مع تعييناتها ونسبته في تشخصاتها فلكل هي الحقيقة المنبجلة
 المتطورة تطورات شتى يستحيل ان يكون تلك الحقيقة مفيدة بتعيين فاص كما يستحيل ان تكون كليتها مبسطة والامكانات
 مصداق الوجود بنفسها فهي مطلقة عن كل قيد صانع لكل تعيين والاشياء التي تتراسي مغايرة مبسطة اياها الخارجي من
 شيوئها وتعييناتها الناطية عن نفس ذاتها وبالجملة مصداق الوجود حقيقة واحدة بذاتها واجبة لذاتها مبسطة في تطوراتها

سبحانه ذات بذاته فان قيل اعلم بالشيء على الوجود الثالث ايتي علم بالقوة الا انه قوة قريبة من الفعل يقال ان لصاحبها
 بالفعل ان هذا حاصل له اى علمه باجوبة هذه المسائل حاصل عنده متى شاء وقدمه ولا تفاوت في المعلوم بالعلم الاجمالي والمفصل
 بالعلم التفصيلي في نفس المدرك انما التفاضل بينهما في نحو الادرآك فالمعلوم بالعلم الاجمالي هو ان جميع ما دخل في اجواب
 عن هذه المسئلة حاصل وبه صورة علمية واحدة مطلقة لجملة المقدمات التي لها دخل في اجواب وليست صورها كل
 واحد من المقدمات بل هو كلاً بل يراعى على حدة فاذا اخذ في الاجواب حصل كل مقدمتها بصورتها الخاصة فيتمتع في النفس تلك
 المقدمات وتكثر الصور فيحصل العلم التفصيلي فالمعلوم في كلتا الحالتين ليس الا ما هو جواب عن تلك المسئلة لكن
 في احدهما بصورة واحدة وفي الاخرى صور متعددة متكررة وتكثر ذلك لتصور المحدود وتصور المحدق فالاول علم اجمالي
 يتحققه الانسان مثلاً والثاني علم تفصيلي لها والمعلوم في كلا الحالتين ليس الا حقيقة الانسان هذا يحصل ما قاله فقال
 في التعليقات علم الاول تعالى ليس هو مثل علمي فان العلم فينا بالشيء يوجب التكثير وعلمه لا يوجب التكثير فاذا يوجب
 التكثير لشيء علمنا نفسياً والذي لا يوجب شيئا تفصيلاً مثال ذلك هو انه اذا كان رجل يكون بينه وبين غيره مشاطرة فيودو
 مساجبة كلاً ما طولياً فياخذه العاقل في جواب تلك الكلمات فتخرج اولاً خاطر اتيه يقين بذلك الخاطرة يورد اجوبة جميع ما قاله
 من دون ان يخطر بباله تلك الاجوبة من ذلك ثم يات بعد ذلك في ترتيب صورة صورة وكلية وكلية ويعبر عن تلك التفصيل
 بجارات كثيرة وكلا العلمين علم بالفعل فان با خاطر الاول يتيقن بان اجوبة جميع ما قاله صاحبه وذلك التيقن بالفعل تلك
 هو علم بالفعل فالاول هو علم هو مبدى لما بعده وفاعل للعلم الثاني والثاني هو علم الفعالي والثاني يوجب الكثرة والاول
 لا يوجب الكثرة اذا تعلم الاول اضافة الى كل واحد من التفصيل ثم الاضافة لا يوجب الكثرة على ان كل تفصيل من
 تلك التفصيل مقبول كلياً ينقسم الى تفصيل اخرى كثيرة ومقاييس كثر فانه اذا كان قياس يوجب مجموع مقدماته ما فيه كثر
 اخرى وكل واحد من هذه الاجزاء مقبول بحد ذاته تفصيل بحسبه فعلم واجب لوجود على الوجود الاول بل اشد بل لا يبلغ
 بتجدد انتهى وفيه ان علم البارئ تعالى علم بالفعل من كل وجه وليس فيه استعداد وقوة اسلا والنجيب في تلك الحالة انما يعلم
 بالفعل ان له قدرة على ما هو واقع لآك انفس له الا ملكة التفصيل وليس فيه كمال تميز للمعلوم غاية الارادة يحصل صورة
 واحدة قابلة للتفصيل الى صور كثيرة فيكون بين صرافة القوة ومحضه الفعل فالمثال غير مطابق للمثال ولهذا قال
 الشيخ المقبول في حكمة الاحتمال واما انشور من المثال من الفرق بين العلم التفصيلي بمسائل وبين العلم بالقوة
 بها وبين مسائل ذكرت فوجد الانسان عن نفسه علماً بجوابها لا يرفع فان ما يجد الانسان من نفسه عنده وعرض المسائل ثم
 بالقوة يجد من نفسه ملكة وقدرة على اجواب هذه المسائل المذكورة وهذه القوة اقرب مما كان في القوة من الاجابة

عالمًا لكل واحد والم يكن عنده صورة كل واحد واحد واجب لوجوده منزه عن ذلك فلا شبهة ما قال الشارح في النجاشية
اعلم ان هذا نظير واستبانه كالتجربة والنواة من حيث ان ماني الشجرة من الغصون والاوراق والثمار من جذع
النواة من غير تحليل وتكريب النواة بمدر لكل واحد منها وكذا البر والامه ارج لا يكون منقيا تاما لانها انما بالنسبة
الى الممكنات فانه متعال عن هذا القياس لا يشبهه شي اذ لا يشبه له ولا يذله ولا يعلوه لكن مدارك القاصدة لا يتقبل
هذا النوع من الاجمال الذي يفهم عن التحليل والتكريب ويتعالى عن عدم الاستيعاب في نوا العلم في ادراك
هذا النوع الاتيالي فانتجنا الى تصور الاجمال الذي يكون فوق الاتيالي والتفصيل الموجد في احد المحي و هو
في العلم بالشي مع عدم الاتيالي فاعاده فاوردت هذه النظائر المفيدة لتصوره وتفصيله في بيان الاما استيعابه
عقولنا عن تجزيه ولا يستنكر عن تفوق ما هو متعال عنه ولا يجعلها مقيا ساتاما لانها انما انتهت في قول فلان
وجود اتالي آه يعني ان نسبة الممكنات اليه تعالى كنسبة التفصيل الى اجمال الاتيالي لانها في ذلك في جوارحه
فانها بمدر تفصيل وذلك التفصيل مكتشف بذلك الجمال قبل ان تفصل فاما ان التفصيل وجوده بين احدهما اجمال
هو عين وجود ذلك الجمال والتفصيل مرتب عليه كالممكن وجوده ان اجمال هو عين وجود الواجب تعالى بمدر التفصيل
مرتب عليه بهذا النوع من الوجود ويتاخر كل مكان من الممكن انما في ذلك التفصيل يكون وجوده كل من ذلك التفصيل
يكن من غير سبق الاجمال عليه بخلاف وجود الممكن كذا قال الشارح في بعض مواضعه في قوله المثل او اعلم
ان قد وقع في كلام الحكماء ان الابرار في سببانه كل الاشياء على وجوده لا يفتقد في احدية وبيان على بالتحقق لبعض الما
لانهم ان علمه اتالي بذاته هو نفس وجوده وذلك الاعيان موجودة لوجوده فانه في الوجود لا يعقل واحد هو عقل
الذات فهي مع كثرتها موجودة لوجود واحد او العقل والوجود هناك واحد فعلمه بالاشياء كلها في مرتبة واحدة قبل
وجودها هو علمه على سبب لوجوده في الخارج لان علمه تعالى بذاته هو وجوده فذاته ذلك الوجود ويعلم بالاشياء
بعبارة سبب لوجود اتالي في الخارج فالواجب تعالى لوجوده ليعلمها اولها فيل الاجداد ليعلمها ثانيا بعد ايجادها
في عقل واحد ليعلمها سائفا والافتقار بالجملة وجود الواجب سبحانه وجود تام كامل ليس فيه نقائص من القوي والاعتدال
هو سبب الذاثة وكل سبب الذاثة يجب ان يكون قد خرج فيه جميع كماله من القوة الى الفعل مع ان القوة قد
الا الفعلية المحضه لانه لا جهة له سواء ولا يخالص صغير ولا كبيرة الا لانتصافها فهو وجوده في الوجود عدم
فان كان له في ذاته فثبت في الموهومات لم عين وجوده قابل ثم بابا عدمه والشي صفة عين سبع الشواهد
العبودية والفتا من كان عالميا بكل شي لانه محيط به فيقول الاشياء وطال وجوده من غير شوب فهو لوجه طر الوجود

من غير شوب وفقد فالعلم هناك واحد ومع وحدته يجب ان يكون علما بكل شئ اولو بقى شئ من الاشياء لا يكون العلم
علما به ولا تفك ان ذلك العلم من جملة افراد العلم فلم يخرج جميع افراد العلم من القوة الى الفعل والعجب ان اتباع
الاشياء مع الفطن بهذا المعنى ذهبوا الى القول بان تمام صور الاشياء في ذاته تعالى زعمنا منهم ان امر الحانية لا يتم الا
بالعلم تفصيلي ولا يكفي احكام الاجمالي فافهم **قوله** وهذا العلم تفصيلي آه اعلم انهم قالوا مراتب العلم تفصيلي اربع
الاولى ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقل المجرى عند المشائفة وبالذات
القاهرة عند اتباع الاشراقية فالعلم الذي هو اول المخلوقات حاضر عنده تعالى بذاته مع ما هو مكون فيه من صور
الكائنات مجردة عنها وما ياتها بساطها ومركباتها من الجوهر والاعراض فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي
الذي هو عين ذاته المقدسة وبسيط بالنسبة الى باقي المراتب وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة بالروح المحفوظ والنبات
الكلية في الاصطلاح الصوفية وبالفكر الفلكي المجرى عند الحكماء فالروح المحفوظا حاضر عنده تعالى بذاته مع تعلقه
فيه من صور الكائنات وهو علم تفصيلي بالنسبة الى ما فوقه وثالثها كتاب المحو والاثبات وهي القوى الكسائية التي
تتفكك فيها صور الجزئيات المادية وهي المنطبعة في الاجرام العلوية ونسبتها الى تلك الاجرام نسبة احوال اليها
كما صرح به المحقق الطوسي فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة عند تعالى ورايها سائر الموجودات الخارجة
وانه منية الحاضرة عنده تعالى في مرتبة الابدان لما كان نسبة الازمنة والامكنة اليه سبحانه نسبة واحدة فالمتغير في الكائنات
انما هو في نفسها واقباس بعضها الى بعض واما بالنسبة اليه تعالى فكما في رتبة واحدة وسيجي تفصيل الكلام في هذا
المرام انشائه تعالى **قوله** علم الفعل يستفاد من وجودها آه قال في الحاشية ليس المراد بالانفعال ههنا الانفعال
الذي هو من شأن الوجود بل هو كونه مستفادا من الغير اي المعلوم وهذا العلم ليس من صفاته الكسائية
خاصة ما يقال انه اصطلاح جديد ولا مشاهد فيه انتهت انت العلم ان القول يكون علمه سبحانه الفعالي مستفادا من
الغير مخالف لفصوهم ونصرتهم قال الشيخ في الطبقات المتفق ليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء
من الاشياء والا فذاته متقوتة بما يعقل فيكون تقوتها بالاشياء واما عارضه لها ان يعقل فلا تكون واجبة الوجود
من الوجود بذاته حال ويكون لولا امور من خارج لم يكن موجودا او يكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون غيره
ذاتا شرا والاصول السابقة تبطل هذا وما اشبهه وقال في التعليقات ليس في الاول الفعالي البتة او ليس فيه
قوة بل هو فعل محض وهذه الافعال التي تنسب اليها كلها باطلا فانه لا يفعل عن شئ وقال فيها ايضا وروى
عن ذات الباري تعالى شئ من خارج يكون فاعماله ويكون هناك قابل له لانه يكون بعد ما لم يكن وكما ينص

بفرض انه يكون له بعد الم يكن فانه يكون ممكناً فيجب ان يكون واجب الوجود فيه وحي ذلك الى تغيير ما في ذاته وتمايز
من خارج فيه فاذا يعقل كل شئ من ذاته وقال الفارابي في الفصوص لا يجوز ان يقال ان اثنى الاول
يدرك الامور المبدئية عن قدرته من جهة تلك الامور كما ذكر الاستسهار المحسوسه حتى حضورها وتأثيرها فينا فتكون
هي اسباب العالمية التي بل يجب ان يعلم انه يدرك الاشياء من ذاته فقد استلانه او انما القدرة المستقلة
فقط من القدرة المقتدرة فلهذا لكل فيكون علمه بذاته سبب علمه غيره وقال بهنديل في التمهيل اللوازم التي هي
مستقلة وان كانت اعراضاً موجودة في غير فليس مما يتصف بها او يتفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو ما يميزه
سواء اللوازم اى مستقلة بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه لوجوده وجوداً تاماً وانما ينتج ان يكون الامراض متفعل
عنها او يتفعل بها او يتصف بها بل كما له في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لانه ملهاً واحاسل ان علمه تعالى
بالاشياء لا يمكن ان يكون بسبب الاشياء بل بسبب ذاته فقط لا يجوز ان يكون علمه تعالى الغماي مستغفاً
من ترتيب الامور كما ان اجبا لذاته فعلة الاجمالي كمال للذات ومقدم على الالهياد فهو علم فعلي ازلي وانما العلم التفصيلي
في مرتبة الالهياد فهو ان كان فعلياً ايجز كونه ليس علماً كما ليا للذات وكون علمه التفصيلي فعلياً لا ياتي في كونه تابعاً لا ياتي
كونه انفعالياً بل كونه تابعاً له في النظام في مثال فحق له فعلة في آه هذا نحو مما قال الفارابي في الفصوص
واجب الوجود مبدئ كل فليس هو ظاهر بذاته على ذاته فلهذا لكل من حيث لا يشك فيه فهو من حيث هو ظاهر مثال الكل
من ذاته فلهذا لكل بعدة انه وعلى ذاته نفس ذاته وتقدم الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة وقال ابنه في
بس علمه بذاته مغايراً لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته وليست هي ذاته بل لازمة لذاته وفيها الكثرة الغير
المتناهية فلا كثرة في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا يترتب الوجود لكن كونه متعلقاً الى الوجود
شبهه والترتيب يوجب الكثرة في النظام فالنظام ودرجة ما واذا اعتبره الحق ذاته وانما كانت كل وحدة فاذا كان الكل متكاملاً
في علمه قدرته ومنها متصل حقيقة الكل مقررة ثم يكتسب المواد فهو كل الكل من حيث هو فانه وقد اشتمت عليه احدية
بمحصل ما قال ان لتعالى علماً اجمالها مقدماً على الالهياد وهو عين ذاته لان ذاته مبدئية لاكتشاف الاشياء
علماً تفصيلها بعد تمام الذات وكما لها وهو ايضا علم فعلي موجود يجمع الموجودات الواقعة في سلسلة المبدئية على الترتيب
الذي يتفصيل الغماي الالهي مرتب على العلم الاولي ووجه العلم انما يكون التيام الصور بالذات وكثيرت تلك الصور
لتعالى ليس كسائر الاعراض مجازها والالزم الكثرة في الذات فتقبل الذات للصور ليس كقبول النفس بها لان
كثرة صورها لا يميزها كثره متحدة تامية خالصة كثره محقولات النفس فانها قابلة للعلم التفصيلي الفكري الذي لا ي

وان يفتش عن الغير وهو يستعمل الانفعال بخلاف التفصيل التام عن ذات العاقل فانه لا يقتضي الا مطلقا
 لا القبول المستعمل للانفعال فتأمل فكل واحد من النوعين علم حضوري آه فيه نظر ظاهر لان ذوات الاستخبار
 ليست متحققة قبل وجودها فكيف يكون علمه تعالى بها قبل وجودها علما حضوريا اذ هو عبارة عن حضور ذات المعلوم
 عند العالم وبالجملة لا بد في العلم الحضوري من حضور المعلوم ووجوده عند العالم مع انه لا وجود للمعلوم في مرتبة العلم
 الفعلية المتقدم على الابداء اصلا فكيف يكون هذا النوع من العلم حضوريا ولذا قال بعض اعلام قد ان العلم الاجمالي الذي
 سبحانه ليس حضوريا ولا حصوليا فانه ليس بحضور الصورة ولا بحصولها بل بحضور ما هو جاهل خالق وهذا النوع من العلم
 متعارف للحضوري والحصولي والتقسيم الى الحضوري والحصولي انما هو للعلم الذي يكون عين المعلوم واما الذي يكون
 غيره فان كان امر واحدا نشأه لاكتشاف المعلومات كلها فهو علم اجمالي آهي وان كان نشأه لاكتشاف بعض دون
 بعض فليس بمحقق عندهم واما قال بعض اشراح في بعض حواشيه ان علم الباري تعالى سوار كان بالنظر الى ذاته او
 بالنظر الى ذات الممكن عين ذاته فعلمه حضوري مطلقا فان الباري سبحانه بحضور ذاته عند ذاته فكيف الاستخبار
 لديه فالذات هي المعلومة متحققة وبالذات والممكنات كلها معلومة بالعرض ليس بشئ لانه لا اختار في ان ذوات
 الممكنات مباينة لذاته تعالى فلا يلزم بحضور ذاته عند ذاته الاكتشاف الاستخبار لديه فلا يكون الممكنات معلومة اصلا
 لا بالذات ولا بالعرض وان قيل بانها ذوات الممكنات مع ذات الواجب سبحانه فتح كونه باطلا عند المتأخرين لا معنى
 له كون الممكنات معلومة بالعرض وكون ذاته تعالى معلومة بالذات بل يحسب اكتشاف الذات بعينه اكتشاف الممكنات
 وبالجملة القول بان الممكنات معلومة بالعرض مما لا يحصل له فافهم قولنا القول الفصيح في هذا المقام ما فاذا الاستعداد
 العلمانية ابي فقه آية ان اريد بالحضوري ما لا يكون بحصول صورة المعلوم في العالم فلا ريب انه حضوري وان اريد به
 عين المعلوم بلا افتراض في المصادق فبذلك العلم من حيث انه كما كشف لذاته تعالى حضوري بلا ريب واما من حيث انه كما كشف
 للممكنات فان قيل بانها ذوات الواجب والممكنات في تلك المرتبة كما هو متسبب الصوفية وهو الذي ينطبق عليه كلام اشراح
 الطباطبائي اذ فبذلك العلم حضوري ايضا لا شبهة وان قيل بمباينة الواجب للممكنات كما هو متسبب المتأخرين فهذا العلم
 على هذا التقدير ليس حضوريا كما انه ليس حصولي والتقسيم الى الحضوري والحصولي ليس الا للعلم الذي يكون عين المعلوم
 فان كان عينه ذاتا واعتبارا فهو حضوري وان كان عينه ذاتا وغيره اعتبارا فهو علم حصولي هذا هو الكلام في العلم
 الفعلي المتقدم على الابداء واما العلم التفصيلي فليس حضوريا عند الفارابي وشيخ وسائر اتباع المشائية القائلين بحصول
 صور الممكنات في ذاته تعالى واما على راي صاحب الاشراف والمحقق الطوسي وسائر المتأخرين فهو علم حضوري فافهم

ولا تنقل قول اي لا يبرهن عليه آد اعلم ان البرهان قياس مركب من مقدمات يقينية فينتج عنها بحسب ان تكون يقينية
اذ لازم اليقيني يقيني لا محالة وهو قسمان لمي واتي اما اللمي فهو الذي يكون احد الاوسط فيرسله لثبوت الاكبر والاخر
في الواقع كما انه علة لهصول التصديق باحكم الذي هو المطلق يكون الاوسط علة لوجود الاكبر لنفسه مع كونه علة لوجود
للاصغر وقد يكون علة لوجود الاكبر للاصغر ولا يكون علة على الاطلاق بل يجوز ان يكون معلولا لاما الاول
فمثاله زيد محموم لانه متضمن للاخطا وكل متضمن للاختلاف محموم فزيد محموم فكما ان لغرض الاخطا علة لثبوت اشئ
لزيد بالحكم في الذين لكك هو علة لوجود اشئ في الواقع ايها وفوكا انه انشئة مستهال النار وكل خشبة شبه النار تشرق فزيد يقينية
فوكا تمي زيد من علة للاصغر وكل حمى من علة للاصغر فانها تنوب عنها حمى زيد تنوب عنها واما الثاني وهو
ما يكون الاوسط فيه علة لوجود الاكبر للاصغر ولا يكون علة له على الاطلاق بل يجوز ان يكون معلولا بحسب وجوده
في نفسه فكما ان الحركة الى فوق محمول للطبيعة النار وعلة لهصولها في اشئ الطبيعيه قالوا وسطه وان كان معلولا لالاكبر
بحسب وجوده في نفسه لكنه علة لوجود الاكبر للاصغر واما الثاني فهو الذي يكون الاوسط فيه علة للحكم في الذين و
لا يكون علة له في الواقع بل قد يكون محمولا لوجود الاكبر للاصغر وهذا القسم يسمى دليله فما يكون في الوجود لا علة
لوجود الاكبر للاصغر ولا معلولا بل امر متضا نقار او مسايا له بالنسبة الى علة ما او علة ما علة بالطبع وايضا
لان على الاطلاق مثال الاول فوكا زيد متضمن للاخطا ط لانه محموم وكل متضمن للاخطا فزيد متضمن للاخطا
فوجود اشئ علة لثبوت كونه متضمن للاخطا في الذين وليس علة له في نفس الاول بل الام بالعكس ومثال الثاني
فوكا هذا المحموم عرض له بول ابيض فاشترى علة الحادة وكل من يعرض له ذلك يخيف عليه السر سام فبما ان السام
يخاف عليه السر سام فظاهر ان البول الابيض والسر سام معا معلولان لعلة واحدة وهي حركة الانحطاط الحادة الى
ما حية الدلخ وانذ فاعيا نحوه وليس احدهما علة او معلولا لآخر آذ اسرفت هذا فاعلم ان الشارح قد ستم بطا بقا لما
قال الشيخ في المقالة الثامنة من الهيات الشفاء انه لا يبرهن عليه بل هو البرهان على كل شئ انما عليه الاول
الواضح والظاهر ان المراد بالبرهان برهان العلم لانه هو المتبادر عند الاطلاق لكونه فردا كما لا منه فالمعنى الاول
لما على وجوده تعالى بل هو البرهان على ما في عالم اجزاد الامكان فهو الشارح على كل مبيته ووجوده كل ذات و
كما قال عرس قائل اولم يحف بر بكتا على كل شئ شبيها وقال سبحانه ان شئ اكبر شبيهاه فقل الله قال الله تعالى
شبه الله انه لا اله الا هو وبها كلامه هو ان يلزم على هذا ان لا يمكن افتنا لبرهان على وجوده تعالى احدكم من
مع انه باطل قلنا لوجوده بالبرهان على وجوده وقد صرح الشيخ في اوائل آيات الشفاء بان وجوده والمبدء الاول

جل ذكره ليس بينا ولا هو يابوس عن بريانه وفرع عليه ان اجبت عن انية المبدع الاول انها هوني العلم الاتي واجيب
 بان الواجب سبحانه وان لم يكن عليه برهان حقيقي اذ لا سبب له الا ان ذاته تعالى برهن عليه ببرهان شبيه بالعلمي في
 افادة اليقين فان ذاته بذاته وان كان اقدم من كل شئ لكن كونه صانعا للعالم كما له وسط هو مثل المنوع عنه
 قولنا العالم مصنوع فالوسطه علتة لاشبات كونه صانعا للعالم في قولنا العالم مصنوع وكل مصنوع له صانع فالبرهان
 عليه بالذات في هذا البرهان وجود الصانع للعالم واذا ثبت هذا بالبرهان ثبت وجود الصانع في نفسه وتتم العلم
 به يقينا بهذا التدمير وذلك لان وجود شئ لغيره ليقين وجوده بالضرورة فيكون العالم مصنوعا على كونه اذ اجاب
 واجيب بالذات فالاستدلال بوجود العالم على وجوده تعالى برهان له وقد زعم المحقق الرواني ان على وجوده
 تعالى برهانا للمباني وبينة بان الاستدلال بحال مفهوم الموجود على ان بعضه واجب لذاته لا على ذاته تعالى سفة
 نفسه الذي يوعده كل شئ ويكون بطبيعة الموجود متماثلا على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة وهو
 متفصلا تلك الطبيعة فالاستدلال بحال الطبيعة على حال آخر معلول للحال الاول فان تحقق موجود ما يدل
 على ان بعض افراده واجب فيتحقق حال له ويكون بعض افراده واجبا حاله اخرى معلول للاولى ورد بان موضوع
 المسئلة يكون بعض الموجود ومحمول له هو مفهوم واجب الوجود فحده الا وسدا ان كان علتة لثبوت هذا المفهوم لهذا
 المفهوم في الذهن والحاج معا لزم كونه تعالى معلولا لغيره اذ الدليل بانها يدل على ان وجوده لهذا المفهوم معلل
 بذلك وقد تقرر في فن البرهان ان ليس للمحولات وجود في انفسها الا وجوداتها لموضوعاتها فلا يكون ثبوت مفهوم
 الواجب لذاته الذي هو محمول في هذه المسئلة لمفهوم بعض الموجود ومعللا لثبوتها كان وجوده في نفسه كس والوسم ان
 معلولية الوجود الراطي ليس له والمعلولية وجوده تعالى في نفسه فان شئت ليس الا الاول من الامرين فلا يكون
 الدليل معطيا لما هو المطلوب ايضا متفصلا مفهوم الموجود ان كان هذا الضرور لزم ان لا يكون له فرد ممكن لكن النسالي
 بطههته واعترافا منه ايضا فالمقدم شله وجه اللزوم ان مفهوم الموجود ان كان متفصلا لذلك لا يكون له في تحققه
 احتياج الى غيره فيكون ذاته عليه عن الغير فلا يكون مكانا ثم قال هذا المحقق وان شئت قلت ليس الاستدلال
 على وجود الواجب في نفسه بل على تشابه الى هذا المفهوم وثبوت له على ما ذكر الشيخ في الاستدلال الوجود المتواضع على
 وجود المؤلف ووجود الواجب علتة لغيره مطلقا وانتسابه الى هذا المفهوم معلول له وقد يكون الشئ في نفسه على شئ
 وفي وجوده عند آخر معلولا له وفيه ان احد هذين الوجودين ان كان غير الآخر لم يكن ثابتا بالبرهان ما هو المطلوب
 اذ الثابت ليس الا ما هو المعلول على ما هو متفصلا البرهان العلمي وان كان عليه كان معلولا لثبوتها للمعلول

وظنى ان المراد بنفى البرهان عليه نفس البرهان الذي يكون الاوسط فيه علته للاكثر بحسب نفسه بان يكون علته لذاته
 كما انه علته للثبوتة للاصغر فيكون علته للوجود والينفاه البرهان في هذه الصورة يستلزم الحى وبالعكس كما صرح به
 الشيخ في برهان الشفارة واذا صدق فلا برهان عليه فليس شئ غير ذاته برهاناً عليه بل هو البرهان على كل شئ وما قيل
 في بيان انه البرهان عليه انه لو كان الواجب سبحانه حاصله بطريق البرهان يلزم وجوده في الاذيان الاستدعاء
 البرهان مطلقاً ثبوت الاكبر للاصغر فيها ليكن لها الحكم بحسب ما اشتمل عليه من الاوسط والتالى لها اذ يلزم منه ان
 يكون وجوده الذي ينهى بما هو كلك وجوداً خارجياً كما سبق فغيبه نظراً اما اولاً فلان البرهان لا يستلزم ارتسام المبهمة من
 عليه بحسب ذاته وحقيقته في الذهن انما يستدعى وجوده وانما لا سببها عند الضرورة والاضطرار واما ثانياً فلان يثبت
 ان لا يصح القول بكونه برهاناً على شئ والالزم ارتسامه في الاذيان واما ثالثاً فلانه يستلزم ان لا يكون معلوماً بالضرورة
 اليه والالزم ارتسامه في الاذيان ويمكن ان يقال انفى هو البرهان مطلقاً لها كان او انما كما قال الشيخ سفت
 التحليلات فاما لا سبب له فانه يتصور بذاته ويطوف كواجب الوجود فانه لا يدل عليه غيره بذاته اذ لا يتحقق في نفسه
 الى شئ اذ هو اولي بالضرورة ويعرف بذاته اذ لا سبب له وايضاً قال فيها شئ انما عرفه واجب الوجود بذاته معرفة
 او اينية من غير التسلسل فاما انقسم الوجود الى الواجب والمكن ثم تعرف ان واجب الوجود بذاته يجب ان يكون واحداً
 وتعرفه وهذا يثبت بواسطة يلزم اولاً وهو انه واجب الوجود وقال ايضاً فيها ان شئ ما وجوده من ذاته ولذلك
 البرهانى تعالى هو الحق وما سواه باطل كما ان واجب الوجود لا يبرهان عليه ولا يعرف الا من ذاته كما قال الله
 تعالى شهد العباد انه لا اله الا هو على هذا يثبت على ما قال الشارح في الحاشية بذاته على ما قال الشيخ في برهان
 ان يثبت الدائم الكلى باله سبب لا يجعل الا من جهة سببية ولا سبب له اما من جهة الاليتين البتة بوجوب قياستى
 الى بالنظر والاستدلال فلا يرد بالجزئيات المحسوسة المحلولة بالمشاهدة من غير نظر الى اسماها الا لا يتبدل بسا
 اليقين الدائم الكلى مع ان الكلام في العلم الاستدلالي واما الاستدلال لوجود المحلول على ان له علته ما فهو
 استدلال من العلة على المحلول كقولهم بحسب المؤلف وكل مؤلف فاه مؤلف فان الاوسط فيه علته في نفس الامر
 كقولهم المؤلف لان المؤلف بالفتح هو المحتاج ومناط الافتقار هو التاليف وفي هذا المقام اجابنا وحقيقته
 يتبينه سبباً في الكلام وسبباً في انشاء الله تعالى انتبهت اعلم ان ما نقل الشارح عن الشيخ هو المذكور في فصل التاسع
 من المقالة الاولى من برهان الشفارة وهو نفس في ان ما لا سبب له فطريق علمه مختص في البهية وان لم يكن يدعيها
 فليس الالياس عنه وقال في الفصل الثامن من تلك المقالة ان الشئ او انما لا كان له سبب لثبوت الا من

هذه سببه فان كان الاكبر للاصغر بالسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود وله ولك الاوسط للاصغر لكنه بين الوجود
 للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينتقد برهان يقيني ويكون برهان اق وانما كان يقينيا لان المنتقد متين كلبنتان
 واقعتان ليس فيها شك والشك الذي كان في القياس الذي لا كبره سبب لجملة باصغره كان حين لم يعلم من
 السبب الذي يوجب بل اخذ من جهة هو بها لا يوجب بل يمكن فان كل ذي سبب فانما يجب بسببه وانما هيئتنا فكان بل
 السبب الذات فكان الاكبر للاصغر لذاته ولكن كان غفيا وكان الاوسط ايضا لذاته للسبب حتى ان جعل جعل
 ولكن لم يكن غفيا فقد علمت المقدمة الصغرى بوجودها والكبرى اليه كذا اذا لم يكن الاكبر للموضوعات باللاوسط الا
 لذاته لا بسبب جعل حكمه بجهته ثم قال فقد تحصل من هذا ان برهان الاق يعطى في مواضع يقينا وانما وا فيها السبب
 فلا يحصل اليقين الدائم الا بالبرهان اللهي ويزاننا قضا لما نقله الشارح تناقضا صرحنا وغاية ما يقال في دفع
 التناقض بين كلاميهما يستفاد من كلام المحقق الردواني ان ما حكم الشيخ باقائه برهان الاق عليه هو لا يكون
 ثبوت الحكم فيه في الشارح سبب ما حكم به انه لا يبين البتة الا يكون نسبتة محموله الى موضوعه سبب اصلا ولا تناقض
 بينهما لاختلاف الموضوع في الحكمين واعلم انه قال صاحب الاق الملبين في بعض اقاويله ان برهان الاق
 قد يفيد القطع اذا لم يكن فيها سائجا بل كان لهجة العلم ما من حيث ان الاكبر والاوسط يكونان مبهين من الموضوع
 وهو الاصغر وذلك في برهان الاق على الاطلاق كما اذا كان شي ليس هو بالسيطر الحق وله عوارض ذاتية يلزم ذات
 ففلس وجودها فطري الملازم له من حيث انه بين الاقتصار له واخر منها حتى اللازم من حيث انه غير بين الاقتصار
 بالسنبة اليه فيصير اليبس هذا اصغروا الفطري اللازم اخفى المبهية جدا الكبر يقولنا الجوز المبرد وجوده لذاته لا ما وتة وكلها
 وجوده لذاته لا ما وتة فهو عاقل لذاته واما من حيث ان عقدة ثبوت الاوسط للاصغر الذي هو سبب بعد العقدة وبرهان
 لم تجا اذ برهن من جعل العلم على ان مجعولا ما في نفسه لا يصح ان يدخل في الوجود لا بعلة لذاته انما ثم شوا
 وجوده فاستدل من وجوده المعول لا من علمته على سبيل الاق على وجود علمته اجاعلة فاذا ذلك ثمرة وشبه العلم
 المضاعف بوجود علمته وبوجودها ووجودها وانفلا لا وجودها علمها ضروريا ينتج ان نزول والشارح قد نقل هذا الكلام
 في فصل البرهان وزعم انه تحقيق لكلام الشيخ بحيث يندفع عنه التناقض بين كلاميه ثم قال وبهذا اظهر ان البرهان
 الاق على قسامين اني سافح ليقيد مجرد العلم تصديقي بالحكم حكما جو اذ لا وجودها وهو الذي لا يحاسب العلم كما اذا
 استدل بوجود معلولى علمته واحدة على وجود المعاول الاخر المستند اليها بجهتين متضاقتين على جعله لا
 البنية بينهما وجود المعاول على وجود العلة قيل العقاد البرهان اللهي على ان المعاول لا يوجد الا بجملة ووجهة

وثانيهما برهان ان في صحابة النبي وهو المشر للتعقل المضاعف وانت تعلم ان هذا لا يصلح لتوجيه الكلام الشيخ لانه قال
 في فصل البرهان المطلق وفي قسميه الذين احدهما برهان لم وآل خبر برهان ان فالعلم الذي هو اليقين هو الذي
 يتحقق فيه ان كذا وكذا ويقتضاه لا يمكن ان لا يكون كذا الاعتقاد الا يمكن ان يزول فان قيل للتصديق الواقع
 ان كذا كذا من غير ان يقتضيه التصديق الثاني انه يقيني فهو يقين غير دائم بل هو يقين وقتا ما والبرهان
 قياس مؤلف يقيني انتهى وهو نفس على ان في مطلق البرهان سوا مكان لميا وانما يجب ان يكون اليقين دائما
 لان يكون وقتا ما في غير دائم وقال في الفصل الثاني من المقالة الثانية من به ان الشك قد يطلع بعضهم
 ان اسبب في ان لا يستعمل في البرهان وسط من عرض غريب ان كان لازماله لا يكون علة فخرية للطرف الاكبر
 فلا يكون البرهان برهان لم وليس الامر على ذلك فان النظر الذي نحن فيه ليس كله في برهان لم حتى اذا لم يكن
 للشيء برهان لم لم يتحقق في هذا الكتاب فصاعدا جليا او مغالطيا او غير ذلك فانه ليس بصير القياس بان ينتج
 شيئا صادقا من مقدمات صادقة جديا ولا مغالطيا ولا شيئا آخر حقه ان يبين في فن آخر من الفنون الخارجة
 عن البرهان والاقسام الصنائع القياسية اكثر من هذه الخمسة بل هذا الكتاب يشتمل على بيان البرهان الواقع
 على ما يعمله اليقين بالان وعلى ما يعمله مع الان اللهم فيكون العارض الغريب الذي ليس بجائز لا يجعل القياس
 خارجا عن البحث في كتاب البرهان ولا يوجب ان لا يكون به يقين وكفى سقوط القول من قال ان ما لا يعرف له
 علة لا يكون به يقين انه يوجب انه لا يكون له يقين بالبرهان بل ذكره اذ لا سبب له فليعرف ان ضائع اسحق
 في طلب العلم اذ هو فاقد للشيء الذي يطلب له العلم وهو اليقين بالبرهان تعالى حده واما قوله في الحاشية فلا يرداه
 فتصديقه ان الشيخ بعد ما يبين ان برهان الان قد يعطى في مواضع يقينا وانما واما فيما له سبب فلا يعطى اليقين الدائم
 بل فيما لا سبب له قال فان قال قائل اما اذا كنا صنفه علمنا ان لها صانعا ولم يكن ان يزول عنها هذا التصديق وهو
 استدلال من المعامل على العلة فالجواب ان هذا على نحو انما جرت كلوك هذا البيت مصور وكل مصور قوله
 واما كلى كقولك كل جم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف فاما القياس الاول وهو ان هذا البيت مصور فليس مما ينتج به
 اليقين الدائم لان هذا البيت مما يفسد فيزول الاعتقاد والذي كان فان الاعتقاد وانما يصح مع وجوده واليقين الدائم
 لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم الكلي واما المثال الآخر فليس المؤلف فيه هو الشيء الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا
 هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف لا يمكن ان
 كان خبر من ذي المؤلف وهو المؤلف عليه المؤلف فيكون اليقين حاصل من جهة العلة ثم قال فتد بان

ان الحد الاكبر في الشيء المتيقن اليقيني الحقيقي لا يجوز ان يكون علته للاوسط بل عسلي ان يكون فيه جزء هو علة للاول والوسط
واعتبار الجز غير اعتبار الكل فان المؤلف شي وذو المؤلف شي آخر فان المؤلف بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف
فحال ان يكون محمولاً على المؤلف واورده عليه بان كون المؤلف علة لوجود ذي المؤلف فهم بل كونه مؤلفاً معلول كونه
اذ المؤلف او هما معاً فان المؤلف نسبة الى المؤلف وكذا كونه ذالمؤلف وتقدم احد على الآخر غير بين واجاب عنه
المحقق الدواني في الحاشية القديمة بان المراد بالمؤلف كونه ذا اجزاء وبذو المؤلف المحتاج الى المؤلف ولا شك
ان علة الاحتياج الى المؤلف هو كونه في حد ذاته ذا اجزاء ولو كان بسيطاً لم يحتاج اليه وليس المراد بالمؤلف المفهوم
المضاف للمؤلف اذ لا يمكن الاستدلال على كونه ذالمؤلف كما لا يمكن الاستدلال بان زيد اخرج علي انه ذوالرخ
وبالعكس لانها ما قد صرح به الشيخ في الشفا رايض حيث قال توسيط المضاف قليل الجودي في العاوم لان نفس
عملك بان زيد اخرج هو عمك بان له اخا ويشتمل على عمك بذلك فلا تكون المقدمة الصغرى اعرف من النتيجة فان
لم يكن لك بل بحيث يسهل الى ان يبين ان له اخا فما تضمنت نفس قولك زيد اخرج واما مثال هذه الاشياء وادى ان
تسمى قياسات فضلاً عن ان تكون برابرين وفيه ان هذا التوجيه لا يجدي الا في هذا المثال ولا يجدي في مثال آخر
والكلام وان قضى الى الاطالة لكنه لا يخلو عن الافادة قوله واما السبيل اليه آه قال في الحاشية اى الى
اثبات وجوده وصفاته الحقيقية وبالجملة هذه المطالب بدية غير متناهية من البرهان انتهت العلم الى القول
ببدهنه وجوده تعالى وان كان مخالفا لما قال الشيخ في اولى الكليات الشفاران وجوده تعالى لا يجوز ان يكون
مسئلاً في هذا العلم الموضوع بل هو مطلوب فيه لانه لو لم يكن لك لم يخيل ان ان يكون مسلماً في هذا العلم ومطلوبه بان
علم آخر واما ان يكون مسلماً في هذا العلم وغير مطلوب في علم آخر وكلا الوجهين باطلان لانه لا يجوز ان يكون مطلوباً في
علم آخر لان العلوم الاخرى اما حافية واما سببية واما بطلانية واما رياضية واما منطقية وليس في العلوم الحكمية علم خارج
عن هذه القسمة وليس لافى شئ منها بحث عن اثبات الاله تعالى ولا يجوز ان يكون ذلك وانت تعرف ذلك باوفاي
تأمل لا حصول كرت عليك ولا يجوز اليقن ان يكون غير مطلوب في علم آخر لانه لا يكون غير مطلوب في علم الاله فيكون
انما ينفى نفسه او يوسع بيانها وليس هو ينفى نفسه لا يوسعها عن بيانها فان عليه دليل لكنه وافق لكلامه في استدلنا
كما سبق نظراً اليه قال فيها ان الحكمة عند الحكماء يقع على العلم التام فالعلم التام في باب التصور ان يكون التصور
بالحدوث في باب التصديق ان يعلم الشيء باسمه بان كان له سبب فانما لا سبب له فانه متصور بذاته ولا يرتك بذاته اذ
لا سبب له ويقع على الفعل المحكم والفعل المحكم هو ان يكون قد اعطى الشيء حيزه ما يحتاج اليه ضرورة في وجوده وفي

حفظ وجوده بحسب الامكان وان كان ذلك الامكان في مادة فبحسب الاستعداد الذي فيها وان لم يكن في المادة
 بحسب الامكان نفسه كالحقول الفعالة وقال في فصل من حصول برهان الشفاة اما لعله له في وجوده بطلان
 لا شئ الا شفاة عارض في شئ او عارض اول بلا علة ومن جلسه مبادئ العلوم فانه يصدق من غير قياس يعطى به
 البتة بل بسببه واضحه وهذه الكلمات نصوص على كون وجوده تعالى بنيا بنفسه غير محتاج الى دليل مرجع المراد بالبرهان
 التنبهات او قد يطلق الاربيل على التنبه على السببيات كما انه قد يطلق على الحد والوسطى في فن البرهان في العلم
 لا مفيدة آه انت تعلم انه ان اراد ان الدلائل الدالة على وجوده تعالى غير مفيدة للتبني في علم لكن البرهان الثاني فيما
 لا سبب له فبغيره لليقين العالم اليه كما صرح به الشيخ في برهان الشفاة وقد سبق نقل كلامه في الدرس السابق وان
 اراد انما غير مفيدة للعالم اليقيني فبطلانه ظاهر ما سبق قوله فحناه لم يلد آه العلم ان ما يؤهم اقتضاة تعالى في وجوده
 في حقه منها اتخاذ الوجود لنفسه اذ لو كان له ولد لكان لبقائه نوعه يتعاقب افراده والامكان له فائدة يقده بها كونه
 محال بوجوب بقائه شخصه اذ لو وجب لذاته لا يمكن ان يكون معدوما وايضا لو كان له ولد كانت له صاجته وله كانت له
 صاجته لكان له شهوة الواقع ولو كان كذلك لكان متناجيا الى الصاجته مع انه غني على الاطلاق ليس له ساجته الى شئ
 من الاشياء وبالحكمة الواجب سبحانه واجب بالذات غني على الاطلاق فلا يمكن ان يكون له شريك في الحقيقة اسما
 فان كان له ولد فلا يخلو اما ان يكون مشركا للوالد في الحقيقة ام لا على الاول يلزم انه والواجب على الثاني يكون
 معلولا وممكنا كسائر المكنانات فلا يكون له ولد ونعم بافاد بعض الاعلام قد ان الولد لما يكون بانفصال جز من مادة
 الوالد مستغنى لقبول صورة من تولد او من جلسه او الواجب سبحانه بري مقدس عن المادة فلا هو مادة يتكون غيره
 بانفصال جز منها ولا هو يتكون من مادة فلا هو والد ولا هو مولود واطلاق الاب عليه في الانجيل من لسان المسيح عليه
 السلام على تقدير صفة تولد وكناية عن الاسباب والاعراض في شرف الهي في رحم الله تعالى له وبينه ان الوالد اله الكافي عباد
 عن الزلزم في الوجود والتعلق فالتكافؤ بين الشيعيين في الوجود هو التزام بينهما بان يكون كل منهما سببا في
 الذات ووجود الآخر وايضا الاتكافؤ كحقيقة فلا يتحقق الا بين شيئين كل منهما يجب بالآخر او كلاهما يجب بثالث يوقع الازالة
 بينهما فان كل شيئين لا يكون احدهما موجبا للآخر ولا يفرجهما شئ ثالث يوقع العلاقة بينهما بان اوجب ذلك اثبات
 كلا منهما مع الآخر او بالآخر فلا يلزم بينهما في الوجود والعقل لا يابى بالنظر الى كل منهما التكاثر عن الآخر والتكافؤ بين شيئين
 في التعلق هو ان يكون تعلق احدهما موقفا على تعلق الآخر بالجملة المراد بالكتو لشيء باليساوي في مرتبة الوجود او نقل
 فيستحيل ان فاك عهه والمثل عبارة عن المساوي في تمام المهينة واخفاة كبر وعمر فانها متساويان في الانسانية فان

اعتبر في مكاني الشيء ما يماثل في الحقيقة النوعية مع تلازمهما في الوجود او التعقل يكون احص من المثل وان لم يعتبر فيه ذلك بل اعتبر فيه التلازم فقط يكون بينهما عموم وخصوص من وجه واذا عرفت ان التكافؤ بين التامين عبارة عن التلازم في الوجود او التعقل بحيث يستحيل انفكاك احدهما عن الآخر فلعلك تتفطن ان التكافؤ ليس الا بين وصفي الوردية والمولدية والمولدية والابنية ذاتي الورد والمولد وفعالية ما يلزم ان لا يكون وصفا الوردية والمولدية والابنية لان لا يكون ذاتا هيا واحسين باجملة وصف الوردية مكاف لوصف المولدية وهما معلولان لصفة التولد واذ ذات الوردية غير مكاف لذات المولد حتى يلزم تحقق علاقة التلازم بينهما فانهم قد قالوا ومتماثلان قال في الحاشية فان قيل المرأة اجملي يتولد منها الحيية كما يدل عليه المشاهدة ويتولد البغل من الحمار والفرس فلا يجب التماثل بين الورد والمولد قلنا المراد بالتماثل بهما المشاركة في الاوصاف النفسية وان لم يكن تمام مهية المتماثلين فيشتمل المشاركة في الجنس دون الاتحاد في المهية النوعية انتهت اعلم ان التماثل عند الحكماء عبارة عن الاشتراك في تمام المهية فالمتماثلان عندهم هم المتشركان في تمام المهية وقال المتكلمون بما الموجودان المشتركان في الصفات النفسية وهي عندهم عبارة عن كل صفة ثبوتية راجعة الى نفس الذات لا الى معنى زائد عليها اي لا يحتاج وصف الشيء الى تعقل امر زائد عليه كالاشائية والوجودية والاشائية والحقيقة للاشياء وثباتها لهما الصفات المعنوية وهي التي يحتاج في الوصف بها الى تعقل امر زائد على ذات الموضوع كالتيج والحدوث او يقال الصفة النفسية هي التي تدل على الذات بدون معنى زائد عليها والمعنوية ما تدل على معنى زائد على الذات فالمراد بالتماثل ههنا ليس هو الاشتراك في تمام المهية كما هو مصطلح الحكماء بل المراد به الاشتراك في الصفات النفسية كما هو اصطلاح المتكلمين في المعنى ليعم المشاركة في الجنس ايضا وليس المراد الاتحاد في المهية النوعية فلما يرد ماورد في قوله والواجب ليس بمكاف آه قد عرفت انه لا بد في التكاثر من التلازم في التحقق بحيث ينتج تحقق التكاثر بدون الآخر فالمتكافيان في الوجود ينتج ان يوجد هيا بدون الآخر والواجب لا يجوز ان يكون مكافيا لموجود آخر سواء كان ذلك الموجود الآخر واجبا او ممكنا لان الواجب ما يوجد مع قطع النظر عن غيره وبغير تصور غيره ولا شئ من المكافى بوجود مع قطع النظر عن غيره وبغير تصور غيره فلا شئ من الواجب بمكاف لموجود آخر واجبا كان او ممكنا ويستفاد منه انه غير مضاف كما وقع عن الشيخ في التكميات الشفاه لان المراد به انه غير مكاف من حيث ان المتضايفين هما المتكافيان في الوجود واذ لم يكن الواجب مكافيا لغيره في الوجود لم يكن مضافا ولا لكان بينهما علاقة معلولية ومعلولية او معلولية لثالث فلا يكون شئ منهما واجبا لوجود لثالثه فالمتضايف هو المضاف بهذا المعنى فلما في ان يكون مضافا لغيره في المعنى ولذا قد صرح الشيخ وغيره من الرؤساء ان الاضافة تعرض لجميع الموجودات حتى التام الواجب بالذات فالواجب لثالثه

مع انه لا يكافي وجوده غيره بمعنى ان تميزا في الوجود وتباويا في الوجود بل يعرضه الاضافة كالمخاطبة والمراد في هذا الفصل
 عن عمر الخيام من انه لو اريد بالاضافة المضافات المختلفة فليس يوجد الا في الاضافة الحقيقية التي هي خير ما سوار قلنا
 لوجوده في الخارج ام لا وان اريد المضاف المشهورى فانه يوجد في الواجب ايضا وذلك لان المراد بكونه غير مضافات
 انه غير مكافئ بحسب لوجوده وغيره ولا حاجة في دفعه الى ما قال صاحب الآفاق المبين اذا حصلت من عندنا ان
 المجهول اولو بالذات بنفس ذات المعلول وجوده حوتية ومن المستبين ان مرتبة ذات العلية متقدمة في لحاظ
 العقل على مرتبة ذات المعلول فقد تالذات فاذا ن كل جائز الوجود فانه في مرتبة ذاته المجهولة وفي حوتية مرتبة
 المتقدمة بل يرميه الاضافة الى الجاهل بالمجهولية والمعلولية او لحاظ ذاته بعينية لحاظ شي من تلكه شي واما الجاهل فانه
 متقدمة في مرتبة ليست فيها ذات المجهول فاضافة الجاهلية والمجهولية ليست كالتففة في تلك المرتبة فاذا ن هو في مرتبة
 نفس ذاته ليس تعرضه الاضافة بخلاف المجهول فان الاضافة تعرضه في مرتبة نفس ذاته المعلولة وفي حوتية مرتبة
 المجهولة جملة سبيلها وعل شريكها السالف بينهم ذلك حيث قال المضاف وانتم تعلم ان هذا الكلام واه هذا لانه وان تعلم
 ان جعل متعلق بنفس المية وان كان مخالفا لما عليه الشيخ لكن لا ريب ان المية من حيث هي ليست الا هي واه اضافة المية
 ليست في مرتبة ذات المجهول كما انها ليست في مرتبة ذات الجاهل ضرورة ان العارض لا يكون في مرتبة ذاته المجهول
 فعروض الاضافة للجاهل والمجهول على سنة واحدة والقول بان اضافة المجهول للمجهول في مرتبة نفس ذات
 مكابرة بل حال المجهولية بالنقياس الى المية المجهولية بعينية حال الجاهلية بالنقياس الى الجاهل وتوهم الفرق بين
 تاس من سور الفهم في ذلك والممكن لا يماثله آه وذلك لان حقيقة الواجب بنفس ذاته مصداق الواجبية ومصداق
 الحكم بالموجودية بلا جهة اخرى غير ذاته والالزام احتياج في كونه واجبا وموجودا الى غيره فلا يكون واجبا بذاته والممكن
 ليس وجوده من ذاته بل وجوده من غيره قال الشيخ في الاشارات ما حقه في نفسه الامكان فانه ليس موجودا من ذاته
 فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فانه كان احد ما فلهذا هو شي او بعينية فوجوده كل ممكن هو وجوده
 هو من غيره يعني ان كل ممكن بالنظر الى ذاته لما صح ان يكون موجودا وان يكون معدوما فليس اقتضار ذاته الوجود
 اولى من اقتضائه عدم لان الوجود وعدمه بالنظر الى ذات الممكن على السور فهو محتاج في وجوده الى غيره والالزام
 ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وهو محال واذا تحقق ان مصداق وجوب الوجود في الواجب بنفس ذاته بل بمتيانية
 فانه لا يمكن تخلف في وجوده الى غيره فقد تحقق ان الممكن ليس مماثلا للواجب فانهم في له بيان الاول آه العكس
 بين المشيئين سوار كان عبارة عن التلازم في الوجود او في الوجود والتعلق معا لابله من علمه مقتضية ويكونا يماينا

وهي معلولها او بين معلولين لهما لا كيف ما الفرق بل من حيث يقتضئ تلك العلة لتعلقها ما و حاجته لكل واحد منهما الى الآخر
او كل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلول له ولا ارتباط بينهما بالاشتراك الى ثالث ككفلا لتعلق لاصدحما
بالآخر ولا وجوب له بالقياس اليه يمكن للعقل فرض احدهما من الآخر فلو كان الواجب مكافيا لواجب آخر كان
بينهما علاقة ذاتية لزومية فيلزم معلول الواجب فيلزم فرض الواجبية لهما الى هذا الشارح في البيضة حيث
قال لا يجوز ان يكون شيان ليس هذا ذلك ولا ذلك هذا وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته و بالآخر قد بان ان
واجب الوجود بذاته لا يكون واجب الوجود بغيره ولا يجوز ان يكون كل منهما واجب الوجود بالآخر حتى يكون آداب الوجود
بب و ب واجب الوجود بالذات و جعلتها واجب وجود واحد وذلك لان اعتبارها ذاتين غير اعتبارها متضا هذين وكل
واحد منهما واجب وجودا وكل منهما واجب وجودا بذاته وكل منهما يمكن الوجود بذاته و وجودا قدم
منه لان كل علة اقدم في وجود الذات من المعادل وان لم يكن في الزمان فلكل واحد منهما شئ آخر يقوم به ولين ذات
احدهما ذات الآخر على ما وصفنا قلها اذن علل خارجة عنهما اقدم فاذن ليس واجب وجود كل منهما متفادا من
الآخر بل من العلة الخارجة التي اوقعت العلاقة بينهما وايضا فان ما يجب به وجوده بغيره فوجوده بالذات متاخر
عن وجود ذلك الغير و يوقف عليه بالجملة اذا كان ذلك الغير يجب به كان هو اقدم منه و يوقف على ما هو متوقف
عليه وجودها محال في نفسه و قد يدل على نفى التماثل آه نظيره على ما قال الشيخ في آهيات الشفاران واجب
الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدة والا فان تكثر تكثر المعنى النوعي بالعوارض حتى يكون شيان لهما واجب التفرز
والوجود لا يخالف احدهما الآخر في شئ مما هو غير خارج عن المعنى الذي هو جوهر الحقيقة بل التخالف بان هذا الذي ذلك
و ذلك ليس ذابا لعدو ظالمه تكون لواحق جوهر الحقيقة بهما المبسطة و هذه اللواحق اما ان تعرض للحقيقة الشئ بما
هو تلك الحقيقة او لوجوده بما هو ك فوجب ان يتفق الكل فيها وقد فرض انها مختلفة فيها و اما ان يعرض له عن اسباب
خارجة لا عن نفس جسيمة فيكون لولا تلك العلة لم تعرض له فكون لولا تلك العلة لم يختلف فيكون لولا تلك العلة كانت
الذات واحدة او لم تكن ذات فيكون لولا تلك العلة ليس هذا بالافراد و واجب الوجود و ذلك بالافراد و واجب الوجود
لان حيث الوجود بل من حيث الاعراض فيكون واجب وجود كل منهما الخاص المنفرد و استفاد من غيره و قد ثبت ان كلا
هو واجب الوجود بغيره فليس واجب الوجود بذاته بل هو في حد ذاته يمكن الوجود فيكون كل منهما مع انهما واجب الوجود
بذاتهما يمكن الوجود في حد ذاتهما هذا كلامه و الترويد في قوله كانت الذات واحدة او لم تكن ذات اما بناء على انه اذا لم
تكن العلة الخارجة متحققة فاما ان يقال لا بد من التبيين الواسع ولا بد من علة ولما فرض ان العلة الخارجة ليست

مع انه لا يكافي وجود غيره بمعنى ان يتلازم في الوجود وتينا واي في الوجود بعرضه لاضافة كالتحقيقية والرازقية فلا يراد نقل
 عن عمر النجاشي من انه لو اريد بالصفات المضافات الحقيقية فليس يوجد الا في الاضافة الحقيقية لا في شئ غير باسوار قلنا
 لوجودها في الخارج ام لا وان اريد بالصفات المشهورة فانه يوجد في الواجب ايضا وذلك لان المراد بوجوده غير صفات
 انه غير مكافئ بحسب الوجود وغيره ولا حاجة في دفعه الى ما قال صاحب الاقنى الملبين اذا تحصلت من بعضنا ان
 المجهول اولو بالذات هو نفس ذات المعلول وجوهه ههنا ومن المستبين ان مرتبة ذات العايم متقدمة في الحافظ
 العقل على مرتبة ذات المعلول فقد تبا بالذات فاذا كل جائز الوجود فانه في مرتبة ذاته المجهولة وفي جوهه ههنا
 المنبوذة بل يرمه الاضافة الى الجاهل بالمجهولية والمعلولية اذ الحافظ ذاته بعينه الحافظ شئ من تلقا شئ واما الجاهل ذاته
 متقدمة في مرتبة ليست فيها ذات المجهول فاضافة الجاهلية والمجهولية ليست كالتقدمة في تلك المرتبة فاذا هو في مرتبة
 نفس ذاته ليس تعرضه الاضافة بتجليات المجهول فان الاضافة تعرضه في مرتبة نفس ذاته المعلولة وفي شئ جوهه ههنا
 المجهولة جملها سبيطا وعل شريكها السالفين ذلك حيث قال المصنف وامت تعلم ان هذا الكلام واحد جلاله وان تعلم
 ان الجاهل متعلق بنفس المهية وان كان مخالفا لما عليه الشيخ لكن لا ريب ان المهية من حيث هي ليست الا هي واما اضافة الجاهل
 ليست في مرتبة ذات المجهول كما انها ليست في مرتبة ذات الجاهل ضرورة ان العارض لا يكون في مرتبة ذات الجاهل
 فحروض الاضافة للجاهل والمجهول على سنة واحدة والقول بان اضافة المجهولية بالمجهول في مرتبة نفس ذاته
 مكابرة بل حال المجهولية بالقياس الى المهية المجهولية بعينه حال الجاهلية بالقياس الى الجاهل وقولهم الفرق بينهما
 ناش من سوء الفهم في ذلك والممكن لا يماثل آه وذلك لان حقيقة الواجب نفس ذاته مصداق الواجبية بمصداق
 الحكم بالموجودية بلا جهة اخرى غير ذاته واللازم احتياجي في كونه واجبا وموجودا الى غيره فلا يكون واجبا بذاته والممكن
 ليس وجوده من ذاته بل وجوده من غيره وقال الشيخ في الاشارات ما حقه في نفسه الامكان فانه ليس موجودا من ذاته
 فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان كان احداهما فكله متورثا او عينية فوجود كل ممكن هو وجود
 هو من غيره يعني ان كل ممكن بالنظر الى ذاته لما صح ان يكون موجودا وان يكون معدوما فليس اقتضاه ذاته الوجود
 اولى من اقتضاه العدم لان الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن على السواء فهو محتاج في وجوده الى غيره واللازم
 ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجع وهو محال واذا تحقق ان مصداق وجوب الوجود في الواجب نفس ذاته لما عينية
 لا كونه والممكن محتاج في وجوده الى غيره فقد تحقق ان الممكن ليس مماثلا للواجب فانهم في له وبيان الاول آه النكاح
 بين اثنين سواء كان عبارة عن التلازم في الوجود او في الوجود والتعلق معا لانه من علمه مقتضية ويكون ما بينهما

وبين معلولها وبين معلولين لها لا كيف ما التقى بل من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا ما وحاذاة لكل واحد منهما الى الآخر
 او كل شيئين ليس احدهما علة للآخر ولا معلول له ولا ارتباط بينهما بالاشتراك الى ثالث كك فلا تعلق لاحدهما
 بالآخر ولا وجوب له بالقياس اليه يمكن للعقل فرض احدهما من غير الآخر فلو كان الواجب مكافيا لواجب آخر كان
 بينهما علاقة ذاتية لازمة فيلزم معلولية الواجب فيلزم خرق فرض الواجبية لهما والى هذا اشار الشيخ في المتيقن حيث
 قال لا يجوز ان يكون شيئا من ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته وبالآخر وقد بان ان
 واجب الوجود بذاته لا يكون واجب الوجود بغيره ولا يجوز ان يكون كل منهما واجب الوجود بالآخر حتى يكون احدهما لوجود
 بسبب واجب الوجود بالذاتة وجعلتها واجب وجود واحد وذلك لان اعتبارها ذاتين غير اعتبارها اشتغافا كلفين وكل
 واحد منهما واجب وجود لكل منهما وجوب وجود لا بذاتة وكل منهما ممكن الوجود بذاتة وكل ممكن الوجود علة وجوده
 منه لان كل علة اقدم في وجود الذات من المعلول وان لم يكن في الزمان فكل واحد منهما شئ آخر ليقوم به وليس ذات
 احدهما ذات الآخر على ما وصفتها قلها اذن علة خارجة عنها اقدم فاذا لم يكن وجوب وجود كل منهما مستقدا من
 الآخر بل من العلة الخارجية التي اوقعت العلاقة بينهما وايضا فان ما يجب به وجوده بغيره هو وجوده بالذات متناخر
 عن وجود ذلك الغير ويتوقف عليه بالجملة اذا كان ذلك الغير يجب به كان هو اقدم منه ويتوقف على ما هو متوقف
 عليه وجودها محال في نفسه وقد يدل على نفس التماثل انه تقريره على ما قال الشيخ في الالهييات ان الواجب
 الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدة والا فان كثرة تلك المعنى النوعي بالعوارض حتى يكون شيئا منها لهما وجوب التفرقة
 والوجود ولا يخالف احدهما الآخر في شئ مما هو غير خارج عن المعنى الذي هو جوهر الحقيقة بل التخالف بان هذا الذي
 وذاك ليس ذابا لعدو فلا محالة تكون لواحق لجوهر الحقيقة بها المباشرة وهذه اللواحق اما ان تعرض للحقيقة الشئيا
 هو تلك الحقيقة او لوجوده بما هو كافي فيجب ان يتحقق الكل فيها وقد فرض انها مختلفة فيها واما ان تعرض له عن اسباب
 خارجة لا عن نفس هويته فيكون لولا تلك العلة لم تعرض له لولا تلك العلة لم تختلف فيكون لولا تلك العلة كانت
 الذات واحدة ولم تكن ذات فيكون لولا تلك العلة ليس هذا بافراده واجب الوجود وذاك بافراده واجب الوجود
 لان حيث الوجود بل من حيث الاعراض فيكون وجوب وجود كل منهما الخاص المنفرد مستقدا من غيره وقد ثبت ان كل
 هو واجب الوجود بغيره فليس واجب الوجود بذاته بل هو في حد ذاته ممكن الوجود فيكون كل منهما مع انهما واجب الوجود
 بذاتهما ممكن الوجود في حد ذاتهما هذا الكلام والترديد في قوله كانت الذات واحدة او لم تكن ذاتا بانها على انه اذا لم
 تكن العلة الخارجية متحققة فاما ان يقال لا بد من التبعين الواجبي ولا بد من علة ولما فرض ان العلة الخارجية ليست

ليست بتحققة فلا بد من ان تكون علته المعنى النوعي فيجب ان تنحصر الذات في شخص واحد ويقال لما فرس ان
 المعنى النوعي ليس بجلة بل العلة هو الامر الخارج فلو فرض انتفاء العلة الخارجة يجب ان لا يتحقق ذات اصلا و
 اما بناء على انه اذا فرض كون الحقيقة الواجبة نوعا مشتركا بين فردين وكان لتخصبها مستند الى الواح مستند الى
 اسباب خارجة فاذا فرض انتفاء تلك الاسباب المستتامة لانتفاء تلك الواح فان يقال ان تلك الحقيقة
 الواجبة لا تلتقي بانتفاءها تحقيقا لمعنى الوجود فيكون لتخص تلك الحقيقة بنفسها الفرض انتفاء تلك الواح والاسباب
 الخارجة فتكون منحصرة في شخص واحد ذات واحدة ويقال ان شخص تلك الحقيقة لم يكن بنفسها لانها فصحت
 كلية مبهمة بل كان مستندا الى الواح واسباب خارجة وقد فرض انتفاءها وانتفاء سببها يوجب انتفاء السبب
 فلا يوجد فرد من تلك الحقيقة فعلى تقدير انتفاءها لا تكون ذات وبذالوجه وبهذا يظهر ان التيقن على تقدير
 انتفاء الاسباب هم الذات لان انتفاء المهية المجردة اللهم الا بالنظر الى انتفاء الاسباب كلا او بعضها فقد اتى بها لاسباب
 في ذلك فلا يتصور الاختلاف اه قال في الحاشية لا يقال لم لا يجوز ان يكون لتخص كل منها مستند الى نوعه المنحصر
 في فرد كما يقال في المفارقات لانا نقول فاذا لا يتماثلان لتساوي نوعها على ان وجوب النظر والوجود نفس فيهما
 حقيقة فهما يوجبان التقدير ولا يصح للاشتراك بين هويات متعددة بالاسل المذكور اذا تمازها كما يمكن ان يكون باو
 واختلف في نسخ قواعدها والايام التركيبية المستلزم للمكان فهو ليعوارض خارجة عن قواعدها فهي الالهية التي هي وجوب
 التقدير والوجود واسباب خارجة وكلاهما باطلان كما ذكرنا في الكتاب انتهت انت تعلم ان السؤال والجواب
 كليهما عجيبان اما السؤال فلانه على تقدير كون التماثل بينهما مستندا الى الواح هي لوجه المهية او لوجودها بما يتوحد
 لا معنى لتجزئتها كون تماثل كل منها مستندا الى نوعه المنحصر في فرد لانه اذا كان نوع كل منها مستندا الى فرد يكون التماثل
 بينهما نوعيا فيكونان نوعين متماثلين بالحقيقة لا نوعا مستكرا العوارض الشخصية فعلى تقدير كون نوعا مستكرا
 بالعوارض الشخصية لا معنى لتجزئتها كون نوع كل منها منحصر في فرد والايام كون النوع الواحد نوعين فلا توجد لهذا الال
 اصلا حتى يتصلح الى الجواب واما الجواب فلان الشارح قد صرح فيها سبق ان المراد بالتماثل ليس هو الاشتراك في
 تمام المهية بل المراد به معنى ليم التماثل والتجانس في الاليم من النبا من النوعي بينهما ان لا يكونا متماثلين بالمعنى
 المراد ثم انه اذا كان وجوب التقدير والوجود نفس ذواتها فلا معنى لانتيازها بعوارض خارجة عن قواعدها ضرورة ان تعيين
 الشيء وانتزاعه اذا كان زائدا على حقيقة عارضه لا يكون نفس ذاته مصداقا لوجوب التقدير والوجود ونشأ لانه اعد
 يكون مصداقا فنشأ انتزاعه اعدا اعدا عليه عارضه فيلزم الاحتياج الى الغيرة وهو بيان في الوجوب الذاتي فعلى تقدير

ووجوب التقدير والوجود نفس في انهما كما لا يمكن ان يكون امتيازهما باحدهما في نسخ قواهما لا يستلزم الترتيب لك
 لا يمكن ان يكون بعوارض خارجة عن نسخ قواهما والا لا يكون نفس ذواتهما مصداق لوجوب الوجود ونشأته لاقتراضه
 ويلزم الاختصاص الى الغير المتناهي لوجوب الذاتي وعلى تقدير تسليم كون التمايز بعوارض خارجة عن نسخ قواهما المتناهي
 لكون تلك العوارض مستندة الى نفس ذاتها اذ مصداق العوارض ونشأته امتيازها لا يمكن ان يكون نفس الذات متناهي
 قس على ذلك فوجوب النظر اه يعني ان وجوب النظر والوجود نفس حقيقة الواجب سبحانه فلا يمكن ان يوجد هو يتناهي مشترك
 في مفهوم وجوب الوجود اذ لو وجد هو يتناهي مشترك في وجوب الوجود فلا بد مما يمتاز به احدهما عن الآخر وما بالانفصال
 اما ان يكون تمام الحقيقة في شئ فهما فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة احدهما وهو محال ضرورة ان وجوب
 الوجود نفس حقيقة الواجب اما ان يكون جزئية فليس الترتيب وهو يتناهي في الوجود الذاتي واما ان يكون خارجا
 عن حقيقة فيلزم كون الواجب محتاجا في تعيينه الى الغير والاختصاص يتناهي الوجود الذاتي وهما اشكال مشهور
 الى ابن كيمونة نظيره انه لم لا يجوز ان يكون في الوجود واجهين نوع كل منهما يكون مستغنيا في شئ مشترك في وجوب
 الوجود فيكون هناك هويتان بسيطتان يجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الهيئتين يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون محتمل
 واجب الوجود مشتركاً عنهما مقولاً عليهما قولاً عرضياً فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات
 كل منهما والافتراق يكون بنفس ذات كل منهما واجاب عنه بعض المتأخرين بان مفهوم واجب الوجود واما ان يكون فهمه
 وانتزاعه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجية عنها اية حيثية كانت او مع اعتبار تلك حيثية وكلاهما
 مستحيلان اما الثاني فلان كلامه يمكن بنفس ذاته انتشار الوجود والوجود الفعلي فهو ممكن في حد ذاته واما
 الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات وبالجملة اما فيه الحكاية بذلك المعنى مع قطع النظر عن
 اية حيثية كانت لا يمكن ان تكون حقائق متخالفة الذات غير مشتركة في ذاتي اصلا فان نسبة وجوب الوجود اليها على هذا
 التقدير نسبة المعاني المصدرية الذاتية الى الهيئات كنسبة الانسان الى ذات الانسان والحيوانية الى ذات الحيوان
 حيث ثبت ان اشتراكها معنى تابع لاشتراك ما ينتزع هي منه ولك تعدد وفيه تابع لتعدد ما ينتزع منه فان الانسانية
 مثلا مفهوم واحد ينتزع عن ذات كل انسان ولا يمكن انتزاعها من هوية فرس او بقرة وغير ذلك فانها ذاتي المعنى
 مستلزم لاتحاد جميع ما صدق هي عليه بحسب وانها معنى سوار كان ذلك المعنى جديا او ذوا فاذن لو كان في الوجود
 واجبان لذاتهما كان الوجود الانتزاعي مشتركاً بينهما وكان ما بالذات من الوجود حقيقة الذي هو مصدر انتزاع الموجودية
 المصدرية لغيره مشتركاً فلا بد من امتياز احدهما عن الآخر بحسب اصل الذات اذ جهة الاتفاق بين شيئين اذا كانت

ذاتية لا يدوان يكون جهة الاستيلاء والتعيين اليه ذاتيا فلم يكن ذات كل فيما بسيطة والتشريب ينافي الوجود
 الذاتي واور وعليه ولا باننا لنسلم ان الشراخ مفهوم واحد من ذاتين يستلزم اشتراكهما في ذاتي والواجب بانافا والاشارة
 العلامة الي قد ان منع استلزام الشراخ مطلق مفهوم واحد من ذاتين اشتراكهما في ذاتي غير بتماز
 ليس الجواب موقفا على اثبات ذلك ومنع استلزام الشراخ مفهوم واحد من ذاتين اشتراكهما في ذاتي غير بتماز
 ذات الانسان من نفس ذاتين بلا زيادة معه ومن دون التفصام امر اشتراكهما في ذاتي هو بنفسه مطلقا لصدق
 ذلك المفهوم كما يبرز بوضوحه وثانيا لالتفص بالامكان المشترك بين الجواهر والاعراض فانه اما ان يكون مشتركا
 ذات كل من الجواهر والاعراض بلا اعتبار جسيمية اية جسيمية كانت فيلزم اشتراكهما في ذاتي او يكون مشتركا
 كل منهما مع جسيمية زائدة وهو بظ فانه اذا قطع النظر عن تلك الجسيمية يلزم ان لا يكونا مشتركين بل اما
 والجواب ما يفيد ان المفهوم ان الاشتراك على اشكالها مطلقا لا مكانا وسلبا عند الشيء عنه ومنها انما
 كما المعاولية وغيرها ومنها مفهومات وجودية غير انما فية فالاولى والثانية للثالثة اشتراكهما في ذاتين اشتراكهما في ذات
 اصلا او صدق استلزامها مطلقا عن الذات في الواقع لا امر في ذات البصيرة والاضافات انما اشتراك
 عن ذات اذا ثبتت الشيء لا عن نفس الذات واما الثالثة فان كانت مشتركة عن نفس ذاتين بالاشارة فانه
 مشتركين في ذاتي البهتة والافلا وثالثا لالتفص بالوجود فانه مشترك بين الجواهر والاعراض بل بينهما وبين الواجب
 سبحانه وقد ثبت ان مصداق الوجود في الكمال نفس الحقيقة بلا زيادة جسيمية واقساما فيلزم من اشتراكه
 الحقائق المتباينة اشتراكهما في ذاتي وسبب اشتراكهما تعالى تحقيق الكلام في هذا المرام فحق له ولا لا تقسم بالنسبة
 الغير الذاتية يعني ان وجودا تنفرد الوجود ونفس حقيقة الواجب فلو كانت نفسا لغيره كانت متقسمة بالنسبة
 والافضل لا تدخل في حقيقة الجاهل المعنى الحقيقي حقيقة من حيث هو منسما بل انما تفيد التصل والوجود بال
 لا تفويها في نفسها فلو كان لوجودها تنفرد الوجود وفصل وجب ان لا ينفرد بوجودها تنفرد الوجود حقيقة وجوب النظر
 والوجود بل انما ينفرد الوجود بالفصل وحقيقة وجوب النظر والوجود ليس الا نفس تامة النظر والوجود لا كجسيمية الجاهلية
 التي هي معنى غير تامة النظر والوجود والموجودية ام خارج عنها فافادة الوجود بالفصل وجوب النظر والوجود
 افادة نسخ حقيقة فيلزم ان يدخل الفصل في حقيقة الجاهل وان وجب الوجود لو كان جسا لكان
 فصل مقسم والفصل المقسم لغير وجود الجاهل فيكون الفصل المقسم بغير الوجود والوجود نفس حقيقة فيكون
 الحقيقية ومفيدة الحقيقة فصل مقسم فيلزم ان يكون مفيدا لهم مثل ما واور على بان مفهوم في الجاهل شيء يتصور

على نحوين الاول تقرير نفس الحقيقة كما هو شأن العلة على طريق جعل بسيط والثاني الدخول في حقيقة شئ في الخبر
منه كما هو شأن الفصل المقوم فان اراد استدلاله لو كان وجوب الوجود فبما كان فصلا لمقسم مفيدا للحقيقة ومقوما لها
على النحو الاول فاللزم مسلم واللازم منقسم لان الفصل المقسم على الجنس فهو مقوم لهية ومفيدة للحقيقة كما هو شأن العلة وان
اراد انه لو كان جنسا لكان فصلا لمقسم مفيدا للحقيقة ومقوما لها على النحو الثاني فاللزم (دشان) الفصل المقوم مقوم
هوية النوع بان يدخل في قوامه ويكون جزءا منه ويسبب منه ومن غير آخر هوية ولا يلزم من افادة الفصل المقسم تقويم
هوية الجنس ان يكون داخل في هوية حتى يلزم ان يكون فصلا مقوما وليعلم ان مقصود المورد انه لا يلزم كون الفصل المقسم
مقوما كما زعمه المستدل غاية الامر انه يلزم من استغناء واجب الوجود عن الفصل المقسم ان لا يكون هو جنسا او الجنس
محتاج الى الفصل المقسم قطعاً فلا يرد انه لو كان واجبا لوجود جنسا فلا يلزم فصل مقسم ويستحيل ان يكون فصل المقسم
مفيد الوجود على نحو افادة العلة هوية المعلوم لان الجنس هبنا مستغن عن العلة فلا حاجة لكون فصلا مقوما لما عرفت
انه لا يلزم من استغناء واجب الوجود عن الفصل المقسم ان يكون فصل المقسم مقوما وما قال بعض الاعلام انه ان هذا الدليل
يعني على جعل المؤلف ولا يمكن على هذا التقدير ان يقال ان افادة الفصل المقسم هوية الجنس على نحو افادة العلة هوية
المعلوم نعم برهنا على ان الدليل على هذا يكون هبنا على جعل المؤلف فيكون هبنا على الفاسد ليس بشئ لان الفصل المقسم
علة للجنس قطعاً سواء كان جعل المؤلف او بسيطاً غاية الامر انه على تقدير جعل المؤلف الجاهل بجعل الجنس موجوداً على التقدير
الجعل بسيطاً يجعل نفس هوية الجنس ولا يلزم من ذلك ان يكون الفصل المقسم مقوماً لان الفصل المقوم المقوم للمعنى لا بد وان
يكون داخل في حقيقةه ونزاعه لازم والاصواب ان يقال الجنس لا يحتاج الى الفصل في انصافه بالمعنى الجنسي بل يحتاج
اليه في كونه موجوداً فلو كان وجوب الوجود جنسا لزم ان يكون الجنس محتاجا الى الفصل في المعنى الذي هو الجنس وبهذا ظهر
انه لا يمكن ان يكون هذا المعنى نوعاً لان النوع لا يحتاج الى الشخص في كونه منزهاً بالمعنى الذي هو النوع وعلى التقدير كون
هذا المعنى نوعاً يلزم كون النوع محتاجا الى الشخص في المعنى الذي هو النوع فثبت ان وجوب الوجود معنى شخصي مانع عن وقوع
المشركة بذاته ضرورة انه لا يمكن ان يكون معنى عرضياً لذات واجب الوجود الا لم تكن الذات باقبار نفس ذاته موجوداً
بل يحتاج الى علة فتأمل في له و ايضا يلزم انه قال في الحاشية فيلزم الامكان واليه يلزم كون الفصول المنقسمة
جاهلاً للجنس اذا الامر خارج المنسب للحقيقة هو الجاهل بتوضيحه ان استفادة نسخ حقيقة الشئ اما باخر خارج فهو الجاهل هو
مفروض الافتراض في الواجب لذاته وانا بالمقومات فيلزم على تقدير انقسامه بالفصول الداخلة نسخ الحقيقة عن الوجود
ان تكون الفصول المنقسمة مقومة هدف لوجوب فروجها على ينقسم بها واليه يلزم ترك الواجب هبنا انتبهت فيها تقرير ان

انفاذها مع حقيقة الشيء قد يطلق على صدور نفس الحقيقة عن الجاصل وقد يطلق على تائف حقيقة الشيء من ذلك واللازم ههنا
 هو الاول دون الثاني كما عرفت فلا يلزم كون الفصل المقسم نفرا وانما يلزم احتياج واجب الوجود الى الجاصل فيخرج
 الوجه الثاني ويلزم منه الوجه الاول قولك لا بحسب الذات وذلك لما ثبت في محله ان واجب الوجود واجب من بوجه
 اذ كل جهة من هياته راجعة الى وجود الوجود والنظر بالذات وكما هو ممكن له فهو واجب له فلا راداة منتظرة ولا علم منتظر
 وبالجملة ليس صفة من الصفات التي لا منتظره ومن ثم يقال لا تجرد الشيء بالقياس اليه انما التجردات والتغيرات للمعاني
 في نفسها وقياس بعضها الى بعض ولهذا الكلام عرض عريض ليس بها مشبه بيانته في ذلك ولا سب الصفات آد قال
 في الحاشية تفصيل المقام ان الصفة التسمية له تعالى اما حقيقة مخصوصة لا لتغير في مفهومها الاضافة ولا تعرض لها سنة
 التحقيق فتعطلها وتختصها بحيث ترتب عليها الآثار لا يتوقف على وجود الغير كحياة واما حقيقة ذات اضافة لا لتغير سنة
 مفهومها الاضافة لكنها تعرض لها في التحقيق بحيث لا يرتب عليها الآثار الا بتلك الاضافة كالعالمية والقادرية فان كون
 الذات بحيث اذا وجدت ينكشف عندها او بحيث يكون فيها بالنظر اليها النقل والترتكب بالارادة لا يتوقف تعطلها وتختصها
 على وجود المعلم والمقدور لكنها اذا وجدت تحققت الاضافة لا محالة وترتب عليها الآثار وتغير بين العلمين يوجب تغيرا
 في نفس الموصوف الذي يوجبها وكذا تغير الاضافة التي هي من لوازمها في الوجود واما انفاضية ومفصلة التي تعتبر
 في مفهومها الاضافة فتعطلها وتختصها بمعنى ترتب الآثار متوقف على الغير وتغير بالارادة يوجب تغير الموصوف ولا يفسد تعطلها
 بل يرجع الى الغير الامر المبين كما اذا تغير يمينك واما ايشراك وانت منتظر على مكانه وملتوا اليها في الواجب تعالى بالرازية
 فنظر الى انها لا توجد الا بوجود المرزوق وفيه انما كون الذات بحيث تنزق اذا وجد المرزوق فلا فرق بينهما وبين العالمية
 والقادرية واهيب بان المراد منها نفس الاضافة لا مبدئها فخرج بذه المنهومات الى العرف ولا يعارض في العرف اطلاق
 الرزاق الا على من يباشر بالارزاق وكذا السخي والجواد يطلق على من يعمل بها فالمتعارف فيها نفس الاضافة بخلاف العالم
 والقادر فانها يطلقان على ما من شأنه العلم والفكرة وكذا السميع والبصير وان لم يوجب العلم والمقدور قيل والسر في ان
 الرازقية والسخامة مثلا من الصفات الفعالية التي لا يتحقق بحيث يظهر منها الآثار الا مباشرة الفعل بها ما به منها
 في البعض على الشذوذ قيل المحل بحسب اصل الفطرة فلا يظهر ولا يعلم الا بعد المباشرة والحق انها من الصفات الحقيقية
 التي هي ذات اضافة لان الاضافات المحفزة الترتيبية وفيها ما يفيد العلم في الممكنات فانها قائمة بها ذات اضافة
 الى المعلومات ولا يصح انصافها بالعلم وكونها قائمة الا بقيام تلك الصفة بها وقياها بها لا بغيرها الاكتشاف الاشياء التي
 تتعلق بها تلك الصفة العلم في الواجب سبحانه وان لم يكن صفة زائدة قائمة بكن ذاته الا انه تنوب مناسبات الصفة

كما هو المذهب فليس معنى كونه عالما انه من شانه العلم نعم الامر في المتقدرون كما ذكره فان القدرة لا يجب في الاضافات بما
 سبب شدة الفعل او الترتيب بل التمكن منها كما لا يخفى واما السخاوة والجور فلا يجب فيها اليه سبب شدة الفعل فليس حالها حال
 الازقية اولا بل يلحق الازق الاعلى مما شدة الازق بخلاف الجور والسخى نعم الاعطار كالازقية لانه غير السخاوة والجور
 في ذلك والاضافة التي بازائها تفصيله على ما في بعض هو من الابهات ان كما لا يخفى ولا غير في ذاته سبحانه كك
 لا يخفى ولا تعاقب في صفاته الاضافة المتقدرة في ذاته تعالى وتحقيقة ان الاضافات التي تعرض لشي منها لا يبرها
 ونعاقبها ليس يستلزم تغير في ذات ذلك الشيء وتغير في صفاته المتقدرة فيه او ليس يجب ان يكون بازائها متقدرا
 في الشيء وهذه هي الاضافات المحضة وتبدلها وتعاقبها بالتحقيقة راجع الى تبدل امور سببته لذلك الشيء منفصلة عما يتغير
 فيه وتعاقبها الله بها لا غير كما اذا انتقل ما على يمينك على يسارك وانت ثابت على وضعك الاول ومنها ما يتبدلها وتعاقبها
 يستلزم تغيرا في ذلك الشيء وتعاقبها فيما يتغير فيه او بازائها متقدرة لا محالة وهذه الاضافات متقدرة على صفات
 مستترة لها غير منسوبة عن لزوم اقرارها بالثبوت كما اذا تبدل معلوك او معلوكم وتعاقب معلوك ومعلومك فان
 ذلك ليس يتصور الا بتبدل علم او تأثير وتعاقب علمين او تأثيرين كك ومن قبل ذلك بالقياس اليه بالقياس اليها
 بئنه ومن يجوز تبدل اضافات وتساوقها وتعاقبها بالقياس الى الاول سبحانه كما هو المقسم الاول لا الاثر قطعا
 والالزم تغيرا في نفس ذاته وتساوق وتعاقب في صفاته الثبوتية المتقدرة على ذلك تعالى وانما مرجع التجدد والتميز
 والتعاقب والتدريج في نفس الاستمرار المبسطة المنفصلة فاذا لا تجد ولا تسابق ولا تعاقب الا في طبيعة المعولات
 وصفاتها واورادها بان ان اربعة التجدد والتغير في الامور المبسطة عن الذات فهو لبط فانه كما تغير الامور المبسطة عن
 الذات تغير وصف الذات ايضا وان كان الوصف اعتباريا وان اريد ان التغير اول وبالذات في الامور المبسطة وفي
 الوصف ثانيا وبالعرض فلا يصح على اصولهم فان الوصف آتى وصف كان اذا تجد في ذاته تعالى كانت الذات قابلا
 ومستعدة له فان الاستعداد او عدم صفته عما من شانه ان يحصل فيه تلك الصفة وقد حقق ان الشيء الواحد لا يكون
 قابلا وفاعلا واحبا عنه الاستعداد والعلامة ابي قه بان المراد ان التغير حقيقة وبالذات في الامور المبسطة وبالعرض
 في الوصف واذا الوصف ليس وصفا حقيقيا يكون متقدرا في الذات او يكون مبدئ نفس الذات ولا وجود لهذه الوصف
 في الواقع لانه اضافته محققة متيزع بمقاييس الذات الى الامور المبسطة فهي انما تتحقق بتحقق الامر المبسطة وتنتهي
 بانتهائه ولا يجب ان يستتعد او يتغير في الذات وانما كان يجب لو كان مثل هذا الوصف تتحقق في الذات
 بعد ما لم يكن وهذا الوصف لكونه امر اعتباريا غير متحقق بنفسه لا يتعلق به جعل او لا بالذات بل بتحققه انما يتبدل

الامر المبين فاذا جعل الامر المبين صح انشراح الاضافة بينه وبين جاعله من دون حاجته الى ان يتحقق بتلك الاضافة
 جعل مكان جعل هذا الوصف هو جعل الامر المبين لا جعل متانف مغاير لجعل الامر المبين فلذلك امكانه هو ان كان
 الامر المبين فاذا وجد معلول من معلولاته سبحانه ووجد اضافة بينه تعالى وبينه فوجد تلك الاضافة ليس الا جعل المعلول
 الا جعل مستانف وان كان منطوقا مكانه وليس له امكان آخر في ذاته تعالى حتى يكون ذاته تعالى قابلا مستقرا وليس
 له جعل راجع للمعلول حتى يكون جاعلا له حتى يكون قابلا وفعال له قال في الحاشية اعلم ان مرجع الاضافة فيه سبحانه
 الى اضافة واحدة وهي المهدية بالقياس الى جميع الاستيعاب في خالقية باعتبارها رتبة باعتبارها رتبة باعتبارها رتبة في حد
 ذاتها اضافة واحدة لا يختلف باختلاف الازمنة والمكنة والاعمال ونسبة النسبة اليها بالنظر الى ذاته تعالى وبها السلي
 قياس الاوصاف الحقيقية فانها راجعة الى صفة واحدة وهي وجود الوجود والتقرر لذاته كذا حقيقته المقتضون انتهت
 تفصيل المقام على ما قال بعض الاعلام ان صفاته تعالى منها حقيقية كاليك القدرة والعلم ونظائرهما وهي عين ذاته
 بحيث ان ذاته من حيث هي هي مبدئ الاثر اعلمها ومصدق عملها بلا اعتبار حقيقة اخرى ومنها اضافة محضية كالمهدية
 والقبضية وغيرهما هي رتبة على ذاته منخرقة عنها وما اضيف اليه ولا يخل بوجهانية كونها رتبة عليه فان الواجب تعالى
 ليس معلوم ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية بل يكون في ذاته بحيث تشارعته هذه الصفات وهو انما يكون كغيره
 ذاته فعلوه ومجده لا يكون الا بذاته لا غير كما قال الشيخ في الالهييات الانفار ولا يقال بان يكون ذاته مانوعة مع اضافة
 امكنة الوجود فانها من حيث هي علته لوجوده ويزيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها ومنها سلبية محضة كالتوسعية
 والفردية وانما هما والاضافات بها يرجع الى سلب الاضافات لصفة النقص وكما ان صفاته الحقيقية لا تتكسر ولا تتعدد
 ولا يكون فيها اختلاف الا بحسب الحقيقة وجميعها يرجع الى معنى واحد وصيغة واحدة هي بعينها حقيقة الذات فذاته بذاته
 مع كمال فردانية وبساطته يستحق هذه الاشارة لا بما هو آخر غير ذلك كما قال المعلم الثاني في الواجب كانه علم كل قدرة كل حيوة
 لان شئيا منه علم وشئيا آخر قدرة ليلزم التوكيد في ذاته ولا ان شئيا فيه قدرة وشئيا آخر فيه علم ليلزم التوكيد في صفاته
 الحقيقية فلذلك صفاته الاضافية والسلبية لا تتكسر منها ولا يختلف مقتضاها وان كانت زائدة على ذاته تعالى فان اضافة
 الى الاستيعاب وان تعدد منها سلبا واختلاف كنهها كلها يرجع الى معنى واحد والضافة واحدة هي قيومة الالهيية لا شئيا
 فبهية بعينها رتبة ولطفه ورحمته وبالعكس وبذلك ان جميعها والادوية تكثرا واختلافها الى اختلاف ذاته والسلب ايضا
 مرجع جميعها الى سلب الامكان قال العلامة الشيرازي في مستخرج الاشراف ناقلا عن الشيخ الايني ما يوجب ان فعله و
 خلقه انه لا يجوز ان يخلق الواجب اضافة من شئ من اختلافه في ذاتها فوجب اختلافه في ذاتها وانه لا يوجب اضافة واحدة وهي رتبة

ليصح جميع الاضافات كالرؤية والمصورية ونحوها ولا سواها فيه كقولنا سلبها وادبها جميعها وسلبها الامكان
فانه يدل على سلبها كجسده والعرضية وغيرها كما يدل على سلبها عن الانسان سلبها الحجرية والمدرية عنه وان
كانت السلب لا تكثر على كل حال فثبت ان اضافته تعالى الى الاشياء اضافة واحدة بحسب المعنى لا اختلاف فيها
او عرفت هذا فاعلم ان ذاته تعالى لا يتغير بتغير نياتنا ما اذ نفسنا اليه وان تغيرت اضافة اليها بحسب كونها متغيرة في
انفسها ومن حيث انها متغيرة بها لا يوجب اضافة مطلقة لان تلك الصفات تتلوم المتعلقة الى امر كل كذا
كل ومرزوف كلي بالذات والى الجزئيات المتدرجة تحتها ذلك الامر الكلي بالعرض فذاتنا الواجب تعالى وان كانت
غير كافية ابتداء في حصول الصفة الاضافة لئلا يتوقف على حصول امر ما غيره لكن ذلك الغير وجوده ووجوبه
حاصل من الواجب تعالى لانه معلوم بالذات او بواسطة معاملة بالذات والذات مستقلة في افاضة الجمع والجمع متفقا
من ذاته تعالى واجبه سلبا من حيث وجودها سلبا لتعالى واستنادا اليه لا يمكن فرض عدمها ومن حيث امكانها في حدود
انفسها يتعلق بها اضافة المهدية واخرها الفينة وغيرها بالتحقيقة هذه الصفات النسبية لا يحصل الابه تعالى لان الغير من
حيث هو غير من حيث اعتباره في نفسه غير موجود من حيث هو اثره ولحقه من الوارثه مرتبطه ومتعلق الاضافه
وهذا الاعتبار هو كالاضافة اليه حاصلان من نفس وجوده ومن فيجب وجوده بلاذلية شئ آخر فيه وذلك الغير سواء كان
واحد او متعدد في حكمه واحد كلي بهذا الاعتبار انما المتعدد والاختلاف سببها في حدودها وذلك لا يوجب تعددا وعلافا في ذاته
ولما في صفاته والحاصل ان صفاته تعالى الاضافية وان كانت زائدة على ذاته تعالى لكن لا يحصل بها كثرة في ذاته وايضا لا يتغير ذاته
تعالى لاجلها لانها لا يتغير مع تغيرها في نفسها حتى يوجب كثرة بالذات وحيثيات في ذاته الاول تعالى في التغيرات والتعدلات لوقفة
غيرها نحاسي بالقياس الى الاشياء المتعلقة بها المتعددة والمتعددة في انفسها وبقياس بعضها الى بعض اما بالقياس الى الذات الاحدية
المتعددة فليست الا واحدة متعلقة الى تلك الجهات بانسحابها كلي وساير الانسابات ما فتنه سببا او سببا على حد متغير متعلقه به
فلا يوجب تكثر في ذاته تعالى كما لا يوجب صدور الاشياء الكثيرة المرتبة تكثر في ذاته وهذا معنى ما نقل عن الاقدمين من
الفلانفة ان نسبة الاول الى الثاني ام جميع النسب والامتزوجة حسب سبب متعلقاتها المتعددة المتعددة في انفسها و
بقياس بعضها الى بعض فلا يوجب تكثر في ذاته تعالى لانها بالقياس الى ذاته تعالى في ذاته واحدة بل لا يتعدد ولا تكثر
فيها بل التجدد والنصرم والمحمود والعبودية انما تتحقق للشيئين في سجن الزمان المظهورين في كورة المكان واما الواجب
تعالى فيوارض واعلى من ان يقع في التغير كما قال بعض الصوفية ليس عند ربك مبراج وسائر المعنى ان نسبة ركب المنزه
عن سمت التغير والتجدد الى تلك المتغيرات والتجدد وان نسبة واحدة ومعبودة غير زمانية ومن به هنا يظهر لك معنى كلام الشيخ

في التعيينات الاستثنائية كلها عند الاول واجبات ليس هناك المكان البتة فاذا كان الشيء لم يكن وقتنا ما فانما يكون من
 جهة القابل لا من جهة الفاعل فانه كلما حدث استعدا ومن المادة حدثت فيها صورة وليس هناك منع ولا تضيق لا شيا
 كلها واجبات لا يحدث وقتا ويتعق وتما ولا يكون هناك كما يكون عندنا انتهى حق الكلام تفصيل المقام وتعيين آه في عقل
 عن الاتق المبين وعبارته هكذا عرفت ان اثبتك على الشيطان لان ليس الوجود حقيقة النفس الموجودية بالمعنى المسمى
 اي صيرورة نفس المهيبة ثم العقل بغيره من التحليل ينتزع عنها مشيئة الموجودية والعبودية والصدورية وليست بها به ويجعلها
 على ان مصداق المحل ومطابق الحكم به هو نفس المهيبة بحسب ذلك الطرف لا امرزاد ليقوم بها جميع المحل فان اوهتم ان
 الامر ان قدر شبهة محل الذاتيات حيث ان مصداق المحل ومطابق الحكم هناك ليس الا نفس ذات الموضوع والوجود من العرفيات
 الا حقيقة قيل فيحصل عن ذلك بان ذات الموضوع هناك تستقل بمصداقته المحل مع عزل النظر عن آية جينية كانت غيرا
 واما محل الوجود فمصداق نفس ذات الموضوع لكن لا من حيث هي بل باعتبار جاعلية العلوية لها فاذا عرفت بضرورة
 او برهان صح محل الوجود قطعاً وربما يفتور الى الحكم بها مشاهدة ترتب آثار المهيبة عليها فيعرف ان ما هو مصداق المحل متحقق في
 بصحة المحل لان ترتب آثار مصداق المحل اليه كما ان فقد فارق محل الذاتيات من تلك الجهة ولا الكلام في حصول
 بعد الاعتراف بان مصداق محل الوجود على المهيبة ومطابق الحكم به نفس المهيبة لا امرزاد ليقوم بها وان لم يكن في ظرف
 الوجود والنفس المهيبة ثم العقل بغيره من التحليل ينتزع عنها معنى الموجودية والعبودية والصدورية وليست بها به ويجعلها
 كما قولنا الانسان انسان مثالا ليس حكايته الا عن نفس مهيبة الانسان بلا زيادة امر ليقوم بها اللزق بان ذات الموضوع
 في محل الذاتيات بنفسها تستقل بمصداقته المحل مع عزل النظر عن آية جينية كانت غيرا واما محل الوجود فمصداق نفس ذات
 الموضوع لكن لا من حيث هي بل باعتبار جاعلية العلوية لها ليس لشي لان ان اراجه ان ذات الموضوع سواء كانت محمولة
 وسواء كانت متفردة او لا تستقل بمصداقته محل الذاتيات عليها فذلك بخلاف ان الذات الممكنة التي ليست محمولة استترة
 الا شيء لا يصحق عليها محل ايحائي اصلا لا محل نفسها ولا محل ذاتها فكلها عليها وان اراد بان ذات الموضوع المحمولة
 المتفردة مستقلة بمصداقته محل الذاتيات من دون زيادة جينية عليها فسلم لكن الذات المحمولة المتفردة مستقلة بمصداقته
 محل الوجود وايضا عليها ايضاً بلا زيادة جينية كيهن ولو كان مصداق الوجود ذات الموضوع مع زيادة جينية عليها يكون قول
 على ان مصداق المحل ومطابق الحكم به هو نفس المهيبة بحسب ذلك الطرف لا امرزاد ليقوم بها التماثل بالمعنى واما قوله
 واما محل الوجود فمصداق آه ان اراد بان مصداق محل الوجود ليس نفس المهيبة من حيث هي سواء كانت متفردة محمولة
 او لم تكن فسلم لكن مصداق محل الذاتيات ايضاً ليس نفس ذات الموضوع سواء كانت متفردة محمولة او لم تكن متفردة

ان ذات الموضوع اذا لم تكن متفردة مجهولة لم تكن ذاتا فضلا عن ان تكون مصداقا لحمل نفسها وذاتياتها عليها وان اراد بان مصداق حمل الوجود ليس نفس ذات الموضوع المتفردة المجهولة من حيث هي فذلك بطرقة قطعا فان صدق حمل الوجود ولا يتسلخ عن الذات المتفردة من حيث هي والاقوله بل باعتبار جامعيتها العلوية لها ان اراد بان جاء عليه العلوة لها مستبشرة في مصداق الوجود بان تكون تلك الجينية جينية تفصيلية في مصداق الوجود فذلك بطرقة لان تلك الجينية متنازعة عن مصداق الوجود اعني المهينة المتفردة المجهولة لان الجاعلية والمجمولية سميتان متنازعتان عن ذاتي المتبئين وان اراد ان جامعيتها العلوة لها جينية لتعليمية لمصداق الوجود فان كان المراد انها علوة لمصداقية مصداق الوجود في الواقع فذلك بطرقة لان مصداق الوجود هو نفس الذات المتفردة في الواقع ومصداقيتها في الواقع ليس امرزا اذ اعلمها حتى يكون لها علوة وتراعلته نفس الذات فانما علوة مصداقية مصداق الوجود في الواقع هي علوة مصداق الوجود الذي هو نفس الذات المتفردة في الواقع وتلك العلوة هي نفس الفاعل المستقل بالتاثير الجينية جامعيتها للمهينة فانها متاخرة عن نفس المهينة التي هي مصداق الوجود وان اراد ان اعتبار جامعيتها العلوة لها جينية لتعليمية لمصداق الوجود في لحاظها كما بان المهينة موجودة كما يدل عليه قوله فاذا تعرفت بضرورة او برهان لمح حمل الوجود قطعا فذلك ايضا باطل اذ كثيرة المتنازع الوجود عن الهيات وتعمل عليها ويصدق بحملها من دون ملاحظة تلك الجينية على ان هذا لا يصلح فارتقا بين مصداق الوجود ومصداق الذاتيات لتحقيق هذه الجينية التعليمية في مصداق الذاتيات اليه كما سيكتشف ان شاء الله تعالى وانما الكلام في الفرق بين مصداق الوجود ومصداق الذاتيات وان اراد ان اعتبار جامعيتها العلوة لها عبارة عن نفس العلوة الجاعلة التي هي متقدمة على الذات المتفردة التي هي مصداق الوجود فلا شك ان نفس العلوة الجاعلة غير اخذة في مصداق الوجود او مصداق الوجود هي نفس الذات المتفردة نعم ذات العانة الجاعلة علوة لمصداق الوجود اعني الذات المتفردة المجهولة وهي كما انها علوة لمصداق الوجود كذلك هي علوة لمصداق الذاتيات اليه فهاذا لا يصلح فارقا بين مصداق الوجود ومصداق الذاتيات وتحقيق المقام ان مصداق الوجود هي نفس الذات بلا الضمام امرزا ويا وحيثية وهي بعينه مصداق الحمل الاول ومصداق حمل الذاتيات من غير فرق فان حمل الوجود على المهينة كما في قولنا الانسان موجود وحمل نفس المهينة وذاتياتها عليها كما في قولنا الانسان انسان او حيوان حكايتان وواقعية الحكاية عبارة عن واقعية مصداقها ومجوليتها عبارة عن مجوليتها ومصداق حمل الوجود على المهينة اما ان يكون نفس المهينة بلا امرزائه وحيثية زائدة او يكون هي المهينة مع امرزائه وحيثية زائدة عليها والثاني بطرقة كل حيثية زائدة على المهينة متاخرة عن مصداق الوجود فتعين الاول فاما ان يكون مصداق حمل المهينة على نفسها وحمل ذاتياتها عليها اليه هي نفس المهينة

بلا امر زائدة وحيثية زائدة عليها فلا يكون بين الاثنين حكما يتبين فرق اصلا او يكون مصداق على الهمية على نفسها
 وحل ذاتها عليها هي الهمية مع امر زائد وحيثية زائدة وهو بطرفه ثبت ان مصداق على الوجود على الهمية ومصداق على
 الذات والذاتيات عليها هي نفس الهمية المصحولة بالفرقة اصلا بين مصداق على الوجود ومصداق على الذات و
 الذاتيات وليعلم ان كلام صاحبها لا يفرق المهيمن في هذا الباب في غاية اجتهاده الا انظر اب فانه قال اولان الوجود ليس
 معنى ان يفهم الى الهمية او يتبرع عنها وانه ليس في ظرف الوجود والنفس الهمية والتمثيل بنفسها من التحليل يتبرع عنها
 معنى الوجودية وتصحيحها به وكلام صاحبها على ان مصداق على الوجود مصداق على الهمية بحسب ذلك الظرف لا امر زائد
 يقوم بها فيصح الحمل وهذا الكلام نص على ان الوجود ليس من محو الهمية بل مصداق ونشأ انشراحه هي نفس الهمية بل
 زائد عليها ثم قال الوجود سائر الاعراض بان كل عرض فان وجوده في نفسه هو عين وجوده في موضوعه والاعراض
 الذي هو الوجود وخصيصة ان كذا في الاعيان او في الذاتين فوجوده بغيره هو موضوعه ولا يخفى انه يتاقتض ما ذكره
 اول الوجود نصيحي يكون الوجود عرضا واذ كان عرضا لا محالة يكون قائما بالهمية انضماما او انضماما فتكون الهمية موضوعا
 له ويكون وجود الوجود عبارة عن علمه في الهمية وقبائمه بها لا عن النفس وجود الهمية فتم قال بعبارة ذلك ان النفس
 والهيان او جبان بعض الكون في الاعيان هو نشي او بعضه الا يقين الشئ الا ان الكون في الاعيان الذي لا سببه له
 لو كان متعلقا بشئ لكان ذلك الشئ سببا لكونه الكون وقدره ان لا سببه له وبذلك نفس على كون الوجود في الهيئات
 الممكنة زائدا عليها قائما بها انضماما او انضماما ثم قال وبما تجل الوجود المصداق لا يؤخذ من سببه المحمول قائما بالموضوع
 انضماما او انضماما بل عن ذات الموضوع المحسولة ثم قال المقصود بالوجود هو صيرورة الهمية وموجوبها اما نحو ذين
 نفس الذات المتفردة لا معنى يلحق الهمية فيلحق منها الوجود كما يكون في السواد والاسه كما ان الانانية مضمومة بالذات
 من نفس ذات الانسان الا انه يتفرق بالانسان ولا يخفى على من بلغ اني مسكت ان هذه الكلمات تشوشة متشعبة جدا ولا يخفى
 ان التفرق والتعقيد عبارة عن نفس الهمية وليس امر زائد عليها اصلا والوجود عبارة عن حكمية نفس الهمية وان كان
 انما هي في الذهن فمفهوم الوجود الذي هو حكمية ذهنية ليس قائما بالا بالذات بل الهمية فلا يكون حارضا للهمية في الواقع
 ولعل في موهرا والصدور الشيرازي المتأخر حقيقة في الدواني حيث قال في الحاشي شرح التجويد الوجود لا وجود له
 وطارها اما حارضا فللمهين المذكورة في الكتب واما ذمها فلان زيد امثلا ليس موجودا بما في ذمها من معنى الوجود كما انه
 ليس متحركا بما في ذمها من معنى الحركة وذلك لان غرضه ان الوجود وحكمية ذهنية قائمته بالذات وليس تلك الحكمية
 الهمية قائمته بما يحكي عنه بالوجودية وانما هي قائمته بالذات ليس باذاتها المقتضى بالهمية في الواقع تكون تلك الحكمية

الذهنية بصورة له حتى يصح ان يقال ان زيداً مثلاً موجوداً بقيام الوجود به كما يصح ان يقال انه متحرك بقيام الحركة به واما
 معنى الوجود والقيام بالذهن فليس وجوداً مستقلاً لان الشيء لا يكون موجوداً بما فيه ذهننا من معنى
 الوجود وكما انه لا يكون متحركاً بما فيه ذهننا من معنى الحركة نعم بازارنا في ذهننا من معنى الحركة
 حقيقة موجودة في الخارج قائمة بالموصوف بالحركة وهو متحرك بقيامها به وليس بازارنا في ذهننا من معنى الوجود امر في
 الخارج قائم بالموجود يكون موجوداً بقيام ذلك الامر به بل معنى الوجود كما يتبع نفس ذات الوجود ولا من معنى قائم
 بها واما اور وعليه المحقق الدواني من ان الوجود وان كان انتزاعياً لكنه ليس انتزاعياً فله تحقق في نفس الامر كسائر
 الانتزاعات الواقعية كالاضافات وغيرها وانكار وجوده في الذهن مكابرة وانتمسك بان زيداً مثلاً ليس موجوداً
 بما في ذهننا من معنى الوجود فيقتضي ان لا تكون الاعراض الموجودة في الخارج موجودة في الذهن ايضا فان الثوب
 الاسود لا يكون اسوداً بما في ذهننا من معنى الاسود على اننا نسلم انه ليس موجوداً بالوجود كما حصل في ذهننا
 فان الموجود في الذهن هو حقيقة الوجود فحقيقة الوجود فحقيقة الوجود ان اراد يكون الوجود انتزاعياً انه حكايته عن نفس الهمية فهو
 منتزع عن الحكمي عنه كسائر الحكميات المنتزعة عما هي حكميات عنه تسلم لكن لا يلزم منه ان يكون الوجود امراً قائماً
 بالهمية في نفس الامر انضماماً او انتزاعاً كالاضافات وغيرها من الصفات الانتزاعية فانها اذا على موصوفاتها
 قائمة بها في نفس الامر قائماً انتزاعياً وليس الوجود ذلك وان اراد يكون انتزاعياً من الصفات الانتزاعية لتمام
 بالسيات في نفس الامر فهو بطر وانكار وجوده في الذهن بمعنى انكار كونه منتزعاً عن نفس الهمية مكابرة واما انكار كون
 الوجود امراً اذا على نفس الهمية عارضاً لها قائماً بها وكونه حاصل في الذهن على نحو حصول الاشياء التي لها تحقق
 واقعي مع قطع النظر عن خصوص مرتبة الحكاية الذهنية فليس مكابرة ولما ثبت ان الوجود ليس قائماً بالهمية صلاً
 في نفس الامر لا قياماً انضمامياً ولا قياماً انتزاعياً ولم يكن له قيام بالذهن الا في مرتبة الحكاية الذهنية لم يصح ان
 يقال ان زيداً مثلاً موجوداً بقيام الوجود به اذ لا قيام للوجود بالهمية اصلاً لا انضماماً ولا انتزاعاً ولا معنى لكون
 زيداً موجوداً بوجوه قائم بالذهن غير قائم بزيداً واما الاعراض الموجودة في الخارج بانفسها او بنسبها فلا قيام بوجوهها
 في نفس الامر انضماماً او انتزاعاً مع قطع النظر عن وجودها في مرتبة الحكاية الذهنية والثوب الاسود وان لم يكن اسوداً
 بما في ذهننا من معنى الاسود لكنه اسود بقيام الاسود به في الواقع فلا يلزم من نفي كون زيداً موجوداً بما في ذهننا من
 الوجود نفي كونه موجوداً بقيام الوجود به اذ قال في العلادة لا يصح لو كان الوجود معنى قائماً بالموجود في الواقع انضماماً او
 انتزاعاً وان المعنى انما حصل منه في الذهن بصورة غالبة له بل كما عرفت فتأمل في ذلك واما ان الحكم بمصدر

واما يصح سلبها لوجودها المتيقن لا يمكنه ومعنى الوجودية ذاتها وساميتها في نفسها كما يصح سلبها من نفسها لا يمكن ان يكون لها مرتبة
 يصح سلبها لوجودها في تلك المرتبة في نفسه هي صدق الوجود في تلك المرتبة وانما حصل ان لا يلزم من ان يكون للممكن ذات
 متصورة الا بحاصلها وكون الذات المتصورة هي مطالبها بالحكم بالوجود ان لا يكون لنفس ذاتها يمكن مصداقا للوجود
 وان يكون الوجود له لوجوده في مرتبة ذاته والامر سلبها في الذات غير ما في مرتبة الذات او مطابقا في الحكم يكون الذات
 نفسها هي الذات الممكنة المتصورة وليس الممكن ذات متصورة الا بحاصلها كما قال في الوجود بعينه وبهذا يظهر ان ما قال
 في القضايا من ان الممكن بالذات في تلك الممكنة الذاتية في صدق سلبها المتصورة ووجوده بحسب نفس ذاته المرسله من حيث
 هي هي عين ما هو متقرر الذات حاصل الوجود في متن الاعيان وحاق الوارث من القائل بالحاصل والامكان الذاتي
 حقيقة بل ان الذات المتصورة الوجودية بالتحصيل ولعلها لها وليست في مرتبة ذاتها المرسله من حيث هي هي ولذا
 كان هو بالمتصورة المشبه منه بالعدم والقائل بالغير اللفظي في نفس الذات المتصورة وهو وجودها وبغيرها من اللفظ ليس
 في متن الواقع وحاق نفس الامر في مرتبة نفسها من حيث هي هي وان كانت هي في غير مرتبة نفس الامر من
 متعلقات الوجود فان ذلك من المتعلقات بالذات يستحيل ان يتغير بتاثيرها على الشيء ليس بشي فان شاكله ان كان
 الذاتي جواز الوجود لنفس الذات الممكنة لا صدق سلبها المتقرر والوجود منها في مرتبة نفسها المرسله من حيث هي هي عين
 ما هي متصورة من الحاصل فان معنى سلبها المتقرر عنها في مرتبة نفسها المرسله من حيث هي هي سلبها نفسها عن نفسها في
 مرتبة نفسها المرسله من حيث هي هي وهذا غير معقول والفاعل انما يعين نفسها من حيث هي هي لان فعل المتقرر الذات
 المعلولة ووجودها في مرتبة نفسها من حيث هي هي بل بعد تلك المرتبة فان معنى انه يفعل تقرر الذات المعلولة ووجودها
 بعد مرتبة نفسها من حيث هي هي ليس الا ان الفاعل يفعلها ايها المتيقن ذاتها افعالها والتميز بعد مرتبة نفسها من حيث
 هي هي وهذا بعينه قطعا فان المتقرر عبارة عن نفس الذات من حيث هي هي لا امرز ان ينفذها اليها بعد مرتبة نفسها وقد
 اعترف بهذا نفسه في الاقوال المبين حيث قال وحقيقة الامكان ان لا ذات الا من الحاصل لانها كما انما يصح
 الفاعل تقررها بعد مرتبة نفسها من حيث هي هي وبالجملة لا يعقل تاثير المتقرر عن مرتبة الذات لان التقرر اسم لمرتبة الذات
 ثم من العجائب قال في بعض جوامع الاقوال المبين بعد ما ذكر ان فعلية التقرر الهية بحاصلها في اشارة الوجود
 ومناط صدق حمل الوجود وانما في التيقن الواجب بالذات فبما هو انشراح الوجود بالذات في مناط صدق حمل الوجود
 الحقيقية المتقدسة بنفس الذات كسبيل نسبة الوجودية المصدرية الى نفسها الحقيقية المتقدسة نسبة الارتفاع الى نفس ذات
 الانسان مثلا وكون معنى المصدرية الانشراح في مشارعها من نفس الذات الا ان ذلك هو انما هو المحمول وهو الوجود

متحفظا في تلك المرتبة كما ان المعنى المصدرى الاشتراعى الذى هو الانسانية والحيوانية متاخر عن نفس الذات ومفهوم
 المحمول الذى هو الانسان والحيوان محفوظ في مرتبة المهية من حيث هو لان العقل يحكم بان الانسانية المتقدمة اخيرا
 ليس مطابقتها واينترزع هي منه النفس ذات الانسان وبالجملة هما كان مطابقا للمعنى المصدرى المتأخر اخيرا لنفس
 هو الذات الموضوع بذاته كان مفهوم المحمول المتأخرة من ذلك المعنى متحفظا في مرتبة ذاته وان لم يكن ذلك المعنى في
 تلك المرتبة بل يكون متأخرًا اخيرا لم يكن متأخرًا عن نفس الذات بذاته فحسب انتهى وانما تعلم ان هذا الكلام يدل على الفرق
 بين الموجودية والوجودية ويكون الموجودية متأخرة عن الذات وكون الموجود متحفظا في مرتبة الذات وعلى الفرق بين الذات
 الممكنة والواجبة بان معيار صحة انتزاع الموجودية بالفعل ومناط صدق حمل الموجود لنفس الحقيقة المقدسة الواجبة بنفس
 الذات وسببته الموجودية المصدرية الى نفس الحقيقة المقدسة نسبة الانسانية الى ذات الانسان بخلاف الذات الممكنة
 وفي كلا الفرقين نظرانا في الاول فلان الموجود اما ان يعنى بالمفهوم المشتق واما ان يعنى بمصادقه المحكى عنه كحمل المفهوم
 وكذا الوجود والموجودية اما ان يعنى بمعنا المصدرى لهما واما ان يعنى بهما معهما ونسبتهما انتزاعهما فان كان المراد بهما
 مصداقهما المحكى عنه بهما فمصداقهما نفس الذات بلا زيادة او امر وانضمام جهتيه فالوجود والوجود بهذا المعنى لهما بالتأخير
 عن نفس الذات فلما فرق بينهما على هذا التقدير اصلا وان كان المراد بالوجود والمعنى المصدرى وبالوجود المفهوم المشتق
 فلما ريب انهما مفهومان اشتراعيان عن نفس الذات والمفهومات الاشتراعية لهما نحو ان من المتأخر والوجود الاول لتأخرها
 بتأخرها اشتراعيًا وانما في نظر الذات بعد الانتزاع في مرتبة الحكاية وقلها هو ان لتأخرها بالتأخر الاول عين نظر الذات
 ولتأخرها بالتأخر الثاني متاخر عن نظر الذات فلما وجه للفرق بين الوجود والوجود يكون الوجود متأخر عن الذات وكون
 الموجود متحفظا في مرتبة الذات وكون نسبة الموجودية المصدرية الى نفس الحقيقة المقدسة نسبة الانسانية الى ذات الانسان
 لا يجدي في الفرق بين الوجود والموجود شيئًا فانه كما ان الانسانية بوجوبها الاشتراعى متأخرة عن نفس ذات الانسان
 وتأخرها الذى هو نفس لتأخر ذات الانسان غير متأخرة عنها كالمفهوم الانسان بوجوبها الذاتى المتأخر عن نفس ذات
 ذات الانسان وتأخره الذى هو نفس لتأخر ذات الانسان غير متأخر عنها كما في الوجود والموجود بهيه واما في الفرق الثاني
 فلان حاصلها لا يميز على وجه الممكنات معيار صحة انتزاع الموجودية ومناط صدق حمل الوجود ونظر الذات الممكنة من حيث
 حملها على ما يوافق الواجب هو نفس الحقيقة المقدسة بنفس الذات وقد عرفت انه في الواجب الممكن جميعا نفس الذات
 غاية الامران للذات الممكن بل جعلها على خلاف الواجب ان جهتيه الاستثاء الى الحمل حيث يقال ان مصداق الوجود
 في الممكن نفس ذاته من حيث الاستثاء الى الحمل جهتيه لتعظيمه لا لتعظيمه وبهذا اقتضاه لعدم الفرق بين مصداق الوجود

في الواجب الممكن اذا كانت تعليلية تكون خارجة عن المصدق فهي لا تصلح للفرق بين مصداق حمل الوجود على الذات
 وبين مصداق حملها على نفسها وحمل الذاتيات عليها وبهذا يظهر ان ما قال في القياسات قد ورث ان الوجود هو نفس
 الموجودية المصدرية المنتزعة عن الذات المنتزعة ومطابقة نفس جوهر الذات فاذا كانت الذات منتزعة بنفسها كان
 يصح لامحالة انتزاع الموجودية المصدرية منها وحمل مفهوم الوجود عليها بحسب نفسها لا كالتعليلية ولا كالتعليلية
 كانت نسبة الوجود والموجودية اليها نسبة الحيوان الناطق والانسانية الى ذات الانسان فهذا مدار العينية والاكسار
 اذا كانت منتزعة لا بنفسها بل من تفاهر جاعل يمدعها لم يكن تصحيح انتزاع الموجودية وحمل الوجود عليها كالتعليلية و
 ان كان لا يفتقر ذلك الى حثية لتقديده وها هو قسطاس الزيادة وميزانها فقد استنتج ان الوجود ليس المنجمل
 عين حقيقة القبول الواجب بالذات وزائد على الذات الممكنة انتهى ليس لشي لان مدار العينية لو كان على انتزاع الحثية
 ومدار الزيادة على تخلفها لم يكن مهينة من الهيئات عين نفسها ضرورة ان مصداق حملها على نفسها وانتزاع مفهومها
 عنها انما هو نفس انتزاع المنتزعة من تفاهر جاعل الذي يمدعها لانها ليست منتزعة بنفسها بل بجعل الجاعل اياها فلم ينتزاع مفهومها
 المصدرية وحملها على نفسها الا كالتعليلية والى ان كان لا يفتقر ذلك الى حثية لتقديده ولقول بان تفاهر الحثية تعليلية في صدق حملها
 الممكنة على نفسها او ذاتها عليها ايم قطعاً كما سيكشفه تفاهر تعالى وما قال انه اذا كانت الذات منتزعة بنفسها كان نسبة الوجود
 والموجودية اليها نسبة الحيوان الناطق والانسانية الى ذات الانسان لشي شيئاً لان الذات اذا كانت منتزعة لا بنفسها بل من تفاهر جاعل
 يمدعها كالتعليلية فلا يخلو اما ان يكون نسبة الوجود والموجودية اليها نسبة الحيوان الناطق والانسانية الى ذات الانسان فلا فرق بين الذات
 منتزعة بنفسها وبين الذات المنتزعة لا بنفسها في هذه النسبة ولا يكون كذلك بل يكون نسبة الوجود والموجودية الى الهيئية نسبة لخواص الهيئية
 لخواص فيكون مصداق الوجود زائداً على هيئية قاسمها انفساً او منتزاعاً هو بل ومع بطالته هو ذاتها صغر عليه في كنهه ككلامه ثم قال في
 قبسات قد تعرف ان الوجود لا يجوز ان يكون من لوازم الهيئية على الاصطلاح لسانه فاذا من جيل يكون وجود الوجود ذاته في
 الواقع عين ذاته ونفس حقيقة كما الانسانية عين ذات الانسان لا من لوازم هيئية كالزوجية للارضية فاذا قدر استبان
 الوجود الاصيل الحق في حاق الاعيان ومن الواقع هو عين مرتبة ذات القبول الواجب تعالى سلطانه وفيه ان الوجود في الممكن
 اليفع ليس من لوازم الهيئية على الاصطلاح لسانه وليس اليفع من العوارض الزائدة التي يفيضها الفاعل الى الهيئية فقد
 ظهران الوجود عين الحقيقة في الواجب الممكن جميعاً انما الفرق بين الواجب الممكن بان هيئية الممكن مجموع له وحقيقة الواجب
 غير مجموع فافهم في ذلك فالوجود في الواجب تعالى آه زاناً فزوعاً قال المحقق الدراني في اسمائية التفاهر هيئية حقيقة الواجب
 هو الوجود لامت الظاهم بذاته المعري عن جميع القيود والاعتبارات الذمينة فهو اذن موجود بذاته للشخص بذاته عالم به انته

قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هو ذاته السببية تلك التي لا تكتفي فيها بوجوده من الوجوه ومعنى كون غيره
 موجودا انه معروض لمفهوم الوجود المطلق بسبب غيره معني ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظنا التقليل لبيّننا منه الوجود في سبب
 الفاعل من تلك الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك ثم قال بذاته المعنى العام المشترك فيه من الصفات لا نشأ
 وهو ليس عيناً لشيء حقيقته نعم مصداق حمله على الواجب تعالى ذاته بذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو
 الغير فالمحمول في الجميع ذاته بسبب لذته لان الامر الذي هو مصدر النزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية كما تبين
 من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته وصاحبها لا في المهيمن قد اقتضى اثره حيث قال معني عينية الوجود والحقيقة الوجودية
 بالذات ان مصداق حمله عليه هو ذاته بذاته وزيادة على الصفات المتجويزة بالاجمال وهو اسوي التمييز الواجب بالذات
 مساها ان مصداق حمله على اى شيء كان غير ذلك لوجوده في نفس ذاته من حيثية مجهول الغير فان يتزاع عنه الوجودية
 في الممكن هو نفس ذاته من حيثية من الاجمال وفي الواجب نفس ذاته من حيثية هو بنفسه لا من اجمل فان ذلك كما
 كنت تحققت من قيل ان الوجود المطلق انما كان ليصح ان يسلب عن الممكن في مرتبة ذاته لانه لم يكن له ذات منتفزة الا
 يجعل الاجمال وليس مطابق الحكم بالوجودية النفس الذات المنتفزة فالحيثية التي هي مصداق حمل الوجود بها كما لا بد
 كون الذات صادرة عن الاجمال فاما من هو منتفزة في ذاته بنفس ذاته وفائق تلك السلب المطلق المستوعب بانها
 المهيمنات نفسها من اللبس المطلق المستغرق المستتبع لذات الصفات الامكانية وهو بانها على الاطلاق الى التعاين والاشياء
 اللائحة فانه لا محالة هو المحكي عنه بالوجود بنفس ذاته وطلاب الحكم ومصداق الحمل ليعرف حقيقة الوجودية وجودها وتبينها
 منه لصدق الموجود عليه لا يخفى ان كلام المحقق الثاني وكذا الكلام صاحب لافق المهيمن يبرح في ان مصداق الوجود
 في الواجب سبحانه نفس ذاته بذاته بلا حثية زائدة عليها اصلا ومصداقه في الممكن امر زائد على هويته هي حثية الاستناد
 الى الاجمال وقد عرفت انه سخيف جدا اذ مصداق الوجود في الواجب وكذا في الممكن نفس الحثية بلا زيادة امر وانما
 حثية ولا يلزم من عدم كون ذات الممكن منتفزة الا يجعل الاجمال ان لا يكون نفس ذات الممكن مصداقا لوجوده كما لا بد
 غير مرة واما حثية الاستناد الى الاجمال فقد عرفت انها حثية تحليلية فارجح عن مصداق الوجود فهي لا تصح لافق بين
 حمل الوجود على الممكن وبين حمله على الواجب كما لا يخفى والنفول يكون مناط العينية انتفا الحثية التحليلية ودار الزيادة
 على تحققها لا يجدى الى طائل كما بينا فالنفي بين الواجب الممكن انما هو بالجمهورية وقد عرفت كما مر منها من عدم الاستناد
 سلب الوجود عن الهئية المكنة فانها هي بسبب ذاتها وسلب حقيقتها وبها المهيمن يبرح سلب نفسها عن نفسها الا ان
 ان يكون لها مرتبة ليصح سلب الوجود عنها في تلك المرتبة ثم يكون هي مصداق الوجود بعد تلك المرتبة فان هذا هو

قطعاً ولا يلزم من ان لا يكون للممكن ذات متفردة الا يجعل الجماعل ان يكون الوجود مسلواً بعينه في مرتبة ذاته والاراد
 سلب لذات عنها في مرتبة الذات كما لا يخفى انما يلزم من عدم كون الممكن ذاتاً متفردة الا يجعل الجماعل صفة سلب الوجود بها
 بمعنى لبيبة نفس الذات والعجب من يدين التحريرين انهما مع القول بالجعل البسيط يزعمان ان مصداق الوجود في
 الممكن امر زائد على ذاته مع انه على تقدير كون مصداق الوجود امر زائداً على المهيبة الممكنة متضافاً اليها لا يساغ للقول
 بالجعل البسيط كما انه على تقدير عدم زيادته لا يساغ للقول بالجعل المولف كما سيجي بيانه ان شاء الله تعالى بالبسط وجه ثم ان
 كلام المحقق الدواني في هذا الباب في غاية الانسداد فما قال في الحاشية القديمة قد عرفت حاله وقال في الحاشية
 الجديدة بعد نقل كلام الشيخ وغيره وقد تلخص مما ذكرنا وما ذكرنا من قصصهما انهم وتلويحاً بهم ان يقبض الواجب بنفسه
 هو الوجود المحبب القاطم بذاته المعنى عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة فهو اذن موجود بذاته يتشخص بذاته فاعلم
 بذاته قاور بذاته اعني بذلك ان مصداق الجعل في جميع صفاته هو مهيبة البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجود وسعي كون
 غيره موجوداً انه معروض لثقله من الوجود المطلق بحيث ان الفاعل جعله بحيث لولا خلة العقل انترع عنه الوجود فهو
 بسبب لفاعل بذلك الجبائية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كك وبها جيته ما قال في الحاشية القديمة وهو يخرج في ان
 الموجودية انما يكون بعروضه من الوجود المطلق فخرج المحيد من كون حصة الوجود قائماً بالمهيبة ولا يمكن ان يكون قياساً
 بها قياساً الفعماً ميباً لانه امر انزاعي فيكون قياسه بها قياساً انزاعياً فيلزم كون الوجود عارضاً لنفسه بالنسبة المستحيل ومع
 ذلك لا يمكن ان يكون هو مصدر الانثار الاعمى كون منشأه مصدر الآثار ويجري الكلام فيه فينبغي الاحالة الى امر الفعماً
 اولى نفس المهيبة كما لا يخفى وقال في موضع آخر منها ان الواجب تعالى وجود خاص قائم بذاته فهو موجود بذاته لان
 الوجود مثلاً لو قام بغيره كان وجوده فكان الغير موجوداً به فاذا قام بنفسه كان وجوداً لذاته فكان موجوداً بذاته كما انه تعالى
 عالم وعلم لان العلم هو الصورة المجردة فان كانت قائمة بغيرها كانت علماً لذلك الغير ويصير به الغير عالماً فاذا قام
 بذاته كان ذاته عالماً بذاته وفس عليه سائر الصفات المذكورة كالقدرة والارادة حتى قال بعضهم لو فرضنا العلم مجرداً عن
 المادة كانت طهراً لنفسه قال بهمنيار في كتاب النبوته والسعادت لو كانت الصورة المحسوسة قائمة بنفسها كانت حاشية
 ومحسوسة فلهو وبالنسبة اليه تعالى اسوة حسنة بسائر صفاته بل سائر الصفات في ذلك اسوة حسنة بالوجود وان يكون مفهوماً
 الوجود من الامور الاعتبارية فلا ينفى ان يكون له فرد موجود كما ان مفهوم الشيء والممكن ونظائرهما من المعقولات
 الثانية من الامور الاعتبارية يصدق على الامور الوجودية في الخارج مع انها غير موجودة في الخارج ولما اورد عليه ان
 الوجود من المعقولات الثانية فلم يكن فرداً موجوداً في الخارج اصلاً فكيف يكون واجباً اجاب عنه بان وجوده فرد من

مفهوم لا يتأني كونه من المعقولات الثابتة بل الوجود له فرد قائم بذاته هو واجب الوجود سائر افراد وحصصه عارض
 للمهمات وفي كلام الشيخ وغيره ما يدل على ان الواجب فرد من الوجود وفيه كلام من وجوه الاول ان المعقولات الثابتة
 عبارة عن العوارض التعاقبية التي لا يجازي بها امر في الخارج فكيف يكون له فرد موجود في الخارج والثاني انه لا معنى
 لكونه سبحانه فردا للامر لا يعقل الا ان يقال المراد بفرد الوجود والمصدرى منشأ انفراد لا حقيقة فاقدم الثالث ان
 الوجود ليس له افراد عارضة للمهمات اصلا بل الوجود حكاية عن نفس لقرار الذات ولا تفاوت في ذلك بين الواجب
 والممكن اصلا كما عرفت الرابع انه ان اراد ان في كلام الشيخ ما يدل على ان الواجب فرد من افراد الوجود المتصديقا
 فمرد ان اراد ان في كلامه ما يدل على انه فرد من افراد الوجود والذي هو منشأ اشتراك الوجود بالمعنى المصدري فممكن لا يأتينا
 من ذلك ان يكون للوجود الذي فيه الكلام فرد موجود في الخارج وقال في بعض اقاويلنا ان فرضنا الوجود قائما بذاته
 كان وجودا موجودا بذاته لا يوجد ذواته لظهور ذلك بان يفرض الضور قائما بنفسه فيكون ثابتا لنفسه لا يتغير فيكون نفسه
 ومضاهيا بذاته لا يفرض ذاته ثم اذا فرضنا عرض افراد من مفهوم الضور للاجسام كانت مضية بالضور قائم بها وان لم يكن
 كذلك بل كان لذلك الضور القائم بنفسه لخلق ما وارتباطه بسببه لظهور آثار الضور القائم بنفسه منها من دون ان يكون
 لها طمس الضور لطريق القيام كانت مضية بالعرض بنفس ذلك الضور القائم بذاته فيكون ذلك الضور متصفا بنفسه
 وموعدية ضور لغيره لا على وجه الانضمام الذات حقيقة بل على وجه التعلق بالشيء للثابتية بالعرض والمجاز كما في ذلك
 زينة قول ما تشرق من هذا الاخير هو ذوق الحكماء المتألمين واعر وعلاجه ولا بان الطلاق الموجود على الكائنات الطلاق
 حقيقة والطلاق المشتق على شئ يمكن بدون قيام مصدر الاشتقاق بذلك الشئ فلا بد من قيام الوجود بالمكانات التي هي
 عليها الموجود وقياس صدق الموجود على الكائنات على صدق الشمس على المارقياس من الفارق لان اشتقاق الشمس
 من الشمس على اختلاف اشتقاق الموجود من الوجود والانياب انه اذا لم يكن للوجود قيام بالوجودات لم يسع ما قال ذلك
 المحقق من ان سائر افراد وحصصه قائم بالغير فيبين كلامه منساقا وثالثا بانه اذا كان ذات الواجب سبحانه نفس الوجود
 فلا يتخلوا ان يكون الوجود حقيقة هي الذات كما هو المذهب ومن كون الذات نفس الوجود او يكون الوجود مساوقا لغيره
 عرضيا كما يصدق عليه مفهوم الشئ وعلى الاول اما ان يكون ذلك الوجود ما يفهم من هذا الوجود اعني الوجود المبدئي
 المنزوع عن المهمات الوجودية او معنى آخر اعني الوجود الخاص والاول بل قطعنا والثاني فيبين ان يكون حقيقة غير
 ابفهم من لفظ الوجود كما سائر المهمات غاية الامر انهم سميت تلك الحقيقة بالوجود كما اذا عني انسان بالوجود ومن السبب انه
 لا تاشير في تلك التسمية في الاحكام فيكون الواجب غير الوجود الذي فيه الكلام ويوم ايضا ان يكون الواجب في ذاته وبتبني

تحقيق القول فيه انشاؤه تعالى وقال بعضهم في الواجب ثلث وجودات الاول هو الوجود الحقيقي وهو عين ذاته تعالى والثاني الوجود المصدري المطلق والثالث حصته الوجود والمصدرى وفي الممكن ايضا ثلث وجودات الوجود المصدري وحصته الوجود والنهاس لكنها زائدة عليه في الواجب الاول والثاني زائدان عليه تعالى دون الثالث لا تتفاهة هناك اول نفس الذات تنوب منابه في كونه مصداق الحق في الوجود صدق الحق في الوجود فيمكن ان يكون الوجود في الواجب كونه بنفسه الا انه قائم مقام ما هو في الممكن فالواجب نفس ذاته قائم مقام الوجود فهو وجود خاص قائم بذاته من غير احتياج الى شئ واورد عليه بانه يلزم على هذا ان يكون الواجب موجودا لوجود الوجود الذي هو عينه وحصته الوجود المصدري اول المعنى لان يقال مثلا حصته من السواد قائم بذاته لانه ليس بالسواد بهذا القيام فلما حجب على تقدير القول بجزء الحصته من الوجود من القول بكون موجودا بغيره بالمعنى القائم فيلزم بالزام الواجب عنه بان لا يشترط معنى اجمالى يعبر عنه بهت وسياه وواجب بل هذا المعنى يرجع الى ما يشترط عليه الآثار والموتة الخاصة بخصه الاسود وما يشترطه عليه آثار الاسود ومعنى القائم ما يشترطه عليه آثار القيام وبكذا فيحصي الموجود ما يشترطه عليه آثار الوجود وآثار الوجود وعبارة عن مصدر الآثار لكن قد يشترطه آثار على الشئ بقيام المبدأ كما لا سود وآثار الاسود انما يشترطه على اقسام القيام الاسود وقد يشترطه على نفس الشئ بقا قيام المبدأ كالموجود بالنسبة الى الواجب تعالى او يشترطه آثار الوجود على نفس ذاته تعالى بقا قيام معنى به يقى به هنا كلام وهو ان الوجود المصدري زائد على ذاته تعالى قطعا فلا بد من علة فان كانت نفس الذات لزوم تقام الذات عليه بالوجود وان كانت غير لازم الامكان والاحتياج الى الغير وما قال بعض اعلام قه على تقرير الحاجة الى العلة العلة انما هي نفس الذات وهي منتظمة عليه بالوجود الذي به الموجودية ولا يلزم المفهوم بهذا المفهوم الذي لا دخل له في الموجودية فلما اشترط فيه اولو كانت علة نفس الذات كانت مصححة لا تنزع هذا المفهوم قبل كونها مصححة لا تنزع هذا المفهوم وهذا ظاهر جدا وواجب ان احتاجة الى العلة انما يكون في امر الزائد الذي لا يكون مصداق نفس نفس الذات واما اذا كان المصدق لذاته لا تنظر فلا يحتاج الى العلة وتقصيه على ما افهيد ان الامر الزائد على الذات يتصور على نحوين الاول ان يكون له وجودا غير وجود الذات وتقرر معارفه لتقررها والثاني ان يكون تقرر بنفس نفس الذات فالاول يحتاج الى علة الية سواء كانت الذات واجبة او ممكنة والثاني لما كان تقرر بنفس نفس الذات كان تابعا للذات فان كانت الذات واجبة كان ذلك الامر الزائرا غير محتاج الى العلة اصلا وان كانت ممكنة كان صدورا لذاته عن اجزاء بعينه صدور ذلك الامر عنه والوجود المصدري الذي هو زائد على الذات من قبيل الثاني فلا يجب

ان يكون له في كونه زائداً على الذات الواجبة من عقله وفي كونه زائداً على الممكنات من عاين غير غلة ذواتها والمسمى فيه
ان تقرر الاشتراحيات في الواقع هو تقرر مناشئها ونشأها ووجودها ونفس الذات تقرر بما هو تقرر الذات فالذات اذا
كانت واجبة كان تقرر الوجود والذات ايضا واجبا واذا كانت ممكنة كان تقرر الوجود وهو لا يعين تقرر الذات
وبكذلك حال مفهوم الموجود سواء سوار على خلاف ما يزعى صاحب الكافي المبيين وقد عرفت ما فيه فتذكره
قيل في اختلاف الممكن آه يعني ان الممكن ليس بذاته مصداقا للوجود بل مصداق تعلق الوجود في الممكن ذاته من
حيث انها صاعدة عن الجماعل بخلاف الواجب او مصداق الوجود منها نفس ذاته تعالى بالا اعتبارا بغير زيادة
عليها اصلا وقد عرفت ما فيه فمقتضى ذلك ولا يصح ان يكون وجوده آه يعني انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب
تعالى علة لوجوده ووجوده بان يكون الوجود مقتضى ذاته كما هو المشهور فيما بين المتكلمين من ان الوجود الواجب
مقتضى ذاته بخلاف وجود الممكن فانه ليس مقتضى ذاته لانه على نزيك يكون وجود الواجب زائداً عليه عارضا له وهو بالذات
كما سيأتي في انشاء الله تعالى والممكن قد استعملوا على ما ذهبوا اليه بوجوده منها ان الوجود معلوم وحقبة الوجود
غير معلومة وغير المعالم غير ما هو المعلوم ومنها ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن فهو من حيث هو
الان يقتضي العروض او اللاعروض او لا يلا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في الواجب ايضا والثاني في
اللاعروض في الممكن والثالث يقتضي ان يكون العروض واللاعروض لخاصة فيلزم افتقار الواجب الى عساسة
فيلزم كونه ممكنا ومنها ان الواجب يشترك الممكنات في الوجود ويختلفان في الحقيقة واما بالاشارة غير ما به المخالفة
فيكون وجوده معانرا للحقيقة ومنها ان الواجب مبدء الممكنات فان كان مبدءا هو الوجود ودره لازم ان يكون
كل وجود مبدءا لجميع الممكنات لا يستلزامه ان يكون وجوده زائداً على نفسه واعلم ان كان الوجود مع وجوده فيكون
فيح لزوم تركه المبدء فيلزم كونه معدا ومانورا كون احد جزئية عدتها وان قيل انه مبدء بشرط التجرد فيلزم
جود كل وجود مبدءا لكل وجود غاية الامر ان الحكم قد يتخالف عنه الاشترا بشرط المبدئية مع ان كون الشيء مبدءا لنفسه
وعلقه محال بالذات ولا دخل فيه لانفا بشرط المبدئية ومنها ان الوجود بطبيعة نوعيته اذ قد ثبت كونه مفهوما واعداد
مشتركا والطبيعة الواحدة لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر وعلى نزيك من قولنا عدس كما
تذكر في اثبات بيولي الافلاك وفي وجود الاعداد الجسمانية في مادة وفي البطال مذحيب وبقية اهلن واذا كان
كذلك فلا يجوز ان يختلف مقتضياتها اعني العروض واللاعروض والتجرد عن المادة واللائية عنهما وقد ثبت ان تعالى
في الممكن فيكون عارضا في الواجب ايضا واجب عن الاولي بان المعالم انها به الوجود والمعنى المصدي فيقال يلزم

الا ان الوجود المصدري غير ذات الواجب سبحانه وعن الثاني بان الوجود بالمعنى المصدري لا يقتضي العروض و
 اللاعروض انما يقتضي للعروض او لعدم العروض مصداقه ونشأته ونشأته في الواجب سبحانه
 نفس ذاته وهو لا يقتضي العروض بل لا معنى له اصلا فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وعن الثالث بان
 المشاركة بين الواجب الممكن انما هو في الوجود والمصدري واما مصداقه ونشأته ونشأته فهو في الواجب نفس ذاته وهو
 مخالف لسائر الوجودات وعن الرابع بان مبدئ الممكنات انما هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب وهو محال
 لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود ذلك انما يلزم لو كان المبدئ مطلق الوجود وعن الخامس بان الوجود ليس
 طبيعة نوعية ومجردا عما المقوم لا يوجب ذلك اذ يجوز ان يصمد مفهوم واحد على اختيار مختلفة لتحقيقه وبالجملة جل ذكره
 في اثبات زيادة الوجود على حقيقة الواجب انما يدل على وجود المصدري ذاته عليه تعالى ولا نزاع في وبادية عليه سبحانه
 انما الكلام في زيادة مصداقه ونشأته ونشأته ولا يفيد شي من ذلك ان مصداق الوجود في الواجب سبحانه ذاته على
 ذاته المقدسة فافهم **قوله** الله كما هو صفة اللوازم اذ علم ان المشهور ان اللوازم معاولة للمهية الملزمة وان المهية
 علة لها من حيث اقتضاها اياها فمفارقة المهية من تلك الحثيثة بخلاف الوجود للواجب فان مصداقه لغرض انت
 الواجب سبحانه بلا حثيثة زائدة اصلا وما قيل ان الشئ وغيره من الرسوم اذ هو الى ان لوازم المهية مستندة اليها
 من حيث هي من غير مدخلية الوجود في الاقتضار فيجوز ان يكون الوجود من لوازم مهية الواجب تعالى ومن هنا
 المعولة له تعالى بان يقتضي ذاته من حيث هي الوجود من غير ان يتقدم عليه بالوجود ففيه ان عدم مدخلية الوجود في
 الاقتضار لا يوجب انفكاكها عنه في مرتبة الاقتضار بل يجب ان يكون مقتضى في تلك المرتبة متقدما موجودا
 ضرورة ان الاقتضار والتأثير لا يمكن الا بعد النظر والوجود لا يرب ان مرتبة اقتضار الشئ لصفة متقدمة بالذات
 على حصول تلك الصفة للمقتضى فلا يمكن تأثيره واقتضائه للوجود الذي هو نفس ذاته بذاته على ان يذهب من لا يقول
 بمدخلية مطلق الوجود في الاقتضار واما على رأي من يقول بمدخلية مطلق الوجود في الاقتضار كما هو مذموم المتأخرين
 فالامر ظاهر وبالجملة لا بد على كلا المذهبين من تقدم العلة على المعلول بالوجود فلا يمكن ان يكون المهية علة لوجودها
 فحققت ان اقتضار الذات الوجود الذي هو مطبوق الوجود والمصدري ونشأته ونشأته غير صحيح اصلا لا سيما اذا كان
 مصداقه ونشأته ونشأته نفس الذات بلا زيادة امر وانضمام حثيثة ولا لزم تقدم الذات على نفسها في الواجب كما يكون
 وجوده ضروريا لا بالاقضار والوجودات الخاصة نفس حقيقة وشيئ المطلق ضروري لا بالاقضار لما عرفت ان الامر
 الزائد اذا كان مصداقه نفس الذات لا يحتاج الى مقتضى واقتضارها هو المشهور من ان الواجب ذاته يقتضي وجوده

فالمادة منه ان ذاته بحيث لا يمكن ان لا يكون مصداقاً للوجود وان هناك انقضاء أو تبايناً أو ما قال العلامة القوي شحج
انه لو كان الوجود الخاص الذي هو عين ذاته الباري تعالى متقضيها للوجود المطلق يلزم ان يكون ذاته البار
تعالى موجوداً بوجودين وانه تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال ان الانقضاء بالوجود المطلق في ضمير اللفظ
بالوجود الخاص ولا محذور فيه لان ذاته الباري تعالى على هذا الذي يكون منه فاما بالوجود المطابق اشارة فاقولا
لك الوجود الخاص بل لا انقضاء هناك او وجوده فان قيل الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو
الوجود المطلق فذاته التي هو وجوده وخصه موجوداً بالوجود المطابق فلا يلزم كونه وجوداً بوجودين انما اللازم كون الوجود
الخاص موجوداً بالوجود المطابق ولا محذور فيه يقال جهلنا بكون الواجب ذاتية وجوده وموافقاً لهية غاية الامران
لكون تلك الهمية وجوداً خاصاً ووجوداً عاماً فهو متماثل وهو المقصود لهم من اثبات كون ذاته الباري تعالى عين الوجود وهو
ان يكون ذاته الباري تعالى في اعلى مراتب الموجودية فليس بشئ لان الوجود المطلق مفهوم مشترك عن نفس
ذاته الباري تعالى وهو موجود بنفس ذاته لا بالوجود المنتزع عن ذاته فكما ان زيداً انسان بنفس ذاته لا بغيره
الا انسانية ثم العقل يتشعب عنه الا انسانية ولا يكون زيد انساناً با انسانين انسانية هي نفس مهية وانسانية مشتركة
عن نفس ذاته لك ههنا ذاته الباري تعالى موجوداً بنفسها والمفهوم الواحد يسمى يتشعب العقل وتقسيمه ذات تعالى و
به معنى اقال الحق تعالى في حاشية القافية على ثمر التجربة بان ذاته الواجب تعالى موجود بذاته بمعنى
ان حقيقة المشخصة بذاتها بحيث لا يمكن للعقل تخيلها الى شئ ووجوده بل هو وجوده بنفسه بذاته متجسد باعتبار
آخر بخلاف غيره من الهميات كما لا يمكن تخيلها الى الهمية وتخص فهو موجود بذاته متشخص بذاته فليس هناك
الا بهوية بسيطة بغير صفاتها في الالفاظ بالنسب فمختلفة يسمى باسماء مختلفة باعتبار تلك اللفظ فهو باعتبار ذاته متجسد باعتبار
موجود باعتبار ذاته متشابه ذلك الترتيب وجوده كما انه باقده بارانه يمنع عن فرض الشكر كذا في قوله وبارانه ان ذاته متشابه ذلك
الانتزاع تعين واعتبر مثل ذلك في سائر صفاته واورده عليه معاصره بان محصل كلامه شرح التجربة بان ذاته الباري
تعالى كان وجوداً خاصاً يقتضي كونه موجوداً بالوجود المطلق فان كان موجوداً بذاته ايضاً كما يكون موجوداً بالوجود
المطلق لزم ان يكون موجوداً بوجودين وان لم يكن موجوداً بذاته كان ذاتية وجوده وجوداً يفوت ما هو المقصود
من كون ذاته عين الوجود ولا يندفع ذلك من القول بان ذاته تعالى موجود بذاته بمعنى انه حقيقة تعالى متشخصت
بذاتها لا يمكن تخيلها الى هية وجوده وانما العلم ان ذاته تعالى اذا كان وجوداً قائماً بنفسه يكون كونه موجوداً
بالوجود المطلق هو عينه كونه موجوداً قائماً بنفسه لان متشابه الانتزاع الوجود المطلق ومصادقة نفس ذاته بالزيادة امر

والصفات جثية اصلا ولا يلزم كونه تعالى موجودا بوجودين اصلا كما لا يخفى على المتأمل **قوله** والافتقار طباع وجد
فوجداه يعني لو كان الواجب علته لوجوده لكان وجوده محتاجا اليه فيكون مهية سابقة عليه بالوجود فيكون وجوده
وهو مع صراحة بطلانه باطل بانها المستحذران فيلزم تقدم الشيء على نفسه او مغايران فيلزم موجودية الواجب وجودين
بل لوجودات غير مشابهة اذ يجري الكلام في الوجود والسابق بل هو عين المهية فثبت المطلوب او غير ما يجري
الكلام فيه فيسلسل الموجودات وهو باطل ومع ذلك ثبت المطلوب لان جميع الوجودات المتسلسلة معلولة على هذا التعليل
لمهية فتكون مهية متقدمة عليها لوجوده لا يكون زائدا عليها والالم يكن اجمع جميعا فثبت عينه الوجود للحقيقة الواجبة
واغترض عليه الام الراسي بالنقض بوجود الممكن فان المهية الممكنة قابلة للوجود ومع انها غير متقدمة عليه بالوجود
لكما يجوز ان يكون الواجب مع كونه قاعلا غير متقدم عليه بالوجود فلو تم وليكلم لزم ان لا يكون مهية الممكن قابلة للوجود
والا لتقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى آخر ما ذكرتم بعينه واجاب عنه المحقق الطوسي في شرح
الاشارات بان كلام الناقد مبني على الصورة ان المهية ثبوتاً وون وجوداً ثم ان الوجود يحمل فيها وهو فاسد لان
كون المهية موجوداً والمهية لا تتجز عن الوجود الا في محاظ العقل لا بان يكون في العقل منفكاً عن الوجود فان
الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من سائر ان يلاحظها
حداسن فيحظر الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبارا لعدمه فان الصفات لمهية بالوجود عقلي ليس كالتصانيف
الجسم بالبيان فان المهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى الوجود وجوداً اخر حتى يجمعها اجتماع المتبول والقابل
بل المهية اذا كانت فكونها وجوداً واحداً اصل ان المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون في عدة اصناف خارجية عند
وجودها في العقل فقط انتهى واورده على شرح التوحيد بان الاتصاف اذ كان امراً عقلياً تكون الصفة بغير تحقيقها فانها في مهية فاعلم ان الصفة
لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلياً كما انها قابلة لصفة عقلياً فإين الفرق واجاب عنه المحقق الدراني في
الحاشية القديمة بان الفرق باينية بقوله احوال وهو ان المهية انما تنصف بقابلية الوجود الخارجي بل الوجود الثاني لا يمكن ان
بفاعلية بحسب كك الوجود ضرورة ان الشيء الم يوجد في الخارج لم يوجد شيئاً فيه المراد بالصفة انما هي في قولنا لا يكون
ان الكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل ما يعنى نفس الوجود والخارجي وتاسبق في ترتيبه في قولنا لا يكون
بالتاليية بحسب الوجود العقلي ومحصل الفرق ان قابلية الوجود الخارجي يقتضي التقدم بحسب الوجود العقلي وفاعلية
الوجود الخارجي يقتضي التقدم بحسب الوجود الخارجي اما الاول فلان الصفات المهية بالتاليية المذكورة اشياء
باغبار العقل كما بعينه واما الثاني فلانه لا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط وسيرو عليه

ان ما ذكر من ان قابلية الوجود الخارجي تقتضي التقدم بحسب الوجود العقلي غير سديد لانه يؤهم ان الوجود العقلي الهية
لا بد وان يكون مقدما على الموجود الخارجي اي على الموجودية في الخارج وهو نظاير البطلان وقال بعضهم في توجيه
كلام شراح الاشارات ان مراده ان القابلية اذا كانت في الخارج بمعنى ان القابل والمقبول كانا متميزين فبسه
كاجسم والبياض كان الامر كما ذكره انما قرض من ان العناية القابلية اليها يجب تقديرها على العلول واذا لم يكن في
الخارج بل باعتبار العقل بان يترجمها العقل عن القابل والمقبول ويميز بينهما ويجعل احدهما موصوفا والاخر صفة و
ان كان موافقا لما في نفس الامر ولم يكن اختراعيا محضاً فلا اذ لا يقتضي ذلك سوى ان يكون التصور العقلي للوجود
مقدماً على اشتراكه الصفة عنه واغبارها النسبة بينهما ولا يقتضي تقدمة في الخارج على ثبوت الصفة له في الخارج بل
ولا تقدمه في الذم من افضلية السحاصل ان الاتصاف اذا كان بطريق الانضمام فلا بد من تقدم الموصوف
على الصفة في الطرف الذي فيه الانضمام واذا كان بطريق الانزع فلا بل لا يقتضي الا الاستزمام فتدور الاضام
بالوجود ولما كان من قبيل القسم الثاني فلا يلزم تقدم الموصوف على الاتصاف متى يلزم محذوره وهذا بخلاف القابلية
او العقل بحكم برهنته بان فاعل الوجود الخارجي لا بد وان يكون مقدماً على الوجود وانما تعلم انه على تقدير الاتصاف
الهية بالوجود لا يمكن ان يكون الاتصاف البرهنته الاتصافا اشتراكيا وليس الكلام في الوجود المصدري الا اشتراكيا
بل الكلام في مصدره وشاره اشتراكه الوجود الذي هو مصدر الوجود المصدري وما شار اشتراكه على تقدير برهنته
وعرضه للهية المتكئة لا يمكن ان يكون امراً اشتراكيا فلا بد على هذا التقدير من ان يكون الوجود ودنيا الاتصاف
فوجب كونه موجوداً في الخارج فلا يجزها الزمة التناقض وقال المحاكم في توجيه كلام الحبيب ان حاصل البرهنته
ان اريد بقوله الهية قابلية الوجود وانها لك في العقل فلا نسلم اليها ليست بتقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي مشروطة
ان الهية تتحقق في العقل اولاً ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد ان قابلية الوجود في الخارج فالانتم ذلك انما
تكون قابلية في الخارج لو كان الهية وجوداً منفرداً للوجود وجوداً منفرداً في الاتصاف اجسم بالبياض وهو محال و
اور عليه بان للتناقض ان يقول لما كان قابلية الهية الوجود والاتصافية بحسب العقل وكفى في تقدم القابلية
تقديرها بالوجود العقلي فيكون فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي
كما ان هية الاربعة علة فاعلية لزومها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان قيل كل منافي هية واجب الوجود
ولو كان هية علة فاعلية لوجودها الخارجي لزم ان يكون الوجود العقلي الهية الواجب متقدماً على وجوده الخارجي فيلزم
ان يكون قبل الوجود وعلة في حاله انما تقدم جعله على علوهما بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي مقدماً على الوجود العقلي لهما وانما

يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لمهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها لان يتقدم الوجود العقلي لمهية الواجب
على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل واجب الوجود عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لواجب
الوجود عاقل ولا فساد فيه وان الحق انه ان كان الوجود صفة منصفة ويقال انه في الواجب الوجود صفة منصفة فاستدل
الحكام على بطلانه تام لكن يجوز هذا الاستدلال منقوضا لوجود الممكن لانه صفة منصفة اليه و مهية الممكن محل صفة
قابلة له وكما يلزم ان يكون العلة الفاعلة متقدمة على معلولها لك يلزم ان تكون العلة القابلة متقدمة على
مقبولها فيكون النقص على هذا التقدير وارادوا قطعاً اذ انقسام شئ الى شئ فرع وجود المنقسم اليه وان كان الوجود امراً
انتزاعياً فالاستدلال المذكور غير معقول لانه ان قيل ان مهية الواجب لو كانت علة لوجودها كانت سابقة عليه لوجود
وصح ان يقال وجد الواجب فوجد الوجود كان ذلك كلاما لا يتناول تحتها اذ ليس للوجود المصدرى الانتزاعي وجود
في الواقع متنازع من وجوده من شأنه حتى تكون المهية التي هي شأنه سابقة عليه ويصح ان يقال وجد الواجب فوجد الوجود
بل ليس لكون الواجب علة لوجوده على هذا التقدير بمعنى سوى انه نشأ بالانتزاع وهذا لا يمكن الحكاية فكيف يستدل
على بطلانه ولو فرض بطلانه بما ذكره في البيان في كون الذات الممكنة قابلة للوجود اي نشأ بالانتزاع بلافرق بيننا
وبين كون الواجب فاعلا لوجوده بمعنى كونه منشأ للانتزاع والفرق الذي يفهم من كلام المحقق الطوسي في جواب
النقص انها هو بان اخذ الوجود حيث هو وصف للمحل بمعنى كونه امراً انتزاعياً ففتح سبق الممكن عليه لان الوجود العقلي
واخذه حيث فرض الواجب علة له صفة خارجية حتى لا يكون له مهية الواجب له تقدم الواجب عليه بالوجود العقلي لوانه
الوجود في التقابيل من خواصه فلا فرق اصلاً فتأمل ولا تنزل في له او مجموع الوجودات انه كلام الشارح في هذا الحكم
فتحل عن الاتق الجبين وعبارته هكذا ليس يتصور ان يكون الوجود لانه المهية باصلا والا كان يقع طبع وجد وجوده
بين المهية ووجودها اللازم لها بعينها في تقدم وجود المهية على وجودها اللازم فاما ان يكون الوجود المتقدم هو الوجود
الانتزاعي فكيف يتصور ان يكون شئ بعينه يتقدم على نفسه واما ان يكون هناك وجودان متقدم ومناخر فكيف يتكسر
الوجود مع عدم كونه الموضوع على ان الكلام في المتقدم كالقوله في المناخر فيس وليس الغرض بطلان التسلسل فانهما
لم يتبين بعد بل ان مجموع الوجودات المتسلسلة كالوجود الاول فقد تكلف انه يستحيل ان يكون شئ من الاشياء
تتسلسل وجوده وان يكون الوجود من لوازم ذاتها من الموجودات اصلاً فاذن فاحكم ان الوجود الواجب لذاته
يجب ان يكون وجوده عين ذاته وان لا يكون له مهية ورائية انتهى ولا يخفى ان في هذا الكلام استحالة موجوده شئ
لوجودات لا فناء مهية معلل يكون مجموع الوجودات كالوجود الاول وحاصله ان مجموع الوجودات لا فناء مهية معلول

تعالى كالوجود الاول فيكون الواجب تعالى سابقا على ذلك المجموع بالوجود ويكون ذلك الوجود السابق على
المجموع ايضا اذا اعلى ذاته تعالى فيكون خارجا عن ذلك المجموع فلا يكون ما فرض مجموعا مجموعا ولا يكون اليه غير تنبها
بل يكون تنبها من جانب المبدء وعلى هذا ينبغي ان يكون بدل او الفاصلة اذا التعليمية ويكون قوله اذ مجموع الوجود
تعليميا لقوله وهو محالان وانما اشتغل ببيان موجودية وجودات الامتنانية مع كون استحالته بديهية بما لا يفهم
لكنه قال في الحاشية هذا ليل آخر على انتهت عينية الوجود لاداة تعالى مع قطع النظر عن البطلان الدور وانتم حاصله
الما اذا اخذ جميع الوجودات الزائدة الالانمانية بحيث لا يستدعيها شئ فذلك المجموع كالوجود الاول في كونه مسبوقا
بوجود الشئ فالوجود السابق عليه الخارج عنه يجب ان يكون عينه ولا يكون من جملة احاده فيلزم دخول المقدم
في المؤخر ههنا قال انتهت واخترض عليه الاستناد العلامة ابي قه بان على هذا يكون قوله او مجموع الوجودات غير مربوط
بما سبق ولا يصح عطف قوله هذا على شئ مما سبق كما لا يخفى وعلانية ما يمكن ان يقال انه عطف بحسب المعنى على قوله
تقدم الشئ على نفسه كما كان قوله او موجودية وجوده معطوفا عليه فقد ير العبارة هكذا او يلزم كون مجموع الوجودات
آه فهم ههنا كلام وهو انه ان اراد المجموع من حيث المجموع فنحن ان الوجود السابق عليه اي الوجود الذي كان قبل
الاتصاف بهذا المجموع هو الوجود افضل في هذا المجموع بل نقول كل واحد منها يصلح لهذا وهو غير المجموع وان اراد
كل واحد منها فنقول عروض كل واحد لا يلزم ان يكون وجود واحد سابق على كل واحد بل يمكن ذلك بان يكون عرضا
كل واحد واحد مسبوقا بواحد آخر وقد تحقق في السلسلة هذا الوجود واخذ الى غير النهاية فلما ثبت وجود آخر غير هذا الوجود
يكون علينا اذا المفروض ان كل واحد منها سبق بواحد منها واجيب عنه بان القول بكون الوجود غلظا للهيبة
قبل جميع الوجودات الغير المتناهية مني على ان العلة الخارجية للمجموع اي التي تفيد وجود المعول من دون ان
يدخل في قوام المعول وحقبة علة لكل جزئ منه بخلاف العلة الالائية كالمادة والقدرة فانها لا يجب ان تكون
علة لجميع اجزائه وذلك لان حاجة المركب عبارة عن حاجة اجزائه فليس له حاجة اخرى سوى حاجة الاجزاء فليس له
علة اخرى سوى علة الاجزاء واذا لم يكن موجد الكل موجد الكل جزئ لم يكن موجد الكل لانه عبارة عن جميع الاجزاء فلا
يكون ذلك الوجود الموقوف عليه من اجزاء مجموع السلسلة فافهم قولي له فوجوده ونقده ووجوده آه اعلم ان معنى كون
وجوده تعالى نفس حقيقته وعين ذاته ليس ان الوجود المصدرى عين حقيقته ونفس ذاته بمعنى حمله عليه مثلا اوليا
كما هو اصطلاح المنطق الا معنى كون مفهوم الوجود المصدرى عين حقيقته من الخواص لا سيما حقيقته الواجب سبحانه
بل المراد بعبارة الشئ حمله عليه محلا بالذات بمعنى ان مصدره وشارا انشراحه نفس ذاته ذلك الشئ بالانفسه امر

وزيادة حقيقتي كونها زائدة عليه ان مصداقه ونشأته زائدة ليس لنفس ذاته بل هو شئ مستفهم اليها او مستترع منها
 فوجود الواجب لتعالى عينه بمعنى ان ذاته من حيث هي هي مصداق لمحل الوجود بلا حقيقتي زائدة الضمانية او استرعية
 وبذلك عينه حال الممكن فان مصداق محل الوجود في الممكن اليعني نفس ذاته بلا انضمام صر وزيادة حقيقتي كما عرفت لكن
 الشارح بما صاحب الافق الميسر يبرهن ان مصداق الوجود في الواجب نفس ذاته بلا حقيقتي زائدة وفي الممكن ذاته
 من حيث الاستناد الى الساجل وقد علمت ما فيه فتذكر قولي له وليس له تعالى مهية ورار الوجوده في الماطن لما قال
 المحقق الدواني ان حقيقة الواجب هو الوجود المحيطة القائم بذاته المعر في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات النظرية
 فهو اذن موجود بذاته يقتضيه ذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق المحل في جميع صفاته هو تارة بسيطة
 التي لا تكثر فيها اوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لخصه الوجود المطلق بسبب غيره يعني ان الغايل
 سبحانه بحيث لو لاحظ العقل ينترع عنه الوجود فهو بسبب لفاعل بتلك الحقيقتي لا بذاته بخلافه الاول فانه بذاته كذلك
 وبذلك نص على ان له تعالى مهية لكنها عين الوجود بالمعنى المذكور وقال معاصره ليس للواجب تعالى مهية اصلا فهو
 الوجود المحيطة لا شئ الموجود وبذلك هو المراد بقوله مهية عينه لان له تعالى مهية هي الوجود والشارح قد حاكم بينهما
 في حواشيه على حواشيه شرح المواقف بان لا شك في ان له تعالى بذاته مصداق محل الوجود عليه مبدرا الا ان اثاره
 وجود خاص حقيقي بالاتفاق بينهما والاشارة الى اطلاق المهية فالصدر المعاصر للمحقق الدواني اعتبر فيها التفرقة
 عن الوجود وغيره من الاوصاف مطلقا فيجب ان يكون معقولا مع قطع النظر عنها وكليته وهي مستحيلة فيه تقا
 لانه وجود خاص قائم بذاته ومصداق محله في مرتبة ذاته فلا يمكن تعريفه عنها في اعتبار العقل وقال انه لا مهية له
 والمحقق الدواني اعتبر فيها التعريف في سحاظ العقل واعتباره في جميع القيود والاعتبارات التعريفية اللاحقة عن
 الشارح فيجب ان يكون معقولا ولو بوجه ما عزل النظر عن تلك القيود والاعتبارات ولا يجب كليتها فيجوز كونها
 مهية شخصية وهذه التعريفية ضرورة في غير محجود فقال باطلاقها عليه فالنزاع يرجع الى اختلاف الاصطلاحين
 وانت تعلم ان هذا الصلح من غير تراضى تخصيصين وذلك لان المحقق الدواني لا يقول انه تعالى ذو مهية كلية ومعاصره
 لا يفتي المهية بمعنى الحقيقة الكلية فحسب بل يصير على القول بانه موجود محض وليس شيئا موجودا كذلك صحيح في
 ففي كونه تعالى ذاتا ولا شئ بطالانه لانه لو لم يكن له ذات فهو لا شئ محض وان قال انه ذات لكنه بنفس ذاته
 مصداق محل الوجود فهو عينه ما قال المحقق الدواني فلهذا لا اعتراض عليه اصلا والعجب انه يقول انه وجود محض
 وليس شيئا موجودا فان كان المراد به عبارة عن هذا المفهوم فلا يخفى بطالانه لان هذا المفهوم امر اعتباري انشائي

ولا معنى لكونه تعالى عبارة عن هذا المفهوم الأستراحي وان كان المراد انه تعالى مصداق لهذا المفهوم ونشار لا يشترط
 فيكون له تعالى ذات يصح الحكم عليه بانه موجود ويكون ذاته هو الوجود فيخرج الى ما قال المحقق الدواني ولو يدق قال
 الشيخ في الفصل الثاني من مناقشة الهيئات الشفاه الالهية لواجب الوجود وغير انه واجب الوجود ونه هي الالهية بل
 معناه ان الالهية والوجود لوصاريا فبين للمهية فلا يخلو انا ان يلزمها لذاتها او لشي من خارج ومحال ان يكون
 لذات المهية فان النتائج لا تتبع الوجود فيلزم ان يكون للمهية وجود قبل وجودها وبما محال ونقول ان كلامه
 مهية غير الالهية فهو معلول وذلك لانك قد علمت ان الوجود الالهية لا يقوم من المهية التي هي خارجة عن الالهية
 قيام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخلو انا ان يلزم المهية لانها ملك المهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب
 شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود وان تتبع موجودا لا موجودا فان كانت الالهية تتبع المهية ويلزمها لانه بها فتكون
 الالهية قد تبعت وجودها اذ كل ما يتبع في وجوده وجودا فان تبوعه موجودا لذات قبله فتكون المهية موجودة
 بذاتها قبل وجودها هي ان يكون الوجود لها من عليا وكل ذي مهية معاول وسائر الاشياء غير واجب الوجود
 فلها هيئات تلك الهيئات هي التي بانفسها ممكنة الوجود انما يعرض لها وجود من خارج فالاول لالهية لذوات
 الاشياء ليس عليها الوجود ومنه في وجوده بشرط سلب العدم وسائر الاهداف عنه ثم سائر الاشياء التي لها
 هيئات فانها ممكنات توجد به وليس معنى قولنا انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الاهداف انه الوجود بل المطلق
 فيه ان كان موجودا بده صفة فان ذلك ليس هو الموجود والمجرد بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب التي سنستنبط
 الاول انه الموجود بشرط لا زيادة تركيب وهذا الامر هو الموجود لا بشرط لا زيادة فانها ما كان الكل يميل على كل شيء
 وذلك لا يميل على ما يهناك زيادة وكل شيء فهناك زيادة انتهى وقال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان الوجود
 داخل في مفهوم ذات واجب الوجود والوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو الوجود
 الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزر فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم مهية ائمة وبهذا استبان ان التوهم
 المصدر المعاصر للمحقق الدواني منسطة مختصة لا يرجع محصلها الى طائل فافهم ولا تخبط في له وجوده موجود وقال
 الشيخ في التعليقات اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ شوازه معناه انه يجب وجوده لانه شيء موضوع فيه الوجود
 اما باقتضائه او باقتضائه غيره والفرق بين الوجود والقائم بذاته والقائم بغيره ان الاول ليس ثابتا عليه بخلاف
 الثاني فانه ثابت بغيره فيكون وصفه له وهذا يرجع في ان اطلاق الموجود عليه تعالى تجاز ان الموجود حقيقة ما قام
 به الوجود ولا يمكن ان يكون الوجود قاسما به سبحانه كما عرفت واعلم انه قال المحقق الدواني في اسمائيه القهية

معنى الموجود ما قام به الوجود وهم من ان يكون قيا ما على نحو قيام الوصف بوصفه او على طريق قيام الشيء بذاته
 الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون المطلق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون المطلق الموجود عليه مجازا
 كما لا ينبغي ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة فهم لا يثبتون عن ذلك وقال في بعض رسائلكه انما ينفرد منه مني
 ان الخفايق لا تقتض من الاطلاقات العرفية فقد يطلق في العرف على معنى من المعاني لفظا يوسع بالاسماء
 البرهان بل يحكم بخلافه وتفسير ذلك كثير منه ان لفظ العلم انما يطلق في اللغة على ما يعبر عنه بالفارسية بكستن و
 دانش ومراد فاتها مما يوسع من قبيل النسب ثم البحث المحقق والنظر الحكيم يقتضي ان حقيقة هي الصورة
 المجردة وربما يكون وجهها كما في العلم بالجوهري بل ربما لا يكون قاسما بالعالم بل قاسما بذاته كما في علم النفس المجردة
 بذواتها بل ربما يكون عين الواجب كعلم الواجب لتعالى بذاته ومنه ان الفصول الجوهريه يعبر عنها بالفاظ يوسع
 انها ايضا قامت عارضة لذلك الجوهري كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق والمركب للكليات وعن فصل الحيوان
 بالحساس والمتحرك بالارادة والتحقيق انها ليست من النسب الافاضات في شيء بل هي جواهر فان جزر الجوهريون
 الاجزء كما تقرر عندهم وبعد ذلك نهى منقده من اخرى هي ان صدق المشرق على شيء لا يقتضي قيام مبداء الاشتقاق
 وان كان عرف اللغة يوسع ذلك حتى فسر اهل اللغة اسم الفاعل بما يدل على امتزاج به المبدوء وهو منزل عن التحقيق
 فان صدق الحد على الشيء انما هو بسبب كون احدية موضوع صناعته على ما صرح به الشيخ وغيره وصدق
 الشمس على المارسة تدل على نسبة المار الى الشمس بتسخينه بسبب تماثلها او بعد تهديد ياتين المتقدمين لقول جوهري
 ان يكون الوجود الذي هو مبداء اشتقاق الوجود امر قاسما بذاته هو حقيقة الواجب لتعالى ووجود غيره عبارة
 عن انساب ذلك الغير اليه فيكون الوجود وهم من تلك الحقيقة ومن غير ان النسب اليه وذلك المفهوم العام
 امر اعتبارى عد من المعقولات الثابتة وجعل اول البديهيات فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودا
 في الخارج مع انها كما ذكرتم عين الوجود وكيف يتصور كون الوجود وهم من تلك الحقيقة وغير ما قلت ليس معنى الوجود
 ما يتبادر الى الفهم ويوسع العرف من ان يكون امر متنازلا للوجود بل مضادا ما يعبر عنه بالفارسية بهست ومراد فاته
 فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره قاسما بذاته كان وجود نفسه فيكون موجودا قاسما بذاته كما ان الصورة المجردة
 اذ قامت بنفسها كانت علما لنفسها وكانت علما وعالما ومعلوما كالحقول والنفس بل الواجب لتعالى وبالوضح
 ذلك انه لو فرض تجرد الحرارة من النار كانت حرارة وحارة اذا حالوا يوشتر تلك الآثار المخصوصة من الاحراق وغيره
 والحرارة على تقدير تجرده لك وقد صرح بهميار في كتاب البهجة والسعادة بانه لو تجردت الصورة المحسوسة وكانت

قائمة بنفسها كانت حاسنة ومحسوسة وكلت ذكروا ان لا يعلم كون الوجود وذاك اعلیٰ الوجود الابدیان مثل ان يعلم
 ان بعض الاشياء قد يكون موجودا وقد يكون معدوما ويعلم انه ليس عين الوجود ويعلم ان ما هو عين الوجود يكون
 واجبا بالذات ومن الموجودات ما لا يكون واجبا فيزيد الوجود عليه فان قلت كيف يتصور ان يكون هذا المعنى عم
 من الوجود القائم بنفسه ما هو منتسب اليه انتمسا بما مخصوصا قلت يمكن ان يكون هذا المعنى احد الامرين من الوجود
 القائم بذاته وما هو منتسب اليه انتمسا بما مخصوصا وما عيار ذلك ان يكون سببا للذات والظواهر الالزامية ويمكن
 ان يقال هذا المعنى ما قام به الوجود وعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشيء بنفسه
 ومن ان يكون من قبيل قيام الامور المنزوعة الكلية العقلية بعروضها كقيام الامور الانشراحية العارضة
 مثل الكلية والجزئية والظواهر بها ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا ان يكون اطلاق الوجود
 عليه مجازا كما لا يخفى على ان الكلام به هنا ليس في المعنى اللغوي وان اطلاق الوجود عليه حقيقة نعمة او مجاز
 فان ذلك ليس من المباحث العقلية في شئ فخلص من هذا ان الوجود الذي هو سبب اشتقاق الموجودات واحد
 في نفسه وهو حقيقة خارجية والموجود وعم من هذا الوجود القائم بنفسه ما هو منتسب اليه انتمسا باخضا واذا حمل كلام
 الحكماء على ذلك لم يتوجه عليهم ان العقول من الوجودات اعتبارية وهو وصف للوجودات وهو الذي جعلوا اول
 الاوائل البديهية فاطلاق الوجود على تلك الحقيقية القائمة بنفسها انما يكون بالمجاز او بوضع آخر ولا يجدي ذلك
 في استغناء الواجب عن عود الوجود والمفهوم المذكور اعتبارية فلا يكون حقيقة الواجب تعالى عن ذلك
 علوا كبيرا واذا حمل كلامهم على ما ذكرنا يتحصل منه امر معقول ويندفع الهرج والمرج الذي يعرض للناظرين
 بحيث يتشوش الطبع ويتبدل الذهن فان قلت ما ذكرته من انه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يخفى بل لا بد من
 الدليل على ان الامر كذلك في الواقع قلت لما دل البرهان على ان وجود الواجب عينه ومن البين ان المفهوم
 البديهي التصور المشترك لا يصلح لذلك فلا يكون الامر كذلك فان قلت لهم يجوز ان يكون هويتان يكون كل
 واحد منهما واجبا لذاته ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليها قولنا غرضيا قلت كسفي في رفع هذا الوجود ثم ذكر المقدرات
 السابقة لفطن المقدرات اللاحقة اذ قلنا علمت انه لو كان لك كان عود هذا المفهوم اما معلولا لذاته فيلزم تقديمه
 بالوجود على نفسه او غيره فيكون انمخشوقا محققا ونقدرا ان ما يعرضه وجوب الوجود فهو ممكن فاذن واجب
 الوجود هو نفس الوجود التاكيدا القائم بذاته واذا قلنا واجب الوجود موجود فالمراد به ما ذكرنا لانه امر يعرضه الوجود
 ولهذا صرح المعلم الثاني والشيخ بان ما يوجهه عرف اللغة من اطلاق الموجود عليه تعالى مجاز هذا الكلام ولا لناظرين

فيه كلام من وجوه منها انه اذا كان الوجودا مراً اعتباريا من المعقولات الثانية لا يكون له مصداق في الخارج فكيف
 يكون ذاته تعالى وجوداً بحتاً كما بذاته ومنها ان الجواب الذي ذكره بقوله قامت آه انما يصح لو كان حاصل الابدان
 ان ذاته تعالى اذا كانت عين الوجود كيف يكون موجوداً واما اذا كان حاصلها ان حقيقته تعالى اذا كانت عين
 الوجود كيف يكون موجوداً في الخارج لان الوجود من المعقولات الثانية لا يصح اذكره في الجواب اصلاً ومنها ان
 قوله اذا فرض الوجود مجرداً آه صريح في ان للوجود معنى مشتركاً يجرى قيام بعض افراده بنفسه وبعضها بغيره وهذا انما
 يتصور لو كان له حقيقة مشتركة بين القسمين سوى المعنى المصدرى الانتزاعي اذ لا معنى لكون المعنى المصدرى
 الانتزاعي انسي امراً قائماً بذاته ومنها انه لا معنى لكون موجودية الممكنات بالانتساب الى حقيقة الوجود الشخصي لان
 النسبة وجوداً وتخصها فرع وجود المنسوب والمنسوب اليه منها ان كلامه مضطرب فانه مع القول بان الوجود
 الذي هو مصدر اشتقاق الموجودات قائم بذاته هو الواجب تعالى يقول ان القيام الماخوذ في قولنا الموجودات قائم
 به الوجود اعلم من قيام الشيء بنفسه ومن ان يكون من قبيل قيام العوارض الانتزاعية بمعرضاتها وبقاها
 هذا لانه ان اراد بالوجود في قوله ما قام به الوجود المعنى المصدرى فلما معنى للقول بان القيام الوجود اعلم من
 قيامه بنفسه ومن قيامه بغيره ان اراد به مصداقه وشار انتزاعه فلما معنى لقيامه بالغير من قبيل قيام
 العوارض الانتزاعية بمعرضاتها ومنها ان القول بان لا يلزم من كون الطلاق القيام على القيام بنفسه مجازاً
 ان يكون اطلاق الموجود عليه مجازاً ليس بشئ لانه اذا كان معنى الوجود ما قام به الوجود فلا ريب ان الطلاق
 القيام على القيام بنفسه مجازاً يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازاً ضرورة ان معنى اشتقاق حقيقة ما قام به
 المبدأ حقيقته وبالجملة كلامه في هذا الباب لا يتخلوا عن الاختلال الاضطراب قال بعضهم في توجيه كلامه ان معنى
 المشتق معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بسياء وسفيد وهذا المعنى انما يصح في معنى شئ قام به فرد من المشتق منه و
 حصته منه وعلى الفرو قائم بنفسه اذا كان صدق على شئ بعروض المبدأ يكون صدق معللاً لجمع معنى المشتق الى
 ما قام به المبدأ في الحقيقة او مجازياً بمعنى سلب القيام بالغير وبعد انتهاء ذلك نقول الموجود ما قام به الوجود باحراز
 القيام بين فالممكنات تصير موجودة بعروض حصته من الوجود القائم بها فهي في الوجودية محتاجة الى اجاعل واما
 الواجب فهو فرد من الوجود القائم بنفسه فلما يحتاج في الموجودية الى عروض الوجود فهو موجود بنفسه وليس هناك
 عروض حصته من الوجود حتى يلزم الموجودية لوجوده بل ليس هناك الا فرد من الوجود قائم بنفسه فهو موجود
 بنفسه واما مفهوم الوجود المطلق المحمول على الواجب فهو وان فاعله لكن لا يحتاج الى علته لعدم مغايرة فرد
 نفسه

مبدئ الذي باعقبارة الحمل قال لكن يلزم تخصيص القاعدة الكلية القائمة بان كل مفهوم مغاير لشيء يحتاج الشئ
 في حمله عليه الى علمه وقد قلنا المحقق الدراني بان الواجب الذي هو وجود قائم بنفسه متفتن محل الوجود المطلق
 عليه فيلزم تقدم ذاته الواجب على صدق الموجودية فالصواب ان يقال ان الوجود المحمول ان اراد به ما قام به
 الوجود فيا ما مجازيا فهو نفس المبدء القائم بنفسه فله من قبيل محل الشئ على نفسه فلا يحتاج الى العلة وان اراد به
 بالمعنى العام اى ما قام به الوجود مطلق القيام حقيقيا كان او مجازيا فهو محمول في ضمن هذا المفهوم الخاص بمعنى
 ما قام به الوجود فيا ما مجازيا وصدقه على الواجب معلل بذاته الذي هو الوجود القائم بنفسه ذاته باهي موجودة
 خاصة بمعنى ما قام به الوجود فيا ما مجازيا مقدم على محمولية العام والموجودية هرتين مرة لصدق الوجود المطلق
 ومرة لصدق الوجود الخاص ليس يستحيل بهذا الوجه لان صدق العام ليس الا في ضمن الخاص ولعل العلم بذلك
 متفانين في التحقيق انما الاستحالة اذا كان الصدقان متفانين وقد زيد الاستاذ العلامة ابى في وجود ومنها
 ان قوله فالمكانات تصير موجودة بعروض حصنة من الوجود القائم بها ليس له معنى محصل فانه ان اراد ان كون
 المكانات مساوية للوجود في الواقع انما بعروض حصنة من الوجود لها في الواقع فذلك صريح البطلان
 ان الوجود وحصنة من الاعتبارات العقلية والمعاني الاعتبارية الانتزاعية التي ينتزعاها العقل عن المتخالفين
 ولا عروض لها في الواقع فان العروض في الواقع يستدعي تغاير العارض والمعرض في الواقع وليس في
 الواقع الالفس الحقيقية التي هي صدق الوجود ونشار الانتزاعه فليس ما به موجودية الاشياء ومن حصنة الوجود
 لها وان اراد ان صدق المفهوم المشتق للوجود عليها في ملاحظة الذين انما بعروض حصنة من الوجود لها
 بمعنى ان للذين ان ينتزع المتخالفين المنتزعة معنى انتزاعيا يعبر عنه بالوجود ثم يعبر عنها بتخييل المعنى المشتق منه
 عليها فذلك سلم لكن لا يتقيم على ذلك قوله فهي محتاجة في الموجودية الى الجماعل اذ لا يلزم من ذلك الاقايان في
 الموجودية الى الجماعل ومنها ان قوله وليس هناك عروض حصنة من الوجود باطل قطعا فانه ان يكون الوجود
 المصدرى المطلق منتزعا عن الواجب سبحانه اولا يكون منتزعا عنه سبحانه والثاني باطل بل كفى صريح فان
 ما لا ينتزع عنه مفهوم الوجود المعبر عنه بهستي معاروم محض لا محالة وعلى الاول تخصيص الوجود والمصدرى
 المطلق بالاضافة الى ذاته تعالى ولا ريب في ان الوجود والمصدرى وحصنة ليستا عين الواجب سبحانه فتكونان
 لا محالة عارضين له فكيف يمكن عروض حصنة الوجود له تعالى وما بينهم من كلامه من لزوم الموجودية بوجودين على
 تقدير القول بعروض حصنة الوجود له تعالى في غاية السقوط لان الوجود المصدرى ليس مناطا للموجودية حتى

يلزم من عروض الوجود المصدري لتعالى موجوديته بوجوده في الاول الوجود الذي هو عينه والثاني الوجود المصدري الساكن منها انه انما بالوجود
المصدري الذي هو من مقولاته الثانية فلا يصح قول اول ذاته فرد من الوجود قائم بنفسه يستحيل ان يكون الواجب فردا للمفهوم الاقباري
الا ان يربط بالتمشيط الانتزاع لكن يمكن ايضا فرد من الوجود بهذا المعنى لانه ايضا لا ينشأ بالانتزاع ان ارباب الوجود ما هو صدق لهذا المنطق ان
من مصداق الوجود انها يحتمل نفسه وان الموجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا المعنى انما يصدق على الواجب بمعنى
ما قام به الوجود قيا ما مجازيا بمعنى سلب القيام بغيره لكن صدق الوجود بالمعنى المشتق من الوجود به اسندا
المعنى على الممكن بمعنى ما قام به الوجود قيا ما حقيقيا محل نظر لان الوجود بمعنى مصداق الوجود المصدري البديهي
ليس قائما بالممكن اصلا بل هو نفس ذات الممكن والحاصل ان الوجود المصدري ليس عن الواجب بل هو امر
انتزاعي والوجود الحقيقي ليس قائما بالممكن فان كان الموجود مشتقا من المعنى المصدري فلا يصح ان يقال انه
تعالى موجوده بمعنى ما قام به الوجود قيا ما مجازيا وان كان مشتقا من المعنى الحقيقي فلا يصح ان يقال ان الممكن موجود
بمعنى ما قام به الوجود قيا ما حقيقيا ثم اخذوه ان الوجود يطابق نحو من الاشتراك الصناعي او بالحقيقة والمجاز على
معنيين الاول المعنى المصدري والثاني الوجود الحقيقي والموجود يصلح الاشتقاق من كل منهما غاية الامر ان
اشتقاقه من الحقيقي جعلي لانه ليس من المعاني المصدرية والمشتق وان كان معني سبيطا اجاليا لكن مفهومه
يساوق مفهوم ما قام به المبدأ اعم من ان يكون المبدأ انضماميا او انتزاعيا فحين صدق المشتق حقيقة على شئ
وبين ما يمد الاشتقاق حقيقة تلازم وانما صدق المشتق على شئ فقد يكون قيام مبدأ الاشتقاق وقد يكون نفس ذات المصدق عليه بل ازيادة
عليها وقد يكون ذات المصدق عليه كالموجود بالانضمام لاول فيما اذا كان المشتق مشتقا من حقيقة انضمامية كالاسود فلما صدق قيام له وجودا
وانفاني فيما يكون المشتق مشتقا من مبادئ انتزاعية يكون مشتقا انتزاعيا نفس ذات المصدق عليه بل ازيادة
امر عليها كالوجود للشخص مثلا والثالث فيما اذا كان المشتق مشتقا من مبادئ اضافية او سلبية كالصوقية وهي
اذ انتهد ترا فتقول ان الموجود المشتق من المعنى الحقيقي للوجود فمعناه ما قام به الوجود الحقيقي وانما الوجود الحقيقي غير قائم
بشيء اصلا لانه عين الوجود في الواجب والممكن جميعا واما لعدم تحقق الوجود الحقيقي في الممكن بل انما المتحقق في الممكن
الوجود المصدري وحقته فلا يصلح اطلاق الموجود حقيقة بهذا المعنى على شئ من الواجب والممكن الا عند من يقول
ان الوجود صدقة منقطة الى الممكن قائمته حقيقة فعنده صدق الوجود بهذا المعنى على الممكن حقيقته واما عند من ينفي
كون الوجود صدقة منقطة فالاصح اطلاقه وصدقه على شئ الاحجاز بان يراد بالقيام الماخوذ قيا ما قام به الوجود وسلب القيام
بغيره فحين يصدق الوجود المشتق من الوجود الحقيقي على الواجب سبحانه بالانطلاق وعلى الممكن عند من يقول بعينه الوجود

في الممكن ايضا لكن به الصدق مجاز والقيام الماخوذ في هذا المشتق مجاز واشتقاقه لكونه جعليا ايضا مجازا والوجود
 المشتق من المعنى المصدرى فهو صادق على الواجب والممكن جميعا لان مصدر اشتقاقه وهو الوجود المصدرى
 الخاتم بالواجب والممكن قياما اشتراعيًا لكن مصداق حمل الوجود في الواجب نفس ذاته بالاتفاق وفي الممكن ايضا
 نفس ذاته على التحقيق وليس مصداق الحمل مناط الوجودية قيام الوجود لانه ليس صفة زائدة عارضة بل نشأة
 اشتراعية وهي الزائدة الواجبة والذوات الممكنة هي مصداق حمل الوجود ومطابق صدقة فالواجب تعالى وجودى
 وجود حقيقى ووجود بمعنى ما قام به الوجود المصدرى قياما اشتراعيًا فمائل في هذا المقام فانه من مزال اقدم الاعلان
 قى له ووجوب واجب العلم ان وجوب الوجود نفس ذات الواجب سبحانه لانه لو كان زائدا عليه كان معاولا لذاته
 والعامة لم يجب ليكن ان يتصور موجودا فيلزم تقديم الشئ على نفسه وقد يقربان مصداق واجب الوجود ان كان
 نفس حقيقة الواجب فهو المطلوب ان كان امر زائدا عليها فهذا الامر الزائد المنفصل عنها فيكون الواجب حقيقة ذلك
 الامر المنفصل وون الذات التى فرضت واجبة او منضم اليها فتكون متاخرا عنها فيلزم كون الذات واجبة قبل
 انضمام وجوب الوجود اليها فلما يكون ذلك الزائد مناطا لوجوب الوجود او يكون مشتركاً فيسمى الكلام في نشأته ان
 كان منفصلا او منضمًا بطل بطاقتها وان كان نفس ذاتها ثبتت المطلوب فثبت ان مصداق وجوب الوجود
 نفس ذات الواجب سبحانه فهو سبحانه وجوب حقيقى وواجب بمعنى ما قام به المعنى المصدرى للوجوب وبكذا الحال
 في سائر الصفات فهو علم بالمعنى الحقيقى للعلم وعالم بالمعنى ما قام به المعنى المصدرى للعلم وقدرة بالمعنى الحقيقى للقدر
 وذاوة بالمعنى ما قام به القدرة بالمعنى المصدرى فتقابل قى له فطباع الامكان آه ان قيل لما كان الامكان عباقة
 عن سلب ضرورة التنفرد والوجود وعن سلب ضرورة اللاتفرد واللاوجود يكون نقيضه فالاشبه له في نفسه اصلا فكيف
 يزوج ما قالوا انه يفتق في مساواة الوجود ومقابلته لانه يستلزم التميز فان العقل يحكم به بانه بالاشبه له في نفسه لا يفتق
 تساوى الطرفين او لا ضرورتهما بين لا افتقانه ضرورة شئ منها بما يرمى فالامكان عبارة عن سلب ضرورتهما
 وان عبرتساويهما بضر من المساوطة ولا يلزم من ذلك الحكم بنبوت امر شئى لما لا ثبت له في حد ذاته فان قلت
 قد صرح الشيخ في اوائل الهيئات الشفار بان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده وعدهم كلاهما بعلة لانه اذا
 وجد فقد حصل له الوجود وتميز عن العدم واذا عديم حصل له العدم وتميز عن الوجود وهذا صريح في كون العدم
 متميزا عن الوجود فيكون متميزا بحسب نفسه يقال امتيازها اما بحسب اضافة

الى الملكة او بحسب ارتسامه في الذهن فيصح بثبوت له بحاله من التميز الاضافي او الذاتي والعدم في نفسه ان لم يكن له
 تميز بنفسه لكن يصح نسبة الشيء اليه بحسب هذا النحو وذلك نحو من التمييز العرضي فحاجة العدم الى العللة ورجانه بها
 على الوجود ليس بمعنى انها ترجحه وتبذره عن غيره لان العدم المحض لا يتميز له ولا يتعلق الترتيب به بل لانه يترجم وجوده
 بها فمال ترتب العدم على الوجود الى عدم ترجيحها الوجود لان الافتقار الى الوجود لا يتعلق بها الترتيب والاحتمال
 ان الامكان عبارة عن الافتقار الذات الوجود والعدم فكل منهما بعلته اخرى غير الذات فيحتاج في وجوده بالضرورة
 الى علته سبحانه موجودا وكذا في عدمه فلا مكان هي علته الافتقار الى الجاهل كما ان الوجود لازم للاستغناء عن
 الجاهل اذ العقل اذا اخطاه مفهوم الممكن يتيقن بعدم ترتب احد طرفيه على الآخر بالنظر الى ذاته وحكمه انه لا يترجم احد
 طرفيه الا لامر معاثر للممكن ترتب احد طرفيه على الآخر هي العللة فقد تحقق ان علته افتقار الممكن الى العلة انما هي الامكان
 لا كما زعم ان الحدوث وحده علته الحاجة الى العلة وان الحدوث شرط داخل فيما هو العلة او انه شرط للعلة واعلمت
 هي الامكان وبهنا كلام وهو انما يترجم لعدم الكل الذي انعدم بالعدم الجزئين معا بجزء الجزم لعدم الجزء الواحد
 فعلى منقضي ما ذكر يلزم ان يكون عدم الجزء الواحد في هذه الصورة علته مستقلة لعدم الكل وليس كذلك بل العلة
 المستقلة في هذه الصورة لعدم الكل انما هي الجزئين معا فجزء الجزم بالامكان وان استلزم الجزم بالافتقار لكن
 لا يلزم من هذا ان يكون الامكان علته مستقلة للافتقار والجواب انه لا يجب في ان العلة الغير مستقلة لا يلزم
 منها وجود المعلول فالعلة التي يلزم من نفس الجزم بها الجزم معلوما مستقلة قطعاً والامكان بالقياس الى
 الافتقار كذلك لان من جزم يكون الشيء ممكناً جزم بكونه منقترقا الى العلة جزماً فالامكان علته مستقلة للافتقار واما قوله
 انما يترجم لعدم الكل آه فجوابه ان العلة المستقلة لعدم الكل هي انعدام علته الكل وانعدامها انما هو انعدام جزر من
 اجزائها لا بعينه من جملة جزائها بل الكل ففي الصورة التي فرضنا علته انما هي حقيقة هي انعدام علته لان انعدام جزئية خاصة ولا انعدام
 احد جزئية بعينه فانما يترجم لعدم الكل الذي انعدم بالعدم الجزئين معا بجزء الجزم بالعدم جزراً وانعدام الجزم
 ليس علته بالتحقيقة لانعدام ذلك الكل بل علته انعدام احد اجزائه علته وجوده وجزم بالعدم احد اجزائه علته
 يحصل بجزء الجزم بالعدم جزئياً الكل فلذا يترجم لعدم الكل مع الجزم بالعدم الجزئين معا فما المراد من هذا القائل بقوله
 فواجب منقضي هذا البيان آه ملتزم او علته عدم الكل انعدام علته المساوق لانعدام احد جزئية لا بعينه وان تحقق انعدام
 احد جزئية في ضمن انعدام الجزئين معا كما افيد ومن زعم ان الحدوث علته للافتقار الممكن الى العلة او شرط له
 او شرط منه يبطل مذهبه ان الحدوث كيقينية الوجود لانه عبارة عن سبوقية الوجود بالعدم فيما خرج عن الوجود المتأخر

عن الابداء والتنازع عن الحاجة لان الشئ اذا لم يكن محتاجا في نفسه الى موثر لا يتصورنا لغيره فغيره الحاجة متنازعة عن
 المؤثر فلا كان احد و ساطعة للحاجة او شرطها لها او ضررها منها يلزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب فان قيل الاسكان صفة
 الممكن بالنقياس الى الوجود فيكون متنازعا عن الوجود فلا يكون علته للافتقار والتنظيم عليه بمراتب يقال احد وصف كيفية
 النسبة الفعلية فيما نحن الاضداد بالفعل بخلاف الاسكان فانه كيفية النسبة مطلقا والنسبة الفعلية وان كان
 ممكنة الية لكن لا يتوقف الضمير بالامكان على تحققها بالفعل بخلاف الضمير بالحدوث وانما حصل ان الية
 او وجوده يوصف بالامكان قبل الضمير بالوجود والحدوث فلا يوصف به الية ولا وجوده بالاحتمال كونها موجودة
 ولا تلك في تاخرها عن الابداء واورده عليه المحقق الذي بانها انما يتم لو كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علته
 للحاجة ولا يقول به عاقل وانا لو اراد وان علته الحاجة كونه بحيث لو وجد كان حادثا فلا لان هذه الية متنازعة
 عن الوجود فلا يلزم تقدم الشئ على نفسه وما قيل انه اذا افتقر الحدوث به يلزم ان يكون الممكن المعدم حال حدوث
 حادثا كما كان ممكنا فهو مرفوع بانها انما يلزم جواز اطلاق الحدوث عليه بمعنى الية المذكورة ولا قساده ولا يتوهم
 ان ذلك اصطلاح جديد بل هو مما سمعنا في الية المطلقة وفيه اولاً ان ما ذكره ليس معنى الحدوث اصلا وانما
 انه ان سلم فلا ريب انه لا يترتب عليه الاحتياج كيف وهو متحقق في المنفردات الية والثالث ان هذا الية لو جهبا
 لكلاهما لانه لو كان مرادهم ذلك لما يلزم عليهم ان لا يحتاج الممكن حين البقاء الى المؤثر لعدم علته الاحتياج وهو
 ضرورة متحقق في المعنى حين البقاء على ان ما ذكره انما يقيد تقدم الحدوث على الوجود بالفعل لا ترتب الجعل الابداء
 عليه بخلاف الاسكان الا ان يقال منقوده انهم نسا نحو اني اطلاق الحدوث و ارادوا به هذه الية والقرينة
 عليه ان الحدوث المتنازعا بل يبين ان يبيح عليه لها وبجملته ليس منقوده لتجبر عليه هذه الية بل تنبذوه
 استحالته تقدم شئ على نفسه وما زعم البعض ان الحكم بكون الاسكان علته الحاجة وكون الممكن محتاجا الى المؤثر ليس
 بديهيا بل هو نظري محتاج الى البيان وذلك لانا اذا عرضنا هذه القضية على العقل وجدنا انما انقض من قولنا الوجود
 نصف لاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور والاختلاف ليس بشئ لان الخفي قد يكون خفيا مختفيا
 في نفس رات الاطراف اما كونها كسبية واما قلته الاسباب المفضية للتفاوت العقل الية وانما نحن فيه من هذا
 القيل لان نسبة تساوي طرفي الممكن الية ليس بديهيا يتعقل مجرد تقسيم المنقول الى الواجب الممكن والمتنوع بل هو
 مبنى على البرهان الدال على اشتغال ان يكون احد طرفي الممكن اولى بالنظر الى ذاته لكن اذا انفرد الممكن من حيث
 تساوي نسبة طرفيه الية نظر الى ذاته او تصور مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الآخر من مرجع ونسبة

جرم العقل بانه محتاج الى ذلك قطعاً من غير استعانة في هذا الحكم بشئ خارج عن اطرافه اعني المحكوم عليه به والنسبة
 بخلاف تصورات قولنا الواحد نصف الاثنين لانها باسرها ضرورة كثيرة المحمول في الالفاظ ان فلذلك يوجد بينها
 تفاوت فان العقل الى الوجود اميل وله شئ ورد عليه قبيل كذا قيل قبح كذا وينبغ الاقطار في وجوده آه هذا
 ظاهره على تقدير كون الوجود عبارة عن نفس صبرورة الذات ووقوعه في ظرف مالا على هذا التقدير امر اشراعي
 لا يتحقق له الا بعد الاشراع ولا يتقرر ولا يتحقق للاشراعي الا يتحقق تشاراً اشراعي في الواقع فمعنى افتقار الممكن
 بحسب وجوده الى الجاعل افتقاره اليه بحسب تشاراً اشراعي وهي نفس الحقيقة فتكون نفس الحقيقة منفتحة الى
 الجاعل اولاً وبالذات والوجود منفتحة اليه ثانياً وبالعرض قبح الله الى جاعل موجب افيضان المراد بالجاعل التوب
 ما يرجح احد طرفي الممكن اعني التقرر واللاتقرر ترجيحاً بالغاً الى حد الوجود وليس المراد بالفاعل الموجب ما يقابل
 الفاعل المختار فان المختى ان الجاعل الحق فاعل مختار ان شار فعل وان لم يشاء لم يفعل فانما امره اذا اراد شيئاً
 ان يفعل له كمن فيكون فهو بامر الناقد يفعل كل شئ اراده فيوجب فيوجد بهنا كلام طويل ذكره بوجوب الاملال و
 الاطناب قبح له فان ما لم ينتج جميع اشخاصه الممكن آه استدلال على هذا المطلب بانه لا يجوز ان يكون احد طرفي
 الممكن راجعاً على الطرف الآخر جماناً شياً عن ذات الممكن غير منتزعة الى حد الوجود او الانتزاع حتى يجوز ان
 يوجد الممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجوز وقوع الطرف المرجح نظراً الى
 ذات الممكن لم يكن ما فرضناه ممكناً ممكناً ولو جاز وقوعه نظراً الى ذاته لمجاز رجحانه على الطرف المرجح لكنه غير جائز
 مقتضى ذات الممكن في صور رجحان الطرف الرابع نظراً الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان واوراد عليه المحقق
 الرواني بانه تعالى ثم اذا كان اقتضاه الذات رجحان الطرف الرابع على سبيل الوجوب واما اذا كان اقتضاه على
 سبيل الرجحان ايضاً فلا لان الخصم لا يسلم ان ما يثبت في الحقيقة ذات الممكن اولوية ممتنع بالنظر اليه فان حصل
 النزاع في جواز اقتضاه الممكن اولوية احد الطرفين مع عدم امتناع الطرف الآخر فيقول الخصم لم لا يجوز ان يكون
 اقتضاه تلك الاولوية على سبيل الاولوية وهكذا الى حيث يتقطع الاعتبار وجواز رجحان الطرف المرجح في شئ من
 تلك المراتب نظراً الى ذات الممكن لا يثبت في اقتضاه ذاته رجحان الطرف الآخر لان الطرف الرابع في كل مرتبة من
 تلك المراتب راجع بالنسبة الى الممكن لا واجب فلا يثبت في جواز وقوع الطرف المرجح جوازاً مرجحاً ثم استدلال على
 هذا المطلب بان ما يقتضيه رجحان طرف فهو بعيدة يقتضيه مرجحية الطرف المقابل للتناقض بين المرجحية ولم يوجد
 يستلزم امتناعه لا امتناعه جميع المرجح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الرابع وتغيب عليه صاحب الاقوال المبين

يا اذا كان اقتضار مرجحان طرفي على سبيل الرجحان يكون الاحتمال مرجحاً الطرف المقابل اليه على سبيل الرجحان
 لكان التفاضل والمرجحة المتكافئة للامتناع التام هي المرجحة على سبيل الملزوم التي لا المرجحة على سبيل
 الرجحان كيف والمرجحة على سبيل الرجحان ليس بحسب ثبوتها بالنظر الى الذات بل يرجح فقط وليس الثبوتية
 بطرف الطرف الاخرية بل نحو الايقينية والاولوية فلما ان الوجود على سبيل الاولوية فلذلك الوجود على سبيل اولوية
 الاولوية واولوية الوجود على سبيل اولوية الاولوية ويكفي الى ان ثبتت لى فاذا انقل فالمرجحة
 الرجحة لا الازمة كيف يقضي الامتناع فان اقتضار مرجحان الطرف الراجحة كيف يقضي امتناع الطرف
 المرجح الراجحة المرجحة ليس امكان وقوع الطرف المرجح امكاناً مضميناً ووقوعاً مرجحاً يجده العقل ويشخص
 في اقتضار وقوع الطرف الراجحة اقتضاراً حراً لا تقيماً ووقوعاً مرجحاً لا الازمة على التسليم من التضع ان مرجحة الطرف
 المرجح انما يقضي امتناعها بالنظر الى الذات امتناعاً مضميناً القيد مرجحة الطرف بالنسبة اليها معنى بحسب اخذ
 المتعقب عليه الذات الحقيقية بهذه الجمالية لا الذات من حيث هي او بحسب اخذ المتعقب الطرف المرجح الحقيقي
 بالجمينية لا اصل مفهوم ذلك الطرف وتبدأ امتناع بشرط الوصف الذي هو غير الذات وهو امتناع بالظير بالذات
 فانها يلزم وجوده الطرف الراجح بالغير بالذات وليس فيه فرق الفرض ليس وجوب ذلك الطرف بازار
 امتناع الطرف المرجح وانما امتناعه بحسب الوصف فاذا كان الوصف بنفسه ممكن الانسحاب عن الذات في تلك
 بالامتناع المستند اليه في كلامه وفيه كلام من وجهين الاول ان الاولوية معنى اشتراكي لا بد له من اشار لا اشتراكي
 ولما فصلت ذاتية فتمت اشار اشتراكي نفس الذات من حيث هي فكانت المرجحة في مرتبة الذات لمرجحة الطرف المقابل
 تكون في مرتبة الذات المضمون ويكون مرجحاً في مرتبة الذات يكون متممها في مرتبة الذات وان كان راجحاً يكون
 واجباً ضرورة امتناع راجحة المرجح في مرتبة الذات وبالجملة كلما كان باب الرجحة والمرجحة عين الذات كان
 الراجح واجباً والمرجح متممها بالنظر الى الذات وما قيل ان اشار الامتناع قد يكون نشائية واجبة وقد يكون
 على سبيل الاولوية فيكون الامتناع به اولى واذا كانت الاولوية غير واجبة الثبوت بل يكون اولى يكون
 المنفرد مصحح الامتناع الاولوية على سبيل الاولوية فامتناع ترجيح المرجح في مرتبة الذات ووجوب الطرف
 الراجح في مرتبة الذات غير مسلم بل يجوز ان يكون الطرف الراجح اولى في مرتبة الذات والمرجح غير اولى ليس
 بشي لان امتناع الاولوية الغير بالغة الى حد الوجوب ضروري ضرورة ان الامتناع ترجيح المرجح اهل من امتناع
 ترجيح احد المتساويين فالذي افرض طرفه موجوداً بالنظر الى الذات كان الطرف الآخر متممها بالنظر اليها بالبداهة

وبهذا يظهر صواب الثاني ان باذكرة بقول ان مرجوثة الطرف المرجوح آه ليس شئ لما افيد ان يعلم على هذا ان يكون احد الطرفين المتساويين من الممكن
 المتساوي الطرفين بالسبب صلاحيته للذات بل يمنع بالغير لجران مثل باذكرة فيه بان يقال امتناع وقوع احد الطرفين المتساويين بالنظر
 الى الذات امتناع منبذ في عين حيث تساوى هذا الطرف بالشيء اليها محي بحسب المنقوس عليه لذن الحجة بهذه الجملة لا الذات من حيث
 هي او بحسب المنقوس الطرف المتساوي حيث بالتساوي اصل مفهوم هذا الطرف هذا امتناع بشرط الوصف في آخر ما قال والنرم ان امتناع وقوع
 احد الطرفين المتساويين من الممكن لا بسبب اصلا امتناع بالغير وليس امتناعا بالذات خروج عن الفطرة الا ان
 والحق ان تزجج المرجوح والترجج بلا مرجح منفعان عقليان مستحيلان ذاتيان ونشأ عن فهم هذا القائل انه لما راى
 انه اذا فرض طرف بعينه راجحا الى ذاته الممكن والطرف المقابل له كالعدم مثلا سر جوا فلما نظر الى ذاته كان الحكم بانواع
 العدم معلا يكونه مرجوحا فلا يكون امتناع بالذات بل بوصف المرجوثة وليس الامر كما توهم فان وقوع مطلق
 المرجوح متنع بالذات والعدم في الصورة المذكورة فرد من المرجوح فيكون وقوعه ممتنعا بالذات اذا امتناع
 العام والمطلق بالذات يستلزم اختصاص الخاص والمقيد بالذات مثلا اذا كان اجتماع الصدين ممتنعا بالذات
 كان اجتماع السواد والبياض ممتنعا بالذات وان كان الحكم بانواع اجتماعها معلا يكونها محضه بغيره فلا ينبغي ان يتوهم
 ان امتناع اجتماعها بوصف الصدين فهو امتناع بالغير فانهم ظم ان صاحب الاقرب اليه قد استدل على بطلان
 الاولوية الذاتية بان احتياج هئية الى الجاعل انها هوى نفس حقيقتها التصورية واذا جعل لا هئية وحمل الوجود عليها
 في درجة تضاعف الفاقة فانه منتقرا الى جعل الجاعل جوهر الهئية والوجود نفسه منتقرا الى نفس الهئية امتناعا للعارض
 اللاحق الى المحروض المملوك به والهئية تالم جعلها الجاعل او يلحق عدم جهه اياها لا تتجوهره ولا لا تتجوهره ورجحهم
 اجعل لاشئ لاشئ يعبر عنها بالهئية بل انما يتقدر شئ ويقال انه ليس من التناقض لعدم الجعل والامكان الاخر
 تجوهر الهئية ولا تتجوهرها وانما يتصرف به ما دخل في حيزه الجعل وانما تالم جعل في ظرف من ظروف الوجود فانه ليس شئ
 في ذلك الطرف حتى يصلح لاسناد مفهوم ما اليه الاعلى التقدير بالبحث فقد كنا استعناك ان الامكان من اعتبارات الهئية
 والهئية في اي طرف هي اجعلت فلما جعل ليست الهئية تقديرية ومعنى امكانها انها لو جعلت كان الامكان
 من اعتبارات ذاته المجمولة المتجوهره فاحد من ذلك ان الفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم المتنع هو
 الفصح يقتضي ان المعدوم الممكن لو القلب في حكم العقل من الهئية التقديرية الى هئية حقيقتها كان الامكان من
 اعتبارات تلك الهئية بخلاف الهئية التقديرية المتشعبة فانها وان صارت هئية حقيقية بحسب الفرق الاستحليل ولو
 الف الف مرة لم يسلخ طباعها عن الامتناع ولم يعرض جوهرها اعتبار الامكان بالنسبة الى التشررو الا ان ترو

والوجود والعدم لان المعدوم بما هو معدوم ممكن بالفعل والمعدوم بما هو معدوم بالفعل موصوف بالامتناع فان ذلك
من اين هيبة قبل الجعل حتى يوضع اولوية مفهومه بالقياس اليها فاما ان يجوز كون نفس الشئ جاعل لشيء فاما
وقاعل جوهريه من حيثها حسب من غير الطباع الانساني مستجيبا للاتباع به واما ان بعد الحكم غلبا عن التبيان
بعد التثبت على هذا الاصل هذا الكلامه ولا يخفى على المتأمل سخا فانه اما اوله فلان حاصله ان الممكن لم يصير مجعولا
لم يصير هيبة وانما في عالم النظر فلما يكون موصوفا باولوية شئ لكونه لا شيئا مضمنا وهذا ضرب من المصاهرة اذ
فرص الاولوية للنظر والوجود يمتنع الاحتياج الى الجاعل فكيف في كونه ذاتا في نفسه فمن يقول بالاولوية فكيف
يسلم ان الذات عند عدمها فاضمة الجاعل ليست بمنقورة ولا يصير وجوده بل يجوز عنده وقوع الاولى من دون ان يفتنه
الجاعل فلا بد ان يقال ان الاولوية الذاتية غير كافية للنظر والوجود فيكون جملها ذكره انما لا طائل من تحته واما
ثانيا فلان كلامه صريح في ان الممكن غير متصف بالامكان حال العدم الاعلى سمييل التقدير وانما يتصف به على
سبيل الحقيقة حال الوجود وهو بطم قطعا وقد اقره نفسه في سواض من كتبه بان الممكن في الازل مع كون
النظر والوجود فيه مستحيلا وعلى ما ذكره من احتياج الانقسام بالامكان الى نظر الموضوع وهو وجوده لم يكن الممكن
ممكنا في الازل كما لا يخفى فطالب ولا يتجربا قول له وهذا الترتيب آه اعلم انهم قالوا وجود الممكن متوقف بوجوده
سابق واللاحق وذلك لان كل ممكن بالتميز بوجوده لغيره لم يوجد فلا بد في زمان الوجود من سبب خارج
عن نفسه ثم يتحقق الوجود بغيره وجوب آخر في زمان انقسام هيبة بالوجود من بهية الانقسام فان كل حقيقة
يجب وجودها للموجودين عين الانقسام بها وهذا هو الوجود اللاحق المستحي بالضرورة بشرط الوجود لكل ممكن
موجود فكيف الوجود بان ولا يمكن ان يكونا اعتبارا بالوجود وتسميه بالنفس الامراضا وان كانت هيبة الممكن في نفسها
خالية عنها بالاهم ان يكون الوجود لسابق فله واما الوجود اللاحق فلان الوجود متوقفا كان او الابله ينافي
عدمه في المكان العام في زمان الوجود وهو حياة في جواز الاقتران بين التبعين في يوم كون ذلك الامكان
محال وهو المتضمن استحقاق الوجود المساق للوجود هيبة الكلام من وجوده الاول انه قد نظر انه لا يكون الممكن
حقيقة اللاحق الجاعل فكيف يمكن انقسام الهيبة او بالوجود بغيره ثم بتقديره واهمها عن الجاعل وكيف يتقدم الوجود
على وجوده موصوفا فيها الثاني ان الوجود بهية التثنية فيكون القبول بتقدم الوجود على الوجود وعلى تقدير ان
قولا بان الممكن صارت النظر الذات قولا بان الممكن صارت النظر الذات بالضرورة ثم نظر ذاته وصار موجودا بالضرورة
ثم وجد به الابله فان التثنية بالضرورة انفس من المطلق فلما شئتم لتقدم صدق الضرورية عليها التماثلات

الوجودية عبارة تارة فاعلمت الذات ووجودها فلا معنى لتقدمه عليها ولقد تضمن صاحب الاقنى المبين لرفع هذه
 المخادير فاجاب عن الاول بان من الصفات التعيينية بالقياس الى موصوفاتها ما يتقدم على الموصوفات باحد
 الاعتبارات وذلك كما في الصورة بالقياس الى الوجود فانها من حيث انها صورة شخصية حاله في الوجود لا يتقدم
 عنها ومن حيث انها صورة ما يتقدم عليها مقومة اياها فلا يمكن من استنباط ان في الصفات التعيينية ما
 تلك الاشكاله كالوجود وقد علمت انه يشبه الدور من وجوده فوجب كل هيئة من حيث تارة التعيينية والوجودية
 يعرض الهيئة في لحاظ العقل ويتاخر عنها تارة بالهيئة ومن حيث يستند وجود الهيئة الى العلة الحافظة اشرا الحاصل
 ويتقدم على الهيئة في الترتيب عليه العدم وانه لست اعني بذلك ان ههنا اثنين معا ومن بل اعني ان هناك
 صورا واحدا يمدد الحاصل فيوجد العقل انه هيئة تارة كان الانسان مثلا وانه ممكن باو كمن حيث ليس بوجوده
 بذاته ضرورة الترتيب واللاترتيب فتلا من ضرورة الوجود واللاوجود بل هو انما جازية انه الهيئة والبطالة
 وانه واجب ما من الواجبات وذلك من حيث يشي بوجبه الهيئة لا بما يوجد بل بطاوع الامكان وانه باوجه واجب التجوز
 في نفس الامر مبين في الاستناد الى الحاصل هيئة بحسب نفس وجوده بما هو وجوده وواجبه وجوده في نفس الامر
 اسبق في الاستناد اليه بحسب ما هو موجوده والهيئة بعد لحاظ الاعتبارات والتعريفات وتبين لبعضها عن بعض محكوم
 عليها عند العقل بانها اول الواجبات التي هو من تلقاها الحاصل الموصوب ثم صادرة بنفسها منه فواجبة الوجود عن تلقاها
 موجودة من حيثها كما الوجودي متصورة بهذه الصورة بما هي صورة ما من تلقاها المبدأ الحاصل فمتقدرة الذات من وجوده
 متصورة بهذه الصورة بما هي صورة بغيرها من انها في الفرق ان الوجودي والصورة متمازتا لا اثنين بحسب
 نفس الامر والواجب ليس هو شيئا مباين الذات للهيئة بل هو احد اعتبارات الهيئة الجوهرية في لحاظ العقل وهو
 عوارضها العقلية والامكان الذي يشبه المادة ومن تماثلها من وجوده وان كان متقدما في تقادير العقل على استناد
 الهيئة ووجودها الى الحاصل لكنه ليس يستند الى الحاصل بل هو لبيته ضرورة الفعلية والبطالة بحسب نفس الهيئة
 قانون الواجب بحسب نفس الامر تارة من مراتب المعامل المحصول متقدمة في المعاملية على سائر المراتب
 التي هي للمحصل في لحاظ العقل ولا يلزم من ذلك ان لا يتقدم عليه معرفة في العقل من حيث هو معرفة بحسب
 الحصول بالفعل في لحاظ العقل فالمحصل من حيث الحصول بالفعل في لحاظ العقل وذلك هو حيز الوجودية
 والمعرفة تيقدها الى ان نفس الهيئة المتقدرة هناك على واجبه من حيث الاستناد الى الحاصل بحسب نفس الامر
 يتقدم واجبه على نفس الهيئة المتقدرة من وجود الحاصل في نفس الامر واكتت تعلم ان هذا تطويل بلا طائل

اما اولاً فلان الوجوب صفة اشترعية وتقرر الصفة الاشترعية بنفس تقرر موصوفها واما تقررها في الذهن بعد
 الاشتراع فهو متاخر عن تقرر موصوفها فلا معنى لكونها سابقة عليها واما ثانياً فلان قياس الوجوب الاشتراعي على
 الصورة التي هي موجودة بوجوده متاخر لوجوده اي على غير صحيح واما ثالثاً فلان قد حققنا في بعض رسائلنا ان تقدم الموصوف
 المطلقة على اليبسلي كما هو من عموم المشايخ غير صحيح وايرادهمنا يقتضيه خروجها عن كفاية الكلام واجاب عن الاخيرين
 بان الوجوب الذي تضمنها بتقدمه على نفس المهية المتقررة وعلى وجودها هو المحمول في قولك كتبت المهية فتجرت
 فوجدت كما التجرت كذا الوجود في المحمول وليس هو كما يكون جهة البنية فتوكل الوجوب جهة العقدان عنيته
 ان من الوجوب ما قد يكون جهة فصيح وستاستقر به اذا الوجوب المعنى به محمول وان عنيته به انه ليس يكون
 الالوية فقط فستفسطه اذ كل من هذه الثلاثة قد يكون جهة وقد يكون محمولا الست تقرر عن قولك العقل واجيب
 بالامكان ويمكن بالضرورة وتتركيب الباري تمتنع بالضرورة فالوجوب في الاول محمول والجهة هي الامكان
 والامكان في الثاني محمول والجهة الوجوب والمحمول في الثالث هو الاثناع والجهة الوجوب ايضا فان القول
 بتقدم الوجوب على التقرارية ووجوده قول بان الممكن صار ضروري تقرر المهية فتقررت جهة وصار ضروري
 وجود الذات فوجد ذاته وصيرورة ضروري التقرر والوجود يمكن بالذات مستند الى اجاعل لا بان الممكن صار
 متقرر الذات بالضرورة فتقرر وصار موجوداً بالضرورة فوجد في بين الاعتبارين فرقان بين وضرورة التقرر
 والوجود وان استلزمه التقرر بالضرورة والوجود بالضرورة لكنها متقدمة بالاعتبار على التقرر والوجود
 بالاطلاق وعلى التقرر والوجود بالضرورة فالاجاعل يفعل او بالضرورة التقرر والوجود ثم يفعل التقرر والوجود فيلزم
 صدق التقرر والوجود بالضرورة فان لم يلزم صدق الضرورية من دون صدق المطلقة على ان لا حدان بلية
 ان المتشبه هو اخراق الضرورية والمطلقة في الصدق بحسب نفس الامر لا تقدم الضرورية على المطلقة بحسب الاعتقاد
 اذ انما زمتا وتوافقنا في الصدق بحسب نفس الامر هذا الكلامه ويرد عليه وجه الاول ان الوجوب بالفعل اذا
 حمل على شئ وصدق ان الشئ واجب بالفعل فلا ريب في ان صدق هذا الحمل مساوق بحسب المصداق
 لشئونه التقرر والوجود بالضرورة لذلك الشئ فلا فرق بحسب المصداق بين قولنا الانسان موجود بالضرورة
 وبين قولنا الانسان واجب بالفعل وكذا بين قولنا الانسان متقرر بالضرورة والانسان ضروري المتقرر بالفعل
 فاذا كان الوجوب محمولا كان القول بتقدمه على الوجود قولاً بان الممكن صار واجبا بالفعل فوجد
 هذا الكلام لا معنى له اصلاً وادعى من الفرق بين القول بان صار ضروري وجود الذات فوجد ذاته وبانه صار

موجوداً بالضرورة فوجد لا يدري محصله فان الضرورة في القول بان الممكن ضروري نظراً للمهنية وصار ضروري
 وجود الذات صفة للتقيد والوجود كيقينية له فيكون مقاده ومقاد القول بان الممكن صار متقيداً بالضرورة و
 انه صار موجوداً بالضرورة واحداً والفرق بين الوجوب المحمول وبين الوجوب الذي هو بجهة لا نفى شيئاً والفرق
 الذي ادعاه ان اراد به ان الاول معنى مستقل وصفه للممكن نفسه بخلاف الثاني فهذا لا يجدي شيئاً في الفرق
 انما هو بحسب مرتبة الحكاية ولا يستلزم ذلك اخراجهما بحسب المصداق حتى يقال ان الاول سابقاً على التقدير
 والوجود والثنائي وان اراد معنى آخر فلا بد من بيان حتى ينظر فيه اما قوله ضرورة التقيد والوجود وان استغنى
 التقيد بالضرورة والوجود بالضرورة آه ففساده ظاهر لان ضرورة التقيد والوجود كيقينية للتقيد والوجود فلا معنى
 لسببها على التقيد والوجود وما قال ان المتعنى هو الفرق الضرورية والمطلقة آه فلا يخفى بطلانه او لا يتصل بخبر
 سبق المهنية موجودة بالضرورة على المهنية موجودة كذا انفا والاستناد العلامة ابى في الثاني ما قال بعرض الاعلام قدامه
 قد اخترف ان الوجوب وجوبان وجوب محمولي وجهته والمقدم الاولى دون الثاني فبح قد لزوم وجوبان احدهما
 سابق والآخر لاحق غير الوجوب بشرط الوجود فلو لم تلت وجوبات وقد اجمعوا على تحقق الوجوبين فقط الثالث ان
 الاستقلال وعدمه تابعان للملاحظة فالوجوب اذا لوحظ بالاستقلال فهو محمول واذا لوحظ لا بالاستقلال فهو
 جهة واذا كان الفرق بينهما بحسب الملاحظة نقلاً فلما معنى القول بان ما هو محمول سابق وما هو جهة لاحق ثم قال
 ان كل ممكن فانه لاحق قبل جعل الجماعل مهنية تقدير كما المستحيلات ثم بعدا جعل يتقلب تلك المهنية الى مهنية حقيقية
 وليس يتصور ذلك في المستحيلات فاذا ناسه لكان ان يجعل الوجوب السابق قبل اعتبار التقيد للمهنية الممكن
 متعلقها بمفهومه الذي يلحقه بان مهنية تقديرية فيكون يجب في لحاظ العقل لذلك المفهوم بايجاب الجماعل ان
 يتقلب من مهنية تقديرية الى مهنية حقيقية فيجعل المهنية الحقيقية فيلخص لوجوب التقيد بحسب الاستناد الى الجماعل
 والتعلق به ويتصرف ايضاً لوجوب الوجود بالاستناد اليه فيصير محكوماً عليه بالوجود ويعبر عنه بالوجوب السابق ثم
 يعرض الوجود بحسب التقيد والوجود حال التقيد والوجود يسمى الوجوب اللاحق وفيه ان هذا تجزئاً لا تضاماً من تقديرية
 لهنية تجزئية واقعية بل لهنية تامة الوجود ولا يخفى ان يفهم به ما قل ولعل التحقيق ان الوجوب السابق عبارة
 عن وجوب صدور المعول عن العلة بل عن وجوب كونها بحيث يجب عنها الصدور وهذا صفة للعلة لكن قد
 يوصف بها المعول على طريق الوصف بحال المتعلق كما يشير اليه قول الشارح وهذا الترجيح آه وهذا هو الذي اختاره
 صاحب الافق اليقين استخاض حيث قال ان الوجوب السابق على التقيد مهنية الممكن انما يكون بالحقبة من اوصاف

ذات الجاهل فاذا ثبتت مميزات المعلولين ومصححات فعلية للمجولية وجوب الجاهل ان يبدع المهينة ثم جعلها
 فتجوزت فالعقل يلخص المهينة المتجوزة من وجود الجاهل وينبغي انها في طلبها بحيث يستدعي ان يعبر عن الجاهل
 اولاً وجوب ان يبدعها ثم هي تنقرب بابداع الجاهل اياها فنقصف بوجوب النقرب من جهة الاستناد الى الجاهل
 ووجوب الالائية فيكون ايضاً وهذا هو الوجوب السابق ثم يلحقها بحسب نقربها واليهما في حال نقربها واليهما
 وجوب اللاحق فاذا من لوازم المهينة كونها بحيث تجب مسبوقتها بان يجب للجاهل ان يبدع شيئاً هو في عينها
 وانصافاً بوجوب نقرب الالائس بحسب الاستناد الى الجاهل ريثما اشتبهها وفعل نفسها وعروض هذا الوجوب
 للجاهل معناه انه يصير محكوماً عليه بوجوب ان يصدر عنه نفس مهينة المعلول المحمول واذا لو خاضت الجاهل
 بالاضافة الى المحمول بحسب هذا المعنى غير عنه بالاجاب فاذا من هذا المعنى وجوب باعتبار واجاب باعتبار آخر
 ان المحمول من حيث هو محمول نفس ذاته كسبح حقيقة هذا الكلام لينظر الناظر الى ما في كلام صاحب اللاحق المبين
 من الاضطراب فانه يجوز تارة كون الوجوب صفة اعتبارية متقدرة على وجود الموصوف وتارة انه صفة مهينة تقديرية
 غير واقعية وتلك ثبوتها كما ذكرنا الوجودية بديهية تقديرية وتارة يقول انه من صفات الجاهل بقى بهنا كلام آخر وهو انه
 لا يمكن ان يكون للشيء الواحد وجوبان بالقياس الى وجود واحد منكم تقولون ان الشيء الواحد موجود بوجوبين
 سابق ولاحق وان دفعه ظاهر ما قررنا و اجاب عنه صاحب اللاحق المبين بان الوجوبين السابق واللاحق ليس
 بالقياس الى شيء واحد بل الحقيقة فالواجب بالوجوب السابق هو الممكن البتة والاضافة بالمحمول بل ذاته بما هي
 تلك الذات لا بما هي ذات متقدرة موجودة وبالوجوب اللاحق هو بشرط انصافه بعنى الذات من حيث هي
 متجوزة وموجودة على قياس الشرط بشرط الوصف حتى اذا اخذ موضوع الفعلية من حيث هو به مطلقاً غير
 متبدي بذلك الشرط تقع الوجوب اللاحق والوجوبان من العوارض العقلية ومعروفها هما تمازاً واحداً من الآخر
 في لحاظ العقل بحسب التماز التمشي هناك وان كانا واحداً بالذات في نفس الامر ليس اختلاف الاحكام لذات
 واحد في اجمال الاعتبارات التي احتمل العلم وخير الملائم الحكمة ولا ينبغي انه صريح في ان معروض الوجوب
 اللاحق ليس نفس المعلول بل المعروف له هو المنقيد له بالوجود ولا شك ان الوجوب الذي هو جوهرة التقينية
 وقد جعله سوسى الوجوب السابق موضوعها نفس المعلول لا المعلول المنقيد فقد لم شيء واحداً بالقياس الى
 وجود واحد وجوبان وجوب محمولي سابقا ووجوب هو جهة التقينية فلا ميبس عن الاشكال بهذا الفاو بعض الاعلام
 وقد لقي بعد كلام في هذا الباب طوليتها فحاشا للاطناب والاسهاب قى له فكلاماً عن جوهرة الجواز آهه هنا

يدل على الاتهام الى الواجب الاعلى ان الواجب سبحانه جاعل بنفسه والمطلوب هو هذا الاذاك وكذا ان نقل عن بعضهم
انه لا يصلح ان يكون علته الوجود الا هو برمي من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهو صفة للاول لا غير لو كان
مفيدا للوجود فافيه معنى ما بالقوة سواء كان حسيا او عقليا كان للعدم شراكة في افادة الوجود وكان لما هو بالحق
شراكة في اخراج الشئ من القوة الى الفعل كلام اضافي لا يفيد ما هو المطلوب اصلا كما لا يخفى واما ان الحق
الاعلام قد ان عدم قدرة العبد على الايجاد وضروري فانه لا يجوز ان يكون كلالا على مولاة يجعل شيا ما يكون
له قدرة على الايجاد لا يسين ولا يعنى عن جوع لانه ان اراد ان الممكن ليس من شأنه التاثير واقاضة الوجود
بالنظر الى ذاته الم يستند الى الواجب فسلم لكنه لا يجدي شيئا لجواز ان يكون الممكن جاعلا للشئ من حيث
استناده الى الجاعل وان اراد ان الممكن ليس فيه جهة التاثير مطلقا فهم لا يجوز ان يكون الممكن مؤثرا وجا
من حيث استناده الى الجاعل الواجب و فرق بين صدور الممكن من الواجب سبحانه ابتدائا وصدوره عن
ممكن يستند اليه تعالى واعلم ان القول بكون الخالق هو الله تعالى انما هو من حيث اهل السنة والجماعة والمتقدم
واسميعة قالوا فهم في ذلك وزعموا ان للعبد قدرة مؤثرة في افعاله بلا ايجاب بل بالاختيار فالعباد مستقلون
في ايجاد الافعال الا ان عند شبيغة ان قدرة العبد انما تؤثر في المعاصي دون الحسنات بتاثير على توهمهم ان
خالق الخلق قبيح وانت تعلم ان الخلق في نفسه خير لانه اعطاه الوجود والشرائخ هو الاقصاف بالمعاصي باسنة
الى ذات المتصف بها وعند المعتزلة انفعال العباد وكلها مخلوقة لهم ولم يعلموا ان الآيات القرآنية صريحة في
استنا خلق الافعال كلها الى الله تعالى لقوله تعالى واقدم خلقكم واتعلمون وقوله سبحانه الذي بيده
ملكوت كل شئ واليه ترجعون وانا كل شئ خلقناه بقدر فان الخالق انما هو الله تعالى دون العبد وانما للعبد
قدرة كاسنة لاخالقة وتفصيل هذا المبحث بما لا مزيد عليه قد ذكرناه في شرح السلم واما الفلاسفة فقد نسبوا المعاد
التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية كما يظهر لمن تتبع كلامهم واما قال الحق الطوسي
في شرح الاشارات ان الكل منتفقون على صدور الكل من اجل جلاله وان الوجود مغلول له على الاطلاق فان
نسايلوا في تعاليمهم واستندوا معلولا الى ما يليه كما يستندون الى العلل الانعاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك
لم يكن منافيا لما استندوا به عليه مساكنهم لا يجدي شيئا لانه ان اراد ان صدور الكل بالذات منه تعالى عندهم فلا
يدل عليه كلامهم وان ارادهم سواء كان بالذات او بواسطة فلا يكون الكل مستندا اليه بل انما يكون
المعلومات الاخيرة مستندة الى المعلومات المتوسطة وهي الى العالية وقر بعضهم بان البارئ تعالى هو الموجودات

بالذات وغيره يمكن معاربه وجوده او اجبا لوجوده بسبب استناده الكل اليه تعالى فيلزم ان يكون وجودات الاشياء
كما يستفاد من امر واحد هو واجب الوجود قال استناده كلها بالنسبة اليه تعالى محزنة وهو الوجود الحقيقي الموثق
فيها بما خرجها من الليس الى اللا ليس فوجودها انما يحصل بانسباها اليه فلا يصلح لاستناده شي اطلاقا انما هو المعتبر
موجودا بنفسه او نفس الوجود لا يصير امر آخر موجودا فالوجود هو الله تعالى لا غير وهذا ايضا انما هي لا يسكت انما
كما لا يخفى فانهم قسوا له فاشهد تعالى ما جعل كل شيء آه قال بعض زوار الكلام المصروف في جعل الكلمات كلام من
وجوده الاول ان هاتك الشيء يكون لاننا نجعل الكلمات لازم للمهنية ولو ازم المهنية امور اعتبارية نالوا واجب يكون
امر اعتباريا ويزال في غاية السخافة لان معنى كون المعللة لازمة للمهنية المعامل ليس بازم انها من الامور الانشائية
المتعلقة الا انها كما هو معنى لوازم المهنية التي يقال انها امور انشائية اعتبارية بل معناه انه يتبين ان لا يوجد
مع وجود الشيء ضرورة ان وجود المعامل بدون العلية محال والثاني ان التحكي لا يوجد الا في ضمن الافراد فكما
حصولا فانما ان يتشخص بشخص واحد فيلزم الترتيب بلا مرجع او يتشخص بتخصيص التخصيمات فيلزم وجود افراده الغير
المتشابهة لا يتشخص اشخاص اصلا فيلزم وجود المهنية المحددة وواجب عتباتي واستفاضي قد بان المهنية انما يتشخص
بنفس النظر لها على انما جعل في مرجع احد التفرقات فانها من تلكا المرجع على غير الاسان فلما انشأ المهنية بالذات بما هي كانت به المهنية المطلقة
الى جميع التفرقات والتخصيمات وان كانت على السواء لكن ذبته لمرادها على الجزاء اليها يستلزم ان يكون الازمنة مرتبة لبعض التفرقات
والاخذ القاطنة انما يتبين ان الواجب بانها على لا يجاب المرجع لاحد التخصيمات اما الاستعداد القريب للمادة والاحوال المتغيرة من
خارج كما في الماديات ونفس الشخصية المنحصرة في فرد واحد كما في الجردان الثالث ان الشيء لا يتشخص له وجودا لا يمكن ان لا يتشخص
فصدوره وصدور اشخص حقيقة والجواب اننا لا ندعي جعل الكلمات منفردة بل المقبول حقيقة هو اشخص وجوبها
على جعل النوع قال في القياسات اذا وجدت هو شيئه فنعينه في الاعيان او في الذين فقد كان لانه الذي ذلك
النوع بهيئة وجوده ذاتيات تلك الهوية بالذات ووجوده عرضيا بها بالعرض ومن سوغ ان يكون الطبيعة بشرط شيء
المخرجها بالفرد والشيء الطبيعي موجود من دون ان يكون الطبيعة المرسله لا بشرط شيء المعبر عنها بالكل موجود
بعين ذلك الفرد فنعني ان بحسب عند العقلاء منسطقا عن الفطرة الانشائية او ليس اذا كان الله موجودا
والطبيعة ليست بوجوده لزم ان يكون الشيء انفارقا هو هو ذاته ومما يحسب حقيقة وسبب لهذا مزيد تحقيق انشاء
الله تعالى في جعل الافراد في وجوده وذلك لان الوجود كما سبق ليس النفس صيرورة الذات المحمودة
جدا لبيها فهو ليس الاستناده انشائيا ومصداق حمله على المهنية ومما يلحق الحكم بهي نفس المهنية لا امر انما يلزم

بها انضماما او انشراحا فليس في ظرفه الوجود الا نفس المهية ثم العقل بغيره من التحليل ينتزع عنها ميثاق الوجود
 والصيرورة المصدرية ويصنفها به ويحكمه عليها فنقولنا المهية موجودة حكاية عن نفس المهية بلا امر لا عليها وانفتار
 الحكاية لما كان عبارة عن افتقار الحكمي عنه فانفتقار الوجود الذي هو معنى منتزع عن نفس المهية عبارة عن افتقار
 نشارة انتزاعه وهي نفس المهية فهي له الا ان الطبايع المرسله آه يعني ان الكليات قابلة للوجود قبل الجزئية
 بحيث ان وجودها لا يتوقف على الامكان الاستعدادي وحركة المادة في الاستعدادات فطبيعية الحيوان بما هو
 حيوان مثلا ليس مما هو متعلق الذات بمادة ومدة ولا هو مرسوم الوجود بالامكان الاستعدادي بل بالامكان
 الذاتي هناك ملك فيضان الوجود عن مدبر العالم ويقال له الوجود الالهي لانه انما هو محض غناية الله تعالى واما
 الجزئيات المكنفة بعلائق المادة وعوارض الطبيعة فهي وان كان وجودها ايضا بجنابة الله تعالى الا انها متوقفة
 على الامكان الاستعدادي وحركة المادة في الاستعدادات فصحة استناده الى الله تعالى استنادا لا طبيعيا
 الجزئية واستعدادا للمادة المنفصلة ولا لا يقال لها الوجود الالهي وليس المراد بقولنا ان الكليات لها وجود
 الالهي وانها موجودة قبل الكثرة ان الكليات موجودة مع قطع النظر عن الشخصيات بل المراد ان الكليات الالهي لا
 تتوقف على وجود جزئي معين وشخص خاص يوجد قبل ذلك الشخص فالانسان مثلا موجود قبل وجود زيد بمعنى
 ان الانسان الجرد من غير ان يوجد في مادة يوجد قبل وجود زيد بل بمعنى ان وجود الانسان لا يتوقف على وجود
 زيد بل يمكن بوجوده وتقبله هكذا لا يتوقف على وجوده وتقبله يمكن ان يوجد بوجوده وتقبله على هذا الكليات قدسية
 والجزئيات حادثه بتوار والامكانات الاستعدادية وحركة المادة الاسطيقسية في الاستعدادات ومن العجائب
 في هذا المقام ما قال بعض الاعلام في حواشيه على شرح الهداية الاثيرية ان الطبيعة في نفسها واحدة لكنها
 صالحة لان تتعدد وتكثر بنفسها بحيث تكون في كل نحو من انحاء الوجود شخصا فالوجودات التي توجد بها المهية
 حين هي متشككة متناثرة واذا نسبتها لوجود الى المهية نفسها فهو واحد فالطبيعية هي نفسها موجودة بوجودات موجودة
 وجود واحد والوجود الواحد المنتزع حاله كمال المهية في صلوه لان يكون كثيرا فالمهية المطلقة موجودة بوجودات
 والمهية بما هي كثيرة موجودة بوجودات كثيرة هي الاشخاص فالوجود المطلق الذي به موجودة المهية نفسها اسمي
 وجودا آليا والوجودات الخاصة التي بها وجدت المهية عند التكثر اسمي وجودا طبعا واما الوجود المطلق وان كان
 من لوازم الوجود الالهي لكن للوجود الالهي تقدم عليه باللات فلو عدم الاشخاص وانقض الوجود للطبيعية او بغيره في
 بقا الوجود الالهي وان استلزم انهائه استلزام اللوازم المتأخرة عن الذات ولا يخفى ان هذا الكلام صحيح

في ان الهيئة لوجود وجودين احدهما الوجود المطلق وثانيها الوجودات الكثرية فلا يتجاوز ان تكون الهيئة المطلقة
الموجودة بالوجود المطلق متحققة مع قطع النظر عن الشخصيات فيلزم وجود الهيئة المجردة عن الشخصيات في نفس
الامر ووجود الشيء مجرد عن الشخص ليس له معنى اصلا ضرورة ان الوجود مساوق للشخص نعم يمكن ان يخطئ
الشيء مع قطع النظر عن الشخص لكن هذا الوجود تاما في خبره والظاهر هذا وان تكون في ضمن الفرد الخاص
والشخص المخصوص نظرا لانه لا معنى له لوجوده بدون الشخص فلا يتكون موجودا بالوجود المطلق وانما ان يكون
موجودا في ضمن الفرد اليهم وهو ايضا باطل اذ لا معنى لوجود الوجود اليهم كما هو مبين في الخارج اصلا وانما قوله فاعدم
الاشخاص فان اراد به ان الغد ان الاشخاص وان انفار الوجود الطبيعي راسالا ليضرب في بقا الوجود الآتي فهذا الخط
قطعا اذ من الضروريات انه لو عدت الاشخاص طرا وانتهى الوجود الطبيعي راسالا ليقضي الوجود الآتي اذ الوجود
الآتي لا يمكن ان يضمن الوجود الطبيعي غاية الامر انه لا يتوقف على الوجود الخاص والاستغناء له المخصوص وان
اراد ان الغد ان الاشخاص وان انفار الوجود الطبيعي في الجملة لا يضر في بقا الوجود الآتي فسلم لكنه لا يجدي نفعا اذ لا يترك
انه ان يكون الهيئة المطلقة موجودة بالوجود المطلق ثم بعد القول بان الغد ان الاشخاص وان انفار الوجود الطبيعي
لا يضر في بقا الوجود الآتي القول باستلزام استلزام اللوازم المتأخرة عن الملزومات كما لا يدري
محصلا وذلك لان انفار الوجود الطبيعي اذ كان مستلزما لانفار الوجود الآتي فلا معنى لكون انفار الوجود الطبيعي
غير ضروري في بقا الوجود الآتي ولعل لكل امر وجه الاصله وليعلم انه قال في بعض من الاعلام في مواضعه
على حواشي شرح المواظف ان نفس الطبيعة مما لا يمكن ان توجد مشتركة ومثناة في المرتبة الثانية في الاحكام و
كما ان محتاجان الى الحاصل فالجامل يجعلها والغير يبرها وكلاهما موجودان في الخارج المطلق بوجوه مطلق و
الخاص بوجوه خاص فوجود المرتبة الاولى يسمى وجودا كليا ووجود المرتبة الثانية يسمى وجودا طبيعيا وهذا ما يقضي
به العجب لانه صريح في ان جعل الطبيعة سفاكر لجعل الشخص فيلزم جعل الطبيعة في مرتبة مفردة في ضمن
الشخص وهذا الخطا لان الشخص لو كان في الخارج مركبا عن الهيئة والشخص فالجمل كون الهيئة تشذبه و
لو كان عبارة عن الهيئة المتشاذة بتوا الوجود لجعل الهيئة غير جعل الشخص ايضا وكذا لو كان مركبا عقليا لان بل
كل هو الهيئة جعل الاجزاء العقلية لا يتحد بها جعلها ووجودها وبالجملة الهيئة المطلقة المخصوص لو احد من الشخصيات
لم يعد عن الحاصل اصلا فالجمل ليس نفس الطبيعة المطلقة بما هي كك بل الجمل انما هي الطبيعة من
حيثها الوجود فلا يمكن ان يكون الطبيعة المطلقة موجودة في ضمن الاشخاص ولا يتصور كونها موجودة في

جعل الاشخاص ولو قبله بالذات كما زعمتم ان القول بكون الطبيعة مجعولة بجعل مغائر لجعل الشخص لا يصلح على
 القول بالجعل البسيط والاعلى القول بالجعل المركب الاعلى الاول فلان المهية حين نظرنا بالذات منة الجاعل تكون
 متشخصنة وشخصية بلا زيادة شئ عليها وبلا انضمام امر اليها فهي بنفسها بلا زيادة حقيقية مساوية للوجود ^{الشخص}
 جيبا فاجعلها هو جعل الشخص بعينه واما على الثاني فلانه لو كان جعل الطبيعة المطلقة مقادرا على جعل الشخص فلا بد
 من ان يتعلق الجعل او لا بالمهية فم بالاشخص من حيث هو شخص الشخص على ذلك التقدير عبارة عن المهية المعروضة
 للوجود فاما ان يكون المجعول نفس المهية والمجعول اليه الوجود المطلق فيكون جعل الشخص عبارة عن فهم الكل
 الى الكل وهو غير مفيد للهدية كما نقرر عندهم ويشهد به البهية ايضا ويكون المجعول نفس المهية والمجعول اليه
 الوجود الخاص وهذا ايضا باطل اذ الوجود على هذا التقدير يكون من العوارض القائمة بالمهية وخصوصية العارضة
 فرع خصوصية المعروض اذ يكون متعلق بجعل المهية التي تشخصت وتشخصت قبل عرض الوجود وقيامها
 فلا يكون عرض الوجود متشخصا واذا كان جعل المهية مغائرا لجعل الشخص وبقا عليه فاما ان تكون المهية
 متشخصنة بهذا الجعل المتقدم ام لا على الاول لا نسفي لجعلها مرة اخرى وكونها متشخصنة بتشخص آخر وعلى الثاني
 يلزم وجود المهية المجردة وبالجملة كلام هذا البعض من الاعلام اجل من ان يتيلا الفهم القاصر فقول له كما وان
 نفسه لا يعني ان مثل الكليات مثل الزمان نفسه وحمله اعني الحركة الدورانية السردية وحامل محله اعني الفلك
 المحدود والجهات وكالجواهر المجردة المرتفعة عن افق الزمان فان المذكورات كلها قديمة وليست كالجزيئات
 المعروضة بايدي الاسكانات الاستعدادية وحركة المادة الاستعدادية الاستعدادات فليس حال الكليات كحال
 الشئ الطبيعي المكثف لعوارض المادة وعوارضها وعلاقتها فانه يتوقف على استعدادات المادة وهذا الكلام
 من الشارح ناخوذ عما قال في القنسات التقدم الذي هو كون الداعية لا يبعثها بسبب القوة والبطمان والوجود
 لا بسببها بسببها العدم والسلب سبقا بالذات اصلا وولاك وجوب الذات والوجود وجوبا بالذات كما اخبرت
 الذاتي لداك جواز الذات وطباع الاسكان بالذات والتقدم الدهري ويعبر عنه بالذات السردية هو كون الوجود
 الحاصل بالفعل غير مسبوق بالعدم الصريح في متن الدهر بل اذ الى المحصول في حاق الواقع والتقدم الزماني
 هو كون الشئ الزماني غير متخصم الوجود زمانا مسبوق من جهة المبدأ زمانا مستمرا المحصول في هذا
 زمان كله فلا يكون لزمان وجوده اول زمني وولاك الاستعداد عن التعلق بالامكان الاستعدادية وحركة المادة
 في الاستعدادات على خلاف الامر في الحدوث الزماني فانه عبارة عن اختصاص وجود الشئ بزمنه مسبوق

من جهة المبدى زمان العموم وبلا كراهة علاقة الامكان الاستعدادى وحركة المادة في الامكانات الاستعدادية وما
لا يكون زمانيا كالزمان ومحل محله واجزاء مجردة مثلها لا يصح ان يكون قديما زمانيا او حادثا زمانيا اصلا
لان وجوده لا يكون في زمان حتى يصح ان يقال ان وجوده في جميع الازمنة او في زمان ما مخصوصه فلو قيل
بل الزمان او الفلك الاقصى او العقل المفارق مثلا قديم زمانى او حادث زمانى كان بهر من القول و
كان الجواب سلب لطرفين جميعا لانه خارج عن هذا الجنس فوزانه وزان قول من يقول بل العقل مجرد موجود
في جميع الازمنة او في هذا المكان بخصوصه بل الصحيح ان يقال بل شئ من ذلك قديم وهرى او حادث وهرى انتهى
وفي هذا الكلام كلام من وجوده والتعريف له يقتضى خروجه عن المقام **قول** له ومن شبهه شئهم يقولون ان قول
الشيخ في المقالة الخامسة مستمدة من الالهيات الشفارة الحيوان ما خوروا بعوارضه هو الشئ الطبيعى وما خوروا بذاته هو الطبيعة
التي يقال ان وجودها اقدم من الوجود الطبيعى تقدم بسيط على المركب وهو الذى يخص وجوده بانه الوجود الالهى لان
وجوده بما هو حيوان بعناية الله تعالى وما كونه مع مادة وعوارض وهذا المنقضى وان كان بعناية الله تعالى فهو
بسبب الطبيعة غير متبينة وهذا بيانى ما قال في الفصل الثانى من المقالة الثالثة من القرن الثانى من فاطمة خيرى
الشفارة يكون الاشخاص الجوهريه اقدم من الالوان والاجناس من الالوان من الالوان من الالوان من الالوان
الجواهر الاولى والالوان من الالوان من الالوان من الالوان من الالوان من الالوان من الالوان من الالوان من الالوان
فيها لانه مقول على العقل بالتساوى لا بالتشابه بل بمعنى ان الجواهر الشخصية اهلى بالجوهريه لانها اول من
جهة الوجود من جهة الكمال والفضلية ولك الالوان بالنسبة الى الاجناس وهذا يصحح في ان الاشخاص قلم
وجود من الالوان والالوان من الالوان من الالوان من الالوان من الالوان من الالوان من الالوان من الالوان
للاجناس فيكون الاشخاص بحسب تشخصها مبدء الالوان والالوان بحسب تشخصها مبدء الالوان والالوان بحسب تشخصها مبدء الالوان
وقال ايضا في الالهيات الشفارة ثم بحسب المطلق الذى ليس بمعنى المادة اما وجوده واجتماعه من وجود
الوجود بالوضع تحتها من اسباب وجوده وليس هو مسببا لوجوده ولو كان الجسمية التى بمعنى الاجناس وجوده بل
قبل وجوده النوعية لكان سببا لوجوده النوعية مثل الجسمية التى بمعنى المادة وان كانت تليها لابل زمان بل
بالذات بل وجوده تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود ذلك النوع لا غير وفى العقل ايضا الحكم هكذا وغاية ما يكون
ان يقال في التطبيق بين كلمات ما يفهم من كلام المحقق الطوسى في شرح الاشارات ان تقدم الانسان
على الحيوان وعلية لعل ان يكون الانسان فى العيين فله للحيوان فى الازمن وان كان وجود الحيوان

في الذهن مفدا على تصور الانسان وذلك على ان يكون نسبة الوجود اليه احدى من نسبة ما يندرج تحته لكون نسبة
 اليه كنسبة جبر الشئ الى ذلك الشئ فلا ينافيه ما ذكره من نفى سببية له فاجسم بمعنى المادة متقدم على الانسان
 شكلا تقدما بسببية لان له وجودا محصلا قبله وبمعنى اجناس متقدم عليه بالاحتية ونها من قبيل التقدم بالمهية وفيه
 انه يبقى الكلام في ان الانسان في الاعيان سبب للحيوان في العقل لجواز انك ككل منها عن الآخر لا يمكن
 ان يتصور الحيوان من دون كون الانسان في الاعيان وكون الانسان فيه من دون تصور الحيوان و
 سيجي لهذا المبحث مزيد تحقيق انشار الله تعالى في ذلك ومخرجه محل النزاع آه لا خلاف لاحد في ان المتحقق
 الممكنة موجودة ومتحققة في نفس الامور ان تحققها في الواقع ليس تابعا للاعتبار المقهر والنزاع المتعرج و
 لا ريب في ان الممكنات لا تتحقق في نفس الامر بل اعلمت باعلته واثرتلك العلة لا بد وان يكون متحققا في
 الواقع مع قطع النظر عن الاعتبار والنزاع فلا يخجلو اما ان يكون الوجودا مداعلي المهيات الممكنة عارضا لها
 في الواقع انضماما او انضماما او لا يكون الوجودا مداعليها في نفس الامر ولا فانما بها انضماما او انضماما بل يكون
 الوجود منتزعا عن نفس المهية بلا زيادة جثية اصلا ولا يكون للوجود عرض للمهية في نفس الامر كما ليس للانسان
 عرض في نفس الامر لذات الانسان فعلى الاول يكون اثره جعل فاعطى المهية بالوجود ويكون جعل المهية
 عبارة عن نصير العلة المهية موجودة في معرفة فاعطى الوجود محاولة في نفس الامر فتبين القول بالاجل المركب
 وعلى الثاني لا يكون في نفس الامر النفس المهية من دون امرها عليها فلا يتصور على هذا التقدير فاعطى شئ
 ولا عرض شئ شئ فيكون اثره جعل نفس المهية لاخلطها بعرض هو الوجود فتبين ح القول بالاجل البسيط
 فلا يتحقق هذا المبحث من تحقيق امر الوجود فتقول لا ريب في ان العقل ينتزع عن الموجودات معنى بديهيا يعبر
 عنه بهيئتي ولان له في الواقع مصداقا في كل جملة من جملة الانشراح متحققات في نفس الامر بل اعتبار معتبر وفرض فاعرض ولا
 كانت ان كانتا بالوجود وانتزاعها عن بعض الانشراح ويؤسسها محضتها فاما ان يكون انتشار انتزاعه مصداقا
 حله نفس الحقيقة التي ينتزع هو منها بلا امرها مداعلي نفس حقيقتها او يكون انتشار انتزاعه ومصداق حله ملازما
 عليها والثاني بطرقتان لان ذلك الامر لا ينداعرض للغايب او منفصل عنها فان كان عارضا يكون متناخرا
 عن تقريرها ضرورة تناخر العارض اي عارض كان عن تقرير المعروف فلا يكون مصداقا للوجود بل متناخرا عن
 مصداق الوجود وان كان منفصلا عنها فاما ان يكون انتشار انتزاع الوجود وعلاقتها وارتباط بينهما وبين ذلك
 المنفصل او الاعلى الثاني لا يتحقق الانتزاع الوجود عن المهية بل انما ينتزع عن ذلك المنفصل فلا تارة ان المهية

وينساق الكلام في ذلك انما اشتراخ الوجود عن ذلك المنفصل وعلى الاول يكون ذلك التعلق والارتباط متناخرا
 عن وجود الكائن اذا التعلق والارتباط من المعاني النسبية التي يتوقف تحققها على وجود الحاشيتين فلا يمكن
 ان يكون ذلك التعلق والارتباط متناخرا للوجودية ومصداقا للوجود ثم ان ذلك التعلق والارتباط اذا كان
 امرا متزايدا لا يكون له تحقق في الواقع الا بمقتضى الاشتراخ فيجري الكلام في ذلك انما انما في تهيء بالآخرة اما
 الى نفس المهينة اولى امر انضامى اذ على تقدير كونه اشتراخيا يجري الكلام في نفسانية نعمه ان الوجود وانشاء الاشتراخ
 في عاقبة التحايق والفسرها اذ على تقدير كونه انضاميا لا بد من ان يكون ذلك الامر المنضم فرعا للوجود والموصوف
 اذ لا معنى لانضام شيء الى ما ليس بشيء فيكون للمهينة قبل الوجود وجود وهو مع بطلانها بالبدئية يبطله ان
 ذنبيك الوجودين ان كانا متحدين يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كانا متغايرين جري الكلام في الوجود واساسا في
 ذلك انما يلزم التسمم وايضا الوجود على تقدير كونه منضمه الى المهينة يكون قائما بها حالها فينا تلتا يخلو اما ان
 يكون صورة او عرضا ضرورة ان الحال منحصرة في الصورة والعرض كما ان المحل منحصرة في المادة والموضوع
 والاول لها قطعاً اذا الوجود ليس صورة مقومة لشيء والثاني ايضا باطل اذ على تقدير كونه عرضا يكون قائما على
 موضوعه فيكون متناخرا عنه بحسب الوجود فيكون في مرتبة وجوده موضوعه معدوما وايضا على تقدير كونه امرا منضمها
 الى المهينة يكون تشخصه مستغنا عن تشخص محله لما تحقق عند عدم ان تشخص الحال فرغ تشخص المحل فيكون المحل
 منضمها قبل الوجود مع ان الوجود والتشخص قسدا فان قلت قد سرح المحقق الطوسي في التجريد بان قيام
 الوجود بالمهينة من حيث هي يقال ان كان المراد بالمهينة من حيث هي هي نفس المهينة بلا شيء زائد عليها فلا
 يخلو اما ان تكون المهينة في تلك المرتبة المتقدمة على قيام الوجود بها ذاتا او لاعلى الثاني هي الاشياء محض فلما معنى
 قيام الوجود بها على الاول تكون قبل قيام الوجود بها فاشراخ لا شرع الوجود في قيام الوجود بها قبل قيام الوجود
 بها اذ معنى قيام الوجود بها كونها مصداقا لوصفها لا اشتراخه وان كان المراد بالمهينة من حيث هي هي المهينة المحروقة
 تلك المحيثة في الذين حتى يكون المعنى ان الوجود قائم بالمهينة المعروفة لتلك المحيثة بان تكون تلك المحيثة
 قيدا للمعروف الوجودا شرطاً لقيام الوجود بها او يكون ظرفاً لقيام الوجود بالمهينة بمواظبات الذي هو ظرف
 عن ذلك تلك المحيثة فهذا قطعاً لان قيام الوجود بالمهينة والنسابة على تقدير كونه زائدا عليها عارضا اليها في
 نفس الامر موجودا في نفس الامر ولا شك ان موجودية المهينة في نفس الامر ليست عبارة عن كونها معروفة
 للمهينة في ذاتها بل هي في ذاتها في موجودية المهيئات ليست مرتبة

بل يلاحظ اللاحظ وبهذا يظهر ان ما اشتبه فيما بين المتأخرين ان الوجود زاد على المهيبة المحلثة في العقل ليس بشيء اذ
 معنى الوجود الذي يعصف به الذهن المهيبة في مرتبة الحكاية مستغنى قائم بالذهن لا بالمهيبة وايضا يلزم انه ما لم يوجد
 المهيبة في الذهن لم يصير موجودا خارجيا ويولد قطعاً واذا ثبت ان الوجود ليس امراً زاداً على المهيبة عارضاً لها في
 نفس الامر انما هو انما هو لوجود عبارة عن حكاية نفس الذات واذا كان حكاية عن نفس الذات ومجهرية
 الحكاية عبارة عن مجهرية مصداقها فمعنى جعل المهيبة موجودة جعل مصداقها الذي هي نفس الذات فالجمل
 في الواقع نفس المهيبة وهي اثر يجعل بالذات فثبت ان الحق هو جعل البسيط ويحكي عنه بالجمل المؤلف فالجمل
 جعل نفس المهيبة ويحكي عنه بان الجاعل جعلها موجودة فقولنا الانسان انسان او حيوان او ناطق او موجود مثلاً
 حكايات عن نفس الذات المنتزعة بجعل الجاعل ولا يحتاج صدق تلك الحكايات الى جعل آخر بخلاف صدق
 قولنا الانسان قائم او كاتب لان صدق الحكاية منوط بمصداقها اعني المحكي عنه ومصداق تلك الحكايات
 نفس ذات الانسان ومصداق الحكاية بالقيام والكتابة ليس نفس ذات الانسان فجعل نفس ذات الانسان
 هو جعل الحكاية بالانسانية والحيوانية والناطقية والوجود لان جعل الحكاية عبارة عن جعل المحكي عنه وان كان
 مفهوماً جعل الحكاية من حيث انها موجودة في الذهن مغايراً لجعل المحكي عنه كمن صدق الحكاية ليس منوطاً بهذا
 اجعل المغاير جعل المحكي عنه وظاهر ان جعل ذات الانسان ليس هو نفس جعله قائماً او كائناً ضرورياً انها
 ليسا بحكايتين عن نفس ذات الانسان بل يحتاج صدق الحكاية بالقيام والكتابة الى جاعل يجعل لانسان
 قائماً او كائناً فيقتل هناك جعل مستأنف بين المهيبة والحوارض وعلى ما قررنا في شي ان جعل ما استعمل عليه
 صاحب الاشراف على حقيقة الجعل البسيط حيث قال الوجود من الاعيانات العقلية فلا يكون من الفاعل
 النفس المهيبة العينية ولو كان الوجود هو من الفاعل فاما ان لم يفده شيئاً زاداً فهو كما كان او افاد فكان
 للوجود وجوداً الى نهاية اذ حاصله ان الوجود ليس عارضاً للمهيبة في نفس الامر بل هو اعتبار عقلي كما ان الانسانية
 ليست عارضة للمهيبة الانسان في نفس الامر بل هي اعتبار عقلي يعتبر بالعقل باخذ مفهوم الانسان مع
 المصداقية وليس في نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذاتية والاعتبار العقلي هيبة معروفة ووجود عارض
 او انسانية عارضة وانسان معروض فلا يكون من الفاعل النفس المهيبة العينية لا الوجود لانه اعتبار عقلي
 ولا الانصاف اذ الانصاف في الواقع ولو كان الوجود هو من الفاعل فاما ان لا يفيد الفاعل الوجود شيئاً
 زاداً اي عارضاً للمهيبة وقياً لها بان لا يجعله عارضاً للمهيبة وقائماً بها فالوجود كما كان قبل الجعل ليس عارضاً

للمهية ولا قائما بها فلا يكون عرض الوجود للمهية ولا قايما بها اثر المجعل مع انه قد فرض انه هو ما من التفاعل او
 يفيد التفاعل الوجود شيئا زاد اى عرضا للمهية وقايما بها فيلزم ان يكون للوجود وجود فيكون وجود الوجود ايضا
 عارضا لها وقايما بها فيلزم تسلسل الوجودات فان قال قائل فالوجود عارض انشراعى فلما وجد له في الخارج
 وانما الوجود لذاته انشراعه فلا يلزم المهية في الامور الموجودة في الخارج وانتمس في الامور الانشراعية ينقطع
 بانقطاع الاعتبار يقال الوجود على تقدير كونه زائدا على المهية عارضا لها في نفس الامر لا يمكن ان يكون مشترعا
 عن نفس المهية فلا بد من شققة في نفس الامر ان نفسه او بمشار انشراعه فيكون مشار انشراعه عارضا للمهية في
 نفس الامر هو باه موجودية المهية فيلزم التمس وصاحب الافق المبين لما لم يتحقق في كلامه انشراعه عليه او جوبين
 الاول ان الانشراعات لذاتية وليست الخارجية والانصاف بالاعتبارات العقلية والتبليس بالادوات العينية وسويتة في الاقبياح
 الى التفاعل فلا يصح قول الوجود من الاعتبارات العقلية فلا يكون من التفاعل ان نفس المهية العينية فان كان الوجود من الاعتبارات العقلية
 لا يستلزم ان يكون من التفاعل لان لا انصاف من التفاعل الا ببعده فيكون التفاعل على المهية العينية والجماعة ان الانشراعية
 الذرية على قسمين الاول انشراعى ذرية لا يزيد على نفس الذات المنشروع عنها بما هي كلك اصلها كشمس الانشراعية
 المنشروعة عن نفس ذات الانسان والثاني انشراعى ذرية زائدا على ذات المنشروع كالنوقية المنشروعة عن السمك
 والكلية المنشروعة عن ذات الانسان وكل من القسمين نحو ان من التقدر والوجود الاول لتقرر الانشراعى نفس
 لتقرر مشار انشراعه والثاني تقرر في الزمن بعد الانشراع والانشراعية بالذات الثاني من التقرر ميات
 وله فعيته في انشراعه مجعولة يجعل ودار جعل مناشيها وبالنحو الاول منه مجعولة بعين جعل مناشيها فبها هي
 حكايات عن مناشي انشراعهما مجعولة مناشيها لا غير الوجود انشراعى من القسم الاول فلا يكون
 بما هو حكايته انشراعهما بل لا يكون انشراعهما بالذات في ذواته من تقرر الامعة الذي هو نفس
 المهية العينية اى المهية الواقعة النفس الامرية سواء كانت في الخارج او في الزمن فالوجود من حيث انه حكايته
 امر عقلى ليس انما بالذات كجاءل المهية وانما اثره بالذات نفس المهية دون حيث انها حقيقة من الحقائق
 موجودة بنفسها في الزمن اثر لجعل آخر وار جعل المهية التي هي حكايته ذمينة عنها ففرض صاحب الاشراف
 ان الوجود من القسم الاول من قسم الانشراعى فلا يكون من حيث انه اعتبار عقلى وحكايته ذمينة اثر التفاعل
 المهية وانما يكون اثر التفاعل المهية العينية التي هي مصداق الوجود فتقول صاحب الافق المبين ان الانشراعية
 الاينية كالعينية انما الخارجية في الاحتياج الى التفاعل فتسلم لكن صاحب الاشراف لا ينفي احتياج الموجودات

الذمينة والاشتراعات العقلية الى الفاعل وكيف لظن انه يعتقد كون الموجودات الذمينة والاشتراعات
 العقلية واجبة بالذات غير محتاجة الى الفاعل ولا يضره احتياج الاشتراعات الذمينة من حيث انها حقائق
 موجودة في الذمينة بالذات الى الجاعل في احتياجها شيئاً فان عضده ان الوجود بما هو حكايته ذمينة وموجود في
 في مرتبة الحكاية ليس اشتراعاً بل بالذات ولا محتاجاً اليه بالذات بل معنى كونه اثر الجاعل ان مصداقه وهو نفس المهيمنة
 العينية اثر الجاعل حقيقة وان اراد ان الاشتراعات الذمينة بما هي حكايات عن مناشئ اشتراعها كالعينات
 الخارجية في الاحتياج الى الفاعل فهم بل ظاهر البطلان فان الاشتراعات الذمينة بما هي حكايات انما معنى
 احتياجها الى الجاعل ان مناشئ اشتراعها محتاجة اليه اما بحسب ما هيها او في الصفاها بالوجود اما العينية
 الخارجية فمعنى احتياجها الى الفاعل انها نفسها طمأنينة اليها بحسب ما هيها او في الصفاها بالوجود بما هو حكايته امر عقلياً كانت
 احتياجها الى الفاعل احتياج مصداقه اليه معنى كونه اثر الجاعل ان مصداقه اثر الجاعل فلا يكون من الفاعل على النفس المهيمنة الواقعة التي
 مصداق الوجود وبهذا يظهر ان افعال الالات صفاها بالاعتبارات العقلية كالتلبيس والوصف العينية ليس بشئ كما لا يخفى على المتأمل الثاني
 ان الوجود اشتراعي ليس جوداً في الخارج ومعنى كون المهيمنة عينية ليس هو ان وجود المهيمنة موجود في الخارج بل معناه هو ان ينشزع عنها الوجود
 في الاعيان والفاعلون بالجعل المؤلف يقولون ان كون المهيمنة بحيث يصح ان ينشزع عنها الوجود في الاعيان
 اثر الفاعل وليس مذمهم ان اثر الفاعل نفس الوجود حتى يقال ان الفاعل ان اثار الوجود وجوداً زائداً
 لزم ان يكون للوجود وجود وان لم يهدق الوجود كما كان ولا ان اثر الفاعل نفس المهيمنة المنتزع عنها حتى يذمهم
 القول بالجعل البسيط والافس حقيقة صحة الاشتراع حتى لظن ان نفس حقيقة صحة الاشتراع مهيمنة من المهيمنة
 فالقول بكونها اثر الفاعل يؤل الى القول بالجعل البسيط والجواب ان مقصود صاحب الاشراف ان اثر
 الفاعل نفس المهيمنة النفس الامرية من دون امر زائد عليها اصلاً كيف ولو لم يكن اثر الفاعل نفس المهيمنة بل كان
 اثره امر زائداً عليها فاما ان يغير الفاعل ذلك الامر الزائد وجوداً وقيماً بالمهيمنة فيكون لذلك الامر الزائد الذي
 هو الوجود على هذا التقدير وجود ولا مسلخ على هذا التقدير للقول بان معنى كون المهيمنة هيمنة صحة ان ينشزع عنها الوجود
 في الاعيان بل معنى كون المهيمنة هيمنة على هذا التقدير ان المهيمنة قد هضرها عارض زائد عليها في نفس الامر
 جعلها الجاعل معروضة للوجود في نفس الامر فيكون اثر الجاعل تلك الصفة المنضمة لا كون المهيمنة بحيث يصح
 ان ينشزع عنها الوجود واما ان لا ينفيد الفاعل ذلك الامر الزائد وجوداً وقيماً بالمهيمنة فلا يكون المهيمنة متصفاً
 بالوجود في الواقع ولا يكون للوجود عود من المهيمنة في نفس الامر فلا يجعل الى القول بالجعل البسيط فاما قال

صاحب الافق المبين ان كون المهيبة مجتنبية انما معناها صحة ان ينترزع عنها الوجود في الاعيان والمشاوية الضع
ان ذلك اثر افادة الفاعل لا نفس المنتزع ولا المهيبة المنتزع عنها ولا نفس حقيقة صحة الانتزاع ليس بشئ
فان نبار العقل باجعل المؤلف على كون الوجود صفة عارضة زائدة عليها في نفس الامر فبذبح المشاوية ان
الاجمال يجعل المهيبة معروفة تلك الصفة الزائدة فليس اثر افادة الفاعل عند عدم كون المهيبة بحيث يصح ان
ينترزع عنها الوجود فان هذا المفهوم الانتزاعي لا يمكن ان يكون اثر افادة الفاعل ونشأته ومصادقه عند عدم
ضم تلك الصفة الى المهيبة لا كون المهيبة بحيث يصح ان ينترزع عنها الوجود ولعلك قد علمت ما ذكرنا ان يقال
صاحب الانتزاع في غاية القوة والمثابرة بالبرهان عليه صاحب الافق المبين في نهاية الرخاوة والسخاوة وقال
وتزل قس لي والوجود والاتصاف اثر بالعرض هذا مطا بقى لما قال المحقق الدواني في الحاشية الثانية
ان مذبح الانتزاعين ان يجعل متعلق ابتداء نفس المهيبة لا يكون نهايتها ولا يكونها موجودة ثم العقل ينترزع
عنها كونه نهايتها وكونها محمولة فالمهيبة محمولة في ذاتها بحيث ان نفسها تاتى للبعث وان صح ان يقال الوجود
تاتى له كما ان عندهم يجعل اثر الاجمال هو الاتصاف بالوجود ويصح ان يقال جعلها الاجمال متصفا بالاتصاف
بالوجود او متصفا بالاتصاف بذلك الاتصاف فكما ان الانتزاع لا يصح ان جعله شيئا بل
جعل في نفسه والاتصاف بالانتزاع عليه كالأثر الاول عند الانتزاعية هي المهيبة لا يشبه جعلها اياها او غيرها
بل جعلها في نفسها وصحة انتزاع الاتصاف مرتب عليها احاصل ان اثر الاجمال بالذات والصادم الاول عند
الانتزاعية هي نفس المهيبة ثم الوجود والاتصاف الى سائر المراتب المنتزعة اذ هو اورا بالنتيجة من ذلك
اجعل عند المشاوية نفس الاتصاف بالوجود والاتصاف بالانتزاعية بنفس ذلك اجعل المتعلق
بالاتصاف بالوجود ان يجعل البسيط المتعلق بالذات بنفس المهيبة متعلق بالعرض بما ينترزع عنها نفسها كالوجود
والاتصاف بالوجود وغيره من المراتب المنتزعة عنها فان تقرير المهيبة هو التقرير لتلك المنتزعات بالعرض ان
كان لحدوث تلك المنتزعات في الذهن تقرير آخر مغاير لتقرير المهيبة بحسب متعلق به جعل آخر بسيط مغاير للبعث
المتعلق بالمهيبة ولك اجعل المؤلف المتعلق بالتمانع المهيبة بالوجود في الواقع بالذات متعلق بالعرض بما ينترزع
عن ذلك الاتصاف الواقعي كالالاتصاف بذلك الاتصاف وغيره من المراتب المنتزعة فان النتيجة لتلك المراتب
انما هي واقعية نشأتها الذي هو ذلك الاتصاف الواقعي عند عدم وبهذا يظهر ان ما قال صاحب الافق المبين
مغترضا على المحقق الدواني انه اذا لوحظ الوجود على ان يصلح متعلقا للبعث البسيط اى الوجودية من حيث

انها مفهوم بالاجتهاد ان المهيبة موجودة بما يتعلق به جعل البسيط مبائن للجعل البسيط المتعلق بالمهيبة ولا يترتب عليه
على سبيل اللزوم البتة وفصله في الحاشية المتعلقة على قوله مبائن الجعل بسيطه آه بان يجعل البسيط للمهيبة
لا يصح ان يكون جعلاً للوجود والاقتضات وبالجملة للمهيبة التركيبية المسمو قلة بالذات من حيث انها مفهوم او
المهيبتان المتباينتان يتبع اتحادهما جعلاً فان الاتحاد في الجعل لا يتضمن الا بالذات المتحدتين في الوجود بل المتحدتين
في الحقيقة فالوجود والاقتضات مثلاً لا يتصور حقيقتيه في ظرف ما الا بان يتعلق به جعل بسيط مبائن للجعل بسيط
مبائن للجعل البسيط المتعلق بالمهيبة وذلك يجعل البسيط المبائن لا يترتب على جعل البسيط المتعلق بالمهيبة
على سبيل اللزوم اذ ليس بينهما علاقة انتماع الاقتران بل كثير ما يصح الاقتران ليس بشئ اذ ليس مراد المحقق
الذاتي ان الوجود والاقتضات المنتزعة الى آخر المراتب تفرداتها الالهية المتعارفة تفردتها شبيهها كما وثق
يجعل المتعلق بالمهيبة حتى يروا انها مبائنة للمهيبة والمهيبتان المتباينتان يتبع اتحادهما جعلاً وان تلكا المنتزعات
الذاتية المنتزعة في الذهن محمولة على جعل مبائن لجعل المهيبة غير مرتب على جعل المهيبة على سبيل اللزوم بل
مراده ان تلكا المنتزعات بحسب تفردتها الواقعي تفردتها شبيهها محمولة بين جعل المهيبة المنتزعة تلكا المنتزعة
عنها ولا استحالة في تعلق جعل واحد بالمهيبتين المتباينتين بان يكون ذلكا الجعل متعلقاً باحدهما بالذات
وبالاشري المنتزعة عنها نفسها بالعرض وانما المنفعة لتعلق جعل واحد بالذات بمهيبتين متباينتين بان يكون لكل
منها تفرد مبائن مثلاً عن تفرد الاخرى فافهم ولا تخبط في له به الاقتضات من حيث هو غير مستقل آه اعلم
ان اتباع المشاكسة قد يرد الى ان الوجود حقيقة زائدة عليها عارضة لها في نفس الامر فالمهيبة عند فهم معروفته
للوجود مخلوطة في نفس الامر كما جسم المعروف السواد والبياض فاجعل عند فهم عبارة عن الخلط الواقعي الذي
بين المهيبة والوجود في نفس الامر كما ان جعل الصباغ الثوب اسود ويكون اثره جعل بالذات باقي الواقع
من الخلط الذي بين الثوب والسواد لا يمكن ان يكون اثره بالذات نفس المهيبة لانها بنفس ذاتها على
نظر التفريق ليست معدة للوجود ولا ان يكون اثره بالذات نفس الوجود بل يكون الاثر بالذات خلط المهيبة
بالوجود ويكون نفس المهيبة ونفس الوجود اثرين للجعل بالعرض في ضمن الاثر بالذات فاذا جعل الجعل
المهيبة موجودة تفردت المهيبة محمولة بالوجود وصدق عليها نفسها واثباتها الوجود وهذا الجعل المولود للخلط
بين المهيبة والوجود والعوارض التي تحت المهيبة بعد الوجود فان صدقها عليها يحتاج الى جعل آخر مولود للخلط
بينها وبين تلكا العوارض اللافتة لها بعد الجعل المولود الاول وصاحب الاقتران المبيين قد زعم ان اثره جعل

عند المشايخ هو مفاد الهيئة التركيبية الحقيقية المشتملة على النسبة بما هي ملحوظة بين المجهول والمجهول اليه على
 انها مارة بالخطوطية احدهما بالآخر حيث قال يجعل اما بسيط وهو جعل الشيء دائرة التام مع نفس ذلك الشيء
 ويتفقد عن تعلق شيء بشي ولا يكون بحسبه الا المجهول فقط يريد به الجاعل ويفيض نفسه ويعبر عن تلك الهيئة
 المجهولة بتقريب الذات وقوام الهيئة وتعليقها واما المؤلف وهو جعل الشيء شيئا وتصيره اياه دائرة المرتب عليه
 هو مفاد الهيئة التركيبية الحقيقية ولا يتعلق بشي واحده بل للمجهول والمجهول اليه وهو انما يتعلق بتصويره اياه و
 باطن انه لم يتصل ذلك من الاثر بالي جعل بسيط اما النفس الصورية او الاقصاف او الاقصاف في هذا النوع من الجعل
 او المفهوم ما في بعض المراتب ساقت بان النسبة التي هي التصوير او الاقصاف في هذا النوع من الجعل
 انما يلحظ بين المجهول والمجهول اليه على انها مارة بالخطوطية احدهما بالآخر لا على ان يتوجه الاثقات اليها براسها
 وانما دخلها في متعلق يجعل بالعرض من تلك الجهة فاذا لو خطت على الاستقلال بالاثقات اليها حتى
 انها هيئة الغزل انتظر عن الطرفين الا بالعرض والتصميم متعلق يجعل المؤلف دعما والحكم بان يده
 الهيئة بل تفقد في نفسها الى جاعل لغيرها او تستغني لان شان الهيئات الاستغناء بتقريبها التصورية عن
 الجعل والافتقار اليه في الخطط بما لا يدخل في قوامها مفوضا الى البرهان ليس قد فرغ مما تكلم ان التصور
 والتصديق نوعان من الادراك مختلفان بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق او التصديق لا يتعلق الا بالها والهيئة
 الحقيقية كمنه هو هو والتصور يتعلق بكل شيء والنسبة انما تدخل في متعلق التصديق الحقيقية من حيث يوجد
 الموضوع متلبا بالمجهول واثر التصور حصول نفس الشيء وانما التصديق كونه الشيء شيئا كالتصور المجهول
 والوجود والباطني نوعان متباينان بحسب الحقيقة وبحسب المتعلق وبحسب ما ينتج فاحكم ان شاكاة الجبرين في هذا
 الاحكام تلك شاكاة هذا الكلام وقد قلده بعض المدققين حيث قال في بعض حواشي شرح المواقف
 ان الاثر بالذات على تقدير الجعل البسيط هو نفس الشيء من حيث هو هو الوجود والاقصاف اثر بالذات وبالهيئة
 وعلى تقدير الجعل المركب هو الاقصاف الهيئة بالوجود من حيث هو غير متقل بالمفهوم الهيئة اي مفاد الهيئة كالتصوير
 ونفس الشيء والوجود والاقصاف لا يندء كحقيقة اثر في ضمن الاثر بالذات انتهى والشايع قد اقتدى بما
 وقلدها كما هو دأبه ودينه في اكثر المواضع ولا يخفى على المنظر ان النسبة المارة بين المجهول والمجهول
 اليه على انها مارة بالخطوطية احدهما بالآخر انما تتحقق في مرتبة الحكاية الذاتية وهي ليست متعلق بجعل المؤلف
 عند المشايخ ضرورة ان وجود الهيئات وتعلق يجعل بتصويرها موجودة في الواجب فيكون بالوكاية الذاتية

ولا يلحقها النسبة الغير المستقلة بين المهية والوجود على انها في المحلوطية احدتها بالآخرة وليست تلك النسبة بوجودها
الذاتية متعلقا لجعل المؤلف الذي وحدت به المهية نعم يتحقق بصيرورتها في الذهن جعل مولفها آخروا كما يجعل المؤلف
المتعلق بصيرورة المهية موجودة فاستنبان انه ليس مرادهم بالصيرورة التي يربطونها متعلق بجعل النسبة المحلوطية
العزلة المستقلة للمحلوظة على انها مرادهم للمحلوظة احد الطرفين بالآخر بل مرادهم للمحلوظة التي هي المراد لتلك النسبة
الغير المستقلة والتكلى عنه لتلك المحلوظة واللا يلزم ان يكون اجعل عند المشابيه متوقفا على تصور الزمن وملاحظته و
بدايتها قطعاً واما الجواب عن الظن المذكور فلا يتوقف على ما ذكره وذلك لان القائلين بالاجعل المؤلف يربطون
ان الوجود وصفة زائدة على المهية عارضة لها في نفس الامر فيقولون ان اثر الاجعل بالذات انما هو الارتباط الكو
بين المهية والوجود في نفس الامر ثم الاتصاف بهذا الاتصاف وما يتلوه تباينة لذلك الاتصاف الوجود في المحلوظة
ويترجمها العقل عنه والتساؤلون بالاجعل البسيط لا يرون الوجود وصفة زائدة عارضة للمهية في الواقع فليس بين
المهية والوجود ارتباط في الواقع حتى يكون اتصافاً وخطاً مع قطع النظر عن حكايته للذهن وملاحظته فلا احتمال
لاول اجعل المؤلف الى اجعل البسيط اصلاً اذ على تقدير كون الوجود وصفة زائدة على المهية عارضة لها لا احتمال
للقول بالاجعل البسيط وعلى تقدير عدم زيادته على نفس المهية لا مسامح للقول بالاجعل المؤلف نعم يرد على اصحاب
القول بالاجعل المؤلف انه لو كان الارتباط الذي بين المهية والوجود اثر اجعل بالذات للتوقف على تقدر المهية المحلوظة
قبل عروضا العارض اذ لا معنى لاتصافه بالعارض اي عارض كان واتصافه الي ما ليس بشئ اصلاً فلا يعقل جعل
المهية معروضة للوجود في نفس الامر الا اذا كانت المهية معروضة قبل عروضا الوجود ولو قيلت بالذات وبغير مقصود
فثبت ان العارض الاول عن الاجعل نفس المهية من حيث هي هي لا اتصافها بالوجود وهو عروضا الوجود ولها فبسط
القول بالاجعل المؤلف واعلم ان بعض نظري مولوي اصح على سبيل كلام المصنف في توجيه كلام صاحب الف
المهية ان المعنى الربطية هي التي هي في الخارج وان كان هذا النوع من الالهيية مغايراً نحو الالهيية الهيئات المتشعبة
الالهيية وانما يدعيهم قالوا ارتفاع التقييد في مجال فاذا ارتفع وجوده في الخارج فلا بد من تحقق العدم لانه اذا لم
يكن العدم ايضاً في الخارج فقد ارتفع التقييد في الخارج ومن ههنا علم ان الالهيية المعنى الاعتيادي لا تخص في الوجود
الذاتية ووجوده باعتبار مشاركتهم انما هو ان الامتناع في اجعل بالذات لا يكون له حكم الالهيية انما هو غير جيد
و بالاجعل ان المعنى الربطية نحو الالهيية والفرق بينه وبين الالهيية الهيئات الاستقلالية كما يذكره العقل بهينه وان
المتنح التمسك به وان ذلك النوع من الالهيية لا يوجب اجعل هيئية والهرضية كما ان العدم ليس بهيئية والارض

وهذا الكلام في غاية الوضوح والخافذ لان المعنى الربطى مفهوماً غير مستقل غير ملاخذاً الا بالشيء فكيف يكون موجوداً
 في الخارج ولا معنى لوجود الاشراعيات في الخارج الا ان فشار اشراعيها موجود في الخارج فلا يكون الاشراعي موجوداً
 الا بتبعية وجود المنشأ ولو كان المعنى الاشراعي وجوداً واراد وجود المنشأ يكون المعنى الاشراعي ذاته شيئاً
 يبين معنى اشراعيها ويدل على تقدير وجود المعنى الاشراعي في الخارج ايضاً فليس المقام
 كل ممكن بعدد ما في غير شأبه او لكل ممكن مع ما عداه نسبة مقصود منه واقلها المتأخرة فيلزم ان
 غير شأبه موجود في الخارج وهذا صريح البطلان والعدم النسبة لو كانت موجودة في الخارج فاما ان تكون
 موجودة في نفسها لاني احد الطرفين وهذا بطرفنا او تكون عرضاً اي موجود في احد طرفيها فيكون الطرف
 الذي وجدته في غير شأبه فيحقق بنسبة اخرى بين ذلك الطرف وتلك النسبة ويجري الكلام فيها
 فيلزم تحقق النسبة الغير المتنازعة في الخارج وقوله ان ذلك المضمون الالهي لا يجب الجوهريه والعرضيه كما
 ان العدم ليس بجوهري ولا عرضي لا معنى له اعتقاداً فلا بد ان يكون الوجود اما حالاً في موضوع او وجوداً لاني في
 الوجود الموجود الممكن عن الجوهريه والعرضيه غير معقول والا انفجار الجوهريه والعرضيه عن العدم فانما هو ان كان
 العدم عبارة عن الشيء الصرف ولو فرض وجود العدم في الخارج فلا بد ان يكون الجوهرياً او عرضياً وانما ان
 لو لم يكن له وجود في الخارج لزم ارتفاع التقيضين او التقيضين قد يكونان اشراعيين كالعدم فلا يثبت في نفسه
 او الحال هو ارتفاع التقيضين بحيث ان لا يكون واحدهما مطابقاً لما حكى عنه لا يستلزم ان يكون موجودين
 بنفسهما في الواقع ولو كان معنى ارتفاع التقيضين ما زعمه من ان لا يوجد التقيضان بنفسهما في الخارج لزم ان
 القول بارتفاع التقيضين او القول باجتماعهما بيان للزوم ان الرفع وجودي في الواقع فاما ان يوجد
 عدمه في الواقع او لا يوجد عدمه الغير فعلي التالي يلزم القول بارتفاع التقيضين بالشيء الذي الرفع وسقط
 الاول اما ان يكون العدم موجوداً قائماً بنفسه فيلزم ان يكون العدم ذاتاً جوهرياً وهو فاش او كونه موجوداً
 قائماً بغيره فذلك الغير الذي قام به العدم اما ذات المعروض او ذات متعاقبة لها التالي صريح البطلان او
 لا معنى لتقيض عدم زيد بغيره مثلاً والا لكان المعدوم عمراً لا زيداً او المنقوصه بالعدم علمياً بالانفكاك عن ما قام به
 العدم في الخارج فتعين الاول وان ما قام به العدم ذاته المعدوم فيجب ان يكون لا استلزم الوجود
 قام به العدم الذي هو على هذا التقدير منه موجود في الخارج فهو موجود في الخارج الا ان التقيضين
 في الخارج ليس الشيء في الخارج اذ لا فيلزم ان تكون تلك الذات موجوداً في الخارج بل هي موجودة

فيه وهو اجتماع التقييد بين قان قيل اننا نفهم احكاما ونعلم بالضرورة انه لو فرض انتفاء جميع الازمان فكل
الاحكام مما ذقته ومثقتة كما نفهم ان عدم الواجب مستلزم لعدم جميع الاشياء وهذا الاستلزام حكمه ما وقع
متحقق ولو فرض عدم جميع الاشياء فمحققه هو الوجود الذي اوعيناه يقال ان اريد بتحقيق الاستلزام المذكور تحقق
معناه النسبي فهو صريح البطلان لان تحقق النسبة فرع تحقق طرفيها فلو تحققنا هذه النسبة في الواقع تحقق
طرفاها في الواقع وهو عدم الواجب وعدم سائر الاشياء فهذا لا يدل على تحقق هذا الاستلزام في الواقع بل على
تقدير المحال وهو تقدير عدم الواجب للكلام في الوجود التقديري واليه تحقق هذا الاستلزام على ذلك التقدير غير
مسلم لانه تقدير المحال فيجوز ان لا يتحقق الاستلزام على ذلك التقدير وايضا الاستلزام اليه شئ من الاشياء فكيف
يتحقق على تقدير عدم جميع الاشياء وان اريد بتحقيق الاستلزام ان الحقل حاكم بانه لو فرض عدم الواجب الوجود
بالضرورة عدم سائر الاشياء على ذلك التقدير فيسلم لكن لا يلزم منه ان يكون نسبة الاستلزام موجودة في الخارج
او كينوني في ذلك تحققه عند قهرا كذا فيدقائل ولا تخبط في الكلام اي معاواة الهيئة التركيبية آه قد عرفت
مما نونا عليك ان القائلين بالجعل المؤلف مرادهم بالانصاف خلط الهيئة بالوجود في الواقع مع قطع النظر
عن الحكاية الالهية ونهاية متعلق الجعل عند عدم وليس مرادهم بالانصاف والتصوير نسبة الحكاية الالهية المستقلة
المخلوطة على انها مارة بالمخلوطة احد الطرفين بالآخر بل مرادهم هو المحكي عنه تلك الحكاية منسوبة الى وجود الهيئة
واقبل الجعل بصيرورتها موجودة في الواقع غير مرعون بالحكاية الالهية ولا بالمخاطبة النسبة الغير المستقلة بين
الهيئة والوجود على انها مارة بالمخلوطة احدهما بالآخر وليست تلك النسبة بوجودها الالهية متعلقا للجعل بالذات
او لم يوجد بها الهيئة نعم يتعلق بصيرورتها في الذهن جعل المؤلف آخره الجعل المؤلف المتعلق بصيرورة الهيئة
موجوده فها استبان ان مقال الشارح في بيان مذنب المشايخية تبعا لصاحب الافق المبين وبعض
المدققين شطوط جزاءه لا ينبغي ان يصحح اليه في ذلك والشئ والوجود والانصاف آه اعلم ان الهيئة
عند المشايخية القائلين بالجعل المؤلف معرفة للوجود والمخلوطة في الواقع فيكون الجعل عندهم عبارة عن
المخلوط الذي هو بين الهيئة والوجود في نفس الامر فيكون اثر الجعل بالذات ما في الواقع من المخلوط ولا يمكن ان
يكون اثره بالذات نفس الهيئة او نفس الوجود بل يكون الهيئة والوجود اثرين للجعل بالعرض في ضمن الاثر
بالذات فاذا تقرر من الهيئة المخلوطة بالوجود صدق عليها ذاتياتها والوجود بهذا الجعل المتخلل بين الهيئة و
الوجود والذات التي تلحق الهيئة بعد الوجود فان صدقها عليها يتلخ الى جعل المؤلف آخر تتخلل بينها وبين

تلك العراض اللاحقة لها بعد التحليل المؤلف الاول فاجعل المؤلف المتعلق بالذات بين المهية والوجود عند فهم متعلق
 بالعرض بنفس المهية والوجود واذا كان متعلقا بالعرض بنفس المهية كان متعلقا بالعرض بكونها نفسها او ذاتها
 لان مصداق كونها نفسها او ذاتها تباهاى نفسها فتعلق اجعل بنفسها بالعرض به متعلقه بالعرض بما به كائنه عندها
 واما الاضمار فان لو خط بالاستقلال من حيث انه مفهوم من المفردات الملتزم به متعلق اجعل المؤلف
 بالذات وان لو خط بالاستقلال بل من حيث انه مرآة للملاحظة حال الطرفين كان موجودا في الوجود بوجود
 غيره وهو المهية مجعولا بجعل غيره وجده المهية وان لو خط من حيث انه مخفى في الوجود فهو متعلق اجعل
 بالذات عند المشاهدة فافهم في ذلك وقد يستدل عليه بقوله تعالى آه قال في اسما شبيهة تامة ان اجعل معنى التخصيص
 لا يجوز قصره على مفعول واحد بل يجب ذكر كلا مفعوليه واجعل بمعنى الخلق يستعمل مفعولا واحدا ففى قولنا تعالى
 وجعل الظلمات والنور فتصغر على مفعول واحد فهو بمعنى الخلق لا بمعنى التخصيص المتبينة والحق ما افاد الاستمرار لفظا
 الى قوله ان الاستدلال بهذه الآية الكريمة على اجعل بسيط ماش من سور الفهم وقلة التبر فانه لا نزاع بين
 الاشارة وانها تباهاى ان اللفظ اجعل بل هو موضوع لمعنى الخلق ايضا كما هو موضوع للمعنى التخصيص فان هذا بحث لغوي يعزل عن اذنهم
 وقد عرف من لسان العرب ان اجعل كما جازى لغتهم بمعنى التخصيص بمعنى الخلق وانما الخلاف بين اللغويين في معنى الخلق بل هو بان
 افاضة نفس الذات وهو عبارة عن فهم الذات موجودة فعنى قوله من قال جعل الظلمات والنور ومعنى خلق الظلمات و
 النور عند المشاهدة وهو موجود فلا دلالة للآية على اجعل بسيط لو كان مجي اجعل بمعنى الخلق في لغة العرب ليل على حقيقة اجعل بسيط
 بطلان اجعل المؤلف كما ان اللفظ الخلق في الكتاب العزيز وفي محاورنا العربى ليل على حقيقة اجعل بسيط وبطلان اجعل المؤلف
 وبطلان انظر من ان يخفى فغاية الامر ان اجعل جازى في لغة العرب بمعنى آفرينش كما جازى عن كرايدن بفرينش
 راجع في ولا يلزم من مجي اجعل في لغة العرب بمعنى آفرينش وآفرين بطلان اجعل المؤلف لان ما يعبر عنه
 بآفرين عند اصحاب اجعل المؤلفه عبارة عن فهم المهية موجودة في الكلام الشرعي الاول لا يخفى وقلة ومنتسمة به
 في له وبان الوجود آه بالاستدلال مذكور في الافق المبين وعبارة هكذا الستة قد سبق الى قولنا شك ان الوجود
 حقيقة صيرورة المهية وان نفس قوام المهية مفعول الوجود ومصدق فاحد من انها او استغنت بسبب نفسها
 وبسبب اصل قواعدها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حده والتمت الامكان وهو باطل
 فاذن هي فاقرة الى فاعلها من حيث قواعدها وتقرر ما ومن حيث حمل الوجودية وهي في ذاتها بكل الاعبارين في
 الاليس السبيل والسلب لصف والفتوة المحضه ويخرجهما عنها الى التقرر والاليس اجعل بسيط بعد على اللزوم

على اللزوم بلا وسط جعل مؤلف بالاستغناء انتهى وتفسير هذا الدليل ان الوجود ليس صفة زائدة على المهيبة عارضا
لها في نفس الامر انضماما او انتمزا فقابل بموعبارة عن حكاية نفس المهيبة ولا شك ان مجموعية الحكاية عبارة عن مجموعية
مصداقها فلا معنى لجعل المهيبة موجودة الاجل نفس ذاتها لانها بنفس ذاتها مصداق كونها موجودة فثبت ان
المجول في الواقع نفس المهيبة وانها اثر يجعل بالذات ويحكي عنه بالجعل المؤلف فالجامل جعل نفس المهيبة ويحكي عنه
بان الجامل جعلها موجودة ولما كان الوجود حكاية عن نفس المهيبة وانتمزا للحكاية بهما هي حكاية هذا فنقار المحكي عنه فلم
لم يكن نفس المهيبة موجودة لم يكن كون المهيبة موجودة ايضا مجموعا فيلزم وجوبها وفرد جامل عن صفة بلقعة الامكان فان
مجموعه جعلها بسيطا بعد على اللزوم بلا وسط جعل مؤلفا عن كون المهيبة موجودة وهذا التفسير وان كان صحيحا
ومضطربا على ندره صاحب الجعل البسيط لكنه لا يتم الا على تقدير كون الوجود منتزعا عن نفس المهيبة بالحيثية زائدة
اصلا انضماما كانت او منتزعية وصاحب الاقناع المهيمن مع القول بان الوجود عبارة عن صيرورة المهيبة
وان ليس له حقيقة سوى هذا المفهوم يبرهن ان الوجود من عوارض المهيبة كما صرح به في مواضع من كتبه وقد سبق
النقل من ذلك في اقوله وسبب النشر انتمزا لثقل باقي اقواله في مقام يليق به فهذا الوجود من لواحق المهيبة وعوارضها
وان المهيبة من حيث هي هي مصداق لنفسها ولذاتياتها لا الوجود بل كما يصح هذا النحو من البيان على راسه وايضا
قوله فاذا نسي فاقرة آهيدل ولالة فاضحة على ان للمهيبة فاقرة يتبين الى الجامل في الواقع احد هما فاقرة متباين
حيث توامها وتقرر با والاخرى فاقرة يتباين من حيث حمل الموجودية وهذا انما يصح على رأي اصحاب الجعل المؤلف
ولا يصح على رأي اصحاب الجعل البسيط اصلا اذ على رأي اصحاب الجعل المؤلف للمهيبة مرتبتان في الواقع مع
قطع النظر عن الحكاية الالهية احداهما مرتبة نفس ذاتها والثانية مرتبة انضماما بالوجود الذي هو زائد عليها عارضا
لها في نفس الامر فالحكاية جعل المهيبة على نفسها وحمل ذاتياتها عليها حكاية عن المرتبة الاولى والحكاية بحمل الوجود
على المهيبة حكاية عن المرتبة الثانية واما عند اصحاب الجعل البسيط فكل مرتبة واحدة هي مرتبة نفس ذاتها
وليس في الواقع مرتبة انضماما بالوجود وضرورة ان الوجود ليس امرآ زائدا على المهيبة عارضا لها في نفس الامر
بل هو حكاية عن نفس ذاتها من حيث هي وبالجمل لا يصح ما ذكره الا على ندره صاحب الجعل المؤلف ولوقيل
ان مراد ان المهيبة فاقرة واحدة هي فاقرة يتباين من حيث توامها وتقرر ويحكي عن تلك الفاقرة في الواقعية بها فاقرة
التي من حيث حمل الموجودية في الملاحظة الالهية يقال هذا انما يصح لو لم يكن الوجود زائدا على المهيبة عارضا لها
ففي الامر صاحب الاقناع المهيمن قد صرح في مواضع من كتبه بكون الوجود من عوارض المهيبة فلا يصح هذا على

اصلا وايضا ان اراد بقوله ويجزها مسد عنها الى التقرر والالسين يجعل بسيط يتبعه على اللزوم بلا وسط جعل مؤلف
 لا باستينافه انها تجزها مسد عنها الى التقرر والالسين يجعل بسيط يتبعه على اللزوم جعل مؤلف في الواقع كما ينبغي
 فهو باطل قطعا اذ ليس في الواقع جعلان احدهما جعل بسيط اثره نفس المهية والاخر جعل مؤلف اثره كون
 المهية موجودة تابع على اللزوم للجعل الاول اذ ليس في الواقع بينا تركيبيته لعروض الوجود للمهية حتى
 تكون تلك الهياكل التركيبية اثرا للجعل المؤلف في الواقع وعلى التقدير تحقق الهياكل التركيبية اى الارتباط
 بين المهية والوجود على فرض كونه من عوارض المهية في نفس الامر يتحقق بها جعل مؤلف مستانفثا قداما كما
 لا يخفى على المتأمل وان اراد انها تجزها مسد عنها الى التقرر والالسين يجعل بسيط يلزمه ان يصح الحكماء عنه
 جعل مؤلف اى يجعل كون المهية موجودة من دون ان يكون هناك في الواقع مع قطع النظر عن استحالة الوجود
 جعل مؤلف فهذا في كنهه لا يصح على تقدير كون الوجود زائدا على المهية عارضا لها في نفس الامر كما اشار وصرح
 به في مواضع عديدة من كتابه فتأمل واعلم انه قد استدلل صاحب الاقوال المبين على حقيقة يجعل البسيط بوجه
 آخر حيث قال كما ان طباع الامكان هو بسبب الاحتياج الى السبب فلذلك طباع الامكان هو العلة لها قربة
 نفس المهية في مستخرج هو ربا واصل ذاتها الى جعلها على جعل نفسها ويفعل تقرها المستتبع للوجود اما على جعل
 الحكماء اليونانية فلما تعرفت ان الامكان هو لا ضرورة التقرر والالتزام المستتبع ذلك لا ضرورة الوجود والعدم بشهادة التقرر والالتزام المستتبع
 التقرر مستتبع ضرورة الوجود وضرورة الالات التقرر مستتبع ضرورة الوجود وضرورة الالات التقرر مستتبع ضرورة الوجود وضرورة الالات
 لم يكن الممكن بالذات لا ضروري للتقرر ولا ضروري الالات التقرر لان كون اجبا لوجود بالذات وممتنع الوجود بالذات فيكون عارضا
 الامكان قد نفي فاذن لا فرض امكانه هو لا ضروري للتقرر والالات التقرر مستتبع ضرورة الوجود والعدم بشهادة التقرر والالتزام المستتبع
 وفاقه ذات الممكن بحسب مستخرج الحقيقة لا بحسب الوجود فقط فان الامكان غاية افتقار المهية في طرفي التقرر
 والالات التقرر وفي طرفي الوجود والعدم جميعا الى العلة واما على قواعد الفلسفة اليونانية فلان الامكان وان
 كان هو لا ضرورة الوجود والعدم على استقوا النسبة الى الذات على ان الما فو هو الذات بحسب الوجود والعدم
 غير منظور الى التقرر ولا تقرها في مستخرجها لكن الوجود هو الوجود وبني المصدرية وليس هناك شيء يؤخر منه ذلك لتفهم
 ورافض الذات الواقعة كالانسانية والفلكية وكما العدم لبطان الذات وليسيتها فاذن الفاقه بحسب
 الذات والافتقار الى الغير في الوجود والعدم لا يرجع الى معنى محصل سوى الفاقية بحسب مستخرج الحقيقة والافتقار
 في التقرر والالات التقرر والذاتية والالاتية ليست اعني كون الذات ذاتا ولا في كونها لا ذاتا بل اعني في نفس

الذات وفي نفس الملا ذات بحقيقتها التصورية ولا حقيقتها التصورية وهذه حقيقة استشرافية جبهوا العقلا
 عنها في غفلة ساؤفة فضلنا عن المتفاسفة فاستقم كما امرت فالآن حصص الحق وتبين الرشد من الغي وتكشف
 وجوب ان يقال ان الامكان هو سبب المجرى الى عقولها الذات بالجعل البسيط على المسكين ولدى القرعنين
 انتهى وانتم تعلم ان الوجود لو كان عبارة عن نفس صيورة المهية لان امر يقوم بالمهية انهما ما وانشر ان المصداق
 ومصداق كون المهية موجودة لنفس المهية بلا زيادة امر عليها فليس للمهية في نفس الامر تصانف بالوجود والوجود
 عرض للمهية فلا يكون الامكان كيفية لا تصانف والعروض وعلته الحاجة لا تصانف والعروض الى جعل و
 يكون المصداق المحكي عنه بالوجود ويكون المهية موجودة في نفس الامر نفس المهية بل امر اراد عليها ويكون
 كون المهية موجودة امكن نفس المهية ويكون ذلك الامكان علة الحاجة نفس المهية الى الجاعل بالذات لا الحاجة
 الوجود والاصناف بالوجود اليه اذ الوجود والاصناف بالوجود وحكايتان عن نفس المهية ولا تقر في نفس الامر
 قطع النظر عن الحكاية الذمينة الانفس المهية فهي الكثرة بالذات فهي الحاجة الى الجاعل فهم ينسب امكانها الى
 الوجود والى الصانف بالوجود ويقال وجودها ممكن وكونها موجودة ممكن بمعنى ان مصداقها اعنى نفس المهية
 ممكن ولما كان مصداق الوجود نفس المهية عند اصحاب الجعل البسيط فالامكان كيفية نفس المهية لا كيفية المصداق
 الذي بين المهية والوجود في نفس الامر والحاصل ان الامكان كيفية نفس المهية ومعنى امكان نسبة الوجود
 الى المهية امكان مصداق تلك النسبة وهو نفس المهية فيكون الامكان بالحقيقة كيفية نفس المهية النسبة
 عرض الوجود للمهية اذ لا عرض للوجود في نفس الامر للمهية وح تبيين القول بالجعل البسيط وانما على تقدير
 كون الوجود صفة زائدة على المهية عارضة لها في نفس الامر فالامكان كيفية نسبة الوجود الى المهية فحين
 القول بالجعل البسيط ولا معنى للقول على تقدير كون الوجود زائدا على المهية عارضا لها في نفس الامر بان الوجود
 هي الوجودية المصدرة وليس هناك شئ يوفد منه ذلك المفهوم وانه نفس الذات الواقعة كالانسانية والفلكية
 وغيرهما كما زعموا صاحب الافق المبين ومن العجائب انه مع القول بان الوجود ما هو عن نفس الذات
 وكونه المقر عبارة عن مرتبة نفس الذات ليصرح في مواضع من كتبه بان المهية من حيث هي لا يصدق
 عليها الانسواء ذاتياتها ولصدق سلب النقر والوجود عنها سلميا بسيطا فلا يكون النقر عبارة عن مرتبة نفس
 المهية قال في القياسات الممكن بالذات شاكاة امكانه الذاتي سلبا تقرره وجوده بحسب نفس ذاته المرسله
 من حيث هي هي من ما هي منقر الذات حاصل الوجود بالفعل في ثمن الاعيان وحاقي الواقع من تلقاها

الجاهل والامكان الذاتي حقيقة تلك الذات المتفرقة الموجودة بالفعل وبطلانها وليست بها في مرتبة نفسها المرساة
 من حيث هي هي ولذلك هو القوة اشبه منه بالعدم والفاعل المقيض ليعمل بغير الذات المعلولة ووجودها و
 بغيرها من اليبس الى الالين في متن الواقع وفاق الدر لاني مرتبة نفسها من حيث هي هي وان كانت هي من مرتبة
 نفس الامر لا من شغلات الاو باهم فان ذلك من المتشعبات بالذات ويستحيل ان يتصعق بتاثير الجاهل انتهى وفي الكلام
 صحيح في ان التقدير ليس عبارة عن نفس المهيبة بما هي هي بل امر زائد ليعمل الجاهل لاني مرتبة نفسها وان كون التقدير
 في مرتبة نفسها متمتع بالذات ويستحيل ان يتصعق بتاثير الجاهل وقد صرح في مواضع من الاقوال المبين بكون الوجود
 من العوارض الممكنة الانسلاخ عنها وعلى هذا يكون الامكان كيفية نسبية عروضة الوجود للمهيبة سواء هي مرتبة بسبب
 التقدير ولا تقدرها وبسبب كون المهيبة معروضة للتقدير ولا معروضة له فلا يكون اثر الجاهل بالذات نفس المهيبة لانها
 على هذا التقدير ليست كذات بالذات كما لا يخفى على المتأمل بقى بينها كلام من وجهين الاول ان خطا المهيبة بالوجود من
 حيث انه معنى غير مستقل بل هو بين الطرفين على انه مرتبة لخطا حالها لا يتجاوز اما ان يكون واجبا او مكثرا او متعاقبا
 او قسمة المفهوم الى المواد الثلث حاضرة والاول والثالث باطلان ضرورة فتهيئ الثاني ولا يمكن ان يقال ان
 الامكان بالعرض اذا الامكان بالغير ولا ان امكانه عين امكان المهيبة اذ لا يعقل اتحاد الامكانين مع انه در الملكيتين
 قائمات غير امكان المهيبة والامكان عليه الاحتاج الى الجاهل فيكون خطا المهيبة بالوجود متخا جال الى الجاهل قائما بان
 يتعلق به جعل الجاهل بالذات فيكون ذلك الجاهل جوهرا متوقفا فتهيئ ادماه المشاؤون وجوابه ان الوجود وكون المهيبة
 موجودة من حيث تقدرها بالذات محذوران جعلها سبيلا ومن حيث تقدرها بعين التقدير مع انها ليسا بممكنين بالمكان
 وراهما امكان مصداقهما وكما ان تقدر مصداقهما ينسب اليهما بالعرض كلك امكان مصداقهما ينسب اليهما بالعرض ولا يقا
 في اتحاد امكانها بان يكون امكان واحد للمصداق بالذات ولما هو حكايته عنه بالعرض بمعنى ان مصداق ندره امكانية
 ممكن في نفس الامر كما المنفرد ان تجده امكانا ذاتين متمازتين بحسب التقدير وانما انه والامكان بالغير بمعنى انه لا يكون
 الشئ مكانا بمراتبه ويكون غيره يصير مكانا بعد ما لم يكن مكانا لا يحسنه ان يكون المصداق المحكي عنه فهو بالي ما هو
 حكايته عنه فان امكان الحكايته بما هي حكايته عين امكان مصداقها نعم الحكايته بحسب تقديرها الذي امكان وراهما امكان
 مصداقها هو عليه لا فخطا جها الى الجاهل وراهما مصداقها اليه وجعلها بحسب غير جعل مصداقها فافهم لثاني انه لو كان
 نفس المهيبة من حيث هي هي موجودة واثر الجاهل كان مصداق المجهولية نفس المهيبة من حيث هي هي مع ان المجهولية
 من عوارض المهيبة ومصداق العوارض لا يكون نفس المهيبة من حيث هي هي فلا بد من القول بان المهيبة من حيث

رى هي ليست مجموعا لغيره فيحصل القول بالجمع البسيط واجاب عنه صاحب الاقنى المبين بان الجوهرية يعتبر العقل
 غيره منها الجوهرية في نحو الملاحظة التي هي طرف الخلط والتعريف ولعل حاصله ان الجوهرية وان كانت مخلوطة بالمجهرية
 في نفس الامر غير معرأة عنها فيها فهي ليست معروفة لها بحسب الخارج لكنها متمازجة عنها في لحاظ انعكاس اول العقل ان
 يلاحظ الجوهرية متمازجة عن الجوهرية ويقترع عن الجوهرية الجوهرية في نحو الملاحظة التي هي طرف الخلط والتعريف وتظهر
 عن من الجوهرية للجوهرية عرض الوجود الجوهرية مخلوطة به لكن للعقل ان يلحظ الجوهرية لا بشرط ان يكون دون لحاظ الوجود
 يعتبر عن الوجود لها في نحو الملاحظة التي هي طرف الخلط والتعريف وان تعلم ان حاصل الاشكال ان صدق
 الجوهرية على ذلك سبب اصحابها بالجمع البسيط هي نفس الجوهرية بلا زيادة امر عليها فيكون ان تكون الجوهرية اما نفس الجوهرية او
 ذاتها لان الجوهرية من حيث هي هي لا تكون مصداقا لانفسها لذاتها بل باللام بدل لان الجوهرية من ذاتها
 الجوهرية قلنا فان القول بان للعقل ان يلحظ الجوهرية متمازجة عن الجوهرية ويعتبر عرض الجوهرية الجوهرية في نحو الملاحظة
 التي هي طرف الخلط والتعريف لا يعنى شيئا بل لا بد في الاجابة عن هذا الاشكال ان من الكراكون مصداق الجوهرية
 نفس الجوهرية واما من بيان ان ما يكون مصداقا نفس الجوهرية لا يجب ان يكون نفس الجوهرية او ذاتها من ذاتها
 وذكره غير متعريف شي من الامرين نعم لو كان تعريفا عن ان الجوهرية لا تتمازج من الجوهرية اهل بل هي مخلوطة بها
 ولا بد في العرض ان يكون المعروض حاليا عن العارض متمازجا عنه في ذاته المعروض لكان هذا الجواب وجه
 لكن ليس هذا تعريفا لاشكال بل لتعريف الاشكال ان الجوهرية من حيث هي هي كيف تكون مجعولة والمجهرية من عرضها
 والجوهرية من حيث هي هي ليست الا هي لا شيئا من العارض وما ذكره ليس هذا التعريف والجواب ان الجوهرية من
 الصفات الاضافية التي العقل عارضة الشيء الابالقياس الى ما يثاره والصفات العارضة للجوهرية بالقياس
 الى ما عداها لا تكون عين الجوهرية ولا من ذاتها الجوهرية لكنها على قسمين منها صفات اضافة تعرض للجوهرية نفسها
 من دون ان يتوقف عرضها للجوهرية على عرض عارض آخر قبله للجوهرية انفسها ومنها صفات اضافة يتوقف
 عرضها للجوهرية على عرض عارض قبلها فالقسم الاول كما تارة الجوهرية لما عداها فان كل جوهرية في حد نفسها متمازجة اعداها
 وتلك المتمازجة ليس عين الجوهرية لا من ذاتها الجوهرية والقسم الثاني كالنوعية والتجوية مثلا فانها بغير زمان شي بدونه
 متميزة او كونه ذاتية وغير ذلك فالجوهرية من القسم الاول من الصفات الاضافية فهي عارضة بنفس الجوهرية بالقياس
 الى ما عليها من دون ان يتوقف عرضها للجوهرية على ان يعرض عارض آخر لها وشاكلتها شاكلتها اجمالية العارضة
 للذات المحضة المقترنة فان اجمالية صفة اضافة مصداقا لنفس الذات المحضة بالقياس الى الجوهرية الجوهرية

م على ذلك تعريفا للجوهرية على عرضها

متوقفة على عروض عارض آخر لها وشاكلتها شاكلتها سبحانه على العارضة للذات المحقة المتقدمة فان العارضة متقدمة ايضا
مصداقها نفس الذات المحقة بالقياس الى المهيئات المجهولة غير متوقفة على عروض عارض قبلها للذات المحقة و
بالجملة المجهولة متقدمة اضافية مصداقها نفس المهيئة المحركة بالقياس الى جاعلها غير متوقفة على عروض عارض قبلها
المهيئة المحركة فاقبل ولا تزل والكلام وان افضى الى الاطلاق لكنه لا يتجاوز عن الافادة حتى لا يرد ان كانت المهيئة او
اوردها بوجوهين الاول ان ان اراد يكون المهيئة في نفسها مستغنية عن الجعل ان المهيئة اذا كانت بحسب نفسها مستغنية
عن الجاعل ولم تكن اثر الجعل بالذات كانت مستغنية عن الجعل مطلقا فتكون واجبة فاللزم مم اذا يلزم من
المجهولية بالذات الاستغناء عن الجاعل مطلقا حتى يلزم كونها واجبة وان اراد ان المهيئة او المهيئ من جهة اصلها
لا بالذات ولا بالعرض يلزم استغنائها عن الجعل مطلقا فيلزم وجوبها فاللزم علم كونها واجب الجعل المتوقف
لا يقولون بعدم موجهية المهيئة مطلقا بل يقولون انها موجهة بالعرض في ضمن اشياء والاتصاف الثاني ان مصداق
الوجود في الممكن هي المهيئة من حيث انها مستغنية الى الجاعل سواء كانت مستغنية اليه من حيث هي هي او من حيث
الوجود فعلي تقدير استغنائها من حيث هي عن الجاعل واعتبارها اليه من حيث الوجود لا يلزم صدق حمل الوجود
عليها في مرتبة ذاتها حتى يلزم وجوبها والجواب عن الاول ان الوجود والاختلاف والاتصاف بالوجود وكما بين في
المهيئة بل ازيد امر عليها والحق الجعل بالحكاية عبارة عن تعلقه بمصداقها المحكي عنه فمالم يتعلق بجعل بنفس المهيئة التي
هي المصداق المحكي عنه بالوجود والاختلاف والاتصاف به لم يتعلق بجعل بالوجود والاختلاف والاتصاف به فيلزم ارتفاع
الجعل مطلقا فتكون المهيئة مستغنية عن الجعل مطلقا فيلزم وجوبها والمعنى لكون الحكاية الذاتية اثر الجعل بالذات
وكون مصداقها المحكي عنه مجهولا بالعرض وعن الثاني ان استغناء المهيئة عن الجاعل من حيث الوجود عبارة عن استغنائها
اليه من حيث هي هي واعتبارها الى الجاعل الى من حيث الوجود عبارة عن اعتبارها اليه من حيث هي هي واستغنائها
من حيث هي هي عن الجاعل مصداق الاستغنائها عن الجاعل من حيث الوجود فلا بد على تقدير استغنائها من حيث هي هي
عن الجاعل استغنائها منه من حيث الوجود لكونها انما يستقيم على تقدير كون الوجود عبارة عن نفس المهيئة وانما
بالغير من كلام المستدل في الافق المبين وغيره من كتبه من كون الوجود من العوارض فلا يمكن ان يكون مصداق
حمل الوجود على المهيئة الايجابية استنادا الى الجاعل من حيث الوجود اذ على هذا التقدير يكون الوجود عارضا للمهيئة مست
قطع النظر عن ملاحظة التعيين واعتباره فيكون مصداق حمل الوجود ومبني استنادا الى الجاعل باعتبار الوجود بان جاعلها
الجاعل معروضة للوجود وسواء كان الوجود من العوارض الايجابية او العوارض الاخرى وبما بين على تقدير النقل

يكون الوجود من عوارض المهية لا يلزم كون المهية واجبة على تقدير ان لا يكون اثر الجاهل بالذات اذ لا يلزم من عدم
 الجاهلية بالذات عدم الجاهلية إطلاقاً وهم يقولون بعدم محموليتها بالذات وليرد عليهم بانها محمولة بالعرض في ضمن الخلط الذي
 هو محمول بالذات فمثل قولهم واغترض عليه محمله ان كون مصداق الوجود في الممكن هي المهية من حيث
 انها مستندة الى السماع لمسلم كون استنادها اليه باعتبار الوجود فلا يلزم من عدم استنادها من حيث هي هي اسلم
 الجاهل وجوبها فقال بعض الاعلام انه ان الحقيقة عند المستدل حقيقتية تعبيرية غير داخلية في المصداق فحسب ان
 تكون هذه الحقيقة حقيقتية الاستناد باعتبار الوجود ونعم لو قيل هذه الحقيقة تعبيرية داخلية في المصداق وقررا الدليل
 بان مصداق الوجود المهية مع هذه الحقيقة لا تكون هذه الحقيقة حقيقتية الاستناد باعتبار الوجود لان ما في المصداق
 بحسب تقدمه على الصداق وليس المصداق الا المهية مع هذه الحقيقة فلو لم يكن الاستناد لنفس الذات ما كان
 هناك جعل ووجود لم يرد الا اعتراض الا انه يطالب بالبرهان لاشارة دخول هذه الحقيقة في المصداق وانت تعلم
 انه على تقدير كون حقيقتية الاستناد واقعة في المصداق لا يكون مصداق الوجود نفس المهية من حيث هي بل يكون
 مصداق الوجود هي المهية مع عارض قائم بها في الواقع فيكون الوجود حكاية عن ذلك العارض القائم بها ويكون
 اثر الجاهل كون المهية معروضه للوجود فلا يستقيم القول بالجعل البسيط وعلى تقدير كون هذه الحقيقة تعبيرية تكون هذه
 الحقيقة غير داخلية في المصداق بل انما تكون في الخارج كما يكون مصداق الوجود نفس المهية من حيث هي بل يكون
 القول بالجعل البسيط واما قوله لان ما في المصداق يجب تقدمه على الصداق آه ان اراد به ان حقيقتية الاستناد
 الى الجاهل اي هذا المعنى النسبي المتحقق في الذهن في مرتبة الحكاية لو كان جزءاً من مصداق الوجود وجب تقدمها
 على الوجود والصداق على المهية في مرتبة الحكاية الذمينة فلا يخفى ان هذا المعنى النسبي المتحقق في مرتبة الحكاية ليست
 جزءاً من مصداق الوجود والحكي عنه في الواقع فكيف يقال ان هذا المعنى متاخر عن ملاحظة الوجود وان اراد به ان
 حقيقتية الخلط الواقعي الذي بين الوجود العارض لها مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن اذا كانت جزءاً من مصداق
 الوجود وجب تقدمها على الوجود والصداق على المهية في مرتبة الحكاية الذمينة فهو صحيح وان اراد ان حقيقتية الخلط
 الواقع الذي واقعه الجاهل في الواقع بين المهية والوجود اذا كانت جزءاً من مصداق الوجود وجب تقدمها على
 الصداق اي الوجود العارض للمهية في نفس الامر فهذا غير لازم كما لا يخفى وهذا استبان انه لو عكس الامر في
 الحكاية وقيل ان حقيقتية لو كانت تعبيرية فالقول مع المتعرض وان كانت تعبيرية فالقول مع المستدل كما كان له
 وجه في قولهم وانت نبير آه جواب عن الاعتراض حاصله ان مرتبة النظر ومرتبة الوجود متساوتان كما هو مسلم

مختلجة في صيرورتها موجودة الى الفاعل بالذات وفي قوامها ونقرب اليه بالعرض قال في الحاشية لان القول
 ينقصر المهية منسقة عن الوجود مخصوص ببعض المتكلمين وبهم المعتزلة واما الاشاعرة والحكام كما هم فيكونونه ويطلبونه
 كما هو مذكور في الكتاب الكلاسيكية انتهت بعلم ان من يقول ان الوجود من عوارض المهية وتعارض عنها لا بد من ان
 يقول ان التفرغ غير ما يحكي عنه بالوجود والمعتزلة والحكام المشائية متساوية الاقداص في القول بكون الوجود من عوارض
 المهية وكون التفرغ غير ما يحكي عنه بالوجود واما الاشاعرة فالوجود عندهم بين المهيمنة المحتملة والتفرغ عبارة عما يحكي عنه
 بالوجود وبه نفس المهية بلا امر زائد عليها والفرق بين مذمب المعتزلة والحكام المشائية ان المعتزلة يجوز ان يخلخ
 التفرغ عن الوجود والحكام المشائية يدعون التلازم بينهما فاشتماعا انه لا ينفصل عن التفرغ الا ما يحكي عنه بالوجود ولازمة
 على الفريقيين ويلزم على المعتزلة فاصحة لزوم التفرغ عن الوجود وعلى الحكام المشائية التامان بكون الوجود
 من عوارض المهية فقيام حلهما بالتفرغ بالوجود على نفس المهية لكون ذلك المخلط اثر الجعل بالذات وكونه نفس المهية
 اثره بالعرض فافهم قولهم كانت مستغنية الوجود في صدق الوجود آه قال في الحاشية اذ لا معنى لاقتفار المهية
 واستنادها الى الجاعل من حيث الوجود الاستناد والافتقار اليه في صنع تفرغها لان اقتفارا الامور الاثرية
 استنادها الى الذات ليس له معنى يحصل الا اقتفارا لثباتها ومطابقا لها واستنادها اليها بالوجود هو نفس التفرغ
 اذ هو عبارة عن صيرورة الذات ووقوعها في ظرف ما وعشارا لثباته ومطابقا له انما هو صنع تفرغها كما سبق
 فتفكر فان قيل مرتبة التفرغ عبارة عن مرتبة نفس المهية وبنها نفس ذاتها وهي لا تصلح لان يتعلق بها الجعل بالذات
 لانها امر وجداني ومستلوق الجعل منها والهيئة التركيبية ولا يلزم منه الاستناد مطلقا لانها تابعة لجعل الوجود وهي متناهية
 قولنا الانسان موجودا مثلا قيل فيلزم ان يكون مرتبة المعروف من اي مرتبة نفس المهية تابعة لمرتبة الوجود اي
 الوجود والتمسها فيها به ومتناخرة عنها وهو يعقل بالضرورة فلو كانت مرتبة المهية مستغنية عن الجعل بحسب نفسها كانت
 مستغنية بحسب الاتصاف بالوجود اليه لا يتنازع تاخر المعروف عن العارض واستنادها تاخر العرف عن الوجودية فيلزم
 استنادها تاخرها عن العرفا وهو ينافي الاسكان ولا يقع لتعلق الجعل البسيط بالا بالاه الوجوداني وهو يتاخر على
 اثباته الجعل البسيط في المهية المحتملة لان المهية اما ان يتعلق به الجعل بالذات وهو المطلوب او بالعرض وهو بداهة
 لما ذكرنا ومن المتنازع تقدم العارض على المعروف وتقدم النسبة او بالذات او بالعرض وهو ينافي الاسكان
 الذي انتهت انت تمام انما قال به ان ذي اقتفار المهية واستنادها الى الجاعل من حيث الوجود وهو اقتفاراها و
 استنادها اليه في صنع تفرغها وان كان صحيحا لان الوجود وحكاية نفس المهية المتأثرة وليس امرنا زاد اعليها

عارضها بها في نفس الامر فهي بنفسها بلا زيادة امر عليها مصداق محل الوجود ونشأ مصحح لا يتزاع الكون والاصيرورة ولما
كان الوجود حكماية عن نفس المهيبة والذم من يتزاع عن نفس ذواتها معنى الوجودية ويحياها عليها بمعنى كونها محتاجة
الى الجاعل من حيث الوجود وانها محتاجة اليه بحسب نفسها اذ افتقار الحكاية الى اجعل عبارة عن افتقار المحكي عنه اليه جعلها
عبارة عن جعله لكن نبدأ انما يصحح على راسي اصحاب الجعل البسيط والاعلى راسي اصحاب الجعل المؤلف فالهية منتزعة
بالوجود في الواقع مع قطع النظر عن الاضافة الذم من واقفاره فافتقار الهية واستتناها الى الجاعل من حيث الوجود
عندهم ليس عبارة عن افتقارها واستتناها الى الهية في نسخ تقر بالان الوجود على هذا التقدير ليس حكماية عن نفس
الذات فمصداقه ليس نفس الهية حتى يكون افتقاره عبارة عن افتقار نفس الهية بل مصداقه على هذا التقدير الهية
مع امر عارض لها في نفس الامر فلا يلزم من استغناء الهية بحسب نفس حقيقتها عن الجاعل استتناها عن في صدق
الوجود ضرورة ان اثر الجعل بالذات عندهم كون الوجود لا تحيا بالهية والمهية تابعة لهذا الحق في المجموعية على انهم
يجب يكون الايراد المرد لقبوله فان قيل آه في غاية الاتجاه على ما زعم الشارح من كون مرتبة التقر مصداقا ونشأ المتزاع
الوجود المصداق عند الفرقين اذ احده ان الوجود عند المشايكة زاد على الهية عارض لها في نفس الامر والنظر
عبارة عن نفس الهية وليس نفس الهية مصداقا للوجود فكم يكن مرتبة الوجود متنازعة عن مرتبة التقر تابعة لكون
الهية مجهولة فلا يلزم من استغناء الهية في نسخ قوامها اصل تقرها عن الجعل استغناءها عن الجعل في الصدق
الوجود كما زعمه واما الجواب الذي ذكره بقوله قيل فيلزم آه فهو وان كان خطأ في الواقع لكنه لا يصلح توجيهه لكلامهم كما
لا يخفى ولعله استهواه ما قال مما حسب الافق المبين ان كون الهية غيبية انما معناها ان يتزاع عنها الوجود في الاعيان
والمشايكة تقع ان ذلك اثر افادة الفاعل لا نفس المتزاع ولا الهية المتزاع عنها ولا نفس حقيقتها صفة المتزاع
ولا يخفى انه سخط من الكلام فانك قد علمت ان بنار القول بالجعل المترددا على كون الوجود صفة زائدة عارفة
للهية في نفس الامر فترتيب المشايكة ان الجاعل يجعل الهية معروفة للوجود ويجعلها اليها فليس اثر افادة
الجاعل عندهم كون الهية بحيث يتزاع عنها الوجود فان كون الهية غيبية يتزاع عنها الوجود امر متزاع على فلا يكون
اثر افادة الجاعل الا يصح ان نشأ اثره اثر افادة الجاعل ولا يمكن ان يكون نشأ المتزاع نفس الهية على تقدير
القول بالجعل المركب فتأمل ولا تخبط واما قال بعض نظار كلام المص منصرفا على الثاني ان مساواة الوجود ومرتبة
التقر لا اقتضت ان يتبين الوجودية باستغناء مرتبة التقر لكان الامر بالعكس اليه فيبطل ذلك بكم من ان الجعل
حقيقة وبالذات نفس الهية من حيث هي هي ومرتبة الوجودية انما هي مجموع بالعرض او على هذا مرتبة الوجودية

الحاجة على بالتساوي والممكن تساوي الطرفين فترجح احد طرفيه على الآخر انما يكون من العلة رجحاناً بالحق الى حد العلة
 وهذا الحكم يدعي كما قال الشيخ في الاشارات تنبيه واثارة كل شئ لم يكن ثم كان فحين عند العقل ان ترجح احد طرفي
 امكانه صارا ولي وسبب شئ وان كان يمكن للعقل ان يزيل عنه هذا البين ويفرغ الى ضرب من البيان وهذا
 الترجيح وانحصي من ذلك الشئ امان يقع وقد وجب من اسباب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا
 وجه للامتناع عنه فيجوز الحال في سبب الترجيح جدها فلا يقف والحق انه يجب عنه وتفضيله على ما قال المحقق الطوسي
 في شرحه ان الحدوث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن فيقدر في ترجح طرفي وقوعه وعدمه وعلى الآخر الى علة مرجحة كذا
 الطرف وهذا حكم اولى وان كان قد يمكن للعقل ان يزيل عنه ويفرغ الى ضرب من البيان كما يضرع الى التمثيل
 بكفتي الميزان المتساويين الذين لا يمكن ان يترجح احدهما على الاخرى من غير شئ آخر مضاف اليها والى غير ذلك
 مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضوع ثم ان صدور الممكن المعلوم مع هذا الترجيح من تلك العلة امان ان يكون لاجبا
 او لا يكون بل يكون مكثا اذ لا وجه لان يكون ممنوعا مع فرض وقوعه وان كان مكثا عا والكلام في طلب سبب
 ترجحه جدها اي حديثا او جديا ولا يقف بل يؤدي الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه
 ايضا ان لا يكون بافرض سببا سببا وهو محال فاذا ان صدر المعلوم مع الترجيح عن اسباب الاولى واجب وهو
 المطلوب فظهر ان العلة الم يجب صدور المعال عنها لم يوجد المعلوم واليضا العلة الاولى كما كانت واجبة كانت
 واجبة في عليتها وانما وهم الفصل بالتنبيه والاثارة لا شتما على حكم اولى وهو اقتراح الممكن في وجوده الى سبب و
 هذا الحكم مع اوليته مشهور لم يبايع فيه احد وعلى حكم قريب من الوجود وهو كون اسباب في سببها واجبا وهذا ما نازع
 فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المتخار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب هذا
 كلامه الحاصل ان الحكم بان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لسبب يدعي غير محتاج الى البرهان وهذا وان
 كان كذلك لكنه مخالف لما قال الشيخ في اوائل الاكسيات الشفارة ان العلم بالاسباب المطلقة حاصل بعد العلم بالثابتات
 الاسباب الامور ذوات الاسباب فانما لم تثبت وجود الاسباب للسببات من الامور بالثابتات ان لوجودها بالحقا
 بما يتقربها في الوجود ولم يلزم عند العقل وجود اسباب المطلق وان يهنا سببا ما واما الحسن فلا يؤدي الا الى الموافقة
 وليس اذا توافي شيئا ان وجب ان يكون احد سببا للآخر والافتقار الذي يقع للنفس لكثرة ما يورد الحس والتجربة
 فغير متأكد على ما علمت الا بعرفة ان الامور التي هي موجودة في الاكثر هي طبيعة الارادية وهذا في الحقيقة مستند اسلا
 اثبات العلة والاسباب وبذلك ليس بيننا اوليا بل مشهور وقد علمت الفرق بينهما وليس اذا كان قريبا عند العقل

من البين بنفسه ان للحادثات مبادر اما يجب ان يكون بلنا بنفسه مثل كثير من الامور الهندية المرسنة عليها في
 كتابها القيدس ثم البيان البراني لذلك ليس في العلوم الاخرى فيجب ان يكون في هذا العلم واوره عليه بانه
 لا يدري ما البيان البراني لا ثبات سببية والمسببية بين الاشياء التي يدعي الشيخ انه لا بد من ابانته في العلم
 الا ان في الشارح تميز من له اصل بل لم يرد في مقام بيان ان الممكن محتاج الى الوجود على دعوى المبدئية
 و اجيب بان مراد الشيخ ان هذا الحكم يعني ان وجود الحادث لا بد له من سبب محتاج الى برهان وانما يحفظه
 الحادث لا يمكن الحكم بان له سببا اذ يجوز في باوى الراى ان يكون وجوده من ذاته فلا بد من تاليف قياس هو
 ان وجود الحادث لو كان من ذاته كان واجب الوجود واذا كان واجب الوجود وكان يجب ان يكون موجودا دائما
 فلما كان معدوما وقتا ما ظهر انه ليس بواجب الوجود وان لم يكن واذا كان ممكنا لم يكن وجوده من ذاته فتختلف
 الوجود وتميزه عن العدم بما غير ذاته بدية ولا يخفى على من اوتي مسكنة انه على هذا يكون الحكم باحتياج الممكن الى غيره
 في الوجود بدية كما لا يخفى بقى ههنا كلام وهو ان المتكلمين بل الحكماء ايضا قد جوزوا الترتيب بلا مرجع اما المتكلمون فلا يعم
 قاطبة ليقول الله تعالى خلق العالم في وقت معين دون سائر الاوقات لانه قد خصص به ذلك الوقت الا ان
 منهم من قال ان الله تعالى خصص الافعال باحكام مخصوصة من الوجوب والخطو والحسن والقيح من غير ان يكون
 في تلك الافعال ما يثبت تلك الاحكام والحكماء قالوا ان الافلاك مستحكة بعضها بسرعة وبعضها بطورا لا تمد من
 شخص نقطتان من كل فلك بالتطمين كجنان ساكنين ولو ما محور معين ومختلفة سببية وتخصيص الكواكب بمواضع معينة
 من الافلاك مع ان اجزائها تساوية لا مرجع في بعضها دون بعض واذا كان كذلك جاز وقوع الممكن لاعتن سبب
 فكيف يكون احتياج الممكن الى السبب من الاوليات والحق ان ما ذكره لا يقدح في كون هذه القنينة اولية وانما
 يكون قادرا لوقوع الممكن بعينه لا مكان وحكم عليه بانه واقع لاعتن سببيه وهو ثم لان الممكن اذ وقع وامكانه و
 تصور الاحتياج علم بدية انه محتاج الى سبب اما اذ لم يتصور بهذا الوجه بل من وجه اخر فيجوز ان لا يكون ذلك
 الحكم فيه ضرورة الاختلاف العنوان فانهم في له الترتيب بلا مرجع آه قال في الحاشية هذا يشي على ما هو الظاهر من
 قولهم ان التمام الحكمي تمامه وبكل واحد من اجزائه موجود من غير موجود في الترتيب من غير مرجع وان التزم احد
 منهم ان يصرح بان سبب اللبث الاخر والكل هو كل بلا سبب فيقول مسانة الايجاز في هذا الالزام ان يفتى الى سبب ممكن جو بلا سبب
 فيلزم الترتيب بلا مرجع انها ما ينبغي الى موجوده في كل واحد من الممكنة فيكون الوجود في كل واحد من سبب فيلزم ترجيح من غير
 مرجع في وجوده امكانه في غير وجوده الا ان لا يترتب في باءه من دون باءه وانما في قوله في ان يفتى انت تعلم ان قول

ان بعض اجزائه سبب موجب للبعض الآخر والكل بما هو كل بلا سبب له ان يقول ان الكل ليس له وجود سوى
وجوداته الاجزائى فليس للكل وجود حقيقى بل وجود اعتبارى فلما يحتاج الى علته موجودة وايضا وسلم ان جملة الاجزاء
باسرها موجودة وتحتاج الى العلة فلم لا يوجد ان يكون علتهما جزئيا ونشأ ذلك عدم كون العلة واحدا حقيقيا وذلك
لانه اذا توقفت على سبب وتب على سبب وهكذا كان المجموع معلولا وعلته واذا وجدت السلسلة الى غير النهاية كان
المجموع تمامه معلولا وجزئه وهو فوق المعلول الاخير الى غير النهاية علته ليهيئ في سلسلة الممكنات ان يكون
كلها سبق علته للاحتج الى غير النهاية فيكون علة المجموع جزئيا وهو مجموع الاجزاء التي كل واحد منها معروف للعلية
والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول بحيث فلا بد من الاستعانة بالبرهان الدال على ابطال الدور
ثم ان ما ذكره الشارح في الحاشية معروف على امرين الاول ان يكون للكل وجودا ولو لم يكن له وجود فاعني المطلوب
العلة له والثاني كون المجموع الاقل جزءا للمجموع الاكثر او لم يكن المجموع الاقل جزءا للمجموع الاكثر فمجموع
الاجزاء سوى المعلول الاخير علة للكل وفارج عنه لعدم دخول المجموع الاقل في الاكثر وهو ما ان يقال
لو وجدت ممكنات صرفة يكون كل منها جائزا لعدم لذاته فيجوز انتقار الاحاد باسرها بان لا يوجد واحد منها اسلافها
يكون شئ منها موجودا لان وجود الممكنات يحتاج الى علته خارجة عنها قطعاً لان العلة لو كانت ممكنة لا يحصل منها
وجوب المعلول لجزا انتقائها واما لم يتنع انتقار عدم المعلول لم يتحقق ومن تلك الانتقار عدمه في ضمن عدم الكل
والا يتنع هذا النوع من عدم الاحاد كما كانت السلسلة منتهية الى الواجب بالذات فافهم قبيح له وتحقق ما بالعرض
بدون ما بالذات لا يربط في ان الممكن لو كان موجودا بنفسه بلا مرجح يلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات فافهم
اذ كل ممكن بالعرض بالتقياس الى ما يرجح وجوده وليس هناك واجب يرجح وجوده فتجوز وجود الممكن مع نفسه
اسببه الموجود تجوز لتحقق ما بالعرض اعني الممكن بدون ما بالذات ونحو الباطن بدنه واعلم انه قال بعض اهل التحقيق
على تقدير استحصاء الموجوداته في الممكنات يلزم الدور وتحقق موجود ما على هذا التقدير يتوقف على ايجاد ما لان وجود
الممكنات متوقفا على الوجود وتحقق ايجادها يتوقف على تحقق موجود ما لان الشئ ما لم يوجد لم يوجد او رده عليه بان
ليس بدورا فلما يلزم الدور لتوقفه موجود معين على موجود معين يتوقف عليه لم يلزم ما ذكره فتحقق ايجاد شئ يتوقف
على وجود موجود من الموجوداته وكل موجود معين يتوقف على وجود علة التامة المتقدمة عليه فاللازم هو الاستمرار
للا دور وهذا قال المحقق الطوسي انه ليس بدورا في اللفظ لان الشئ اذا توقفت على ما يحتاج في وجوده الى مثل
ذلك الشئ لا يكون دورا فان قيل ان طلبية الوجود لما كانت طبيعية عرضية ما غنية فلا محالة يتجاوز وجوده من حيث

هيته عن وجود المعروف المنوشتا ثم اذا اتينا لاس من حيث خصوص كونه هذا لا يسجد فقط وكذا الطبيعية الوجود الامكاني من
 حيث كونه وجودا امكانيا مطلقا يحتاج الى طبيعة الاسباب ويتاخر عنها لك لا لاجل كونه هذا الوجود وانخاص فقط فلا يخل
 للخصه وصيات في شئ من الطرفين فالاحتمياج والتمرد الدور لازم بين الطبيعيين يقال ان احكام الوجود والعدم
 قد لا يثبت للوحدانية الالهية فان الخصائص الطبيعية الانسان بالعلم والجهل لا يوجب التناقض لعدم وحدانية الوجود
 وحدة عددية بخلاف الخصائص ذات شتخصية كزيد مثلا بها فالاحتياج الالهي بين الطبيعيين في صورة التسم بان يكون
 كل فرد من افراد احد هاجس حيث هيته منتقرا الى فرد من الاخرى في شتخصه كونه غاية ما يمكن ان يقال انه اذا ثبت احتياج كل فرد من افراد
 الى شئ من الاسباب لازم احتياج الوجود ذاته اليه بوجوه اخرى في العلم عليها بالكلية ولكن ثبت احتياج احوال الاسباب الى شئ من الوجود لازم احتياج
 الاسباب ذاته اليه بالبيان المذكور واذا دار الاحتياج بين الطبيعيين على هذا الوجه فيكون افراد كل منهما بحيث لا يشتملها شئ منتقرا الى فرد من
 الاخرى يلزم الدور مستحيل لا محالة فخال قبي له منها انه لو كانت للممكن آه محتملة لو كان للممكن حاجته الى المؤثر
 لكان فيه تاثير واذا كان كذلك لكان المؤثر مؤثريا وهي اما ان تكون وصفا شتخصيا او عدسيا وطلا بان حدوث المؤثرية
 لا يكون بارتفاع شئ بل انها يكون لثبوت مفهوم فثبوت ذلك المتفهم اما ان يكون في الذهن فقط فيكون الحكم
 بالمؤثرية جهلا غير مطابق للخارج واما ان يكون في الخارج ايضا فتكون المؤثرية معدة زائدة على الذات قائمة بها
 فتكون من الممكنات المحتاجة الى المؤثر فتكون هناك مؤثرية اخرى والكلام فيها الكلام قبي له والوجه ان
 المؤثرية آه يعني ان المؤثرية امر انساني يحصل في العقل عند صدور الاثر عن المؤثر كما في ما ذكرنا فاننا وعدهم
 مطا بقعتها لا مافي الخارج بحيث انه ليس هناك شئ بازا انها يقوم بالمؤثر في الاعيان مسلم لكنه لا يثبت ان يكون
 احكام بها جهلا وانما يلزم الجهل لو لم يكن لها ثبوت مع قطع النظر عن خصوص الحانا العقل بل ليس كذلك فانها ثابتة
 في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوصه من لو ان العقل وانما حصل ان المؤثرية بمعنى اعلم بانها اضافي يثبتها العقل
 عن ذاتها بغيره العقل صدور الاثر عنه فهي موجودة في الخارج بغير انتم اعجابوا بالتقدم كما في كون المؤثرية
 موجودة في الواقع وكون المؤثر مؤثرا في نفس الامر قبي له والوجه ان ذلك آه يعني ان فرق ما بين انذ الاثر
 في زمان حصول الاثر وبين اخذه بشرط حصوله فاحصول في الاول نظر في الثاني بسببه وشبهه ولا استحالة
 في ان يؤثر المؤثر في زمان حصول الاثر بل شان العلة مع معاولها ذلك فانها المؤثرية وقت حصول لكن من
 حيث هو لا بما هو حاصل ولا بما هو غير حاصل وبالجملة ما يشاء في حال الحصول الحاصل بذلك التاثير فلا يلزم
 التخصيل الحاصل بذلك التخصيل ولا استحالة فيه وقد يقرر بان ان اريد به حال الحصول المعينة الوجودية بين

المؤثر والناثر ففقدان الناثر في حال وجود الاثر وان اراد المهيبة الذاتية العقلية بينها شيئاً ان الناثر ليس في
 حال وجوده ولا في حال عدمه ولا يلزم شيء من المحذورين اذا تاثير العلة حال الوجود في هيبة المعلوم من حيث هي
 لا في المهيبة من حيث هي موجودة او معدومة والمهيبة من حيث هي ليست بينهما وبين العلة متقارنة ذاتية لا مهيبة
 واما المهيبة الموجودة او المعدومة فهي متاخرة عن وجود العلة او عدمها ومقارنتها لها بحسب الوجود في الواقع فتأمل
 قولي له ومنها ان الناثر انا في المهيبة آه قال في احكامية هذا الاستدلال مبنى على ان يجعل عنده عبارة عن
 التصغير اعني يجعل المولود في المهيبة والوجود لا يصلح ان يتعلق بها يجعل والا لزم كون الانسان انساناً مثلاً او
 كون الوجود وجوداً يجعل يجعل ويولد واما الاقناعات اعني كون المهيبة موجودة فلا يصلح ان يتعلق بها يجعل
 لانه امر اعتباري واما مهيبة الاقناعات فحاصلها كمال سائر المهيبات ولذا لم يذكره انتهى لتعلل المراد ان المستعمل
 لم يفهم معنى يجعل البسيط اذ يجعل البسيط انما يتعلق بنفس المهيبة لا يكون المهيبة مهيبة بل يفهم ان يجعل عبارة عن تصغير
 الشيء شيئاً فالزم على تقدير تعلق يجعل بالمهيبة كون المهيبة مهيبة ونهاية المجموعية الذاتية مع ان كون الناثر في
 نفس المهيبة بمعنى ان نفس المهيبة اثر لجعل وهي مصداق لكون المهيبة مهيبة فان اراد بلزوم كون الانسان انساناً
 مثلاً ان يجعل متعلق بهذه المهيبة التركيبية فهو مضمون ان يجعل المتخيل بين المجهول والمجهول اليه انما هو يجعل المولود
 دون البسيط وان اراد ان نفس مهيبة الانسان مثلاً اذا كانت مجموعته يكون كون الانسان انساناً ايضاً مجموعاً
 لانه حكايه عن نفس المهيبة فيلزم المجموعية الذاتية فهو مسلم ولا استحالة فيه انما الاستحالة في ان تكون المهيبة
 منتزعة ثم تصير مهيبة يجعل الجاهل اياها ونزاعها لازم فان المهيبة قبل يجعل لم تكن مهيبة ولا منتزعة وبالجملة الحال
 انما هي المجموعية الذاتية يجعل مستأنف واما المجموعية الذاتية بعين جعل الذات فليس بحال بل هي واقعة وقد
 يقرر الاستحالة من قبلهم في هذا الشق بانه لو كان الانسان مثلاً انساناً تاثيراً لمؤثر لوقع الشك في كونه انساناً
 عند وقوع الشك في وجود المؤثر لجزا ان يكون الانسانية الانسان معلوماً بالمبدئية من دون الاستدلال الى المؤثر
 فلا يلزم من الشك في وجود المؤثر الشك فيها واجيب بان اليقين الدائم بذى السبب لا يحصل الا من اسبب
 ورد بانهم ذهبوا الى ان العلم بذى السبب اذا لم يكن بديهياً لا يحصل الا من اسبب الا ترى ان اليقين بالمحسوس
 قد يحصل بالاحساس ولما كان السانئية الانسان بديهياً لا يكون داخل تحت تلك القاعدة وزيف بان مرادهم ان
 اليقين الدائم بذى السبب مطلقاً لا يحصل الا من اسبب لا بشرط ان يكون بديهياً واليقين بالمحسوس ليس دائماً
 كما صرح به شيخ في برهان الشفاوق في سبب نقل كلامه فيما مر فلو كان السانئية الانسان سبب لوقع الشك في قولنا

كل انسان انسان وانما عند الشك في وجود الموثر فتأمل قولي له فيكون الانسان مثلاً آد قال الصبا الشيرازي
المعاصر للمحقق الدواني بذا غير مسلم اذ غاية ما لزم من كون المحدث مسلماً بان نفسه ان يصدق ليس المعدوم
الشيء الا ان يصدق ليس الانسان انساناً واجاب عنه المحقق الدواني بانها اذا لم يكن الانسان موجوداً لم يصدق
الانسان انسان اذ صدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع فيصدق السالبة وهو ليس الانسان انساناً واخرى
عليه معاصره بان الانسان اذا لم يكن موجوداً كان معدوماً ولا شيئاً فلا يكون ح انساناً ولا شيئاً في المعاد
حتى يكون بعضها حال لعدم انسانا وبعض اخر ليس انساناً فلما كان معدوماً ولا شيئاً يصدق طلب الامور
الثبوتية عن الانسان بناء على انتفاء الموضوع فمشار الاستتبابه توهم شمول الانسان للانسان المعدوم و
جواز صحة جعله عنواناً ولعل الحق ما قال المحقق رحمه ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع ولا اعتباره
ولا يقتضي ان يكون الموضوع فيها مصداقاً للعنوان وفرداً له في الواقع بل يصدق بانتفاء ذلك الصدق وكيف
يتوهم عاقل انه اذا لم يكن الموضوع المعقب في القضية موجوداً لم يصدق السالبة التي موضوعها معدوم مثلاً اذا
فرضنا انتفاء وجود فانما ان يصدق ليس كاتباً او يصدق كاتباً او لا يصدق شئ منها والثاني محال
لاستلزامه كون تبت موجوداً مع انه قد فرض معدوماً ههنا وكذا الثالث لا يستلزامه ارتفاع التقيين فتعين الوجود
وذلك مما لا يشتهر على احد ونشار استتبابه توهمه ان صدق السالبة يقتضي ان يكون العنوان صادقا على
فرده وذلك وهم فافهم قولي له او في القصاص المهمة الوجودية قال في الحاشية ولم يذكر بعينها الكلام المذكور
في الاحتمال الثاني لانه موقوف على ملاحظة الاقصاء بالاستقلال وقد سبق انه بهذا الاعتبار ان حجة الاستتباب
في مطلق يجعل عند الفرقين ولم يذكر في الوجود ما يذكره ههنا من كونه امر اعتباريا لان في اعتبارية التبع فصار اذ فهم
من ذهاب الى ان الوجود الحقيقي قائم بالموجودات الحقيقية والوجود المدعى من ان له اعتبارية التبع فصار ان كان
القصاص المهمة بالوجود امر اعتباريا يعني على ان معنى الاقصاء الغير المستقل بالمفهومية الوجود وفيه ليس له
الذين اشركوا في جعل اصحاب المولود كما سبق من الشارح وقد سبق من ان اشركوا في جعل من الاقصاء
الواقعي بين المهمة والوجود مع قطع النظر عن اعتبار الوجود من ملاحظة فقوله وقد سبق انه بهذا الاعتبار ان ارد
بان مفهوم الاقصاء من حيث انه مهمة من المهمات سابقا عن درجة الاعتبارات بحيث انه لا يتحقق به جعل امر
عند الفرقين فلا يخفى سخافة اذهال الاقصاء على هذا التقدير بل اليبان ان الخبر بالانسان انما هو انما
يجعل البسطة نفس مهمة محمولة كالمهمات الاخرى عند اصحابنا ليس نفس الاقصاء انما هو الابل انما

المجبول التام بالوجود كما في سائر المهيئات عند فهمه وان اراد ان مفهوم الانضمام لا من حيث انه رابط ليس متعلق
بجعل المؤلف بنامه على ما عرّفهم ان متعلق الجعل المؤلف هو الاقتراف من حيث انه مفهوم غير مستقل فلا يخفى في حاشية
وما سبق من ان متعلق الجعل المؤلف لا يلزم ان يكون معنى غير مستقل بالمفهومية موجودا في خصوص لحاظ الذمير و
واحد بارود ومع ذلك لا وجه لتوسطه عن درجة الاعتبار في مطلق الجعل عند الفرقين فتأمل ولا تغفل في الجواب
ان التاثير في ان التاثيرية بنامه على الجعل لبيسطه واما التاثيرية بان يجعل المؤلف فيقولون ان التاثيرية الجعل
هو ان يكون المجبول امر عينيا دون المجبول اليه ما يتعلق به الجعل اعني الاقتراف وهذا باعتبار شق ثالث انتهت
انتهى فاعلم ان الجواب الذي ذكره بنامه على الجعل لبيسطه في غاية الوهن والسفاهة فانا سلمنا ان التاثير في نفس
المهيئة لكن نفس المهيئة مصداق لعلها على نفسها ما حمل ذاتياتها عليها فكما يلزم من عدم المؤثر وعدم التاثير لبيطة
نفس الانسان كما يلزم منه عدم كون الانسان انسانا والايصدق حين عدم المؤثر وعدم التاثير المستلزم لليبيطة
نفس الانسان الفظية القائمة الانسان انسانا هو لعلها قطعاً ضرورة ان صدق الموجبة يستدعي تقرر الموضوع ووجوده
ولما لم من عدم المؤثر وعدم التاثير عدم كون الانسان انسانا فالزم من وجود المؤثر وان التاثير كون الانسان انسانا
ايضا فالحق في الجواب ان سلب شئ عن نفسه انما يستحيل اذا كان شئ موجودا واما حين عدمه فالموجبات بالمثل
كاذبة والسوالب يرثها صاوية ففهم عدم المؤثر وعدم التاثير يكون الانسان معارفا فيكون مساوبا عن نفسه ويكون
الساوية القائمة الانسان ليس بالسان صاوية فاذا وجد بايجاد الجعل سائر انسانا فاشرا بجعل هو نفس الانسان
الذي هو مصداق القضية القائمة الانسان انسانا ولا يلزم الجعولية الذاتية المستحيل فان المستحيل هو ان
يكون الشئ نفسه او ذاتيا من ذاتياته بعد تقرر ذلك الشئ ولا يستحيل ان يتعلق بجعل شئ التقرر الذي هو مصداق
ثبوت الشئ لنفسه وثبوت ذاتياته فاشرا بجعل بالذات هي نفس المهيئة لا كونها مهيئة ولا كونها موجودة وما يلزم من كونها
المهيئة مجعولة وهو ان يكون كون المهيئة مهيئة مجعولة بعين جعل مصداقه الذي هو نفس المهيئة غير مستحيل وما ذكره
من الجواب من قبل الفاعلين بالجعل المؤلف باعتبار الشق الثالث فحاصله ان اثر الجعل في الانسان مثلاً
هو مصداق قولنا الانسان موجود وليس اثره بالذات الانسان وحده ولا وجوده بل القامات مهيئة بالوجود وهو
ان كان امر عقليا اعتباريا لكنه من الاعتبارات المطابقة للواقع فيجب استنادها الى سبب واما اعتبار العقل
اياها بنفس سبب المهيئة فيجب ان يكون المجبول وهي نفس المهيئة امر عينيا وان لم يكن المجبول اليه اعني الوجود
والاقتراف امر عينيا وهذا اقتدارها حسب الافق المبين حيث قال واما الموضوعية بالوجود فهي وان كانت

امر اعتبارها كغيرها من الاعتبارات الحقيقية الواقعية في نفس الامر فيجب استنادها الى علته واما اعتبار العقل في
 نفس اجعل المهيبة في نفسه غير عائد للممكن عرفناك من قبل ان الموصوفية المترتبة على اجعل هي اداة
 ارتباط المهيبة والوجود يستحيل ان يلتصقا معا الى اجعلها بالقصد وادامت لمخولة بما هي رابطتها فان اعتبرتها بما هي
 مفهوم الممكن كالممكن لا يرتباط بل كانت امر معقولا بنفسه مباحث الذات لها في العقل واذن شاكلتها شاكلته جلته
 المهيبة من جهة الاستناد الى اجعل جعل نفسها انتهى وقد عرفت فيما سبق ان النزاع بين اصحاب الجعل البسيط
 واصحاب الجعل المؤلف مني على امتلاك فهم في امر الوجود فان كان الوجود عبارة عن شئ صيرورة الذات ولم يكن الوجود
 عارضا للمهيبة في نفس الامر ولم يكن بين المهيبة والوجود حائط في الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة الذين واعتباره
 وانما في نفس الامر نفس المهيبة يكون معنى جعل المهيبة موجودة جعل مصداق الوجود الذي هو نفس المهيبة فتعين القول
 بالجعل البسيط وان كان الوجود اذ اعلى المهيبة عارضا لها في نفس الامر كان بين المهيبة والوجود ارتباط في نفس الامر
 ولم يكن مصداق الوجودية نفس المهيبة بل التعاقب المهيبة بالوجود وعروض الوجود لها في نفس الامر فيكون معنى
 جعل المهيبة موجودة جعلها معروضه للوجود منصفة به ويكون اثر اجعل فعل المهيبة بالوجود في نفس الامر فتعين القول
 باجعل المركب وبالجملة اثر اجعل على تقدير القول باجعل المركب الخياط الواقعي الذي بين المهيبة والوجود الذي هو
 زائد عليها عارض لها ونفس المهيبة والوجود العارض لها تابعا لها لانهما واقعي وصادقان عن اجعل بالعرض و
 ليس ضمنه اشترع الوجود عن المهيبة اثر فاداة اجعل عند المشائية القايلين باجعل المؤلف اذ يمكن ان يكون متشار
 اشترع الوجود نفس المهيبة بلا امر زائد عليها فلما يكتم القول باجعل المؤلف لان سعة اشترع الوجود وعن المهيبة
 مفهوم ذمهي لا يصلح ان يكون بما هو حاصل في الذين اثر فاداة اجعل في الواقع الا بمعنى ان مصداقا وشا
 اشترعها اثر فاداة هي نفس المهيبة بلا امر زائد عليها فيكون اثر فاداة اجعل عند المشائية ايضا نفس المهيبة وهذا هو
 القول باجعل البسيط وبهذا ظهر ان قوله في الحاشية ان ما يتضمم اجعل اه سخي فبالان التقنيه اجعل على
 تقدير القول باجعل المؤلف هو كون المجهول والمجهول اليه كالمحققين في نفس الامر مع قطع النظر عن ملاحظة
 الذين واعتباره لا ما زعم الشارح من ان اجعل المؤلف لا يقتضيه كون المجهول اليه امر عينيا والقول بان اجعل
 المؤلف لا يقتضي كون متعلق اجعل اعني الانصاف امر عينيا يعني على توهم ان متعلق اجعل عندهم انما هي النسبة
 بين المجهول والمجهول اليه على انها امره الخاطو بلية احدهما بالآخر مع انك قد عرفت ان المعنى الغير مستقل الموجود في
 نفسه واصل ملاحظة الذين لا يمكن ان يكون اثر اجعل عندهم بل اثر اجعل عندهم هو الانصاف الواقعي بين المهيبة و

والوجود مع قطع النظر عن الشعور الذين وملاحظته ثم على ما ذكر في الحاشية لا يكون هذا جوابا باختيار شق ثالث بل هو الجواب
 القائل راجع الى اختيار الشق الاول فافهم في ذلك وفرقة يكون الغاية آه حكم ان بعض الاقدمين كانوا يفتلسون و
 اشياء لا يتكرونها الفاعل كمنهم يزعمون ان الموانع الطبيعية كانت لا تعاقب بل الضروريات واستدلوا
 عليه بوجوبها ان الطبيعة كيف لتعمل لغرض مع انه ليس لها روية ومنها ان الفسوف يهابون الزوايد والموت ليست مقصودا
 للطبيعة بل انها هي لضرورة المادة كما لمطر فانا نعلم ان كان لضرورة المادة فان الشمس اذا تجرت فحصل الشجار الى
 الجوار بار فلها بر وصار مادة الفيلما فينتزل ضرورة فانفق ان يقع في مصانع فيطن ان المطر مقصود لتلك المصلحة وليس
 كذلك بل انها لضرورة المادة ومنها انه ان كان فعل الطبيعة لغرض فذلك الغرض اما لغرض آخر فليس له اول
 فقد جعل الطبيعة شبيها للغاية فيجوز ذلك في كل الافعال ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة كالحرق
 فانها تحلل الشئ وتغذي الملح ويسور وجه القصار وتبيض وجه الثوب واجيب عن الاول بانها ليس اذا عدت الطبيعة
 الروية وجب ان يكون الفعل الصادر عنها غير متوجه الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل يميز فعلا عن
 فعل ولبعينه للوقوع ثم يكون لكل واحد من تلك الافعال غاية مخصوصة ويكون تادى ذلك الفعل اليها لذات السبب
 آخر حتى لو قدر عدم اختلاف الدواعي كان فعل واحد عن الشمس من غير روية وذلك لانه لا ريب ان للصناعات
 غايات والصناعة اذا صارت ملكة لم يحتاج في استعمالها الى الروية بل الروية تصير مائة عن ذلك مثل ان الكمان
 الماهر لو فكر في حروف حروف يبتدئ في صناعته والقوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا فانتحرك بواسطة تحريك الوتر
 مع انه لا شعور لها بذلك وعن الثاني بان الضاوي هذه الكائنات تارة لعدم كما انها تارة لحصول زيادات خارجة
 عن المجري الطبيعي وليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان تكون واصلة اليها والموت والذبول كل ذلك مقصود
 الطبيعة من البلوغ الى الغاية المقصودة وانما نظام الذبول فله سببان احد جبالا لذات وهي الحرارة والآخر بالعرض
 وهي الطبيعة وكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة فتسوق المادة اليه على النظام والطبيعة التي في البدن
 غايتها حفظ البدن ما لم يكن باردا ولها امداد ولكن كل ثمان من المدد فانه يقع من المدد الاول اقل كما علم في علم النفس
 فيكون نقصان ذلك الامداد سببا بالعرض لنظام الذبول والتحليل سببا له بالذات فعل كل منهما متوجه الى غاية و
 لم نقل ان كل حال طبيعية يجب ان يكون غايتها للطبيعة بل لتقول ان كل طبيعة فانها يفعل فعلها لغاية لها وانما فعل
 غير فقد لا يكون لغاية لها والموت وان لم تكن غايتها نافعة بالقياس الى بدن زيد مثلا فهو غاية بالقياس الى نظام
 الكل واما الزوايد فهي كائنة لغاية فان المادة اذا فصلت حركت الطبيعة فتملها الى الصورة التي تستحقها واولا

فيكون فعل الطبيعة فيها الغاية واما قولوا في هذا فغير مسلم بل اسبب فيه قربة الشمس وبعدا وهو سبب آتبي لنظام العالم
 وله غايات اكثرية في الطبيعة وعن الثالث انه لا يلزم ان يكون بكل غايات غايات بل تكون الغايات المختلطة مقصودة
 لذاتها سائر الاستحباب يقصد بها ولا يلزم ان يقال لما هو المقصود به انه لم يقصد به ذلك الا يقال لم الله بت الخبير
 والصحة ولم يهت عن الشر والالم وعن الرابع بان القوة المبرزة لها غايات واحدة وهي اعادة المحترق الى مستأكله
 جوهره واما المعتقد من اللوازم الحار بتهية والتواضع الفه وية فان الراجح ان تلك الغايات في بعض الجواهر بواسطة
 اكل في بعضها بواسطة العفد والغايات الذاتية واحدة قال الشاعر في البراءة لعل الكارهم المغايات في على الارض
 الفاعل لوجود العالم كله هو الواجب تعالى الموصوف بافعالها لانه فلما يكون لفعاله غايات فهو من فانها متممة لافعاله
 وهي كالمغاية سبحانه وان كان فعله لا يتجدد عن الفوائد والمصالح الكثيرة التي مرجعها الى نظام العالم ونزاهة الخلق
 عند الموقنين انتهت انت تعلم ان احسان عليهم اشكال فهم لا يتم تصدروا ان الاورسا كانت في عالم الطبيعة انما هي ضرورة المادة فقط وليس لها
 غاياتها ولا اسرها ان يكون تلك الامور لغرض الحسنة وعادة فعل كل افعالهم على هو المتعارفة المختلطة بين الين معنى فاما ان لا يتجاوز قول فان غاياتها العن
 الغايات كما تعلم ان يكون ان تكون الغايات تنقضية كذا المعلول او لو كانت نية المعامل الى اعادة المحايات فبمعنى انه من الغايات كون السباي
 الرجاء وذلك غاياتها الا انها قد تكون نفس الفاعل كما في له اجب سبحانه لانه تام في الغايات والاحتياج في الغايات التي منى خارج من الله والى يكون
 في الغايات كما لا يكون فاعلا او لا يكون لفعاله غايات غير الله لانه سببها بالانسان سائر الا باليه لانه غاياتها انما تتجدد ليعمل فاعلا يكون
 لفعاله غايات غير الله لا يكون ان يمتد وجودها اليه سبحانه وعلى الله يمتد بها اليه يمتد بها اليه يمتد بها اليه يمتد بها اليه يمتد بها اليه
 وهكذا حتى ينتهي الى غايات هي عين ذاته فذاته تعالى غاياتها بل هي كما انها فاعلة له وهذا يظهر ان القول بان ليس لفعاله
 غرض غايات وان فعله تعالى ليس يجلل بها المراد من لفي التعليل بها هو غير ذاته ضرورة ان الواجب تعالى يجب
 ان يكون تاما في الغايات ولا يلزم منه لفي الغايات والغرض عن فعله تعالى مطا فاعل عليه تعالى بنظام الخيرة بانه
 غايات غرض في الاجراء ولا يتوهم ان الغايات الغايات هي ما يقتضيه فاعلية الفاعل فيجب ان يكون غير ذاته
 الفاعل اذ المراد بالافتقار المعنى الاعم اعنى مطلق عدم الالذ كما لا معناه المتبادر وانما حصل ان الفاعل لا يجب
 ان يكون غير ذاته الفاعل اذ المراد بالافتقار المعنى الاعم اعنى مطلق عدم الالذ كما لا معناه المتبادر وانما حصل
 ان الفاعل لا يجب ان يكون غير الغايات بل الفاعل والغايات قد يكون واحدا فالمراد من لفي الغايات عن فعله تعالى
 هو ما يكون غير نفس ذاته وقد نفس اشج في التعليل فاعلة على ذواتها منى يمتد قال وتوان انسانا عرف الكمال الذي
 هو الواجب لوجود الذات ثم كان ينظم الامور التي هي على مشاركتي تكون الامور على غايات النظام فكان غرضه

بالحقيقة ادبية الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو الوجود الغائبة والشرطي
 انتهى قبي له والحق ان الاستصحابه ههنا ثلث تدبيرها الاول تدبير من قال ان وجود العالم انها هو
 بالاتفاق وقد عرفت حاله والبطاوة الثاني تدبيره من ان يكون للنجت والاتفاق معنى وشرطه ان اجزائها يمكن
 ان يكون تاديبه الى المسبب به سواء فيا او فيا او فيا وذلك لان اجزائها ان يكون من شأنه ان يتبادر الى مسببه
 او لا يكون على الاول كان واجب التاديب اليه فيكون حصوله الاحوال منه وانما اتوا للمحلول فينتج تخلفه عن
 علته التامة فلا يكون ذلك التاديب اتفاقيا وعلى الثاني فينتج التاديب اليه فلا يكون التاديب اتفاقيا اليه وانما
 شأن الاتفاق ان يكون مكان التاديب اليه وقد ذكر في الشرح في طبيقات الشفاغ غيرهم حجة تقريره باننا اذا وجدنا للحوادث
 اسبابا باسما لم يتبع ان يتكرر بها ونظامها بالاسماء المحيولة من النجته فان من حفر بئر وعشر على كثير حزم اهل الشاؤ
 ان البنت السعيدة لطفه وان انزل في ربه حتى انكسر جزاها بان النجته الشقي لطفه وليس كذلك فان كل من يحضر
 الذين يحبه ومن يبيل على انزل في شفاغ بلقيته بيده ذلك في البير ويقولون لما خرج فلان الى السوق ليفتدني
 وكانه راي غير ما في ذلك لطفه اتفاقا وليس كذلك فان كل من توجه الى مكان وفيه غيرهم ولا حسن بصره فانه يراه و
 ليس فاعل ان يقول لما كانت الغاية في شروبه غير هذه الغاية وبها ان لا يكون الخروج الى السوق سببا
 حقيقيا للظفر بالفرج لاننا نقول يجوز ان يكون الفعل واحدا في ايات شتى بل اكثر الافعال لك لكن يوصف ان
 يجعل المستعمل لذلك الفعل احدي تلك الغايات غاية فيحصل الاكثر بوجهه لاني نفس الامرانه يصح ان يجعل
 غاية ليس لو كان هذا الانسان شاة بمقام الغير منها كان وصولة اليه غاية له ولبني الاتفاق ان يجيبوا عن
 الاول فيقولون ان الاسباب منها بسيطة ومنها مركبة اما البسيطة فمحلها انها وانما والاكتان معها من قيد
 زائد فيكون العلة ذلك الجزر فيكون العلة مركبة لا بسيطة وانما مركبة فان كان اجتماع اجزائها وانما كان حصولها
 وانما وان كان اكثر باكان حصوله كثيرا وكما التول في التاديب والافلي فاختلاف احوال المعولات في الدوام و
 الاكثرية والتاديب والاتقانة لاختلاف احوال اجتماع اجزائها العلة في ذلك او عرفت بذات قول انه وان كان كلاما لا يمتد
 في تحقق العلة جزا من العلة في الظاهر لكنه ربما كان الجزر المحصل الوجودي شيئا واحدا فيصير ذلك الاثر لا جملة وانما
 سائر الامور المشتهرة فهي عادة الى زوال المانع وتحقيق الشرط وحصول القابل ثم ان كان انضمام سائر القيد
 مع حصول تلك الغايات وانما قيل ان صدور المعول من العلة وانما وان كان الانضمام اكثر با جعل ذلك
 الصدور اكثر با وكما في التاديب والافلي فان قيل ذلك الاجتماع ان كان واجبا كان المعول وانما الوجود وان

يمكننا ان لا بد من استثناءه الى الواجب فيدوم بدوام الواجب فيدوم المعلول له وانه فقول معصاوات الاسباب
 متخلقة بالحركة الدورية والقسمات الكوكبية فيوزان يختلف حال الاجتماع والافتراق بسبب اختلافها كما
 في سائر الحوادث وما سيجيء المذكورة فخواصها ان الغاية قد يراد بها ما ينتهي اليه الشيء كيف كان وقد يراد بما يكون
 مقصودا فالا سبب الاتفاقيه غايات بالمعنى الاول وليست بغايات بالمعنى الثاني والقول بان الغايه
 لا نصيب غايه بالوضع غير مسلم الا ترى ان الوضع يجعل ويجعل بعضهما كثيرا وبعضها قليلا فاذا كان اختلاف
 يجعل مما يختلف بحكم الاقلية والاكثريه فيوزان يختلف به الحكم في كونه اتفاقيا وغير اتفاقيا المذهب الثالث
 ان من الاشياء ما لا يكون متوقفا ومتوقفا بالقياس الى شيء لكونه غير واجب الحصول معه وان كان واجب
 الحصول بالقياس الى سببانه فيقال له بالقياس الى ذلك الشيء انه كان بالنجت والاتفاق وتفصيله ان كل
 مسببه لا بد له من سبب فانما ان يكون حصوله من صحبه وانما او كثيرا او على التساوي او على الاقل فان كان
 على الوجهين الاولين فهو ليس باتفاقيا اما الذي هو ظاهرا واما الاكثري فهو الذي يتوقف استكمال سببه على امر
 فمذة تختلف وذلك الامر يتخلف عنه حصول المعلول وعند حصوله يحصل المعلول لا تتلذذت المعلول من علته
 وقبالة فالاكثري اليفي وانجم مع وجود ذلك الامور اسبب الذي لا يتبادر الى الاسبب لادائها ولا اكثر يا واسبب
 الاتفاقية فان من الامور ما يكون على التساوي كقعوده وقيامه ومنها ما يكون اتفاقيا كوجوده ستمت ان امر
 للانسان وهما قد يكونان باعتبارها واجبين فان انسانا لو احاط بكل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيء غيره موجودا
 بالاتفاق بل كان كلها واجبا فان الامور الموجودة بالاتفاق انما تكون بالاتفاق بالقياس الى من لا يعلم سببها
 واما بالقياس الى من يعلم سببها لم يكن شيء من الموجودات اتفاقيا كما اذا اعتبر الانسان على كنهه فانه بالقياس
 الى الاسباب التي ساقته العاشر الى اكثر بالاتفاق واما بالقياس الى علم الله تعالى عز وجل والاسباب المتكسفة
 ليس بالاتفاق بل بالوجوب ثم ان النجت والاتفاق انما ينسبان الى ما كان من شأنه ان يكون سببا موديا
 اليه ولكن لا يكون دائما ولا كثيرا واما لا يكون موديا اليه لم يقل في سببه اتفاق مثل قعوده عن كسوف الشمس
 فلا يقال قعوده عن كسوف الشمس فافهم في ذلك انها كانت بالنجت والاتفاق اعلم ان الاتفاق
 انجم من النجت وكانهم لا يقولون النجت الاما يودى الى شيء يعتد به ويكون سببه من قوى اختصار لفظه واما ما
 طبيعيه كالقعود الذي يشق فيجعل لضعفه في السجدة والضعفه في الكفيف فذلك لا ينبغي محاسبه كائنا من تلقا نفسه واما
 ما كان مدونة من معصاوات اسباب طبيعية واردة فانها ليس هي بتبا بالقياس الى اسبب الارادى واما بالقياس

الى السبب الطبيعي فكلما والفرق بين رداثة البخت وسور التدبير ان رداثة البخت هو ان يكون السبب في اكثر الامور
غير مودالى غاية ندومته ولكن في حق صاحبه يودي الى ذلك وسور التدبير هو ان يكون السبب في اكثر الامور مودالى
غاية ندومته والشئ الميكون مودالذي قد نكر حصول اسباب متعددة عند حصوله الشئ المشتم هو الذي نكر حصول سبب
مشقية عند حصوله فيمنع من حصوله الاول عووما اعتياد ككرة من الخيرة ومن حصوله الثاني عووما اعتياد من الشر
فظهر الفرق بين البخت والافتاق ورواثة البخت وسور التدبير والميكون والمشتم فحق العلم وهي ما يتوقف عليه
الشرع على وجه البصيرة الكاملة اعلم انهم قالوا المقدمة ما يتوقف عليه الشرع في العلم وفسروها بمعرفة هذه
اورسمة التصديق بوضووعه وغايته واور عليه بان توقف الشرع على هذه الامور مما يمكن تصور العلم بوجبه
التصديق بفاضة ما واجب بان المراد يتوقف الشرع على هذه الامور لتوقف الشرع على وجه البصيرة الكاملة
واور عليه العلامة الثالثاني بان تقييد الشرع بالبصيرة الكاملة غير مقيد لان مراتب البصيرة غير مضبوطة وما
غير محصور في الامور الثلاثة فلما يكون شئ منها ما يمنع الشرع بدونه على وجه البصيرة الكاملة ولا مجموعها بل المقدار الواجب
انها مودالمتصور بوجها والتصديق بفاضة ما واجب عنه السيد المحقق انه بان ليس المقصود حصر المقدمة في الامور
المذكورة ولا حصر البصيرة في مرتبة معينة حتى يرو عليهم ما اوروا في البرهان لهم على انحصار المقدمة في الامور الثلاثة او
الاربع فمن الطبع على فاسم يوجب مرتبة من مراتب البصيرة فله ان يعده من المقدمات ولذا ذكر البعض في المقدمة
الروس الثمانية بل المقصود من تعريف المقدمة وحصرها في الامور الثلاثة او الاربعه وبيان كون تلك الامور موجهة
للبصيرة توجيه ما ذكر في اوائل كتب المنطق من الامور الثلاثة او الاربعه وعنون بالمقدمة ومرجع ذلك ان الامور
الثلاث او الاربعه المذكورة لما كانت موجهة للبصيرة كل واحد منها المرتبة لا تحصل الابهة
كان اشروع على وجه البصيرة موقفا عليها فلذا ذكر تلك الامور في اوائل الكتب و
الحاصل ان المورد منهم ما ذكره في بيان توقف على الامور الثلاثة والاربعه حصر
المقدمة فيها ومن تفسير نفهم ما يتوقف عليه الشرع العلم على وجه البصيرة
ان البصيرة امر لا تحصل الا بتلك الاشياء بحيث لو لاها لا يمنع حصولها مع ان معنى
التوقف على وجه البصيرة عليهما ان يتوقف عليهما في الجملة بان يكون محدودا وتلك الامور تلك وليس متفق
بما ذكره من الوجوه احصر بل توجيه ايراد تلك الامور في اوائل الكتب فان وجه فاسم فلك ان تضم اليها ونها
ما قال بعض الاعلام انه ان الضبط غير واجب فانه على قصد المصنفين فمن قصد البصيرة على وجه جعل المقدمة على

المقدمة

هذا الحد ومن قصد البصيرة على حد آخر جعل المقدمة على ذلك الحد ولذا حد زواو وناقض فافهم قولي لك اعنى تصور العلم
 بوجهها آه لا بد للشارح في علم لما ان تصور له لوجها والا كان طالبا للمجهول المطلق وهو محال وان لم يصدق بغاية
 مرتبة عليه سوا كان ذلك التصديق جائزا او غير جائز مطابقا او غير مطابق فان البراءة الشرع على وجه البصيرة
 فلا بد من تصور برسمه لان من تصور بهذا الوجه فقد وقع على مسائله اجالا بمعنى انه يعلم منه خاصته وعلم ان كل
 مسألة منه لها مدخل في تلك الخاصة فيقدر اذا اورد منه على مسألة ان يعلم انها منه قدرة ثالثة وان لم يصدق
 بموضوعه وغاية اما الاول فان تمايز العلوم انما هو تمايز الموضوعات فلو لم يعلم موضوع العلم لا يتميز العلم بالموضوع
 عنده منزها تماما ولا يكون البصيرة في طلبه اما الثاني فلانه لو لم يعلم الغاية المقصودة من العلم يكون سعيه في طلبه
 عبثا والهدفية لغوا وهذا يظهر في كلام الشارح من المسألة فافهم قولي لك واما المقدمة الكتاب آه قال العلامة
 المتفاني في المطول يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه مسأله كعرفة هذه ووضعها وغايتها ومقدمة الكتاب
 لظانته من الكلام قدمت امام المقصود لا ترتباط لها به وانتماع بها فيه سوار توقف عليها ام لا اعدم فرق البعض
 بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب اشكل عليهم امر ان اختاروا في انقصى عنها الى الكلف احد بيان توقفها في
 في مسائل العلم على ما ذكر في هذه المقدمة والثاني لما ذكر في بعض الكتب من ان المقدمه في بيان مد العلم والغرض
 منه وموضوعه زعمنا منهم ان هذا بين المقدمة هذا الكلام ولعل الفرق بيننا ان مقدمه الكتاب المذكورة من الكلام
 التي قدم امام المقصود فلا يصدق تعريف مقدمه الكتاب على ما لم يقدم وان جعل بالارتباط والانتفاع وتقدمه
 العلم معان مخصوصة نعم يجوز احتمال مقدمه الكتاب على مقدمه العلم ووجه اندفاع الاشكاليين بالفرق المذكور
 ان المقدمة المذكورة مقدمه الكتاب ولا يجب ان يكون مدلولها موقفا عليه للشيء بل يجوز لاخير بافان دفع الايراد
 الاول والنظر في بيان المعاني والمفردات الالفه فان دفع الثاني واما التكلف الذي استاجروا اليه في انقصى
 عن الاشكاليين فهو انهم قالوا في دفع الايراد الاول ان المراد اشرع على وجه البصيرة ومع ان اشرع في البصيرة
 يحصل ما يزيد ما ذكر في اوائل الكتب وناقض منه فلا يصدق على الامر المذكور انه يتوقف عليها اشرع على وجه
 البصيرة عليها الا ان يقال المراد توقف اشرع على نوعه بحيث يحصل في ضمن اى فرد كان او المراد توقفه من
 حدود البصيرة والارباب ان الحد الحاصل بالاربعه مثلا لا يحصل بغيرها من الثلثة او الاثنين او الواحد وفي دفع
 الايراد الثاني ان في تجربته والمعنى ان هذه مقدمه تجرد عنها هذه الفئدة ويستتبط منها اولى المقدمات اى وضع
 المقدمة في كذا فلا يلزم طرفه الشيء نفسه وان عترض عليه السيد المحقق قد في حواشيه فوجه منها ان اختراع مقدمه

الكتاب اصطلاح جديد لا نقل عليه من كلامهم ولا هو مفهوم من اطلاق اقوالهم واحباب عنه الفاضل البيهقي بان في
الفائق تضمنت ما ذكره كجيش قال المقدمة هي الجماعة التي تقدم الجيوش من قدم بجيشه تقدم وقد استعيرت لاول كل
شيء فقبل مقدمة العلم ومقدمة الكتاب ومقدمة الكلام وفيه انه لا يلزم من اطلاق المقدمة على ما ذكر ان يكون
المقدمة موضوعه المعين كما زعم العلامة التفتازاني في تعميمه من كلامهم اطلاق المقدمة على ايسين بالكسر و
ايسين بالفتح فالجواب ما قال بعض الاسلام ان تقوم ما ذكره والاسمى واحدا هو الذي سماه مقدمة العلم وهي الاور
ثم توسعوا واطلقوا على مدركاتها فاعلموا انهم ما يتوقف عليها الشرع ثم لما ارادوا الافادة وكان لا يمكن الا بالانط
الدالة عليه توسعوا واطلقوا على ما يدل على تلك المدركات لا سيما التي يتوقف عليها الشرع عند القاعدة وقد مر
تلك الانط والمناهي على الانط الدالة على المقاصد والمعاني المدولة لها وعلى هذا الصح الذي فاتهم اودوا
ان الانط الدالة عليها او المعاني المدولة لها في تلك المعاني او الاور كانت ونها القدر من الاطلاق مسلم واما
ان المقدمة عندهم بين ما يتوقف عليه الشرع مطلقا وعلى وجه البصيرة ولا يتوقف عليه الا على مدولاتها ولا على
اوراكتها كما يوضح عنه كلام العلامة التفتازاني في شرح الشبهة فليس في كلام القوم الاشارة ولا صراحة فالامر
الاول الموجب لا شرع مقدمة الكتاب فلو ان الامر الاخر فجاوبه ان المراد ما يتوقف عليه الشرع على وجه البصيرة
و ما قال ان الامر البصيرة غير مقيد فقد عرفت جوابه من انه لا يجب الضبط بل الامر في محل الى قصد المصنفين و
منها ان الارتباط بالمقاصد ونفع فيها يجب تقديم عليها اذا توقفت عليها الشرع في المسائل او اقاد بصيرة في
الشرع ومجرب الارتباط والنفع انما يستدعي كونه مذكورا في المقاصد لا تقديم عليها وان اعتبر التوقف او البصيرة
يرجع مقدمة الكتاب الى مقدمة العلم ومنها انه جعل الامور الثلاثة في المطول مقدمة العلم وصرح في شرح الرسالة
الشمسية بانها ليست مقدمة العلم بل هي مقدمة الكتاب ونفى توقف الشرع في العلم على هذه الامور في الاثبات
خلافه الا مقدمة الكتاب فيحتاج الى التكلف في قولهم المقدمة في حد العلم ونهاية وموضوعه كما يحتاج اليه من اثبت
مقدمة العلم فقط واجاب عنه المحقق الدواني بان مقدمة العلم عبارة عن اوراق المبين بالفتح ومقدمة الكتاب
عبارة عن المبين بالكسر والعلامة التفتازاني انما نفى توقف الشرع على هذه الامور من حيث انها مبينات بالكسر
وكونها مقدمة العلم انما هي من جهة انها اوراق كانت لمبيناتها واسما جعل انه جعل في شرح الرسالة بيان الامور الثلاثة
مقدمة الكتاب لا اوراقها وجعل في المطول اوراق مبيناتها مقدمة العلم وانت تعلم ان مقدمة العلم لم يثبت عند
العلامة التفتازاني كما يظهر من كلامه في المطول فلما بد وان يكون مغايرا بالذات المقدمة الكتاب لا يفسر مقدمة

العلم في المطلق بما يتوقف عليه الشرع في العلم وافذا التوقف بالمعنى الحقيقي كما يظهر من عبارة المطلق وعن ايراد
 في شرح الرسالة على من فسر المقدمة بما يتوقف عليه الشرع أو لو كان المتوقف عنده معنى آخر سوى ما هو المشهور
 فلا وجه للايراد عليه كما لا يخفى وفسر مقدمته الكتاب بطلانها من الكلام وجعلها عبارة عن الامور المذكورة ونقح توقف
 الشرع عليها وايضا عبارة المطلق وهي قوله الثاني ما وقع الى قوله رعا منهم ان يراهي المقدمة آه يدل نسر سجا على
 ان مقدمته الكتاب غير شئ مباحث مقدمته العلم فلا معنى للفرق بينهما بالمسبيين والمسبيين على رايه اذ يلزم ان
 يكون ما بينيه مقدمته الكتاب موقفا عليه للشرع وليس كذلك وبالجملة مقدمته الكتاب عنده امر اخر وليس مقدمته العلم
 عبارة عن مابينها وهذا ما قال بعض اللامقة ان الفرق بين المتقدمين بالوجه الذي ذكره المحقق الدواني غير صحيح
 فانه يلزم منه ان يكون مابينات مقدمته الكتاب مما يتوقف عليه الشرع مطلقا او على وجه البصيرة والذي يجمع
 العلامة الثقتان اذ على اختراع مقدمته الكتاب ان المذكورات مما لا يصح توقف الشرع المتعبر في مقدمته العلم
 عليه فلما ثبت ان يكون مقدمته الكتاب عنده امرا لا يكون المسبيين به مما يتوقف عليه الشرع فالفرق يكون اذ ان يكون
 مقدمته العلم والمسبيين مقدمته الكتاب غير مضمي له ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد بالتوقف ليس هو التوقف
 الحقيقي بل المراد به الامر المصحح لدخول الفارو وهو صحيح قطعاً واجاب السيد المحقق قد عن الايراد الثاني بان الكتاب
 ما يذكر فيه من المقدمة ان كان عبارة عن الالفاظ المعينة الدالة على المعاني المختصة فلا اشكال في قولهم المقدمة في هذا
 العلم والقرن منه وموضوعه لان معناه كون العبارات في بيان المعاني المذكورة وكذا في قولهم الكتاب الظاهري في علم
 كذا او بوجه كذا وفصوله في كذا وكذا فمقدمته الكتاب التي هي خبر منه عبارة عن الالفاظ وانما استعملت تلك الالفاظ لتعريف
 والتنسبية بالمقدمة من حيث انها في بيان ما هو مقدمته العلم والاطلاقية على ندر الالفاظ لا يحتاج الى الاصطلاح وان كان
 عبارة عن المعنى من حيث انها دلالة لتلك الالفاظ فقد يوجد قولهم المقدمة في كذا بان مفهوم المقدمة ما يتوقف عليه الشرع
 في العلم على البصيرة وهذا مفهوم كلي متخصراً في اذ من الالفاظ او الالفاظ او الالفاظ او الالفاظ او الالفاظ او الالفاظ
 في الكلي متخصراً في هذا الخبر بل ولا يخفى في كونه كافياً وقد يوجد بان مقدمته العلم هي لغة وره برسمه والتعريف بموضوعه غاية
 وليس المذكور في المقدمة ندر الالفاظ بل معان يتوصل بها اليها فكانه قيل ندر المعاني في تفصيل ندر الالفاظ
 في الالفاظ هي محتلمة لما يتخلفه الكتاب آه احتمالات الكتاب متخصرة في ثلثة الالفاظ المعاني فقط والكتب متبها
 واحتمال النقوش متخصرة او غير متخصرة ساقط عن الاعتبار اذ لا يتناقض في الالفاظ بل في الالفاظ المعاني فقط والكتب
 عبارة عن الالفاظ المختصة من حيث انها لا تتناول المعاني المختصة اذ كان غرض من الالفاظ الالفاظ المختصة والالفاظ

البليغة من دون نظر الى المعاني الالفاظ العرض وقد يكون عبارة عن معان مخصوصة من حيث عبر عنها بالالفاظ المختصة
 اذا كان عرض معتدفة مقصودا على تدوين المعاني فيكون النظر بالذات الى المعاني وبالعرض الى الالفاظ وقد يكون
 مركبا منها اذا كان المقصود كليها ولما كان مقدمة الكتاب جزرا منه فاحتمالاتها احتمالاته حتى اليه وتخصيص مقادير
 الكتاب آه لما فسرها العلامة القفنازاني مقدمة الكتاب لطائفة من الكلام الذي يذكر قبل الشروع في المتخصص للطلاب
 ونفعها فيها والكلام والذكر والارتباط لا يتصف بها الا الالفاظ توهم لبعض ان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ
 فقط ولما كان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ فمقدمة العلم عبارة عن المعاني وحدها باعتبارها للمعاني بينهما فان
 مقدمة الكتاب هي المهيمن بالكمه ومقدمة العلم هي المهيمن بالفتح وزيفه الشارح تبعا لبعض المدققين بان تفسير مقدمة
 الكتاب بما فسرت لا يثبت في عموم مقدمة الكتاب وشمولها للالفاظ والمعاني مفردة ومجموعة لان كلاما من الالفاظ والمعنى
 يوصف بالذکر وان كان التمام المعاني بالذکر بواسطة الالفاظ والذکر الذي اخذ في تعريف المقدمة اعلم من ان
 يكون بالذات او بالعرض وكذا الكلام مع اللفظي والنفسي ويطلق على الملقوف والمعقول ولا يطلق على الكلام التعميم
 هو منه وعن الحرف والصوت غاية الامران اطلاقه على الكلام بنفسه من قبيل اطلاق اسم الدليل على المدلول فيصح
 اطلاق الكلام على المعاني والماتخو في تعريفه المقدمة لما كان اعلم من الكلام اللفظي والنفسي فلا اختصاص بمقدمة
 الكتاب بالالفاظ من حيث اخذ الكلام في تعريفها فحق له بل الارتباط به يعني ان الارتباط والاشغال بالذات انما
 ارى بالمعاني فقط مع انها متخو في تعريف مقدمة الكتاب فخذها في تعريفها كما ان المهيمن ليل على اختصاص مقدمة الكتاب بالمعاني
 كذلك هذا الذکر والكلام في تفسيرها ليس ليل على كونها عبارة عن الالفاظ فقط فان قيل ان كان مقدمة الكتاب هي المهيمن بالكمه فمقدمة العلم هي المهيمن
 او ذك مبنيها بالفتح يلزم تخصيص مقدمة الكتاب بالالفاظ لان المهيمن بالكمه ليس الا اللفظ يقال المهيمن بالكمه ليس مختص
 في اللفظ بل المعنى ايض من حيث التشبيه باللفظ المهيمن لنفسه وانما قد عرفته ان لا يصح القول بانها لا اعتبارا
 بين المهيمن والمهيمن على راي العلامة القفنازاني بل الظاهر من كلامه ان مقدمة الكتاب هي المهيمن الالفاظ الدالة على المعاني
 ومقدمة العلم عبارة عن المعاني الالفاظ فتقابل ولا تعقل فحق له فانها كسببها مفهوم آه يعني اذا كان
 مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني فقط فالذکر بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب انما هو بحسب المفهوم فقط فان مفهوم
 مقدمة الكتاب طائفة من المعاني قد مرته امام المقصود لارتباطها به ونفعه فيها ومفهوم مقدم العلم الادراكات التي
 يتوقف عليها الشروع في المسائل فمقدمة العلم عبارة عن الادراكات ومقدمة الكتاب عبارة عن المعاني التي يتوقف
 بها تلك الادراكات والعلم والمعاني متشددان بالذات متساويان بالاعتبار واولو عليه بان مقدمة الكتاب هي المهيمن

وكونها عبارة عن المعاني ليست عبارة عن المعاني من حيث هي بل عن ما من حيث التبعير عنها بالالفاظ وظواهرها من تارة الحثيثة ليست بمعلومة
 لمقدرة العلم اذ معلومها انما هي نفس المعاني من حيث هي مع قطع النظر عن تلك الحثيثة واجيب عنه بان اى وكل
 الموضوع وكذا اذ والى الخاتمة من حيث التبعير بالالفاظ متحد مع نفسه من حيث هي مع قطع النظر عن تلك الحثيثة والبطيئة
 من حيث هي مرتبة للمعلوم والمعلوم متحد مع العلم فالامور الثلاثة من حيث التبعير بالالفاظ التي هي مقدمة الكتاب
 متحد معها من حيث القيام بالذهن الذي هو مرتبة العلم بنا على ان متحد المتحد فلا يكون التغير فيها الا بتغير المفهوم
 الا بحسب المصداق والحاصل ان الحثيثة الماخوذة مع المعاني اى من حيث انها مدلوله للالفاظ الخفية والبطيئة ليست
 جزءا من مقدمة الكتاب بل هي في التبعير والتمسك فقط دون الماخوذة والعبر عنه والمعاني الماخوذة مع هذه الحثيثة متحدة
 مع نفس المعاني وهي متحدة مع ادراكاتها والمتحد مع المتحد معها وانتم تعلم ان هذا انما يتم لو كان العلم
 عبارة عن الصورة الحاصلة المتحدة مع المعلوم وكان التصديق قسما من العلم وعلى تقدير كون العلم متناكرا للمعلوم
 سواء كان عبارة عن الالفاظ او كونه كما هو في المص اوجز المثال المحاكى عن العلم وكذا على تقدير كون التصديق كهيئة
 غير ادراكية لا تتحد فحسب الادراك المعجزة عنها بالاذعان كما هو في الشايع لا يكون التغير فيها بحسب المفهوم فقط بل
 بحسب المصداق ايضا فمجموع التصديق والتصديق بالوضع والخاتمة من هذا مع نفس المعاني منه وورد ان
 مجموع المتحد وغير المتحد غير متحد اذ كان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ او عن مجموع الالفاظ والمعاني فان
 بينها بحسب المفهوم والصدق كليهما اذ لا يصدق احد على الاخر ولا على المجموع المركب منه ومن الاثر فانهم قولهم
 والاولى ان يكون مصداق الالفاظ هو وذلك لان سباحة الالفاظ لوجب زيادة البنية في المشرووع بطريق الالفاظ
 والاستقامة كما قال السيد المصنف في حاشي شرحه له العال قال بعض الظاهر كما انه انما يتق الالفاظ والاستقامة لانه لو كان اثره
 بغير الالفاظ لكانت البنية في الالفاظ والعبارة فلا يفتقر كما انما يشترط في الالفاظ من الالفاظ والالفاظ والالفاظ
 الالفاظ التي يفتقر في النفس اى طريق كمال من جانبها جازم ان الالفاظ في الوجود انما هي في الوجود انما هي في الوجود
 يتوقف على التفسير المدلل وبيان اقسامها وذلك من سباحة الالفاظ والالفاظ والالفاظ انما هي في الوجود انما هي في الوجود
 المصروفة فبنيته فبنيته على تقسيم الالفاظ الى المصروفة والمركب والغير بحسب الاثر من الالفاظ الالفاظ الالفاظ
 في التفسيرات الالفاظ التفسيرية فيكون الالفاظ الى التفسيرات الالفاظ الالفاظ الالفاظ الالفاظ الالفاظ الالفاظ
 مصروفة الالفاظ التفسيرية باعتبار الالفاظ التي هي من جازم الالفاظ الى التفسيرات الالفاظ الالفاظ الالفاظ الالفاظ
 المتكاملة بالالفاظ تقع في تقسيم العلم المطاوع واجيب بان دلالة الالفاظ على الالفاظ الالفاظ الالفاظ الالفاظ

في التعريف المنطقي الذي هو الاضافة والاستفاداة واخذها المعاني المفسرة في تعريف الكليات غير واجب انها
 للمسهولة ولا لغة النفس بالالفاظ والافيد في التقسيم المذكور ان يقال لصورة احاصلة انما ينسج عن فرض الشركة
 اولاً وكذا المجاز والمشاركة السامية في التعريف المنطقي وكذا تقسيم القضية الى ثنائية وثلاثية انما هو للقضية المملوطة
 والاهلولة فليس لها هذا التقسيم ولعل الحق ما قال السيد المحقق قد ان تعقل المعاني فلما يتخلف وينفك عن تجميل
 الالفاظ وكان المفكر يباحي نفسه بالفاظ تخيلية ولو اردت تجريبها عنها اشكل الامر فتعلم هذا الفن وحصول عرضه
 محتاج الى مباحث الالفاظ خصوصاً من اللغة التي دونها الا انها لما كانت مساندة تافوتية اخذوا مباحث
 الالفاظ على الوجه الكلي غير مختص بلغة دون لغة واورروها في مقدمات الشروح لئلا يكون وحشية عن الفن
 بالكليات وايضاً لئلا يحتاج الى تغييرها اذ دون بلغة اخرى لانه قد يكون لتعلمه بلغة واحدة لتسهيل المجهولات
 بلغة اخرى **قول** وليتبرر بيان مشرف العلم آه مشرف العلم قد يكون بدون مشرفه او مشرفه وقد يكون بدون
 دلالة وثق واقرى وقد يكون بدون ثمانية الفتي قال السيد المحقق قد يسهل من المقارنة ايضاً بيان مرتبة العلم
 فيما بين العلوم وبيان العلوم وبيان مشرفه وبيان واضعه وبيان وجه تسميته باسمه والاشارة الى مسأله اجمالاً
 فهذه امور ثلثة ثمانية منها متعلقة بالعلم المطلوب وموجبة لمزيد تمييزه عند الطالب ولزيادة بصيرة في طلبه وهذه
 متبها متعلق بطريق افادته واستفادته اعني مباحث الالفاظ والاحسن في التعليم ان يذكره كلها اولاً وقد يكفي
 ببعضها ولا يجزى في شئ من ذلك الا ضرورية هناك الا في المقصور بوجهها والتقدير لفائدة ما **قول** له ومرتبته يعني
 بيان مرتبة العلم فيما بين العلوم بان بين مرتبة تعليمه وتعلمه فيما بينها كما يقال ان مرتبة العلم الآهي ان يعلم الطبيعي
 والرياضي واما مرتبة المنطق فقال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراف مرتبة ان يقرر بعد تهذيب الالفاظ
 وتفهيم الفكر بعض الرياضيات كالهندسة والحساب اما الاول فلما قال بقرط في كتاب الفصول البدن الا هي
 ليس بالثاني كلما عدته انها تزيد ثراً وبالآخري ان من لم يتهذب خلا فهم ولم يتعلموا عرفهم اذا شرعوا في المنطق
 سلكوا منهم الضلال وانخرطوا في سلك الجهال والنوران يكونوا مع الجملة وتلقوا اذال الطاعة فعملوا الاعمال
 اللابرة والاقوال الطابرة من البدائع التي وردت بها الشرائع وبراذا فهم والحق تحت اقتدارهم محتاجين الى تعليمهم
 حجة وطلبين فضلاً لتفهم حجة وهي ان الحكمية ترك الصور وان كان الطوارق فيها يتحقق مداني الاستدلال دون
 صورها وبما يستبها يطبع على حقايق الامور دون طوارقها ولم يتعلموا بالبال ان الصور مرتبطة بعنائها وطوارقها الاشياء
 بغيرية على خلفها وان الحقيقية ترك ملاذ ذلك العمل لا ترك العمل كما قالوا واشد سجاناً وبهذه الطريقة يتفهم يوم

تبلى السريرة وتدبر الضمائر فانهم بعد العاوة الفع عن الحكماء عقيدة والظهور المعاندين لهم سريرة واما الشان في حليتنا
اشس طبا عجم الى البرهان وقال المحقق الذي يجب تاخره في زماننا نواعن لعلم قدره من العلوم الادبية
المشاعل من كون التداوين بالذمة العربية قال المص العلم التصوري يحتمل ان يراو بالقصور مطلقا لثقل حقيقة
الشيء عند المدرك فهو شامل للصورى والحضورى كليهما كما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات في شرح
قول الشيخ اوراقك الشيء هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك الشيء المدرك اما ان يكون ما ويا ولا يكون فان
كان ما ويا حقيقة متمثلة هي صورة منتزعة عن نفس حقيقة الخارجية اشتراعا وان كان مناهقا فلا يحتاج الى الانتزاع
فقوله هو ان يكون حقيقة متمثلة تتناول للامر من ولى مثال مثل كذا عند كذا ان حضر نقبا عند نفسه او بشا لوقال
الحاكم لا درك ما درك ما ويا او ادراك المدرك اما ادراك ما ويا او ادراك المدرك اما ادراك المدرك اما ادراك المدرك
بجوازات فان كون ادراك مجردة عن المدرك وادراك مجردة عن المدرك اما ادراك المدرك اما ادراك المدرك اما ادراك المدرك
الكن لا حاجة فيه الى انتزاع واما ادراك المدرك اما ادراك المدرك اما ادراك المدرك اما ادراك المدرك اما ادراك المدرك
تمثلة عند المدرك تتناول للقسم الاول والقسم الثاني في تسميته فان معنى التمثيل ليس مجرد حصول المثال حتى لا
يتناول الا القسم الاول وبعض القسم الثاني بل حضور حقيقة الشيء اما بنفسها او بشا بها انتهى وبذا انفس على ان
التصور معنى تمثيل حقيقة الشيء عند المدرك يتناول العلم الحضورى اليزو وليس غنة ابا العلم الحضورى وكما ان فسر
التصور بحصول صورة الشيء عند العقل او الترة الحامية من الشيء عند العقل فان الحصول وانصور كما انفس
والشيء يعنى صورة من حيث الحضور العلمى لا من حيث الوجود الذي هو فقط كما صرح به بعض المدققين مع يصدق
الحصول على الحضور والحاصل على الحاضر فيشمل العلم الحضورى والحضورى كليهما فيكون التصور مرادفا للعلم الحضورى
المشامل للحضور والحضورى ضرورة ان معنى التمثيل وكذا الحصول ليس مما يخص العلم الحضورى حتى لا يتناول
العلم الحضورى ويحتمل ان يراو بالذمة ودرجته من الشيء بمثابة كذا هو المتعارف فيما بين المتأخرين فانما ان يراو العلم
العلم الحضورى اطلاقا للعلم وادوة الخاص والتبريد يجوز ان يكون لهذا العلم الخاص فبه لانه لانه علمى بالاعم
ويجوز ان يكون لهذا المطلق المتصور في ضمن المتغير يكون اذ ياد انما التبريد التبريد على كونه لانه مرادفا للعلم الحضورى فانما
ان يراو العلم مطلقا العلم المشامل للحضور والحضورى فالتمثيل انما هو المطلق العلم اذ ياد لانه التبريد التبريد على ان العلم الحضورى
التصديق انما هو العلم الحضورى لا مطلق العلم المشامل للحضور والحضورى ايضا على غير التبريد لما يكون اذ ياد لانه التبريد التبريد
على مرادفا لمطلق العلم ضرورة ان التصور بالمعنى المذكور ليس مرادفا لمطلق العلم بل هو مرادفا للعلم الحضورى

والحاصل انه فسر التصور بالتفسير الاول كما هو الظاهر من التعليل المذكور في المتن يكون ازدياد لفظ التصور للتنبية
على كونه مرادفاً لمطلق العلم المشتمل للمحسوس ايضاً وان فسر بالتفسير الثاني فاما ان يكون ازدياداً للتنبية على
كونه مرادفاً للعلم المحسوس في ضرورة ان التصور بذكر التفسير ليس اذفاً لمطلق العلم المشتمل للمحسوس كما عرفت او للتنبية على ان
المفهوم للتصور والتصديق بالتحقيق انما هو العلم المحسوس واما مطلق العلم فمقسم بالعرض في ضمن العلم المحسوس وبما ذكرنا
ظهران ما قال بعض الافلام انه ان ظاهر عبارة المصير على ان التصور مرادف لمطلق العلم المشتمل للمحسوس في
والاظهر مرادفة للمحسوس كما هو موضح في كلام البعض فاما ان يتكلف ويقال المراد بالعلم العلم الذي هو مورد القسمة
بقربته التقسيم ويقال انه يري العلم التقسيم تصوراً وتصديقاً فاما ان يرجع التفسير الى المطلق فتمثلاً او يتصرف في التصور
او يقال لعل المقصود المطلق على كونه مرادفاً لمطلق العلم من كلام ثقات فلا نقول وان لم نطلع عليه ليس على ما ينبغي قوله
انما تبينها آية قد نزل لعلاء بن الراسي وغيره من المحققين على ان التصور مرادف للعلم الذي هو مورد القسمة الى التصور
والتصديق والتقسيم العلم الى تصور فقط وتصور مع حكم كما وقع في كلام اكثرهم يدل دلالة صريحة على ان التصور مرادف
للعلم الذي هو مورد القسمة ومعنى مشترك بين يدين التبيين ليقيد تارة بعوالم الحكم تارة باقتران الحكم كما صرح به
المحقق في الا ان يقال لا يعلم من اشتراك بين قسمي امر آخر تعهده تارة باحد القيد بين الذين يصح لتقسيم الآخر بها و
تارة اخرى بالآخر تارة بها لا احتمال المساواة والعموم المطلق وبالجملة لا يلزم من الاتحاد صدق الاتحاد فهو ما حتى يلزم
التراخي فاقدم قوله او على التقسيم آه اعلم انهم قد اتفقوا على ان المقسم الى التصور والتصديق ليس الا العلم المحسوس
لا غير اتفقوا ايضاً على ان المقسم الى البيهيمي والنظري ليس الا العلم المحسوس في الجاوت واما التقسيم والتصوري سواء
كان حادثاً او قديماً فلا يتصفاً بالبدهية والنظرية كما سيجي بيانه ان شاء الله تعالى واختلفوا في كون العلم المحسوس
التقديم تصوراً او تصديقاً فذهب الاكثرون ومنهم الشارح ايضاً الى كونه تصوراً وتصديقاً وتوهم البعض ومنهم حسب
التقسيمات ان العلم المحسوس التقديم لا يكون تصوراً والتصديقاً فعمارة التخصيص بالحادث عند الاولين هو الانقسام
الى البدهية والنظرية وعند الآخرين هو الانقسام الى التصور والتصديق استعمل الاولون على ما فهموا اليه
بوجود منهما ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان منذ جتان تحت العلم كما سيجي ان شاء الله تعالى والقدم و
الحديث من عوارضها اذ العلم ان كان مسبوقاً بالعدم فحادث والا فهو قديم واختلفوا في كون العلم المحسوس لا يستلزم حتماً
المخالفين فتنوع العلم الى نوعين لا يتوقف على عرض العوارض فيكون العلم القديم ايضاً تصوراً وتصديقاً فانه
الامر ان لا يكون كما سيجي ولا كالتبني والابريهيا ولا الغراب ومنها ان تصور الاشياء مرتبطة في المباشرة بالثقاق

العلم مستغنى وارتسام صور الاستدلال فيها يستلزم كون تلك الاستدلال معلومة لها علميا حصوليا فذلك العلم الحصولي
 لا يخجل بان يكون اذ عاقل النسبة او لا فالاول هو التصديق والثاني هو التصور ومنها ما افاد لبعض الاعلام من ان
 المبادى العاقلية بل تعلم القضايا باهم لا على الثاني بلزم الجمل وعلى الاول بل هي مصدقة لها ام لا على الثاني بلزم
 الجمل ايضا وعلى الاول يكون علومها تصديقات والقول بان علومها لا تنضم بالصدق والكذب بل هي عين نفس
 الامر حسب بطل النشار لئلا تعالى وقال الاخرى او لا لو كانت العام القديمة لغورات وانصديقات كانت بدينية
 ونظرية اليه ضرورة ان التصور والتصديق مختلفان بالبيدي والنظري مع انها لا تنضم بالبدئية والنظرية فلا
 تكون لغورات وتصديقات ايضا والى هذا اشار الشارح بقوله نظر الى اختصاص التصور والتصديق آه ويرى عليه
 ورواه اوله ان اختصاص التصور والتصديق بالبيدي والنظري في حين المنبع بل في حين البطلان ودعوى ان
 غير مجموع وثانيتها لو كان المقسم للتصور والتصديق مطلقا الحصولي حادثا كان او قدما بلزم تخصيص مرة بعد
 اخرى حين ارتسام العلم والتصور والتصديق الى البيدي والنظري وفيه انه لا يستغنى في تخصيص مرة بعد اخرى
 اصلا الاستدلال اذا اقتضت الضرورة والبرهان وبهنا اقتضى البرهان كون التصور والتصديق نوعين من مطلق الحصولي
 حادثا كان او قديما وعدم انضمام التصديق بالبيدي والنظرية بل على راسي من يقول ان الانضمام بالبدئية لا يتلزم
 الانضمام بالنظرية واما على راسي الشارح فالعلم الحصولي القديمية بدينية والانضمام بالبدئية عنده لا يستلزم
 الانضمام بالنظرية كما سيأتي بيانه النشار لئلا تعالى فالحق ان العلوم الحصولية القديمة لغورات وتصديقات
 وقضايا امر من ينكر كون العلم الحصولي لغورات وتصديقات بل هو اطلاق لفظ التصور والتصديق على العلم الحصولي
 القديم لان شئيه قديمة بها وهذا لا يجدي نفعا وما ذكرنا من سقوط ما قال صاحب القسبات في النفس التاسع العلم
 الحصولي وهو العلم الانطباعي المستهدفة في النظرية الثانية وهو المقسم للتصور والتصديق والعلم الانطباعي الغير
 التام وكعلم العقول العقلية الغير المنسقة عن ذواتها بحسب لوجود العيني في النظرية الاولى واما حصولي وهو علم
 النفس العاقلية بذاتها فالعلم الحصولي والعلم الانطباعي الغير المتحد ولا يوجدان بالتصور والتصديق ولا يفتقدان
 اليهما وعلم النفس انما يتناول لئلا الى ان الغرض العلمي لا يتبع الا بالعلم الحصولي المحاورت في سبب الى انه المقسم
 للتصور والتصديق وما قال بعض الاعلام في بعض حواشيه بما يحصل ان علم الباربي سبحانه وكذا علم العقول لفظا
 مطلقا منه ويرتبه عنده والحصولي لا يكون تصورا ولا تصديقا بل بالتصور والتصديق لا يكونان الا حصوليين الحصولي
 لا يكون عنده الا حادثا فلا يخفى على المتبحر كلامه ان هذا فرقة بلا مرتبة لانه قال في التلويحات النظام الموجود في العلم

لا يصدر عن جوف محض نفى المبادى العلوية بمنثل صورها اذ يمكن على العقول التصور فعلم المبادى ببقية نظام
الكل وما يجب ان يكون هو العناية وفي الاول لا يربط على ذاته وفي العقول يجوز ان يكون لفساد اتماد معلما بالتحجور
عن المادة وعدم الحجاب بينها وبين مباديها ولو ازهرها وامكان الانتقاش وهذا الض منة على ان علم العقول باسوي
ذواتها وصفاتها ليس بضروري بل هو علم حصول صورها ونقوشها فيها ولو سلم ان علم العقول باسوي ذواتها
وصفاتها حضورى عند ذواتها هو فيها تحتها لا فيها فوقها والا يلزم ان يكون علم السافل للعالي حضوريا مع ان صفاته
الاشراق قد صرح في كتبه بان الحضور بقدر النشاط والادراك بقدر الحضور واذا تسلط للسافل على العالي فكيف
يكون ادراك السافل للعالي حضوريا ثم هيها كلام من وجهين الاول انهم قد صرحوا عن آخرهم ان العلم الحضورى
لا يكون تصور ولا تصديقا وهذا لا يصلح على ما قالوا ان علم العلم حضورى وان العلم والمعلوم في الحضورى متحدان
ذاتنا واعتبارا اذ يلزم على ذلك كون العلم الحضورى تصورا وتصديقا بل يدرسيا ونظرا بالايض ولا ينفج القول بان علم
العلم له اعتباران الاول كونه مبدءا لاكتشاف نفسه وهو بهذا الاعتبار علم حضورى ليس بتصور ولا تصديقا والثاني
كونه علما بما هو غير العالم وصفاته وهو بهذا الاعتبار علم حصولى وينقسم الى التصور والتصديق وذلك لان التصور
وكذا التصديق حقيقة واقعية مصحصة فلا يمكن ان تكون الحقيقة التصورية او كذا الحقيقة التصديقية باعتبار تصور
وتصديقا باعتبار آخر لا يكون تصور ولا تصديقا واليضا اتحاد الملزومات يستلزم اتحاد اللزوم فاذا كان العلم
الحصولى والحضورى متحدين ذاتنا واعتبارا يلزم كون العلم الحضورى متصفا باليدية والنظرية اليضا فضلا عن كونه
تصورا وتصديقا والثاني ما لظن به بعض من قسب بمتا بالزمان وان كان صمد و عن منته من قبيل رمية من
غير رام وهو ان المشاهدات من اقسام البديهيات الفاعلة تختلف فيه اثنان وقد قسمها الشيخ في الاشارات
الى ثلاثة اقسام وتفصيله على ما قال المحقق الطوسي في شرحها انما اثنان اصناف احدها ما شجده بحواسنا الظاهرة
كما يحكم بان النار حارة والثاني ما شجده بحواسنا الباطنة وهي القضايا الاعتقادية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر
والثالث ما شجده بنفوسنا بالآثار كشعورنا به واننا بافعال ذواتنا ولا يخفى انه نفس في ان الشعور المتعلقة
بوجود واننا بافعال ذواتنا نوع من العلم الذي يسمى تصديقا ولا ريب ان كل تصديق لا بد فيه من التصور
والتصور بينها ليس مستفادا الا من حضور ذواتنا فيكون انقسم للتصور والتصديق مطلق العلم الشامل الحضورى
اليضا وبهذا ظهر ان قول الشارح لا مطلق العلم الشامل آه محل بحث نفى الكلام في العلم الواجب سبحانه فالظاهر من
كلامهم انه لا يكون تصور ولا تصديقا ولعل التحقيق ما افاد بعض الاعلام انه انكار كون علمه سبحانه تصديقا

كونه كذا لانه تعالى اجبر عن نفسه بانه عليهم والعلم في ذاته التصديق المطابق الثابت الجازم وفي الحديث ان الله
 صدقك يا زيد باطل في نفسه ايضا لان علم الباري تعالى مطابق لما المعلوم عليه في نفسه واللازم الجوهري وهو عالم
 بانه مطابق وهو التصديق نعم التصور والتصديق في علم الباري تعالى ليس مثل التصور والتصديق فينا صفتان
 زائدتان قائمتان بنا واما في الباري تعالى فنفس ذاته تصديق للصواب كما ان ذاته تعالى تصور للمفردات فان
 التصديق امر يكون مبدرا لا اكتشاف الثبوت الواقعي بحيث لا يبقى احتمال التقيض وهو فينا كيفية يعبر عنها بكونها
 بالفاصلة واما فيه سبحانه فنفس ذاته مبدرا لهذا النوع من الاكتشاف هذا كلامه وهو في غاية التحقيق والمثابرة :-
 قوله فان مناط العالمة آه قد عرفت فيما سبق ان مناط العالمة عندهم كون الشيء مجردا في ذاته غير قائم بما هو
 موضوع كالعقول المجردة والنفوس الناطقة لان يتجرد لعل عامل كالصورة المأخوذة من الامر العيني المجردة
 عن المادة تبطل العقل ومناط المعلومية كون الشيء موجودا بالفعل للذات المجردة ولذا صاعدا علم النفس بذاتها وصفها
 حضورها لان ذاتها وصفاتها حاضرة عند بلا واسطة الصورة وكذا علم المجردات العالمة بذواتها وصفاتها حضورها
 لان ذواتها وصفاتها ايضا حاضرة عند بلا واسطة صورة واما علمها بما سوى ذواتها وصفاتها فليس حضورها بل هو علم
 حصول لان مناط العلم على انه ثابته اشياء وهو ان يكون المعلوم النفس العالم او ثابته او معاوله وطب سيران
 الجوانت ليست عينها للمجردات العالمة ولا تعوتها لهما انما الاشتباه في كونها معلولات والتحقيق انها معلولات
 للمبدء الاول بل ذكره واما للمجردات العالمة وساقط في الفيض وليست هي علما جاعلة والشيء انما يحسنه عند العالمة
 الجاعلة لا عند غيرهما من اللعل فيكون علم المجردات بما سوى ذواتها وصفاتها حضورها محصل كلام الشارح وفيه
 كلام من وجوه الاول اننا نسلم ان الاشياء لا تكون حاضرة الا عند علمها الجاعلة لا عند غيرهما من اللعل بل يجوز
 حضورها عند غير العالمة الجاعلة ايضا كما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان الجواهر العقلية تعقل باليس
 بمعالوات لها يحصل صورها فيها وقد فعله المحاكم بان الجواهر العقلية لها صفتان من التعقل احد علمها بمعالواتها
 وهو عين معلولاتها والاخر علمها بما عد معلولاتها كعلمها بالله تعالى وكعلمها بالمعدومات فان هذه العلوم تكون حصول
 صورها على طريق الاشارة من المبدء الاول هذا كلامه ولا يخفى انه صريح في ان علم المجردات بما سوى ذواتها وصفاتها
 من معلولاتها علم حضورها الثاني ان الغرض من هذا اثبات كون العالمة القديمة اعني علوم المجردات بما سوى ذاتها
 وصفاتها تصورات ولقد ثبتت واشتات كون علومها بما سوى ذواتها وصفاتها معلومة لا يخفى بذلك او انخصم
 لا ينكر كون علومها حرة الا ان يقال اننا اذا كانت حرة بما سوى ذواتها وصفاتها حرة لانه انما يكون

ذلك العلم المحصولي حكايته عن شئ ام لا فالاول هو التصديق والثاني هو التصور كما عرفت الثالث ان كون حصول المحلول
 العلانية بحسب وجوده يعني مناطا للعلم المحصورى انما اضطره صاحب الاشتراق وقد تبعه المحقق الطوسى كما سبق
 من نقل كلامه من ان حصول الشئ لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لفاعله واتباع المشائيتة
 لا يسلمونه ويقولون ان كون الحصول للفاعل او كونه اقوى من الحصول للقابل لا يدل على كون الحصول للاوكد
 علما لجزان ان يكون متحقق العلم موقوفاً والاتحاد كما صرح به المحقق الروانى وغيره حيث قالوا من ان كون الشئ عالماً
 يقتضى وجود ذلك الشئ للعالم ووجود المعلول في الخارج وان كان لازماً لوجود العلانية فهو لا يربط بالعلانية الا بحسب
 هذا النحو من الوجود ولا نسلم ان هذا الارتباط صحيح للعلم بل لفاعل ان يقول هذا كما يقال ان نسبة السوداء الى قابله
 بالامكان والى فاعله بالوجود والنسبة الاولى بنسبة الاقسام فلان يكون الثانية بنسبة الاقسام بالطريق
 الاولى وهذا لا يقول به عاقل اذا العلم بالشئ يقتضى نسبة مخصوصة ولا يجزى تحقيق نسبة اخرى وان كان من ادرك
 من تلك النسبة الرابع ان العلانية لما كانت صابئة للمعمل متائرة له في الوجود فلا يكون حضوره با حضوره وبالجملة
 الشئ عند المدرك لا يكون مشهوراً بمجرد كونه مبدءاً تميزه وقياس العلانية على الصورة وازالة الاستبعاد بذلك القياس
 مستبعد جداً اذ الصورة عينه بيننا المعلوم او شجره وشماله وليست العلانية حقيقة المعلول ولا مثلاً محاكياً له فقياسها
 على الصورة قياس فمضى مع ظهور الفارق الخامس ان القول بان الشئ انما يكون حاضر عند العلانية سبحانه عند
 غيرها من العلل والمجردات ليست عالماً جاعلة لها تزامت انما هي وسانة لها في الشيفر فلا يكون علمها باسوى ذواتها
 وصفاتها حضوراً ياتان الماسرح به في بعض حواشى هذا المشرح في تنقيب العلم الواجب كما مر تقدم من ان مجرد المدعى
 بين مجرى مستدام كون علم احد جاباً بالآخر حضورياً اذ على هذا التقدير يكون علم المجردات بعضها بعض حضورياً كذا
 يكون علم المجردات للذات والى انما تارة ايضا حضورياً فلا يكون العلم المحصورى للمجردات متعلقاً بذواتها وحقه انما يدل
 يكون علمها باسوى ذواتها وحقها تارة ايضا حضورياً ويكون المعلول المبرور حاضر عند غير علانية الجاهلة ايضا فيه جلل بل كما
 عرفت بنفسه في هذا المقام كما لا يخفى على ذوى الاحلام قولهم وان كانت بصورتها اعلم منهم فقامت قد ادرك على ارتسام
 سورا المشايخ في المبررات العالمة بان النفس بالقياس الى معتقولاتها تلت احوال ادراكه وذهول وشميان
 قال ادراكه هو حصول الصورة المعقولة في النفس والذهول عبارة عن زوال الصورة عن النفس مع امکان
 للاختلاف فهو عدم مال ذلك الصورة فيها لا من كل الوجود بل مع امکان وجوده في اى وقت وشميان من غير تنقيب كسب جاب
 والشميان زوال الصورة المعقولة عن النفس بحيث لا يمكن ملاحظتها الا مع تنقيب كسب جاب فهو عدم مطلق للصورة

في النفس فيها شئ غير المدرك حافظ للمدرك تكون الصورة موجودة فيه ولا يمكن ان يكون ذلك الشئ جسماً او جسمانياً
 لان القوة اجمالية قابلة للتقسيم الى الاجزاء وليس هو نفساً لان النفس من حيث هي نفس بالقوة في المعقولات
 في بعض الاحوال الاوقات ولذا لا تلاحظ الصور المعقولة في اى وقت شارف لو كانت خزائنة الصور في النفس
 لم تكن تلك خزائن بها موجودات فيسمى في المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا نفس وهو العقل الفعال فثبتت
 ان الصور الكلية باسرها مفردة كانت او عقوداً صوادق كانت او كاذبة مرتبطة في العقل الفعال ومختزونة فيه
 وما قال بعض الاعلام انه ان كون العقل الفعال خزائنة المعقولات المذمومة او المذمومة انما هو على راسي المثابرة واما
 عند الاشراقية فلما قالوا ان علم العقول حضوري لا يمكن ان تكون العقول خزائنة لها والا يلزم ان يكون علمها حيا
 فثبتها عند جميع النفوس الفكرية فالظاهر انه جرم بالغيب وبني على زعمه ان صاحب الاشراقية ونظيره من تواليج
 الاشراقية فانكون يكون علوم العقول العمالية مطلقاً حضورياً مع انك قد عرفت من كلام الشيخ المتقول الذي نقلنا
 سابقاً من التاويجات ان قائل حصول الصور في الجواهر العمالية على ان النفس من حيث هي نفس سواء كانت
 فكرية او غير فكرية لا يمكن ان تكون خزائنة كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات ولعل انه يظهر من كلام
 المحقق الازهي وغيره ان الصورة في حالة الذبول موجودة في الخزانة وفي حالة السعيان غير موجودة فيها واما
 المكان الذبول والسعيان واحداً وهذا الفرق انما يصح في المحسوسات واما في المعقولات فالفرق بين الذبول والسعيان
 ان السعي يتلج في ادراكه الى شئ كسببه يدور هذا المعنى يتحقق في المعقولات بزوال الصورة عن المدركة مع زوال
 المناسبة بين المدركة وبين خزائنة تلك الصور في صورة السعيان وزوالها عن المدركة مع تها التماسية بين المدركة
 وبين خزائنها بحيث شئت النفس والتفت الى تلك الصور فاصنفت تلك الصور عليها في حالة الذبول فلا يروا انه
 يلزم في صورة السعيان زوال الصورة عن العقل الفعال مع انه مخالفة لاصولهم واليقين يلزم اجتماع الشقيقتين اذا
 كانت بعض المعقولات تنسب بالقياس الى بعض النفوس وذمومة بالقياس الى بعضها فيلزم زوال تلك المعقولات
 عن العقل الفعال حين طريان اشياء عليها وبقائها فيه مع الطريان الذبول عليها وهو جمع للتقيدين والسبب في العلم
 قسماً منها شقيقتي شريفه وتقريره على ما اثيره انما ان استمداد النفس لتصيل الصور ابتداءً يختلف بالشدة والضعف
 والتقريب كما استمدادها لتصيل الصور ثانياً يختلف بالشدة والضعف في القرب البعد فالذبول عبارة عن زوال الصورة عن المدركة
 مع كون سببها استمدادها وتصيلها لا استمدادها من ذمومتها والسعيان عبارة عن زوال الصورة عن المدركة مع عدم الاستمداد والتقريب
 فطريان الذبول ليس على مقتضى النفس ليس ليل على خزائنها في الجواهر ولا يجب ان يكون لها على الذبول نحو سعيان خزائنها

فذلك ان يكون هي الجوهر المحررة ولم تقم دليل ثبات على وجود المحررات فضلا عن اختزان المعقولات فيها
قولنا انها بالنسبة آه لما ثبت ان علم المحررات بما سوى ذاتها ومعانيها حصولي وظاهر ان العلم المحسوس في قسم
الى التصور والتفكير لما عرفت انه لا يخلو اما ان يكون صورة الحكماء بما هي لكس او غيرهما فالاول هو التصديق والثاني
هو التصور فبمجرد بيان كون علومها حصولية لا عاجزة الى بيان انقسامها الى التصور والتفكير ولذا فرغ عليه ان
شأنها بالنسبة الى الكواذب مجرد الارتسام على سبيل الاختزان وبالنسبة الى الصواب والحفظ والتفكير جميعا فلا
يتوهم ان تفرغ قولنا آه على ما قبله غير صحيح اذ لم يبين فيما قبل ان علم المحررات يكون تصورا وتفكيريا
ببعضه فافرحه من ان شأنها بالنسبة الى الكواذب يحفظ فقط وبالنسبة الى الصواب والحفظ والتفكير جميعا
وهذا ما نودى ما قال المحقق الرواني في حواشي شرح التجريني جواب الاشكال القائل بان الذبول والسيان
يعرضان لكواذب المعقولات كما انها يعرضان للصواب فها فيلزم ارتسام الكواذب في العقل الفعال ان خزنة
المعقولات كلها هو العقل الفعال فالمتطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقه صواب وتلك الكواذب ان كانت
مرتبعة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون مسدقا لها فان الحافظة لا يلزم ان يكون مسدقا لما يحفظه ولا ان
يكون مسدقا له الا ترى ان الخيال خزنة للصواب وليس مدركا لها عند فهم والحافظة مخزن المعاني ولا تذكرها شجور
ان يكون شأن العقل الفعال مع الصواب والحفظ والتفكير ومع الكواذب الحفظ فقط وذلك لانه عن
التصور التي هي من تواجب المادة لا يقال لا معنى للحكم الاحصولي مجردا قائم بذاته فيكون العقل الفعال عالما به
لان القول هذا انما يتكلم كونه عالما به من حيث التصور واستلزامه حصول التصديق به ثم واحاصل الذي اختزان
انما تحفظ المعاني التي تعلق بها التصديق وذلك يستلزم تصور ما ولا يلزم منه حصول التصديق بها هذا كلامه وهو
نص في ان شأن العقل الفعال بالنسبة الى الكواذب انما هو الحفظ والتصور لا الحفظ فقط بدون الادراك وهو
التصور وبالنسبة الى الصواب والحفظ والتفكير جميعا وقال في رسالة منسوخة لبيان معنى المطلبية والارتسام
الكواذب في المبادئ العالمية فلا يقتضي تحققها في نفس الامر لانها ليست صورا ادراكية لتلك المبادئ بل حضورها
فيها على النسبة في الخيال وعلى نحو المعاني الجزئية في الحافظة مع ان الخيال والحافظة ليستا مدركتين لها فشان
المبادئ مع الكواذب الحفظ فقط ومع الصواب والحفظ والادراك وتوابع كونه متناقما لما قال في الحاشية الثانية
لانه يدل صرحا على نفي ادراك الكواذب عنها بعبارة عليه وروى ظاهر ان المبادئ العالمية لما كانت مجردات فلا يمكن
ان يرتسم فيها شيء من دون ادراكها له اذ الادراك عبارة عن حصول الشيء عند الذات المحررة نعم لا يمكن لها ان يرتسم

بها لبرأتها عن النقص وانتفاع التصديق لا يستلزم انتفاع التصور الا ان يقال ليس مراده نفي الادراك مطلقا بل
 المقصود نفي الادراك عنها على وجه الادعاء فشاخصا في انحران الكواذب المحفظ على سبيل التصور وون التصديق و
 او روي عليه محاصره بان الخزانة التي فيها الكلام هي خزانة العلم لا المعلوم والعقل الفاعل انما يكون خزانة للتصديق
 صادقة كانت او كاذبة لوازنتها وحصلت فيه هذه التصديقات اذ لم يكن التصديقاتها حاصله فبها لم تكن خزانة بها
 ولا بد في التصديق من مصدق والقول بان الكواذب مرشمة فيه من حيث المحفظ فلهذا ولا يجب ان يكون المحفظ
 زعمنا لما حفظه انما يكون موجها لو كان العقل الفاعل خزانة للمصدق به واما اذا كانت خزانة للتصديق فلهذا وجهه لا يمنع
 حصول التصديق بدون الاذعان لانه نفس التصديق وانتفاع حصول الاذعان بدون التصديق واجب المحقق الذي
 في حاشية الجديدة على شرح التجرية بان لا يخاف في انه لا معنى للخزانة الاخرانة المعلومات بمعنى ان حصولها ليس العلم
 بتلك المعلومات من غير تحصيل جديد وذلك لا يقتضي علم الخزانة بها كما ان الخيال خزانة لمدرجات الحس المشترك وليس
 عالما به والحافظة خزانة لمدرجات الوهم وليس مدركا لها فتقول الخزانة التي فيها الكلام هي خزانة العلم لا المعلوم
 اراو به انه لا بد ان يكون الخزانة مطلقة مدركة فهو موم وان اراد ان تلك الخزانة بخصوصها كك فهو موم في العلم بالتصديق
 وتعقب عليه الغياث المسطور بان قوله لا معنى للخزانة الاخرانة المعلومات غير مسلم لان الكلام في علوم النفس لا في
 معلوماتها كالسما والارض واهوالها مثلا فهي لا تتعدل في النفس والاني خزانتها ومعنى حصولها في النفس ان العلم
 بها حاصل لها وكذا الخيال خزانة للمصور التي تحصل في الحس المشترك وهي علومها منها الالوان والاشهار و
 العلوم والروائح وغيرها وليس الخيال خزانة لشي منها بل هي خزانة لادراكها وكذا الحافظة خزانة لادراك المعاني
 النفس تلك المعاني فظهر ان الكلام بهما في خزانة العلم لا في خزانة المعلومات كما توهمه ولا يخفى على ذي بصيرة
 ان العلم عندهم عبارة عن الصورة الشخصية القائمة بالذهن المكتسبة بالعوارض الالهية كما صرحوا به وهي عرض
 شخصي وهي قائم بالنفس وبالحواس وقد ثبت في محله ان انتقال العرض من موضوعه محال فلا يمكن ان يتعدل
 الصورة الشخصية القائمة بنفسه شخصية او شبه شخصية الى الخزانة فلا يحصل في الخزانة حالة الذبول او النسيان الا الصورة
 من حيث هي وهي المعلوم لان المعلوم عندهم عبارة عن الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر عن الالوان
 بالعوارض الالهية واما قوله كالسما والارض آه فلا يخفى سخافته لانه انما يتم لو كان المراد بالمعلوم الامر الخارجي مع
 ان مراد المحقق بالمعلوم الشيء من حيث هو هو وكذا قوله وكذا الخيال آه في غاية الالوه لان انتقال الصورة الاخرانة
 من حاشية الى حاشية اخرى محال وقد صرحوا في منتخب الالصار في بيان تدبيره الطبعيين حيث زعموا ان الاله

انما يكون بالانطباع وان مقابلته المبصر للباصرة يوجب استعدادا تفيض به صورته على الجليدية ولا يخفى في الابصار
الانطباع في الجليدية والالزى شي واحد شبيهين لانطباع صورته في جليديتي العيين بل لابد من تادى الصورة
الى المتلقي العيين المحو من منه الى حس المشترك ان ليس المراد تادى الصورة من الجليدية الى المتلقي ومنه الى حس المشترك ان الصورة التي تنقل
منها البصر ان تنقل العين من موضوع الى موضوع محال بل المراد ان يلبا عليها في الجليدية بعد لفيضان صورته شلهما على المتلقي فيضاً عليها
بعد لفيضان صورته كذلك على حس المشترك وهذا من فيما ذكره المحقق الدواني كما لا يخفى ولعلك تشكك في ما علمت ان
ما قال بعض المهلكة فتنين معتزفاً على المحقق الدواني ان كلامه مع اثباته على خلافه ما عليه الجمهور من اختصاص النصوص
والتصديق بالعلم المحصولي الحادث ولزوم عدم المطابقة بين آخراته وبين ما هي خزائنه له لا يفي برفع الاشكال
لان الاشكال انما هو في طريق الذهول والنسيان على التصديق الكاوا من حيث هو تصديق ليس بشي كما هو مشهور
الاول فلما عرفت سابقاً ان اختصاص التصديق بالعلم المحصولي الحادث باطل واما الثاني فلان المطابقة
بين الخزانة وبين ما هي خزائنه من جميع الوجوه والحيثيات غير لازم ضرورة ان الخيال خزائنه للحس المشترك وانما
خزائنه للوهم مع ان الخيال غير مركب من غير ذواته وكذا الخافضة غير مركبة لمدركات الوهم وبالجملة لا يجب المطابقة
بين الخزانة وبين ما هي خزائنه له في نحو الادراك بل لا يجب المطابقة في تغلق العلم وعدم تعلمه اليقظ واما الثالث
فاجاب عنه الشارح في بعض حواشيه بوجوب الاول انما لا نسلم عن نفس الذهول والنسيان التصديق الذي هي
كيفية غير ان اكتابة لاختصاصها بالصورة الذهنية نعم لما كان التصديق يستعمل حصول الصورة وسواء كان لها
قوتها مع ونسبها للتصديق اليقظ وفيه نظر اما اولاً فلانه على هذا التصديق لا يزال باقياً بوزن انما الكاوا في نقل
الفعال عند طريق الذهول والنسيان على علوم النفس لانه ليس بالنظر الى التصورات لانها باسرها طائفة للواقع
وموجودة في العقل الفعال فلم يسلم عن وضها للتصديق فلا حاجة الى الجواب اصلاً كما لا يخفى واما الثاني فلانه لا يجب
التصديق قد يزل عن النفس ويكون بحيث عني النفس اليه حصل لها التصديق وقد يزل عنها بحيث لا يزل
بالنقطة فلا بد من الفرق بين الحالتين فنحن نكون التصديق علماً غير تابع وما قال بعض الاعلام قد ان لا يجب
للواحق الادراك خزائنه بل الخزانة انما يكون للمدركات لا غير وما يحدث بعد ادراك الذهول حين وتخل مع مدورها
في العقل الفعال فما يقضي منه العجب لما عرفت ان التصديق سواء كان علماً او لم يكن قد يطر عليه الذهول والنسيان
فلا بد من خزائنه سوى الخيال وانما الخافضة بناء على اصولهم وبقوله وربما يحدث آه فان ارادوا ان العقل الفعال لا
بالجبر والتخل فسلم لكنه لا يجدي نفعا اذا العقل الفعال ليس خزائنه الا للعلماني الحاصلة في النفس المنبجولة عنها اقسام

او النسبية لها لا الصفات الاثرية القائمة بها ولا المعنى لا تصانف الاثرية للصفات الاحالة القائمة بها هي قرينة اراد ان
 اراد ان معنى العقل والجهل لا يحصل في العقل الفعال لو تصور بها النفس ليطير عليها الذبول والنسيان فهذه غير
 مسلم بل غير صحيح الثاني اناسلنا عن وصفها للتصديق لكن يستحال في ادراك المبادى العالية لتصدق لبقا بالكواديب بنظرها
 العلوية انما المجال كونها معقبا بها تلك المبادى وفيه ما اتقا وبعض الاعلام ان التصديق الحاصل في العقل الفعال
 اما حاصل بطريق الوجود الظلي كما يجب حصوله بمرارة ونحوها فهذا النوع الحاصل غير كاف فان حاصل كلام
 المقترض ان التصديق الذي هو علم واذا كان بشئ ليطير عليه الذبول والنسيان فلا بد من حصوله في العقل الفعال
 على هذا النحو واما حاصل بوجوه اصله فلا معنى لكونه غير مصدق في فان قيام المبدأ قريبا ما يصليها بوجوب حمل المشتق بمرتبة
 فالج ان الاثرية لا تحفظ الصورة بما هي علم وادراك وانما تحفظها معارفها من المبدأين ان العلم ليس الا انفس العالم
 بالذهن وهذا الشخص غير محض وطاقى الاثرية بل مثله حفظا فالصوفى في الاثرية هو المعلوم لكن في ضمن شخص آخر لا يستحال
 وجود اشئ من حيث هو الا في ضمن الشخص والمعلوم بهما الكوادية انفسها وهي معلومة والنفس لتعاقب الهوى على العقل
 بحدوثها مناسبتة بها فيها فخرها والتصديق بها فتعالم هذا التصديق يكون محفوظا في الاثرية هذا كالكلام ولا يخفى شائنة
 واعلم ان صاحب الاسفار قد اعترض على المحقق الدواني بوجهين الاول ان ما في العقل الفعال هو اثره فحاصل
 واقوى ثبوتها في اذنا فاقتران الموضوع للمجول اذا حصل في اذنا فمما كان الاقتران بينهما اقترانا نصيحا و
 ارتباطا احدهما بالآخر ثباتا متزلزا وذلك لضعف سببه وكاسبه وولييه حيث لم يكن الاقتران بينهما من برهان
 قوى ودليلي او من تخدس او من تجربة او غير ذلك فيكون الحكم منها باقترانها غير قاطع فهو شك او وهم وربما كان
 الواقع بخلافه فيكون حكما كادوا اذ الاقتران الموضوع بالمجول في العقل الفعال فيكون اقتران احدهما بالآخر اقترانا
 متوكل اضروبا حادان بهما بوجوهها على هذا الوجه كما اقتران احدهما في الطرف الخارج وليس مصداق الحكم الاعيان
 عن اقتران الموضوع بالمجول او اتحادهما في شخص الوجود في الواقع والثاني ان التصديق والتصديق انما هما توحيان
 من العلم الانطباعي الحادث في العقل الثاني فاما علوم المبادى العالية وعلم الحق الاول هل ذكره فليس شئ منها
 تصور ولا تصديق فان علوم المبادى كلها عبارة عن حضور ذاتها العاقلة والمعقولة بانفسها وحضور لوازمها الوجودية
 بنفس حضور ذاتها العاقلة الثانية لدرها عن غير حيزل والتاثير متماثلتة وحصيل ان كعلمنا به وانما لازم فوالتاثير المتماثلتة
 عن اجساد بوجوهها ليعنى وانما العلم ان يراوه الاول في غاية السجادة لان المحقق الدواني انما نفى عن العقل الفعال
 الاقتران المتماثل في الكوادية كما صرح به حيث قال شان العقل الفعال مع الصواب والحقيقة والتصديق في حيثما

ومع الكواذب حفظا فقط على سبيل التصور والافتقار العالم كما يفهم من كلامه على انه غاية ما ثبت مما ذكره ان
العقل الفعال غير مصدق للكواذب كما يدل عليه قوله واما افتقار الموضوع والحول آه وهذا لا يضر المحقق الرواني
بل مؤيد لكلامه كما لا يخفى على المتأمل واما ابراهه الثاني فتخيف من وجهين الاول انك قد عرفت ان مقتضى التصور
والتصديق انها هو العلم المحصول مطلقا دائما كان او قدريا لا العلم المحصولي الحادث كما اختاره تبعا للاستغناء والافتقار
انه يبرح في ان علوم المبادئ العالية مطلقا حضورية مع انه مخالفت لتصورها نعم كما عرفت فيما مر ثم ان اول ابراهه
يدل على ارتسام صور الاشياء في المبادئ العالية و ابراهه الثاني يدل على ان علوم المبادئ مطلقا حضورية فالنظر
الى تفاوت مقالته واسكته في سائر فروعها انه قد دل على بل بعد آه اعلم ان بعض المدققين بعد ما عترض على المحقق
الرواني القائل بارتسام صور العساووق والكواذب جميعا في العقل الفعال وكون شأنها بالنسبة الى المصروفات
الحققة والتصديقات معا وبالنسبة الى الكواذب احتفاظا على سبيل التصور بالوجه الثلاثة المذكورة في الدرر الباق
قال وما نسخ لي منها وان الكواذب انما تدركها العقل المشوب بالوهم لا العقل الصرف لان تصورهم ان الغلط
لا يعرض للنفس المجردة بدون معارضة الوهم الا باحوال العقل الفعال انما هو خزانة لمدرجات العقل الصرف فلا يلزم
ارتسام الكواذب في العقل النجان بل ان يتم الكواذب في الحافظة التي هي خزانة الوجدانيات ولا يخفى انه يرد
عليه الابرار التي اورها وذلك البعض على المحقق الرواني اما الاول فانه يعقل العقل الفعال خزانة لتصورها
فيكون كون علمه تصديقا وهو مخالفا للجمهور على زعمه اما الثاني فلان الحافظة ليس من شأنها الادراك انها شأنها
احتفاظ فقط لظواهرها في الحافظة كما نتا ايجز غير مدعمة بها فان كانت المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانة له
اما الثالث فلان الكلام في العلم التصديقي فلو كانت الحافظة خزانة العقل كما يزعمون لكانت الكواذب يلزم ان
تكون مصدقة بها فانهم ولا يخبط قولهم قد برهني في الحاشية اشارته الى ان فيه مناقضة ظاهرة لان الحافظة
خزانة لما يدركه الوهم والعقل بجواز الوهم وهي العاني اجزائية كالمداخلة والعداوة بين شخصين وليست خزانة
لما يدركه العقل الصرف بلا معونة الوهم اعني الامور الكلية والجزئيات المجردة وان كانت القوة الوجدانية قد تعلق
فيها بنوع من المدخلة والفرق بين المدخلة الوجدانية وبينها يظهر لمن كتب القوم والذبول قد يعرض
في التصانيف الكلية الكاذبة فيلزم ارتسامها في المبادئ العالية انتهت واجاب عنه بعض ناظري كلام المتكص
بان كلام بعض المدققين مبني على ان المدرك مطلقا سواء كان مدركا للجزئيات مجردة او مادية او للكلية هي
النفس والفنوي التي هي مدركة عند البعض كالحس المشترك والوهم والتي هي غير مدركة انفا كما غيرهما من ذلك

كما هو الحق بمعنى كون الحافظة خزانة للمدركات التي ادركتها النفس بمداخلتها الوهم فلا وجه لتخصيص مدركاتها
 بالمعاني الجزئية بل لانه لا فرق بين المعاني الجزئية والتفصايات الكائنية في كون كل منهما مدخلية الوهم بمعنى
 كون الخيال خزانة للعقل المشترك كونه خزانة للمدركات التي ادركتها النفس بمداخلتها الحس المشترك ومعنى كون العقل
 العقل خزانة للعقل كونه خزانة للمدركات التي ادركها العقل بالادراك الوهم ومن ثمه قال ذلك لبعض في حواشي شرح ميباكي
 الفيلسوف النفس ثلث خزائن الخيال والحيوانية والعقل العقلية هذا الكلام في غاية الاستغناء لان الحافظة انما هي خزنة
 للمعاني الجزئية التي تدركها النفس بتوسط الوهم لا للمعاني الكائنية التي تدركها النفس بلا واسطة قوة جسمانية
 وان كان ينبغي في الوهم فالوهم الكائنية انما تدركها النفس بواسطة قوة جسمانية الامران الوهم فيلزم العقل فيصدق بالكون ان
 الكو اذ يدركها العقل بوسطة الوهم وبقية بين يدرك العقل بوسطة الوهم وبين يدركه بالواسطة وان كان الوهم منهاك ميباكي العقل
 في ادراكه فتقول الشارح لان الحافظة خزانة لما يدركه العقل المراد بان الحافظة خزانة لما يدركه العقل بوسطة الوهم وكذا قوله ومدركاتها
 اذ المراد بمدركات الوهم مدركات العقل بوسطة الوهم فاسمنا والادراك الى الوهم مجاز من حيث انه واسطة في
 الادراك وهذا شارح ذابح في كلامهم قال الشيخ في الاشارات والبيانات فان الحيوانيات ناطقتها وغيرها طائفة يدركه
 المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متناهية من طرق الحواس مثل ادراك النشاة بمعنى في الذئب غير
 محسوس وادراك الكلبش معنى في النعيق غير محسوس وادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم بحس بانها يدركه فتارة ناطقتها
 ايضه فتدرك وعند كثير من ابيات الوهم قوة تخفها يدرك المعاني بل يحكم بالحكم بها غير الحافظة بها وقال شارحها المحقق هذا
 بيان اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فتدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتناول الحواس اليها كما ادرك الابدان وال
 الاهداف والمواقفة والمخالفة من اشخاص جزئية تادرك تلك المعاني وليست على وجود قدره تراكبا وتوحيها ما لم يتبادر
 من الحواس وليست على متانتها للمعنى المشترك ووجوده في الحيوانيات الوهم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة ونحو
 صريح في التلخيص المدرك على الوهم مع انه قال في جواب اعتراض الامام الرازي حيث استعرض على قوله في
 اثبات الحس المشترك انما يحكم على هذا الملون بان غيره هذا الطعم وعلى صاحب هذا اللون بانه وما حسب هذا الطعم وانما حكم
 بين اثنين لا بد ان يدركهما فمدرك هذا اللون وهذا الطعم اما الحس لظاهر وجوده لان كل واحد من الحواس الظاهرة
 لا يدرك الا نوعا واحدا من المحسوسات او غيره فيكون نسبة جميع المحسوسات اليه على السوية وهو حس المشترك بان
 انما يتم لو كان الحكم هو الحس واما اذا كان الحكم هو العقل فلا يتم اصلا لان الحكم على زيد بان انسان فانما حكم بشئ
 على شئ اما ان يجب ان يدركها او لا يجب فان لم يجب بلل محكم وان وجب فالحكم على زيد بان انسان لا بد وان

في ذاته وجوده للمادة فكان وجوده بعينه عقله لذاته وما منه بازار العاقلة فهو امره بازار المعقولة الا ان كانت
بينه وبين الذات العاقلة المعقولة هي غير حاصلة باعتبارك ان ذاته لها هوية مجردة لذاته عاقلة وحسب ان ذلك
منه بازار العاقلة وباعتبارك ان هويته الجبروتية لذاته مستقلة ومضغفة بذاته بازار المعقولة لا على ان في ذاته احد
الاعتبارين يخالف الآخر فاختلاف الاسم تتبع اختلاف الافئدة كما هي بالمتقابلة ولو كان الامر كما يظن للاختلاف
في تقارن اعتبارات المبدأ الاول القويوم الواجب بالذات تعالى قوله بحسب العاقلة والمعتقولة وسائر شئون
والصفات التي تكثر بحيثيات في ذاتها تتخذ من مجردة وبلا الا الاشارة صريح وتخرج في صفة اعتبارها لغير
وبل الحكم المبرهان الا ان يتعالى عن المثال ذلك هو متفق قد وسببته ويرتفع عن مثابها سدة احدية فليس هناك الاكثر
الا ما يحسب لسبب الاتصاف باللازمة من المتماثلة بينه وبين غيره وحيلته الواجب بالذات بنى بعينها جارية بحيثيات
التفديرة الكلاية بحيث يكذب تصور حيلتين كما لئيمين على الاطلاق ويصدق الطلاق اسما بحيثيات الكلاية بالاسرى
الحيثية الواحدة احمدة على ان لا يتكثر اعتبارات الذات ويكون اسما المتكثرة حيثية التسمية فقط وكبر بانه اعلى عن ذلك
كله بذاته الكلاية لا يخفى على المتوقفة الهيرانية تلو بل الطائل او المحقق الذي انما يقول بالتفانرا لا اعتباري بل العالم
والمعلوم في علم النفس بذاته وانما في علم الواجب تعالى فهو قائل يكون ذاته تعالى بنفس ذاته فاقولوا معتقولا جبروتية
صريح في كنهها بان علمه سبحانه حضورى وان حضوره تعالى عند نفسه قد يكون بعد صفة التفديرة وهو نفسى له بانه نفس احمدة قد
يكون للوحدة وانتظار الاثنية فلما يستدعي المتكثرة ولا يبرم من القول بالتفانرا لا اعتباري بين مصداق العالم
والمعلوم في علم النفس بذاته القول بالتفانرا بين العاقل والمقول في علمه تعالى بذاته فالمراد من التي ذكره صاحب
الائق المبرهن بقوله لو كان الامر لا يدري وجهه قال تجل في المادى فان وجوده آه فانما يصح في الماديات
بمعنى الامور الحادثة في المادة التي كبرها من المادة والصوره كما لا يخفى بقى بهذا الكلام من وجوده منها ان يقال
الشيخ في التعليقات انما يدل على ان علم النفس بذاته ليس بكونه بل هو ذاتها فيما لا يدل على ان علمها بذاته ليس
بمفردة فانه لها في كنهها كماله السام لا يشار له تعالى ونها انما لا يشار له بل هو العلم والمعلوم في علمها
تفانرا بحسب لمصداق لا بد من العلم العاقلة والمعتقولة يكون لئان تصفها بها والاقول ان شئى سبق باسرها او المودع
في علمها من استند او ان يمشى بها والعاقلة والمعتقولة في العلم والاشارة والاولى سارها عاقلة وبالاولى في علمها
واجيب بان العاقلة والمعتقولة من الصفاية النفسانية التي مصداق علمها نفس ذاتها الموصوفة بتكونان ذاتها في الثبوتية بها
كما وجود الواجب تعالى واوردت عليه في بعض تعليقاتي في بان ان اسرير كبرتها وادبتي الثبوتية لها ان كبرتها لا يمشى بها

لا يجعل الذات لا يجعل مستأنف كما هو الظاهر من النظر ففيه انه لا يلزم من كون وصفه لعاقلة ووصف المسفوء لانه مشترك في
عن نفس ذات النفس كون النفس بنفسها انما يجعل بينهما الوصفين ان يكون ذاتك لوصفان ووصفان في الثبوت
لها بنوع المعنى اذ لم يجعل الذات فليست هي ذات مخرج ان يسايب عنهما ذاتها واثباتها فلا يكون في ان الوصفان في
لنفس بمعنى كونها غير معللين اصلا وان ارادوا بانها غير معللين يجعل مستأنف في نفسه لكن رجح قوله كما لوجوده للموجب ليس في
محلله وجوده الواجب سبحانه ليس معللا اصلا لا يجعل الذات لا يجعل مستأنف الا يلزم كون ذاتها سبحانه مجزأة الى اقسام
اذ لا معنى لكون لوجوده معلولا ومعلولا الا ان يكون مشترا انشراعه كما اذا تقرر له سوى التفرقة المتشابهة وبعض الخطين المستطيق اجاب
عن انفرادي وقال المراد بالوجوب ههنا اللزوم وهذا كما يقال الزوجية واجبة الثبوت للاربعية بمعنى انه لا يحتاج في ثبوتها
الى حقيقة ثابتة والوجود عين المهية بمعنى انه لا يحتاج في صدقه الى امر آخر ونظيره كثيرة فتعريف المحييات العاقلة المستعدة
من لوازم نفس ذات العاقل من غير احتياج الى حقيقة اخرى والا يلزم المحيوية الذاتية كالوجود بالواجب فلا بد ان
يكون العاقل نفس لمقول بهذا الكلام انت تعلم انه غير ان محض الصفح لا يصلح ان يكون بالبيان اما اولها
فلان المحيية قد مخرج بان وصفها لعاقلة والمعقولة من الصفات التي تصدق كلها نفس ذات الموصوف بلا حقيقة ثابتة
فيكون ان ووصفي الثبوت لنفس ذات المخرج اذا كان المراد بالوجوب اللزوم كما لو صحبه في المهورا يكون ان لا يلزم لنفس
كالزوجية للاربعية ومصداق اللوازم لا يمكن ان يكون نفس ذات اللزوم لان اللوازم من العواض من مصداق المعاني
اي عارض كان لا يمكن ان يكون نفس ذات المعروض بل يدوان يكون مصداقه امر ذاتا على ذاته واللام حق عارضا
بل يصير ذاتها والوجود لو كان مصداق حمل اللازم نفس ذات اللزوم لم يكن المهية الملزومة قابلة للزوم وعرضة لها فلي تقدير
ان يرد بالواجب اللزوم كما في عبطيل بارادته المحيية رادها وانما فلان الوجود على تقدير كونه بين المهية لا يمكن ان يكون
من جعل اللوازم اذ لا يمكن رجح ان يكون عارضا للمهية اصلا والا يلزم كون المهية قابلة للوجود فليزم كونهما قابلة لنفسها
الوجود على تقدير كونه عينا للمهية ليس حال اللوازم بالقياس الى الملزومات كما لا يخفى على من له فهم سليم واما الثاني
فلا نه على تقدير كون وصفها لعاقلة والمعقولة ثابتة على نفس ذات النفس لا يلزم المحيوية الذاتية اصلا كما
لا يخفى فتقوله والا يلزم المحيوية الذاتية لما لا يخفى واما رابعها فلان قوله كما لوجوده بالواجب بعد الاعتراف بان المراد
بوجوب الثبوت اللزوم ليس له معنى بل هو كاصوات البهايم لان الوجود ليس بل لازم لذات الواجب تعالى والا
صار وصفها عارضا لذاته تعالى لا عينها له سبحانه كما هو الحق عند المحققين واما خامسها فلانه بعد تسليم جميع ما ذكره
ان الموصوفه وخرقه به لا يثبت في ايراضي على المحيية بل هو باق بحاله اذ ثبوت وصفها لعاقلة والمعقولة لذات النفس

(١) العلم او غير متصل على الاول فيكون العاطف في غير حركته او في حركته الوحدانية الواجب سبحانه غير متصل ان او على الثاني ما يرمي
 كون شيوته بغير الوصفين للنفس واجبا بالذات والواجب بالذات ان لم يفرق قوله فلا بد ان العلم بالذات واجب جدا فمتصل
 ولا يخبر بغيره غير احوال ان الاستعمال في غيرهما بالذات في هذه الاقوال الوحدانية لسببها لا يفرق للاقوال انما
 فالاعراض عنها من الاعراض عليها والصواب ان يقال ان النفس بحد وجودها غير متفرقة في كونها عاقلة لتصلها
 الى كسب صفة بقاياها تكون موصوفة بالواقعية ولا في كونها موصوفة بالذاتية بل في كونها موصوفة
 بالمعقولة فلا يتصور فيها الاستعداد ان يستعد وجود الصفة فيها وهو متعلق الصفة بها بل النفس بنفس ذاتها
 عقل وعاقلة ومعتقولة ومنها ما قال الامام الرازي في شرح الاشارات انه اذا كان العقل ذاتا نفس ذاتا ما يقولون
 فعلنا بعلتنا بذاتنا ان يكون عين علمنا بذاتنا فيكون هو ايضا ذاتا بحد وجوده وطول جبر في التركيبات الغير المتناهية واما
 ان يكون هو علمنا بذاتنا وبيد منه ان لا يكون علمنا ذاتا نفس ذاتا واجبا عنه المتحقق الطوسي بان علمنا بذاتنا هو
 ذاتا بالذات وعجز ذاتنا بغير من الاعتبار والشئ الواحد قد يكون له اعتبارا ذاتيا وسببية لا ينقطع باوامر المعنى بغيره
 واما قوله جملة الشئ لا يستدعي تفارقه بين كاهناته الشئ الى الشئ والاسجد والشئ للشئ وذلك في معنى العقل كون
 الشئ عالما بنفسه فاجواب ان تغاير الذات كافت في الحصول والاضافة فان العلم بالذات لا يفرق بالذات وليس
 بكافت في الاسباب ولا في الحقيقة بل هو على الموصوف بالذات وهذا الكلام صريح في التغاير الاعتباري بين العلم والعلوم
 في العلم كحضورى الا ان لو هو كلامه بان مقتضوه ان لا يتصل هناك بل هناك شئ واحد لكن للذات ان لا يتغيره
 بالادوات كاعلمية والمعلومية فيحقق التغاير بحد تحقق العلم وينقطع التمسك بالاطلاع الاعتباري انما تفرق الذات
 الذي يتحقق بحد تحقق نفسه بل في العلم في مرتبة المصدق شئ واحد فلا مجال لتفرقه بل في حيز حاصل الجواب عن
 الاشكال الثاني ان الاضافة هناك في مصداق العلم انما يتحقق الاضافة بحد تحقق العلم بحد التغاير الاعتباري
 كما في كمال المعالج والمعالج واعني من بعض الاعلام على قوله وليس بكافت في الاسباب آه بان التقدم بالذات
 لا يستدعي التفرق الذي على سبب ترتب احد التغايرين بالاعتبار على الآخر كما ان المعلوم كونه لشيء في المعالج وتقدم
 على الذات وانما العلم والمعالج فيما تخبر فيه من المعالج وليس متقدما عليه بالذات اذ لا معنى لتقدمه على نفسه بل بالذات
 والوجودية للذات ان ياتر الموصوف بالذات وانما ترتب احد التغايرين بالاعتبار على الآخر يرجع الى ترتب هذا الاعتبار على الآخر
 فلا معنى لتقدم المعالج على المعالج بل بالذات كما في علم النفس بحد انفس
 ذاتها يكون صدق العلم والمعرفة النفس ذاتها في علمها بحد انفسها بحد انفسها في العلم بالذات

قام به الوجود وهو سبحانه نفس الوجود وليس معنى الوجود ما يتبادر ويوجهه العرف من ان يكون امرًا متبادرًا للوجود بل معناه
 ما يجبر عنه بالفارسية هسنت وكما لا يلزم من صدق اشتق قيام مصدر الاستحقاق لك لا يلزم من قيام مبداء الاستحقاق
 بشي صدق اشتق فان الصدق قائم بالهوار وليس بصوت والكلام قائم بالصوت وليس منكم فاد افرض الوجود
 مجردة او ماوية عرض اوجوه بسيطة او مركبة مع ان ادنى درجات العلم ان يكون المعلوم متميزا وليس نفوسنا
 متغيرة اصلا الا بالحوادث فالتحقيق الحقيقي بالقبول ما يفيد ان مصداق العاقل في علم النفس والمجردات
 بالنفس باعتبار المصداق المعتدل والعلم هناك ليس نفس المعلوم بل هو صفة انضمامية متعارفة للمعلوم والعلم هي الراجح
 الا وراكبة المعبر عنها بالشيء في صدق العالم هي النفس مثلا من حيث قيام تلك الصفة بها والمعلوم هي من حيث هي
 وقيام تلك الصفة عليها كما ان مصداق المعالج فيما اذا عالجت نفس ذاتها هي من حيث قيام صفة المعالجة بها ومصداق
 المعالج هي من حيث وقوعها عليها والحاصل ان العلم صفة واحدة باحتمال يعبر عنها بالشيء يختلف باختلاف استعمالها
 فان كان متعلقا امرًا فانها عن العالم كان لتعلقها به يتوسط صورته الحاضرة منه عند العالم بمعنى ان العلم متعلق بالصورة
 اولها بالذات وبثانيتها وبالعرض فيسمى العلم حصولها بالقياس الى ذلك الامر في الصورة لانه بالقياس له بواسطة
 حصول الصورة وان كان متعلقا امرًا غير غائب عن العالم لنفس ذاته وصفاته والصورة الحاصلة في ذاته كان
 تعلقها بالذات لا بواسطة الصورة فيسمى العلم حصولها بالقياس بصورة فالفرق بين العلم المنفرد
 والحصولي انما هو بسبب حصول المعلوم بتوسط صورة وعدهم بذا يحصل كلامه الشريف ولا يخفى على النصف وثمة وثمة
 قوله وسوار كان امرأة لما قد صدقها بها ما خوذ عما قال لبعض المدققين ان الصورة العلمية من اشياء قد تكون امرأة ملكة
 وهي منقسمة الى التقدير بالكنة والتقدير بالوجه فان المرأة والمرئي ان كانا متحدين بالذات ومتقاربين بالاعتبار
 بالكنة وان كانا بالعكس فالعقود بالوجه وقد لا يكون امرأة للملاحظة وهي منقسمة الى العلم بكنة الشيء والعلم بوجه الشيء
 فان العلم ان تعلق بالشيء من حيث هو فالعلم بكنة الشيء وان تعلق بوجه من وجهه من حيث هو بوجهه فالعلم بوجه الشيء انتهى وتظهر
 ان الفرق بين هذه الاقسام بوجه منها ان المرأة والمرئي في العلم بالكنة متحدان بالذات ومتقاربان بالاعتبار بخلاف
 العلم بالوجه لانها متقاربان فيه بالذات بخلاف العلم بكنة الشيء فانه ليس متقارب مع المدرك اصلا ومنها ان
 الكنة والوجه في علم الشيء بالكنة وبالوجه يكونان متصورين بالذات ومقصودين بالعرض والشيء المقصود
 ادراكه بالعكس واما العلم بكنة الشيء فالصورة والمدرك فيه شيئ واحد ومنها ان الصورة العلمية

في العلم بالكنه والعلم بالوجه تكون مرآة للملاحظة بخلاف العلم بكنه الشيء والعلم بوجه الشيء وفيه كلام من وجوه الاول
 ان تصور الشيء بالحدائق نقص اذا جعل مرآة لا يدخل في شيء من الاقسام الاربعه اذ انما في العلم بالكنه فلا تتفارق العينيه المشروطه
 فيه مع هيئه المدرك ضرورة ان الحدائق نقص ليس عين هيئه المدرك وانما في العلم بكنه الشيء فلان الحدائق نقص جعل
 مرآة للملاحظة المدرك والعلم بكنه الشيء عبارة عن تشل نفس الشيء من غير اعتبار المرآة واما في العلم بالوجه ويرى الشيء
 فطاهر لان الوجه في حاله ان يكون مغايرا بالذات لهيئه المدرك والحدائق نقص ليس كذلك الثاني ان الحدائق نقص
 اذا جعل مرآة للملاحظة المحدود فانه ليس لتصوره بالكنه لان الحدائق نقص ليس عين هيئه المحدود بل جزءها فيكون تصورا
 بالوجه مع ان الذات تتحد بالذات مع الهيئه فان جعل الذات عين جعل الذاتي واجيب عنه بان اتحاد الذاتي
 مع الذاتي في الوجود الخارجي اتحاد بالذات فاذا وجد الذاتي في الذهن وجعل مرآة للذات فتح يكون اتحاد
 الهيئه مع اتحاد بالعرض ولا محذور في ذلك لاختلاف الوجودين ففنى الوجود الخارجي الاتحاد بينهما بالذات
 وفي نحو الوجود والذات اي اذا تصورنا الشيء بحجته الاتحاد بينهما اتحاد بالعرض فان الكل لا يوجد بحد وجوده
 حقيقة في هذا الوجود والذات وفيه ما قيل ان الحدائق تمام الوجود غير متحد مع المحدود وعين هو مرآة للملاحظة
 فان الملتفت اليه عند بعض المتفكرين يجيب ان يكون حاصله ونتجه الشارح اليفر جايمنه على سجيته فالصواب
 ان يقال المراد بالاتحاد بالذات العينيه بان تكون المرآة تمام هيئه ما هي مرآة له فالعلم بالكنه عبارة عن العلم
 المتعلق بالحدائق في بان يجعل مرآة للملاحظة المحدود وذا على ما ذهب اليه الشارح تبعا لبعض المتفكرين من
 عدم حصول صورة الحدود عند التخيير واما على ما ذهب اليه الجمهور من كون الحدائق كما سببه حصول المحدود فالحدود
 يحصل منه انها الى كاسب فليس الحدائق مرآة للملاحظة المحدود فهو علم بكنه الحدوق غاية الامر انه يحصل بعد حصول الذاتيات
 فلا فرق عندنا بين العلم بالكنه وكنه الشيء في الاطلاق بل يطلاق كل منهما في معنى واحد وهو حصول هيئه الشيء كما قال
 المحقق الرواني في حاشيه القدييه على شرح التجريد يعني لتصور الشيء بالكنه ان يكون هيئه شتتلا في الذهن الثالث انه انما
 يحصل صورة المحدود في الذهن بقى جهولا وانما هو لثقت ليه فهو شبه بالوجه الذاتي غاية الامر ان يكون هذا الوجه تمام وكل العلم
 بالكنه ليس لا يحصل فيه الشيء نفسه سواء حصل به هيئه او كما سبب الرابع انه يلزم ان لا يدخل علم الجزئيات النوع في علم الشيء بالكنه
 لان الجزئي لا يكون كلبسا فلم يتحقق المرآة المستترة فيه وليس بالفضل في الاقسام الباقية اليفر فيبطل التصرف في الاقسام الاربعه اتحاد
 يتصل بحصر في علم الانسان بالوجود انما هو اول ما يحصل مرآة للملاحظة اول ما يحصل في علمه بالكنه انما المرآة ولا العلم بكنه الشيء في
 هذا الشارح بعض الاعلام قد بقوله في بعض حاشيه حيث قال من المحاسب ان يعبر العلم المتعلق بالوجود ان يلبس منه اذ في

قسام العلم ولا يعتبر العلم المتعلق بالحد الفعيل من دون ان يصير مرة ملاحظة المحذور مع ان الثاني آخر
 بالاعتبار لانه متخذ من الذات بخلاف الاول ولا اقل من التساوي كيفية وعدم الالتفات الى صاحبها مشتركا
 بينهما وكذلك النفس الامتداد فتأمل فيه السوس ما قال بعض الكملار العلم بوجه الشيء ليس في الحقيقة قسما عاجزة لان
 الوجه في العلم بوجه الشيء اذا لم يكن مرة ملاحظة فلا يكون الشيء معلوما اصلا فالمعلوم ليس الا الوجه وهو
 حاصل بنفسه فيدرك في العلم بوجه الشيء ولم يكن قسما آخر من العلم وما قال المشايخ في الحاشية الفرق بينهما
 ان الصورة احاصلة اذا لم تكن مرة ملاحظة لشي فان حصلت من حيث انها غارضة او خاصة لشي ما فهم بالقول
 الى ذلك الشيء علم بوجه الشيء والافهم بوجه الشيء كالتبث مثلا اذا حصل في الذين باعتبار ان عرضي للانسان
 فان لم تكن مرة ملاحظة كان بالقياس الى الانسان علما بوجه الشيء وبالقياس الى نفسه علما بوجه الشيء وكون الشيء
 الواحدة علما بوجه الشيء وبوجه الشيء مخصوص بالعرضيات واما الذاتيات كالحيوان الناطق مثلا اذا لم تكن مرة ملاحظة
 للانسان وحصل في الذين من حيث انه مدلل للانسان وكنهه كان علما بوجه الشيء مطلقا سواء رقيس الى الانسان او
 الى نعمة فتأمل انتمرت فلا يخفى ما فيه لان كلامه في اشرح نص على ان العلم بالكنهه وبالوجه يكون احاصل في ذلك
 مرة ملاحظة واقفه لتصوره وان العلم بكنهه الشيء وبوجه الشيء لا يكون لك فاذا امكن في علم الوجه ان يلاحظه والوجه
 الابان يكون مقصودا بالذات وسمى ذلك علما بوجه الشيء فكيف لا يمكن في علم الكنهه ذلك بان يلاحظه الكنهه الابان
 يكون مقصودا بالذات والفرق الذي ذكره في الحاشية تحكم غير صحيح فتأمل جدا وقال بعضهم ان العلم بوجه وهو
 ان يحصل وجه الشيء لا من حيث انه وجه له اي مع قطع النظر عن ملاحظة كونه وجهيا والعلم بكنهه هو ان يحصل كنهه
 من حيث انه ليس وجه للشي في الواقع وفيه انه لو لم يلتفت في العلم بوجه الشيء الى ذي الوجه اصلا لم يكن علما للشي لانه
 لم يحصل في الذين لم يلتفت اليه فلا وجه ليعلم بوجه الشيء علما للشي على انه لا يخبر العلم في الامتداد والارضية
 الكلام في العلم بالكنهه ايضا يجرى مثل ذلك فان الكنهه ايضا له اعتباران الاول علمه بنفسه مع قطع النظر عن كونه
 علم من حيث انه كنهه بوجه الشيء ان العلم بوجه الشيء هو ان يحصل وجه الشيء بحيث يلتفت الى ذي الوجه لكن المقصد به
 الالتفات اليه بخلاف العلم بالوجه فانه يقصد به الالتفات الى ذي الوجه وسقوله فلما صرح ان الالتفات الى الشيء
 مع عدم قصد الالتفات اليه مما لا يفهم مقصده ولذا كانت تفضل من نضا عفيف البيان ان العلم على قسمين لان اكتشاف
 بهية الشيء فهو العلم بالكنهه سواء كانت الصورة احاصلة في الذين مرة لاول والا فهو العلم بالوجه والفرق بين
 العلم بانائه وكنهه الشيء في نحو العلم والاكتشاف والعلم انه قال المحقق الدهاني في الحاشية القديمة معناه مقصود الشيء

بالكنة ان يكون هو بنفسه متمثلاً في الذهن والنصور بالوجود لا يكون هو متمثلاً بل بالصدق عليه لكن يتوجه بنفسه
 الى ما يصدق هو عليه فالمرئي في الاول متحدان بالذات وفي الثاني مختلفان بالذات متحدان اتحاداً بالاعتراض
 وتحقيق ذلك ان اتحاد الشيء بما هو ذاتي له او ذات له اقوى من اتحادها بالعرضي المتصادق عليه فان الاول اتحاد
 بالذات والثاني اتحاد بالعرض اذ متصادق ذلك الاتحاد هو قيام سبب الاستتقاق برهينة او اعتباراً او تمييزاً
 هو وهو مطلق الاتحاد وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات الا ان متصادق ذلك لكل مختلف فيها فاذا وجد
 فرد من المهيبة في الخارج كان ذاتية موجودة فيه بالذات وعرضية موجودة فيه بالعرض فان الوجود والعرضية
 المعروضه ليس عارضاً للعرضي فانه من خارج له بحسب المهيبة ولا يحتمل نعم له معها علاقة وارتباطاً فيصنف بالاتحاد والظهور في
 الفطنان والتلخيص مثلاً من حيث عارض البهاض وكما ان وجود المهيبة في الخارج يجب ان ينسب الى عرضياتها بالعرضي كسب
 وجود عرضياتها ينسب اليها بالعرضي اذ انتمت النفس بها اليها اي اذ لا حلقها بحيث ينطبق عليها فيبينها التماسك في
 الوجود بين واور وعلمه معا صوره بوجه منها ان المنصور بالوجود علم يمكن متمثلاً في الذهن لم يكن معلوماً لان العلم
 عياناً عن المنطق واذا لم يكن معلوماً لم يكن التوجه اليه بالامر المتصادق عليه لا يغيره لا تنفع التوجه الى مجهول في اتحاد
 هذه المنطق بانها ان الوجود معلوم بالعرض بمعنى انه قد علم بالاتحاد معه في نحو من اخبار الوجود ذلك هو متمثل بالعرضي
 في كذا الشيء وكيفية تمييزه انه اذا علم الكائنات كان كنهه الانسان متمثلاً في الذهن مع انه ليس في الذهن الا صورة الكائنات
 واذ ذكره من انه لو لم يكن محله لم يكن التوجه اليه متدفع بان المراد بالتوجه لا حلقه الوجود بل ينطبق عليها فانها اذا
 لا حلقه الكائنات متمثلاً على الوجود الذي يميز عنه الافراد كما في قوله كمال كاتب كذا فقد لاحظنا على ذلك الوجود بخلاف
 باذ الانسانه على الوجود الذي لا يصلح لذلك كما في موضوع العقائدية الطبيعية ونها هو الفرق بين العلم بوجه الشيء وعلم
 الشيء بالوجود لا يتوجه القاصرون من ان الفرق بينها بالذات او المعان في الصورتين هو الوجودية في الحقيقة يمكن
 في الصورة الاولى لم يلاحظ من حيث يصلح اللانطباق بخلافه الصورة الثانية وسخافة هذا الجواب به غير شريفاً
 من قبل اذ يلزم عليه ان لا يكون علم الشيء بوجه من اقسام العلم كما لا ينبغي في الصواب في الاجابة عن هذا الابداء
 ان يقال ان الحصول في الذهن بالذات انما يجب في المتأخرية بالذات كما يكون حاصله في الاين بالذات انما يجب
 ان يكون معلوماً بالذات وان يكون حاصله بالعرضي يكون معلوماً بالعرض وفي علم الشيء بالوجود هو الوجود معلوم بالعرضي
 حاصله بالعرض ومنها ان العرضي كما كاتب مثلاً لو كان متعاضداً للانسان في المهيبة ولا يحتمل في اخبار لم يكن غير ذلك
 ان يقال انهما عاين الآخرة في علمه باليقين في حصول المواظفة ولو كان بينهما تمييزاً في الفطنان والتلخيص من الصلابة والارتباط

لا يتفقان في الحكم بالاشياء المتعلق بالابان احدهما يرى ان الآخر الا ترى انه لا يصح ان يقال القطن في الثلج متخردان
 بالمجمل لا يصح ان يقال احدهما يرى ان الآخر واجب عنه المحقق بان جعل المواطاة هو الحكم لا اتحاد اعم من ان يكون اتحادا بالذات
 او بالعرض الا ترى ان قال في الخبر بعد ذكر اقسام الوحدة وهو هو على هذا الخوف صرح بان مفهوم القضية مطلق الاتحاد
 قد خبر انما من اقسام الوحدة المتعارفة المتعارفة بالمحل كقولهم القطن هو الثلج في عارض البيان نعم المتعارف مقصود المحل
 ببعض اقسام الاتحاد وجعل المحل في العرضيات بمعنى آخر لم نقل به او ما نقول به ان مصداق المحل يختلف لامعناه اذ من
 البين ان مصداق المحل معناه غير مختلف في المواد او وعلية بانها اذ هي ان العرضية مغايرة للشيء بحسب البيهية وجعل متخردان
 عليه بانه لو كان كذلك لم يصح ان يقال مثلا الانسان كاتب ذكر في معرض الجواب ان جعل المواطاة هو الحكم بالاتحاد اعم من
 ان يكون بالذات اى الاتحاد في ذاتي الطرفين او بالعرض اى في متعلقها كما يقال القطن الثلج في البيان وذلك
 انما يفيد لو كان الحكم في مثل قولك الانسان كاتب بالاتحاد في متعلقها كما يقال القطن الثلج في البيان وذلك
 ولو كان متخردان بحسب الجمل لم يصح الحكم بالاتحاد في ذاتها والتحقيق ان العرضيات المحمولة انما وجودها في الخارج
 ان معروضاتها متخردة لا تنزاعها فالوجود بالذات انما هو المعروف عنها لكن العقل حين لحاظها ولحاطها معروضاتها وجود
 معروضاتها ايها بالعرض بمعنى ان معروضاتها متخردة لا تنزاعها وبعد الانشراح يكون لها وجود في الذهن بالذات
 لكنه يسبب الى معروضاتها من حيث ان مصداقها ومطابق حملها في الواقع معروضاتها فاذا وجد في الخارج
 وقام به الاسود كان الاسود موجودا في الخارج بالعرض بمعنى ان وجود معروضته وهو زيد بالقائم به السوداء
 يسبب اليه عرض من حيث ان معروضته مطابق لحمله ونشار لا تنزاعه واذا وجد مفهوم الاسود في الذهن كان
 الوجود الذهني بالذات المفهوم الاسود لكنه ان جعل مرآة للملاحظة زيد يسبب في الوجود الذهني بالعرض من الوجود
 بمعنى ان ما صدق عليه الاسود والحاصل في الذهن في الواقع هو زيد فيبين المعروف والعرضي لتعاكس في
 الوجودين فتدبر ان المعروف والعرضي متحدان بالذات جملاد وجودا فسادا فله كان كك لا يمنع بقا المعروف
 مع زوال العارض نعم التفسير بالاتحاد المعروف والعرضي بالاتحاد القطن والثلج في عارض البيان ليس بشي لان
 اتحاد بالمجمل واتحاد المعروف مع العرضي مناط المحل المواطاة والفرق بينها اظهر من ان تخفى قول له اذ
 لاجابة الى التخصيص آه هذا متعلق عما قال المحقق الرواني في شرح التهذيب انه لاجابة الى التخصيص لخصوص
 او المحادث منه كما خصه بعضهم نظرا الى ان الانقسام الى البدئية والنظرية التامية يجري فيها فان الانقسام يجري في
 المطلق وان لم يجر في كل نوع منه انه تخصيص اللفظ من غير ضرورة واخبرنا مع ان التسميم نسبة لبقا الفرض قال

بعض المدققين تحقيقه ان المطلق يؤخذ على وجهين الاول ان يؤخذ من حيث هو ولا يلاحظ معه الاطلاق وحينئذ يصح منقاد
احكام الافراد لا تتناولها واثنا وجودها وهو بهذا الاعتبار يتحقق تحقق فردية الشيء بانفخار وهو موضوع القضية المجهلة اذا
موجبهتها تصديق بعضه من الجزئية المدعونه وسالبتها تصديق بعضه من السالبة الجزئية والثاني ان يؤخذ من حيث المطلق
ويلاحظ معه الاطلاق وحينئذ يصح اسناد احكام الافراد اليه لان الجزئية الاطلاقية تنال عنه وهو بهذا الاعتبار يتحقق تحقق
فرد ولا ينبغي بانفخار بل بانفخار جميع الافراد وهو موضوع القضية الطبعية والعلم الذي هو مورد القضية هو المطلق على
الوجه الاول فالانقسام الى الطبيعية والظرفية وما يلزم من الانحصار فيها بحجربان في نفس العلم من حيث هو لا من حيث
الاطلاق وان كانا من احكام الجعولي الحادث وفي هذا التحقيق كلام من وجوده منها ان الفرق بين موضوع المجهلة
وموضوع الطبيعية بالتحال الذي ذكره غير محيب يد ضرورة ان ضرورة ان موضوع الطبيعية هي المهيئة من حيث الاطلاق
وهي من المعقولات الثابتة والوجود لها في الخارج اصلا فلا يتحقق تحقق فرد ولا يتحقق تحقق جميع الافراد
ومنها ان موضوع الطبيعية لو كان موجودا بوجوده وفردا كانت الطبيعة قضية خارجية مع انهم قد يروا اختلافه
ومنها ان المراد بالانفخار اما الانفخار راسا والانفخار في الجملة فان كان المراد بالانفخار راسا لانه انفخار جميع اشخاص
التحقق فلا شك انه لا يتحقق المطلق بالمعنى الثاني بهذا المعنى بانفخار فرد فان سلب نحو من تخلفه لا يستلزم
سلب جميع اشخاصه وان كان المراد بالانفخار في الجملة فالمطلق بالمعنى الاول والثاني متساويان في ذلك
قال الاستاذ العلامة في معنى تحقق الطبيعة يتحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين وجود الفرد بل معادلان وجود
العصره صحيح لان يمتنع الزم عن الطبيعية وليفيها بالاطلاق بخلاف موضوع المجهلة فانه موجود بعين وجوده
فاذا وجد الفرد وجد موضوع المجهلة بعين وجوده ووجد منشأه انشراح موضوع الطبيعة فانه يكون موجودا في الزمن
بوجوده من خارج عن وجوده بعد انشراحه عن الفرد فهو يتحقق تحقق فرد بمعنى انه يمتنع عن الفرد المتحقق ولا
ينبغي بانفخاره لان انفخاره ليس ارتفاعا لوجود الشيء المطلق الذي هو موضوع الطبيعة نعم لما كان الفرد منشأه انشراح
فلا يثبت جميع الافراد لا يكون له منشأه انشراح اصلا فينتهي بانفخار جميع الافراد وقد اندفع بهذا التحقيق الابدان
بحدافه اما الاول والثاني فلان معنى تحقق موضوع الطبيعة يتحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين وجوده والفرد
حتى يباقي كونه ماخوذا من حيث الوجود او يستلزم وجوده في الخارج حتى يلزم كون موضوع الطبيعة
موجودا في الخارج وكون القضية الطبيعية خارجية واما الثالث فلان المراد بالانفخار موضوع المجهلة بانفخار
فروا انفخاره في الجملة بانفخار فرد ولا ريب في انفخار موضوع المجهلة في الجملة بانفخار فرد واما موضوع الطبيعة

مشتركة فهي مع وحدتها المبهمة كثيرة بالكثرة الشخصية ومعناها واطلاقها وشرائها كلها انها ليست مقصورة على معينين
 ولا مبنية على خصوصية تعلم القصر على شخص واحد على تعين ينافي هذه الاوصاف والاكون الشيء متشخصا بشخصيات
 كثيرة وتعيينها بتعيينات غير مقصورة فهو ليس ينافي للاطلاق بل يراه معنى العموم والاطلاق والاشتراك لكن
 هذا لا يصح على ما ذهب اليه الشارح تبعا لبعض المدققين من ان الاطلاق والعموم وغيرهما من المعقولات الثانية
 وان القضايا المنعقدة منها ذهنيات فلا يمكن ان تكون موضوعاتها موجودة في الاعيان الا في ضمن الاشخاص
 فخال ولا تزل قولك قلت لو سلم آه يعني اننا لا نسلم ان المقسم هو الشيء المطلق بل المقسم انما هو مطلق الشيء فان التقسيم
 عبارة عن قسم قيو وتبعية لثقة الى امر واحد يحصل اقسام متباينة كتقسيم الحيوان الى الانسان والفرس فانه لا يحصل الا
 تعلم الناطق والعاقل الى الحيوان من حيث هو دون الحيوان من حيث العموم ولو سلم ان المقسم الشيء المطلق فاطلاق
 الشيء كما ذكره المتعرون لكن قد يذكر في المقسم حجب المقسم ويكون المقسم بالحقيقة فهو هو بهذا العلم المحسوس او المحسوس
 الجادث فيؤخذ ذلك الجنب البشروطشي اي مطلق الشيء حتى يصح اسناد احكام نوعه اليه واما ذلك النوع ومبوع المقسم بالحقيقة
 فهو ما نؤمن من حيث العموم والاطلاق كما هو المعتبر ولا يخفى انه مناقب لما قال الشارح في حواشيه على حاشية شرح المفرد
 على ما سبق من نقل كلامه لما قال في حواشيه على حاشية شرح التهذيب ان التحقيق ان المقسم في موارد التقسيم هو الشيء
 المطلق لا مطلق الشيء كما هو المشهور فان المقسم لا بد ان يكون احدا بالبطبيعة لان المشتملة اصداد الكثرة في الواحد المبهم
 فيجب ان يؤخذ من حيث العموم والاطلاق لان الوحدة المبهمة متغيرة فيها فيما لم يحجر مجموع التسميات اطلاقا احد كما
 فيما نحن فيه فلا ينفصن بما ينقسم الى الواحد والكثير والحادث والاقليم واما مطلق الشيء فلا يعتبر فيه شيء من الوحدة والكثرة
 او بلها بل يشتمل على جميع الاعلانات فهو واحد لا وحدة المبهمة التي للشيء المطلق ولا يكثر الا افراده وسلب عنه الوحدة
 والكثرة في مرتبة التقدير على سائر المقسمات فكل كلام فانظر الى الشارح كيف بيناه في انواره ولا يبالي بغيرنا فقل
 والحق انه من اجلي البديهيات انه قال بعض اشرار اختلفوا في العلم فقيل انه بديهي وقيل نظري يمكن الكسب وتسميه هذا
 النزاع في غير موضع فان العلم اما ان يراد به المعنى المصدري الذي يعبر عنه بالفارسية بـ *بديهي* او نفس افكره المص
 من الحاضر عند المدرك باي معنى اخذته بديهي او لي يعلم البديهي الصبيان لا يناسب ان يكون محلا للاختلاف فهم بالبداهة و
 النظرية واما ان يكون مرادهم مصداق بدين المصنفين فهو غير متبين بعد فني الواجب نفس حقيقة كيفية تسميه احد الى انه
 بديهي وفي الممكن في بحضور النفس انه كيف يحكم به بالبداهة وفي العموم الى الصورة التي اصله قد تكون بديهيته وقد تكون نظرية
 كبداهة يحكم عليها بالبداهة مطلقا او بالنظرية كما تم قيل في الممكن بغير ذاته وصفاته انه من مقولة الانفعال اعني قبول النفس

للصورة اذ هو مشترك لاكتشاف عند البعض وقيل انه من مقولة الاضافة اعني نسبة التعلق بين العالم والمعلوم
 فما دام لم يتبين مورد النزاع لا يليق النزاع بشان العقلا ولا يتصور الاشتراك بين المصداق والمذكورة الا
 في المنهوين المذكورين وهما من البديهيات الاولنة كما عرفت فهذا النزاع باطل من اول الامر ويمكن ان يجعل
 النزاع لفظيا فمن قال بديهته ذهب الى المصدرى ومفهوم الحاضر عند المدرس ومن قال بمنطقية ذهب الى
 المصداق ولا يخفى انه بعيد عن شان المحصلين فها هو الكلام على المنازعين واما على المصداق فهو انه ما ذكره اراو برنج
 الضمير في قوله انه من اجلي البديهيات اما نفس مفهوم العلم بالمعنى المصدرى او نفس مفهوم الحاضر عند المدرس
 فكلامه حق لكن قوله متفحج حقيقته عسير لا يلاجمه فان المعاني الاشتراكية حقيقته بما يجعل في الازمن دون غيره كما
 نظر عندهم وان اراد مصداقه فلم يتعين بعد كما ذكرنا فان قلت قد تعين مصداق الحاضر عند المدرس عندهم
 كما سياتى من ان العلم حقيقته هي الحالة الادراكية قلت ان الحكم على شى لم يثبت بعد لا يليق بشان العاقل
 على ان جعله من اجلي البديهيات مع وقوع الاختلاف الكثير في ذلك بعيد من ان رجوع الضمير الى بعض افراد
 الكل الذى قصدهم بعيد عن العبارة والحق ان معنى كلام المصداق اى العلم بالمعنى المصدرى من اجلي
 البديهيات من حيث المفهوم كالنور والسرور نعم يتفحج حقيقته اى مصداقه ونشأ النزاع غير فان الحقيقة قد تطلق
 على المصداق والافراد ايضا والاستشبهة في احدها ما في الواجب فقد عرفت ان مصداق هذا المفهوم نفس وان اشبه
 وقيل الصور القائمة بالبارى تعالى فقد عرفت حال التسرو واما في المكان فقبل الصورة الحاصلة وقيل قبول النفس
 تلك الصورة وقيل التعلق بين العالم والمعلوم وعلى تقدير الصورة الحاصلة اما ان يكون حصول نفس المعلوم
 او مثاله ولم يتضح بعد هذا الكلام ولا يخفى ان هذا الكلام مع هذا التعليل قال عن الموصول والتخصيل انا قوله ان هذا
 النزاع نبي غير موضعه آه فلان النزاع المذكور غير متوقف على تعيين حقيقة العلم بانها هي وانها من آية مقولة
 هي بل انها يتوقف هذا النزاع على كونه حقيقة واحدة فعلى تقدير كون العلم لكلمات حقيقة واحدة يمكن النزاع بان
 تلك الحقيقة البديهية الصورة ونظريته نعم لا يتصور هذا النزاع على تقدير كون العلم خفاق متخالفة كما هو سبب
 من يقول ان العلم هي الصورة الحاصلة المتحد مع ذى الصورة فان المعلوم ليس حقيقة واحدة حتى يتصفت
 بالبديهية او بالنظرية بل حقيقة بعض الصور بديهية وحقيقة بعضها نظرية فلا يصح الحكم بديهية حقيقته وانظر فيها مطلقا
 بقية الكلام في علم الواجب سبحانه وفي العلم الحضورى فان قيل ان العلم حقيقة واحدة مشتركة بين علم الواجب سبحانه وعلم
 المكلمات كما هو راي مائة المتكلمين فيقوم فيه النزاع ايضا في ان تلك الحقيقة بديهية او نظرية والوقوف على اثنين من

مقوله نعم على ان من يقول بكونها عين المعلوم لا يتصور النزاع في بداهتها ونظرية تمام لان علم الواجب سبحانه اجل من ان
يتوسط بالبداهة والنظرية واما العلم المحسوس فلما كان عين المعلوم لم يكن النزاع فيه ايضاً بالبداهة والنظرية فالقول
بكون هذا النزاع باطلاً من اول الامر لا يصح الا على نزيه من يرى ان العلم بغير عين المعلوم حقيقة كذا اقيده وقوله يمكن
ان يجعل النزاع لفظياً آه لا يصح على نزيه من يرى ان العلم متحد مع المعلوم اذ لا يصح له ان يقول بكون العلم نظرياً
مطلقاً او بداهياً مطلقاً مشروطة ان العلم على راسه لا يمكن ان يكون حقيقة واحدة فكيف يحكم عليه بالبداهة او النظرية بل
انما يصح على راسه من يقول انه حقيقة واحدة وعلى راسه يمكن كون النزاع معنوياً ايضاً فلما حجة على نزيه الى جعل
النزاع لفظياً وقوله فان المعاني الانشائية آه ليس بشئ فان كون المعنى انشاعياً لا يستلزم البداهة لان المعنى
في ذواتها من معناه وان كان بداهياً لكن يجوز ان يكون كنهه انشاعياً آخر لا يقدر العقل على انشاعه الا بان ينزاع
او لا ذاتاً او عرضياً فيحصل العلم به ثم يعلم ان هذا المفهوم ماله علاقة معه بحيث يصح انشاعه عنه ولا بعد فيه اصل كما خرج
به المحقق الرواني في الحاشية القديمة وقوله على ان جعله آه ليس بشئ لان كثرة الاختلاف فيه لا يستلزم كونه
نظرياً لان البديهي قد يكون خفياً لغيره في تصورات الاطراف انا نقده اسباب المنفعة لان تفاوت العقل اليها او عدم
الالف والاعتبار بها ولذا انتفاوت البديهيات جلالة وخفارة الا ترى ان الواحد لصفه الاثنين واليه وامين من
الحكم لاجابة الممكن الى المؤثر لان العقل الى ما لونه اميل وله متى ورد عليه اقبل وقوله واسحق آه وان كان غير لبيد
بل احسن هو التحقيق لكن يرد عليه ان كلام المصيريل صريحاً على انه اختار نزيه من يقول ببداهة العلم الذي يختلف
في بداهة ونظرية وظاهر ان الخلاف المذكور ليس في المعنى المصدي ولا في نفس مفهوم المحاضرة عند المدرك اذ لم
يذهب احد الى كونه نظرياً على انه لا حاجة الى اقامته الدليل على بداهته وقال بعض ناظمي كلام المصيريل ان العلم متصور
بصوتان المحاضر عند المدرك ونحوه فالذي هو ان البديهية ذهبوا الى انه لا حقيقة له سوى هذا المفهوم والذاهبون الى
النظرية ذهبوا الى ان حقيقة غيره وهذا المفهوم عنوان له فالصحيح ان العلم ببداهة المعنى من اجلي البديهيات
ثم حكم بان تنقيح ان حقيقة هو هذا المفهوم او ان حقيقة غيره وهذا المفهوم عنوان له عسير جداً وغيره ان الذي يمين
الى بداهة العلم لا يذهبون الى انه لا حقيقة له سوى هذا المفهوم البديهي التصور اذ لا شبهة لكونه نظرياً اصلاً وايضا
نزيه المصيريل ان مصداق هذا المفهوم هي اسما له الاذراك كما يستحق فيما بعد فحل كلامه على ان العلم ليس له حقيقة
اخرى سوى هذا المفهوم ليس له معنى فافهم في ان هذا هو المختار عند المحققين قال الامام الرازي تعريفاته العلم لا يتصور ان يخلو
هذه قد بلغت في ظهورها الى حيث يتنوع تعريفه بشئ اجل منه وقال المحقق الطوسي في مشرحة الاشارات العلم ان العلم انما

في هيئة الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها للاختلاف كما بل لشدة وضوحها وقال في التجريد لا يجد العلم لانه بدعي القصور
 والتجديد انما يكون للكسبي وما ذكره في معرض التعريف ليعريفه ليليب للفظ والاشياء البديهية قد تعرف بحسب اللفظة
 في ذلك وانما اختفى جوهر ذاته آد بياته على طبق مذاق الشارح ان العلم عبارة عن نفس الوجود والمجرد القائم بذاته وهو
 نفس الوجود الخاص للقدوس الحق وكما ان وجود الممكن عين وجود الواجب كذلك علمه هو علم الواجب عليه تعالى
 نفس ذاته وذاته تعالى بحال نورانية وشدة ظهوره وقوة لعانه يمنع عن ادراكه كما يمنع شدة نور الشمس قوة ظهورها
 البصار ناعن مشاهدتها شدة التورية حجاب للعقل عن الادراك ومرجوه قصور العقل وقصوره عن نيابة اكتشافه به
 فلما حاله يكون جوهر ذات العلم تقنيا عن قولنا وعقولنا تكون اجزى عن الكتابه قوله وفيه نظره محصل ان العلم
 مندرج تحت واحد من المقولات والمقولة عبارة عن الجنس العالي فيكون له لفضل فيكون له حد موصل الى تصور
 بالكنه فيكون نظريا يكتبها من الحرف كيف يكون تصور به يهيا ولا يخفى انه مبنى على ما اختاره بعض المدققين تنجها لخصا
 المواقف والسعيد المحقق قد ان في الحد التام بصير لمفصل مرارة للجميل ولا يحصل صورة اجالية فعلم الحد علم بكنهه شئ
 وعلم الحدود علم الشئ بالكنهه وفيه ان الحد التام من اقسام التعريف كحقيق فيجب فيه تحصيل صورة غير حاصله وعلى ذلك
 لا تحصل من الكسب الا المرآتية واما على ما هو المشهور من ان الصورة التفصيلية كاسم نسبة للاجالية فلا يلزم من ثبوت
 الحد النظرية بجواز حصول الجهل بلا واسماته المفصل بان يحصل الحد وقته ثم تحصيل الحد وذلك وما قال بعض
 ناظرى كلام المص ان العلم الجزئي داخل تحت المقولة لا مطلق العلم فلا يخفى فساده لان مطلق العلم له حقيقة
 محصنة الئنة فلا بد وان يندرج تحت مقولة من المقولات على ان كون العلم الجزئي مندرجا تحت مقولة لا يتصور الا
 اذا كان مطلق العلم مندرجا في تلك المقولة مع انه ان سلم ما ذكره في تارة فاصلا لان العلم الجزئي على تقدير انه راجع
 تحت مقولة يكون كدنيا من الحد مع ان القائلين ببهية العلم قائمون ببهية ايضا قوله الا ان يقال آه
 يعني انه كما يصدق الجوهر على فصول الجوهر فانه انما يصدق عليها صدق اللوازم على الملازمات لا صدق
 الذاتيات على الذات لان الفصول بساكنة كذلك يجوز ان يكون العلم بسيطا ويصدق عليه كيف صدق اللوازم
 لا صدق الذاتيات فلما يكون الكيف جنسا له فلا يكون له فصل فلا يكون له حد وجنسية المقولات انما هي بالقياس
 الى المركبات التي تتبها قال في احكامه في هذا القول تخيف لانه على تقدير بساطته لا يصدق الكيف الذي هو
 جنس عال لا تحت عليه صدقها عن ضيا لان العلم ليس فعلا مقسما للكيف في شئ من الحقائق المتحصلة فما يصدق
 عليه الكيف صدق الجنس على الفصول المقسمة وليس معروضها لنفس الكيف ايضا لان انصافه بهج اما ان يكون

انتزاعيا وهو بطل لان الجنس لعالي للتحايق الموجودة لا يكون امرا انتزاعيا وانضم اليه من غير ان
 يصير نوعا متصلا بفصل فيلزم وجود الجنس بالخارج بدون النوع او يصير نوعا او لا ثم يعرض لكيف فيكون بينها حقيقة اخرى
 هي من مقولة الكيفية بالذات واعلم المعروف بها كيف بالعرض لا شك ان تلك الحقيقة مما لا دخل لها في كون العلم
 مبدئا للاكتشاف فاعتبارها مما لا طائل تحته ولذا لم يقبل به احد وان سببها الى التسامح تشبيها للمور العينية
 بالامور العينية وما قيل انه كيف بمعنى العرض العام فليس شيئا كما حققه الستاذ في حاشية الرسالة مع انه لم يقل ان
 الكيفية الذي هو المقولة عرض عام فيجب على تقدير كونه كيفا ان يكون من مقولة الكيفية كالحالة المادانية عند
 التقابل بها انتهت يحصل كلاما في الحاشية ان عروضا الكيفية للعلم لا يكون كعروض الجنس للفصل لعدم كون العلم
 فصلا واحدا من الالوان الحقيقية ولا نحو آخر لان عروضا لا يكون انتزاعيا لبطلان كون جنس الاعيان كالت على
 تقدير الالوان لا يكون المنضم للجنس فقط لبطلان وجود الجنس بدون الفصل ولا مع الفصل للزوم عروضا حقيقة
 اخرى هي من مقولة الكيفية ولم تثبت ولم يقبل به احد وانت تعلم ان من يقول بكون العلم بسيطا لا يقول بان
 تحت واحد من المقولات اصلها بل يقول انه حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل وقد صرح الشيخ في قائلته بانه
 الشفاق بامكان وجوده لا تندرج تحت واحد من المقولات والبطل هناك قول من قال باندرج الهيئات
 الامكانية تحت واحد منها وبالجملة يجوز ان يوجد هيئة بسيطة لا يكون لها جنس وفصل ويصدق رسم بعض المقولات
 عليه صدقا عرضيا كما ان رسم الجواهر يصدق على فصول الجواهر مع انها ليست بجواهر حقيقة والالوان لها فصول
 وتيسر الى الالوانية له في هيئات بسيطة غير مندرجة تحت شي من المقولات ويصدق رسم الكيفية عليها صدقا عرضيا
 واذا لم يكن الكيفية جنسا لكل ما يصدق عليه فيجوز ان يكون عرضا عاما للعلم فيكون عارضا للعلم عروضا انتزاعيا
 كثيرا من الالوان الكيفية امور انتزاعية كالزوجة والفردي وغيرهما فعلى تقدير كون نوع من مقولة الكيفية الانتزاعي
 عارضا لحقيقة العلم لا يلزم محذورا اصلا وايضا عدم العلم ليس دليلا لعدم في نفس الامر فلا بد من اقامة الدليل
 على عدم كون العلم فصلا وتلك تتفطن بما ذكر ان كلام الشارح في الحاشية مبنى على ان المقولات اجناس لكل
 ما يندرج تحتها وهو مع كونه مخالفا لما عليه الشيخ واشباعه الثور به سفسطة عند الامام الرزى القائل بدهته حقيقة العلم
 فافهم والذات الى التسامح المحقق الدواني زعمانه ان المقولات عندهم من اقسام الموجودات الخارجية والصور
 العلمية ليست منها فلا تندرج تحتها فلا يكون كفيها حقيقة بل انما شبه بالكيفية باعتبار ان تقوم بالموضوع وعدم تفصلها
 العظمة والنسبة لذاته فلا يطلق الكيفية عليها ليس الا المشابهة للخصيات الخارجية وسبب الكلام في تقديره به ان الشارح

تعالى والعلامة اخصرى زعم ان الكيف يطلق على معنيها احداهما ههنا من شان وجودها في الاعيان ان تكون في موضوع
 وغير مقتضية للقسمة والنسبة وانما ينجر عرض لا يقتضى القسمة والنسبة والمقولة هو المعنى الاول والصادق على العلم
 المعنى الثانى وهو عرض عام يعرض المقولات كلها في الذهن ولتبع منها في الخارج وهذا ما اخذ عما قال المحقق الذانى
 في الحاشية الجديدة انه محتمل ان يكون المراد بالعرض الماخوذ في التعريف ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجى
 فجمعها كبقا على سبيل التشبيه ومحتمل ان يكون العرض المذكور اعم فيكون الحكم تبائن المقولات مخصوصا بالمقولات
 المتدرجة تحتها ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجى فتكون الصورة الذهنية كيفيات المعنى حقيقة ولا يثابى ذلك
 ان يكون جوهر او من مقولة اخرى اذ على هذا الاحتمال لا تبائن بين الكيف باعتبار الوجود الذهنى والمقولات
 المتدرجة تحتها ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجى اذ محصله ان اريد بالكيف ههنا حقيقة في الوجود الخارجى ان يكون
 في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى جنس من اقسام الاجناس كما ان الجواهر بالمعنى المذكور
 جنس عال فيها باعتبارها من المعين لا يصدقان على شئ في شئ من الظروف خارجة كانت او ذهنية وان اريد
 عرض موجود بالفعل في موضوع بحيث لا يكون متفصيا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات
 في الذهن فلما تفرقت بينه وبين الجوهر وكذا بينه وبين حركاته بواقى الاعراض واغرض عليه استواء الشارح في
 شرح الرسالة التعلبية بوجهين الاول انما لا نسلم ان المقوم للمقولات الكيف على يدين المعين واجاب عنه بعض
 الاعاظم قه بان الاطلاق المذكور ماخوذ من كلام الشيخ في عيون الحكمة فانه صرح فيها بان للعرض معنيين احدهما ههنا
 اذا وجدت في الخارج تكون في موضوع والآخر الموجود بالفعل في موضوع والمعنى الاول هو المنانى للجوهر ودون
 الثانى فالظاهر ان المقولات المشافهة اقسام للمعنى المنانى للجوهر ودون الثانى والشيخ صرح بان العلم عرض
 بالمعنى الثانى ودون الاول فعلم انه غير مندرج تحت الكيف المقولة فتم قدره جدا في كلامهم بعد تعريف العرض بالمعنى
 الثانى تقسيمه الى الكيف وغيره فلزم في الكيف وفي سائر قسمياتها اصطلاحين ويكون اقسام المعنى الاول مقولات
 ودون الثانى والكيف مخصوص بكونه عالما من الكيف المقولة بخلاف الاقسام الاخر فانه اخص من المقولات
 ضرورة انها لا تصدق على الصور الذهنية المتدرجة تحتها فتأمل والثانى انه يشكل بالصورة الجزئية الحاصلة
 من الاضائة المحصورة والمقدار المشخص واجاب عنه بعض الاعاظم قه بان اقتضار القسمة الماخوذة في رسم
 الحكم وجودا في رسم الكيف عدما هو اقتضاها للنسبة في المحل بحيث ان المحل ينقسم بانقسامه وليست الصورة
 الجامعة من المقدار المشخص من هذا القبيل لان الحاصل لا تنقسم بانقسامها والنسبة الماخوذة في رسم

الاضافة وجودا وفي رسم الكيف عدا ما كون العرض بحيث لا يعرض لموضوع الا ويعرض عرض آخر لموضوع آخر يكون
 كل منهما مقولا على موضوعه بتغايبه الى موضوع الآخرة وهذه النسبة منسقية في الصورة الذهنية للاضافة اذ بها
 يعرضان لموضوع هو الذين من حيث هما ثقيلان معا وامت تعلم ان الصورة الحاصلة من المقادير المتشخص
 حاله في القوة الجمانية حلول السريان فلا محالة تنقسم الحاسنة بانقسامها فقوله لان الحاسنة لا تنقسم بانقسامها م
 بل غير صحيح لان الحاسنة لما كانت مادية فهي لا محالة قابلة للانقسام الى الاثبات المقدارية ولما كان حلول الصورة
 المشتقة التقاربية فيها حلول السريان ولا بد فيهم من انقسام الحاصل بانقسام الحاسنة بانقسامها فطحا
 ولا ريب في ان تحقق مطلق النسبة من ان الكيف سواء كانت نسبة متكررة او لا فينبغي الاضافة لا يصدق عليها
 اصلا كما لا يخفى على من لم يهمل قسفي النسبة المتكررة من الاضافة الحاصلة في الالهي لا يجدي نفعا فمثل قول
 او يقال آه تاليفي على ما ذهب اليه بعض المدققين وتنبه الشارح من ان العلم بكنهه الشيء يكون ضروريا والعلم
 بالكنهه يكون نظريا فالعلم بكنهه الشيء لا يكون كالتبنا من الذاتيات او العرضيات بخلاف العلم بالكنهه وقد عرفت ان العلم
 بالكنهه يجوز ان يكون بدنيا لاجاز ان يحصل الحدوثة ثم يحصل الحدوثة كما ذكره الشارح غير موجب له والحق
 انه ليس كغيبا آه انقسام هذا الكلام في هذا المقام غير مناسب اذ العلم على هذا التصدير لا يكون بدنيا ولا نظريا بل يكون
 عبارة عن الواجب سبحانه كما سيظهر من زهيره فلما يصح هذا الكلام جوا با عن النظر المذكور والتنبيه على ما هو الحق فمرد
 في هذا المقام لا يخفى ان ساجدة قولك وما قيل آه قد استدل الامام الرازي على بدئية تصور العلم بان غيره العلم بالعلم
 بالعلم فالعلم بالعلم لا يلزم الدور وهذا انما يقوم حجة على من قال انه نظري مكتسب بالحدوث من قال انه غير المتحد بد
 اذ لا يلزم على زهيره من انقضاء كونه مكتسبا كونه ضروريا وانما يعرف بمعلومية فاذا ثبت انقضاء حصوله بالكتسب اثبت كونه
 ضروريا ورد باننا انسلم كونه معلوما لواريد به المعلومية بالكنهه وان اريد به المعلومية بوجه انسلم لكن النزاع انما هو في ان كنهه
 العلم بل هو ضروري او نظري ولو سلم كونه معلوما بالكنهه فمن الجاز ان يكون بالتحريف ولا دورا في الموقوف على تصور
 الغير الذي هو معرف للعلم تصور حقيقة العلم وتصور الغير ليس موقفا على تصور حقيقة العلم بل على حصول العلم بكنهه
 والغير وهذا هو اشار اليه بقوله وما قيل آه وقد وجه الشارح الدليل بوجوبه عليه هذا الايراد فقال اذ حاصله آه
 وفيه ان ظهورية الاستظهار موقوفة على حصول العلم وتعلقه بالمعلومات لا على ظهوره فلو توقف ظهورية على
 الغير لا يلزم الدور واليه معنى قولهم ان غير العلم لا يعلم الا بالعلم ان معلومية الاشياء باسرها بدئية كانت او ظرفية
 يدرك بالعلم المحضوي او الارتمائي بسبب الصورة العلمية المتعلقة بها فلا يكون حقيقة العلم بدئية اذ لا يصح ان الحاصلة

في انقل فلا يكون العلم ظاهراً بنفسه بالمعنى الذي توهمه الشارح قوله ولانه اظهره بخيل ان يعود الضمير الى التسمي
 الكلام انه انما يخص الدور بالذکر لان التسمي اصح واظهر في لزوم ما بالعرض بدون ما بالذات لانه عبارة عن ذات سلسلة
 ما بالعرض لا الى نهاية فلا يتحقق هناك ما بالذات اصلاً ولا يلزم انقطاع السلسلة وعلى هذا يدبر وعليه ان التسمي ليس
 ما بين استحالة من الدور ولم يجوز احد توقف الشيء على نفسه وقد جوز القائلون بقدوم العالم بتحقق ما بالعرض بدون ما
 بالذات فليس ظهور استحالة التسمي على حد يتحقق ترك الذکر لاجل استحالة الخيل ان يعود الى الدور فالمعنى ان لزوم
 تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات اظهر من لزومه في التسمي انما هو بطلان خطه ان مجموع السلسلة
 الغير المشابهة كالجزء الاول من السلسلة ولا يخفى ما فيه من النقص مع ان في الدور كما ان كل واحد ما بالعرض كك
 هو ما بالذات ايضاً فلا يصدق عليه انه يتحقق فيه ما بالعرض بدون ما بالذات ثم ان لزوم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات
 ليس ما بين استحالة من الدور الذي هو عبارة عن توقف الشيء على نفسه فتعليل استحالة الدور بالمثل كما تحقق ما
 بالعرض بدون ما بالذات مما لا يخفى سخافة على من ادعى في فهم قوله ساقط قال في الحاشية لان التماثل لم يقبل
 ان تصور الغير موقوف على تصور العلم حتى يدور عليه او رده من المنع بل قال ان ظهور الغير واكتشافه مرتب على تعلق
 العلم به فلو كان العلم مكتشفاً وظاهراً بتعلق الغير يلزم الدور والفرق بين الامرين ظاهر الا ان يقال هذا خروج عما
 الكلام اذا المتنازع فيه ان حقيقة الكليته بل هي كسببة او بديهية لاني كونه سبباً لاكتشاف انتهت لا يخفى على المتأمل انه
 لا يلزم على تقدير كون حقيقة العلم نظرية ان يكون حقيقة ظاهرة بتعلق الغير بل انما يلزم ان يكون حقيقة ظاهرة وتكتشفه
 بتعلق فرد من افرادها بها بعد تعلق فرد من افرادها بغيرها فان قيل المراد بالغير فرد من افراد حقيقة العلم على تقدير
 كونها نظرية انما تكون ظاهرة وتكتشفه بتعلق الغير اي فرد من افرادها يقال هذا مسلم لكن لا يلزم من ذلك الدور
 اذ اكتشاف حقيقة العلم موقوف على تعلق فرد من افرادها بها من دون عكس اذ اكتشاف فرد من افرادها لا يتوقف
 على تعلق نفس حقيقة الكليته بذلك الفرد بل هو مكتشف ابا نفسه لكون العلم به حضوراً او هو مكتشف بتعلق فرد اخر من
 افراد العلم به لا بتعلق نفس حقيقة الكليته وبهذا ظهر ان قوله في الحاشية الا ان يقال آه في غاية الانحياز ولا وجه لضم
 اصلاً لان التوجيه الذي ذكره انما يتم لو كان الكلام في كون العلم سبباً لاكتشاف وليس الكلام في كماله في
 كون حقيقة بديهية او نظرية ولا يلزم على تقدير كونها نظرية شيء من الدور التسمي فافهم قوله لکننا قد نشر آه قال في
 الحاشية انما يتبين معناه بتقسيم ومثال ابا التقسيم فهو تميزه عما يليه كتميزه بالجزء عن الكل والشك والوجه بالمطابقة
 عن ارجل وبالقياس عن التخليد وهو ظاهر واما المثال فهو ان ادراك البصيرة يشبه ادراك الباصرة اذ لا معنى للا

الانطباع مثال البصر في الباصرة كالانطباع الصورة في المرآة كذلك العقل مرآة للعقولات فالعلم عبارة عن صور العقولات
 المرشدة في العقل فالانقسام لقطع العلم عن مظان الاشتباه فيجبك حقيقة العلم كما نقل عن الامام حجة الاسلام قال
 المحقق التستازي ليس المراد بالمثال ما هو جزئي من جزئية على اقسامه البعض انتهى العلم ان صاحب المستغنى بين
 المثال بما يدل على ان المراد به اشبهه او محصل كلامه على ما فهمه المحققون ان اركان البصيرة شبيهة باركان البصيرة
 فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع صورة البصر اى مثاله المطابق في القوة الباصرة كذلك العلم عبارة عن انطباع
 صور العقولات في العقل فالنفس بمنزلة هديدة المرآة وعزيمتها التي بها ينظرون الصور اعني العقل بمنزلة صفاها
 وشارح المختصر على المثال على جزئي من جزئيات العلم حيث مثله باعقفا وان الواحد نصف الاثنين وتبعية الشارح و
 الحق ان مراد الامام الغزالي من المثال ما يعبر المشبه به وواحد من الجزئيات واللام يصح القول بمعرفة بالقسمة والاشارة
 اذا التمثيل الية من طرق المعرفة فما طئة العلامة التفتازاني في شرح الشرح ليس على ما ينبغي قوله وانما الالهي آه علم
 انه قال الامام الغزالي في المستغنى ربما يسر تخديده الحقيقي بعبارة محررة حاجبة للجنس والفضل الذاتين فان في ذلك
 عيب في اكثر الاشياء بل في اكثر المدرجات الحسية كراحة المسك وطعم العسل وادواجزنا عن هذا المدرجات فمن عن تخديده
 الادراكات اعجز ولكننا نقدر على شرح معنى العلم تقسيم ومثال انتهى واعتراض عليه صاحب الاحكام بان قال لا يصلح
 الى تخديده وطريق معرفة انما هي القسمة والمثال وهو غير سديد فان القسمة ان لم تكن مفيدة للتمييز عما سواه فليست
 بمعرفة وان كانت مميزة له عما عداه فلا مضى للتخديده بالرسم الا اذا بالجملة قد نفى عنه التخديده واشتبه له التعريف بوجه
 مخصوص فذلك الوجود ان لم يبد كثيرا لم يكن تعريفا وان افاده كان حاد سميا ولا ينبغي ان كلام الامام الغزالي يصرح
 في ان مقصوده عسر الحد الحقيقية المتقابل للسمي ولا شبيهة فيه والاختصاص بعسره بتخديده العلم بل هو محقق في اكثر الاشياء
 كما صرح في جعل الوجود في حقيقة العلم بهذا العسرانية من اختلاف الدار فاعتراض صاحب الاحكام ساقط لان ثبوت
 الحد السمي وسهولته لا ينافي عسر الحد الحقيقية هكذا قال السيد المحقق في حواشي شرح مختصر الاصول وشارح المختصر
 ما حمل كلام الامام الغزالي على انه نفى عنه التعريف مطلقا واشتبه له طريق معرفة وجهه واعتراض الابدعي بان الطريق
 المذكوران افا وتميزا كان تعريفا واللام يمكن طريقا الى معرفته واجاب بان افاده للتمييز لا يستلزم كونهما للتعريف
 فان الشيء قد يعلم بتقسيم جزئيا بان يؤخذ مقسم له ذاتيا كان او عرضيا وتمييز بعضه عن بعض ما هو متمايزة ويكون انما ذلك الشيء
 فيعرف باعتبار المثال والمميز ويجعل له اسم وقد يميز ايضا عن غيره بمثال جزئي ولا يعرف على تقدير سمي اخراجه
 بالقسمة وانما بالمثال لازم بين الثبوت له في جميع افراده بين الانتفاء عما عداه ولا يصح للتعريف لازم الا

اذ كان كك فجاز ان يكون شئاً طريقاً الى معرفة شئ آخر ولا يكون مغزقاً لا انفار شراً ليطه وبالجملة الرسم لا يكون الا
 بلازم بين الثبوت لافراد المرسوم وبين الانفار عن غيره بالعلم اللازم لكك اذ لا تعلم المطابق وغيره ايضا بل
 كما تعلم الانسان وغيره وبهذا اندفع ما توهمه الادمي من المنافاة بين سبب معرفته بالثبوت والمثال وعسر
 التعريفين واعتبر من عليه بوجوبين الاول ما قال العلامة التفتازاني في شرح اشترح بما حصله ان كون اللازم
 بينا غير لازم للرسم وكذا العلم بالاختصاص بل القدر الضروري الاختصاص والشمول وفيه انهم قد صرحوا ان
 التعريف الرسمي تخصيص من بين اللوازم باللازم الظاهر فوجه كونه اللازم بينا في الرسم من انه بهم فهم كثير
 من اللوازم لا يوجد فيه الا بشرط وهو الا من الاضطرار فانهم لما لم يجدوا لازماً بينا شئاً وارادوا ان يرسموه فاحتجوا
 في رسمه بانه من اللوازم وهذا لا يتنافى ما قال شارح المختصر من عسر رسم المعلم المعرف في الشرائط الواجبة الرعاية والاشارة
 ما قال سيد المحقق ان جواب شارح المختصر يخالف ما هو المشهور من ان القسمة الحقيقية لا تطو اهما على المشترك وعلى
 ما بينهما قسامة شتى على تعريفات اقسامها وان المثال الذي تعريفاً يسمى وان المعنى في اللازم اختصاصه شئاً
 لا العلم بذلك نعم لا بد من كونه بحيث ينتقل الذهن منه الى اللازم واللام يكن معرفة لا طريقاً الى معرفته الا ان
 الانتقال اذ لم يكن على وجه الاكتساب كان موصلاً الى معرفته ولم يكن معرفة كما في الانتقال عن تصور الهيات الى
 لوازمها البينة لكنه خلاف ظاهر الحال في القسمة والمثال العلم من هذا القبيل اي يعلم تقسيمه وتجزئته عن غيره في
 مثال جزئي ولم يعرف له لازم كك لان التباسها هو بالادراكات لا بغيره من الصفات النفسية ونحن نعرفه باعتبار
 الجرم الذي يميزه عن الشك والظن وبالمطابقة التي بها يتميز عن الجبل المركب والموجب الذي يميزه عن تقليده
 المصيب فاذا قسمنا الاعتقاد والمرادون للثبوتين بما اختلفت هذه الصفات خرج العلم بالمعنى الاخص كك تعلم ان اعتقادنا
 ان الواحد نصف الاثنين كك اي يخرج هذه الصفات وعلوم وليس غيره فقد تميز لنا بذلك المعنى في هذا المثال لا تعلم له
 في شئ من الاحتمالين لانهما على التعريف به اذ ليس مجموع هذه الامور لازماً بها كما ذكرنا لان العلم المطابق وغيره من الصفات
 او غير المطابق او لضرورة اي علم ضروري اذ لو علم الكل على هذا الوجه لم يحصل الجبل لاحد من العقلاء لتمييزه بذلك
 ايضا بل عن غيره متميزة ضرورة فلا يحصل له اعتقاد وغير مطابق وانما اعتبر الضابطه لظهور ان المطابقة
 مثلاً ليست هيئة بدون مراجعة الى ضابطه واعتبر كون العلم ضروريا حاصل من الضابط على وجه
 التمييز اذ لو كان مكتسباً لم يكن اللزوم بيناً ولا شئاً حبراً في كثير من الرسومات والاشارة
 هذا كلامه ولعلك تتفطن بما ذكرنا من كلام الشارح في هذا المقام

لا يتخلو من ضبط ولفظ اما اول فلان كلام الامام الغزالي صريح في ان مقصوده عسر احد الحقيقي المقابل للرسمي لا عسر احد
الحقيقي المقابل للاسمي فانه نص بتفسير احد الحقيقي اجماع المجلس والفصل الذائنين اى القرابين وجز تعريفه بالقسمه و
المثال الذي هو تعريف بالرسم لا بالاسم وكلام الآيدى حيث اعترض عليه بان القسمه ان لم تكن مفيدة لتمييزه عما سواه
فليست معرفته وان كانت مميزة له عما سواه فلا معنى للتخديد للرسم الا ان يصريح في انه فهم من كلامه انه ينفي التخذيد
مطلقا سوا كان بالرسم او بالحد الحقيقي المشتمل على الجنس والفصل القرينين وانما اطلق الادى لفظ الحد على الرسم لان
الحد عند الاصوليين عبارة عن مطلق المعرفة كما صرح به السيد المحقق وغيره من المحققين ولذا اجاب من اجابته
بانه انما ينفي احد الحقيقي المقابل للرسمي ولا ينفي الحد الرسمي والشارح وقع في الغلط او وقع الناس في الغلط حيث
فهم من احد معنى لا يصدرق على الرسم كما هو مصطلح اهل المنطق وتوهم ان الجيب اثبت له اسمي للاسمي الحد الرسمي فلما
منه ان الحد الرسمي مما لا معنى له مع انه قال في الحاشية المتعلقة على قوله هذا قلنا عن السيد المحقق انه اراد بالحد الحقيقي
والاصول يستعملون الحد بمعنى المعروف وكثيرا ما يقع الغلط بسبب الغفلة عن اختلاف الاصطلاحين فوقع الغلط
عن اختلاف الاصطلاحين فاثبت لفظ الاسمي مقام الرسمي وحقيق ان يقال له انما مراد الناس بالبروتوسون
انفسكم وانما ثانيا فلان اول كلامه صريح في ان مراد من رفع استبعاد الادى عن كلام الامام الغزالي بالحد الحد الرسمي
واخره يدل على ان المراد به الرسم وانما ثانيا فلانه قد صرح في الحاشية المتعلقة على هذا القول بان الحقايق الموجودة
يقصر الاطلاع على ذاتياتها وتمييزها وبين عرضياتها فخر انما واما المفهومات الاصطلاحية واللغوية فتخدد بانها غاية
السهولة لان اللفظ اذا وضع في الاصطلاح واللغة المعنى مركب فما يدر في فيه كان ذاتيا له وما يخرج عنه كان عرضيا له
وحدودها ورسومها كانت اسمية كما ان حدود الحقايق الموجودة ورسومها بحسب الحقيقة انتهت فلا يتجاوز اما ان يكون
العلم من الحقايق الموجودة في نفس الامر او من المفهومات الاصطلاحية والثاني بله قطعاً بالبهينه وعلى تقدير كونه حقايقا
لا معنى لكون ادراك حقيقة عسير كما قال الامام الغزالي ويكون كلامه والايراد عليه الاجابة عنه لغوا لا طائل تحته بل
لا معنى له اصلا كما لا يخفى وعلى الاول لا بد وان يكون حده ورسومها بحسب الحقيقة لا بحسب الاسم فقط واما ثانيا فلان الحد
الاسمي عند الاصوليين ليس من اقسام التعريف الحقيقي والامام الغزالي انما نفي عنه التعريف الحقيقي المشتمل على
الجنس والفصل الذائنين لا التعريف الحقيقي مطلقا فعلم انه قائل بعسر للتعريف الحقيقي المقابل للرسمي لا المقابل للاسمي
لانه ليس بتعريف حقيقي عنده فظهر ان قوله اما الاسمي غلط لانه من اشتباه الرسم بالاسم والغفلة عن اختلافنا اصطلاحيين
فقاتل لا تخبط قول له لان العلم المتعلق به قال في الحاشية يمكن ان يقال معنى كون العلم بهيها انه ظاهر منكشف بذاته

لا يثيره وهو لا يثبات في المحسورية والخصوص بالعلم المحسولي معنى آخر انتهى انت تعلم ان البيهقي عند فهمها عبارة عما
لا يتوقف على النظر فهو عدم ملكة هو النظري فيختص بما من شأنه النظرية والعبارة عما جعل به يستغنى عن النظر فهو ذلك النظري
كما تبين بيانه انشا الله تعالى وعلى التقديرين يختص بالعلم المحسولي وحمل اللفظ على غير مصطلح الفن في قوة الخطار
عند المحصلين وانما هو يدرك المستحسبين الذين لا يميزون العبث من الحسبين وايضا فيه ما افيد ان القول بان الملك
بالبيهقي معنى آخر غير ما هو مقابل للنظري كما هو المصطلح خروج عما فيه الكلام اذ الكلام في ان العلم الذي هو محسوري
هل هو مكتشف بذاته ام لا فان هذا بحث آخر لا يتعلق بهذا المقام **قول** هو من ههنا **النتيجة** اه قال في الحاشية هذا اذا
كان حقيقة العلم مركبة من الاجزاء الحديثة ويكون تركيبها مستلما عند الفريقين واما على تقدير بساطتها وبنائها الحديثة على
البساطة فالنزاع معنوي راجع الى البساطة والتركيب انتهى في ما افيد ان الذي يبين الى بدية لا يذهبون الى
بساطتها بل يقولون بانها راجحت مقولة من المقولات المعرفية ولا يذهبون الى ان صدق المقولة عليها صدق
عرضي فارجع الى النزاع الى البساطة والتركيب غير مستقيم **قال** المصنف في الحاشية ولى من نفسي انه قيل
لعل ذلك المطبق انه لا يخفى ان العلم مشهور بكونه مركبا لا يكون مبدرا لانكشافه او احاطة المدرك او نحوه وهذا
امر مشترك بين الجميع فمن رأى ان العلم لا حقيقة له سوى هذا المفهوم ذهب الى انه بيهقي ومن رأى ان حقيقة
غيره وهذا المفهوم عنوان وعرضي له ذهب الى انه نظري فالذهاب الى البديهة استدلال بان بدية الخالص متعلق
بدية العام وهذا بناء على ان المفهوم الذي استدلال على بدية مفهوم انتزاعي وان افراده حقيقة وان نوعها بالنسبة
اليها فقط منع كون العام ذاتيا وان الانتزاعي على ما اشهر بين المتأخرين ليس حقيقة الا ما انتزعه العقل فقط
من كون الخاص مدركا بالكنهه ويقرب منه ما قال بعض اشراح علم النور والسر وحصلتان خاصتان للعلم بالمعنى المتصور
المطلق والاشك ان بدية الحقيقة الخاصة من المعنى المصدرى الانتزاعي يستلزم بدية مطلقة كبنية فان احصته
انتزاعي حاصل في الذهن كبنية فان كنهه الانتزاعي ما هو حاصل في الذهن والمطلق خبر خارجي اى تفصيلي ويكون
حاصلا كبنية ايضا ويدعى الاول انه اذا لم يكن حقيقة العلم سوى هذا المفهوم البيهقي المقصود فلا وجه لبنائه على ما هو المشهور
فيما بين المتأخرين ان الانتزاعي لا حقيقة له سوى ما انتزعه العقل كما لا يخفى وعلى الثاني انه لو كان المراد بدية العلم
بالمعنى المصدرى لم يستجيب في اشباتها الى تخشيم اصلها وقال بعض المحصلين من نظائر كلام المصنف الذوق الصحيح يحكم بان
العلوم التجزئية الخاصة لنا المتعلقة بالمعلومات المتخصصة لها حقيقة بها هي سوار كانت واحدة مشتركة بينها او
متعددة وهذه الحقيقة هي المسماة بالعلم فان العلم ليس الا ما يقرب عليه الآثار التي بها يتنازع الجهل كالكاشفات

والسرور والغم وغيره ولا شك ان تلك العلوم بنفس حقا تفهها الاسباب كونها افرادا لامر عرضي اخر يترتب عليها تلك
الانوار كما تفهم ان السوادات القائمة بالاجسام بنفس حقا تفهها انفسا لثبات المرتبة عليها والوجودان المستقيم بحكم بان
تصور تلك العلوم يحصل لكل احد حتى ان من لا يقدر على اكتساب كالباب والبيبان يعلم علمه بشئ ويتقنه بان عالم بذلك
الشئ وليس هذا العلم علما بالوجه فانه لا شك انه يكون فيه علمان علم بنفس كنه الوجود وعلم بشئ الوجود بالوجه والرجوع الى
الوجودان يحكم بان في صورة تصورنا العلومنا ليس العلم واحد متعلق بتلك العلوم كنه ولو فرض ان يحصل لنا العلم
واحد متعلق بشئ ولم يحصل لنا مفهوم آخر سوى ذلك الشئ فبغيره والنفاتنا بعدة تفهم هذا العلم ونفقه انما عالمون بذلك
الشئ فقد علم ان العلم بالعلم ليس علما بالوجه بل كلامه وانته تعلم ان الكلام في العلم كصولي علم العلم على ما ذكره علم
حضورى فلما يتصرف بالبدئية والنظرية وبالجزء الكلام انما هو في نفسه حقيقة العلم وكل احد لا يعلم حقيقة قطما قبل
ما ذكره لا علاقة له مما نحن فيه ويمكن ان يقال ان العلم المطلق لا يمكن ان يكون عرضيا لافراده لان مجرد قيام
فروغ العلم بنفس يكون مبدء الانكشاف المعالم مع قطع النظر عن العوارض الملازمة او المتعارفة والاشكاف
بين العلم فيكون العلم المطلق ما هو ذاتي مرتبة ذات العلم الخاص ولو كان محمولا عليه محمولا عليه كمن الخاص مبدء
لانكشاف بذاته بل بلحاظ اتحاد المحول المذكور معه بالعرض كما هو شأن عرضيات فبمع ان يقال انفس العالمنة
بشئ من غير ان يكون الشئ منكشفا للبرهان وهو باطل كبلان ان فهم كون الشئ انسانا غير حيوان وبالجملة لا مرتبة
في كون العلم المطلق ذاتيا لافراجه بقى الكلام في كون الخاص منه مورا بالكنه وغاية ما يمكن ان يقال فيه ما نقل عن
المص ان زيدا مثلا اذا كان معلوما بالضرورة من حيث الكتابة سواء كان معلوما بالكنه او بالوجه كان بالضرورة
مستلزما للبرهنة معلوما بالكتابة فقول العلم بالضرورة معلوم ومن حيث العلم الذي من لوازمه الاقضية عن كبريل
وفيه ما قال بعض الاعلام ان العلم بالضرورة معلوم من حيث العلم وهو انما يستلزم معرفة العلم بالوجه لا معرفة بالكنه
والكلام فيه كما انه اقوال الانسان من حيث الكتابة يلزم منه العلم بالكتابة ولو بالوجه لا خصوص الكنه فاحتج ان العلم
يطابق على غير من الاول المعنى المسمى الاضرائى والثانى ما هو مبدء الانكشاف فالعلم بالمعنى المسمى المسمى المسمى
ومعنى ما هو مبدء الانكشاف حقيقة وهو المسمى الاول غرقى في النظرية فمن ذميب الى النظرية انما يقول يكون
نظري يابنه المعنى الاول المعنى الاول فحق العلم ذلك لطريق آه لما رأى الشايع انه لا يلزم من تصور الخاص بالكنه
تصور العام لك اذا لوجب ان يكون العام ذاتيا للخاص محل العام على المطلق والمقيد والمطلق لما كان جزءا خارجيا
للمقيد فتصور المقيد بدون تصور المطلق غير متصور لا يشئى ان ما ذكره انما يقيد وضع منع كون العام ذاتيا للخاص وقد

عرفناك في الدرس السابق انه لا حاجة في دفع هذا المنع الى ما ذكره فيما نحن فيه اذ لا ريب في كون العلم المطلق ذاتيا لافراد
واما منع كون العلم بالنور مثلاً مدرگا بالكنه فهو باق بحاله كما لا يخفى قال في الحاشية انه فرق بين الخاص العام وبين
المقيد والمطلق بوجه الاول ان المقيد يجب ان يكون مركبا خارجيا والمطلق جزئيا منته بخلاف الخاص فانه قد يكون
سبيطا والعام عرضيا له والثاني ان العام يجب حمله على الخاص بالذات او بالعرض بخلاف المطلق والمقيد لا يتقاع
احمل بينهما والثالث ان الخاص قد يكون له صورتان مختلفتان بالاجمال والتفصيل بخلاف المقيد فان له صورة
واحدة تفصيلية اذا عرفت هذا فنقول ان استلزام تصور الخاص بنفسه لتصور العام مشروط بكون الخاص مدرگا
بالكنه وكون العام ذاتيا له بخلاف المقيد اذ تصور نفسه يستلزم تصور المطلق لان الصورة التفصيلية لا تحصل بدون
الاخر فبدرهته المقيد يستلزم بدرهته المطلق وما استظهر ان استلزام بدرهته الخاص لبدرهته العام مشروط بشرطين
المذكورين فهو مما لا يلتفت اليه لما اقتصر ان العلم بالكنه يختص بالنظري فما يكون مدرگا بالكنه لا يكون بدرهته فضلا عن
ان يستلزم بدرهته بدرهته العام نعم الاستلزام بين التصورين مسلم على الشرطين المذكورين ان كان العام
جنسا قريبا اذ العلم بالكنه لا يتوقف على العلم بجميع الذاتيات بالغة بالمتى فنتفكر انتهت انت تعلم ان المطلق يكون
محمولا على المقيد كما صرح ببعض الاعلام في معنى القول بالمتعلق احمل بينهما وغاية ما يمكن ان يقال ان المقيد عبارة
عن المطلق الذي اعتبر معه ان يدفأ لتفصيله ليعتد فيه والتفصيل كونه متي غير مستقل انما يصح ملاحظته بما حطته اليه
فلا بد من تصور المطلق وملاحظته عند تصور المقيد وملاحظته فالتفصيل صورة تفصيلية فقط فلا بد
فيها من تصور الاخبار تفصيلا وملاحظتها كذا وبالجملة لا بد من تصور المطلق وملاحظته عند تصور المقيد وملاحظته لكن هذا
اشارة بغيره بدرهته مفهوم العلم بالنور المقيد ولا يخفى انه غير محدد وليس الكلام في هذا المفهوم المقيد بل اشارة الكلام في مصداقه
وششارة اشتراكه بدرهته غير مسلمة فضلا عن ان يستلزم بدرهته بدرهته حقيقة العلم وما ذكره في الوجه الثالث من الفرق
بني على ان مناط الاجمال والاتحاد في الصورة الاتحاد والحاظ وسبب الكلام فيه انشراح الله تعالى وقال من اختصاص
العلم بالكنه بالنظري في غاية السقوط لما عرفت انه يجوز ان يحصل الحد والمحد ومعادفة فبدرهته العلم بالخاص بالكنه
يستلزم بدرهته العلم بالعام بالكنه على الشرطين المشهورين وقوله اذ العلم بالكنه تنبيه على فساد زعم من زعم انه لا بد
في العلم بالكنه العلم بجميع الذاتيات بالغة ما يلتفت ولعله استهواه ما قال الشيخ في الاشارات اذا كانت الاشياء
التي تختلف الى ذكرها في الحد ومحدودة وهي مقومات الشيء يحصل المقيد الاوجها واحدا من العبارة التي تجمع المقدمات
على ترتيبها اجمع ولم يكن ان يوزر ولا ان يطول الا ان ايرادها بحسب القريب يعني عن ذكر واحد واحد من المقدمات

المشتركة اذا كان اهم الجس يدل على جميعها دلالة التضمن ثم يتم الامر بايراد الفصول مع ان هذا الكلام يدل والذات
صريحة على انه لا بد في التمهيد من اخذ جميع المقومات اجمالاً واستدل بعض المدققين على فساد هذا الرأي بان الوجه
في تصور الشيء بالوجه معلوم بالذات ومقصود بالعرض فتصور الوجه تصور كنهه لا تصور الوجه بالكنهه او بالوجه والا
كمان المقصود بالعرض مقصوداً بالذات والمعلوم بالذات معلوماً بالعرض في قصد واحد وتصور واحد فلو لم يكن تصور
الجزء الاولي في العلم بالكنهه كما كانت الاجزاء الاولي مقصودة بالذات ومنصورة بالعرض فلا تصحح ان تجعل مرآة
لملاحظة المحدود ولا يخفى انه لا يتم الا على رأي من يزعم ان في العلم بالكنهه لا يجعل ذوى الكنهه وكذا في العلم بالوجه
لا يحصل ذوى الوجه واما على رأي الجمهور فلا يتم اصلاً وعندهم هناك تصور ان تصور السجد وتصور الحجر وتصور كنهه ان
يحصل الوجه من حده ثم يجعل مرآة لملاحظة ذوى الوجه وايضا يبرهن على انه لا يكتب نظري عن نظري منتزعه الى
البيهي لان العلم النظري على هذا التقدير ينحصر في العلم بالكنهه وفي العلم بالوجه ولا يتصور تصور الكنهه والوجه فيها بالكنهه
والا بالوجه فلا يتصور كسب نظري من نظري فانهم في ذلك لا يجدي نفعاً بل يصحح في ان الكلام في العلم الحقيقي لا في
العلم بالمعنى المعدى ولا في مفهوم مبدرا الانكشاف فما قال بعض الشراح ان كلام المصنف ليس في العلم بالكنهه بل
المصالح يعني ان يكون ذنبيات الشيء مرآة له بل في العلم بكنهه اعني حصول نفس الشيء وهو حاصل في اعني العلم
للعلم المطلق اذ تصورنا الحصة الخاصة منه فان المطلق المذكور يكون جزئاً تفصيلياً منه فلا يمكن تصور كنهه المنقيد
بدون تصور مطلقه غيره وارو على الشارح كما لا يخفى في ذلك فاما بالاضافة فقط قال السيد المحقق في شرح المواضع
العلم لا بد فيه من اضافة اى نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالمياً بذلك المعلوم والمعلوم معلوماً
لذلك العلم وهو الذي تشببه بهما شمس المتكلمين المتعلق بهذا الامر المسمى بالمتعلق لا بد منه في كون الشيء عالمياً بالغير
ولم يثبت غيره بدليل فلذلك اقتصر عليه المتكلمون وقال الاهري في شرحه للمواقف وهو جمهور المتكلمين الى ان
العلم متعلق بين العالم والمعلوم به يتميز المعلوم عن غيره وهو المختار لان كل من علم امر فانه يجعل بينه وبين المعلوم نسبة
مخصوصة ليعبر عنه المتكلمون بالمتعلق ولم يثبت غيره بدليل فيكون العلم عبارة عن نفس هذا المتعلق ومن اثبت امر
آخر فعملية الاثبات فما قال بعض المدققين في شرح الرسالة القطيبي ان كون العلم اضافة بين العالم والمعلوم به
جمهور المتكلمين كلام لا غبار عليه ما قال بعض الاعلام مقررنا عليه ان هذا النقل غير مطابق والذي يظهر من كلامهم
ان العلم صفة ذات اضافة بها يكتشف المعلوم بحيث لا يستعمل النقيض مما يقضي به المحجب واعلم ان الامام الرازي
مع القول بالوجود الذرئى قد جوز في شرح الاشارات كون العلم اضافة وقال معتزلاً على الشيخ الثائل يكون العلم

صورة ذهنية ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كاسب جهلاً وان كانت مطابقة فلا بد من امر الخارج
 مرجح لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه واجاب عنه المحقق الطوسي بان من الصور ما هي مطابقة
 للخارج هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج هي الجهل واما الاضافة فلما توجد فيها الملائمة وعد جلا لا تمنع وجوبها
 في الخارج فلا تكون الادراك بمعنى الاضافة علماً ولا جهلاً واور وعليه المحاكم بان لم لا يجوز ان يكون لبعض الاضافات
 الادراكية وجود في الخارج وبعضها لا يكون موجوداً في الخارج فبعض الاضافات المطابقة وعضوها ولا يخفى ما فيه اذ وجود
 الاضافة في الخارج مما لا معنى له اصلاً واذا امتنع وجود الاضافة في الخارج امتنع وصف الادراك بالمطابقة واللامطابقة
 على تقدير كونه اضافة اذ يعتبر في المطابقة اتحاد المطابق والمطابق بالمهنية والمحقق في الخارج ليس الا ما يوظف للاضافة
 الذي هو المدرك والاشياء بينهما والحق انه لو لم يثبت في المطابقة اتحاد المطابق بالمهنية ايضاً لمطابقة للمعلوم وعدم
 المطابقة بالشيء المناسب للمقام مما لا يعقل في الاضافة اصلاً وما قال المحقق الرواني في حاشي شرح المطلب ان ادراك
 بالمطابقة عند ما يتصوره بها يتكشف المعلوم عند النفس فمثل ذلك يتصور وجودها في الاضافة ايضاً وان كان معناه
 المناهضة التي تجرى بين الصور المحسوسة فلا تم ان العلم يتصف بالمطابقة بهذا المعنى وان كان معناه كونها بعينها
 هو الامر المراد في الخارج فيبزم ان لا يكون العلم بالاضافات علماً ولا جهلاً على ان المطابقة بهذا المعنى انما يصح على
 ضرب من يتفول بوجود الاشياء بانفسها في الذهن لا على القول بالشيء والتمثال وكون العلم كبقا انما يثبت على هذا
 المقرب الاعلى الاول فبضم ان المطابقة عبارة عن المحاكاة بحيث يسرى احكام عليه اليه وهذا شامل للمنهجين لا يخفى
 انها تجري في الاضافة وبالحكمة ليس للاضافة مع الامر الخارجي نسبة وعلاقة تلك لا تمنع وجودها في الخارج فلما
 ان يوصف بالمطابقة ليكون علماً واجاب المحاكم عن اعتراض الامام باننا لا نسلم ان الصورة الذهنية ان لم تكن
 مطابقة للخارج كانت جهلاً وانما تكون جهلاً لو كانت صورة ذهنية حقيقية خارجية واما اذا كانت صورة ذهنية
 لا لا تتفق في انما في الامور الاعتبارية فلا يلزم الجهل فتأمل وقال في الملخص ان هذه الحالة الوجودية
 المسماة بالعلم ليست حرة لانهما متمازة عن غيرهما بالضرورة والعدم لا يكون كذلك وايضا لو كانت عدلاً كانت عدم
 ما يقابلها فهو الجهل الذي هو عدم فيكون العلم عدلاً لعدم فيكون ثبوتها مع فرض كونه عدلاً واما الجهل
 الذي هو عدمه ايضاً متماز الملح عنها كما في الجمال واليقال جاز ان يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانما نقول قد
 يثبت كونه الشيء غير ما هو ان لا يكون جها ولا جها نيا مع الشك في كونه عالماً وايضا لا يخفى ان يقال في الشيء انه
 العلم بغيره وانما في العلم ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى احد جهادون الآخرة واذ لم تكن تلك الحالة

عدمية فهي وجودية اما حقيقة او اضافة اما الحقيقية فاما ان تكون نفس الصورة المتساوية لمهية المدرك ويؤيد لان
 مهية السوداء حاصلية للجها واول علم هناك وان اجيب بان العلم ليس نفس حصول مهية شئ اشئ يحصل يحصل
 خاص اعني حصول مهية المدرك للذات المجردة والجماد ليس ذاتها مجردة قلنا هذا اعتراض بان العلم ليس نفس الحصول
 واما ان يكون امرا آخر متفائرا للصورة وذلك مما لم يقيم عليه لالة وان قال به جماعة واما الاضافة فلا مشبهة سلم
 شحقتها لان العلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مضمونه بين الشاعر والمشعور واما انه بل يشترط
 يذره الاضافة المماثلة بالشعور امرا آخر حقيقي او اضمنا في او عدمي فذلك مما لا حاجة اليه في البحث عن مهية العلم هذا كما
 وفيه الظاهر الاول ان قوله لانها متميزة آه ما ذار اراو به ان اراد به الا تميز بالذات قلنا نعم الصغرى لم لا يجوز ان
 يكون العلم متميزا عن الغير بالواسطة وان كان المراد به الا تميز مطلقا فلا نعم الكهري اذ الامور العارضية وان كان
 متميزة عن غير بالذات لكن يجوز كونها متميزة بالواسطة الثانية ان قوله وهو اما الجهل بسبب آه غير صحيح لان
 بين العلم والجهل تقابلا للثمة وليس بينهما تقابل الا تقابل العدم والمملكة كما لا يخفى على المتفطن فعلى ثمة يكون
 العلم عدسيا يكون الجهل وجوديا فعلى التقدير كون العلم عبارة عن عدم مقابلة الذي هو الجهل البسيط لا يلزم كونه
 للعلم اصلا اذ الجهل البسيط ليس عدسيا على هذا التقدير فلا يلزم كون العلم شئيا مع فرض كونه عدسيا الثالث
 ان قوله واما الجهل المركب آه سخيف جدا اذ الجهل المركب قسم من العلم فلا معنى لكونه مقابلا له وعلى تقدير كونه
 مقابلا للتقابل بين العلم والجهل ليس الا بالعدم والمملكة ولا يشترط فيه عدم فعله بل عن المتقابلين فكما يتجلى
 ارتفاعها عن موضوع انما يستحيل ارتفاعها عن محل قابل للامر الوجودي فما من شأنه الادراك لا يتجاوز ادراك شئ
 بعينه والجهل هو اما المحل الغير القابل فلا مضائق في خاوه عنها فعدم التصانف الجماد والعلم والجهل المركب الباطل
 كون الجهل المركب مقابلا للعلم تقابل العدم والمملكة انما يتجلى كونه مقابلا لتقابل الايجاب والسلب هذا التقابل
 ليس يتحقق بين العلم والجهل اصلا الرابع ان قوله دون مهية السوداء ليس بشئ لان الادراك هو حصول صورة ما
 للمدرك وحصول السوداء ليس هو حصول المدرك اذ ليس من شأنه ان يدرك الادراك الخامس ان قوله لاننا نعلم
 بالضرورة آه وان كان شئا لكن لا يلزم منه ان يكون الادراك اضافة وهو ظاهر جدا وقال الامام في بعض القضايا
 العلم والشعور حالة اضافة وهي لا توجد الا عند وجود المضافين فان كان المقول هو ذات العاقل احتمال ذلك
 ان لا يعقل العاقل ذلك المقول عنه وجوده فلا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيحصل لذاته من حيث
 هو عاقل لذاته اضافة الى ذاته من حيث هو مقول وذلك الاضافة هي النقل واما ان كان المقول غير العاقل

لما يكن ذلك لعاقل من حيث هو هو ان يعقل ذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوما في
 الخارج فلا جرم لا بد من انقسام صورة اخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما
 على نوه القاعدة استمرت الاصول المبنية بالادلة فان السجدة لما قامت على انه لا بد من الصور المنطوقة لاجرم انشأها
 ولما قامت الدلالة على ان العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لاجرم اثبتنا اضافة زائدة على تلك الصورة المحاضرة
 ولما حضرنا الانقسام والطلبنا اسوي نوا القسم تعيين ان يكون الحق هو ذلك هذا الكلامه صريح في كون العلم عبارة عن
 الاضافة عنده وبما ذكرنا طهر ان ما قال بعض الاعلام ان القول بالاضافة لم يصدر الا عن الامام الرازي في شرح
 الاشارات حين الاحتراض على القلائد بان ليكنم لو تم انما يدل على الوجود الذي لا على كون الموجود الذي
 علم الامور ان يكون اضافة ودليل هذا القول ليس تخفيفا عنده بل انما اورد وجد لا كيف وهو قائل بكون العلم في
 المبادي تعالى صفة موجودة وهو مصحح بكون العلم محمولا على الواجب والممكن بالتواطؤ وهم بالغيب وبنى على عام
 رجوعه الى كلام الامام ومن يقول بكون العلم عبارة عن الاضافة صاحب الاشراق حيث ذهب الى ان علم شئ
 بغيره عبارة عن اضافة لوزن بين شيئين والحق ان كون العلم اضافة باطل قطعا اما اول فلان الكلام في العلم
 الذي هو منشار الاكتشاف الحقيقية والاضافة لكونها امرا تنزاعيا لا تكون نشأنا للاكتشاف حقيقة منشار انشراحها
 منشار للاكتشاف ضرورة ان الانشراحيات لا تحقق لها الا بناسبتها منشار الاكتشاف الحقيقية منشار انشراحها
 واما ثانيا فلان حدوث الاضافة بين شيئين الموجودين قبل الاضافة من دون تجدد امر في احد الجانبين ممنوع
 ضرورة او الاضافة ليست من الامور المتناصلة الوجود فلما في علمنا بالاشياء بعد ان لم نعلمها من حدوث امر فيها غير
 الاضافة ولا يمكن ايضا في علمنا بالاشياء المتعددة بما هي متعددة امروا حد بل يجب ان يكون الامر الذي يربط لنا اضافة
 العالمية شيئا واحدا عند وحدة المعلوم متعدد عند تعدد المعلومات متميزة حسب تميزها ضرورة ان علمنا بغير علمنا بعمرو
 ولا ينبغي احد العلمين ان الآخر لكل معلوم صورة تامة وانما لنا فلان العلم على هذا التقدير يكون عبارة عن معدوم
 محض ولا شئ صرف اذا كان المعلوم معدوما في الاعيان او تحقق الاضافة فرع تحقق المتضامين تقابل قول وهو
 وصف ذواضافة انه نواذير للمحققين من المتكلمين وقار بينا ما في هذا التعريف من النقص والابرار في شرح تهذيب
 الكلام ان شئت الاطالع فارجح اليه قول او صورة فقط اعلم ان القائمين بالوجود الذي هو الى انه لا بد
 من حصول صورة المعلوم في العالم عند العلم بشئ خارج عن ذاته فرغم بعضهم ان العلم عبارة عن نفس الحصول
 الاطباعي للصورة وهو ناسب الشارح القديم للتجديد واورده عليه لوجوه منها ان العلم حقيقة واقعية محسوسة والحصول

معنى اعتبارى انشراعى كونه باسببه بين الصورة والعقل والاشترائيات لاحاطة بها من الوجود قبل الاشتراعي
 الابتناسية فيها فيكون انتشارا لاكتشاف حقيقة انتشارا اعتباريا والاولى كون العلم امرا انتزاعيا اعتباريا متوقفا على
 انتزاع المنزوع واعتبار المتغير ومنها ان الحصول معنى اعتبارى انتزاعى لانه من المعاني المصدرية والمعاني
 المصدرية ليست لها افراد سوى التخصص وهي تكون متفقة بالحقيقة اذ لا حقيقة لها سوى المعنى المصدرى
 حصول له فلو كان العلم عبارة عن حصول الصورة يلزم كون التصور والتصديق الذين هما فروع متفقين
 مع انه سيظهر انهما نوعان مختلفان ومنها انه يلزم على هذا ان يكون العلم خارجا عن المقولات لان الحصول
 كما هو من الوجود العامة وهي لكونها بساطة عقلية خارجة عن المقولات وان كانت اغراضا وبهذا يظهر سخافة
 ما اشتتران العلم على تقدير كونه عبارة عن حصول صورة الشئ في العقل من مقولة الاضافة ومنها ان الحصول
 صفة للصورة فيلزم على تقدير كونه علما كون الصورة عالمة لان العالم هو الموصوف بالعلم واجاب عنه العلامة
 التفاضلية بان المعرفة المجموع اعنى حصول صورة الشئ في العقل لا مجرد الحصول والعالم كما يتصف بالعلم ك
 يتصف بحصول الصورة في عقله ايضا الا انه للتركيب لا يمكن اشتقاق القاعل منه بخلاف العلم وفيه نظر لانه ان اراد
 بكون المعرفة المجموع وكونه صفة للعالم ان العلم عبارة عن هذا التركيب التقديرى اعنى حصول صورة الشئ في العقل
 فلا يخفى سخافته لان هذا التركيب التقديرى كونه امرا انتزاعيا اعتباريا انما ينتزع بعد تحقق العلم وقيامه بالعالم
 فلا يمكن ان يكون انتشارا لاكتشاف وصفة للعالم حقيقة وان اراد ان الحصول لما كان سببه بين الصورة و
 العقل فهو صفة للعالم لقبها بالمتشبهين فبما ان صفة العالم كى هو صفة للصورة ايضا اذ لا يخرج لاحد على
 الآخر على هذا التقدير فلا يندفع الاشكال بل يلزم حرج قيام عرض واحد كحليلين وتجويز قيام عرض واحد كحليلين ان
 كان مفهوما من كلام العلامة التفاضلية في التلويح لكنه بطريقا كما ثبت في محله وان اراد ان الحصول صورة الشئ
 في العقل صفة للعالم على قياس الصفة بحال المتعلق فبما ان الصفة بحال المتعلق ليست صفة حقيقة بل هي صفة
 اعتبارية تحصل للموصوف بسبب متعلقه وهي بهذا ليست علما ولا انتشارا لاكتشاف كما لا يخفى على المتأمل وان اراد
 ان المراد بحصول الصورة انتشارا اعنى الصورة الحاصلة لكونها لا يلا ولا جواب عنه ومنها ان المتبادر من
 اضافة الصورة الى الشئ الصورة المطابقة له في الواقع فيخرج الجمليات المركبة عن التفرقة وفيه ما قال بعض
 المدققين ان المتبادر من صورة الشئ مطابقة الصورة لما هي صورة له وتلك المطابقة شارة للتصورات في التصديقات
 باسرها والمطابقة التي لا تشمل الجمليات المركبة هي المطابقة مع ما في نفس الامر وهي لا يتبادر من حصول صورة

الشئ الا ان يقال اضافة الصورة الى الشئ توهم اراوة المطابقة لما في نفس الامر وهذا القدر يكفي وجهها للعدل ومنها
 انه يخرج عنه العلم بالجزئيات المادية لا متعلق ارثما بها في العقل واجيب عنه تارة بان التعريف انما هو للعلم الكلي
 والمكتسب وهو لا يكون الا كليا فلما باس يخرج العلم بالجزئيات المادية وتارة بان المراد بالعقل ههنا الذهن فانه
 ربما يطلق العقل على الذهن متقابل الخايج واور عليه انه يخرج عنه العلم الذي يتوسط الحواس لظاهرة فان
 هذا الادراك انما هو لوجود المدرك في الخارج عند المدرك واجاب عنه بعض المدققين بان مدركات الحس لظاهرة حال
 الاحساس تنطبع في الحس المشترك فانه ياخذ الصورة عن المادة حال كونها موجودة عند الحس فاذا زالت هذه الحالة
 نزول تلك الصورة عنه وتختل في الخيال واور عليه بعض الافلام بان مدركات الحس الظاهرة انما تنطبع في الحس
 المشترك بعد غيبوبة الحواس عن الحس الظاهر واما حال الحضور عند الظاهرة فالادراك انما يكون بحصول الصورة
 فيها كما لا يبصر فانه انما يكون بحصول الصورة في مجمع النور والحي ان القول بان الصور المحسوسة انما تختل في
 الحس المشترك بعد غيبوبة الحواس الظاهرة غير صحيح كما ان اشتراط ادراك الحس المشترك بحضور المادة غير صحيح
 خلاف مدركات الفلاسفة والاولى ان يقال الذهن يطلق على المشاعر مطلقا ظاهرا كما نشته او باطنية والحققة وان
 مشهرا لما ان الحصول نسبة بين الصورة والعقل والاعلم ليس نسبة بل هو من مقتضى الكيفية فرد العلم بالصورة
 الحاصلة من الشئ عند العقل وهذا هو مختار الشيخ حيث قال في النقط الثالث من الاشارات ادراك الشئ هو ان يكون
 حقيقة متمثلة عند المدرك ويتاها ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشئ الخارج اذ ادراكه يكون حقيقة
 بالوجود له بالفعل لا عيان في الخارج مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يكون
 اذ فرضت في الهندسة محال لا يتحقق اصلا ويكون مثال حتمية من نسبتها في ذات المدرك وهو الهائي واعتراض عليه
 الامام الرازي بوجه منها ان الكلام الشيخ في هذا الباب في غاية الاضطراب فحيث بين ان كون الهائي تعالى
 عقلا وعاقلا ومعقولا لا تقتضي كثرة في ذاته نفس العلم بالجزء وعن المادة وحيث بين ان العلم مندرج في مقتولة
 الكيفية بالذات في مقتولة المضاد بالعرض هو عبارة عن حقيقة ذاته اضافة وحيث ذكر ان العقل الشئ بانه
 وليغير ذاته ليس الا حضور صورته عنده جملة عبارة عن الصورة المرفقة في الجوهر العاقل المطابق لمقتضى المنقول
 وحيث زعم ان العقل السبب الذي لا يجب الوجود وليس عقليته لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل فيضها عنها حتى
 يكون العقل السبب كما سهر الخلاق للصور المفصاة في النفس جمعا عبارة عن مجرد اضافة وانت تعلم ان ما ذكره
 الشيخ في كون الهائي عقلا وعاقلا ومعقولا لا يظهر عنه الا كون التهور شرط للعقل وكون المادة ولو اختلها

ما نفاعه لا كون العلم عبارة عن التجرد بل كماله صريح في ان عقله عبارة عن ذات المجردة وذلك لان قال في فصل
 من فصول الاكهييات الشفاير الواجب لذاته عقل محض لان ذات مفارقة عن المادة من كل وجه وقد عرفت ان
 السبب في ان لا يعقل الشيء هو المادة وعلاقتها لا وجوده واما الوجود العمودي فهو الوجود العقلي وهو الوجود الكلي
 اذ انقرر في شيء صما للشيء به عقل والذي يحتمل نيبة عقل بالقوة والذي ثاله بالفعل به عقل بالفعل على سبيل المثال
 والذي يولد ذاته هو عقل بذاته ذلك هو معقول محض لان المانع للشيء من ان يكون معقولاً هو ان يكون في مادة
 وعلاقتها وهو المانع عن ان يكون عقلاً وقد تبين لك هذا فالمرى عن المادة والعلاقتي المتحقق الوجود الفارق
 هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو الوجود معقول بذاته فهو معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لان هذا
 اشياء متماثلة وذلك لانه با هو بوية مجردة عقل وبها يعتبر ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر ان
 ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته انتهى ولا يخفى انه صريح فيما ذكرنا و مراده بالصفة حيث بين ان ابراج العلم في مقولة
 الكيف بالذات الصورة المجردة عن المادة فانه بين في منطق الشفاير ان العلم عبارة عن صورة مجردة عن المادة
 مطابقة لامور من خارج وليس العلم من المضاف الا على انه عارضاً لها المضاف عروفاً لاننا لا نعلم انه نوع من
 المضاف وقال في الشفاير في فصل مراتب افعال العقل النفس تعقل بان تاخذ في نفسها صور المعقولات مجردة
 عن المادة وتكون الصور مجردة اما ان يكون تجردي العقل اياها واما بان يكون لان تاكله الصور في انفسها مجردة
 فتكون انفس قد كلفنا الموتى في تجرديها والنفس تصور ذاتها وتصورها ذاتها يجعلها عقلاً وعاقلاً ومعقولاً واما الصور
 لهذه الامور فلا يجعلها لك انتهى فمقتضى العلم عند هـ هي الصورة المجردة عند العاقل وهذا هو ما ذكره في المنط الثالث
 من الاشارات بقوله ان الاوراك آه كما سبق نقله فان كان مراد الامام بقوله جعله عبارة عن الصور فالمرتبته انه
 جعل العقل المحصولي عبارة عنها فهو مسلم ولا اضطراب اصلا وان اراد جعل العقل مطلقا عبارة عنها فليس في
 كلامه اثر من ذلك وقوله حيث علم آه فصيحه انه جعل الاضافة لازمة للعقل البسيط لانفسه حيث قال في الشفاير عقله
 لذاته علته لعقله ما مجرداته لان عقله لذاته ذاته ومنه يعقل كلما بعده ففعله لذاته علته لعقله ما مجرداته وعقله ما مجرداته معلول
 لذاته على ان المعقولات والصور التي بعد ذاته انها هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لانفسها واما ايها المضاف
 المبدى الذي يكون قابلاً لاضافات بالترتيب بعضها قبل بعض وهذا نص فيما ذكرنا فاستبان انه لا اضطراب في كلامه
 اصلا ومنها ان الصور التخييلية لم لا يجوز ان تكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطن او بغيرها من الاجرام الثابتة
 عنها وهذا ان كان مستبعدا لكنه بالترجم ان صورة السمائر في الذهن مساوية للسمائر غير مستبعد واجاب عنه المحقق

العاوي بان افلاطون لم يذهب لاخبره الى ان الحالات المتناقضة لانفسها موجودة في الخارج ولا يمكن ان يتبين
 اليزه سببها والقول بجون الصورة المدركة في جسم فاسب عن المدرك ليس بمتصور فقط بل انها مبرم مع ذلك من
 الحالات الظاهرة وليس كذلك لقول بان صورة السمار المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسمار لاحتفال ان يكون
 الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك او في قوة المدركة الاحالة فيها اللتين لاحظهما من الصغر والكبير من
 حيث ذواتها و لا احتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السمار وذلك غير قانع في المساواة بحسب الصورة فان
 الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الاسمانية ولما لم يكن ذلك محالاً في الاستيعاب الذي ادعاه
 الى القضي بطلانه على ان هذا الاستيعاب ليس بوار على القبول بان الادراك انما يكون بالصورة مطلقاً غاية الامر انه
 يرد على القائلين بان الالهة انما يكون بالطبع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل انما يكون بالطبع صورة في
 الآلة الجسمانية الموضوعه للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات الجسمانية والتعليق والاني الموضوعين المذكورين ايضا على
 انما تخيلين بالشفاع او على قول من يذهب من سبب الشخ الى البركان في القول بان الصورة المتخيلة تنطبق في
 النفس او رد عليه المحاكم بوجوب الاول ان صور المتقوير العظيمة والاعجاب البعيدة لو كانت في الآلة او في النفس
 لكانت الآلة او النفس متقدرة بتلك المقادير والاعجاب لانهما حاله فيها وصنعة لها والثاني اننا نلاحظ الصور على ما كانت
 عليها من المقادير والاعجاب متميزة الاقطار والجهات فكيف تكون صغيرة بل يلاحظ الف ذراع فكيف يكون نصف
 ذراع ومن العجب ان يكون في جزر من الدرع بلاد متعدد المحلات والسمك والخنازير والحمامات وجمال شائعة
 وتلال عظيمة ومسافات نامية وسجار بالية بل لعمرك الفلك بكواكبه واجيب بانه يجوز ان يرسم من اعظم المقادير
 مقدار صغير ويكون ذلك المقدار الصغير ازاو اعظم المقادير وكانته مرة لمشابهة على هذه النسبة وما كان اصغر من
 الاعظم اذ رسم منه ما كان اصغر مما فرضنا من المقدار بالنسبة المذكورة وهكذا وبانه لا شك ان كل مقدار عظيم يمكن
 فرض ما هو اعظم منه ويمكن تخيله وكذلك من المعلوم انه لا يمكن ذهاب مقدار الصورة الجسمانية الا الى نهاية بل اذا بلغ
 ما يساوي حل القوة القطع فيجهد هذه المرتبة ليتمكل امر الادراك والحق ان كلام المحقق في هذا المقام كما افاده بعض اللطائف
 ليس بسديها ولا افلان قوله لا احتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم آه في غاية السخافة لانه ان اردو بالمادة مادة
 الجسم المتقدرة بمقدار الجسم الذي تلك المادة مادة له فلاريب في كون تلك المادة صغيرة فيازم انطباع الكبير في
 الصغير ويلزم ان جميع مقداران في مادة واحدة ولا يزيد الجسم على حجم احد هما وان اردوا بامطلق المادة فيلزم ان يكون
 جميع العناصر مبركة ضرورة ان مادة جميع العناصر واحدة عندهم وانما ثانيا فلان قولوا في القوة المدركة آه ليس

بشئ لان القوة المدركة الحادثة فيها وان لم تكن متقدرة بالذات لكنها متقدرة بالعرض فيلزم ان الطبع الكبير في الصغير
 وانما لما قلنا فلان قوله فان الصغير والكبير من الانسان آفة عجيبة جدا لان الكلام بينهما في صورة الهوية الشخصية ولا يرب
 ان صورة الكبير كبيرة وصورة الصغير صغيرة والاسلم ما قال صاحب المحكمات ان حصول التقدير والابواب في
 الآلة لا يستلزم تقدرا فان التقدير والكبير والصغير كما هي بالايعان لا بالصورة ففرق بين حصول عين المتدري في
 المحل وبين حصول صورته فيه فان المحل بالنسبة الاولى يصير صغيرا وكبيرا وبالنسبة الى الثانية يصير مدكرا كما قلنا
 ومنها انه لو كان حقيقة الادراك عبارة عن الشئ الحاصل في الموجود لكانت اذا تصورنا موجودا ليس تبسم ولا جسماني واثباته
 حصول السواد فيه ووجب ان ينقطع يكون ذلك الموجود عالما بكونه كذا ليس كذلك فاننا بعد العلم باننا تعالى ليس بحجم
 ولا جسماني قد نشك في انه يعلم ذاته ويعلم كونه قاعلا لغيره فثبت ان كون الشئ عالما بشئ مغاير لحصول ذلك الشئ
 له و اجاب عنه المحقق الطوسي بان ذلك انما يقع اذا لم يحقق ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه
 حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققتنا ان كون الشئ مجردا تاما بالذات يقتضي علمه بذاته و
 صفاته لم يتشكك في ذلك واعلم ان العالمين يكون العلم عبارة عن الصورة بحالته قد استدلوا على ما ذهبوا اليه بوجه
 الاول ان العلم ما يتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه وبغير الصورة الحاصلة لا يتصف بها وبها فباد
 بعض الاعاظم قد ان المطابقة واللامطابقة قد تطلق على المطابقة علم واعتقاد لما في نفس الامر وجهه الى اكتشاف
 الشئ وعدمه وقد يطلق على المطابقة امر لا مر بالمهية وبالعوام من المشتركة بينهما وعدمها ومرجعه الى المطابق والمطابق
 بحيث لا يهتبه والحقيقة فان كان المراد المعنى الاول فكون المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شأن الصورة
 مهم وان كان المراد المعنى الثاني فلا نسلم ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شأن العلم بل هذا لا يزيد على
 نفس الوجودي ودعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموع الثاني انه قد ثبت ان العلم ليس بنسبة بين العالم و
 المعلوم ونحن نذكر ما ليس بوجود في الخارج واذا ليس له وجود في الخارج فهو في الذهن واورده عليه بان يجوز ان
 يتحقق في بعض المدرك العاليتة و اجيب بان الاستيلاء المدركة لنا الخارجة عن اذنا لوجودها في الخارج لا يتغير
 علمنا بها فعلم ان هذا الشئ من هذا النوع من التحقيق ليس كما في اورد عليه ما قال المحقق الدراني في الحواشي القدينية بما
 محصاه ان المدرك العاليتة حلال للتحقق الاستيلاء الخارجيتية والذاتية فعلية تقديراتها لا يتحقق شئ من الاستيلاء
 ونحو من الاستيلاء فما يدريك لعل هذا بدبهة الوهم كما دعم قوم اننا نعلم قطعا ان طوفان نوح عليه السلام منقاد على بقية رسلك
 عليه السلام ولو لم يكن فلانك ولا حركة فم انه منسوب الى بدبهة الوهم لا دل البرهان على خلافه ولعل الحق ان القول

بأنواع المعلوم بما تقتضيه بالقول او بالافلاك سقطت ظاهرة الثالث ان دلائل الوجود الذهني على تقدير تمامها قابلية
بان الحاصل في الذهن هو العلم وفيه ان دلائل الوجود الذهني على تقدير تمامها انما تدل على حصول المعلوم بين المتعلق
العلمية اذ لا تتبها على ان الحاصل في الذهن هو العلم وكذا الراجح فقال شيخنا في بعض كتبه ان لم يحصل حال الادراك شئ ولم ينزل
اليوم استوار حال العلم وما قبله وان زال امر فان كان الزاكن ادراكه امر يلزم كونه وجوديا لان انتقار ما ليس بشئ
محال وان كان الزاكن امر غير الادراك وفي قوتنا ادراك امور غيرتنا ههنا فيجب ان يكون فينا صفات غيرتنا ههنا
يرطل كل صفة عند حصول كل ادراك وان حصل امر فيثبت كون العلم عبارة عن الحاصل في الذهن واورده عليه بان
كون ادراك امور غيرتنا ههنا في قوة النفس انما يقتضي كون الصفات الزائدة غيرتنا ههنا بالقوة لا بالفعل وتفصل هذا ان
ما في قوتنا انما هو ادراك امور غيرتنا ههنا على سبيل اللاتقيضية وهذا لا يقتضي الوجود صفات غيرتنا ههنا بمعنى لا تقف
عند حد وهو ليس بحال انما المحال وجود صفات غيرتنا ههنا بالفعل وهو غير لازم واجاب عنه الصدر الشيرازي في حاشيته
شرح حكمة الاشراق بان المراد ان في قوة النفس ادراك امور غيرتنا ههنا على سبيل البديل فيمكن في وقت واحد حصول
كل علم فلا بد في ذلك الوقت من صفات غيرتنا ههنا ورد بان العلم بامور غيرتنا ههنا على سبيل البديل انما يستدعي
وجود صفات غيرتنا ههنا على سبيل البديل لا على سبيل الاجتماع ويورد على هذا الدليل ايضا انه لا يدل الا على حصولها
المعلوم حين تعاقب العلم ولا يدل على ان الحاصل في الذهن هو العلم الخامس ما قال صاحب المحاكمات انما اذا
ادركنا شيئا بتبين ذلك الشئ عند العقل ويظهر وليس معنى ادراك الشئ الا ظهوره وتبينه عند العقل ثم لما ثبت ان الشئ
المتبين موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الموجود في العقل تبين من ذلك جزمان الادراك ظهور الصورة ووجودها
وحصولها عند العقل ورد بان لا يلزم مما ذكره الا ان حين الادراك يتميز المدرك عند العقل وتبينه وانما ادراكه عبارة
عنه فليس يلزم قال الفاضل الميرزا جان لا يخفى ما في تقريره من عدم الفرق بين الحصول والظهور والتبين والامر
فيه بين والتحقيق ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن وانما اولها انما وبعض الاعلام قد
ان العلم حقيقة واحدة محصلة وليس من المتعاقبات الاعتبارية كما يشهد به الضرورة العقلية والصورة الحاصلة في الذهن
لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة لان الصور حقائيق متخالفة متدرجة تحت مقولات متباينة متتابعات المتعاقبات وان كان
عسيرا لكن كونه حقيقة واحدة لعلمه من الفطريات مع ان الفلاسفة ايضا حوا بان العلم بنفسه متختم نوعان وبذا لا يجمع
الا على تقدير كون العلم حقيقة واحدة مشتركة بين نوعيه وعلى تقدير كونه حقائق متخالفة لا صحة لهذا القول اصلا و
انما نراها فلانه يبيّن كل الامر في ادراك الهويات الشخصية حيث يلزم كون الحواس عالمة لان العالم ما قام به العلم

وانا ثالثا فلما افيد ان الحاصل في الذهن من الشئ صورة واحدة بالهبة ومن المعلوم ان متعلق العلم ليس هو بعين
الخارجي لا تفانته مع تحقق العلم ومن المستحيل تقار العلم بدون متعلقه والا يمكن ان يكون متعلق العلم غير الصورة
الحاصلة في الذهن لان المعلوم يجب ان يكون حاضرا عند المدرك متميزا له وبالعلم ليس موجودا في الذهن والافنيا
للمدرك ولا نشأ ولا معلولا له لا يكون حاضرا عند المدرك متميزا له بضرورة اذ نهى هذا فنقول الصورة الحاصلة
من الشئ اما ان تكون علما فقط ويكون المعلوم غير با واما ان تكون معلومة فقط ويكون العلم غير با واما ان تكون
علما ومعلومة معا والاول با والآخر لا يمكن ان يكون متعلق العلم غير الصورة كما بينا وعلى الثاني يبطل القول بكون
العلم عبارة عن الصورة الحاصلة والثالث الباطل لان الصورة لو كانت علما ومعلومة معا فاما باعتبار واحد
وهو صحيح البطلان لان العلم والمعلوم متضمان فانهما متضمان فلا يجتمعان في واحد باعتبار واحد باعتبارين
متضامين كما يقولون الصورة من حيث هي هي معلومة ومن حيث القيام بالذهن علم وهذا ايضا باطل لان الموجود
في الذهن امر واحد بالعدد والشيئية بالهبة لا اعتبارا للمعتبر فان الموجود في الذهن انما هو الشخص والعقل بترتيب من
التجارب يتبرع عنه امرا كليا وتلخصها خاصا فيلخص امرين نفس الهية والهبة المتخاطبة بالوجود وللشخص وليس الموجود
في الواقع مع عزل اللط عن اعتبار العقل امرين نفس الهية والهبة المتخاطبة بالوجود وللشخص فح يكون تحقق العلم
انما لبعلا اعتبار المقيد ولا يمكن ان يكون امر واحد مصدرهما العلم والمعلوم معا لكونهما متضامين والترام كون العلم تابعاً
لاختبار المعبر بسنة من محضته واما بالغا فلا نه يلزم على هذا ان يكون الشئ عين عدم ويتم مع لقبضه اذ تصورنا الالهة
فان اللا تصور عين الصورة حقيقة لا تتجاوز العلم والمعلوم وانما والنفوس حقائق باطل قطعاً واما قال الصديق
في الاسفار من كونها متضامين مع كونها غير متضامين فقد اطلناه فيما مر فتذكرنا استنبان انه لا يمكن كون العلم عبارة
عن الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل سواء كانت تلك الصورة مستخدم مع الاله الصورة او مغايرة اياها بحسب
الهية والحقيقة فتأمل ولا تنزل والكلام وان افضى الى التطويل لكنه لا يجلو عن الافادة والتخصيل قول د على
الثاني ايضا منها انه بما مطابق لما قال المحقق الرواني في الحاشية الجديدة على شرح التجريدان القائلين بكون العلم
كيفاً حقيقة هم القائلون بالشيخ والمثال فانه على هذا التقدير كيف قائم بالنفس حقيقة كسائر الكيفيات النفسانية و
اما المحققون القائلون بحصول الهيات انفسها في الذهن فان اطلقوا عليه الكيف يتحمل ان يكون على وجهها تحت
وانت تعلم ان القول بحصول الاشياء في الذهن وان كان حقا فلا يمكن حصول الاشخاص الخارجية في الالاهة
لما عرفت ان وحدة الوجود والتخصيص متلازمان فلا يمكن ان يوجد شخص واحد بوجودات متعددة وايضا حصول الحقيقة

الخارجية بنفسها في الذهن لا تصور الا على تقدير كون الشخص عارضا للمهنية وسيكتشف انشائها عند تعالي ان الشخص
لا يمكن ان يكون عارضا للمهنية بل هو منتزع عن نفس المهنية ولا يمكن حصولها في الذهن اصلا وايضا قد عرفت
ان الوجود منتزع عن نفس المهنية ونسبة الى المهينة نسبة الانسانية الى ذات الانسان ونسبة الحيوانية الى ذات
الحيوان فلو حصلت المهنية الخارجية في الذهن تكون هي حصولها في الذهن مصداقا للوجودية الخارجية ومطابقا
لحالتها فتكون من حيث هي في الذهن منشارا لترتيب الآثار الخارجية واليه الحصول في الذهن عبارة عن نحو الوجود
ومصداقه نفس ذات الحال فكيف تكون الطبيعة الواحدة متقننبا للمحلول وعدمه لكن شئ كل شئ كما انه متغاير
لذلك كل شئ حقيقة ومهنية كذلك الاستشباح نفسها حقائق متخالفة والكيف عبارة عن العرض الذي لا يتوقف
لتصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضارا اوليا وقد يعرّف بانها لا يقبل القسمة والنسبة لذاته
تكون اشج الحاصل من المقولات النسبية مثلا كيف متوقفة على ان لا يتوقف تصور غيره بل الطاق
ان اشج يكون منطوقا على زى اشج وان لم يكن مستخدما معه مهنية فكما ان تصور الثاني متوقف على تصور الغير فانها
ان الاول ايضا كذلك فالقول بكون اشج مطلقا من مقولة الكيف غير صحيح كما انه على تقدير القول بحصول الاشياء
بالفهماني الذهن كون الصورة الحاصلة في الذهن كيف حقيقة سواء كانت صورة الكيف او صورة غيره من
المقولات غير صحيح واما قول بعض الاعلام ان المراد باشج كيفية مغايرة للمعلوم تكون مبدءا للتكثاف للمعلوم
يعبر عنها بالحالة الانجلائية ليس بشئ ضرورة ان استشباح حقائق متخالفة واما الكيفية المغايرة للمعلوم المعبرة عنها
بالحالة الانجلائية فهي حقيقة واحدة وان كانت متعلقاتها مختلفة واين هذا من ذاك فانهم قولي له وانبا للمعلوم
آه قال في الحاشية يعني في كونها من المقولة الغيبية فاذا كان المعلوم حوسرا كانت الصورة حوسرا او كان
كانت عرضا من المقولة التي كان المعلوم منها انتهت اعلم انه لم يذمب من الذين قالوا ان العلم عبارة عن
الصورة الحاصلة في الذهن مع القول بحصول الاستشباح بانفسها في الذهن الى ان العلم بكل مقولة من
تلك المقولة الاشار حكمة العين والتحقق الدواني اما اشار حكمة العين فقال لو كان العلم نفس المعلوم من
اشج الخارجية لكان العلم من كل مقولة من تلك المقولة مثلا يكون الحاصل من العلم كما لا لوجوده في الخارج
لكن يقتضي القسمة والتصور لذاته وكذا يكون المحقول من الكيف كيف ومن المضاف متضا فان الحاصل
منها في العقل وفي الخارج يكون سند صين تحتها اندراج اثنين تحت اتم فاذا ان لا يكون العلم مطلقا من مقولة
الكيف بل قد يكون منها وقد لا يكون واما المحقق الدواني فقال في حواشيه الجديدة على شرح التبريد اقول

ان القائلين بكون العلم كيانا لهم القائلون بالشمع والمثال كما قلنا عند في الدرس السابق ثم اجاب عما اورده عليه
 بان لم يتقبل من احد ان العلم من مقولة المعلوم بان ذلك مقتضى النظر وقد اشار اليه الشيخ في الكليات الشفاهة بقوله ان
 العلم فيه شبهة وذكر ان القائل ان يقول العلم هو كسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صورها
 واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصورها كسب من كون اعراضا فان الجوه لذاته جوهرية لانه
 في موضع البتة وجوهية فلو ساءت الى ادراك العقل او نسبت الى الوجود الخارجي يقال ان مهيتة الجوهر
 جوهرية بمعنى انه الوجود وفي الاعيان لا في موضوع اى ان هذه المهيتة هي مقولة عن امر وجوده في الاعيان ان يكون
 لا في موضوعه والوجود في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حد من حيث انه جوهرية ليس هذا الجوهري في
 العقل لا في موضوع بل هذه انه سواء وجد في العقل او لم يوجد فيه فان وجوده في الاعيان لا في موضوع وقال
 في التعليقات ان العلم فيه شبهة وهي ان العلم بكل مقولة يجب ان يكون من تلك المقولة وما ذكره الجوهري
 ما واد الشيخ على ما ذكره العلامة في شرح الكليات ان يعبر عن ثنائياته بقوله يشبه ان يكون كذا ونظائره بواسطة
 مع الشرح على ما اشار اليه في اول الشفاهة فيشبه ان يكون مراد به المشبه به المعنى وقد عبر عنه بالشبهة مراعاة
 للاحتياط والادب بل القول بجمول الاشارة بالنسبة الى الذين صرح في ذلك ولا يخفى على المنصف ان كلامه
 في غاية التسف والتكلف ولذا المشبهة في عرف العلماء يطلق على ما يقابل مقتضى النظر والتحقيق كما صرح به
 غياث المنصور في حاشي شرح التجريد وانه لم يعهد الى هذه الغاية الطلاقى المشبهات على التحقيقات وقد حمل هذا
 المحقق لفظ المشبهة على مقتضى النظر والتحقيق وهذا صريح في ان مشبهات القوم تحقيقا لهم وقياس المشبه على ما
 يشبهه كما لا يشبهه فساده وبالحكمة نذره ان العلم بكل مقولة من تلك المقولة ولما استشعر انهم عن آخرهم صرحا
 بان العلم من مقولة الكيف قال في الجريدة كما قلناه سابقا فان قلت فما تصنع بصدق تعريف الكيف على
 الصورة الذميمة مطلقا قلت يتصل ان يكون المراد بالعرض الماخوذ في التعريف ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي
 فعملها كيف على سبيل التشبيه كما هو طريق المتأخرين ويحتمل ان يكون العرض المذكور اعم ولكن يكون الحكم بتبائن
 المقولات خصوصا بالمقولات المتدرجة تحت ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي فتكون الصورة الذميمة كيف
 بهذا المعنى حقيقة ولا يتاني ذلك كونها جوهر او من مقولة اخرى او على هذا الاحتمال لا تبائن بين الكيف باعتبار
 الوجود الذمى والمقولات المتدرجة تحت ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي فلما يكون الوجود مغير المهيتة ولا يكون
 الامر الذي متائرا للامر الخارجي بسبب المهيتة ولا يكون للشيء جوهرية في الكلام قبل الاحتمال الاول فتعمل وجهين احدهما

المحقق الذي في بان ما ذكره من صفه صفة او انكلا بوجهية الى هبة اخرى غير تعلق بل بالاشكال من الانكلا والى
 يتقلب بالماء من صورة الى صورة اخرى او المرح ووض من صورة الى اخرى وذلك انما يتولد انما كان يشاكل الصورة
 الصفة الزائفة والصفة الحادثة كما هو في الصفة التي تتصل بالصورة الا انما يتولد من الصورة والى انما يتولد
 تارة في السواد وتارة في البياض وذلك انما يتولد من الصورة والى انما يتولد من الصورة والى انما يتولد من الصورة
 العمل او من صفه كما ليس العمل او من صفه في الذهن محل او موضوع غير الذهن كونه من العمل والى انما يتولد من العمل
 الا الذهن باهتزاز صفه ومعلوم ان الذهن لا يتقلب من الصورة الى الصورة التي هي عينه كونه بالصفة التي هي عينه
 الخارج (الذي) هو الجوهر وليس الا بالذهن والى انما يتولد من العمل مشترك في العمل والى انما يتولد من العمل
 الذي هو صفه في الصفه ما لا امر الا في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه
 هبة اخرى وانما صفه الصفه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه
 او الا انما يتولد من الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه
 بل انما يتولد من الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه
 الدليل الدال على الوجود والذهن وما ذكره من ان العمل بالذهن في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه
 الى هبة اخرى من قبيل ان يقال حصوله في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه
 مثلاً ثم من الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه
 صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه
 لا يمكن الا يحصل شعبة في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه
 اليه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه
 فرض وجوده في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه
 بالنفس موجود في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه
 انه لو وجد في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه
 خارج النفس انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه
 والكبر انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه
 النفس انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه انما هو صفه في الصفه

انما يدل على وجود نفس الالهية في الذهن لا على وجود ما هو عنها على تقدير امر غير واقع ووجود الكيف النفساني في الخارج
 مستحيل بل يعجزنا ما افاد الاستثنا والعلامة ابي قد ان ما زعمه الصدر المعاصر للمحقق الرواني من ان الاستثنا يتقلب في
 الذهن كيفا مخالف للمذهبين ذهب من ذهب الى حصول الاستثنا بانفسها في الذهن وذهب من ذهب
 الى حصول الاستثنا في غير اماكن الفتنه للاول فلاته على ذلك المذهب يتوجب انهما ظاهريا هما في ذاتها واما في الفتنه
 للثاني فلان اصحاب اشيج لا يقولون بان الاستثنا يحصل في الذهن بل يقولون بان الاستثنا يحصل في الذهن بان الاستثنا
 لا يحصل في الذهن راسا وانما يحصل فيه الاشباع فهم لا يجوزون انقلابه استثنائية فهو من المذهبين الذين ذكرك لا الى
 هؤلاء ولا الى هؤلاء ثم قال في زعمه نظر وقيق آخر هو انه لا ريب في ان حصول الاستثنا في الذهن على نحو واحد قطعا
 بالهذه المنه وليس بين اصحاب حصول الاستثنا في الذهن تفاوت بان يكون حصول بعضها في الذهن بان يستثنى حقيقة
 اخرى وحصول بعضها بان لا يتقلب بل يبقى كما كان فاذا تصورنا حقيقة العلم وحصلت لنا في الذهن فاما ان يتقلب حقيقة
 العلم ايضا الى حقيقة اخرى او لا يتقلب على الثاني يلزم ان يكون بين حصول الاستثنا في الذهن تفاوت وهو خلاف
 ما نقضه الضرورة وعلى الاول يلزم ان لا يكون حقيقة العلم الحاصل في الذهن علما اذ لو كانت علما كانت حقيقة
 باقية لا متقلبة والمفروض خلافه واذا لم يكن كذلك لحقيقة اعلم انه في الذهن علما لم يكن من حصول في ذمته تلك الحقيقة
 عالما بها وهو صريح البطلان وقال الصدر الشيرازي صاحب الاسفار ان حل شي على شي واتحاده به يتصور على نحوين
 احدهما هو المتعارف الشائع ويقال له الحمل العرضي وثانيهما ان يعنى به ان الموضوع هو عينه عنده ومفهومه نفس
 هيئة المحمول ومعناه ولا يتغير عليه مجرد الاتحاد في الوجود كما في الاول سواء كان في حل الذاتيات او العرضيات
 بل يراوان مفهوم الموضوع هو مفهوم المحمول بعد ان يلحظ بينهما نحو من التماثل كالاجمال والتفصيل في حمل احد على
 الحمد واو غير ذلك وبعد فهم ذلك نقول ان الطبائع الكيفية العقلية من حيث معقوليها وكلينها غير داخل تحت
 مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس من مقولة الكيف فان قلت ليس الجوهر ما هو في طبائعها
 وانواعه ذلك الكم والوضع والابن في طبائع افرادها كما يقال للانسان جوهر قابل للافعال والاركان كم متصل
 غير قادر على سطح متصل قائم تقسيم في ابعثين والحركة خروج من القوة الى الفعل على التدرج واليهولى جوهر بالقوة
 لا صورة لها في ذاتها والتاخر هو محرق وغير ذلك من الامور التي لها صفات تنافي في صفات ما في العقل وكذا اذا تقطعت
 الاعدام والكلمات والشروط والجمالات مما لا صورة لها في الاعيان بحيث يحصل لنا العلم المطابق والعلوم صورة عقلية
 محصلة الوجود العقلي بل هو نفس الوجود العقلي لهذه الاشياء وكيف يلما بق العلم والعلوم ويتجسد فينا مجرد كون

الجوهر ما خذوا في حد الانسان لا يوجب ان يكون هذا المجموع الذي هو حد الانسان فردا للجوهر ولا يجوز ان يكون شي من
اجزائه كقابل الابداء والحساس والناطق صا وفاقا على مجموع هذه الذي هو عينه في الخارج ولا ايضا على بعض اجزائه
حده نعم كل من الجوهر اجزائه يكون عين نفسه محمولا عليها بالحمل الاولي الذاتي وكما ان كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا
يصير من جزياته وانواعه كما ابا في المقولات والمفردات الا ترى ان مفهوم الجوزي واللا مفهوم والا ممكن السوي
والحركة غير صا وفاقا على نفسها بالحمل المتعارف وكذا مفهوم الجوهر ومفهوم الانسان او الفاك او الكرم او الوضع او الالين
او غير ذلك لا يلزم ان يكون كل منها من افراد نفسه وانما يلزم ان ترتب عليه اثره بان يكون نفس مفهوم الجوهر مثل ان يشرط
الكيفية موجودا في الخارج لاني موضوع ومفهوم الحركة التي في الذهن كما لا بد بالثبوت ومفهوم الحيوان والابداء حيوة
وحس وحركة وليس الامر كذلك فان قلت اذا لم يكن الطبايع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في اعيانها كان
من الوجود ولم يكن المقولة ذاتية لها صا وفاقا عليها من كل وجه ولم تكن الاشخاص مندرجة تحتها كما كانت المقولات على
بذواتها اذ حقيقة الشيء ليست الا عينه النوعية فلما كون موجودا تحت مقولة انما تنقضيها امران احدهما ان يكون
مفهوم تلك المقولة ما خذوا في ما يثبت كما يقال سطح متصل قار منقسم في جهتين فقط فانه اعتبر فيه هذه المقومات اعتبارا جزاء
الحد في اثنان وثانيهما ان يترتب عليه اثره كان يكون السطح باعتبار كميته قابلا للانقسام والمساواة واللا مساواة وقابلا
التصا لذا اجزاء مفروضة مشتركة في الحد ودو باعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة في الوجود فالطبايع النوعية اذا وجدت في
الخارج وتخصت يترتب عليها آثار ذاتياتها لكون شرط ترتب الآثار هو الوجود العيني واذا وجدت في الذهن من
حيث طبعيتها ومفهومها تكون تلك الطبايع حاملة لمفردات الذاتيات فقط من غير لزوم ترتب الآثار اذا آثار الوجود
لا للمفهوم فالحاصل من مفهوم الانسان هو معنى الحيوان الناطق جمالا لكنه ليس جوا انما يترتب عليه آثارا الحيوانية
من الابداء والفعل والتجزؤ والنمو والحس والحركة في الذهن بل يفهم لمعنى الحيوان الناطق المعزول عن الفعل
فان قلت ما حبيته من آثار الذاتيات انها ليست من الالوان قد تكون نفس الذاتيات او لوازم المهيئات فان
معنى الكرم ليس الا نفس منقسم بالذات فكيف يكون الحاصل من الكرم في الذهن غير قابل للقسمة واذا كان منقسما بالذات
فكيف يكون معنى بسيط مجردا وكيف قلت هو باعتبار مفهوم الكرم متضمن لمفهوم الانقسام ومفهوم الانقسام ليس انفسا تاما بل
واذ الوجود الذي لا يستدعي الاحصول مفردات الاشياء وما هي ذاتها في الذهن لا حصول افرادها وانما وجودها
لان انتقال احوال الوجودات والاشخصات من موطن الى موطن اخر متشعب فقد ظهر وتبين ان شيئا من المقولات
الذاتية من حيث عينه ومعناه ليس مندرجا تحت مقولة من المقولات بمعنى ان يكون فردا لها بل مقولة من المقولات

الخارجية فيجب ان يكون كيقا حقيقة لا مسخرة وفيه انه لو سلم ان العلم من الوجودات الخارجية فاما يستلزم كون
شخص الصورة العلمية اي من حيث انها كقائمة بالحوار من الذبينة هو وجودا خارجيا وادان المبهة الكلية اي المبهة
من حيث هي اي والمشرودا في ان الجوهرا والاعراض من الموجودات الخارجية هي المبهة من حيث هي اي لان
رسم الجوهري المبهة التي اذا وجدت في الخارج كانت لا في موجد واما الثابان المحل بالنسبة الى الحال الجوهري
ماوة لا موضوع وصورة الجوهري بل يتسلسل بينهما معنى الجوهري بنام على حصول الاستظهار بالنسبة الى الذهن فالذهن
باعتبار صورة الجوهري لا في موجد ويكون ان يقال ان موجد الجوهري في الماء اثنان في الجوهري العيني لا الذي
والحق ان ما قال المحقق الروالي من كون العلم كيقا على سبيل المسامحة لا يصلح توجيهها لكلامهم لانهم عن آخرهم قد
بان العلم من مقتضى الكيفية حقيقة فما قال توجيهه للقول بالابريص: فأكلف في العلم من مقولة الانفعال آه ياهو
المشهور فيها بينهم وقوز فيه الى واسه تناه في قول بان مقولة الانفعال عبارة عن التناشر والتقدير اي قبول الاثر
يسير اليه والذات في الاصل في توجيه مقولة الانفعال ان يقال مقولة ان فيجعل ليكون اول على التجدد
وتلك المقولة هي نفس الحركة والاعتقاد ان قبول النفس للصورة ليس من هذا الباب فالعلم بمعنى قبول النفس
للمصورة ليس من مقولة الانفعال وشاها الاستشباها اشتركا في المقبول بين مطلق الاقتصاف بشرى وبين
الانفصاف على سبيل التوجيه ثم القول بكون العلم عبارة عن قبول النفس للصورة ليعلم ان ليس معناه الاكون
الذي من محلا للصورة والعلية نسبة بين الحال والمحل ومن الضرورية بان العلم ليس عبارة عن نفس الشئ
والنسبة لانها هي عند باري ذلك لا سر الشئ لو لا لا يخفى وقته ومثاله قول الله وهي عندهم فاختارها العالم العلم
انما قال بعض المدققين في شرح الرسالة القطبية الاشياء اذ احدها في الاذ بان يكون له في الوجود والوجود
بحاصل لها وقته كونها في الخارج ويجعل ذلك الوجود على ما فيقال لها صورة هابية ولا شك ان المحل في تلك
القضية ليس نفس الموضوع ولا ذاتها والاكمان محمودا عليه على تقدير كونه في الخارج اليه حضوره الى الذات والآلة
لا تتخلفان باختلاف الوجود فهذه المحل محلي عرشي مثل حمل الكائن على الانسان فالعلم حقيقة في غير الوجود
الذهن وهو ليس الا من مقولة الكيفية لصديق رسم الكيفية عليه ما يوجد في الذهن لانها موجودة في الذهن
الذي هو الموضوع وتاريخ الموضوع والخارجي لان متوارده في المبهة الذرية فهو ان كان كيقا في الوجود ان كان
بغيره فذلك الوجود في الوجود والاقسام التي احاصل في الذهن من قبيل الطلاق السار في العلم
مثل الطلاق الكافي على الانسان فالعلم ليس الا عرفنا وسن مقولة الكيفية في العلم الا عرفنا

وتأنبا للوجود الخارجي ومحصله على ما قال في موضع آخر ان العلم حاله ادراكية يتحقق عند حصول الشئ في الذهن و
 تلك الحالة الادراكية لتعقد على الاستشعار الحاصل في الذهن صدقاً فرعياً وذلك لانه حصل شئ في الذهن
 يحصل له وصفه ويحل ذلك الوصف عليه فيقال له صورة علمية وهذا المحمول ليس الموضوع والا كان فهو لا عليه
 حال كونه في الخارج ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود وهذا الحمل من قبيل مثل الكتاب على
 الانسان فالعرفي من مقولة الكيف سواء كان معروفاً من هذه المقولة او من مقولة اخرى او ورو عليه بوجه
 منها ما قال الشارح في بعض ما استجبه ان وجود المعلوم للعالم انما بان يكون وجوده نفس وجود العالم لنفسه كما في
 علم الموجودات بانفسها او يكون وجوده له بان يكون نوعاً قائماً كما في علم النفس بصفاتها العينية او يكون معلوماً
 كما في علم الباري تعالى بالسلسلة الكمالات وباجله وجود المعلوم باحد الاشياء الشائبة يعني للاكتشاف الا ترى ان علم
 الجبروت بذواتها وصفاتها المبرزة لها وعلم الباري تعالى بمعلوماتها المبرزة له علم حضورى لا يقتصر في الاكتشاف
 معلوم الى حدوده امر آخر فالصورة العلمية القائمة بالنفس لكونها من صفات النفس متكشفة عند ما بنفس وجودها
 للنفس المكتشفة تلك الصورة تخرج لاكتشافها فلا يتجلى الى حدود حالة اخرى للاكتشاف المعلوم بها لا يتلخ
 توارد العلمين استغنيين على معلول واحد قال الشيخ ان وجودا من ذاتي في ذاتي كنت ادر كذا في كذا ادر كذا
 شيئاً آخر بان يوجد منه في ذاتي لكن ليس لوجود الاشارة الذي ادر كذا منه ذاتي تاثير في ادراكه لذاتي الاسباب وجوده
 لي واذا كان وجودي لم ادر في ادراكه لذاتي الى ان يوجد آخر في سوى ذاتي فظهر منه ان وجود الشئ للعالم
 بان يكون وجوده نفس وجود العالم لنفسه او يكون ذلك الشئ نوعاً قائماً كما في وجود الشئ لتعلقنا او وجود
 المعلوم للفاعل التام اقوى منه كلفى للاكتشاف من غير حاجته الى حدود حاله اخرى ولو فرض حدودها فعلم
 النفس بها حضورى لا محالة لكونها من الاوصاف العينية فانما اكتشفتها آما نفس حضورها للنفس بتارة على انها
 من الاوصاف التي علمها حضورى فيكون وجود الصورة العلمية ككاتب لكونها من الاوصاف العينية لها البصر او
 حاله اخرى وكذا في سائر الحالات وهو ظاهر البطلان فلم يثبت منها امر آخر غير الصور العلمية في الكلام وفي هذا
 الكلام انظار اول ان كون مناط العلم احد ثلثة اشياء غير مسلم عند المشائبة كما علمناك فيما سبق من ان اول
 ما قال به المشائبة بالاشراق وتبعه جماعة من المتأخرين ومنه جماعة اخرى وقد رفي كلام الشيخ ما يدل على المنع
 وقد عرفت ان ما قاله المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان حصول الشئ لفاعل ليس دون حصول الشئ لفاعل
 ففيه ما قاله المحقق المدوني انه ان اريد ان حصول الشئ بالنظر الى القابل يمكن وبالنظر الى الفاعل واجب

فيكون حصوله لقاعلة او كره واقوى فلا يكون دون حصوله للتعامل مسلم لان لا يلزم منه كون الحصول على اى وجه كان قريبا
 في التعقل بل ربما كان هذا النسخ من الحصول اعني الحصول للتعامل وان كان اضعف من الحصول للفاعل شرطاً
 للتعقل كما ان حصول السواء للتعامل شرط الاتصاف بالسواء وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول للتعامل
 لا يستلزم الاتصاف الثاني انما لا نسلم ان الصورة منتزعة لاكتشاف غير ما وان كانت متشابهة بنفسها عن علم النفس
 بها بل لا توسط صورة او امر آخر فكيف يتبال اكتشاف لنفسها لا يستوجب كفايتها لاكتشاف غير ما فيجوز ان يحتاج الى قيام الحالتين
 الادراكية في حصول الصورة لاكتشاف معلومها اعني في الصورة وان لم يتحقق اليها لاكتشاف نفسها او غير شئ من العلم
 قال الشيخ اذ الكلام مبني في عدم كفاية الصورة لاكتشاف معلومها ودون نفسها فيجوز ان يكون كونها لعمارة منسوبة
 هذه النفس ولا يعني قيامها بالنفس بغير العلم الثالث انه انما يلزم تواردها على نفسين مستقلتين على شئ واحد لو كانت
 الصورة منتزعة لاكتشاف كما ان الحالتين الادراكية منتزعة لاكتشاف وهو غير مسلم بل غير صحيح كما عرفت سابقا الرابع
 ان لزوم المية على تقدير القول بكون العلم عبارة عن الحالتين الادراكية غير مسلم بل غير صحيح لاننا نختار ان العلم بالحالة
 الادراكية انما يكون بحالة ادراكية اخرى فيجوز ان لا يلزم تسميها علم بل علم بتلك الحالة يتوقف على ان يتوجه الذهن الى ذلك العلم توجهها
 مستانفا فهذا كالتوجه المستانف يحدث حالة اخرى متعلقة بالحالة الاولى ثم العلم بتلك الحالة الاخرى يتوقف
 على توجه مستانف آخر فما است النفس تتوجه مستانفا الى حالة حالة تتجدد الحالات اذا انقطع توجه النفس انقطع
 حدوثها فلا يلزم تسميها علم كما توجه الشارح ومنها ان قيام الحالة والصورة بالنفس على نحو قيام المصدرين او الحاصلين
 منها بالمعروفين لا على نحو قيام المشتقين به ومناط صحة الحمل بين المشتقين صحة حملها وهو على المعروفين ولهذا لا يبعد
 احد المشتقين على مفهوم الآخر من حيث هو موهوب بحسب ما يصدق به عليه بخلاف المبدئين الغير الموهوبين على المعروفين
 فهو موهوب لا يجهل احدهما على الآخر ولا شك في ان الصورة العلمية القائمة بالنفس غير موهوبة عليها بالموالاة وكذا الحالتين
 القائمة بها غير موهولة عليها فتقارنهما بحسب القيام بالنفس على نحو تقارن الفضايا بالتعجب بحسب العلم بالانسان
 مع عدم صدق احدهما على الآخر مواطاة ودعوى ان المقارنة بينهما حاصلة على نحو يودي الى الاختلاط والاتحاد بالعلم
 بينهما بخلاف الفضايا والتعجب تحكم لا دليل عليه بل هو قائم على خلافه وهذا ايضا ما اورد الشارح في بعض حواشيه و
 الحاصل انه لا يلزم من تقارن وصف لوصف في موضوع واحد كون احدهما عرضيا للآخر فاللزم كون سائر صفات
 النفس عرضية للصورة ومفهوم الفضايا كمثلها ليس عرضيا للمفهوم كما تنبه ولا بالعكس بل احدهما عرضي لآخر
 بسبب علاقة المعروفين بهما الظاهر ان ما قاله الشارح مبني على تصحيح كون الحالة عرضية للصورة من كون الحالة قائمة بالعلم

لا بالصورة حتى يلزم كون الصورة عاكسة بل هي مقارنة للصورة في موضوع واحد من دون عرض انهما الآخر ليس
 بينهما علاقة العروض الامساخ كما كما تشب الضاحك فكما ان كلا منهما عرضي لصاحبه من حيث المقارنة في موضوع
 واحد من دون عرض انهما الآخر كما كانت عرضية للصورة من حيث المقارنة في موضوع واحد من دون عرضها
 للصورة ليس بشئ مع ان مقارنة الحالة والصورة في موضوع واحد ليس كلياً كما لا يخفى على المتأمل واما قال بعض
 اشترح بعد تبيين ان مناط الحمل مطلقاً مستحيماً في المعرفة يارتد على الحمل دون الاتحاد بالذات والوجود فان
 المعروف قد يوجد ولا يوجد العارض والمعرضين بوجه واحد والعارض في كونه كائناً الا انهما قد يمتزجان في حال
 سموه بالاتحاد فاذا وجدوا في الحمل بين اثنين بان يكون احدهما حالاً في الآخر او يكونا في حالهما في الثالث
 متحقق الحمل والموجود بينهما هو الشق الاخير لان الحالة للصورة كلياً في حقيقة ثمان بالذات والوجود في الصورة
 الحمل الضاحك على التشبّه فلا يريد ان تلك الحالة انما شتمت فاما ان تقوم بالصورة فتكون الصورة عاكسة حقيقة لان
 مناط حمل المشتق قيام المبدء واما ان تكون قائمة بالذات فلا تكون موجودة على الصورة ولا عرضية لها ليس بشئ
 او لفلان القول يكون مناط الحمل في الحمل قد ابدلتنا في بعض كتابنا وحققتنا ان مناطه هو الاتحاد في الوجود واما
 ثانياً فلان حلول الشبهين في الثالث لو استلزم الحمل بينهما صح حل الحالة على ما مر من ان الشئ كالشبهان ونحوه
 كما ذكره الشارح في بعض حواشيه وصح حل التشبّه على الضاحك واما ثالثاً فلان التشبّه ليس بمحل على مفهوم الضاحك
 بل على افراده والحال مع التشبّه في ثالثه هو مفهوم الضاحك فان قيل قد يصرح المحقق في الوجود في حواشيه
 القديمة على شرح الخبر بان التشبّه يصدق على مفهوم الضاحك لا على الشئ فان التصانيف الاخرى لم يصرح
 التصانيف الهيمية لا بشرط شئ بل التصانيفيين التصانيفيين انما مرادهم ان ما يصدق على الفرد يصدق على الطبيعة
 من حيث هي في الجملة ولو بالعرض واما قال بعض الاولام في ان الحالة قائمة بالذات في قيام الصورة فان الحالة و
 الصورة متحدتان وجوداً كونهما محمولاً عليهما وقيام احدهما بالمتحدين بوجود قيام المتحد الآخر فلا يلزم كون الصورة
 عاكسة كما يقضي منه العجب فان ما ذكره انما يصرح لو كانت الحالة قائمة بالذات في قيام الصورة في الوجود
 بالنفس الا بالعرض وبالمسئلة كما لا يخفى على المتأمل ومنها ان الحالة لو كانت متحدة مع الصورة في الوجود و
 محمولة عليها يلزم كون الصورة كيفاً لغير لان ذاتيات المحمول واجبة الحمل بالشكل الاول فالصحيح القول بان
 العارض من متوكل الكيف والمعرض من اية مقولة كان واجيب بان المعروف من مقولة ارضى بالذات و
 كونه بالحمل العرضي لان الكيف ليس بذاتي بل عرضي بل يصدق عليه صدقاً ذاتياً والحق انه لا يصدق

يكون الاضداد بين الحالين والصدرة بالذات بل يكون الاضداد بينهما بالعرض بان يكون الموجود حقيقياً هي الصدرة
 وتكون الحاله منزهة عنها القريب من التحليل فتكون الحاله صفة انتزاعية مع ان الكلام فيها هو انتشار الاكتشاف و
 سلطان الالهية حقيقياً وهو لا يمكن ان يكون امراً انتزاعياً والا فلا بد من مصداق وانتشار للانتزاع ولا يمكن ان
 يكون ذلك المصداق ذاته العالم بل يكون صفة اخرى غير انتزاعية وبالجملة القول بل يكون الحاله عرضية للمصداق
 كما صدر عن اجزاء المدققين لا يصح الاعلى لتقدير كون الحاله انتزاعية كما لا يخفى على المتأمل وكون انتشار الاكتشاف
 امراً انتزاعياً باطل قارحاً قاطل وانتزاعاً كلياً تاماً سبباً عليك انتشار الله تعالى في كل له والحق ان العلم اه لا يبرى لهذا
 الكلام محصل الصلابة ان العلم عبارة عن الوجود والمجرد القائم بذاته الواجب لذاته وكان علم الممكن عبارة
 عن علم الواجب بشبهه كما ان الوجود عبارة عن وجود الواجب فيلزم اما كون الممكن غير عالم بشئ اصلاً او علمه لما
 كان عبارة عن العلم الواجب بجماله لا يكون العلم صفة قائمة بالممكن كما ان الوجود ليس صفة قائمة به بل انما يقال
 له الوجود بقائه الى الواجب كك لا يقال به العالم الا باعتبار اشتباهه الى الواجب فبمعنى كون الممكن عالماً بشئ على
 هذا التقدير ان الواجب عالم به فلا يجوز منمكنه الا اصلاً والفقير به معنى ان يكون منصفة ظاهرة البطلان او كون
 الواجب سبحانه مدركاً بكنهه للممكن او ادراك كل شئ عبارة عن ادراك الواجب سبحانه اذ الممدك في كل ادراك ليس الا
 نحو وجوده ومصداق الوجود مطلقاً نفس ذات الواجب سبحانه فلا محالة كل من ادرك شيئاً باي ادراك كان فقد ادرك
 الواجب سبحانه فيكون الممكن مدركاً لذاته تعالى بكنهه فان مصداق العالمية في الممكن نفس ذاته تعالى وانما حصل انه
 اذ كان علم الممكن عبارة عن الواجب سبحانه يلزم اما كون الممكن غير عالم بشئ اصلاً كما انه ليس بوجوده اصلاً على راي
 الشارح وانما يقال له العالم على سبيل المجاز كما يقال له الوجود على سبيل المجاز او كون الممكن مدركاً بكنهه لنفسه
 ان المطلق عليه العالم على سبيل الحقيقة وكلا الشقين باطلان كما لا يخفى على من له اذني مسكنة واليه ان كان المراد
 يكون الممكن غير عالم في ذاته ان الممكن مجهول للواجب سبحانه فلا يكون بلا جعل الجاهل مبدء الاكتشاف شئ فسلم
 لكن لا يلزم منه ان لا يكون ذاته الممكن مصداقاً لكونه مبدء الاكتشاف كما لا يخفى وان كان المراد بمعنى آخر فلا بد
 من بيان شئ يتلوه في رايه فاذا اردوا ان الممكن امر ظاهرياً في حد ذاته ان ارادوا ان الممكن بلا جعل الجاهل مطلقاً
 فلا يخفى سخافة اذ الممكن بلا جعل الجاهل ليس شيئاً اصلاً الا ظاهرياً ولا ذرياً وان ارادوا ان الممكن لما لم يكن بلا جعل
 الجاهل شيئاً لا يكون ذاته مبدء الاكتشاف فبمعنى انه يجوز ان يكون بعض الممكنات بلا جعل الجاهل مبدءاً
 الاكتشاف فبمعنى ذلك لا يخرج الى دليل ان ارادوا شئ آخر فلا يجبره لثباته فيما به مبدءاً وشئ ان ارادوا بكونه عالمية

الممكن بالعرض ان عاليتها الممكن بواسطة في العروض بان يكون هناك عاليتها وادلتها بالذات الذي الواسطة بالعرض فهذا
 بطر قطعاً اذا العالمية الثالثة الواجب لا يتصرف بها الممكن اصلاً بالذات ولا بالعرض وان اراد ان العالمية الممكن
 معلولة للواجب سبحانه فلا يكون الممكن عالماً بلا افاضة حقيقة العلم عليه فالممكن انما يتصرف بالعالمية لاجل قيام
 صفة العلم به باقضية تعالى اياها فسلم كونه بمراصل عن مقصوده وبالجملة ان كان مراده ما هو ظاهر كلامه من
 كون علم الممكن وعلم الواجب متقربين ذاتاً فهو بطر قطعاً وان اراد انه كما ان وجود الواجب علته لوجود الممكن كك
 علمه علة لعلم الممكن فهو مسلم كونه بمنزل عما اوعاه ولما تنبهه الشارح على البطمان زعمه فهذا لان راسه اضرب عنه
 وقال بل العلم هو الوجود المحجور به وبذلك الباطل اذ مفهوم الوجود والعلم ليس احداً قطعاً واما مصداقهما فهما ليس واحداً
 ايضاً كما استصف انشاء الله تعالى وقال في الاحاشية المتعلقة على هذا القول هذا اضراب عن الحكم السابق استغناء
 من التشبيه لان المتبادر عنه ان العلم غير الوجود ويكون ان يجعل اضراباً عما يفهم من قوله من حيث استناده اليه
 تعالى لانه يظهر منه ان العلم هو الوجود مطلقاً لا المحجور بخصوصه لان مصداقها جينية واحدة والحق ان العلم وكذا
 صفاته الحقيقية عين الواجب تعالى اذ هو وجود مقدس تجيب وكك العلم في الممكن نفس وجودها الخاص المحجور كالقول
 والنفس بالقياس الى ذواتها وصفاتها ثم البرهان والوجدان يتكلمان بان النور ههنا ليس امرراً اذ على
 وجودها الخاص بها معنى نفس حقيقتها المنقردة بجعلها على اياها على النحو المخصوص ففكرنا ثم انت تعلم
 ان ذراع كونه منافياً لما ذكره في الشرح من كون علم الممكن نفس ذات الواجب سبحانه ليس الصحيح ايضا لانه انما يتم
 لو كان ذات الممكن بنفسها مصداقاً للعلم وهو لعل كما سيظهر انشاء الله تعالى واما قوله في الشرح فالواجب سبحانه
 يجعله فيدل دلالة صريحة على ان الاشياء انما تتكشف عند العقل عند قيام تلك الاشياء بالعقل فما له ان الواجب
 سبحانه يجعل العقل صاعداً لان يتكشف الاشياء عنده عند قيام تلك الاشياء وهذا وان كان مستلماً لكن لا علاقة بها
 اوعاه كما لا يخفى وان كان معناه انه سبحانه يجعل العقل مبدئاً لاكتشاف الاشياء بمعنى ان نفس ذات العالم بما هي
 هي تكون مبدئاً لاكتشاف الاشياء بلا قيام صفة وحدوث حالة فهو جزر المنع وقوله وليس العلم امرراً اذ ليس المراد
 به انحاء ومفهومها قطعاً لكونه ظاهر البطمان فلا بد ان يراد به انحاء ومصداقها وبذلك الباطل لان مصداق الوجود المحجور
 نفس ذات العقل بلا لزوم اضافة الى شئ ومصداق العلم لا بد فيه من لزوم الاضافة الى المعلوم ومع هذا قلنا
 لا يلزم من انحاءهما ان يكون العلم نفس ذات الواجب سبحانه ثم ان قوله وذلك باعلام المعلوم غير ملائم لما توهمه
 فان اعلام العلم عبارة عن اضافة العلم فيه وعلى تقدير كون العلم نفس ذات العالم علمه بالاشياء القائية انما يكون

بفلس احضار المعام عنده لا بافاضة العلم فيه كما لا يخفى فالنظر الى الشارح كيف يتجهج في اقواله ويخطب في مقابلته ولا يبالي عما
يقول و اين مذمب قال المص فان كان اعتقادوه اعلم انه قد اختلفت في التصديق فذهب الجمهور الى انه عبارة
عن الحكم المقارن للتصورات فالمتصورات الثلث شرط لوجود التصديق وهو في نفسه بسيط ليس بجزء من الامام الرزقي
الى انه مركب من المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية والحكم كما صرح به في المنص حيث قال ان لنا تصور او الحكم عليه
او اثباته كان المجموع لتصديقا و فرق ما بينهما كما في البسيط والمركب اذا الظاهر ان مقصود ان لنا تصور شي واذا
حكم عليه جعل عليه امر محمولا بنفي او اثباته كان المجموع من تصور الحكم عليه الامر المحمول والنفي والاثبات يعني
الحكم تصديقا نعم قال في المحصل اذا ادركنا حقيقة ما امرنا بغيره من حيث هي من غير حكم عليها بالانفي والاثبات
وهو التصور او الحكم عليها بنفي او اثباته وهو التصديق ليس نفسا في كون التصديق مركبا من تصورات اجزاء التفسيرية
لكنه نص في كون التصديق مركبا كما لا يخفى واستدل على حقيقة ذممه بالحكم بوجوده منها ما قال استيد المحقق قد ان
تقسيم العلم الى التصور والتصديق انما هو امتياز كل واحد منها عن الآخر بطريق خاص تحصل به ثم الادراك اسمي
بالحكم بنفي بطريق خاص يحصل اليه وهو الجزئية المنهية الى انقسامها واعدادها الادراك بطريق واحد يحصل اليه وهو
القول الشارح تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية يشترك سائر التصورات في الاستحصان بالتصور
الشارح فلما فائدة في ضمها الى الحكم وجعل المجموع قسما واحدا من العلم المسمى بالتصديق لان هذا المجموع ليس بطريق خاص
فمن لاحظ مقدمه والفقن اعنى بيان الطرق المتصلة الى العلم لم يفتبس عليه ان الواجب في تقسيمه ملاحظة الامتياز
في الطرفين فيكون الحكم احد قسميه المسمى بالتصديق لكنه مشروط في وجوده الى ضم امر مستغنى عنه من افراد القسم الآخر
فمن علم عن هذا الفن يقين ان الحكم على الحق ومنها ما افيد ان التصديق حقيقة واقعية محصلة وليس من الخفايق
الاغبارية فهو ليس الاستشهاد واحدا والمجموع المركب من التصورات الثلاثة او الاربعة لا شك في كونه امرا اعتباريا
او هذه التصورات ليست بعضها مختاربا الى بعض حتى يكون التصديق مركبا منها تركيبا خارجيا حقيقيا ولا بعضها متحد
مع بعض حتى يكون التصديق مركبا منها تركيبا ذهنيا وما قال بعض الاعلام ان جميع اجزاء التصديق موجودة فلا وجه
لكونه من الاغباريات ففيه ان كون المركب اعتباريا لا يتوقف على كون اجزائه اعتباريا بل المركب الاعتباري عبارة
عما لا يكون بين اجزائه اعتباريا وان كان كل منها موجودا في الخارج اذ لا يكون وحدته حقيقيا بل انما يكون وحدته مجرد
اعتبار العقل كالعسكر من الافراد والعشرة من الاحاد وعلى ما ذكره يلزم ان يكون الموضوع بمنزلة الانسان مركبا
حقيقيا لكون كل جزء منه موجودا في الخارج مع انهم قد صرحوا بخلافه واورده على ذممه بالامام بوجه الاول انه لا يشترط

ان يكون التصديق كالتبني من القول الشارح والتصور من الحجته اما الاول فلان الحكم اذا كان نفيًا عن الاكساب
ويكون تصور احد طرفيه كسببها كان التصديق كسببها فيكون اكتسابه من القول الشارح واما الثاني فلان الحكم عند
لا بد ان يكون عنده تصور مع انه مكتسب من الحجته واجاب عنه بعض المتقدمين باننا لا نسلم ان تصور احد الطرفين كسبب
عنده لان التصورات كلها يدبره عنده ولو سلم فله ان يلزم على زهوية ان يكون بعض التصورات كالحكم كسببها
من الحجته ولعل الحق ما قال لبعض الاعلام ان الجواب الاول انما يوجب من قبل الامام ولا يصح من قبل من تبعه من
تسمية المجموع لتقدم قايح القول بنظرية بعض التصورات والحق هو الجواب الثاني لان الامام قائل بكسببها كالحكم
وحكمه يدبره التصورات مخصوص بما عدا الحكم لان وليه انما هو لا لبطال انما انشأه لثبوتها ولا يلزم منه بطلان الاكساب
بالدليل والثاني ان تلك الادراكات عامة متعددة فلا يدبر تحت العلم الواحد الذي جعل مقتضاها واجب بان الوجود
والوحدته تشاوقان اذا من موجود الاله ووحدة ما فالصديقي وان كان علوما متعددة لكن لما كان له شئ من الوجود
يجب ان يكون له شئ من الوحدة على ان التصديق عنده مركب والتركيب بدون اعتبار الوحدة ممتنع الثالث
ما قال بعض المتقدمين ان اجزاء التصديقي يجب ان تكون علوما نقدورية لان العلم منحصر في القصور والتصديقي
وجز التصديقي لا يمكن ان يكون شئ ما غير العلم وعلم التصديقي غير التصوري ولا شك ان التصورات كلها يدبره عنده
الامام ومن الضروريات انه اذا حصل جميع اجزائه الشئ بالبدنه يحصل ذلك الشئ بالبدنه فيلزم ان يكون التصديقي
كلها يدبره مع انه لا يقول بذلك وفيه نظر اما اولها معرفة ان الامام قائل بنظرية الحكم وصحة اكتسابه من الدليل
والتصورات التي يقول يدبرها انما هي التصورات المكتسبة من الشرفيات واما ثانيا فلان بدنه جميع اجزاء
الشئ لا يستلزم بدنه كذا ليجوز ان يكون الكل نظريا فاحصا لا يبيح الاجزاء بالحركة وترتيبها وبعضهم قصدى للتوفيق
بين المتقدمين بان مراد الامام من التصورات الثلث والحكم نفس الحكم بنابر على ان الحكم ادراك اجمالي متعلق بواقع
النسبة او لا وقوعها وهو عند التفصيل عبارة عن التصورات الثلث والحكم المتعلق بواقعها او نسبتها او نسبت
بواقعها فتشابهها عن الحكم بالجمهور مع المركب المباحة في بدنية التصورات الثلث في التصديقي وفيها التوسيم ان التصورات
الثلث كما يتحقق بدون التصديقي كما يمكن تحقق التصديقي بدون التصورات الثلث ولا يخفى انه لوجبه للقول بما
لا يرضى به فانه لانه صرح في الملخص بكون التصديقي مركبا من التصورات كما سبق لنا نقل عبارته وقال بعضهم ان
قول الحكماء بطلان التصديقي وجعل التصورات مشتركا فاعلموا انهم انما قالوا في قولهم ان التصورات التي قبل الاذعان والقبول مشتركا
للادراك ليس هو الذي هو الشاكلة الادراك التي جعلت عند الاذعان والقبول وقول الامام بالتركيب وبالقبول

شرط استعمال تلك الحالة الاذائية التي ذكرنا من حيث انها متعلقة بتلك الامور وينكشف بها حالها كونه وانتم
 تعلم ان هذا الصلح من غير تراضى المتضمنين كما لا يخفى على من لا ادنى تدبر فافهم معنى هذا الكلام آخر وهو ان التصديق
 ان كان عبارة عن الحكم فقط كما هو تدبيره في الحكماء ولا ريب ان شرطه بالظهور انما الثالث وعام الحكم مقبولة فيها فيلزم
 اشتراط الاشياء بتبقيده وان كان مركزا بامر الظهور انما الثالث والحكم كما هو تدبيره الا انهم يلزم تركب الشيء من التخصيص
 وما قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراف تبعا لشرح التلويحيات ان الاعتبار في التصديق شرط او شرطا هو
 الظهور والاطلاق المراد به العلم بما يلزم تقويم الشيء بتبقيده ولا اشتراط له به ليس بشيء اذ ليس شيء من تصورات الاطراف
 او تركبها مطلقا بل كل منها او كما هو مفروض في نفسه والا لصدق على باقي التصورات ايضا والظهور على تقدير كونه
 جزئيا من التصديق جزئيا يعني لا فلا يكون ان يكون المطلق بما هو كذا جزئيا منه ويكون تخصيصه بالتصامم الحكم تخصيص
 الجوهري بالناطق فالصديق على تقدير تركبه من التصورات مركب خارجي والتصورات الثمانية او الاربعة اجزاء
 خارجية له وهي ثمانية وبنسبة لكل كذا جزاء السريه فان كل واحد من قطع التخصيص ليس له سريه ولا يلزم منه تقويم
 الشيء بتبقيده ولا اشتراط له به وانما عدم الحكم فهو عبارة عن التصورات السافج خارجة عنه كما صرح به السيد المحقق قه والاعتبار
 في التصديق ذاته فهو ليس باعتبار الا في مفهومه ومفهومه ليس بمعتبر في التصديق اذ كل من مصدق لا يعرف مفهوم التصديق
 فهو ليس بمعتبر في مفهومه الا في مصداقه بل مصداقه مصدق عليه التصديق بالجزئية او الشريطة ولو لم يكن
 الا ان يكون ماصداق عليه هذا المقتضى بل انما لا يتحقق ان يكون الشيء جزئيا لغيره وما قال الشيرازي في
 حاشية حكمة الاشراف ان التصديق من الامور الذميمة وكلما اعتبر في من المحصلات الفصلية لها ويجوز
 تصورها ويجوز فصلها من الامور العدمية فمطلق التصور الذميمة هي من التصور والتصديق وقيدوم الحكم والحكم
 ينزله فصلها والنوع البسيط اذا كان مقبولا للشيء ما من او شرطا له كان تمامه كذا ولا يجوز اخذ نفسه بدون فصله
 في التقويم وشرطه تدبيره فصل الشيء كما لصفة المعارف له الخارجة عنه فلا يخفى على المستنطق ما فيه من السخافة اما
 اولها فان قول ان التصور والتصديق آه صريح في ان التصور والتصديق من الامور الاعتبارية التي فصلها بعض
 الاعتبار ولا لا معنى لكون كل ما اعتبر فيها من المحصلات الفصلية لها ولا فصلها من الامور العدمية اذ الحقائق
 المتصلة الواجبة لا يمكن ان تحصل وتقوم من الامور العدمية اما على تقدير وجود الكلي الطبيعي في الخارج فلما هو اما
 على تقدير كونه غير موجود فيه فلان الامر العدمي انما ثبت للشيء بالقياس الى ملكته وكلما ثبت للشيء بالقياس الى
 ملكته وكلما ثبت بالقياس الى غيره لا يكون ذاتيا والامر العدمي لا يمكن ان يكون منتزعا عن نفس الذات

اذلا شك ان مللنا خطه الملكة دخلنا في الشراية اما ثانيا فلان كون عدم الحكم فصلا للتصور السامح ليستلزم كونه
امرا عدليا اذ تصدق الفصل نفس هنية النوع بل عدم الحكم لتغيير عن الفصل وكثيرا ما يعبرون عن القبول الحقيقية
بالامور العدمية فتحقق ان عدم الحكم ليس فصلا للتصور السامح واذ لم يكن ذاتيا فلا اشكال اذ عارضه العجز و
النشر لا يكون جزاء ولا شرطاً واما ثانيا فلان المنوع السبب لا يكون ان يكون جزاء هنية الشيء اصلا بل انما يكون
جزءا خارجيا له فلا يلزم من اعتباره في التصديقات اعتبار عدم الحكم فيه ضرورة ان جئنا العجز الخارجي وكذا فصله
لا يجب ان يكون جزاء هنية الشيء اصلا بل انما يكون جزاء خارجيا له فلا يلزم من اعتباره في التصديقات اعتبار
عدم الحكم فيه ضرورة ان جئنا العجز الخارجي وكذا فصله لا يجب ان يكون معتبرا في الكل فلا يلزم بالزم ولعل
الكلام وجه استحصله قى له و اشار الى ان الاصطلاح آه اعلم ان التصديق المنطقي عبارة عن نفس الاذعان
وهو التصديق اللغوي كما قال العلامة اشعري في درة التلج مراد التصديق والتكذيب معنى لغوي ايشان است
لكن على ذلك يكون التصديق قسما من العلم لان اهل اللغة قاطبة يعبرون عن معنى الاذعان والقبول الذي هو
معنى التصديق بالعلم حيث يقولون علمت زيدا قاتما و نظائرهم لا يريدون بالعلم المتعدى الى مضمولين الا التصديق
والاذعان فبال لا يخطئ له وانه كبنية غير ادراكية آه هذا الكلام من الشارح عجيب جدا فان قول المصنف هما
نوعان تباينان من الادراك نفس على ان التصديق كيفية ادراكية وقد اعترف في شرح قوله هذا بان التصديق
كيفية ادراكية وقد اعترف في شرح قوله هذا بان التصديق عنده كيفية ادراكية فالقول باننا اشار الى كون التصديق
كيفية غير ادراكية والتقسيم بنى على المسامحة عنده فخرية بلا مرتبة على انه سيعرف مرة اخرى بان التصديق عند المص
كيفية ادراكية حيث يقول في شرح قول المص فملك الجملة آه ان الاذعان عنده كيفية ادراكية كالنص و ذلك
الشك والوهم من الكيفيات المتصورة وهما نوعان من العلم بمعنى الجملة الادراكية لا يتجه الى حسب التعلق بامر
واحد فكيف قال بهنا انه اختار كون التصديق كيفية غير ادراكية وهل هذا الا آفة سوير الفهم ثم ان المراد باسم كان
في قول المص فان كان اعتقاد آه انا هو العلم ونشار الاكتشاف حقيقة فيلزم كون الاعتقاد علما حقيقة لا مجازا
واما هو ليس بعلم حقيقة فلا يكون التصور ايضا علما حقيقة واردة المعنى الحقيقية والمجازي معا غير جائز واردة
عموم المجاز بهنا غاية البعد والركاكة كما لا يخفى فانهم ولا يخطئ واعلم ان الشارح تبعا لبعض المدققين اختار كون
التصديق والشك والوهم كيفيات غير ادراكية حيث قال في بعض حواشيه ان العلم بمبدأ الاكتشاف ونهيه
الكيفيات تحصل بعده الا ترى انهم يعبرون عن العلم بدانش بخلاف التصديق فانهم يعبرون عنه بغيره وبين و

والشكيب اذ يعبر عنه بعنوان تاكرويدن وعن الظن بجان قوي وعن الوهم بجان شمسست وعن الشكيب بامروداشتن
 وعن الاستفهام بطلب كرون فهم وعن التمني بأرزوبرون وبكذا نظائرها في هذه الكيفيات معنانية لا علم بالذات
 وفي هذا من اقسامه مسامحة ورد بان الكلام في هذه التعبيرات كالكلام في مبرراتها بحيث تسول هذه التعبيرات انا
 تعبيرات لصور علمية هي افراد العلم الذي يعبر عنه بدائش او تعبيرات لكيفيات حاصله بحدوده والتي ان الحقائق لا
 الاقتصار من الاطلاقات العرفية ثم العجب من الشارح اذ ترك ههنا تقليد معلية اعني صاحب الافق المبين فانه صرح
 في كتابه بكون التصديق علما قال في الافق المبين ان التصور والتصديق نوعان من الادرار مختلفان بحسب
 الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط اذ التصديق لا يتعلق الا بمقادير الهيئة المحلية كفهوم هو وجود التصور يتعلق بكل شيء ولا يستتبع
 انما تدخل في متعلق التصديق بالتعبيرية حيث يوجد المجهول متلبسا بالمحمول واثر التصور حصول نفس الشيء واثر
 التصديق كون الشيء شئيا وقال في القيس التاسع من القيسات العلم بالحصول وهو العلم الانطباعي المتجسد
 في الفطرة الثانية وهو المقسم للتصور والتصديق والانطباعي الغير المتجسد وعلوم العقول الفعالة التي هي من
 لوازم ذواتها الغير المنسلخة عنها بحسب لوجود العيني في الفطرة الاولى واما حصوله وهو علم النفس الناطقة بذاتها
 فالعلم الحضورى والعلم الانطباعي الغير المتجسد ولا يوجد في التصور والتصديق ولا يتقسمان اليهما وعلومه فريضة
 على كون التصديق كيفية غير اركية بان العلم عبارة عن انتشار الاكتشاف والاكتشاف كيفية ولو كان الازعان
 عين الادرار يوجب ان يكون عين المذعن كالادرار بحسب ان يكون عين المدرك اذ لا تغاير بينهما الا بحسب
 الحصول والقيام فالذعن اى متعلق الازعان اما النسبة او التقضية المحلية يوجب ان يكون متقدما مع الكيفية
 الازعانية التي هي الادرار بنفسها وذلك بله وذلك لان حصول التقضية والنسبة في الذهن وقيامها به قد تغاير
 الكيفية الازعانية وعلى تقدير كونها ادرار كما يجب ان تكون التقضية او النسبة من حيث القيام هي الازعان خلافا
 للتفارق ولك حال الشك والوهم فانها كالكيفية الازعانية تفارقان التقضية والنسبة مع اعتبار قيامها واعتبار
 القيام يوجب الادرار ولا يوجب تلك الشك في غير ضرورة ولا يرو عليه ما قيل انه يجوز ان يكون اتحاد العلم
 المعلوم محصورا بالعلم الحضورى كما صرح به الفاضل ميرزا جان لانه يحكم محض ضرورة ان جهة الادرار اذ
 في جميع الادرار كانت نعم يرو عليه انه انما يتم على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن المتحدية مع
 ذى الصورة واما على تقدير كون العلم عبارة عن الحالة الادرارية المتخاترة للصورة فلا يتم اعلم ان لا يخفى على
 السائل وقد يستدل باننا اذا سمعنا قضية وادركنا بانها تمام اجزاها ثم اتينا البرهان عليها الا يحصل لنا ادرار آخر

فيشترن بالاوارك الاول بل حالة اخرى تسمى بالاذهان والقبول والايلازم ان يكون لشيء واحد صورتان في
 الذين ولذا يفتهم العلم الى تصور سابق وتصور معه تصديقي كما وقع في عبارات كثير من المتأخرين وانت تعلم
 ان الايلازم منه ليس الا ان يتعلق بالنسبة نحو ان من الاوارك ولاقتها فيه فهنا مبدآن لنحوين من الاوارك
 والاكتشافات المختلفة بين كسب الحقيقة يتصور باوجهها نفس النسبة على وجه التخييل وبالآخر تنكشف النسبة من حيث
 انها مرآة للصدق المتحقق في نفس الامر ولا يصير فيه فان قيل يلزم على هذا ان يكون للنسبة التجريدية المتعاقبة بالتصور
 والتصديقي صورتان مختلفتان بالواقع في الذين وهو محال يقال بتمام هذه الاستحالة على كون العلم والمعلوم
 متوحدين بالذات وهو غير مسلم وبهذا ظهر فساد ما قيل اننا اذا شككنا في قضية ثم حصل لنا التصديقي بها لا يتغير الاكتشاف
 الاول فعلم انه ليس باوارك اذ النسبة حين كونها مشكوكا او مدعته معلومة بنحوين من الاوارك الاول التخييل
 والثاني الشك او الاذهان والاول لا يتبدل بتبدل الثاني فهو باق في حالتي الشك او الاذهان وببقائه
 يبقى الاكتشافات فان قيل اننا كثيرا ما ندع عن القضايا الاثرا لشك فيها فلا يزيد على اواركنا الحاصلة لنا حين
 الشك اوارك اخرى من الاذهان بل حالة اخرى يعبر عنها بالتصديقي والاذهان يقال هذا غير مسلم اذ يريد الاوارك
 التام بالنسبة ويترول الاوارك التصديقي ثم لا يزيد بصورة اخرى فالحن ان التصديقي كيفية اواركنا كما لتصوره
 فتمتد العلم الى التصور والتصديقي فتمتد حقيقة لا يجازيها بل التصديقي اقوى من اواركنا كما لتصوره
 فكيف يقال انه ليس باوارك ثم ان العلم عند العقلاء من اجل الكلمات الباقية بقيار النفس الناطقة ولا شك
 ان التصديقات اليقينية اشرف من التصورات ومن ثمه لا يطابق العلم في فن البرهان الاعلى التصديقي كما
 لا يخفى على المارر فلو انحصر العلم في التصورات السانج يلزم ان يكون غير العلم اجل منه في الكلمات وهذا بطور
 الظاهر وقد صرح الشيخ في ابتهار الفصل الاول من المقالة الاولى من الفن الخامس من كتاب الشفا بكون
 التصديقي علما وكونه متفادنا بالشدرة والضعف بحدوث الاكتشاف التام او امكان احتمال نقضه او فعلية
 حيث قال لما كان العلم المكتسب بالفكر والحاصل من غير كتاب فكري فحين احد هما التصديقي والاخر التصديقي
 فكان المكتسب بالفكر من التصديقي حاصلنا لقياس ما والمكتسب من الفكر بالتصور حاصلنا لسببها وكان
 كما ان التصديقي على مراتب فتمت يفتهم ليعتقد معه اعتقادان اما بالفعل واما بالقوة القرية من الفعل ان
 المصدق به لا يمكن ان لا يكون على ما هو عليه اذا كان لا يمكن زوال هذا الاعتقاد وفيه ومنه شبهة بالتهتمن وهو
 اما الذي انما يعتقد فيه اعتقاد واحد والاعتقاد الثاني الذي ذكرناه غير معتقد معه بالفعل ولا بالقوة القرية

من الفعل بل هو بحيث لو عسى ان يثبت عليه بطل استحكام التصديق الاول او ان كان معتقداً كان جازماً الزوال
 الا ان الاعتقاد الاول منقصر لا يقتضيه التقيضه امكان ومنه اقتناعي ظني وولن ذلك وهو ان يقتضيه الاعتقاد
 الاول يكون معه اعتقاد ثان اما بالفعل واما بالقوة القريبة من الفعل ان التقيضه امكاناً وان لم يقتضيه اعتقاد
 الذين لا يتعرفون له وهو بالتحقيقه فمطلوبون كانت القياسات اليه على مراتب الى آخر ما قال وقال في اوائل النجاة
 كل معرفة وادراك اما تصور واما تصديق فان قيل كلامه في الاشارات وفي موضع من الشفاير يدل على ان
 التصديقات ليس يعلم لانه قسم العلم في الاشارات الى التصور الساجح والتصور معه التصديق حيث قال الشفي
 قد يعلم تصور ساذجا مثل علمه اسم المثلث وقد يعلم تصور معه تصديق مثل علمنا بان كل مثلث فان زواياها
 الثلثة مساوية لثلاثين وقال في الشفاير ان الشفي قد يعلم على وجهين احدهما ان يتصور فقط كما اذا كان اسم
 فخلق به بمثل معناه في الذين وان لم يكن هناك صدق وكذب كما اذا قيل لك انسان او قيل افعل كذا فانك
 اذا وفقت على معنى ما شاطب به من ذلك كنت تصوره والثاني ان يكون مع التصور تصديق كما اذا قيل لك
 مثلاً ان كل سايض عرض لم يحصل لك من هذا القدر معنى هذا القول فقط بل صدقت انه لك واما اذا شككت انه لك
 او ليس لك فقد تصورت ما يقال فانك لا تشك فيما لا تصورت ولا تفهمه لكن لم تصدق به بعد فكل تصديقي يكون
 معه تصور ولا ينعكس فال تصور في مثل هذا المعنى يفيدك ان تحدث في الذين صورة هذا التاليف ويايكون منه
 كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذين نسبة التصور الى الاستيعاب انفسها انها مطلقه لها و
 التاكيد يجب بخلاف ذلك يقال مراده في الاشارات ان من المعلومات ما يعلم تصور ساذجا ومنها ما يعلم بعلمين
 التصور والتصديق وهي القضايا المصدقة ولم يتعرض الشيخ للتقسيم العلم في الاشارات ولعله انها لم يتعرف من شجرة
 ان العلم منقسم الى التصور والتصديق وتخصر فيها واما مال في الشفاير فتوجهه على ما قاده السيد المحقق فقه وغيره من
 المحققين انه لا شبهة في ان لنا ادراكاً هو التصور واما ان لنا ادراكاً آخر هو التصديق فربما يشك فيه فكشف الخطأ
 عنه بالتفتيش عن حال التصور بانه قد يكون ساذجاً ليس معه تصديق كما اذا تصور البياض مثلاً وعده او تصورنا
 والعرض وشككتنا في النسبة بينهما فان الساصل لنجاح تصور حال عن التصديق واما اذا جزمنا النسبة بينهما قلنا
 هناك ادراك آخر هو التصديق فما ذكره تقسيم لاهم التصوري ليزول الخفاء عن وجود التصديق وايضا انقسام العلم
 اليه الى التصور مطلقاً وانما وجب حمل كلامه عليه ليطابق تقسيمه العلم الى التصور والتصديق في مواضع اخرى
 من كلامه قوله الا انه جرى بهنا آه لا ريب ان المصجري بهنا على ما هو المشهور من تدبير الجوهري من ان

متعلق التصديقي هي النسبة الثامنة الجزئية وانما ذمها اليه لان المدعى حين ما يدعى بان زيد قائم انما يدعى بكونه
 على صفة القيام لكن الكون معني حرفي فالعقل يجعله آلة للملاحظة الطرفين فيصير الطرفان ملحوظين وفي مرة ذلك
 المعنى مرتين والفرق بين الادراك والملاحظة وبين وبالجملة متعلق التصديقي النسبة اولا وبالذات ولطرفان
 ثانيا وبالعرض فيما يليها مصداقا بها بل ملحوظان لحاكا قصدت في الادراك التصديقي ومن جعل متعلق الطرفين
 اشبهت عليه الاثبات بالتصور والتصديقي وابن هذا من ذلك فمضي تصور الشيء بالوجه يكون المتصور اولا وبالذات
 الوجه والشيء متصور بالعرض مع كونه مشتركيا اليه بالذات وكذا الحال في التصور المتعلق بالمعاني المحرقة كالتصور لشبهة
 التصديري التوهمية او الاصنافية فالمتصور فيه بالذات اشبهت وبالعرض الطرفان وقس عليه الادراك التصديقي
 المتعلق بالنسبة الجزئية لكن الحق عند المصرك كما سيصرح في اوائل التصديقات ان متعلقة الامر بالمحل كما ذهب
 اليه صاحب الاقناع المبيِّن حيث قال ثم مسلكت شريعة الصنعة وصحة الوجدان ان يعتبر هذا المعنى الرباطي بالذات
 فيما هو متعلق التصديقي بالذات على ان يتخلل الاذعان بالمرحوم ليفصل العقل الى موضوع ومحمول ونسبة رابطة
 بينهما ياخذ وسلبه حتى يرجع احكام على البياض بالعرضية وسلب الجوهريه الى ان البياض عرض في الواقع وليس
 جوهري في الواقع وليس سخن عنده ان متعلقه الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كما ذهب اليه بعض
 المدرسين وقلده الشارح كما هو ودينه فتولاه لا بالمتشبهين آه ليس في محله كما لا يخفى ثم ما ذهب اليه صاحب الاقناع
 ونسبة آهص باطل قطعا لان الامر بالمحل الذي جعله متعلق التصديقي ان كان مشتقاً على النسبة الرابطة الغير
 المستقلة بما هي كذلك فهو لا يمكن بل هو نفس القضية المفصلة والعلم المتعلق بها عند التصديقي علوم متعددة
 علم متعلق بالموضوع وعلم متعلق بالمحمول وعلم تصوري متعلق بالنسبة الحاكية هو التخييل وعلم آخر متعلق بها هو
 الاذعان وان لم يكن مشتقاً على النسبة الغير المستقلة الحاكية بما هي حاكية فهو متساك في المفردات والتحقيقات
 التصورية فلا يمكن ان يتعلّق بها التصديقي فالهم ولا يتجسّد في له كما هو سخن آه قال في احاشية متعلق بان
 لا بالتقني لان التصديقي ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئي فلا يتعلق الا بالمتنقل بالملاحظة ويقصد لذاته
 فلا يتعلّق بالنسبة الغير المستقلة لا وحدها ولا مع غيره با وكثيرا ما يحصل الاذعان بالعقد قبل انشراح النسبة كما
 في النسبة الاجمالية الوجدانية للموضوع اللطو بالمحمول فهو يتعلّق بالطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما
 عارضة نهائي انما يتبين من الاحمال والتفصيل والنسبة انما تدخل في متعلق التصديقي بالعرض لا بالذات
 ومن سببنا يعلم ان النسبة غير اخلية في حقيقة القضية اعني بان يتعلّق به التصديقي وان كانت داخلية في مفهومها

المستفاد من اليمينه التركيبية كقولنا زيد قائم مثلاً وسيماني تحقيقه انتهت أعلم ان بعض المدققين تبعوا
 للصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الرواني ذميب الى ان متعلق التصديق الموضوع والمحمول حال كون النسبة
 رابطة بينهما ونه عليه بان لا يكون كادراك المرأة عند ادراك المرئي ونه عليه بعضهم بان الاذعان بالشيء والحال كما حكم
 عليه به يستلزم للتوجه اليه النسبة من غير مستقلة لا يمكن التوجه الى الثلثات اليها في تلك الحالة فكيف يتعلق
 بها التصديق وبعضهم بان النسبة معرفة لغيره حال الطرفين فهما مقصودان وكون النسبة والتصديق يكون
 مقصوداً بالذات فكيف يتعلق بما هو غير مقصود وبالذات واجاب بعض الانلام قد عن التنبهات الثلث بان
 ابا عدم الاستقلال عن متعلق التصديق وكون الاذعان من المقاصد بالذات وانه لا يتعلق الا بما هو مقصود
 بالذات وانه ليس كادراك المرأة عند ادراك المرئي ليس ضرورياً ومن ادعى الضرورة فقد غلب عليه الوجه
 فالذي يجب للاذعان كون المذعن مدركاً للثقتنا اليه في الجملة لا كونه ثلثاً اليه بالذات والقياس على الحكم باطل
 فان الحكم يستدعي الاتفاقات والتصور بالذات والاذعان فليس بهذه المثابة واجيب عن الثالث بان
 ان اريد كون النسبة معرفة لغيره حال الطرفين ما يروى في قولهم الوصف العواني امرأة للأفراد من المقصود
 شيء آخر وانما هو لوصف الوصف ليكون سبباً للتعرفه ليحكم عليه في قطع النظر عن ان النسبة غير صالحة للمرأة تية بهذا
 المعنى لعدم حملها على الطرفين ظاهر ان الامر بهما ليس كذلك بل انما المقصود الاصل معرفة الارتباط فقط وان
 اريد ان النسبة انما للاختلاف من معرفتها حال الطرفين التي هي نفسها فهذا يدل على ان النسبة هي
 المقصودة غاية الامران النسبة الخاصة لا تصور ونحوها بدون تصور الطرفين وهذا لا ينافي كونها مقصودة
 فان التوقف في التصور امر وكونها مقصودة للجزء من فظهم من هذا ان النسبة هي الجزر الاعظم من القضية وعليها
 مدارها فزعم بعض المدققين وتبعه الشراح ان حقيقة القضية هي الطرفان وان النسبة خارجة عنها ملحوظة من
 حيث الارتباط فقط في غاية السخافة والسقوط وما قاله البعض في شرح الرسالة القطبية ان عند تصديقك
 بقضية زيد قائم مثلاً ما يحصل لك ولا هو الاذعان بان زيدا قائم في الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع
 بل يحصل لك هذا انما لا يسجد لغيره ولا معنى للاذعان بزيدا قائم الا الاذعان بالارتباط بينهما كما لا يخفى على الناس بل
 وقال بعض الاعلام في وجهه لزيد ان التحقيق غير حاصر بل ههنا احتمال آخر وهو ان النسبة معرفة لغيره
 حال الطرفين التي لها قبل اعتبار النسبة في الذهن فالنسبة ليست مقصودة بل انما المقصود احتمال الوافقي
 فالقصد اليها بالعرض ولذا لا يصلح للحكم عليها وبها نعم هذا الوجه من التمييز لا ينافي متعلق التصديق فالذراع

من العلم عندنا وعند الجمهور لا باس بتعلق التصديق بها واما عند غيرنا فهو ان كان من لواحق الادراك لكن
 لا ابا عند البعض من ان يكون له ارتباط بشئ يكون مرآة وغير مقصود بحيث يصدق عليه اسم المفعول لمشتق عنه
 كما انه يصح نقضه وارتباط الادراك بها بحيث يصح صدق المفعول فيقال انها مدركة فظهر ان الاستدلال العلم
 استقلالاً لمنهية على عدم صحة تعلق التصديق بها مما لا تعويل عليه ثم انه لا بد على ما اختاره من كون متعلق التقديرات
 الموضوعية والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما من ان تكون النسبة ملحوظة بالنتج ويكون الموضوع المحمول
 ملحوظين بالذات بل كما استغلا في صورة حصول الاذعان بالعقد قبل انتزاع النسبة لا معنى لتعلقه بالموضوع
 والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما اذ في هذه الصورة لا يكون الموضوع والمحمول ملحوظين استقلالاً واولا
 النسبة تكون ملحوظة بالنتج بل يكونان منزهين في الامر الجلي ولا تكون النسبة رابطة بين الطرفين اذ ليس هناك
 الا صورة واحدة ولا يغفل لمنهية الا بين شئيين ونشار انتزاع النسبة وان كان متحققا لكنه ليس رابطاً بين
 الطرفين بل هو كما انه نشأ للانتزاع النسبة كما هو نشأ للانتزاع الطرفين وان قيل المراد بالاجمال صورة
 التنبيهة الملحوظة بالمحافظ وهذا في اعنى الاجمال احاصل بعد التفصيل يقال لا يتصور هذا الاجمال في القضية الجملة
 احصائه انذاراً لانها سابقة على التفصيل على ان بعض المدققين الذي يك الشارح في تقليده قد ابطال في
 شرح الرسالة القطعية كون القضية ابداً متعلق التصديق بانه كثير ما يتعلق التصديق بالمعنى التفصيلي كما لا يخفى على من
 راجع اليه فالخفى ان في صورة حصول الاذعان قبل انتزاع النسبة متعلق التصديق المالحى عنه كما هو مقتضى بعض
 الكلام واما النسبة لكن مسرعة انتقال الذهن من احد اجزائها التقضية الى الاخر ليعلم ان متعلقه امر وحده في فافهم
 واما قوله ومن بهنا يعلم انه فلا يخفى انه غير محصل اذ لا علاقة له بالكلام المنفرد عليه اذ على تقدير صحة لا يلزم منه الا
 عدم وغول النسبة في متعلق التصديق لا عدم وتوهمها في حقيقة القضية الا اثبت ان ما هو حقيقة القضية عند الشارح
 هي متعلق التصديق ولم يثبت بعد وقوله وان كانت آه بناء على عدم الفرق بين المفهوم والمصدق فتأمل لازل
 قولك واما الحكم بجهة ادراكها علم ان المتأخرين فسروا التصديق باذراك وقوع النسبة اولا ووقعها بمعنى ادراك
 ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهذا التفسير يبنى على امرين احدهما ان اجزاء القضية اربعة لا ينهم زاوا جزاً اذ
 هي التقديرية المتصورة في الشك وبعد ما يؤول الشك يحصل الاذعان بوقوع تلك النسبة التقديرية اولا ووقعها
 وانحنى انه لا فرق بين صورة في الشك والاذعان الا بنحو الادراك لاني المدرك فالمدركات الثلث في حال الشك
 مدركة بنحو الادراك وفي حال الاذعان تكون هي لبيدتها مدركة بنحو اخر منه فليس في القضية الانسبة واحدة

بشهادة الضرورة وكيف يقال ان الشك مثلًا متعلق بالنسبة التقييدية لان التزود وانما هو متوجه نحو وقوعها او لا وقوعها
فلا بد وان يتعلّق بما يتعلّق به التصديقي الا ان يقال ليس مقصودهم اثبات النسبتين المتغايرتين بالذات بل
النسبة الواحدة اذا اخذت من حيث انها لا بطء بين الموضوع والمحمول يتعلّق بها الشك واذا اخذت من حيث انها
واقعة او ليست بواقعة يتعلّق بها التصديقي فان قيل انهم قد صرحوا ان النسبة القائمة بجزئية المحمول يغير عنها
التفصيل بان النسبة واقعة او ليست بواقعة والفرق بين الاجمال والتفصيل ليس الا بملاحظة العقل فيلزم كون
النسبة التقييدية جزئية من التقييدية مرتين مرة على الافراد ومرة في ضمن النسبة الجزئية يقال الاجمال ههنا بمعنى
البساطة والتفصيل بمعنى التبسيط بالعبارة التفصيلية فالاجمال ههنا ليس كما يقال في الحد والمحد وودوب هذا ان يقال
صاحب الاقنوع لم يميز بين المتقدمة من لم يفرق بين ما يلزم الشيء وبين ما ينحل اليه ولم يبال عن ان يوجب
المعنى المحر في اذ هو آله ورا بطة بين الحاشيتين محكوما عليهما بالذات فزعم ان متعلق التصديقي ليس الا النسبة المحمولة بالعرض
على معنى ان هناك امرًا بطلًا يعينه العقل الى نسبة يحكم عليها بالوقوع او سلبه اى ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
وارجع اليها عرض مثلاً او ليس الى ان البياض عرض مطابق لواقع او ليس البياض عرضًا مطابقًا للواقع
وفيه نزع عن الحق وجود عن السنخنة فكيف يحكم على ما يلزم بالذات او ينحل الشيء الى ما هو خارج عنه لا يلزم الشيء مع
ان لزوم قولنا النسبة واقعة او ليست بواقعة لقولنا البياض عرض مثلاً مستلزم كون المعنى المحر في محكوما عليه
ولا يمكن له القول باستقلاله في هذه الملاحظة لانه مصر على ان المعنى الغير مستقل لا يمكن ان يكون ملاحظًا
بالاشتغال اصلًا والثاني ان التصور لا يتعلّق بما يتعلّق به التصديقي كما ان التصديقي لا يتعلّق بما يتعلّق به التصور
وهذا البطل اذا التصور يتعلّق بكل شيء حتى بنفسه وتبنيته كما يهيم بياض ان اشار الله تعالى والتصديقي يتعلّق
ولا يمكن ان يتعلّق بغيره فافهم وارثقب كلاما مستوفى في هذا الباب فقل له عند المتأخرين فيها ايام الى ان الحكم بغيره
او كما النسبة ليس عين التصديقي عند القدماء زعمنا منه ان التصديقي عندهم كيفية فحير اركيته مسماة بالاذعان
وهذا من بعض الظن فقل له الا ان المحققين منهم آه قد توهم الشارح تبعًا لبعض المدققين ان حقيقة التصديقية
عبارة عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما فالنسبة ليست جزءًا حقيقية التصديقية بل هي جزء من موضوعها
فقط وهذا مع كونه مخالفا لما صرح به الشيخ في الشفا جهتها قال التصديقية الحماية تتم باسود ثلثة الموضوع والمحمول والتسمية
بينها وليس اجتماع المعاني في الذهن هو كونها موضوعة ومحمولة بل يحتاج الى ان يكون الذهن يتعلّق مع ذلك
النسبة التي بين نوعين المعنيين بايجاب وسلب فاذا اريد ان يجادى به بانى الظاهر يجب ان يتفهم ثلث

دلالات دلالة على المعنى الذي للموضوع ودلالة على المعنى الذي للمحمول وثالثة على العلاقة والارتباط بينهما فظهر
 ان فيها معنى غير الامر الموضوع والامر المحمول من شأنه وحقه ان يدل عليه هو النسبة فاللفظة الدالة على النسبة
 تسمى رابطة وحكمها حكم الاوقات فالثالثة العرب فربما خذت الرابطة اشكالا على شعور الذين بها وارجا ذكرت
 ونها النص كون اجزاء القضية ثلثة ثانياً النسبة الرابطة المنبثقة عنها بالوقوع واللاقع هي جزئها بالامر خارج
 عنها فالحق لبدونه العقل ايها اذا القضية عبارة عن قول يقصد به الحكمية ولا ريب ان الموضوع والمحمول
 سواء اخذ حال كون النسبة رابطة بينهما او لم يؤخذ ذلك ليسا بحكمايين اصلا ولا يصح التصاقها بالصدق و
 الكذب ما لم يثبت النسبة التامة البخرية او بها بالاعتبار النسبة التامة مفهومان مفردان ولا معنى لالتصاف المفردات
 المشروطة بالصدق والكذب والتفصيل في هذا المقام انه قد اتفق الفلاس والمتأخرون على ان النسبة التامة البخرية
 جزء من القضية ولا يتم تحقيقها بدونها اصلا الا ان القائل قالوا ان القضية آية قضيتها كانت مركبة من ثلثة اجزاء
 الموضوع والمحمول والنسبة التامة البخرية والمتأخرون ذهبوا الى ان في كل قضية نسبتين احدهما نسبة التقديرية
 هي متعلق الشك والوهم واخرى نسبة تامة بخرية هي وقوع النسبة التقديرية او لا وقوعها وهي متعلق التصديق
 وبالجملة كون القضية هو المفهوم العقلي المركب من الموضوع والمحمول والنسبة مما اتفق عليه الكل وقد صرحوا بان
 المحكوم عليه والمحكوم به بمنزلة المادة للقضية والحكم الذي به يرتبط احدهما بالآخر بمنزلة الصورة لها قال شارح
 المطالع القضية الحكيمة انما تتم المحكوم عليه وهو الموضوع ومحكوم به وهو المحمول ونسبة ترتبط المحمول بالموضوع
 ربط ايجاب او سلب وهي النسبة الحكيمة وليست القضية مجرد معنى الموضوع والمحمول فانها لو اجتمعا في الذهن
 بدون الحكم لم يكن احصاى قضيتها وقد شبهت بالاجزاء التجارية واجزاها بالجزءها لان طرفيها يشبهان المادة من
 حيث ان القضية منها بالثبوت كما ان اذة السرى كوكبها يشبه الصورة لانها تتصل بالفعل مع الصورة
 السرى وبالجملة الطرفان والحكم يشبهان المادة والصورة لانها يتقدمانه كهي عليها فيها جزران ما وبيان والحكم جزر
 سورى ومعلوم انه اقوى الاجزاء واول في الاعتبار لانه الموجب والسالب والصادق والكاذب وبه مناط حكمها
 ولو اذها فاذا اريد ان يحاذى باللفظ ما في التفسير فبالاولى ان يدل عليها بلفظ ويسمى ذلك اللفظ رابطة انتهى قال
 السيد المحقق قد في حواشي شرح الشمسية القضية المعقولة هو المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه وبه والحكم فيما
 اعني المحكوم عليه او بمنزلة المادة للقضية والحكم الذي به يرتبط احدهما بالآخر بمنزلة الصورة لها فقد ثبت
 بتصريح الامة المنطق ان النسبة التامة البخرية عندم جزر من كل قضية سواء اكتفى بها كما هو رأي الشيخ وسائر القائل

او اعتبر معها نسبة اخرى ايضا كما هو راي المتأخرين ولو لم يكن التقضية مشتقة على النسبة التامة الحكيمة لعم التقضية من
 جزئين وتحصل معناها من دون حكاية فان قيل قد صرح معاصر المحقق الدقاني بان الهيات السببية غير مشتقة
 على النسبة التامة الجزئية الحكيمة يقال لا يرد من ذلك بما قال المحقق الرواني في اعماش نسبة التقضية انه لا يشك من
 له وجدان يعلم في ان اى مفهوم نسب الى غيره بالاجاب او السلب فلا يرد بينهما من رابطة اذ لا بد بعد تصورهما من
 نوع والنسبة الحكمية وان كان وقوعها اولاً ووقوعها اومن اور كما ان النسبة واقعة او ليست واقعة على وجه الاوكان
 على اختلاف راي القدامه والمحدثين والفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم كما يشهد الفقرة السليمة بفساده ولهذا
 صح الشيخ وغيره من القدامه بان كل قضية مركبة من ثلاثة اجزاء الطرفين والنسبة الاجابية والسلبية والتأخر
 بان كل قضية مركبة من اربعة اجزائها على اعتبار اسم النسبة التي هي مورد الاجاب والسلب وقيل في اذ انقصت
 زيدا ومفهوم الموجود واليكني هذا ان القصوران في حصول التقديرات من دون ملاحظة النسبة بينها قال ومن
 اثبت امثال هذا في بطون الاوراق فقد رضى ان يكون استحوكة للمناظرين واعجوبة في الفاخرين وقال في
 حواشيه الجديدة على شرح التجويد لم يختلف اثنان من المنطقيين وغيرهم في ان اجزاء التقضية اما الموضوع والمحمول
 والنسبة التامة كما هو مذموب القدامه والموضوع والمحمول والنسبة الحكمية والوقوع واللا وقوع كما هو مذموب
 المتأخرين الذين زادوا النسبة الحكمية متمسكين بصورة الشك واما كون اجزاء التقضية اثنين فما لم يذموب الاجزاء
 فان قيل ان المحقق الطوسي قال في الاساس اجزائها ولي قضية اذ وبيش نبوءة يقال لما لفته لمذموب القدامه
 والمتأخرين جميعا ولما يحكم به الهدية العقلية من انه لا يتم معنى التقضية الا بالنسبة الرابطة بين الموضوع والمحمول و
 منافاة لما صرح به لفته في شرح الاشارات وفي تجريد المنطق اما مرود او اول سها اول به بعض الاعلام
 ان مراده ان الاجزاء الاولية في الملاحظة لا يزيد على اثنين اذ الملازمة بالذات انما يكون للموضوع والمحمول واما
 النسبة فملاحظة بالنتج واما بعض المتأخرين الذي له كالك الشارح في تعليقه فمن المذموبين بين ذلك لا الى
 يولار ولا الى هولار لانه قال في حواشي شرح التهذيب ان القضايا الحقيقية باسرها سوار كانت هيات بسيطة او مركبة
 مشتقة على الوجود الربطى وليس هذا الحكم تخففا بالهيات المركبة كما زعمه البعض لان التقضية المعقولة لا يرد فيها
 من الازمات بين الموضوع والمحمول سوار كان المحمول مفهوم الموجود وغيره كما يشهد الضرورة ثم قال في تلك
 الحواشي وجود الشئ للشئ وعدم الشئ عن الشئ على عيشين الاول وجودها بحسب الحقيقة التامة ورفها المتقابل له
 وهما معتبران في الهيات المركبة فقط بحسب المحكى عنه والثاني الوجود والعدم الالهيات المشهور بان وهما معتبران

في البرهان السميطة والركن جميعا بحسب تارة في عده واما جوهر في على الاطلاق و هو القابل فيما مشير في الهيات السميطة خاصة بحسب السميعة و
 في الكلام ان صريح على كونها انما هي غير جزاء من كل قضية اذ لو كانتا خارجة عنها ولو كانتا قضيتي عبارة عن الجزئين فقط ان في الموضوع المحمول
 لم يصح ما ذكره اعتراضا على ما زعم ان الهيات السميطة غير شاملة على الوجود والربط في النسبة الحكمية وهذا ظاهر جدا وقال في مستخرج
 الرسالة القليبية ما معناه ان القول بعدم اشتغال الهيات السميطة على النسبة الرابعة من الالتماس الكمال من
 التمام والناظرين اذ القدران قد يكونان بتركيب كل قضية من ثلاثة اجزاء والثالث عن الجزئين بتركيبها من اربعة اجزاء
 بلا تفرقة بين قضيتي وقضيتي في هذا الحكم وهذا نص منه على ان القضية عبارة عن مجموع المركب من الموضوع و
 المحمول والنسبة الرابعة بينهما وان القول بان القضية عبارة عن الموضوع والحمول بلا دخول النسبة في
 حقيقةها مما تفرقه به الصدر السامع للمحقق الدواني حيث ذهب الى ان الهيات السميطة غير شاملة على النسبة
 الثالثة الجزئية ثم ان هذا البعض لما راى المحقق الطوسي قائل في الاساس ان اجزاء القضية لا تزيد على اثنين
 فلهذا آسن بقية من دون تامل في محتواه ومبناه ونسبها قال في مواضع الاثر ارسا ولما حكمت فحكمت كما
 ذكرنا ان التوجيه الشارح لتقليدنا لهذا البعض من كون اجزاء القضية اثنين سنة سنة مختلفة اذ النسبة جت هي اجزاء
 الاعظم من القضية وهما مدارها فالقول بان حقيقتي القضية هما الذاتان والنسبة اذ تارة عنهما كما لا يخفى ان
 يفتى اليه فضلا عن ان يقول عليه قبي له واما الانتساب الذي هو من افعال النفس آه اعلم ان بعض
 المتأخرين لما زعموا ان الحكم فعل من افعال النفس بنا على انه عبارة عن الايقاع او الانزع او الاستناد
 او الانتساب فلا يكون اوراكا جعلوا الحكم خارجا عن التصديق وقالوا التصديق عبارة عن تصور موحى به يكون
 التصديق عند فهم عبارة عن التصور المتعارف للحكم واورو عليهم استبعاد المحقق قد بانه يلزم به ان يرتقى عدو تصديقا
 في مثل قولك الانسان كاتب الى الشقة ويكون الحكم في كل منها خارجا عن التصديق مما سألوا واليه يلزم
 ان يكون التصديق مستقانا من القول الشارح ويكون باجماعه وليقترب به عنى الحكم مستقانا من الحق وهذا
 بطرف قال بعضهم معنى هذا التفسير ان الاوراك ان لم يكن معروضا للحكم فهو القسم الاول وان كان معروضا له فهو
 القسم الثاني انتهى القدرين وجه اليلزم ان يكون تصور المحكوم عليه وحده او تصور المحكوم به وحده او مجموعهما
 تصديقا او احداهما مع النسبة الحكمية تصديقا يمكن يلزم ان يكون تصور النسبة الحكمية وحدها تصديقا لان
 الحكم عارض له حقيقة واليه يلزم ان يكون الحكم خارجا عن التصديق فارقا له وان كان من افعال النفس كما
 الحكم فعلا التصديق عند ونبارة عن التصور ان الثالث مع الحكم وليس التصديق هو فاما من العلم واما ورود

التفرض بالصورة المذكورة فانما هو لولا كمال التصديقي على الادراك المجامع للحكم واما اذا حمل عليه فلا وولا اذ لا
يصدق على تصور المحكوم عليه انه ادراك معروف للحكم وكذا الحال في البوق في غيره انه يلزم ان تكون النسبة المقتضية
للحكم وحدها بتقديرها وليس كذلك وجه اللزوم ان الحكم انما يتحقق النسبة اولا بالذات والجمهور ثانيا وبالعرض
والبطلان اللازم ظاهر حتى انه لا يجوز بل حين حصول التصديق فعل صاويره يسمى بالاسم فادواته والنسب
بل لا يجوز بل لثالثا الكيفية الادراكية المسماة بالحكم وقد نص عليه مشايخ المصنفين حيث قال الحكم واليقاع النسبة
والاشياء كلها باعتبارها في الوجود والحقائق التي ليس للنفس بهيئاتا غير وفعل بل اذعان وتقبل للنسبة وهذا ادراك
ان النسبة واقعة او ليست في الواقعة فهو من قوله الكيفية كيف وقد ثبت في الحكمة ان الافكار ليست اسبابا موجودة
للتفرض بل هي معدومات للتفرض ليقول تصور العقلية عن واهب التصور لولا ان الحكم صورة ادراكية لما صح ذلك
لان التصورات المتطابقة بالنسبة والظرفين حاصلته قبل الفكر فلو كان الحكم فعلا لها كان نسبتها اليه بالصدور
عنها لا بالتقبل عن الابدان فيمن قول له ومن ههنا فسرده آه اعلم ان اكثر المتأخرين فيهم صاحب المصنفين في التصديقي
بتصوره معكم قال المصنف العلم ما تصور ان كان ادراكا ساوقا والتصديقي ان كان مع الحكم نفي او اثبات واما
شراح المصنف على ندره في الامام بان الحكم لما كان جزءا اخيرا للتصديقي فحال حصول الحكم يحصل التصديقي فيكون
ادراكا في الحكم مبنية وانما فيكون الظرف في معنى قوله مع الحكم فاما مستقرا لا لغوا فالظرف تعريف التصديقي استخراج
من التفسير على رأي الامام قال السيد المحقق قد في حواشيه لا يلزم من احداثه في سبب آخر ولا اجراء صفات العارض
على غيره منه بل اجراء صفات اخرى على الكل لكنه مع ذلك يتفرض بسبب صور حاصلته من تركيب الحكم مع واحد من تلك
التصورات او مع اثنين منها فان الحكم في هذه الصور جزا غير من المركب فيصدق عليه انه ادراك مع الحكم وليس هذا
الاشخاص ليس ايضا اذا المقصود ان يحل عبارة لهم على ما يتعلمه من المتأخرين واوروه عليه بان هذه المركبات الست
لا وجود لها بحسب الالهي المألوم ولا بحسب تأثيره ولا معنى لتفرض التفرقة باصغر فرضية بل هذا الاكراه في الانسان فرد
غير الحيوان والتفرض التفرقة به واجيب عنه بان قوله ولا بحسب غيره في قوله لا يوجد بحسبها الاعتقاد اذ
لكل احد ان يعتبر الحكم الموجود في الذهن مع كل واحد من الامور الثلاثة المذكورة ومع كل اثنين منها كما في غيره
وكان يحصل موجودات اعتبارية ويتفرض التفرقة بها قال المصدر المعاصر للمحقق الدراني السؤال والجواب
كلما سميان اما الجواب فان حاصله ان تلك التصورات امور اعتبارية فرضية فاذا اختلفت تحصل موجودات
اعتبارية ويتفرض بها التفرقة فالمسائل ان يكون ويقول اذا جاز لتفرض التفرقة بالامر الاعتباري فليعتبر

الاشمان لا يجوزون وينقض به تعريف الاشمان واما السؤال فلما تالاسلم ان تلك المركبات الست لا وجود لها أصلا
او عند حصول الحكم يحصل تلك المركبات فتكون حاصلة عند حصول التخصيص وعلل الحق ما قاله المحقق الدواني
ان ليس حاصل الجواب ان تلك التصورات امور اعتبارية بل حاصلة انها امور مجتمعة بحسب نفس الامر يمكن قلبها
الوحدة التركيبية فيها كما اعتبر بل الاصطلاح مجرى الامور الثلاثة مع الحكم مركبا واحدا فكما ان المركب واحد اعتباري
لك تلك التصورات الست مركبات متعينة بالوحدة الاعتبارية فنقض التعريف بها لان حاصل التعريف ان
التصديق هو المركب من التصور والحكم الذي له وحدة اعتبارية وعلى ذلك وجه دفعه ان يقال المراد الوحدة الاعتبارية
التي اشرت في الاصطلاح او يقال المركب من التصورات الثلاثة والحكم له وحدة نوعية في نفس الامر اذ يصير المبدأ
فهيئة وهي نوع من انواع المركبات بخلافه الصور الست فانها ليست لها وحدة ككلا اولا يحصل به نوع المركب
ولامن انواع المقبول هي بمنزلة المركب الذي يعتبر العقل مركبا من الوجود والصوردة النوعية بدون ان يكون
المجسمة او من الصورتين بدون الوجود في فافهم في ذلك ولو لم يكن هذا التفسير ليعنى لو سمي هذا التفسير على ما هو الحق
عند الشارح من ان الاذهان كيفية غير اوركبية حيث قسم العلم في التصورين لا الى التصور والتصديق حتى
يلزم كون التصديق علما فلما مضى لفة فيه عند العقل انما قد عرفت ان الاذهان نحو من الادراك الا انه كيفية غير
ادراكية كما هو مفرغ الشارح تبعا لبعض المدققين ثم ان التفسير بهذا النحو مطابق لما في الاشارات وظاهره وان
كان موثقا كون التصديق غير ادراك لكن عرفت ان عرض الشرح في الاشارات ليس تقسيم العلم بل عرضه فيها
ان العلم بالشيء يحصل على وجهين الاول ان يكون تصورا فقط اي بدون ان يحصل علم تصديقي متعلق بشي
وثانيها ان يكون مع تصديق وليس عرضه لتقسيم العلم الى التصورين وجعل التصديق خارجا عن العلم متفادا له
فان قيل قد صرح ما قد يحصل يكون التصديق غير ادراك حيث قال التصديق عندهم هو الحكم وحده من غير ان
يدخل التصور في مفهومه ودخل الجزر في الكل والتصور هو الادراك السابق وكانهم قسموا المعاني الى نفس الادراك
والى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه الى ما يجعله مثلا للتصديق والتكذيب والى ما لا يجعله ككاهيات اللاحقة من الامور
النهية والاستفهام والتمني وغير ذلك وسماوا الضميرين الاولين بالعلم يقال اولا قوله وسماوا الضميرين بالبرج
بكون كل من التصور والتصديق علما وثانيا ان في كلامه مسامحة من وجهين الاول في قوله قسموا المعاني اذ لا يصح
تقسيم المعاني الى الادراك وغيره ضرورة ان المعاني معلومة وليست بعلم والثاني في قوله الى ما يجعله آه وان يصح الى
نفس التصديق والكلام الذي وقع فيه التامح لا يصلح للتأييد كما انما ولجس الاعلام قد على ان ثاقا يحصل قد

صح في التبريد يكون التصديق علما حيث قال في بحث الكيفية النفسانية ومنها العلم وهو التصديق والتصديق
 جازم ثابت سلطان للواقع ثم قال والاعتقاد يقال له صدق هب فها كسان في التوهم والمخصوص ونحو النص على
 كون التصديق علما عندنا قال المصنف والافتقار قال السيد المحقق في هذا التصديق كون التصديق علما والتصديق
 الانسان وقد يكون مستقلا بالنسبة كالتصور الانسان والكائنات ومنه نسبة اليه ما لا يقدر به كالحياة والناطقية و
 غلام زيد واما ما منه غير جازم كقولك ان شرب وان شرب فيهما فان كل ذلك من التصورات التي تعلمها عن الحكم و
 اما اجزاء الشرطية فليس فيها حكم اليقين الا في ما فادراكها ليس التصديق بالفعال بل بالقوة التي يترتب عنها قول الله و
 كان مع الاذعان علم ان التصديق كونه كذا كلفه الاذعان بان يكون متعلقا بالتصور والاذعان احد التخييل نسبة له عند ولا يرتبط له ولا يرتبط له
 وقد لا يكون تخيلا ككيفية الاذعان بالمعنى الذي ذكرنا ان يكون متعلقا بحد من المتعلق الاخر بخلاف التصديق والاشارة التي هي المبرزة في
 وان لم يتعلق بما يتعلق به الاذعان في الشيء كالموضوع المحمول الذي يتوكل التصديق ان يتعلق بالاشارة وقد لا يكون متعلقا
 للاذعان اصلا كقولهم من لم يحكم عليه به اصلا وكتصوره ما شئ في القضية المشكوك فيها فان قيل اذا كان بين
 اشارة التصديق وما للاذعان في الوجود كما في التخييل لانه يجامع الاذعان في الوجود في القضية المقبولة المبرزة
 لم يبق بينهما تقابل يقال التلا بل بين التصديق والتصديق انما هو بحسب التصديق لا بحسب التصديق ولا يلزم مما ذكر
 صدق التخييل على التصديق ولا بالعكس كما لا يخفى قال المصنف واما قولان متباينان اه قال الفاضل
 الخوارزمي في حاشية الكاشية القديمة كون التصديق نوعا والتصديق نوعا آخر غير معتقول لان التصديق عبارة
 عن المعلوم مع شخص خاص والمعلومات مختلفة بالهيئة فيكون كل تصور مخالفا بالهيئة التصديق غير علم كالتصور
 نوعا واحدا والاشارة الشخص ليس له هيئة كلية فكيف يكون المعلوم مع الشخص نوعا ولو قيل ان التصديق ليس
 عبارة عن المعلوم مع الشخص بل مع حواضن اخرى فبها ان المعلومات هييات فمختلفة فكيف يكون التصديق
 نوعا واحدا الا ان يقال عوارضه نوع واحد وعوارض التصديق نوع آخر او يقال التصديق المتعلق بالنسبة
 نوع والتصديق المتعلق بها نوع آخر ويرى على الجميع ان الشك والتوهم والتخييل انواع مختلفة باي معنى افند
 من تلك المعاني فما الوجه في جعل الجميع نوعا واحدا والتصديق نوعا آخر الا ان يمنع نوعيتها ويقال انها اصناف
 او يعلم ويقال ان اختلافها ليس في مرتبة اختلاف التصديق فبجعل نوعا واحدا لا شئ كما في طريق كسبها
 ونحوه والتصديق نوعا آخر لعدم اشتراكها فيها ولا يخفى على المتفطن ان هذا الظاهر بل بلا طائل لان ما ذكره ينبغي على
 فهم كون التصديق نوعا حقيقيا مع انه نوع اضافي تحته انواع سبعة وما قيل ان المراد باختلاف النوعي بين التصديق

والصدق بقى حاصرا وهو قولنا فليس بشئ والتطبيق ان ينقسم العلم الى اقسام لتقدم الحسن الى انواعه اذ لو لم يكن العلم فيها
فاما ان يكون نوعا وحده يكون الاقسام المذكورة متممة احدها فاشقة حقيقة وهو باطل قطعا اذ لا شك في ان الظن
مثلا انما يقتضيها العينية مضادة الآثار يقتضيها طبيعية غيره والشئ الواحد من حيث هو واحد لا يكون مبدءا لآثار
مضادة فهي انواع متخالفة وبالجملة تباينها متممة بها من الاقسام المذكورة بحسب سبب ذواتها وليس واضح على التمام
النوعى بينهما واما ان يكون عرضا عاما فلا يكون قيام العلم او الظن بالنفس من حيث هو علم او ظن مبدءا للحكيات
شئى عليها مع انه باطل قطعا فانما تحكم بالعالمية بوجود النظر الى قيام بلية العلم بالنفس مع قطع النظر عن عودته
ولو ازمه وبالجملة انما يصح كون قيام العلم او الظن مبدءا للحكيات متعلقها على النفس اذا كان الادراك مأخوذاً في
مرتبته ذواتها وان كان محمولا عليها حملا عرضيا فلم يكونا مبدءين لها بذاتها بل بالمحاذاة والحمول المذكورين بها اشتدادا
بالعرض كما هو شأن العرضيات فيصح ان تكون النفس عالمة بشئ من غير ان يكون ذلك الشئ مستقفا عليه بذاته
قطعا كبطلان ان يكون الشئ انسانا غير حيوان فافهم قولى له وقد سبب مندل عليه آه العلم ان هذه الدعوى بدئية
وما ذكره تنبيه فلا بد ان يجوز ان لا تكون تلك اللازم لوانه المهية بل تكون لوازم الصنف او الوجود وقد يقال ان
اقسام التصديقات من الجزم والظن وغيرها مختلفة بالنوع فالظن يتقوى حتى ينتهى الى الجزم فالجزم تصديق قوى
شديد بالنسبة الى الظن وكذا مراتب الظنون القربية الى الجزم قوية بالنسبة الى البعيدة منه وقد تقرر عنكم
ان الشديد والضعيف مختلفان نوعا فالجزم نوع ومراتب الظنون حقائق متخالفة ومخالفة للجزم واذا كان
اقسام التصديقات مختلفة بالنوع فالصور والتصديقات مختلفان بالشئ بالطريق الاولى فافهم قولى له ان قول
الانقسام آه حاصل هذا التطبيق لا يرد على ان اللازم معلولة للحاومات ومستندة اليها ولما اختلف استنادا وكثيرا
الى الواحد من حيث هو واحد وبالعكس فاختفاظ اصل الوحدة لازم من انهما يتبين في مطلق العلة فاعلمت
او غير لانهم اختفاظا نحو الوحدة غير لازم بالذات الى بلابع الاول فان القدر المشترك فيما بينه زعموا حاصل له
واحد شخصي علة فوسدة العلة بالبيد او بالشمس مستلزم لوحدة المعلول كك ووحدة المعلول بالبيد او بالشخص
لا يستلزم ووحدة العلة كك او يجوز ان تكون العلة بطبيعية كية سوار كانت طبيعية نوعية او جنسية مع عدم كون المعلول
كك فوحدة اللازم بالتوجه لا يستلزم ووحدة السزومات كك الاعلى مشتق الشئ حيث هو سبب في زعم الشايع الى
اختفاظا نحو الوحدة ايضا واما اختلاف اللازم مطلقا فاستلزم لاختلاف السزومات مطلقا لا استلزام صدور الكثير
عن الواحد وفي التحقيق كما اتفق لبعض الانلام في غاية الوضوح والاختلاف اما اول فلان بناء استلزام اختلاف اللازم

ان لا يقتصر المعلول الى شئ آخر وان توقف على احدى ما كانته هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شئ منها لم يكن شئ منها علة وهذا بخلاف الواحد بالذات فانه لا يتبع اجتماع العلتين المستقلتين عليه ليجوز ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون الاحتياج الى كل منهما معا للاحتياج الى الاخر فلا يلزم الاحتياج الى شئ والا فانه عنده معا واما ان قيل في رد العلة التامة في مرتبة واحدة فلانه لو كان الشئ واحدا متان او متواترا او فاعلان في مرتبة واحدة يلزم الاحتياج وعدم الاحتياج معا لان احدى ما يح باقى العلة كما في في تخصيص المعلول فلا حاجة الى الاخرى وبالعكس فنقد العلة التامة في مرتبة واحدة اذا كانت من جنس واحد يستلزم نقد العلة التامة كما لا يخفى على المتأمل فقولنا في غير لازم قال في اشكاله لان طباع المعلول لا يستدعي ان يحفظ نحو الوحدة في العلة ولهذا قيل ان تعيين المعلول لا يدل على تعيين العلة واما تعيين العلة فيدل على تعيين المعلول فوحدة العلة باي نحو كما ترى فمفردة في المعلول بعينها انتهت بهينا كلام وهو ان المعلول المعين اذا لم يكن مستعدا للعلة المعينة ولم يدل تعيين المعلول على تعيين العلة لم يكن المعلول محتاجا الى العلة المعينة فيكون مستغنيا عنها لذاته فلا يكون محتاجا اليها وواجب عنه الامام الرازي بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقات بل يجوز ان يحتج لذاته الى علة ما ويكون تعيين العلة ناشئا من جانب العلة واورده عليه بان القول بان احتياج المعلول الى علة ما بحيث يكون تعيينها ناشئا من جانب العلة التامة يلزم عدم احتياج المعلول الى العلة المعينة مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالتحقق معلولا للعتين المستقلتين من غير ان يحتج الى كل منهما بوجه واحد ليلزم المجال بل الى مفهوم احدى ما بعينها الذي لا ينافي الاجتماع ووجهه على ما قاله السيد المحقق قد انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينية ناشئا عن اقتضار العلة المعينة من دون احتياج المعلول الى تلك المعينة جاز ان يكون الواحد بالتحقق معلولا للعتين المستقلتين لا يكون محتاجا الى شئ منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا واستغنيا بالقياس الى كل واحد منهما لا عن مفهوم احدى ما الذي هو اعم من كل واحد منهما واجيب بان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان يعين كل منهما احتياج المعلول الى نفسها لان التعيين انما يكون من جانبها فيلزم احتياجها الى كل واحد منهما بعينها ولذا اذا لم يستغنيا بل تواردا على سبيل البطلان انما يتبادر او على التقابل لا يلزم محذورا والمعين بالعبارة على تقدير وجود كل واحد منهما انما هو الموجود في دون التوقف لم توجد لبعدها ووجهه ثم العدم مستلزم واورده عليه بانه ان اربها بالاحتياج جاز الاستناد الى المصحح لدخول الفارق فلا يلزم من الاحتياج بهذا المعنى الى احدى ما بعينه ان لا يكون وجوده بغيره

يثبت في استغنائه عنه وان ايد بالاختيار ما يثبت فيه عدم امكان وجوده بدون المحتاج اليه فلا نعلم ان العلة تعين اختيار
 المعلول الي نفسها وقت وجودها بل المعلول باق على ما هو مقتضى ذاته من الاحتياج الي علة ما والفاعل يوجد
 من غير ان يحمله محتاجا الي ذاته فالنتيجة ان المعلول لا يستند الا الى ما لا يمكن وجوده بدونها لكن تعين فاعله على العلة
 ليس ناشيا من امكان المعلول بل من خصوصيته او كل معلول لا يقبل التاثير الا من علة مخصوصة يتناسبه
 مناسبة مخصوصة حتى لو فرض اشتراك عدة امور في تلك المناسبة كانت العلة في الحقيقة احدى تلك الال
 لا خصوصية كل منها وبهذا ظهر انه لا يجوز تعدد العلل مستقلة وناقل السيد المحقق قد ان الطبيعة النوعية لا يختار
 لها الي العلة ولا استغناء لها عنها الا انها لا يكون الا للموجود الخارجى فما لا يكون موجودا في الخارج لا يتصف
 بشئ منها والطابع لا وجود لها في الخارج انما الوجود وفيه اشخاصها فغيره او لا ان الاشتراعات الذمينة كالعينات
 الخارجية في الاختيار الي العلة وثانها ان ما ذكره بنى على نفي وجود الكلى الطبيعي في الخارج واما على تقدير وجوده
 فيه كما هو الحق فالطبيعة مستندة الي الطبيعة والفردي والفردي لكن ذلك في غير الفاعل والمادة والصورة فان
 مقيد الوجود لا يكون الخارجى يجب ان يكون متعينا واما سائر العلل فيجزان تكون طبيعية نوعية او جنسية فتأمل
 حتى لك وحدة المعلول آه قال في الحاشية اي بالطبيعة ولو مع امر راد بمعنى ان العلة اذا كانت طبيعية نوعية
 فيجب ان يكون المعلول ايضا طبيعيا نوعيا وان كان مخلوقا بالعوارض المشخصة ولا يصح ان يكون طبيعيا جنسية
 لا تتلوع عموم المعلول وخصوصا لانه قال المعلم الاول للتمكية اليمانية ما حاصله ان وحدة العلة بالشوع مثلا مستلزم
 لوحدة المعلول لك وان كان له وحدة اخرى باعتبار اخر وبالحاجة يجب ان لا يكون المعلول منكثرا بالشوع
 اذ ليس في طبيع الكثرة ان يصدر عن الواحد من حيث هو واحد في مرتبة واحدة لا بمعنى ان يكون المعلول واحدا
 بالشخص بل بالشوع فقط انتهت ونحن نرمي ان نقل كلام معلم الشارح ثم ننظر في صحته وفساوه فنقول قال
 معلم في التقديرات بعد ما بين اشتماع استلزام طبيعة واحدة بعينها الي طبيعتين مختلفتين فكما وحدة العلة مستلزمة
 وحدة المعلول فكذلك وحدة المعلول مستلزمة وحدة العلة فانحفاظ اصل الوحدة بالطبيعة وبالعدد منكثرة العلم
 على التناكس من الجنيين في مطلق العلة فانها الوحدة الشخصية او النوعية بخصوصها فغير لازم الانحفاظ من
 الجنيين بالنظر الى طباع المعلول بما هو معلول الا بالقياس الي العلة الجماعية فهذا ما لا يوجب اليه ارمى النتائج
 نحو وان شريكنا السالف رئيس مشايخ الاسلام يذهب الي الانعكاس من الجنيين بل العلة في مطلق العلة ويحكم بان
 الواحد بالشوع يجب ان يكون العلة ايضا الوحدة النوعية لكنى است احد مساق البرهان اليه اللهم الا في العلة الجماعية

ثم قال فعلى ما ذهب اليه الشيخ الرئيس من ان المتحد بالذات لا يستند الا الى المتحد بالذات يكون اتحاد اللوازم في
 الحقيقة النوعية وليس اتحاد الملازمات ايضا بالحقيقة النوعية وانما على ما ذهبنا اليه حيثما ساقنا اليه البرهان من ان
 اصل الوحدة واجب الاحتفاظ من كنهين بالاستتمار على التناكس لخصوص نحو الوحدة اعني ان وحدة العلة
 بالذات مستندة لعدة المعلول اليه فكذلك اذ ليس في طبع الكثرة ان يصدر عن الواحد بما هو واحد في مرتبة واحدة
 واما وحدة الماهول بالذات بالذات فاما يقتضي البرهان انها مستندة لعدة العلة بالذات كونهما بطبيعة نوعيته
 كانت اذ يتبعه فالمتبع استتمار وطبيعته واحدة الى طبيعتين كان ذلك على التتابع التبادلي او المتبادل لا يستند
 لا استتمار الطبيعة الواحدة اذ يتبعه الا اذ اوعى التتابع من كون الماهول اذ هو في مرتبة اخص من
 العلة هذا كلامه وفي هذا الكلام الظاهر الاول انهم عن آخرهم اتفقوا على ان الواجب سببه انه هو العلة الخارجية لكل
 بالحقيقة واما غيره فمن قبيل الشرايط والروابط والوساطة كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات حيث قال
 شئنا عليهم في البركات البعدوى بانهم نسبوا المعلولات التي هي في المرتبة الاخرى الى المقوسطة والمنزسطة الى
 العلية والواجب ان ينسب لكل الى المبدء الاول ويجعل المراتب شرطا معدة ونها والموازة في شبه الموازنة
 اللغوية فان لكل تتفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تساووا في
 تعاليمهم وامنوا بمعلول الى ما يليه كما يستندون الى العلة الانعاقبية والضرورية الى الشرطية وغير ذلك لم يكن
 ذلك متافيا لانا استشهدوا به عليهم مسألههم وقال بهنبار في التتميم ان سالت الحق فلما اتبع ان يكون علة الوجود
 الا ما هو برى من كل وجه ومعنى ما بالقوة وهذا هو ضعف الاول لا غير وبالجملة اتفقت كلمة الكل على ان الوجود
 مختص بالواجب سبحانه فهو مع وحدته بالعدد وعلة للانواع والاجناس المتخالفة فمن اين التخالفا الوحدة في
 المعلولات الثاني انهم قالوا ان الصورة الجمعية مع كونها واحدة بالذات علة لهيولى العناصر وميولات الفلك
 مع كونها متخالفة بالانواع وبالجملة امتناع صدور الكثير عن الواحد لا يدل على استخالفها الوحدة في المعلول ذواته
 ما يلزم منه ان لا يكون الواحد بما هو واحد علة للكثير لان لا يكون الواحد مطلقا ولو مع جهات علة للكثير فوحدة اجزاء
 بالعدد لا يستلزم وحدة المعلول بالجنس اليه فضلا عن وحدته بالذات ان القول بان اشياء اختار الخلق
 نحو الوحدة في مطلق العلة جاعلة كانت او غيرا انفراد عليه بالاستمرار فان اشياء في الالهييات الشفاهة بعد ما بين
 ان الصورة شريكة لعلة الهيولى اور وعلى نفسه بان مجموع تلك العلة والهوادة ليس واحدا بالعدد بل احد
 عام والواحد المعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد وبالجملة المادة واحدة بالعدد وواجب غشبه بقوله ان لا يمنع

ان يكون الوجود الممتنع في ذاته بالواجد في ذاته لا بالواجد بالعدد وانهما كذا فان الواحد بالعدد مستحقا بالعدد بالعدد
هو المفارق فكان ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم استجابها الا باحد امور يقارن بها كما كانت واما ما ذكره الشيخ في تعليقه بعد
وهذا الكلام يتناول تقريرين الاول ان العلم الواحد بالعدد لا بد وان يكون فيها واحد بالعدد وان كان فيها
امر كلي الذي يستحق ان فاعله لو كان هو المجرور في المكان جازما وثانياً انها ان الموجب الاصل وهي العلة بالتحقيقه واحده
بالعدد الا انه لا يتم استجابها الا بالعلم امه يقارن بها ايها كانت لا بعينها فان ذلك لا يتجزأ عن الوحدة العلية ويتناول انما
يكون الواحد بالعدد وتام التماثل والاسباب من جهة حصول المناسبه بين المفارق المحض البري عن الفاعل والقسام
وتجول الكثرة وبين ما هو في ذاته قوة منفصلة للانقسام والكثرة بما هو يكون ذاتية قوة وفعل ووحدة وكثرة و
بالجانب الماكنا منه بل هي الصورة الجسمانية بجاهي صورة جسمانية من غير تخصيص بالفعليات والتخصيات علة بالذات
الهيولى فقد كانت الالهية التمامية الموجهة لها نحو تلك الذات من انضمام واحد بالعموم لواجد بالعدد وانما تخصيصه بالذات
التماثلية باقية الوجود والشيء عند تلك الافراد تلك الطبيعة المسئلة او لم يمت الافراد ولا شيء منها فخر العلة فهناك واحد
بالعدد وعلة لواجده بالعدد والاصل ان فيما نحن فيه الفاعل هو المفارق وهو واحد بالعدد والصورة ليست في علة
ولا باعانة فلا باس بكونها واحدة بالعموم فقد استنبان ان ما زعمه معلم الشارح سفسطة صحفة لا ينبغي ان يعنى اليه
فقطا عن ان يعول عليه بهذا الظاهر حال قول المعلم الفيضى له لما قال في الحاشية تفصيلا ان مسئلة الاتحاد
ان كانت مسئلة عندهم فتاها فلو غايبه لمزم اتحاد المعلومات نوعا ونظما هو البطلان ان لم تكن مسئلة فيلزم
عليهم القول بالشيخ لان غير الصورة لا يفهم من كثيره وشيخ كل معلوم مغاير لشيخ معلوم آخر فلا يتصور الاتحاد النوعي بين
التصور والتصديق وهو لا يفهم ظاهرا البطلان انتمت في له ولان اتحاد العلم يوجب اتحاد المعلوم اه فيه ما افيد ان
اتحاد العلم كما يوجب اتحاد المعلوم كما اتحاد العلم يوجب اتحاد العلم ايضا كما اعترفت به حيث قال وبالعكس فكما
لا يتيسر القول باتحاد التصور والتصديق مع اختلافات بينهما كما لا يستقيم القول باتحاد متعلق التصور والتصديق
مع اختلافات بينهما كما يوجب اليه القدر من ان ما يتعلق به التصديق يتعلق به التصور ايضا فما اورد على المتأخرين
لين يتبين الورد عليهم بل هو روي القدر اليه ومنشأ خبره المفاسد هو القول باتحاد العلم والمعلوم قول
يفهمه آد قال بعض المصنفين من نظائر كلام الشارح ان هذا لما يتم لوجوب قول المحض من الاوراك متعلقا بقوله
قوله ان واما ليدخل متعلقا بقوله فبان كما اجتمعت القرب فما شأ اذا المعنى ان التصور والتصديق نوعان فهناك
من جهة الاوراك المعنى ان التصور باوراك والتصديق ليس باوراك بل كقضية من لواحق الاوراك ولا ينبغي على من لا وني

فإن هذا اليمين أشبه منه بالهيدران اما اولاً فلان هذه العبارة متخلة عن الاتق المبين وعبارة كذا التصور في تصديق
فوعان من الادراك متباينان والمص قد تفنن في العبارة ليخرج عن حد السرقة ويزيدهم قد حمله على خلاف ما اخذه
لجمله بالامر واثاناً فلان الادراك على هذا التفسير لا يكون جنباً للتصور والتصديق والالكان التصديق علماً بل يكون
فصلاً مقولاً للتصور السابق مبهراً عن التصديق فلا بد من امر آخر يكون جنباً قريباً لها حتى يكونان نوعين مثله لا يمكن
ان يكون ذلك الامر الا كيفية نفسانية يندرج تحتها العلم وغيره اندراج النوعين تحت الجنس ويكون الادراك
فصلاً مقولاً لذلك الجنس المشترك بين التصور والتصديق وفصلاً مقولاً للتصور السابق فلا يكون التصور مندرجاً
تحت العلم ضرورة ان النوع لا يكون مندرجاً تحت فصله المقوم فلا يكون التصور ايضاً علماً بمعنى كونه نوعاً منه ومندرجاً
تحت كذا ان التصديق كك ولا يصح تقسيم العلم الى التصور والتصديق كما هو الدائر على استهيم كما لا يصح تقسيم احساس
مثلاً الى الحيوان وغير الحيوان وبهذا ظهر ان ما قال بعض الشرح ذيل قول المص وها نوعان متباينان من الادراك
من ان هذا الكلام يبيد فالتدوين الاول ان التصديق كيفية ادراكية والثانية ان التصور والتصديق نوعان
متباينان في غاية المتانة وما فهم ان هذا التاميم على الاحتمال الاول واما على الاحتمال الثاني فكلا في غاية الازهر
والسحابة ثم ان ما قال الشرح بهنا منافع لما قال سابقاً من ان المص اشار بقوله فان كان اعتقاد آه الى ان
التصديق كيفية غير ادراكية وما قال بعض السطيمين ان معنى قوله سابقاً واثار الى ان الاذعان كيفية غير ادراكية
انه حصل من قول المص هذه الاشارة من غير ان يكون مختاره في غاية السقوط لان حصول هذه الاشارة من كلام
المص انما يصح لو كان الاعتقاد وعند المص كيفية غير ادراكية كما هو مضمون الشرح واضراب واما على تقدير كون الاختلاف
علماً وادراكاً كما هو مندوب المص فلا معنى لحصول هذه الاشارة من كلامه انما لا يخفى على من له ادنى مسكة فالنظر
الى الشرح كيف يتججج في مقاله ولا يبالى بنها فت اقوله تقى له تحقيقة ان مطلق التصور آه هذا متخل عما قال بعض المتدين
في شرح الرسالة القطبية والتفصيل هناك انه قال صاحب الرسالة فسر التصور باحواضها بانه عبارة عن حصول صورة
الشي في العقل وهو بهذا المعنى والا فبما مرادف للعلم وثانيتها بانه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل فلو وجود
متمثل لوجوده بين احدهما حصول صورة الشيء مع اعتبار عدم الحكم وثانيتها حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم وهو
بهذا التفسير مع منه بالتفسير الثاني لانه جازان يكون مع الحكم وانحص منه بالتفسير الاول لان الاول يجوز ان يكون
مع اعتبار الحكم وعلى السه فيه ان عدم في الاول مضاف الى الحكم فلما تجتمع معه في الثاني مضاف الى الاعتبار فمتمثل
ان يكون مع الحكم لكن لا يكون متممراً وقال شارحها التصور بالتفسير الاول كان في صرافة العموم ولو فنية الاطلاق

حتى يتعلق بكل شئ ويصدق على نفسه وتقيضه بالحمل العرضي والتصوير بالتفسير بين الاخيرين وان كان يتحقق بكل شئ
على ما ذهب اليه المحققون ولهذا قيل لا جبر في التصورات لكن لا تصدق على نفسه وتقيضه على جميع التفاديه انتهى اور
عليه بعض الاعلام بان ان اراء حقيقة التصور فلا يصح صدقه على نفسه لان الصواب على نفسه بالحمل العرضي يكون اعتباراً
كما صرح به وان اراد به مفهومه الذي جعل عنوانه فان اراد نفس مفهومه فلا صدق اصلاً ضرورة ان المتصور علم
بهذا المعنى وان اراد به صورته العقلية فمفهوم التصور صادق عليها وعلى الصورة العقلية لتقيضه سواء اخذ بالمعنى الاول
او بالمعنيين الاخيرين ضرورة انه كما ان الصورة الحاصلة واللاصدة الحاصلة صورة حاصلة لكما ان الصورة
العقلية للتصور المتقيد اجدم الحكم او بعدم اعتبار الحكم صورة حاصلة ليس معها حكم وغير متقيد فيها الحكم هذا كلامه وانما
تعلم ان الصواب على نفسه بالحمل العرضي انما يكون اعتباراً بالعرض نفسه بلما اعتبار امر آخر معه كالوجود والامكان
وغيره فانها ضرورة ان الوجود والامكان كما يعرفان للاشياء الاخر ولهم فان عليها صدقاً عرضياً كالتصور ان
يعرفان لنفسها ايضاً كما انهما ليعتقدان على انفسهما صدقاً اولياً كك ليعتقدان على انفسهما صدقاً عرضياً ايضاً بخلاف
التصور فانها انما يعرف نفسها او فرض تصور فغيره وتقتضيه على تصور ومن قطع النظر عن تعلق الوجود
بفرض لا عرض لنفسه بنفسه اصلاً فلا يلزم كونه اعتبارياً وبالجملة الصواب على نفسه بالحمل العرضي انما يكون اعتباراً
لوصدق على نفسه بهذا النحو من الصدق بلما ليعتقد امر آخر معه وصدقته على نفسه على تقدير تعلق التصور به لا يستلزم كونه اعتبارياً
فما ذكره قد ليس بوار عليه لكن يرد عليه ان صدقه على نفسه وتقيضه بالحمل العرضي انما يتصور بتعلقه بنفسه وتقيضه
وترا انما يتصور بتعلق احد نوعيه اعني التصور السابق او التصديق بنفسه وتقيضه ولا يمكن لتعلق التصديق بنفسه و
تقيضه كونهما من المفهومات المفردة قائماً لتعلقه بنفسه وتقيضه بتعلق التصور السابق بهما وهذا يظهر ان ما قال
المحقق الطوسي في التجريد قد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالآخر ليس بشئ اذ على تقدير تعلق كل من
الاعتقاد والعلم بالاعتقاد والعلم يكون هذا التعلق من قبيل تعلق التصور بالتصور او تعلق التصور بالتصديق
كما لا يخفى والحاصل انه لا يتصور تعلق التصور الذي هو مرادف للعلم بشئ الا في ضمن التصور السابق ووجه ذلك ان
بين التصور المطلق الذي هو مرادف للعلم وبين التصور السابق المنفسر بالتفسير بين الاخيرين لصدق الاول على نفسه
وتقيضه على جميع التفاديه ويروى عدم صدق التصور المنفسر بالتفسير بين الاخيرين على نفسه وتقيضه على جميع التفاديه بل
لا يصدق التصور المطلق الذي هو مرادف للعلم على نفسه وتقيضه كما عرفت ولما كان كلام هذا البعض من المتأخرين
مبنياً على ما قيل ابي واستنادي قد كلام الشارح على ان مرادف بمطلق التصور سماً مطلق التصور السابق المتماثل

للتصديق لا مطلق التصور المراد منه العلم وحده بل كالمسألة ان مطلق التصور السابق المتقابل للتصديق من دون ان
 يعتبر معه مقارنته الاذعان او غيرها لما كان في حوزة التعميم وهو في الاطلاق ولم يكن مثبته بمقارنته الاذعان لا بل
 يتحقق بنفسه ونقيضه ويصدق على نفسه ونقيضه بالتحقق العرضي لكون نفسه ونقيضه من المشهورات العقلية فيكون
 متفقين قطعاً واما التصور من غير مقارنته الاذعان والحكم والصور المتكافئة لم يعتبر معه مقارنته الحكم والاذعان
 فمجرد بان كان حاشياً من نفسه في نفسه ولو لم يكن من غير المقارن الاذعان لكونه ظرفاً من نسبة ذاته كما
 في قولنا التصور الغير المقارن للاذعان او التصور المتكافئة لم يعتبر معه مقارنته الاذعان مفهوم من المشهورات مثلاً
 لم يتحقق منه لان نفسه في ذاته القاضية بالاعتناء بالتصور في تصور الاذعان والتصور لكونه مع الاذعان نعم اذا
 اريد منه ان لا يتحقق في نفسه فمجرد ان كان نفس مفهومها التصور المتكافئ المقارن للحكم والاذعان او بتصوره لم يعتبر معه
 الحكم والاذعان في يتحقق بنفسه ويصدق على نفسه صاعداً وعرضياً كما لا مجال في نقيضه فمفهومه ان كان جزءاً من نفسه
 فيكون لم يتحقق في حيزه من تصور التصور الا الحكم مع اولاً اعتبار الحكم مع الاصطاف عليه فكذلك التصور بعلم الحكم او بعلم
 اعتباره لا يتحقق على نفسه ونقيضه فلا عرضياً على التصديق كون نفسه ونقيضه مفهوماً بالحكم او اعتباره لان العلم المتكافئ
 بهما دون كونهما مفهوماً بالحكم او اعتباره اي كونها جزئياً من بقاء ذاته في التصديق عليه انه تصور الحكم مع اول تصور
 لم يتحقق مع الحكم ضرورة انه تصور اعتباره الحكم والاذعان فلا يصح على ما يتعلق به هذا العلم انه تصور الحكم مع اول التصور
 مع الحكم ضرورة انه تصور اعتباره الحكم والاذعان فلا يصح على ما يتعلق به هذا العلم انه تصور الحكم مع اول التصور مع
 الحكم فالمراد بقوله واما المقيد بعلم الحكم انه التصور السابق الذي اعتبر فيه انه غير مقارن للحكم ولا ريب انه اخص من
 السابق التصور السابق فانه قد يكون مقارناً للحكم والاذعان اي وقوله او بعلمه ان اراد به مطلق التصور
 السابق لا ريب انه يصح على نفسه ونقيضه مطلقاً والتقدير ان لم يعتبر بالحكم ليس الا في العلم ولو ليس في الواقع
 فهو ليس اخص من سابق التصور السابق في التصديق على نفسه ونقيضه على التصديق ان نفسه ونقيضه مفهوماً بالحكم
 او اعتباره وان اراد به التصور المقيد باعتباره علم الحكم اطلاقاً للعلمه ارادة الخا من فلا يصح على البتة على نفسه على
 جميع الظواهر لكون العلم على ما يكون كذلك في الجليل الجرد في كماله في الباكن العرضي حال في الحاشية اي
 العلم انما يكون العلم في الجليل الجرد في كماله في الباكن العرضي حال في الحاشية اي العلم انما يكون العلم في الجليل الجرد في كماله في الباكن العرضي حال في الحاشية اي
 العرضي على المراد بالقي والظاهر ان يقال المراد بالقي العرضي الا في الحاشية في فان التصور ونقيضه لما كان مع العلم
 الاعتناء الذي يتحقق به التصور فيعمل عليه التصور في حيزه من تصور التصور على ان نفسه ونقيضه مثلاً عرضياً

فهو سم انما اعتبر فيه مقارنة الازمان لا يمكن ان يؤخذ مع عدم اعتبار الازمان فلا يكون اعم منه بل يكون متغايلا
 له توهم فاسد لان المهية الماخوذة بشرط شئ اخص من المهية الماخوذة لا بشرط شئ في الواقع واعتبار الاشتراط
 بشئ او عدم الاشتراط انما هو في ملاحظة العقل فالمهية لا بشرط شئ يتحقق بتحقيق المهية بشرط شئ في نفس الامر و
 الواقع وان لم يتحقق بتحقيقها في ملاحظة العقل وانفكاك احدهما عن الآخر في ملاحظة العقل لا يستلزم انفكاكهما
 في نفس الامر ضرورة ان الواقع اوسع من الملاحظة **قول** ثم اعلم انه قد يقرر اشبهته آه حاصل لتقرير اشبهته
 بانه تبارك نفس التصديق انه اذا تعلق التصور بالتصديق يلزم اتجاها واما على اتجاها العلم والعلوم حواض
 عنه بوجوه منها ما ذكر في الشرح واصله ان هية التصديق انما يعقل بالوجوه العرضية والاتجاه بين العلم
 والمعلوم انما هو في علم الشئ بالكنهه وروبان التصديق هية امكانية يمكن تصور ما بذاتها ومجروا امكان تصور هية
 بالكنهه كفي في لزوم الاستحالة ومنع امكان تصور هية التصديق قياسا على الواجب تعالى كما به محضه ضرورة
 الا جبر في تصور الحقيقة الامكانية والقياس على الواجب تعالى قياس مع الفارق فان الواجب سبحانه لا يمكن
 اذراكه بالكنهه ولا بكنهه كما مر في اوائل الكتاب ومنها ان التصور المتعلق بالتصديق تصور خاص فاللازم انما هو
 الاتجاه وبينه وبين التصديق المطلق وذلك لا ينافي التباين النوعي بين التصور المطلق والتصديق المطلق وروبان
 اتجاها والتصور الخاص مع التصديق المطلق ايضا باطل لانه من قبيل اتجاها والانسان مع الفرس المطلق وتفصيله
 انما هو التباين النوعي ان لا يصديق شئ من افراد النوعين على شئ من افراد النوع الا كما لا شأن للفرس
 فان شيد كما من افراد الانسان لا يصديق على شئ من افراد الفرس وكذا بالعكس واذا صدق شئ من افراد التصور
 على فرد من افراد التصديق لعل التباين النوعي بينها ويلزم كون التصديق الذي هو نوع مبائن للتصور ذاتيا للتصور
 الخاص ولعل انه لا يخفى على من له اذني مسكنة ومنها ان معنى اتجاها العلم والمعلوم انها متجانان بالمهية النوعية مع
 فليعلم ان الذهن العرضي الحاصلة للمعلوم في الذهن واذا حصل المعلوم في الذهن يعرض له هناك العوارض بصير
 علما فماتر للمعلوم فالعلم هو المكنن بالعوارض والمعلوم هو الشئ من حيث هو وهو بها متغايران فالعلم مجموع
 المعروف والعارض والمعلوم هو المعروف فقط والكل مغاير للمجزر حقيقة مغايرة واتيية وروبان لا شك ان العلم
 ليس من الامور التي تخففها باعتبار العقل واختراع الذهن بل هو من الامور المتحققة في نفس الامر فله حقيقة محتملة
 واذا كان العلم مجموع المعروف والعارض يلزم ان يكون حقيقة العلم مركبة من الجوهر والعرض او عن المقولين
 (المقننين مطلقا ولا شك ان كل حقيقة مركبة كقوله اعتباري ليس له حقيقة واحدة محتملة وستتف على البطلان

هذا المنزيب بالسط وجب انشار الله تعالى ومنها ما قال بعش المحصلين من لظار حواشي شرح المواثيق انه لو كان التصور
 والتصديق عند فهم نفس العلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل الذي هو متحد مع المعلوم لورد الاشكال
 لكنهم جعلوا اياها نوعين من العلم ولا يلزم من اتحاد الجنس مع الشيء اتحاد انواعه مع لا سيما لما على فصول
 زائدة و الجنس وان وجب حمل على الفصل لكنه يكون عرضاً عاماً فلا يلزم من اتحاد اتحاده واورده عليه بعض العلماء
 بانه ان اراد ان العلم المطلق الشامل لكل معلوم معلوم حقيقة جنسية فصح كونه غير صحيح على تقدير اتحاد العلم بالمعلوم
 لكونه حقائق متخالفة حسب تعدد المعلومات فلا تكون حقيقة جنسية لا ليقيد في اجواب لانها سلمت انه مهية جنسية لكن
 احد نوعيه التصور والآخر التصديق حين تعلقت بالمعلوم واحده وتعلق الاول بالثاني فيتحقق حقيقة وبالذات وان
 اراد ان العلم المتعلق بمعلوم واحد مبدئ ثمة انواع فيها فاسد لان العلم قد يتعلق بهية نوعية بل شخصية فيلزم
 اتحاد مع النوع او الشخص فكيف يكون بنفسه والاي يلزم ان يكون المهية النوعية او الشخصية بالحصول في الذهن
 بنفسه متخالفا الى الفصل وبذا مما يحمله اليد بهته وبذا الكلام وان كان في غاية المتانة لكن ما فاد في الشق الاول
 من عدم صحة كون العلم المطلق الشامل لكل معلوم معلوم جنسيا لكونه حقائق متخالفة حسب تعدد المعلومات و
 تخالفا لما حمل تماثل اذ كون العلم اجناساً مختلفة لا انواع مختلفة كقبي لكون التصور والتصديق نوعين بجنس الاوراك
 اذ على هذا التقدير لا يكون نوعين مختلفين وان لم يكن ككل واحد منها جنس واحد وما قال ببداهة تسليم فهو كلام حتى
 كما سينكشف انشار الله تعالى وما فاد في الشق الثاني فهو وان كان ايضا في غاية المتانة لكن لا حدان يلزم
 كون المهية النوعية الحاصلة في الذهن بهية لكونها جنسا لا احدا نوعها فهي حقيقة بهية مع كونها عين تلك الحقيقة
 الحاصلة مع تغاير اعتبارها في السرفهية ان الحقيقة النوعية وان تحصلت باعتبارها الوجود الخارجي لكنها بهية من حيث
 الوجود الذهني وباعتبار وجودها في الذهن يحتاج الى الضمان امر ليقومها ويحملها نوعا حتى تكون صورة تصورية مثلا
 وبالجملة لا بعد في ان تكون حقيقة واحدة محصلة بحسب ظرف ومهية بحسب ظرف آخر كما ان مادة الشيء مع سياتها
 مع ذلك الشيء وعدم صحة حملها عليه بحسب ظرف يكون جنسا ومجولا عليه في ظرف آخر فليجز ان تكون الصورة مع اتحادها
 مع المعلوم جنسا لا امر آخر بحسب ظرف آخر فالخصل النوعي ليس بما نفع من الابهام لاسبابها اذ لم يكن النوع
 حقيقيا والصواب ان يقال ان اتحاد العلم مع المعلوم لا يمكن الاتعلق احد نوعيه به وتعلق احد نوعيه اعني التصور
 مثلا بالمعلوم مستلزم لاتحاد ذلك النوع مع النوع الآخر على تقدير كونه معلوما على انه اما ان يكون تصور التصديق
 او المصدق به او لا يكون والثاني بطا بالبهية وعلى الاول يلزم اتحاد العلم الذي هو التصور مع التصديق او

المصدق به فيلزم الاشكال اما قوله ولا يلزم من اتحاد الجنس آه فلا يخفى تخالفه لان الجنس الذي فيه الكلام ههنا
عنى العلم اتحاده مع المعلوم مستلزم لاتحاد احد نوعيه مع النوع الآخر كما لا يخفى وقوله واتحاد الجنس وان وجب حمله
في غاية السقوط فانه انما يتم لو كان الجنس متحد مع شئ مع قطع النظر عن تحققه في ضمن النوع واما لو كان متحد مع
بعد تحصيله بالفعل فيلزم من اتحاد اتحاده كما لا يخفى على من له دراية سليمة ومنها ما قيل ان اطلاق العلم على التصديق
والتصديق انما هو لكونه جنسان لهما وان العلم في سلك الاتحاد بمعنى الجنس فلا يلزم اتحاد النوع والتصديق بل
اللازم اتحاد جنسهما وهذا الجواب مع كونه قريبا من الجواب الاول مما لا يدري محله لانا اذا شئنا كما في النسبة وجمادات
صورتها في ذنبنا فلا ريب ان صورتها متحدة معها ذاتا عندهم وهو نوع من الاوراق فلا بد من جنس وقيل ثم
اذ نعلق بهذه النسبة الاذعان مع اتحاد الادراك التخييلي للنسبة فلا بد وان يحصل من تلك النسبة صورة اخرى
في الذهن فاما ان يتعلق الصورة التي هي الاذعان بتلك النسبة مع قطع النظر عن تحصيلها بغير ذلك فلا تكون تلك
الصورة تصديقا اذ التصديق عبارة عن الصورة المحصلة بالفصل او يتعلق بها بعد تحصيلها بالفصل فلا بد من
ان تكون الصورة التصديقية مستقلة عن صورة تلك النسبة الحاصلة من قبل المتصلة بالفصل من الحصول فيلزم
حصول الصورتين المتباينتين نوعا من شئ مع اتحادهما ولو فرض ان النسبة هي الصورة التي هي الاذعان مستقلة
في ضمن النوع متعلق بالنسبة ومتحد معها فلا تكون الصورة الحاصلة من النسبة في الذهن تصديقا بل
لان التصور وكذا التصديق عبارة عن الصورة الحاصلة بالمتصلة بالفصل فتالي له اقول به عليه آه فلا يلزم
قراؤه وبعض المدققين في شرح الرسالة التطبيقية محصلة ان اتحاد العلم والمعلوم مستلزم لصدق قولنا لو
تعلق التصور والتصديق يلزم اتحادها بنسبة العلم والمعلوم والتباين النوعي بين التصور والتصديق
ببنازم صحت قولنا لعلق العلم والتصديق يلزم اتحادهما بجملة واحدة واحاصل انه يلزم صحت قولنا بين
وشرق الشرطية لا يستلزم صدق المقدم فهي له والجواب ان المنة آه قال في الحاشية: بانواعها بالانواع
المذكورة انما هي المتباينة بين ما بين اشترطيين المذكورين فان قيل في الاذعان بالانواع وجود
انفصال آخرى انفصال كان نعم الثاني بين تالي ما بين الشرطية مسلم لكونه الثاني في الوجود منها فالتباين
الآخرى انهم جبروا واستلزم المقدم المحال المتقضيون كقولنا ان كان ربي فانما كان حيوانا لانه ان كان حمارا
لم يكن حيوانا وكلاهما اذا كان بنسبة على جواز استلزام المحال ما لا يدركه فقولنا ان لم يكن شئ من الوجود
كان ربي فانما كان ربي لانه لم يكن شئ من الوجود فقولنا ان كان ربي فانما كان حيوانا لانه ان كان حمارا

بين المحالين مع تنافي ما يليها فمما لم انتهى العلم ان المصروف قد تنسك بهذه المقدمة في حل اشكالات كثيرة واعل الحق
 بما قال صاحب القضاة ان التصريح استلزام المحال محال على الاطلاق من خمسين الكلام وان هو الاسبيل
 اللانتهيين والكم كونهين ومن الذالعات المتبوية ان الاستلزام بين المحالين انما يصح اذا لم يكون بينهما تناف
 في نفس الامر وفي الحالت العقلية وكان بينهما علاقة ذاتية وبالجملة تجوز استلزام المحال لنفسه وللغيرين مطلقا
 باطل اذا استلزام شئ لشيء انما يكون اذا كان بينهما علاقة ذاتية واليه اشار اليه بقوله وفيه نظر سيما في آه في له
 وقد يقال آه محضه انما العقل التقديرات المعينة بالعلم المحض ولفظ ههنا الكليته بالوجه العرضية وقد عرفت
 ان التصديق ههنا امكانية الاجز في اكثرها وما قال بعض المدققين ان امكان تصور ههنا التصديق ثم تكاثره
 محضه قال بعض الالهام لا تنزل حقيقة التصديق مشهورة للباودي العالمية محضه والباودي العالمية المشككة
 بالتصديق مشهورة حقيقة فيلزم الاشكال الا ان يقال علوم المباودي العالمية ليست بقصورات ابا بنائنا على ان
 علمها مبطل لا تراها محضه رتبة كما يظهر من كلام المحقق الطوسي في شرح الاشارة ايضا واما على ان التصديق من
 العلم المحض على الحدوث الحق ان التصديق عند المانع مخالفة بالحقيقة للمادرك، التصوري وادراك المباودي متعلق
 بحقيقة التصديق فيلزم اشتداد العلم مع التصديق مع كونها متخالفين بالشروع في له اقول العلم بذاتيات المعلم
 آه يعني ان العلم المتعلق بذاتيات المعلم بالعلم المحض هو علم محض في العلم المتعلق بالتصديق وان كان علما
 محضه رتبة ان العلم المتعلق بذاتيات علم محض في فيلزم اشتداد التصديق مع حقيقة التصديق واعتراض عليه بان التصديق
 اذ هو حقيقة من كنهها رتبة لنفس في سببها خارجا لما قد صرح الشيخ ان المادة والاصور لا تتوحد فيكون سببها
 في سببها ايضا لانها رتبة بين البساطة اشخاص حينية والذاتية وفيه ان الشيخ لا يقول بالتلازم بين الترتيبين بل يرى البساطة
 اشخاصية مركبة من الاجزاء المتحدة في الوجود ويقول باندرجا تحت مقولة من المتفولات بالذات فان قيل
 المحرور قد يكون مركبا من الاجزاء المتحدة يقال لها اجنس والفصل حقيقة وهي متحدة مع الاجزاء الخارجة
 المادة المحرورة لا تقاوم بينهما الا بان الاجزاء المكونة هي الماخوذة لا بشرط شي وان خارجة هي الماخوذة بشرط
 لا شيء في اجزائها باعتبارها وتوحد باقتدار آخر وقد يكون سببها كالمادة او المركب من اللون وقا بعض الجرح الاضراء
 ان ههنا فرق بين حقيقة واحدة والباقي فرض محض وليس على سبيل الترتيب لها بعض وفصل قال الشيخ في التعليق ان
 الاجزاء وذلك ان سببها يخرج العقل شيئا يقدم مقام اجنس شيئا يقدم مقام الفصل واما في المركب كما
 يتاسب الماخوذة والفصل يتاسب الصورة فظهر ان الترتيب قد يكون من اجنس والفصل وقد يكون كما تقدم

مفاهيمها والاوّل مستلزم للتركيب الخارجى والثانى غير مستلزم له بل يجب ان يتحقق بدونها يقال ان الشيخ مع
 تصرّحه بان المهيئات العرضية بسائط خارجية غير مركبة ما يناسب اجنس والفصل اعنى المادة والصورة قد حكم
 بانها مندرجة تحت مقولة من المقولات اندراج النوع تحت الجنس فحصل كلامه ان البسيط اذا لم يكن له اجزاء
 غير محمولة قد يخترع العقل شيئا يقوم مقام اجنس وهى المادة وشيئا يقوم مقام الفصل وهى الصورة فتكون
 المادة والصورة خترعيتين لان العقل يحلل البسيط الى اجنس والفصل ثم باعتبارها بشرط لا شئ تحصل المادة
 والصورة فى فرض العقل لانهما ليسا بمتحققين فى الخارج انما الموجود البسيط المتقى معه جنسه وفصله الموجودان
 بوجود واحد بخلاف المركب اذ فيه اجزاء هو موجودة فى الخارج يناسب احدهما اجنس والاخر الفصل فلا يدل كلام
 الشيخ على انتفاء الحد الحقيقي للبسيط الخارجى فان قيل قال الشيخ فى التعليقات اجزاء البسيط يكون اجزاء الحده
 لا القوامه وهوشئ يفرضه العقل اما هو فى ذاته فلا جزاء يقال مراده بالاجزاء الاجزاء الخارجية وعرضه ان الاجزاء
 الخارجية لحد البسيط اجزاء الحده لكونها اجزاء غير محمولة وليست اجزاء القوم البسيط لا تتوحد باحدة فليست تلك الاجزاء
 اجزاء للبسيط حقيقية وهذا انما يكون فى البسيط الخارجى الذى يكون مستحلا الى الاجزاء العقلية واما البسيط خارجا و
 ذريتها فلا حده ولا يمكن ان يقال ان الشيخ ينفي عن البسيط الخارجى الاجزاء مطلقا مع الاعتراف بالحد له وايضا
 قد صرح الشيخ بحقيقة المقدار للخلاو والسطح والحجم التعليمى وبالحكمة البسطة الخارجية عند الشيخ لا يستلزم البسطة الذ
 فظهر انه ليس قائل بالتلازم بين التركيبين وسجى انشائه تعالى بيان تدبيره فى هذا الباب بانهم تفصيل ومع
 قطع النظر عما ذكره للاشكال انما يدعى التالين يكون التصور والتصديق من الادراك متباينين بحسب الحقيقة فلا
 يستعملان يقو لو ان الادراك ليس بجنس والتصور والتصديق ليسا بنوعين مندرجين تحتها فكيف يكون تصديق
 عندهم بسيطاً وذهنيا وبالجملة العلم المتعلق بالحقيقة الكلية للتصديق علم حصولى قطعاً اذ لا حضور كما يرى سوا كانت تلك
 الحقيقة بسيطة او مركبة فيلزم الاشكال وبيننا ظهران ما قال بعض ناظرى كلام المصنف ان التصديق كقيمه عن كيفية
 النفس وهى بسيطة خارجا فتكون بسيطة وذهنيا ايضا للتلازم بينهما فلا يمكن ان يقال ان العلم المتعلق بذاتيات
 المعلوم بالعلم الحضورى علم حصولى على تقدير تمامه غير محتمل كما لا يخفى على المتأمل قولها ومن ههنا وقع آه قال
 فى الحاشية ان علم النفس بذاتها وصفاتها الانشائية علم حصولى لا حضورى والالم يقع الاختلاف فى حقيقةها بانها
 بسيطة او مركبة مجردة او مادية انتهت حقها هو الجملة آه قال فى الحاشية اى بالتحقق والافعال علم حقيقة الكلية
 ولو كانت مجهولة علم حصولى انتهت بعين ان النفس حاضرة عند نفسها من حيث الابهال وبن التصديق لان الموجود

في الخارج نفس واحدة بالشخص مشتتة على جميع ذاتياتها وجميع ما يكتل عليها من العرضيات فالحاضر هو هذا الشخص
 وهذه هو الاجمال فهو منكشف بالعلم المحضوري واما ذاتياتها وعرضياتها فهي متحدة معها وجودا بحيث لا يتميز بينها
 الا بعد التفصيل والتفصيل وحين التحليل يكون علمها بصورة مميزة عن صورة الآخر فيكون العلم حصوليا قول له والباقي
 اجتماع المثليين آه قال في اسما شبيهه يزداد فح لما يتوهم من ذاتيات المعلوم بالعلم المحضوري واولها هي العينية
 حاصلة للمدرك بنفسها بصورة اجمالية ولو ارتفعت صورها التفصيلية اليه للمدرك يلزم اجتماع المثليين لان اجمال المفصل
 مستقر ان لو عا وحاصل الدفع ان اجتماع المثليين المستحيل هو ان يحصل صورتان اجماليتان او تفصيليتان من
 نوع واحد الموضوع واحد ان اجزاءها بالاجمال اثنى التفصيل لا حصول احدهما بنفسها والاخرى بصورتها الواجبة
 انما المجال اجتماع المثليين المتماثلين بسبب الموضوع في موضع واحد لا تماثل بينهما مع وحدة الموضوع والباقي
 والتماثل فرع الاثنية واما الامران المتماثلان بحسب نفسها لا بحسب الموضوع وان كانا متحدين بالماهية الذاتية
 فيكونا اجتماعهما في موضوع واحد وقيام احدهما بالآخر في زمان واحد لا يرفع التماثل بينهما بوحدة المحل لا يمكن ان
 محلا للاخر كما بينت نفس صورتها التفصيلية لها فتأمل انتهت اعلم انهم لما قالوا ان العلم عبارة عن المعرفة لشيء
 للمعلوم ورؤيتهم الاشكال في علم الشيء ذاته وبعينها ذاته اذ لم يلزم ح ان يحل في ذاته صورته اذ لا
 وبعينها وهذا اجتماع المثليين وهو محال وبين وجه استحالة تارة بانه يجب على تقدير اجتماعهما في محل واحد
 تماثلهما بالذات وبالاوزام ايضا لان الهوية مشتركة بينهما وكذا اوزامهما من الصفات النفسانية مشتركة بين ذاتها
 امتياز الالابالعوارض الشخصية ولما كان المحل واحدا كانت العوارض ايضا مشتركة فلا امتياز في اجتماعها اصلا فلا
 فلا تماثل لانه فرع الاثنية وروبان عدم التماثل في نفس الامر مع سوا اجتماع المثليين عند الاجتماع بعوارض مستعدة
 الى اسباب مفارقة دون المحل وعدم التماثل بحسب عدم علمنا بالتماثل غير منقطع وتارة بانه على تقدير سوا اجتماعها
 اذا اجتمع سوا وان في محل مثلا جاز ان يثنى عنه احدهما مع بقاها الاخر واذا اثنى احد المثليين عن المحل يجوز تقديرها
 ذلك المحل بغير النش المنقضى لان زوال احد الفاعلين عن المحل يصح القضاء للمحل بالذات الاخر وبذلك القضاء
 ضد اللشل الباقي فيلزم اجتماع السوا والباقي مع ضده وهو محال وروبان في افرع جواز خلو المحل الذي اجتمع
 فيه المثليان عن احدهما وطرح ان المحل لا يتجاوز عن الشيء وضده وكلاهما في غير المتبع اما الاول فلو كان
 لاثنين للمحل فلا يجوز زوال شيء منهما عنه واما الثاني فليجوز خلو المحل عن الشئ وضده ايضا فلا يلزم اجتماع الالابالعوارض
 وتارة بانه على تقدير سوا اجتماع المثليين لا يمكن لنا الجرم بان القايم بالمحل المسمى سوا واحده مثلا كما في قوله

واجيب بالتزام اذ لا يمكنها ان يكون السواد القائم بالمثل المعين واحدا وتارة بانها لا يجوز اجتماع المثليين لا في
الامان عن احكام الحسن لجزان يكون الشيء الواحد المحسوس استحياء كقوله واجيب عنه باننا لا نزيد بالسلسله
الار لرفع اليد كوكيفه والحسن قد يخط كثيرا فانه يرمى الشيء البعير فيغيره واشجار الشبه منكونه والفتنة في الهمار
بقدر الاجامنة والراكب في السفينة ترى الساحل متغيرا الى غير ذلك واجاب عنه جدي واستنادا استنادي
بان تجوز ارتفاع الامان عن احكام الحسن ما يبطل كثيرا من الاحكام واما الامثلة التي اوردتها لرفع الغلط
الحسن فلها اسباب مذكورة في موضعه وتلك الاسباب منسقة فيما نحن فيه والمجوزون لا يجتمع المثليين قالوا
تارة ان الحسن ليس في الشيء فيجعله كذرة ثم كونه ثم سواد ثم حلو كذا وليس ذلك التمهيد اذ السواد المطلق
عليه كما الكهنة كدرتان اجتماعهما والسواد كهمتان واحكام كسواد ان فتنت اجتماع المثليين والاجواب ان مراتب الكيف
الواع مختلفة بالمهية والحقيقة فالسواد الضعيف حقيقة والقوي حقيقة اخرى فليست الكهنة سوادا بل الكهنة
حقيقة ورا حقيقه السواد وكذا الحلو كليس سوادا بل هي مهية اخرى غير مهية السواد وانما اختلاف تلك الالواع
بالفصول المفومة لها وتارة بان التجزيات متماثلة فعلى تقدير حصول صورها في الاوقات يلزم اجتماع المثليين
بل اجتماع الامثال واما في بعض الاعلام فانه محل صور التجزيات المسمى الجمانية وهي قسمته بالتقسيم
موضوعة وانها بصورة جزئي تحصل في جز من القوة وصورة جزئي اخرى في جز آخر منها واما التجزيات الممثلة وان
كان محالها النفس لكن ليس عليها على وجه التجزيية بل انما يترك ما يباينها دون اشتقاقها محل اخلا وجلا خفها
جزر يحصل صورة جزئي وجزر آخر يحصل صورة جزئي آخر والحق ان حصول الشخص الخارجي مع تشخيصه الخارجي
في الذهن وان كان مسلما لكن لا يلزم اجتماع المثليين اذ قد يتحقق ان الشخص انما يحصل بوجوده فالشخص
اذا حصل في الذهن فقد امكن له وجوده في الخارج بل ان الشخص اذا حصل في الذهن في الاول في هذا النوع
الوجودي فالوجود الخارجي ان كان له في الخارج فيكون الشخص انما يحصل في هذا النوع من الوجود
منها الشخص الكامل في الخيال فمنه ان الشخص الخارجي ليس شخصا للشخص باقدا بوجوده في
الذهن لان الشخصيات الخارجية غير كائنية في الشخص الذي هو اذا الشخصيات الخارجية مشتركة في مجموع
الصور التي هي القائمة بالافان الخاصة وكل شخص منها الشخص خاص مقاس لما في الخارج بحسب قيا منه
بالذهن والشخص الخارجي يحصل في الذهن مع تشخيصه الخارجي ويعبر به وجوده بالذات في الشخص
اخر فقد اجتمع الشخص الخارجي الموجود في الذهن مع الشخص الذي ليس به اجتماع المثليين اذ اجتماع المثليين

في محل واحد بحيث يرتفع الامتياز بينهما لاصول احدهما في الآخر فلو فرض ان علم النفس بذاتها وصفاً كما يحصل صوراً
 فيها كما في الصورة المحاصلة من النفس في النفس وكذا اصوات الصفات المحاصلة منها في النفس تكون موجودة بوجود
 تطلق ذواتها والنفس كذلك الصفات لنفسها موجودة بوجود اصلي خارجي فتكون صورة النفس مغايرة لها
 وكذا صور صفاتها لصفاتهما في نحو الوجود فتكون متميزة بحسب الشخص ايضاً فيتحقق الامتياز بين النفس الموجود
 بالوجود الاصلي وبين صورها الموجودة بالوجود التلقائي وكذا بين الصفة القائمة بها قياً ما رصدياً وبين الصفة
 الموجودة فيها وجوداً تالياً التفاضل وجودها وتخصها فلا يرتفع الامتياز بينهما في الواقع حتى يلزم اجتماع المتناهيين ونذا
 يقول في الحاشية وما قيل اننا لا نسلم لزوم اجتماع المتناهيين فيما نحن فيه لجواز ان المحل باعتبار الجهات
 موجوداً للصفات كالموجود في الوجودات فانهم قالوا ان الصورة الهيئة واحدة ومحلها الهولي ايضاً واحد وقد قامت بها
 افراد الجسميات في زمان واحد وما ذلك الا اختلاف استعمال المحل فكذلك يجوز الاختلاف في الصورة وصورة الصورة
 ايضاً فلا يلزم اجتماع المتناهيين المستحيل فففيه ان مجرد اختلاف استعمال المحل لا يستلزم اجتماعاً فيما نحن فيه لا يمكن ان يكون
 نشأته الا بتبليغها والتغاير اصلاً والامتياز بين افراد الصورة الجسمية انما يكون من جهة الصورة النوعية لان الهولي
 عندهم قابلية مختلفة والتقابل من حيث هو قابل لا يتصور منه التخصيب والتعاطية اصلاً فالمتبع وان كان صحيحاً لكن ذكر
 في استغراب صحيح فمائل قال المصنف هو ان العلم والمعلوم آه اعلم ان هذه شبهة لا اختصاص لها بالتصور المتعلق
 بالتصديق او المصدق بل العلم لما كان من مقوله الكيف وتمييزاً عن الكيفيات المحسوسة وغيره من انواع الكيف
 بالذات الشكل تعلقه بكل نوع يفرض بل نقول الجهل عدم العلم عما من شأنه فاذا تعلقنا بالجهل يكون العلم
 عين عدمه وهو باطل بالضرورة وبعبارة اخرى التصور لا يجر فيه تعلق بنفسه ولقيه منه واذا تعلق بغيره كان متعلقاً
 مع تعلقه بالذات فيكون محمولاً على تعلقه حملاً: انما كما يكون محمولاً عليه حملاً عرفياً واحكاماً العلمانية الحاملة
 اينارسي في بعض تعارضه بان العلم ليس الا حضور الشيء عند الذات المجردة مدار كان الشيء الحاضر والحاضر
 عنده واحد كما في علم النفس بذاتها او كان الحاضر قائماً بالذات المجردة قياً ما عينياً كما في علمها بصفات الهئية
 والماكانات الفاضلة او الرؤية او ظلياً مثل حضور الاشياء الخارجية عن الذات المجردة عند علمها بصورها فظهر
 للمجردة عن المادة من حيث انه مجرد صلواته ان يتكشف عليه كل شيء يتطوع فيه والاكتشاف بها سواء اختلفت في
 بالذات للتقدرة وغيره من الكيفيات والانواع الاخر الجوهريه والعرضية فتم لما تاملنا في كيفية الاكتشاف ونبتنا
 ان مناط حضور المتكشفت بذاته عنده من يتكشف عليه وليس يتكلم احريز يد في المتكشفت عليه والمتكشفت حكماً بان

فلا يمكن حصول المبريات الخارجة في الاذن بان اصحابها اشبهوا به لعل الوجود والذمى فانه على تقدير تمامه دال
على ان الموجود في الذمى نفس الموجود في الخارج اذ حاصله انما يحكم بما هو مشترك بينه على الوجود في الخارج احكاماً
معادفةً فلا بد وان يكون هو ذاته عما لنا بتناهي اشكاله واذ ليس في الخارج فهو في الذمى وهذا دال على ان حاصل
في الذمى نفس الشيء لا امر مفارق بالذمى المحقق اذ وجود الامر المتعارف معينه حقيقة لا يتخفى لصدق الاحكام
واورد عليه بان هذا الدليل مشترك بينه بالذمى كما علم على الجزى بعد ان عدا حكمه ايجاباً وما قد مثل انه معلوم لتناج
واذ ليس في الخارج فهو في الذمى لا يلزم ان يكون الجزى في الخارج وهو ذاته الذي يثبت شخصاً واحداً وليس
كأن يكون في الذمى شخصان خارجا من كون واحد في بعض الصور ولا شك ان وجود شخص من نوع
واحد لا يمكن في صورة الحكم الايجابى على شخص آخر من ذلك النوع واجاب عنه المدعى الشيخ الرضى المعاصر للمحقق
الدواني بان ما هو معناه بالذمى بالذمى في الصورة الذمى لا الاخرى في الخارج ولذلك ترى اشتمالاً كثيرة
لا وجود لها في الخارج مثل ما نرى في الخارج كما في التمامات وشيخه بالذمى الذمى فانه يكون مطابقاً للامر
الجزى بحيث اذا وجد في الخارج كما نرى في الذمى فانه احكاماً عليها حكماً فاما حال كونها في الخارج فلا محالة يتعدى
ذلك الحكم الى الامر الخارجى مثلاً المدرك من زيد هو صورة الانسان كذا في الصورة في ذلك وحواض
اخرى فليس بما زيد كذا في ذلك هو وجوده في ذلك الصورة المسددة اذا وجدت في الخارج كما نرى
عنه زيد في الذمى الحكم الخارجى منها الى زيد في الذمى فيكون له صورة بغير تلك الصورة اذ لو كان لنا شعور بالامر
الخارجى اليه لكان اذ قد شئنا حالنا في الذمى الصورة الذمى والامر الخارجى وليس كذا ومن ثمة ذهب
الحكام الى ان الالفاظ مصنوعة بانها الصور الذمى لا افرادها خارجية وقال بعض المحققين ليس لاحد علم
بما هو غير ذاته وصفاته اذ المتعدد يتناول الناقض انما يحكم على الجزى الخارجى بعد ان عدا حكمه ايجاباً وما قد مثل
ارادوا انما يحكم على نفس الجزى في الخارج فذلك يعلم لما عرفت وان ارادوا انما يحكم على صورته الجزية على وجه يتعدى
اليه الحكم بعد ان عدا حكمه فذلك ممنوع اذ ذلك فرع وجوده وليس فليس وان ارادوا انما يحكم على صورته على وجه لا يتعدى
اليه الحكم وهو وجه يتعدى اليه حال وجوده فليس ولكن لا يلزم من ذلك وجوده وقال المحقق الدواني ان اراد
الناقض ان يلزم ان يكون الشخص الخارجى والصورة الذمى له شخصاً واحداً مع اشتمال الشخصات الذمى
في الصورة الذمى فذلك غير لازم ان اراد كونها شخصاً واحداً بعد تفرده الصورة الذمى عن شخصاتها
الذمى فم لا يتم اتفاقه في ضرورة انها شخصان ولنا بعد تفرده الصورة الذمى عن شخصاتها الذمى لافرق

بينها وبين الموجود في الخارج اللاحسب لوجوده برهان الوجود الذي ينفي التاميد على ان الشيء الموجود في الخارج يوجد
تفسيه فيه فالوجود بالوجودين وادد الوجود مختلف وتلقب عليه معا صره او الابان الشخصيات المتناهيه فكيف يكون
اجتماع اثنين منها في شخص واحد وثانيا بانه لو اجتمعا فيه يلزم ان يكون هذا الشخص شخصين اذا لم يكن مع كل شخص
شخص آخر وثالثا بانه لو اجتمعت الشخصيات الذهنية والخارجية في شخص واحد فلا يخفى من ان يكون لكل من
الذاتين مقل في شخصها اولا فان كان الاول كالانسان في نفسه فيكون له وجودا في نفسه فبقوله شخص واحد
هو الشخص الخارجي وعلى الثاني لا يكون ما فرض في شخصه الا شخصه اولا بانه ان كان في الخيال من شخص
الخارجي لو كان نفسه مع شخص ذهني كان لا محالة ذاتية محذوفة هناك فاذا كان الشخص الخارجي في مكان
ما منه في الخيال ايضا ولزم من حصوله في الخيال تداخل الاجسام وانما يحتمل الخلق في ذاته ان ارادتها في
الشخصيات الذهنية والخارجية انه لا يجوز ان يكون شي واحد في وجوده او نشوئه كما يشهد به خبرنا في ان الذهن
فاسلم ولا يلزم ما ذكرنا اجتماع الشخصين المذكورين فان الشخص الخارجي ليس شخصا للشخص باعتبار وجوده
في الذهن الا ترى ان الشخص الخارجي موجود في جميع الصور الخيالية الحاصلة في الخيالات من ذلك الشخص
بل لشخصه في كل خيال باعتبار قيامه بذلك الخيال وان اراد ان الشخص الخارجي يتا في الشخص الذي هو معنى ان
الشخص الخارجي مع شخصه الخارجي لا يحصل في الخيال بالوجود العقلي فهو ممتنع ومناقض لما اعترف به من المدرك
زيد صورة انسان كقوله بمقدار شكل واضافة وعوارض اخرى للشخص بجواريد كل ذلك موجود ووجوده عقلي
لوجه آخر لما اعترف بان المدرك هو صورة الانسان المكثفة بالعوارض المختلفة فزيد فيكون شخصه انما هو خارجي
في الخيال ثم لا شك انه بحسب حصوله في كل خيال للشخص بواسطة قيامه بالمثل للشخص العرفي فهو صورة فقد
اجتمع فيه الشخص الخارجي في الذهن مع الشخص الذهني لكن الشخص الخارجي ليس شخصا باعتبار وجوده الا
ومن هنا علم ان فاع ما ذكره من انه لو اجتمعا فيه لزم ان يكون هذا الشخص شخصين وذلك لان الصورة الحاصلة
في الخيال لها اعتباران هما ان يؤخذ من حيث انه زيد ومجرد عن الشخصيات المكثفة به بحسب حصولها في الخيال
المعين وهو بهذا الاعتبار شخص من الانسان كشخص بالشخصيات المعصومة له وثانيتها ان يعتبر من انه صورة
معينة حاله في خيال معين وهو بهذا الاعتبار شخص من العلم قائم بذلك الخيال والشخص من غيره ايجابية
قيامه خيال معين كما ان صورة الانسان اذا حصل في العقل فهو من حيث الخبر يدين الشخصيات الذهنية
معرفة الانسان ومن حيث الاكتفاء بتلك الشخصيات علم شخصي حاصل له من شخصيته فاما ان كان صورة

كيفية باعتبار كونه انسانا وجزئية باعتبار كونه عالما مستحصا لكل بصورة اشياء لينة لزمية تشخصه باعتبار كونه زيدا بالاشخصا
الخارجية و باعتبار كونه عالما خاصا بالاشخصات الذرفية وكذا انقطاع ما ذكره من انه لو اجتمع المشخصات الذرفية
والخارجية في شخص واحد فانه كان لكل من العالقين مدخل في تشخصه كان تشخصه اذ هو واحد وان لم يكن
ما فرغ من تشخصه ما تشخصه او ذلك لان المشخصات الخارجية كائنته في تشخيص اشخاص غير وغير كائنته في تشخيص اشخاص
الذرفية كغيره والمتمسكات الخارجية باقية في جميع الامور التي تشخصها بالاشياء المتعدية ثم كل صورة منها شخص
تدبر بتبناها بالاشياء الشخصية لا يقال به فخرج يكون المدرك من تشخيصه كالتدبر على الاشياء الشخصية القاتنة
بينك والاشياء التي لا تتصل به فمن في صورة من الاشياء التي تشخصها بالاشياء المتعدية والاشياء التي لا تشخصها
بالتدبر في الاشياء التي لا تشخصها بالاشياء المتعدية كذا انقطاع ما ذكره من ان تشخص الاشياء المتعدية في الاشياء
الذرفية في الاشياء التي لا تشخصها بالاشياء المتعدية لا يكون بينهما اعتبار لزمي بينهما بل هو ان يكون بينهما تشخيص
الذرفي على ان التداخل التام في الوجود الخارجي والبيوت الالهية اشياء لينة موجودة في الخارج و ليس في الوجود
هو الاجتماع في الوجود الخارجي على الشخص المذكور والاجتماع على انه لا اجتماع ولو لا ذلك لانتفع تصور جميع
للزوم التداخل في الكلام لا يخفى انه انما يتم لو لم يكن التشخص عبارة عن شخص الوجود وان اذا كان التشخص عبارة
عن شخص وجود الشيء فمن حصول الشيء في الوجود يختلف وجوده فيجب اختلاف التشخص ايضا وان كان تشخص
الخارجي متفكرا للتشخص الذرفي فيجب اختلاف التشخصين ايضا فلا تحصل الهوية الخارجية بما هي كذلك في الذهن
والحق ان دليل الوجود الذرفي لا يدل الا على ان صور الاشياء و اشياءها موجودة في الذهن والصور الاشياء
لا يباين بالصور والاشياء في الهوية والحقيقة ويجوز ان يتعدى الحكم من صورة الشيء ومثالا الى ذلك
الشيء ولا يجب حصوله في الذهن والصور وان كانت ناطق على هوية الشيء التي بها هو موجود في
ان يكون المراد بالصور ههنا اشياء والمثال وذلك لانه لا يشبه الا ان يكون الحكم عليه هي الهوية الخارجية او
الصور الذرفية على الاول بحسب وجود الهوية الحقيقية في القضايا الموجبة ولا يكون وجود صورتها الذرفية كما
الصدق الحكم سواء كانت الصورة الذرفية والهوية الحقيقية تشتمل في الهوية او الاشارة ان صدق الحكم
على شخص من الهوية لا يكفي في صدق الحكم على شخص آخر منها وعلى الثاني لا يجب في ان الصورة الذرفية هي
الهوية الحقيقية وجودا وتشخصا فكما ان الخارج بينهما بحسب الوجود والتشخص ليس بانفس عن الكثرة والمزمنة
كذلك الثاني بحسب ههنا بحسب الهوية جميعا ليس بها نفس عن الكثرة والمزمنة فانه مانع عن الحكم الصدق

وفي هذا المنع كلاهما سميان كما لا يخفى ومنهم من ذهب الى ان الشخص الذي هو بعبارة الشخص الخارجى كما لو جرد
الذاتى والخارجى عنده واحد بالعدد وها هو المفهوم من شرح المواقت فقال المدرك بالحواس لا يمتاز في
تخلفه الذاتى بما هيته وهوية ينضم اليها في هذا التحقق بل الممتاز في الخارج بما هيته وهوية تنظيمية يمتاز في
الذاتى لا على وجه ينضم فيه فنشخص الى هويته ويطمان هذا المذهب اهل من ان ينشخص لان الحاصل في الذاتى
اما ان ينسج عن الوجود والخارجى مع تباين شخصه او لم ينسج على الاول بايزم ان يوجد شخص واحد بوجوده وتفرقة
مع ان وحدة الشخص ووحدة الوجود مثلان كما صرح به الفارابى وغيره من الرواسر وايضا الفسوف حاكمة
بان لهم الشخص الوجودى الخارجى من لوازم الشخص كونه على هذا الحد فلا يمكن ان يتحصل في الذاتى اطلاقا وايضا
انتقال العرض من موضوع الى موضوع محال ونحن لا نجد تفرقة بين كونهم الواحدى امكنة ووجود واحد
كما سواد في اجسام في زمان واحد او في ازمته متعاقبة وبين كون جسم واحد في مكان وموضوع وفي مكان آخر
وموضوع آخر فلا تكون الاشخاص الخارجية موجودة في الازمان وايضا القيام واساؤل من لوازم الشخص فلا
يعقل ان يكون شخص واحد في موضوع وغير حال فيه وعلى الثاني يلزم ان يكون الموجود الذاتى هو هيته
الموجود والخارجى ويزال قطعا والحاصل ان الواحد بالعدد لا يمكن ان يتعد ووجوده وبما كنهه الخارج نفسه فلا يمكن
ان يوجد شخص واحد موجودات متعددة وينشخص بشخصات كثيرة واللام يبق واحدا بالعدد وذهب بعضه بهم الى
ان الامور المتفردة مثل اسم شجاع الامور المتعددة مثل شخصات كثيرة واللام يبق واحدا بالعدد وذهب بعضه بهم الى
الذاتى بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز والتاويل كان يقال مثلا النار موجودة ويراد به انه يوجد حيث يشق له مناسبه
محدودة بهيئة النار فيكون ذلك الشئ سالما لها لا لغيرها من الهيات وعلى هذا القول يكون العلم والحاصل متفرد
بالذات وكلام المحقق الفاروسى يدل على انه اختار هذا المذهب قال في زبدة المحصل اما الباطل القول بالاطباع
لوجود ان يكون العالم بالحرارة حاد ليس يصح لانهم قالوا بالاطباع صورة مساوية للحرارة وقرق بين صورة
الشئ وبينه فان الانسان تاطق وصورة ليست بناطقة وقوله ان كان مساويا في تمام الهيئة لزوم المحذور
فان يصح انها ليست مساوية في تمام الهيئة لان المساوى في تمام الهيئة هو نفس الهيئة او شخص من اشخاصها
لا صورتها واذا كان بين الهيئة وصورتها اشتد في النوع كما كانت الصورة غير الهيئة ولما كان يكون المتضمن
كأن اهل حار هو مجموع ما به الاشتراك وما به الانياز هذا كلامه وقال في التمهيد في منزه الوجود الذاتى الوجود
في الذاتى هو الصورة المتماثلة في كثير من اللوازم والظاهر ان المراد منه ان الحاصل في الذاتى ليس

ليس الاشياء لنفسها بل الحاصل فيها انتهى صورها واشتباها والصور والاشباح لا يساوي ماله الصور والاشباح
بل سيجال فيها في كثير من اللوازم فقولنا هذا ال على ان الامر العيني وصورته مختلفان بالمهية اذ لو افقنا غير ما لما
جازا اختلافا باللوام الالهم الا ان يقال لو كان المراد باللوام لوام المهية دل الكلام على اختلافا بها بالمهية
لكن يتخلل ان يكون المراد باللوام لوام الوجود وما قال المحقق الدواني هذا الكلام يدل دلالة ظاهرة على ان
في المهية اذ لو اختلفنا بالمهية بما سبب ان يقال انها مختلفة فان في كثير من اللوازم بل كان الظاهر ان يقال
مختلفان بالمهية اذ لا يتناسب على هذا التقدير ان يقال في جواب من يقول انه يلزم ان يكون الزمن حاترا
وباروا مثلا ان الموجود في الزمن مخالف في كثير من اللوازم للوجود في الخارج بل الجواب ان الموجود في الزمن
ليس هي الحركة والبرودة بل اشتباها فالظاهر من سوق كلامه انكارها بها بالمهية فغيره ان دلالة عبارته على
اشتباها في المهية هم او ما قولنا لو اختلفنا في المهية آه فغيره ان اشتباها بما ذكره لو كان اختلاف المهية في هذه
المرتبة معلوما او لم يكن معلوما وكان اختلاف اللوازم معلوما فالمتناسب ان يقال في اللوازم ثم رده قال
المحقق الطوسي في بحثه العلم من التجربة دلا به فيه من الالطباع في المحل الجرد التماثل وحصول التماثل
انتهى ومعناه انه لا بد في العلم من الالطباع ومن طول التماثل حال كونه مناسرا الله انهم وبها نفس على انه قائل
بحصول اشتباها والتماثل وبهذا الظاهر ان حمل كلامه في بحثه الوجود والذم على القول بحصول التماثل والمهيات
كما وقع عن المحقق الدواني توجيه للقول بما لا يرخص به فأكده ولعلكم تتفطن بما ذكرنا ان ما زعم المصدر المعاصر للمحقق
الدواني ان هيات الاشياء في الالذمان لما لم يبعد عنها الآثار وتكون لها بقية لا يصدر عنه الا انها هياتها
اشتباج لان هناك تباين في نهاية الاستحافه والاستفوط تقي له فان الحاصل في الذم آه الحكم انهم قالوا ان
الصورة القائمة بالذم لها اعتباران اعتبارا انها صورة شخصية قائمة بالذم وهي بهذا الاعتبار علم واعتبارا
مع قطع النظر عن العوارض الذميه وهي بهذا الاعتبار معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار
قال في شرح المواقف بعد ما استدل على وجود المعلوم في الذم وسوى العلم والمعلوم ايضا فانه باعتبار قيامه
بالقوة العاقلة علم وباعتباره من حيث هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار واذ
كان العلم بالمعدواته الخارجيه على هذه الحالة وجب ان يكون العلم بسائر المعلمات كس اول الاختلاف بين
افراد حقيقة نوعية هذا كلامه وفيه كلام من وجوه منها ما قال العلامة اليناسري في بعض نصوصه ان هذا
غير صحيح اذ غاية ما قالوا في بيان هذا المرام اننا نعقل ما هو معدوم محض ولا بد للمعلوم من نحو تحقق ووجوده لا يتحقق

ذلك الشيء موجود في العقل، وهو غير حاصل الا انها مثال لشيء اخر فبما العلم والمعلوم متساويان بالاشياء فيكون باعتبار
 قيامها بالمعالم باعتبار ما هيتهما بخلاف ما اذا كان المعلوم موجودا في الخارج فان العلم بهي المصدرية المحسوسة
 في الذهن والمعلوم هو الموجود والخارجي في الكلام والظاهر على تقدير القول بالاشياء والمثال ان يقال العلم عبارة
 عن اشياء من حيث القيام والمعلوم عبارة عنه اذا اخذ من حيث هو هو العلم والمعلوم لما كان متساويين بالاشياء
 في العلم بالمعومات وحيث ان يكون العلم بمسائر المعلومات كاذلا او خلافا بين افراد حقيقة واحدة كما صرح
 به المحققون، وما ذكرنا من ان المثال الشارح في الحاشية المتعلقة على قوله فما يخصه معينة لا يحصل الا ان
 يقال ليس في الذهن عند علم القائل بالذهن والاخر الحاصل فيه وهو ليا فليكن كما هو عندنا انما يكون يحصل الاشياء
 بانفسها في الذهن فلهذا في هذا التأملين به ليس القيام بالذهن وانما المعلوم عندهم ذو اشياء المتكافئة بالذات
 وليس له حصول بالذات والاولى من المذمومين وهو لعل ان حصوله بنفسه هو جيب قيا به وهو كقولنا لا يحصل
 انتهى ليس بهر ما اذ لا فلان قوله كما هو عندنا التأملين يحصل الاشياء بانفسها او يصح في ان التأملين
 يحصل الاشياء بانفسها في الذهن ليقول ان الحاصل في الذهن ان احد ما قائم به واخر حاصل فيه
 مع ان الحاصل في الذهن امر واحد اعتبر ان اعتبار القيام واعتبار ان جيبه هو واما هو الى ان
 في الذهن متساوية التاميم به العلامة القوية في جميع الكلام عليه انتشارا في العالم وانما هي ان في العالم
 عنده ذو اشياء انما يصح في العلم بالموجودات وانما في العلم بالمعومات في العالم لا يكون هناك ذو اشياء
 فلا يكون ذو اشياء في هذه الصورة متعلق العلم بل متعلق العلم في هذه الصورة انما هي من حيثها هو بهر
 انما فلان قوله لان حصوله بنفسه آه ليس بشيء لان حصول الشيء بنفسه ان كان موجودا ليا من حيثها هو بهر
 حصول الشيء بنفسه في الذهن ليس كحصوله في الزمان والمكان كقولنا ان في العالم لا يحصل
 كلاما سيبكشاف انتشار الله تعالى ومن ثمنا حيف البيان في ظهوره خافنا قال في هذا في انما هو العلم والاشياء
 في ان العلم بالاشياء العائنة اما حصولها بانفسها بان يكون الفسحة انما في الذهن فلهذا في العالم لا يحصل
 باعتبار القيام تكون علونا وانما يحصل لها في الفسحة انما الاشياء من حيثها هو بهر انما في العالم لا يحصل
 تلك الاشياء المعتمدة من حيثها هي قال الذي ينبغي على الاصل الاول هو انما العلم بالاشياء انما في العالم لا يحصل
 التي هي تلك الاشياء ولا شك ان اخصه هيته بالاصل الاول هو انما العلم بالاشياء انما في العالم لا يحصل
 المعلوم قد يراو بهر الصورة وقد يراو بهر الشيء ان جيبه هو في الخارج الذي هو من المعارف في الفسحة انما

اذ يلزم كون الذهن حاراً وبارداً عند حصول الحرارة والبرودة فيه اذ لا معنى للبارد الا بالحر
 الا ان حصل فيه الحرارة والبرودة واحاطت منه السيد المحقق في حواشي التلخيص بالانحلال
 في الذهن هيته الحرارة والبرودة لكنها موجودة بوجوده ظلي وكون محل الحرارة والبرودة
 موصوفاً بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني دون الظلي وباجلها فالصور الذهنية
 متماثلة في الاوزان المستندة الى خصوصية احوال الوجودين وان كانت متساوية في لوازم
 الهيته من حيث هي وما ذكر من استثنائه هو الحكم الخارجي لان فستائه الوجود الخارجي
 فيهن الحرارة والبرودة يمتنع حصولها في الذهن والذهني ليس كذلك واور وعليه السلام
 انه وشي بان هذا الجواب مخصوص بما اذا اذني انهم انما هو الذهن بالصفات المتحققة
 في الخارج كالحركة والبرودة وامتثالها ولا يخرج مادة استثنائية اذ ليس بهما باوزان البروتية
 كما لا يخرج والذهنية مثلاً بصفتها لغيره ان كالاتفاق واما ان يقول ان هذا الفرق بينه والذهنية في الذهن ان
 ان يكون الذهن زودياً وفرقاً اذ لا يشي للزوج والذهنية انما هي في الزوجية والذهنية في الاقتران فيكون
 اذ لا يشي للتمتع الا ما حصل فيه الاستمتاع لم يكرم التقصي عنه بهذا الجواب اذ لا يشي بان يقال
 كون محل الزوجية والفرودية موصوفاً بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني كذا
 تضاد الزوجية والفرودية انما هو في الوجود العيني دون الذهني الظلي اذ لا وجود في
 العين لا مثاله من لوازم الهيته كذا الكلام في الاقتران واما ان يقال ان
 كون محل الاقتران موصوفاً بها من احكامها المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يشي به و
 عيني ثم قال وانما الجواب انما هو لما ذكره استثنائه هو الفرق بين حصوله في الذهن انما
 بان حصول الشيء في الذهن لا يوجد في القضاة الذهنية كما ان حصول الشيء
 في المكان لا يوجد في القضاة انما كان به وكذا الحكم في الزمان بانما حصل في وقتها
 او في الزمان العيني في الشيء هو قايماً به لا يشي به في ذاته الا انما يشي في الزمان
 البروتية والفرودية والاقتران واما ان يقال انما هو في القضاة في القضاة في علمه
 القضاة الذهنية بانما كانت في جيب القضاة الذهنية بان لو كانت قائمة به
 وليس كذلك واور وعليه عيني المرفوعين بانما حصول الشيء في الذهنية عند نفس حصول

غير وليس من قبيل حصول الشيء في الزمان والمكان الا ترى انهم استدلوا على بساطة النفس
ببساطه الحاصل في اجزاء النفس فقلنا لو ان النفس تنقل اليها جيبها الذي لا يتركها الا هو فلو ان النفس تنقل
ان لا يكون في اجزاء النفس من اجزاء النفس من اجزاء النفس فقلنا لو ان النفس تنقل اليها جيبها الذي لا يتركها الا هو فلو ان النفس تنقل
من قبيل حصول الشيء في الزمان والمكان له انهم يزعمون الاستدلال ونظيره ما قاله الا ترى
انه وفيه ان العلامة التي هي في اجزاء النفس تنقل اليها جيبها الذي لا يتركها الا هو فلو ان النفس تنقل
باعتبارها في اجزاء النفس وفيها جيبها الذي لا يتركها الا هو فلو ان النفس تنقل اليها جيبها الذي لا يتركها الا هو فلو ان النفس تنقل
في اجزاء النفس تنقل اليها جيبها الذي لا يتركها الا هو فلو ان النفس تنقل اليها جيبها الذي لا يتركها الا هو فلو ان النفس تنقل
في الاجزاء من قبيل حصول الشيء في الزمان والمكان الا ترى انهم استدلوا على بساطة النفس
ان يحصل في الاجزاء من قبيل حصول الشيء في الزمان والمكان الا ترى انهم استدلوا على بساطة النفس
ان انهم كذبوا انهم استدلوا على بساطة النفس في اجزاء النفس تنقل اليها جيبها الذي لا يتركها الا هو فلو ان النفس تنقل
النفس ببساطتها ما يحصل في اجزاء النفس تنقل اليها جيبها الذي لا يتركها الا هو فلو ان النفس تنقل
سماوية من قبيل حصول الشيء في الزمان والمكان الا ترى انهم استدلوا على بساطة النفس
ان يكون الشيء حصول في الاجزاء من قبيل حصول الشيء في الزمان والمكان الا ترى انهم استدلوا على بساطة النفس
في الاجزاء من قبيل حصول الشيء في الزمان والمكان الا ترى انهم استدلوا على بساطة النفس
اذ لم يكن قائما به يكون قائما بنفسه اذ لا يكون في المكان الذي هو الذي هو في نفسه من اجزاء النفس
كونه قائما بذاته في اجزاء النفس او اجزاء النفس والذات في كل اجزاء النفس تنقل اليها جيبها الذي لا يتركها الا هو فلو ان النفس تنقل
حكم الشيء في قيامه في اجزاء النفس تنقل اليها جيبها الذي لا يتركها الا هو فلو ان النفس تنقل
لا ترضى به والذات في اجزاء النفس تنقل اليها جيبها الذي لا يتركها الا هو فلو ان النفس تنقل
ليكون قائما بنفسه في اجزاء النفس تنقل اليها جيبها الذي لا يتركها الا هو فلو ان النفس تنقل
الظلي وقائما باجتماع في اجزاء النفس تنقل اليها جيبها الذي لا يتركها الا هو فلو ان النفس تنقل
انه ليس ان المراد بالاجزاء اجزاء النفس التي هي اجزاء النفس تنقل اليها جيبها الذي لا يتركها الا هو فلو ان النفس تنقل
في اجزاء النفس تنقل اليها جيبها الذي لا يتركها الا هو فلو ان النفس تنقل
في اجزاء النفس تنقل اليها جيبها الذي لا يتركها الا هو فلو ان النفس تنقل
في اجزاء النفس تنقل اليها جيبها الذي لا يتركها الا هو فلو ان النفس تنقل

التي يترتب على ذي الصورت فلما كمل الآثار لا يترتب على الصورة الحاصلة في الذهن اصلاً فلو
ان تصورنا النار الحاصلة في الذهن لا يترتب عليه الاحراق مثلاً وان اريد بالآثار مطلق الآثار
فلا وجود مطلقاً مبدء الآثار فلا يصح لشيئ ترتيب الآثار عن الموجود واطل اليه يقال الصورة القائمة
بالذهن المكتسفة بالعوارض الذهنية يترتب عليها الآثار الخارجية كالانكشاف وسخوة الرميحانها
من الآثار الخارجية التي لا يترتب على الصورت من حيث هي هي الازد مسوقة على كون الصورة
الحاصلة في الذهن علماً ومبدءاً للانكشاف كما لا يخفى وان سئلت ان الحاصل في الذهن صورته وان
وشي واحد والشيء الواحد يستحيل ان يوجد وجودين اصليين ونظريين وتعارض الاعتبارات بعد تحقق المبدأ
لا يجدي شيئاً وما قال بعض الشراح ان الوجود الذي ليس هو الطبيعة من حيث هي هي في علم
استدلوا على زيادة الوجود مطابقتاً على المهيمنة من حيث هي بل الوجود الذي لا يغير فيه جهة لغيره
بالذهن ويترتب له الوجود من قطع النظر عن تلك الجهة حتى العبارة مسامحة بان يراد بترتبة الحصول في
الذهن مرتبة الشيء من حيث هو فانها اقرب اليها بالنظر الى قيامه بالذهن فغيبه انه وان سئلت ان يراد
بالموجود الذي هو المهيمنة المحرطة من حيث هي هي في هذا النطاق ليس شخصاً لكن لا يتناسب ذلك
قوله ويغير معه الوجود اذا المهيمنة من حيث هي هي لا يمكن ان يترتب معها الوجود كما لا يخفى على المتأمل بل يعلم
انه قال بعض المدققين ان ههنا ثلث اعتبارات الاول اعتبار الشيء من حيث هو وهو الثاني اظهاره
من حيث انه مفترق بالعوارض الخارجية والثالث اعتباره من حيث انه مفترق بالعوارض الذهنية
فالشيء من حيث هو معلوم باذات العلم الحسولي لحصول مبدئه ووجوده في الخارج والذهن متساو
لحصوله في الخارج بنفسه وفي الذهن بعرضه والشيء من حيث انه مفترق بالعوارض الخارجية معلوم
بالعرض لتحقق العلم عند انتفائه ووجوده في الخارج فقط لترتيب الآثار الخارجية عليه وكون الذهنية
والشيء المقترن بالعوارض الذهنية علم حصوله كونه صورة ذهنية للاعتبار الاول وعلم حصوله في
هذا العلم ومعلوم بالعلم الحسولي كونه حقيقة قائمة بالنفس وعليها ذاتها وصدقها علم حصوله كما
بين في موضعه ووجوده في الخارج لترتيب الآثار الخارجية عليه والاعتبارات الذهنية انما هي اعتبارها
والانحصار الانضمامي يترتب على وجودها كما ينبغي في الخارج وانه الكلام منطوقه لاننا نسلم ان
الانضمامي الانضمامي مطلقاً لا يترتب على وجودها كما ينبغي في الخارج بل الانضمامي الانضمامي

مطلقا يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج بل الانضمام الانضمامي مطلقا انما يستدعي وجود
الحاشيتين في ظرف الانضمام نعم الانضمام الانضمامي الخارجى يستدعي وجود الحاشيتين في
الخارج ولا يتم ان الانضمام بالصورة انضمام الضامى خارجى واجيب بان الصورة موجودة
في النفس وهى موجودة في الخارج فيلزم وجودها في الخارج ونزاعنا على توهم كون ظرف الخارج
من الغرض المكانيه مع ان الخارج يحتمل الوجود الاصيل والزمين بمعنى الوجود الظاهري فيجوز ان يكون
الشيء الموجود في شيء موجود بوجوده اصيلي موجودا بالوجود والظلي والتحقق ان الصورة انضماميه للنفس
وهي لا يستلزم كونها موجودة في الخارج اذ الانضمام الانضمامي يتقيد بان يكون الموصوفه هو
الذات والصفة هي الصورة الموجوده في غير الوجود ومغائر لوجوده لكنه يستلزم كون الصورة
من حيث هي هي الوجود قائمه بالذات وبنفسه له ضرورة ان حاول الفرد يستلزم حلول الطبيعة من
حيث هي هي فيلزم كون معلوم العلم الموصول اليها صفة للنفس وموجوده في الخارج اللهم الا ان
يقال ان حلول الضروريات يستلزم حلول الطبيعة لكنه لا يستلزم كون الانضمامه بالطبيعة الانضماما
خارجيا اذ ليس هذا المحاول بل هو اتفاقا للثبوت خارجي اهل الماهيل للاتصالات بالمعجم الملائم فان الماهول
ما يكون معه الحكم ووجوب كل الوجود هو اطلاقه من شتى احوالها من قيامها للذات والاعتناء بها
فهل يستلزم ان يكون اذ في انما استلزم ان المحاول في الزمان عياره عن القيام به انما يستلزم في
المعلم تعليلية وفي العلم تميزية فالشيء انما يكون معلوما لانها في الزمان هو له فان قلت
هذا الايراد قد ذكره الشيخ في الهميات المتفقار واجاب عنه حيث قال واما العلم فبغيره مشبهة فذلك ان
الفاعل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صدور الموجودات البروتة عن سواها وهى من وجودها
واعراض فان كانت صدور الاعراض اعراضا لغيرها البروتة كما ذكرنا اعراضا فانها لانه جوهر
فبغيره لا يكون في موضوع الثبوت وبنفسه من رايه سوا انما نسبت الى اركان النقل لها الوضعية من الوجود
الخارجي فنقول ان جميعية البروتة بغيره بغيره انها البروتة في الاعيان والزمين وبنفسه وبنفسه موجوده
لهيئة البروتة المعقولة فانها بغيره ثمانية ان تكون موجودة في الايمان التي دونها هي ان هذه
البعية هي معتقده عن صدور في الاعيان ان يكون الذي من شتى واهل وجوده في العلم هذه
الصفة فليس ذلك في حد ذاته حيث هو غير ان ليس هذا البروتة في العلم الذي في حد ذاته

والعرضية فلا يتناولها الايراد اذ لا يتناولها الشرح انما يتناولها حسب القياسات بانها في المقولات
الشرح انما يتناولها العرض التي يكون عرضها بحسب الطبيعة لا العرض التي يكون عرضها بحسب الشخصية كما هو في
العرضية والتوجهية وحاصلها ان يكون الصورة العقلية عرضها بحسب الطبيعة والاخر ان يكونها عرضها بحسب الشخصية
وقال الشارح في بعض رسائله ما يقتضيه اي ان العرضية العقلية التي يكون العرضية العقلية التي يكونها العرضية العقلية
ليست عرضية بطبيعتها فان العرض هو الذي يحسبها لنفسه الطبيعية المرسله بحسب طبيعتها فكلما اقرروا وجوبها
في موضوع واحد الذي هو متساوية هو الذي يحسبها لنفسه وعينية من حيث هي هي ما اقرروا وجود
كان لاني موضوع فالقيام بالمحل بحسب الشخصية دون هذين المرسلتين لا ينافي في الجوهريه ولا ينجر الى العرضية
فلا يصح في العرض على تلك الصورة فلا يخلو المحصر بنا كلامه في ان الامور انما تكون الصورة العقلية
القائمة بالذات من عرضها امتنع ان كلامه مع كونها متناقصين منها فحينئذ كلاهما في نهاية السلف والسطو
اما الاول فلانهم حددوا العرض بانهم موجود في شئ لا يجوز منه الا وجوده وانما هو فيه واراها في شئ في قولهم
موجود في شئ شئيا متعلقا بالذات ثم قد منعت شئية قبل ان يوجد فيه ذلك الوجود وانما هو في الصورة
او بوجه في المادة او المادة لا تحصل شئيا بالفضل دون الصورة فالصنوع هو الذي اذا قيس الى هل
فيه لا يكون متوقفا من حيث هو عليه بل يكون متخفلا بالذات قبل وجوده في الوجود بالقياس الى
الصورة العقلية والتوجهية لغيره موضوعا فانها ليست متخفلا بالذات قبل وجود الصورة فيها قال الشارح
في قاطبة ثورياس الشارح انما يتناولها العرض في شئ اي شئ متعلق القوم بنفسه قد منعت شئية دون
اي هو فيه او يتم دونها فانها في ما بين حال العرض في الموضوع وبين حال الصورة في المادة فان الصورة
هي الامر الذي يحسبها بغيره بالفضل وليس مستحييا بالفضل الا بالضرورة والحاصل ان المحل ان كان
حاليا في حيزه حال نفسه وانما يسمى بالذات وحاله وانه وان لم يكن متعلقا الى حيزه حاله اصله بل هي
الحال التي تتصل الى المحل المطلق وهو ينفذ الى المحل نفسه وعرضها وحاله عرضها وبالحالة الفرق
بين العرضية والصورة ان العرضية بنفس طبيعتها مستقرة الى المحل والصورة بطبيعتها غير مستقرة اليه انما تستقر
اليه بحسب طبيعتها شئية ثلثتها وان الطبيعة العرضية الملائمة تحتاج الى المحل المطلق وانما هي في
الحالين بخلاف الصورة فانها بطبيعتها لا تحتاج الى المحل الملائم وانما هي بطبيعتها مستقرة على
تلك موضوع ذلك كيفية توهم الشارح ان الصورة العقلية التي يحسبها لغيره الشخصية وجودها بطبيعتها

المسئلة فانها كما انها محتاجة الى المحل بسبب الهوية الشخصية لك هي محتاجة اليه بسبب طبيعتها المرسله اليه
 واما الصورة الجبرهية والتوعيه فانها اقلها بها الى المحل في عوارضها المشخوصه وبها مستقلان عنه بسبب
 طبيعتها المرسله فكل معنى لكونها عرضيين بسبب هويتها الشخصية على انها عالمتان في المحل المتناسج اليها بخلاف
 الصورة العقلية فانها حاله في المحل المتعقبي عنها القياس بل هي على الاثر والالتفات في ضمافة ظاهر على من ادنى مسكنه لان الصورة العقلية انما كانت بالقد
 ولم تكن في الكائنات جوهرا فيلزم كون الصورة العقلية الجبرهية القائمة بالذات جوهرا فيلزم كون المحل المتعقبي عنه جوهرا فيلزم كون الاعراض
 قائمه بالنفسا بسبب صحتها في الازمان ومن احوالها ان يقال قيل نذا وفي تلك الرساله التي نقلنا عنها كلاما من في الباطل فذهب
 العلامة الفاضل ان يحصل في الذين نفس القيام به وليس من زمره حصول الشيء في الزمان والكائنات
 لكن الشيعه يعلم ويؤكد فانظر الى الشارح كيف يتعقبط في قوله ولا يبالي بها فت مقاله وما ينبغي ان يعلم ان
 حصر الاعراض في المقولات التسع كما هو المشهور ليس بصحيح لان الوجود وغيره من الامور العارضة اعراض
 كما نفس عليه في التعليقات حيث قال وجود الاعراض في نفسها هو وجودها لها سوى العرض
 الذي هو الوجود فالوجود مع كونه عرضيا عندهم ليس بمندرج تحت مقوله وكذلك المكان والشيءية وغيرهما من الامور
 العارضة عرض مع عدم اندراجها تحت مقوله وتاويل كلام الشيخ بان مراده بالعرض هو العارض مطلقا لا المعنى
 المشهور المقابل للجوهركما صدر عن بعض المدققين بعيدا لان الاستدلال على تباينها مستطعا ويا باه سائفة
 السليمة كل الآباء على انه لا ريب في قيام الامور العارضة بموضوعاتها قايما انتزاعيا فتكون اعراضا مع عدم
 اندراجها تحت مقوله من المقولات كونهها لبا كذا عقايقه والقول بان القيام الماتوذ في تعريف العرض
 هو القيام الانضمامي في غاية الاستفاد اذ يلزم من خروج مقولة المصنفات وسائر المقولات المنهية والكيفية
 الانتزاعية وانهم المنفصل من الاعراض كما لا يخفى قوله وما قيل آه قال في الحاشية حاصده ان العلم هو
 مجموع العارض والمعرض والمعلوم هو المعروف فقط وذلك لمجموع امر اعتباري ليس بوجوده في نفس
 الامر ويرى عليه ان العلم حصة حقيقية لا اعتبارية لانها يترتب عليها الآثار فهو موجودا في نفسه بصدق به الذين
 انضماما انضماميا فالصورة العقلية هي المكتشفة بالحواس الذمينة وهي شخصي في وجوده في نفس الامر
 من مقولة الكيفية حقيقة عندنا فالكين يحصل الشرح والمثال وسامحة عندنا التامين يحصل الاشارة
 بانفسها في الذين تابعة للعلوم في الهيئة ان كان جوهرا جوهرا وان كان عرضيا فعرضي وكذا الشهرة
 العلم ان يقال في الحاشية من قوله حاصده ليس حاصلا للجواب بل حاصل الجواب ان الصورة

الحاصلة في الذهن من انها كمنفعة بالحوارض الذميمة وامر كانت تلك الجسمية واحاطة فيها او خارجة
عنها من الاعتبارات الذميمة كما قد مر لثمة من كلام بعض المدققين ووجهه وعلية كما قال اشعري
في الشرح بقوله فان حسيثية الاكتفا منه آه لو كان حاصل السؤال بان حسيثية الشارح في الحاصلة
لا يكون الجواب منطبقا على السؤال اذ حاصل السؤال ان الصورة او الحاصلة من الجوهري الذي
وليس من هذا جهة تحت مقولة من المقولات واسئل الجواب بان العلم مركب عن المعارض و
المعروض فهو ليس بموجود في نفس الامر والمنسحب تحت المقولات انما هو الموجود في نفس الامر
وظاهر ان كلام المورد ليس في العلم بل في الصورة او جوهريته الموجودة في الذهن وما قال
وهي شخص ذميمة موجود في نفس الامر فقد عرفت سخا منة عما سبق فان التكاليف من حصول الاشياء
بانفسها في الذهن البعثة تكون بان العلم من مقولة الكيفية حقيقة الا ترى ان اشعري في القول
بانحفاظ الهيئات ذميمة خارجة عن العلم من الكيفيات الذاتية كما مر في الشارح وقال السيد
الحق في حاشي شرح الملاح كون العلم من مقولة الكيفية هو المذهب المنصور فيه واما كون العلم
كل مقولة من تلك المقولات فلم يوجب اليه الشارح حكمة العين كما قد مر نعم يلزم عليهم ان لا يكون
العلم مطلقا من مقولة الكيفية لكنه ليس بهم كما هو مفهوما للشارح وقد مر سابقا المعنى مع فلا قد ذكر
واما كون العلم من مقولة الكيفية حقيقة عند القائلين بالاشعري والمثال كما هو المشهور في بعض كلام
انما قد بينا فيما سبق انهم عرفوا الكيفية بانها التي لا يتوقف وجودها على وجودها ولا تتوقف
اقتضاها اولها وكون اشعري حاصلا من المقولات انشائية كبقية المقولات التي لا يتوقف وجودها على
نفسه غيره وهو مسمي باطل لان الظاهر ان اشعري متعلق على ذي اشعري وان كان متعلقا بالهوية
والحقيقة بل كان المحال كما قلنا ان تصور الثاني موقوف على تصور الغير فالظاهر ان الاول اليه كالك
وهذا يظهره لا يصح كون العلم كبقية مطلقا على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة او الحاصلة
في الذهن سواء قيل يحصل الاستدبار بانفسها في الذهن او يحصل الاستدبار باستدبارها
فيه فتأمل ولا تزال قولنا من دوننا يسلط الايراد في المحال في انشائية التي انشائية الحاصلة

في الذهن اعتبارا بين الاكشاف بالحوارض الذميمة وهو بهد الاكشاف فاقم بالامر وانما بانفس الجوهري في
بهذا الاعتبار ونفسه ليس قائما بالذميمة بل فقط الايراد المشهور في العلم بان الجوهري في انشائية المدققين

ان الصبورة القائمة بالذهن لها اعتباران الاول اعتبار انها متفرقة بالعوارض الذهنية واعتبار نفسها مع قطع النظر
 عن الاقتران بالعوارض الذهنية فالصبورة بالاعتبار الاول لها وجود الطهي بشارة الانقسام ووجودها بالاعتبار الثاني
 وجود في نفسها ليس بشارة للانقسام فهو من قبيل وجود الشيء لنفسه فلو ارادوا اخصاله في الذهن من حيث قيامها به
 والتمسها بالعوارض الذهنية وان كان وجودها من قبيل وجود الشيء لغيره لكنه لا يوجد لها اعتبارها بالذهن بالحركة
 لان مناط الانقسام بالحركة وجودها من حيث هي على ان يكون لغيره وباجلها مناط الانقسام ان يكون الوصف
 من حيث هو وجودها عن العوارض والانقسام من وجوده والتمسها في حواشي شرح العوارض
 والتمس في ان ما هذا الاعتبار من حيث هو وجودها من حيث هي لان من حيث افتراضها بالعوارض فالحركات قامت بنفس الحركات
 وبذلك الاعتبار ليس بشيء لان اذا كان مناط الانقسام هو وجود الوصف من حيث هو وجوده لغيره ان يكون
 الوصف من حيث هو وجوده من حيث هو وجوده لغيره فلهذا الاعتبار اول ما ينبغي اوجوه الوجود ولو صح
 ذلك لم يلزم من قيامه احد هذه في الثاني بتقسيم النسابة بها وليس له وجودها بالوجود وان ارادوا ان مناط
 الانقسام هو وجوده بالذهن الوجودي لوجوده وفرد منها لغيره فذلك مستحقق في وجود الحركات من حيث الاكتناف بالعوارض
 الذهنية للذهن الوجودي فلا معنى لوصف الانقسام وبالحركة اذا كانت الحركات من حيث كانتا فيها بالعوارض الذهنية
 موجودة للذهن كما كانت الحركات من حيث هي اي وجودها وقلة اذ حلول الفسود يستلزم حلول الطبيعة بل لا يتصور
 حل الفسود بدون حلول الطبيعة فيلزم التماس الذهن للطبيعة الحركات في المعنى ما قال بعض الاكابر ان
 قيام شيء بشي يستلزم تحقق التماس في وجوده التماس في التماس من حيث هو وجوده لغيره فان كان
 بين الحركات والذهن تعلق ناعت لم كون الذهن حارا والا فلا قيام له لوانها سبب على الابرار والحق
 الكبار بعد تمييزه من غير التماس الاولي اهمه الا ان مفهوم المشتق ما قام به سببه وليس معنى بالقيام الانقسام
 والابطال جعل المشتقات التي هي من غير التماس بل المعنى اعم مما يشاء والثابت ان ليس يمكن اشتقاق معنى
 كل شئ من الانقسام والاشتقاق بل لكل مشتق نحو خاص من الانقسام او الاشتقاق الابرار ذلك ان التماس
 التماس الفوق لا يدل الا على ما يتفرع عنه الفوقية على التماس في وجوده ولو فرض ان قيام مع الفوقية
 بمراد التماس وان كان مستقيما لا يصح حمل الفوق عليه والسرف فيه ان الفوقية من العوارض بغير سبب السرف
 للامر بانها لا تكون موجودة فيها بحيث لو قيس الى جهاتي آخر يكون اقرب من ان يسطع
 الا على بالنسبة اليه فيكون التماس اعم ثم عقده الحكم ولا نستطيع ان الفوق ما قام به الفوقية باي شئ كان بل قائما

على نحو خاص وبالجملة اخذ بعض الخصوصيات في بعض المشتقات وتبعض الخصوصيات الآطرى في البعض الآخر ليس
بمستند نعم اذ اقام معنى المبدأ في كلامه من اكل الاستشقا في كمن لا يلزم حمل المشتق النحوي فاذن يختلف احكام
العرضيات بتلك الاختلافات من هنا كما يظهر انه لا بعد في ان يكون لثنا والعرضيات باعتبار بعض الاخبار ولو في بعض قول
لانهم انه يلزم من قيام المبدأي كونه متفعا او غيره لان المتشع لا يكون موصوفا الاشئ ببيع انشراح منه يوم الا شئ
ويكفيه القيام وكذا الجار والمتمد ما قام به الامتداد والحرارة على نحو قيام الالوهة العينية لا مطلق القيام فكل
في هذا النحو من القيام خصوصية وفي ذلك نحو خصوصية اثرى في بعض احوال دون الآخرو لا تكلم ان كلام الثوبين
يوجب بعض اخبار اكل فانه يمكن ان يقال الذين ذو هياض هذه الامور ولكن لا يجب ان يقال انه متشع او
ممتدان اريد بها المعنى العرفي ولو اريد به معنى ليا وفي المعنى المستفاد من قولنا هذا ذو هياض الامتداد في كل الامتداد
فسلم الصدق لكن لا يجب ان يصير الذين متفعا او متمدا اى خارجا عن جيز الامكان او اقلها في جيز المتفاد
لما قر من ان المتشع الخارج عن جيز الامكان هو ما بين المتشع والامتداد منه وحق عليه حال الحرارة والامتداد
وغيرها انتهى ويز الكلام منقول فيه لما افاد بعض اعلام ان سائل الحرارة والامتداد ونحوهما مسلم عند الثامل
بالوجود الذهنى ولا يفهم من اسئال الا الشئ الناعت، وهذا يوجب مثل اشتق بالمعنى العرفي فان المعنى العرفي
للمشتق ما يترتب عليه آثار الخصوصية بالمبدأ والموجب كل هذا المفهوم انما هو قيام الالوهة ولو انك اسئال و
الاختصاص الناعت عن مستند عمل المشتق في بعض اشياء لا ترفع الامان عن الحكم بالمتشع ما يوجب تشييل المحاول
فانه لا يحكم بعدم حلولها الا لعدم صدق اشتقاقها كما لا يحكم بعدم حلول البياض في الاسود ما دام اسود لا تفتاح
كون الجسم الابيض حين هو اسود وعلى ما ذكره كبركان فيل في انهم الاسود بياض ويتحقق به اختصاصا ما ناعتا ولا يخرج
الحكم بالابيض مع ان الفلاسفة يقولون ان قيام الالوهة يوجب مثل اشتق في هذا القيام لم لا يوجب مثل مناقه الآخر واعلم انه قال
المعاصر للخلق الدواني لانهم ان اخبار ما حصل فيه الحرارة ولا معنى الزوج والعرو ما حصل فيه الزوجية و
الفرديتة اذ ناعتها كثيرا ولا يخطر ببالنا هذا التفصيل بل معناها امران هما ان لبيمان بالفارسية بمعنى شقاق
وتوضيح الكلام في هذا ان مناط صدق اشتق على اشئ اتحادهما في نفس الامر لا قيام مبدى الاستشقا في كانه
والمتحرك فان ذلك غير لازم فان قام مبدى الاستشقا في صحت فيه ان يقال مثلا الاسود ما حصل فيه السواد
وان لم يتم به كما لوجود الواجب وان كان وذلك لانه فان مبدى هذه المشتقات امور عينية يتشع عنها العقل عنها
بغيره من التحليل فلا يوجب نفس الزوج والفرديتة بما حصل فيه الزوجية والفرديتة ولا تفسير الجار بما حصل

فيه الحرارة واذا كان مناط صدق اشتق على شئ اتحادهما في نفس الامر لم يلزم صدق الزوج عليه ان
 قام به الزوجية واورد عليه المحقق الدواني بان القيام اخفاص ناعت فكيف لا يلزم من قيامها به كونه
 زوجا وفردا بل هذا الاشكال يقال لا يلزم من قيام السواد والسبيحان بالجسم كونه ابيض واسودا جاب
 عنه معا صره بانا لا نسلم ان القيام هو الاختصاص الناعت فان السرعة بنسبة سطح الحركة قائمته بالجسم ليست
 وصفاته وصفاته الصوره قائمته بالسبيحان وليست نعتا لها بل هذا معنى اكلول عند بعضهم والجسم القائم به اسودا
 ليس نظير ذلك وانما يكون نظيره لو لم يكن جسم متخارج الاسود في نفس الامر كما لا يتخرج الدهن الزوج فيها
 بل نظيره جسم القائم به السرعة متخارج الاسود في نفس الامر من السبين انه لا يلزم من ذلك الصدق السريع
 عليه زينة المحقق الدواني بان اندفاع المنع والسند ظاهر لان المراد من القيام هو القيام من غير واسطة
 كما هو المعتبر في قيام السرعة بالجسم بالوسط كما احترفت به فالمنع وسند منه فحان وقوله بل هذا معنى اكلول
 عند بعضهم انما يتجه اذا جعل الاختصاص الناعت تفسير للقيام ولم يحز التعريف بالاعم ولا يتوقف المقصود على
 كونه تفسيره بل يكفي صدقه عليه كليا ولا يتكافئ في صدقه كليا على القيام بلا واسطة وان التعريف بالاعم جائز
 عن المحققين خصوصا التعريفات الفطرية كما يقال سعانة بنت وتسمى قبيبية من العرب ثم قال بل صدق
 اشتق على شئ واتحادها واحد بل لا معنى للصدق عليه الاتحاد معه فعمل الاتحاد مناط الصدق غير مستقيم على انه
 يعني الكلام في مناط الاتحاد ولا بد في جسم مادة الشبهة من بيان الفرق بين قيام السواد والزوجية بان
 لتبين ان الاول يستلزم الاتحاد والثاني واورد عليه معا صره بان قوله لا معنى للصدق عليه الاتحاد معه
 غير مسلم لان الصدق هو اكلول المقصود للتنازل في الذهن مع الاتحاد في نفس الامر فكيف لا يكون معناه الاتحاد
 وكون الاتحاد مناطا للكل اجلي من ان يخفى ومناط الاتحاد قد يكون ذات الشئ من غير علة كما في قوله لا رتبة
 اربعة اوسم علة كما في قوله الاربعة زوج وقد يكون اخر كما في قوله البارحان اتحاد المار مع احاطة
 جاورة المار مثلا ثم الفرق بين قيام السواد والجسم وبين قيام الزوجية بالنفس ان حاصل من الزوجية
 في الذهن ليس بزوجية هناك بل هو هناك علم بها وهذا لا يتصف الذهن بالزوجية ويتصف بالعلم بها والجسم
 القائم به السواد ليس نظيره لذلك وانما يكون نظيره ذلك لو لم يكن جسم متخارج الاسود في نفس الامر كما لا يتجه
 ان من زوج الزوج فيها بل نظيره الجسم القائم به السرعة المتخارج مع السريع في نفس الامر من السبين لا يلزم
 من ذلك صدق السريع عليه وقد حكاه الاستاذ العلامة ابني في بين الخبرين وقال الاضمار على نوعين

الاول الانصاف الانصافي والثاني الانصاف الاستراحي والاوصاف في النوع الاول موجودة بوجهين
 لوجود الموصوفات بخلاف الاوصاف في النوع الثاني بل ليس الوجود في النوع الثاني الا الموصوفات
 بحيث يصح استراخ الاوصاف عنها فهناك وجود واحد هو وجود الموصوفات الا ان هذا الوجود ليس بالوجود
 الى الاوصاف فيقال ان الاستراحيات موجودة بوجودها مستحيلا وليس بمعناه ان الاستراحيات موجودة
 حقيقة وبالذات بوجودها مستحيلا فان هذا الوجود واحد مستحيل ان يوجد به من دون بالذات فان الوجود
 بحد ذاته ويتحدد باختلاف المضافات اليه وتعدد او متحد وتلا يكون الاستراحيات موجودة بوجودها مستحيلا
 بل بوجودها مستحيلا بوجودها مستحيلا لكونها استراحيات فمعنى قيام الاوصاف الانصافية بموصوفاتها انها موجودة
 في موصوفاتها بل بوجودها مستحيلا لوجود الموصوفات ومعنى قيام الاوصاف الاستراحيية بموصوفاتها ليس ذلك بل ان
 عبارة عن صحة استراحيها من موصوفاتها فليس لها بالحقبة قيام بموصوفاتها والطلاق القيام هنا كما يجوز ان
 القيام عبارة عن خوالج وجودها وهو حقيقة في الاقضية والاستراحي اما الموصوفات لا الاوصاف اذ اذ كانت
 في علم ان المشتقات الوجودية على نحو الاول المشتق الذي مبدئه وصفه انصافي كالاسود والثاني المشتق
 الذي مبدئه وصفه انصافي والثالث المشتق الذي مبدئه انصافي من غير ان يكون انصافي بل ان
 قيامه بغيره مستحيل وانما صدق الخوالج الاول معناه على شيء فانه منوط بقيام مبدئه الاستراحي به فصدق
 المشتق على شيء غير متلزم بقيام مبدئه الاستراحي به بل انما ذلك في صفة الخوالج الاول فالزوج ليس
 حاصل فيه الزوجية او ما قامت به الزوجية بل هو ما يميز عنه بحيث فلا يلزم من قيام الزوجية بالانتماء
 فيه صدق الزوج على الذكر، وكون القيام عبارة عن الاقضية من الناحية مسلم لكونه ليس كل قيام مناطا
 اي مشتق كان بل المشتق من المبادى الاستراحيية انما مناطه كونه موجودا بحيث يصح ان يستخرج عنه
 تلك المبادى نعم يصدق على الذكر بهصول الزوجية فيه اذ الزوجية بمعنى انه مما لا يعجز عنه الزوج منقوله
 لانه ليس مستحيلا لانتزاع الزوجية منه فقياس عدم لزوم صدق الزوج على الذكر من حصول الزوجية
 فيه وقها مما به على عدم لزوم صدق الابيض والاسود على كونه من قيامه بالابيض والسواد به قياس مع ان
 لان الابيض والاسود مشتقان من المبادى الاستراحيية فمما صدق قيامه بالابيض والبيضا المبدئين به
 بخلاف الزوج، وبكلمة المشتقات منفاة استراحيية ومشتق استراحيها اذ كانت الموصوفات من حيث انها
 بحيث يصح انتزاع مبادى الاستراحيية عنها او هي من حيث انصافها من مبادى الاستراحيية فانها انصافي

المشتقات مطلقا هو الصحيح المتزاع المنهوان المبتدئ حقيقة عنه سواء كان صفة متزاع تلك المفهومات بالانضمام شئ
اولا فرد المصدر بالاتحاد الذي جعله متافا لصدق المشتق ليس ما يساوق الصدق بل هو الاصح لان متزاع
المبتدئ هو المشتق في الكلام المشرع لا يخفى على المنصف وقته ومثاله قال ثم ليس بعد التفتيش آه قال بعض
المشراح اراد بالخط الرابطة الاتحاد في العرضيات على المعروضات وليس الاتحاد ههنا في الوجود كما نعلم
بل الاتحاد المحاول كما في العوضي بالنسبة الى المعروض لابل كما في عرضين قائمين بمعرض واحد كما في
والمشروع حاصل الكلام ان من الواجبات ان بعد حصول الصورة في الذين يحصل لنا حالة في الذين
عنها بالفارسية بدائش وفي الحسنة بجهة بحالة الشعور والفهم وكذا في كل لغة اسم يخبر بها كما ان السراج اذا دخلت
في ووردت في ربه الدور فاسراج كما الصورة والضياء التام بتلك الدور بمثابة الحالة الادراكية والشرق
بين الصور تميز ان الضياء قائم بالسراج والورق كونهما والاشياء انما قائم بالذين فقط والصورة واسمائه في
الثبوت لها على نحو ما يكون الا انها في الوجود فقط وقد حقت في مقامه ان مناط المحل مطلقا سيماني
العرضيات على المحل فقط دون الاتحاد بالذات والوجود فان المعروض قد يوجد ولا يوجد العارض المعروض
بوجه والعارض كيف فكيف الاتحاد ثم يتم المحل بينهما هو الذي يحده بالاتحاد على الحقيقي وان كان ظاهرا
جبارا يتم مشعر بالاتحاد والوجود فاذ وجد علاقة المحل بين المشيعين بان يكون احدهما حال في الآخر ويكون كلاهما
حاليين في امر مثلث حقيقي المحل والوجود ههنا هو الشق الاخير فان الصورة والحالة كلاهما قائمتان بالذين
لا يدور عليه ما يدور على بطلانها بان تلك الحالة ان كانت منصفة فاما ان تقوم بالصورة فتكون عالمة حقيقة لان
مناط المحل مشتق قيام المبدأ وانا ان نكون قائمتا بالذين فلا تكون محمولة على الصورة ولا تكون موضعا لها
فاننا نختار الشق الثاني ونقول بها على الصورة كحل المشاك على المتعجب في الكلام وفي هذا الكلام احتمال
من وجه الاول ان كون مناط المحل هو المحاول باطل قطعا لانهم قد نقضوا على ان الصحيح المحل ومعياره اتحاد
الموضوع والمحل هو وجود في حاق الواقع مع قطع النظر عن الاحتمال افضل واعتباره وتطابقهما بحيث
لولا حظهما العقل بينهما في قضية بان هذا غير ورك فلا بد في المحل من اتحاد الموضوع والمحل مع قطع النظر عن
الذين واعتباره وظاهر ان المحل المواطاني لا يحل في موضوعه والاصح ان يحل عليه بواسطة في تمام
من ان مناط المحل هو المحاول باطل قطعا ومع هذا يصح ان يقال ان فيها الكلام المنسوبة لا يصح ان يقال
بان المحل عبارة عن الاتحاد في الوجود الثاني ان ما قال فان المعروض قد يوجد له لا يصح ان يقال على ما هو

اما اولاً فلان العارض اذا لم يكن موجوداً فكيف لا يكون متخاضاً بالمعروض لعدم وجوده كذا لا يكون حالاً ايضاً اذ
 الاحال والعارض لا بد وان يكون قائماً بالمعروض والمحل فلا بد من وجوده وانما ثانياً فلان المحمول لا يلزم ان
 يكون له وجود بل يمكن في صحة انزاعه عن الموضوع كيف ولزوم ثبوت المحمول اما ان يكون في طرف الاتصاف
 او في طرف ما والاول بل اذ لا يلزم في الاتصاف ان يتخاض في طرف الاتصاف بل في طرفه بل في طرف الاتصاف
 والثاني ايضاً بل اذ وجود المحمول في طرف آخر لغو في الاتصاف ضرورة ان الاتصاف زيد بالشيء في الخارج لا نقل
 فيه لوجود الشيء في ذمهم والثالث ان قوله والمعرض آه في غاية السخافة اذ الاستحوا بينهما بالعرض بمعنى ان
 الموجود واحد وليس سبب اليه امر آخر باعتبار علاقة ما معه كما تقر في محله الرابع ان ما توهم ان الصورة واحتمال
 كالتماثل في النفس وحول اشياء في ثلث سبب تلوهم المحل بينهما في غاية السخافة اذ يلزم على هذا ان
 يلزم حل الحاشية على سائر صفات النفس الخامسة ان قوله جعل المتعجب على الصفا حاك محمولها في ثلث باطل
 اذ التعجب با غير محمول على مفهوم الصفا حاك بل على افراده واحتمال مع التعجب في ثلث اتما هو مفهوم الصفا حاك
 كما لا يخفى السوا ان سبب كاشف انشاء الله تعالى ان محمول الصورة واحتمال في محل واحد ليس كلياً فلا مجال
 لان جعل محمولها في ثلث مناط المحل وبهذا استبان ان الاشكال النقل بان الحاشية محمول على الصورة عند
 المحل كما يدل عليه خلافها بلطياتها ويا فلا يتصور ان تكون قوله عليها اطلاقاً فيلزم جعل البادعي على ما هو
 ليس باق البادعي من افرادها اذ الصورة ليست بشرط المحل ولا واثبت لها اذ تكون محمول عليها بالاشتمال
 فيلزم كون الصورة عالمة ايندفع بما ذكره في التامع اسلاف بان العلم ان جعل كلام المص على ان الاحتمال صفة
 الاتصاف مع ان النفس بعينها بالمعروف مع ذلك يتصور جعله في محل بين الاحتمال والصورة صفة الاتصاف ان
 يتصفت اليها وقال بعين الاعلام في الاحتمال اذ اكره قد خالفت وجودها الا ان البادعي بالصورة في حاشية الاحتمال
 كقولها الكاتب بالاشتمال وذلك مشهور عند من الصورة متخوفة معها في الوجود وقامت بالذم من فان احد المتصورين
 اذ اقام بالذم من وجب قيام المتخوف الآخر بالضرورة فان قلت كيف يكون العلم كيفاً قلنا كذا انما المتخوف عينه لا يتخوف
 الكيفية كما كلفيات التي في الكليات وهذا الكلام مما يقتضي به الوجه فانه لا يشبه كونها انما كلفيات غير الصورة
 لا معنى لكونها قائمة بالذم من الاباح من فلما سأل عن لزوم كون الصورة في الاحتمال اذ لا يتصور ان الاحتمال
 ليس احتمالاً بالذم بل احتمالاً بالضرورة فلا يتصور ان الاحتمال في الصورة فيكون قائماً بها قياماً متخوفاً
 فيلزم كون الصورة عالمة ثم ان كون العلم الذي هو في الاحتمال كلفيات في الصورة اذ لا يتصور ان الاحتمال في الصورة

لا يتحقق له الا بمشاهدة فلا يكون الامر الا شراعي مبدء الاكتشاف الالهي ان منشأ انشراحه منشأ للاكتشاف فيكون منشأ
الاكتشاف حقيقة منشأ انشراحه فان كانت هي الصورة يلزم كون الصورة علما حقيقة وان كانت صفة اخرى يجري
الكلام فيها حتى ينتهي الى الامر الالفصاحي ويطني ان كلام المصنف يتحل عما قال صاحب الافق المبين في بعض كتبه
ان التصور والتصديق نوعان مختلفان من المنقول الالهي وحالاته اذ امكن ان للنفس العاقلة ثباتان بالهوية
التوعبية والعلم الذي هو عين المعلوم بمعنى الصورة العلمية فان الصورة الحاصلة بالانطباع بما هي في جوهرية
هي المعلوم بالذات وبما هي منطوية في جوهر العاقل العلم بمعنى الصورة العلمية وانما العلم الحق نفس وجوده الاثباتي
المتعلق بها ويجر عنه بالحالة الاثباتية للنفس انتهى وعلى هذا يكون العلم عبارة عن الوجود الانطباعي للصورة المعبر
عنه بالحالة الاثباتية وظاهر ان الوجود الانطباعي لها معنى اشتراعي واخر الالهي الاشتراعي لا سيما الوجود يكون
مشقة بالنتيجة كما تقرر في لزوم اتحاد التصور والتصديق نوعا كما لا يخفى والاعلم ان نتائج التجربة لا يجوز سبب الى ان
العلم بالذات معاثرة للصورة وسما لا يثبتة نفسانية حيث قال بعد ما فرق بين التصور في الذهن والقيام به
بان حصول الشيء في الذهن لا يوجب التصانف، الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب التصانف كما
به وكذا حصول في الزمان فانه لا يوجب التصانف الزمان بالحاصل فيه انما الموجب للتصانف شيء بشي هو قيامه
به لا حصه له فيه وبهذا التحقيق يمتد فتح اشكال قومي به وعلى انها كعين حصول الاستخبار بانفسها لا بصورها واشياءها
في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانما تعلم يقينا ان جهنا امرين احدهما موجود في الذهن
وهو معلوم كلي وهو برعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالوجود جهته اذ وجدت في الخارج كانت في موضوعه وثانها
موجود في الخارج وهو علم جزئي وعرض فعلي طريقة القائلين بالشيخ والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم كحيوان
الذي شجره قائم بالذهن اذ المراد بوجود امر في الذهن على هذه الطريقة قيام شجره ومثاله بالذهن وهو كلي و
جوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشرح القائم بالذهن للتخصي الموجود في الخارج فهو ايقه جزئي وعرض من الكيفيات
النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء التصانفي الذهن فيشكل ان الموجود في
الخارج الذي هو علم جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية اذ ليس هناك على هذه الطريقة المفهوم الحيوان اذ
هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا القول ان مفهوم الحيوان مثلا اذ حصل في الذهن فمفهوم
بالذهن كقضية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض جزئي كونه قائما بنفس شخصيته وتتمتعها بشخصها ذاتا
وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوه ومعلوم ذرا

كلامه وقال في الحاشية المبهمة لا يقال ان اذ فاع الاشكال على اشياء هذه الكيفية النفسانية ولا محل فيه
 للفرق بين القيام والحصول لانا نقول اذ لم يفسر في بين القيام والحصول كان الاشكال الوارد وهو
 ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية وهو قبا ما غير منفع اذ ليس بهنا على هذا
 التقدير لا مفهوم اعمى ان الذي هو حاصل في الذهن وبه الكيفية النفسانية التي هي العلم ايضا حاصل في
 الذهن وكلاهما موجودان في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج باهوا اذ افرق بين العلم والقيام
 نقول هذه الكيفية النفسانية ليست حاصلية في الذهن حتى يكون موجود في الذهن بل قائم بالذهن وهو موجود
 في الخارج واورده عليه المحقق الدواني تارة بان وجود الامر الثاني في الخارج مع فهم القمات والنسب
 الخارج مسلم ولا يلزم منه وجوده فيه كما تقرروا باسباب عنه معاصره بالانه لا كان النفس في الخارج
 المعدوم فيه لزم وجوده في الخارج بدون طرفها وهو متعلق اذ النفس حيث تكون فرع لطرفها وتكون شي
 لا فخر كما انه فرع للمثبت له كما فرغ للابتن ونشار الاستقامة به انه يصدر في علمها انما العلم في الخارج فمستجاب
 القائل ان ساطو ذلك قيام العلم بها والذات فيها فيه كما لم يتبين للعلم وجوده خارجي حكم بان الاتساف -
 الخارج برون الصفة فيه وليس كذلك لانه من ان العلم صدق بالمتعلق على شي الخا وجاني نفس الا لا يتقيا
 مبدرا الاستغناء في هذا صدق العالم على النفس انما بها فية الزمان العلم بها في الواجب والى النفس
 بما لا يرجع محله الى طائل ولعل الحق ما افاد به من الاكابر قد ان بان المراد بالانقضاء الخارج بالانقضاء
 بوجهه يتشبه عليه آثاره الخارجيه في تسليم كونه الاله الثاني موجود في الخارج ضرورة ان الخارجيه الاتصاف
 بدون خارجيه الوصف به لا المعنى غير معلول وان اراد ان القمات فيها ليس متوقفا بوجوده وهو معلول في
 الذهن فيرد عليه ان القمات النفس بالعلم القمات خارجي بالمعنى المتعارف ضرورة ان العلم يتشبه
 عليه ليس الوجود والخارجي الا ما يتشبه عليه آثاره وتارة بان هذا القمات بالذهن ان كان متنازلا لالامر المعاصم
 بالمهية كما يدل عليه كلامه قوله في القول بالشيء والتمثال وان كان متنازلا في اعماق الاشكال الاول
 لزوم تصان الذهن باعلم انتفاء عنه قطعا والاشكال الثاني الية منه وانما يتشبه في الجوهر في المبهمة
 لا يكون كينافا الحقيقية فان قيل القائل بالشرح لا يتناول حصول المبهمة في الذهن الا على طريق المبدأ
 نقول به حقيقة كما هو متفق عليه بان فاقه خاقا فلما بد من اشياء انما بالهية لالامر المعاصم دون فرط
 القمات دون الايراد ليس بشي لالما قال حاصره انما الاتصاف ان القيام بالذهن ان كان في الخارج لالامر المعاصم

بالمهنية كان ذلك بعينه قولاً بالاشيخ والمثال فان حصول مهية الشيء في الذهن اهم من ان يبقى فيه على ما كان او يتغير
 فيه الى مهية اخرى حتى كان شي واخذ بحيث اذا وجد في الخارج كان مهية واذا وجد في الذهن حمار مهية اخرى لتقدم
 الموجود على المهية في نفس الامر بخلاف اشيع فانه ليس ذلك الشيء بل مثاله حتى لو فرض وجود ذلك الشيء في الذهن
 لم يكن عين اشيع ولو فرض وجود اشيع في الخارج لم يكن بعينه فافترقا و يعلم من هذا ان الامر الحاصل في الذهن انما
 للعلوم بالمهية هو نفس هذا المعام فانه في الخارج مهية وفي الذهن مهية اخرى فلا يحتاج الى اثبات وجود امر آخر
 للعلوم في الذهن وذلك لما عرفت فيما سبق ان انقلاب المهية غير معقول بل المعقول من الانقلابات ان يتغير
 المادة من صورة الى اخرى او المرسوم من صفة الى صفة اخرى كما حقه المحقق الرواني في حواشيه اجد يد
 على شرح التجريد بان شرح التجريد ليس قائلاً بتبدل المهية باختلاف الوجود فلا يصح ما ذكره في بعضها كلامه بل لما فيه
 ان هذا القام مغائر للعلوم بالمهية وليس شجاعه فان اشيع الشيء هو انتقاله الحياكي اياه كالصورت المطبوعة في المادة
 بالقياس الى ذي الصورة وليست هذه الصفة تلك بل هي صفة نفسانية كالشجاعة وغيره بالانها ذات لتعلق
 بالعلوم والقانون بالاشيخ والمثال ايضاً لا بد لهم من ان يقولوا ان العلم بهي الحاله المغائرة للاشباح والاشباح
 انما هي منسقة انها وليس كل امر مغائر للعلوم شجاعه واسره انا قد علمناك فيما سبق ان القائلين بالاشيخ والمثال
 صرحوا بان العلم من مقولة الكيفية واشيخ كل شيء لا يلزم ان يكون كيقا تذكر واعترفت معاصره المحقق الرواني
 على شرح التجريد بان ما ذكره بالحقيقة جمع بين حصول المهية وشجاعتها معاني الذهن مع انه قال معتزداً على المحقق
 الرواني حيث اعترفت على شرح التجريد بان هذا القام بالذهن ان كان مغائر للامر للعلوم بالمهية كما يدل عليه
 ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالاشيخ والمثال باننا لا نسلم ان القام بالذهن ان كان مغائر للامر للعلوم بالمهية كما
 ذلك بعينه قولاً بالاشيخ والمثال لكن اشير بكل ويوم وقد سلم بعض الاعلام قد كره جمعاً بين المذمومين وقال لفتك
 في كونه جمعاً بين المذمومين لكن لا قباحت فيه عند دلالة الدليل وفيه انه يبنى على زعمه ان المراد بالاشيخ الحاله الاوالية
 المغائرة للصورة وقد عرفت ان الامر ليس كذلك وقال بعض المتأخرين في حواشيه على شرح المسألة اختلف وغيره
 معتزداً على شرح التجريد ان الامر القام بالذهن ان كان نفس العلوم بهي الاشكال وان كان غيره يلزم
 ان لا يكون اعلم مبدء الانكشاف والشيء اذا حصل بنفسه انكشفه ولا حاجة الى ان يجعل ما قفايه وقال الشارح
 في توضيح هذا الايراد في حواشيه على حواشي شرح الحواشي ان الصورة الجامعة من الشيء كافية لانكشافه بان
 يقوم به بالذهن بعد الانكشاف بالحوار من الذمينة بشهادت الكلاس الصائب كما هو عند الجمهور باختلاف

احالة الادراكية كما هو عند المحشى فلا حاجة الى حدوث امر متاخر مباحث لها ذاتا ووجودا فيجب ان تكون تلك
الصورة علميا قائما بالذهن وعرضها لا نهاج يكون من صفات النفس فلو فرض حصول ذلك المباحث ايضا يلزم
حصول الشئ بشيوعه حصول الشئ نفسه على وجه يترتب عليه الاكتشاف واللام يمكن تلك المباحث علميا فيلزم
اكتشافه بعلمين مستقلين ولا يبرهنه على تحقيق المحشى كما يتوهم لان مصدر الاكتشاف هي الصورة المخلوطة بالحالة
الادراكية التي هي علم حقيقة بخلاف قول المجيب القائل بقيام امر مباحث للصورة بالذهن بذلك المصنف ولا يخفى
على من له اذني مسكنة ان هذا الكلام في غاية العجز والسفاهة اما اوله فلان كون العلم عبارة عن الصورة بما
في الذهن غير مسلم عند العلامة القوي في العلم عند كيفية مناصرة للصورة فلا معنى للايراد عليه بان الصورة
كافية في الاكتشاف فلا حاجة الى الامر المباحث ليا واما ثانيا فلان قوله او باشتراط الحالة الادراكية معها يصح في
ان نشارة الاكتشاف حقيقة عند بعض المدققين هي الصورة الحاصلة لكن بعد اشتراطها بالحالة الادراكية وهذا
مناف لما صرح ذلك بعض في كتبه نحو اشئ الرسالة التطبيقية وغيره فانه قال في تلك المواضع بعد ما قال ان
العلم عبارة عن الحالة الادراكية المحلولة على الصورة حلا عرضيا فالعلم حقيقة هو غير الحاصل في الذهن وبهذين
الاس من مقوله الكيف لصدق رسم الكيف عليه وواجب في الذهن عرض لانه موجود في الذهن الذي هو الموضوع
ونالج الموجود والخارجي لانه متى مع في المهية النوعية فهو ان كان كينافا كذلك الية كيف وان كان جوهرا فذلك
ايضا جوهرا وكذا او اطلاق العلم على الحاصل في الذهن من قبيل اطلاق العارض على المعروف مثل اطلاق
العلم على الانسان فالعارض ليس الا عرضا ومن مقوله الكيف والمعروف ليس الا عرضا وتابعا للموجود
الخارجي انتهى وكذا اصرح في مواضع اخرى من كتبه ولا يخفى على من لا وني مسكنة ان هذا الكلام نفس على ان العلم
حقيقة هي الحالة الادراكية المناصرة للصورة غايية الامر انها عرضية للصورة وليست للصورة مشارا للاكتشاف
عنده اصلا على ان الاشكال الذي فضاء اندفاعه بانشرع القول يكون العلم عبارة عن الحالة الادراكية وهو
ان اخرج شئ واحد من مقولتين بالذات لا يندفع على تقدير كونه الصورة الحاصلة في الذهن علميا ومشارا
للاكتشاف فما ذكره الشارح في تلك الحاشية توجيه للقول بما لا يرشئ به قائمه وهذا ظاهر غاية الظهور وكان من
لم يجعل الله له نورا فلما لم نوروا تعلم ان بعض الاعلام الية قد ذهب الى كون العلم حالة متاخرة للصورة
وسماها حالة انجلابية وقال ما يقضى به النظر الفكري ان العلم صفة متاخرة للمعلوم قائمه بالذهن قويا ما خارجيا
كما يقوم الشجاعة وغيره من الاوصاف الية كما يقول اصحاب الشيخ ونقل عن شاشنا الماترية ان العلم

والاعتراض على مستلزمهم ولا هو صحيح في نفسه كما عرفت فيما سبق منفسلا قائل لو سلم آه قال في الحاشية
 أي كون الأوهان والتصديق على أي مما يشترط عليه الاكتشاف فالاشكال مخصوص بالعلم التصوري أي الصورة
 الجامعة التي هي مشاركتها في دون العلم التصديقي أي الأوهان وحاصل الاعتراض أنهم قسموا العلم
 بين الصورة العلمية إلى التصديق والتصديق والتزيم الجوهريين فبما تسليط كون مقتضى الصورة العلمية
 لا يقع بهذا الجواب وحاصل جوابنا انهم التزموا المسألة في التزيم الجوهري الذي هو ما يحتمل الصورة ما يحتمل
 التصديق بمعنى المصدق به فبما المسألة لا اشكال في التزيم في المسألة التي هي التسليم هي المسألة في فكر
 التزيم التي هي ان هذا الجواب انما يتوجه لو قرر الاشكال باننا اذا قلنا ورننا المصدق به يلزم اتحاد التزم والتصديق
 وانما لو قرر باننا اذا قلنا ورننا التصديق يلزم اتحادها فلما توجه له اسلا ومع ذلك لا يصح هذا الجواب من قبلهم فحاشية
 ما يقال في الجواب عن اعتراض المصنف ان عدم اتحاد التصديق مع النسبية او الغضبية بدعي وهو محتمل تامل
 بعد فقال قال المصنف طاربا بلبيا آه قال بعض ناظري كلام المصنف في شرحه أي خلطا موجبا للاتحاد والاتحاد
 في الجهة وان لم يتجا لها فلما الدفعة بالموت و هو الالزم ان يكون الصورة عالمية وفيه ان الاتحاد بينهما لا يخلو
 ان ان يتجه ان الاتحاد بالذات او بالعرض والاول فلهذا بالضرورة وعلى الثاني هو خلط المسئلة بالموصوف
 في صورة انه صحيح بل انما على الاتحاد بالمطابقة او بالاسم في تناقض والاول مقتضى بالضرورة او بالاسم
 لا يشك في المطابقة على غير افرا او بالذات في التزيم الثاني وهو يستلزم كون الصورة عالمية كما لا يخفى وما قيل
 اراد بانها المراد بالاشكال في الاتحاد في الوجود كما في الجبس والحصل فغيره انه على ما يكون الحالة الاكثر
 فصلا نوع مركب منها ومن الصورة فلما يتكون لونها و هي لا يكون من قولها الكيفية واليه يلزم تاملها في حقيقة
 من يتحققين تباينين وبالجملة مقاسر هذا القول اعلى من ان ينفي قال المصنف كالحال الذوقية بالمدح
 آه قال بعض الشرح هذا الشارة الى جواب اشكال دقيق وهو ان جمهور الجزيئات المادية مرشحة في الجوانب
 كما هو المعتبر عندهم والحالة الادراكية قائمة بالنفس كما هو المتثبت عندهم اي في حقيقة الاتحاد لا الهاء ولم يحتمل
 ما قلنا ان الحالة والصورة قائمة بالذات من قيام عرضين محتمل واحده وهو ما يخرج للحصل وجوابه اننا نسلم
 ان صور الجزيئات انما تحصل في الحواس بل تحصل في النفس كما هو شأن قبل من حصول الحاسة في التزيم
 للجزي في المادى في النفس او امر مماثل له فيها وكلام المصنف هنا ينفي على الحقيقي وكون التزيم على تقدير
 التسليم يجوز ان تكون تلك الحالة الية في الحواس كما قيل ان مركب الجزيئات هي الحواس والحق ان

الاوراك المتعمدة ليقى للنفس واخلط احكامه الاوراكية بالصورة كاخلط اطلاقا لان بالانضمام الشخصية الشخصية فان الاوقات
 للنفس بالضرورة والخصيصة الشخصية ليست موجودة فيها الاقتلح جربها فيما او كاخلط الاوقات الجزئيات
 وتخصيصة التي ذكرنا انها هوني صور الكليات ولم يصح المصطلح بالمواطاة بين الاحكام والصورة وقوله انما
 صارت علما معناه انما صارت علما بمعنى الصورة العلوية لا بمعنى الاحكام الاوراكية فان لفظ العلم يدل على مسائل
 كثيرة وانما يرد الاشكال على من قال باكمل بالمواطاة الشخصية فان المجازي لا ينكره ليداني وبسببنا في
 بان ما اجاب به اول ليس ليصح عن القوم ولا عند المراد لانه سمي من حصول الجزئيات العينية باعتبارها في
 الذين على انما نسوق الكلام في العلم الالهي فاما تعلم بهيته ان متعلق بالصورة المادية وهي اما
 الصورة الخارجية من دون الظاهر في احكامه كما هو من جهة الشئ المنقول والرياضيين او الصورة
 المنطوية في الجليد كما هو رأي الطبيعيين وعلى التقديرين لا يسلم القول بالتحاد كما لا يرد مع الصورة اذ
 الاحكام قائمة بالنفس لا محالة ولا لخالقها في ثالث وما اجاب به ثانيا فهو ظاهر الفناء وضرورة ان المدرك فيها
 واحد وقد اعترف هذا القائل بفساده حيث قال والحق آه وهو وان كان حقا لكن ذلك المتعلق ليس بخواص
 من مخالطة الاحكام لوجود الصورة فطرا بل بالتحاد والبا كما يترجمه المدرك حيث صرح بالاشحاد وقال اشكال غير متفرع عن
 كلامه وتفسير لفظ اكمل بالمواطاة يدل على تجويزه اكمل الاستحقاق مع انه غير متفرع بين الاحكام والصورة
 المحسوسة لا تفارق الاشحاد ولا تتفرع حصول احد هاتين الاخرى وانتفاها في محل واحد واطلاق الصورة
 العينية على الصورة لا يدل على حمل الاحكام عليها بالاستحقاق اذ ليس معنى كونها علمية الا ان العلم متعلق بها
 وهي معلومة لانها اذا تعلم ولفظ العلم او يطبق عليها اشياء او به المعلوم وليس له صور الكليات فان الاحكام
 المتعلقة بها خصوصية وعلاقة قاطنة لا توجد في الجزئيات بانها ليس الى الاحكام المتعلقة بها وكون الاحكام
 صور الكليات هاتين في محل واحد ليس وعلاقة قاطنة بينهما اذ تلك العلاقة متحققة بين الكليات وبين
 صفات النفس كالشجاعة والسخاوة مثلا وليس بينهما علاقة اصلا هذا كلامه الشريف ولا يخفى وقته ومتانته
 في انه اذا علم المتعلم قال في الحاشية يعني اذ علم العلم الذي هو المبدأ الفياض للتعلم او بعد فهمه
 العلم تلك الاثر الحاصل من التعليم هو العلم الذي يعبر عنه بدانش وهو فوري العالم ليس عنه بالاحكام الاوراكية
 وكان هذا القول من الكالمين القائلين بان العلم صفة ذات اضافة يعبر عنها بدانش في الفلاسفة كقولهم
 لم يقبلوا بحصول صورة المعلوم في العقل والمص جمع بين المتدبرين حيث قال ان احكام الاوراكية تحمل تلك

هي بحالة الادراكية المحيولة على الصورة حلا عن نسيان الحمل الكاشف على الانسان ان التصور والتقدير فيهما فان بالذوق
 لان اقسام التعمدين من الظني وغيره مختلفة بالذوق لما تقر في موضعه ان الاشتغال بالذوق للاضعف بالذوق
 فالذوق والتقدير اولى بذلك ليس بشي لانه مفسر بل مفسر في كنهه على ان الاشتغالات لا فرد لها سوى
 احدها المتعمدة بالذوق وذلها انه على تقدير كون الحالة الادراكية عرضية للصورة كما هو مذموم لا سبيل الى القول
 بكونها صفة انضمامية الى النفس مغايرة للصورة وجودا كما عرضت فلا محالة تكون مشتركة عن الصورة فيقوم
 بالذوق وانما كون الادراك المطلق عرضيا فانها لا ينفك باطل واللام يكن قيام العلم والظن بالنفس من حيث يعلمها علم و
 ظن مبدئيا لا يشك في شي عليها ولا يخفى لطلانه فانما يحكم بالعالمية بمجرد النظر الى قيام عليه العلم مع قطع النظر عن
 عوارضه ولو انما يظهر ان الادراك ما هو في مرتبة ذاتها لانه محمول عليها حلا عن نسيان قولهم وعليه بنا قوله
 تفردت ان قال في الحاشية اعلم ان قوله على التصور متبني على امور ثلاثة الاول القول بالحالة الادراكية الثاني
 ان الشك والاذعان نوعان من الادراك والثالث ان التصور والتعمدين لا يتبعان بحسب التعلق بنسبة
 واحدة في زمان كالنوم واليقظة بل لا يجدر ان يكون مناط التصور والاهر الثالث لان الامر الاول هو ذهب اليه
 بعض المحققين والثاني الذي يفهم من عبارات بعض المتأخرين انهم اوردوا عليه بعض الاعلام قد بان للقول
 بعدم الاجتماع غير صحيح فان النسبة قد تصور ثم يتعلق بها التصديق ضرورة واما قوله كثافات النوم واليقظة
 فان وجه اشبه في نفس شأن الحقيقة لا الثاني فالاولى الاقتصار على مجموع الامرين في كلامه انت تعلم ان
 ما افاد من عدم صحة القول بعدم الاجتماع في غاية التحقيق اذ التحليل تصور متعلق بما يتعلق به التعمدين ومجتمع
 معه قطعاً واما الامران الآخران اعني القول بالحالة الادراكية وكون الشك والاذعان نوعين فليس مما تفرد
 المصنف بل الحالة العرفية مع القول بكون العلم كيفية نفسانية مغايرة للصورة قائل بكون الشك والاذعان
 نوعين من الادراك واما قال بعض متأخرى كلام المصنف في وجه التفرد ان العلامة العرفية لم يقبل بقيام الصورة
 وان قال بقيام الحالة والمصنف قائل بقيامها كما يورد بان لا فرق بين القيام والحصول بسبب التعمدين
 وبعض المتأخرين حمل الحالة على الصورة والمصنف لم يقبل بها كما يورد عليه في غاية الوهن والسخافة لما
 افيد ان الخلاف في قيام الصورة بالذوق وعدم قيامها به خلافه على حيا له بالتعلق له بالقول بالحالة الادراكية
 والمصنف ايضا قائل بحمل الحالة على الصورة لقوله بانها وجوداً وهو مستلزم للحمل بينهما وقال الاستواء العكلاً
 الى قوله الوجه في وجه التفرد ان يقال ان القول بالحالة المنقمة الى التصور والتعمدين المتباينين نوعان

اليه توهم قوله وانما للصورة سبيل المعامرين آه نرا ما نحو مما قال في القياسات ان احوال الادراكية للفنسل لعاقلة
 هي المنقسم في التفسير العلم الى التصور والتصديق ومنه قوله تلك احوال هي الصورة العلمية الا اننا باعينة فالصورة
 العلمية المتطرفة علم بالنسبة الى شئ جوهرية حقيقية المعالم ومعلوم بالقياس الى العلم المتعلق بها اعني بها احوال الادراكية
 المتطرفة في صورتها العلم التصوري والتصديقي بالتمتع فاذا ان الصورة التي هي الصورة الحقيقية التي هي العلم
 معلوم باعتبارها وايضا اعني حيث لقول العلم والمعلوم متين ان بالذات متعاطران بالاعتبار في النفس وهي
 واحدة في العلم الاجمالي متشككة في العلم التفصيلي فاما المعلوم بحسبه جوهر الماهم الذي هو ذو الصورة فغير
 متخالف في صورتها الابدال والتفصيل اصلا والمعلوم بالذات المتكشفت بالاعتقاد الاول هو الصورة التي هي
 والمعلوم بالعرض المتكشفت بالاعتقاد الثاني هو الشئ الحقيقي الخارج عن احوال العلم الحقيقية
 عبارة عن احوال الادراكية وهي متعلقة او بالذات بالصورة العلمية التي هي ثانيا وبالعرض بذي الصورة
 المتكشفت ولا وبالذات هي الصورة وثانيا وبالعرض هو ذو الصورة فالاحوال الادراكية بالقياس الى الصورة
 اذ ليس يحصل الصورة علم تصوري وبالقياس الى نومي الصورة علم حقيقي في علوم استغوري وهي الصورة
 معلوم بالذات ومعلوم اخصوي وهو ذو الصورة معلوم بالعرض فذوالاه ومعلوم بالقياس الى احوال
 الادراكية كذاتها متعلقة اولاد بالذات بالصورة وثانيا وبالعرض بذي الصورة فغير ان معلوم الصورة معلوم
 بالقياس ومعلوم احوال معلوم بالذات ونرا توهم قول من قال ان العلم اخصوي ليس بعلم يقيني لكون معلوم
 معلوما بالقياس او مراده ان معلوم اخصوي متكشفت بذات لا يتوسط الصورة بتلاف معلوم اخصوي فان
 المتكشفت فيه اولاد بالذات هي الصورة والمعلوم اعني ذوالصورة انما يتكشفت به اسئلة الصورة فغير معلوم
 بالقياس ونرا هو المعنى يكون اخصوي علم حقيقيا وعدم كون اخصوي علما كما فلا يريد ان معناه اخصوي كما
 انه معلوم بالذات تلك معلوم اخصوي الذي معلوم بالذات اذ ليس معلوم اخصوي الشئ الخارج عن بل معلوم هو
 الشئ من حيث هو وهو وجوده في الوجود ونرا قوله الشئ بين ان العلم احوالها قد سبق ان بين ان العاقبة فيها
 هو نوع الصور لكون الشئ قائما بالذات الابدال و اشتد به عن الاعراض مطالباتا وكونه مجردا عنه عن المادة
 نحو اشياءها وهذا اشتد عن المادة بابتها وعما يتوهم به اصله واسمها على كون كل مجردة قائم بغيره فاقلا
 بانها اذا كان مجردا يمكن ان يكون مستقلا لان المالك من كون الشئ قولا انما هي المادة بل لا يتبادر اذ كان
 معلولا وقاسما بذات لم يتبع ان يقارنه الصورة الحقيقية فكان عاقلا لتلك الصورة الحقيقية بالانسان ان في

المتعقل هو حصول الصور العقلية للصور والنظام نفسه وفي ضمن ذلك امكان عقلمه لذاته لان المتعقل غير ايشانيم
 كونه متعقلا بالقوة النفسانية من الفعل وهو يتفهم عقلمه لذاته واسما حصل ان كل معقول اذا كان قائما بالذات
 امكن ان يكون عاقلا لغيره لان كل معقول بالنظر الى نفسه يمتد بكونه ان يتفهم ان معقولا آخر فان كان ذلك
 المعقول موجودا في الخارج قائما بذاته فما ان يكون ماديا او مجردا على الاول يستحيل ان يتفهم معقول شريطة
 ان المادة مائة ممن المتعقل فانما لم يكن ان يكون معقولا لم يكن ان يكون عاقلا وعلى الثاني لا مانع من ان
 يتفهم معقول آخر والمعقول الآخر صورة عقلية في مقارنته للمعقول الآخر متفهم لانه لا صورة العقلية ولا معنى العقل
 الا بالافتقار الى ان يكون عاقلا واراد عليه وجوده منها ان قولهم ان كل مجرد ليس ان يكون معقولا ليس
 لان حقيقة الباري تعالى وتعالى العقل بل العدمي السبب في عقلمه للبشر واجب بان الحكم بان كل مجرد
 ليس ان يكون معقولا ثابتا في مقارنته الباري تعالى وذواته العقلية في معقوله بالقياس الى العدمي
 البشرية لا يقتضيه اقتضاع تعقلها في نفسها ومنها ان القول بان ليس ان يتعقل وعده ليس ان يتعقل مع غيره
 غير مسلم لانه ان يكون من الجبروت بالاصح لتعقل شيء آخر مع تعقلها واجيب بان تعقل كل موجود يقتضيه ان
 يتفهم عن صحة الحكم عليه بالوجود والوعدة وما يجري مجراها من الامور العائمة ولذا الحكم بعضهم بان الامور
 لا يتفهم عن تعقلها والحكم بشي على شيء يقتضيه مقارنتها في الذهن وتصورها معا فان كان ليس ان يتعقل
 وعده ليس ان يتعقل مع غيره ومنها انه يجوز ان يصح المقارنة في الخارج بل يجوز ان يكون مشتركة ويكونها في
 الذهن لا يقال لو كانت صحة المقارنة متوقفة على حصول الجبروت في الذهن لزم تاخر صحة الشيء عن وجوده لانه
 لقول المقارنة يعقل على معان مقارنته الاحمال للحاصل ومقارنته الفعل للحال ومقارنته الاحمالين مع الآخر
 لا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض ليس ان يتفهم مقارنته
 الاحمال للحاصل من غير عكس ذلك الصواب وباقى الجواب حيث كتب اليها بان عكس ذلك وان ثبت ذلك بان
 صحة مقارنته الجبروت وغيره التي هي مقارنته الاحمالين على حصول الجبروت في العاقل الذي هو مقارنته الاحمال
 صحة وجوده على نوع آخر وعلى تقدير ان لا يكون احدهما متوقفا على الآخر لا يلزم من صحة وجوده في الذهن من
 المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور لتعقل الجبروت والاه واجاب عنه المحقق الطوسي بان صحة نوع من
 المقارنة كافيته في الوجود على صحة الطبيعية المقارنة من حيث الهيئة المشتركة من دون شرط وكلما صح على الهيئة
 صح على النوع وصحة المقارنة المطلقة بين الجبروت وسائر المعقولات لا يستلزم صحة المقارنة الجبروتية بينهما انما

سلبنا ان انواع المقارنة تساوي في الحقيقة لكن لا يلزم من صحة الحكم ما على حقيقته عند كونها في الذهن صفة عليها
في الخارج فان الانسان الذي يتناول الى وجوده يختلف الانسان الخارجي وانما يتحرك بخلاف
الذنبى واجاب عنه المحقق الطوسي بان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو هبة الانسان غير
اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو صورة ذهنية فان الاول هو نقل الانسان والثاني هو الصفة
المنتقلة للانسان والنقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والاراد تقع العقول في
عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجز بان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم
على الذنبى وصدده بهما لم يحكم بصحة مقارنة الجوهريه من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث هو هبة وانما
ان امكان الفرد وان استلزم امكان الطبيعة وامكانها ليستلزم امكان جيب الانسان المن بشرط كون
الهبة المشتركة طبيعة فوجبه واهلها تساوية النسبة الى افرادها فان رجاء كانت الصورة الموجودة في
الذهن مخالفة لما في الخارج في بعض اللوازم كونهما حال في الذهن مثلا يجوز ان يكون المقارنة من هذا
التبديل واليه كما يلحق الطبيعة باعتبار انها ذهنية كما هي الصورة والاشياء لا يتجه الى الخارج من حيث
يجوز ان يكون مطابق المقارنة لطبيعتها بوجهة واحدة ولا يلزم من صحة المقارنة صحة كل نوع من المقارنة الا
تسمى ان مقارنة الصبر الجسائية من الصورة الجردية تتجه بوجهة واحدة ان المعقول ليس له ما لم يتناول
الشيء الجردية عند الذات الجردية فكيف يكون وجوده عن المادة ووجه اشتباهها وحده عند الذات الجردية فهو متناول
قال الشيخ في آيات الشفاكون الشيء معقولاً هو ان يكون هبة الجردية عند شيء وهذا من كونها عند شيء
متناولها فان الكون عند الشيء اعلم ان الكون عند شيء متناولها مقال الامام الرازي في المسائل المشرفية
ان يكون له الاشكال بوجهة واحدة ان الكون عند الشيء متناولها في الاشكال لا يكون اشياء بين
ان فالقول بالاشكال الجردية اعلم ان الاشياء الغير في عدم كون الشيء متناولها وكذلك الموجودية في الاشياء
في عدم كون الشيء وجوداً لذاته بل في كونه ذلك وبذلك يكون الشيء متناولها وكذلك باطلها في انما من واجب ما
تيل انما يحتمل كون الشيء متناولها ان الاشياء كون الشيء متناولها لم يوجد في ذلك الاشياء
بل في انما هو بالاشياء وليس في اشياء من قول كون الشيء معقولاً اعلم ان كون معقولاً الجردية ان مجرد
الاشياء في كون الشيء متناولها ان الاشياء كونها متناولها اذا شئت ان كون معقولاً الاشياء كونه والاعم
ليس متناولها لاشياء فحتمه كون الشيء حيوان لا يتناولها كونها متناولها في كون الشيء وانما كونها متناولها

عرض الشيخ وضع توهم المناقاة والالامار بما يتوهم احدان مفهوم ما قلبيته الشئ فيقتضى ان يكون المعقول غير
 العاقل كما هو شأنه المتناهيين وينبغي كونه عين العاقل حسب المفهوم نفسه على ان كون بعض المتناهيين
 غير صاحبه في الخارج لم يبرهن من نفس المتناهي والاضافة لان نفس المتناهي لا يقتضي الامتياز في المفهوم
 مع رضاه كما في الوجود المتناهي في بعض المتناهيات انما اذ لنا ما اخرج عن المفهوم وبذلك يبرهن
 خارج عن معرفة قدر الالامار كما كبر فان مفهوم الالامار على كون الشئ في الخارج لا يتغير شئ على التدرج من غير
 ان يعرف عن قدر الالامار ان ذلك الشئ في الوجود كما ان الوجود في الوجود وان علمنا ان الحركة في الوجود
 والعاقل لا بد وان يكون متناهي التدرج في الوجود والمنقول في الوجود والوجود في الوجود في المفهوم فتعلم
 مثلا ان كون الشئ في الوجود كان متناهي التدرج في الوجود بين الوجود والوجود والوجود في الوجود
 بين العاقل والمدرك في الوجود في الوجود بالبرهان لا يتغير وان مقتضى الشئ انهم من مفهوم الوجود كما
 المتناهي بين كون الشئ في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود
 منقسما قد عرفنا ان العلم عبارة عن حصول شئ في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود
 حاصل لنفسه اي الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود
 الوجود والآخر في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود
 في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود
 لا بد انها قد سبق هذا المعنى منه فلا يروى ما قال الشيخ المتقول في حكمه الاسمي ان كون الشئ في الوجود
 بنفسه مفروغ عن الوجود والبرهان كما كتبت الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود
 لها وهي مفروغ عن الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود
 عنى لعدم اليقينة المشهور فلم يرجع المشهور في المناقاة الى عدم اليقينة بل عدم اليقينة يجوز وكنا في المشهور على
 في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود
 انما يحصل بالبيانات فيسبب ان البيانات منسوبة للمادة فاللذي منسوبا اليها ان الوجود في الوجود في الوجود
 تخصص الالامار بالبيانات التي هو بصورها والصور اذا حصلت فينا اذ كنا لا وليست الوجود في الوجود في الوجود
 او جوهرا عند قطع النظر عن المقادير جميع الوجود كما زعموا ولا شئ انتم بساطة من الوجود في الوجود في الوجود
 هو سلب الموضوع كما اعترفوا فلم يادركت وانها عند هذا التدرج عن الحاصل في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود

فيها هذا كلامه وجه عدم الدوران اليه على غير الناطقين بها عبارة عن محض القوة والاستعداد ومن ثم قال
الشيخ ان جوهرية قيا جوهرية القوة وقهايتها في الابدان والاشجار والحيوان والنباتات والاشجار والاشجار والاشجار
لا يقبل المقهور واللا يلزم ان يكون كل مفهوم كلي اذ اعتبر من حيث هو وجودا فلا ذاته واما بساطة الوجود فيقولون
فببطل بساطة معنى جهنمي وساطة العاقبة ليس بهذا النعمان الابدان بل مناطه بساطة الوجود لا بساطة المعنى
والمفهوم فافهم ولا تنزل في الابدان ولا معلول لها آفة بعرضه فيها وان المشاهدة لا يقوون يكون نفس حضور المعاني
ولكنه كافي في العلم بل لا يعتمد في العلم بالاشياء من احد الامرين اما الاتحاض وان يكون حصول العلم عند العلم
حصوله لا حقيقيا كحصول ذات الحجة والنفس ذاته اذ استناد كون ذات الحجة وغيره فاختارة لذاتها وهذا العلم قائم
على حضوره والالتزام بان يكون حصول المعلومات بعد مرتبة وجودية لانفسه بغيره فافهم بذاته وهو المعنى
عندهم بالعلم حصوله في فهم متفقون على ان مجرد حضور المعلول للمعرفة غير كاف في الاكتشاف لكن اشياء اخرى
تفرد بسببها الى كون هذا النعمان حصوله كافي في الاكتشاف وقا تشبه المحقق الطائفي وكثير من المتأخرين وتتم
الاشارة الى المعنى والتشديد قد يوجب التسمية بما لا مزيد عليه فتذكر قوله والمفارقات كالنفوس آة قال في
الاشارة لان عالمها انقسامية فانقسمت في اقسام صورية ما غير ذاتها الى اعلام العلم الحق تعالى الا انها غير
متعلقة بالمادة اصلا فلمعها ليس بعد العلم والتجارب كما هو للنفوس الناطقة الانسانية في مرتبة العقل الابداني
وتبقى التمام ان العقل الناطقة في مرتبة العقل الابداني خالية عن المعرفة لا تكلها ومستعدة لها بتجميع
لها بعد حصول صور الحسوسات واستنباط الكليات مائة الانتقال الى النظريات ونفاذها في تلك المعاني بالمادة
والفعل لانها المستهدفة بنهاية المفارقات بل النفوس المجردة لا تلك الكليات فانها لم يزل عالمة بالمعقولات باقية
الاجمال الحق وساطة تجردها وانما عن الفعل لا التبا المتحدرة فلها معلومة ذاتية كاملة للاستفادة من التجرد
التي هي السائق فالعقولات كما هو المشتمل فيها من غير كسب فكما هو يدعى قسام النفس يكون بديها ونذرا باوعلوم المبادي
العالية لا تكون نظرية فالمنافع كالنفوس في انها منتشرة فيها موعود ذاتها وصفاتها الى المبدء والقياس
والعلم فعلها بذكرها غير احكامها في ذلك فافهم فانها كونها باعقباتها بالانذالات المتحدرة عدم التعلق بها
فانظر فانه يتناول الى تيقن النظرية في ذلك العلم ان العقول العالمة لما كانت متكاملة وتحتاج الى الجاهل
الذي هو بنفس ذواتها فلما انبأ في اقسام صورية ما غير ذواتها وتعلقها الى اعلام المبدء الحق تعالى
الذي هو تبا في ساوها في اقسامها الى المبدء الحق تعالى او انفقها في ذواتها وتعلقها الى المبدء

سوار كان في لوح الذين ام في متن الخارج والصواب في مرتبة في العقل الفعال باهي متحققة في حدانفسها والكواكب
سوار مستعدا والنفس وهو خزانة لذي بيكها الاغنياء من ولا محذور اصلا فاما قول بعض شفاطة المقلدين من اتباع المشايخ
ان ثمان العقل الفعال في اشتراك العقول مع الصواب في حفظوا التصديق ومع الكواكب حفظ فقط دون
التصديق اي حفظا على سبيل التصور والاذعان لمراسمة عن الشرور والاسوار التي هي عن تواج المادّة فليس على
ستن التحصيل ليس من المقرر في مقوله ان التصور والتصديق انها نواع العلم الانطباعي التي في الفطرة البشرية
فاما العلوم المحفورة كعلم النفس بذاتها المحفورة والعلوم الانطباعية الغير المتغيرة كعلوم العقول الفعالة التي هي
من لوازم ذواتها الغير المتغيرة عنها بحسب لوجود العين في الفطرة الاولى في غير داخلية في انفسهم فلما غشي ساقفة لانه
قد اعترف بالطباع العقول والصواب والكواكب في العقول العالية فان كانت النسبة العارضة المرتبة فيها متفقة
بالصدق والكذب فتكون المبادي العالية مصدقة وكذبة لها فيكون علومها تصورات وتعد يقارنت وان لم تكن
شدة بالصدق والكذب بل تكون متواليات عنها كما يظهر من كلامه في الاقوال المبدية وسيجي انذار الله تعالى فضل كلامه
في موضع يلين به فهو باطل قطعاً اذ بعد الاعتراف بكون الصواب في الكواكب مرتبة في العقل الفعال لا سبيل
الى الحاصل الاقدمات الصواب في العقل الفعال بالصدق اذ الصواب في عبارته عن الملائكة النسبة
الما كبره لما عليها الامر في نفسه وقد اقربو نفسه بان الصواب في مرتبة في العقل الفعال باهي متحققة في حدودها
والملك تعقل بما ذكرنا ان ما قبل تليده في الاسفار والتصوير والتصديق انها نواع العلم الانطباعي التوا
في الفطرة البشرية فاما علوم المبادي العالية وعلم الحق الاول بل ذكره فليس شئ منها تصورات ولا تفهمها ليس
شئ مع انه يروى ما فاق بعض الاعلام ان هذا القول مع كونه باطلا في نفسه لان علم البارئ تعالى مطابق لما
العلوم عليه في ذاته واللازم به وبه وهو عالم بانه مطابق وهو التصديق كقوله سبحانه لان الله تعالى عن نفسه بانه
يعلم والعلوم في اللذة المدية المطابق الثابت اجازم وفي الاحاديث الصحيحة ان الله سبحانه يزد فهم
التصور والتصديق في شان البارئ تعالى ليس مثل التصور والتصديق في ذاتها فان التصور والتصديق في ذاتها
صفتان زائدتان قائمان بنا واما في البارئ تعالى نفس ذاته تصديق له وادق كما ان ذاته تصور للمفردات
فان النفس التي امر يكون مبدئاً لا كشأن الثبوت الواقي حيث لا يحتمل النسيب وهو فينا كيفية لغير عنها بالانسان
له ويدان اذ فينا في نفس ذاته مبدئاً لهذا النحو من الانكشاف وهذا الكلام في غاية الخلق والتمانية فهم ليجب
من الثمان انما في تليدنا حسب الاقوال المبدية كيف توجبها الى ان علوم العقول العالية تكون في ذاتها

ايضا فضلا عن كونها تصورات وتقدريقات والذميريات بالاعجاب في له واما سبحانه تعالى آه هذا الكلام حتى لو كان
لا مدخل له في بيان ما اراد المشرح اصلا كما لا يخفى على من له فهم سليم فامراوه بهنا محال على تحته هذا على تقدير ان لا يكون
وجود كلشي عين الواجب سبحانه واما على نه سبب المشرح حيث اختار ان كل شئ عين الواجب سبحانه فيكون يعلم الممكن
عبارة عن وجود الواجب سبحانه كما لا يخفى في له فاستقر في آه استقر راسه على هذا المذهب الجبري بحسب الالتماس
العلم عبارة عن نفس وجود العالم ان صح فانما يصح في العلم الحصري واما في العلم الجمعي فلا يصح اصلا بل لا بد
ان يكون العلم الجمعي على زوايا ذات العالم والاي يلزم لبيان مرتبة العقل الهولاء في التي اعترف به في انها شئ
المنقول سابقا فيلزم ان يكون النفس عالميا بكل شئ من بدو العطرة ونوايلها باعتبارها ايضا لكن المشرح لا يبالي بان
هذا التباين والافضل يلزم على هذا التقسام ذات العالم الى المتصور والتقدير ضرورة ان العلم المحصولي ينقسم الى
والعلم المحصولي الحاصر في معرفة بالبهية والنظرية فيلزم ان يكون العالم ايضا متصفا بها والتصور بالاشكال
هذه المخرجات لا يتبقي من اختلاف في حواسه وزيف الاستناد العلامة الى له بان العلم لو كان عبارة عن
وجود العالم فاما ان يكون عبارة عن وجود المصدر او عن نشا انشراحه الاول لبيان العلم سواء اراد به
المعنى المصدري المعجز عنه بالمتن او اراد به المعنى الحقيقي ليس عين الوجود المصدري اما الاول فلان المعنى
المصدري لا يصدق على معنى مصدري آخر ما يمكن احدهما ذاتيا لا في ذاته في ان مفهوم العلم بالمعنى
المصدري سبب مفهوم الوجود المصدري فلا تصادق بينهما اصلا فضلا عن التباين والاشكال في العلم
الحقيقي ليس بالتشراعي والوجود المصدري التشرعي والثاني ايضا باطل والالزام ما ذكرنا ان لا يخفى وايضا
يلزم على هذا التباد والتصور والتصديق بسبب الحقيقة وبالجملة مفاسد هذا الراي اجلي من ان يخفى واكثر من ان
تخصي في له ووجود الشئ المعلوم شرط آه انت تعلم ان هذا الشرط اما ان يجعل تخير العالم عالميا فيلزم العلم
عبارة عن نفس وجود العالم كما توهمه واما ان يجعل نفس وجود العالم الذي هو حقيقة العلم عالميا فيلزم وجوده
الذاتية والقياس على الحكم الذي هو التصديق على عدم سبب الحكم فانه بشرط بالتصورات الثلثة كما توهم قياس
مع الفارق فان وجود الحكم معروف على التصورات الثلثة بخلاف وجود العالم فانه غير معروف على وجوده
بل هو متحقق قبله كما في مرتبة العقل الهولاء في مثلاً وبالجملة ما اختاره المشرح ان يتم فاما تيمم في العلم الحصري والاشكال
في العلم المحصولي اصلا فلا بل ولا يخفى على عشار قال المص وليس اكل من كل شئها آه قيل هذا التقسيم فاسد
لان مورد القسمة علم وكل علم اضروري او نظري اما المصدري فظاهرة واما الكسري فلما ذكره من التقسيم العلم

اضروري والنظري فان كان ضروريا لم يشتمل النظري وان كان نظريا لم يشتمل الضروري فلا يكون مورد القسمة
 مثلا للقسمين واجب عنه اولانا لا نسلم انها يتجان شيئا فان الحكم في الكبرى الكلية على جزئيات العلم ومورد
 القسمة منهم العلم فلا اندراج للاصغر تحت الاوسط اذ معنى قولنا كل علم اما ضروري او نظري ان كل فرد من افراد
 القسمة باحد جزيرين الوصفين على سبيل الانفصال الحقيقي فلا يندرج في هذه الكلية مورد القسمة لانه مفهوم العلم
 الاشئ من افراده فلا اشك في ان قيل الصغرى موجبة فعلية والكبرى كلية كيفية لا يتجان في الشكل الاول مع
 حصول الشرايط يقال هذه الشرايط كما هيبة اذا كانت تلك التعارف من القسمة بالمتعارفة اعني ما يكون المحمول
 فيها صادقا على الموضوع صدق الكلي على جزئياته والصغرى هنا ليست منها لان محمولها عين موضوعها ولا اشك
 في انها الابالاشارة والعبارة كذا قرر السيد المحقق في حواشي شرح المطالع واورده عليه بانه ان اراد ان محمولها
 عين مفهوم موضوعها فهم ضرورة ان مفهوم العلم غير مفهوم مورد القسمة وان اراد ان محمولها عين
 الذي هو العلم كما ان المحمولات في سائر الموضوعات عين افراد موضوعاتها فممكن ان لا ينقض ان يتجزأ
 عن التعارف واجب بان الاظهر ان جعل ما حكم فيها على مفهوم عام هو مورد القسمة بالتعيين كما في افوك زيود
 ايضا ليس من القسمة بالمتعارفة في العلوم بل كما يذكر في المحاورات وروبان عموم مورد القسمة في غير مسلم لان اراد
 بالقسمة بينها هذه القسمة الخاصة ومورد ما مساو لمفهوم العلم سلمنا انه اعم من مفهوم العلم لكن مع
 قبيل محل الخاص على العام بلا سور فكل من قضية محولة في قوة التجربة وهي من القسمة بالمتعارفة واحساب
 عنه المحقق الدواني بانه يمكن نقل العموم في كلام القائل على العموم بسبب المفهوم ومورد القسمة الخاصة
 من طبيعة العلم حسب المفهوم وان كان مساويا له في الواقع وليس كل جملة من القسمة بالمتعارفة فان قولك
 الانسان زيد هو جملة وليست متعارفة كما لا يخفى وثانيا باننا سلمنا انها يتجان ولكن لا نسلم انه لو كان مورد القسمة
 نظريا لم يشتمل النظري ودنا يكون ذلك لو لم يكن ضروريا في بعض الاحوال نظريا في بعضه باو القسمة ان القسمة
 الاعم يمكن لها بالنظر الى انها ان يتصفوا بصفات متفاداة متفاداة بل يتبين بانها في ذلك بالنظر الى
 متفاداة متفاداة باو متفاداة فاذا حصل جزئي من جزئيات العلم بالنظر كما في طبيعة العلم وانما في مفهومه
 العلم وانما حصل جزئي منها بنظر كان حصول طبيعة العلم في مفهومه متفاداة متفاداة ذلك بالنظر الى طبيعة العلم
 وانما يحصل جزئي من افراد الضرورية والنظرية في ضمن افراد المتفاداة كما قال السيد المحقق في حواشي
 شرح المطالع في ان ثم ان المشهور انه علم انهم قالوا ان البديهة والنظرية من شأن العلم اعم الى الحقائق

والعلم القديم والكشوري لا يتعمقان بالبدئية والنظرية اما عدم انهما بالنظرية قطا سر واما عدم انهما فيها
بالبدئية فلان البدئية والنظرية متغايران لثقلها اصطلاحيا كما لا يخفى وقد تقرر عندنا ان التقابل مخصص في اربعة
اقسام الالجاب والسلب التفاضل والتماز والعدم والمملكة وليس بينهما التقابل الالجاب والسلب لان الوجود
البيئتي ليست ببدئية ولا نظرية وكذا كنهه الباري تعالى ليس بدئيا ولا نظريا ولا تقابل التفاضل ضرورة انه
يمكن تقابل كل منهما بدون الآخر فيكون التقابل بينهما اما بالتفاضل او بالعدم والمملكة ومن شرط التفاضل توارده
كل من المتقابلين على موضوع الآخرون من شرط العدم والمملكة ووجود الوجودي على محل العدم بحيث ان يكون
محل العدم وما لا يتماز بالوجودي والكشوري والقديم اولهما يتجهما بالنظرية فلا يكونان التماز فيها بالبدئية
ضرورة ان الاتصاف بالبدئية يستلزم الاتصاف بالنظرية اما على تقديرية كما انها ضد بين فلان الاتصاف
باجد العدمين مشروط بالاتصاف بالعدم الآخر اما على تقديرية كونهما عدما ومملكة فلان المنصفت بالعدم هي البدئية
بحسب اتصافها بالمملكة معنى النظرية واولهما يصح لالاتصاف بالمملكة لم يصح لالاتصاف بالعدم الوجودي على
ان التماز فيها بالبدئية مستلزم لالاتصافها بالنظرية واولهما يتجهما بالعدم الملزوم واوردهما اولها بالوجودي
لا يكون مطلق العلم متسايل يتقبل ان يكون معرفتها عالما وانت قد عرفت فيما سبق ما هو المعنى في هذا الباب فتمت
وثانيا انه لا يجب في التقابل بين العدم والمملكة صلوح موضوع العدم للاتصاف بالمملكة نعم من ان يكون
الموضوع مخصوصا بما لا يكون او بغيرها كان او بغيرها كان او بغيرها كان فالكسبية وان لم يتصف بها
الكشوري والقديم بالتحقق لكن جهته هو مطلق العلم صلح للاتصاف بالنظرية ونها القدر من الصلوح كانه
الاتصاف بها واجاب عنه بعض الاعلام قه بان صلوح النوع او الجنس للملكة المتعبر في التقابل بالمملكة
والعدم معناه صلوح النوع او الجنس الموجودين في ضمن الموضوعات بالعدم لان يكون الاتصاف في
ضمن اى شخص كان الا ترى ان لا يجر الالجاب في الحركة الارادية وان امكن الاتصاف الجسم الذي هو عينه بالبدئية
الارادية في ضمن اجزاءه ان وكذا المقارنات لا تتحقق بالسكون وان امكن الاتصاف الجوهري الموجود في ضمن الجسم
بل الذي لا يفي في هذه المقابلة استعمالها وما هو الموضوع بالعدم بالمملكة سواء كان هذا الاستعمال اوله بالذات
او لوجهه وله بالعرض لا يتحقق فيها النوع او الجنس بالذات وله بالعرض للتحقق الجسم فيه ونها القديم لا يصلح
للاتصاف بالنظرية اصلا لان جهته استغناء او لوجهه ولا جهته والسرفير ان التوفيق على النظر من الاعراض
الاولية لا علم الحادث فلا يتصف به نوعه او جهته الا بالاتصاف به بان يكون التماز البيئتي التماز ما انفسه ليس

فيها صاوح واستغدا والاصحاح اثنان هذا الكلام ونحو الكلام وان كان في غاية التناقض لكن يروى عليه ما اثار
 الاستغناء والاعلم حيث قال لقائل ان يقول ان معنى امكان التوارى على النوع والجنس لو كان ما قال المحيىب
 كان التعيين لهذا الامكان مستدركا مح ان ظاهر كلامهم يراه لان الصفات النوعية في ضمن الشخص هو انما هو
 الشخص لا النوع وعدم الصفات بما حركات الارادية وعدم الصفات المحررة وانتها بالسيكون انما هو على
 التقدير اشارة التوارى في الموضوع الشخصي ومن غير الشخص النوعية والجنسية بل انما هو كونه التوارى على النظر عرضا اوليا للعلم الحادث للينع
 صاوح (التعريف) من حيث هو علم اذا ثبت ايضا من لزوم التوارى فانهم صاوح كذا في النوع اللذين هما غير الهوتية في ضمن الشخص لا انما هو
 ادعاء ان التعيين صاوح في ضمنه في كذا شخص من قبيل المصادفة لا انما هو اللبيل على قبيل في التماس الثالث انه يجوز ان يكون التقابل بينهما
 تقابل العدم والملكة وتكون البديهة ملكية والنظرية عدما بناء على ان تفسير البديهة بامكان حصوله بدون
 النظر والنظرية بعدم امكان حصوله بدون وجود الصفات العلم الحسوري والتعريف بالبديهة اذ اللازم ليس
 الاصلوح محل النظرية للانقضاء بالبديهة لا غلبته حتى لا يكون متصفين بالبديهة وهذا في غاية السخافة لانه كونه
 نكالات ما هو المفرد عنهم بحسب كون النظرية وجودية كما لا يخفى ضرورة ان عدم الامكان يكون اثباتا للضرورة
 فافهم في ذلك فاعلم ان ما هو قوله قاله الشارح في بعض حواشيه اننا لا نسلم ان شرط النفاذ امكان التعاقب ولو
 سلم فهو بالنظر الى البديهة الضدين بما هما ضدان بل انما هي طبيعة الموضوع فتقابل النفاذ ولا يمنع لزوم احد
 الضدين بما هما ضدان بالنظر الى خصوصية طبيعته الموضوع مع جواز التعاقب بالنظر الى طبيعته الضدية فيجوز ان
 يمكن البديهة من لوازم خصوصية طبيعته الحسوري والتعريف وامكان التعاقب بالنظر الى طبيعته مع قبح النظر عن
 ملكة الخصومية بل بالنظر الى طابع الضدية واورده عليه بانه قد تقررت عنهم ان من شرط النفاذ امكان التعاقب
 والتوارى وعلى المحل بالنظر الى خصوصية طبيعته الموضوع بان لا تأتي خصوصية وقت الموضوع من امكان ان
 يتوارى وعليه النفاذ وان لا بالنظر الى خصوصية طبيعته الضدين بما هما ضدان بل انما هي خصوصية الموضوع فعلم
 من ان شرطه امكان التعاقب بالنظر الى خصوصية طبيعته لا بالنظر الى طبيعته الضدين بما هما ضدان فبطل قوله
 وسلم ان شرطه امكان التعاقب والتوارى بالنظر الى طبيعته الضدين بما هما ضدان فهو ليس بوجوده في البديهة
 والنظرية لان طبيعته النظرية بما هي هي يقتضي عدم امكان ورودها على العلم المحسوس القديم والعلم الحسوري
 واذا اقتضت طبيعته النظرية بما هي طبيعته النظرية عدم امكان ورودها عليها اقتضت طبيعته البديهة عدم ورودها
 عليها ايضا فثبت ان كل واحد من الحصول القديم والحسوري لا يكون بديها ولا نظر فبطل قوله ان تقابل

التضاد لا يمنع لزوم احد الضدين بالنظر الى خصوصية لبعينه الموضوع فتم الدليل وثبت المدعى وانت تعلم انهم
قالوا ان للتضاد واحكاما منها ان الضدين اما ان يكون احدهما بعينه لازما للمحل مثل السبب من الثلج والسواد
للتقاروا اما ان لا يكون كك وبدا على قسمين فانه اما ان يمتنع خلوا للمحل عنها كما في الحركة والسكون للجسم او لا يمتنع ويرو
ايضا على قسمين لان المحل عند خلوه عن الضدين اما ان يتعصف بثالث بنسبها واما ان لا يتعصف بثالث بنسبها
فيخلو المحل عن الطرفين كالشفاف فانه قال عن السبب من السواد وعن كل ما يتوسطها ومنها ان الضدين
اما ان يجمع حصول احدهما عقيب الآخر كما سوادا والسبب من واما ان لا يجمع كما في الحركة والصاعدة والهابطة
فانه يمتنع تعاقبها لما ثبت ان بين كل حركتين متتبعين سكونا ومنها ان الموضوع قد يكون واحدا قابلا للضدين
من غير تغيير وقد لا يكون قابلا لهما الا بعد تغييره الاول فكما في جسم اسرار لغير باردا واما الثاني فكما في جسم المر لا يغير حاله
الا اذا انجز من وجه اذ عرفته فذا فاعلم ان احد الضدين على التعيين قد يكون لازما للموضوع بحيث لا يمكن
ورود الآخر عليه اصلا فيجز ان تكون البهية لازمة للموضوع القديم والحضوري ولا يمكن ورود النظرية
عليها اصلا فلا يمكن التعلق بها بالنظرية التي هي الضد الآخر فقول المورد ان من شرط التضاد انهما يجمع لو لم يكن
احد الضدين على التعيين لازما للموضوع بحيث لا يمكن التكاثر عنه اصلا ولو كان لازما على التعيين فلا يجمع
ورود الضد الآخر عليه قطعا وبالجملة ليس من شرط التضاد ان يكون الموضوع صانعا لورود الضدين مطلقا
بل اذا لم يكن احد الضدين على التعيين لازما للموضوع ولا يلزم من اقتضاء طبيعة النظرية عدم ورودها على
الحصولي القديم والحضوري اقتضاء طبيعة البهية عدم ورودها عليها كما لا يخفى فما قال الشارح في تلك
الحوادث من عدم تسليم كون شرط التضاد امکان التعاقب صحيح لا عبا عليه وما قال بعد التسليم فهو ايضا صحيح لان
نفس طبيعة الضدين وان لم يكن كسبية من جواز التعاقب لكن اذا كان احد الضدين على التعيين لازما للموضوع
فلا يمكن ورود الآخر عليه اصلا وقال الشارح في المحاسنة المتعلقة على هذا القول اقول معنى تعاقبها على
موضوع بعينه بالنظر الى طباعها مع قطع النظر عن خصوص حال الموضوع ان لا يوجب اشتراك شي منها بالنظر
الى طبيعة بطلان الموضوع حتى يمكن ان يمتنع من كل منهما الى الآخر وان كان لازما بالنظر الى خصوص طبيعة
الموضوع ولذا قالوا لا ضد للوجود ولا ريب في ان طبيعة النظرية يقتضي الواسطة في العلم وحدوث الموضوع
بها وطبيعة البهية تقتضي اشتراك الواسطة وان لم تقتض الحدوث فالعلم والمعلوم الواحد بعينه لا يتعصف
الا بواحد منهما فينتهي بانتهائه بالنظر الى حقيقة طباعها الا ترى ان العلم بالاشياء بعينه يمتنع ان يكون عاما بكنهه انتهى

بالاعتناء الى ما هو عليه في عينه فليس بينهما تقابل المتضاد واما التقابل بينهما فالتقابل بالعدم والمملكة اذ من شأن العلم
 المحصور في الجماد والاشياء بالاعتناء على خلافها امر المتضاد لان المتعبر فيه بتقارر الموضوع بعينه بالنظر الى
 ما يحيط به من المتعبرين ثم فكرنا في تعريفه اعلمت قد عرفت ان التقابل كل من الضدين الى الآخر ليس من احكام المتضاد
 بل بعض الضدين لا يكون ان يتقبل احدهما الى الآخر وبالجملة امر الضدين على التباين اذ كان لازما لا يوجد
 فلا يوجد التقابل كل من الضدين الى الآخر وليس من احوال الموضوع بل من المتقابلين بالنظر الى ما يحيط به بطارق الموضوع
 فيصير التقابل امره الى الآخر ولا يلزم من التباين التباين للموضوع وان التباين كل من الضدين الى الآخر قوله
 ولا ريب ان التباين النظرية انه مسلم لكنه لا يوجب ان لا يكون التباين في النظرية تقابل المتضاد بل ما عرفت
 ان احد الضدين على التباين اذ كان لازما للموضوع بحيث لا يمكن زواله عنه فلا يمكن حصول الآخر عقبيه وقوله
 الا ترى ان العلم بالذات غير مستعمل بل غير مستعمل لان العلم بالذات قد يتقارب الى العلم بكنهه الشئ كما صرح به بعض
 الاقارب في حاشية انما مشيئة التباين وقوله لان المتعبر فيه بتقارر الموضوع انه ان اراد به ان المتعبر في تقابل
 المتضاد اتقوا الضدين على انه موضوع واحد فقد عرفت انه ليس بغيره بل وان اراد به معنى آخر فالضد المتفاوت
 المتضاد بين البدئية والنظرية وبالجملة ما ذكره الشارح في انما مشيئة التباين على ان ليس بينهما تقابل المتضاد
 وبهذا ظهر ان ما قال بعض الاعلام ان التباين والحدوث من لوازم الهوية الشخصية فالوجه من ان تقارن التباين او
 الحدوث في الشيء الهوية الشخصية واذا كان التباين من لوازم الهوية الشخصية فما يكون منافيا للتباين مستحيل
 على الهوية الشخصية والنظرية متافقة للتباين فيما بين التباين الشخصية عن موضوعها ومن شبهة التباين في حاشية
 الآخر على موضوع احد بان التقابل الموضوع بالذات على الشيء في الكلام ثم قد اورد الاستدلال انما في حاشية
 وهو ان الشارح ويرى الى ان البدئية والنظرية مختلفتان للموضوع وانها لا تختلفان باختلاف الاشخاص و
 الاوقات كما سيأتي منه اذ على هذا المذهب كما لا يمكن ان يكون بين البدئية والنظرية تقابل المتضاد
 كما ذكره كذا لا يمكن ان يكون بينهما تقابل العلم والمملكة اذ من شبهة المتضاد وامكان تواردها من الضدين
 على موضوع الآخر ومن شبهة التقابل بالعدم والمملكة في موضوع محل العلم للمتضاد بالمملكة ومن استعمل ان
 يكون الشيء الذي لا يتوقف من اخبار حصوله على النظرية هو ما يتوقف من اخبار حصوله عليه بالعكس فيستحيل
 ان يتوارد البدئية والنظرية على موضوع واحد فلا يفرح تواردها على موضوع الآخر والتباين محل البدئية
 التي بين العلم بالمملكة التي هي النظرية وليس يطلق مفهوم الموضوعات او بعضها للمعلومات الخاصة حتى يكفي

صلاحة لا تقتضى بالنظرية في تحقق التقابل بالعدم والملك بينهما وبين البهية اذ المعلومات تتباين مختلفه تتخلى
غير مشتركة في ذاتي فضلا عن ان يكون المعلوم نوعا او جنسا فعلى ما ذهب اليه الشارح لا يخرج الاستدلال بالاشارة
او بانه على تحقق التقابل بالمعنى المصطلح المشهور المحصور في الاربعه لا بين البهية والنظرية وانتشار الايجاب و
السلب التفاضل بينهما على هذا المذهب لا سبيل الى تحقق احد من التفاضلات الاربعه بينهما كما عرفت ثم على
هذا المذهب يكون معنى التفاضل العلم المحصولي بالبهية والنظرية انه يتعلق بشئ يتوقف حصوله على النظر
او بشئ لا يتوقف حصوله المطلق عليهم والاختار في انه كما يمكن التفاضل المحصولي الحاشي بينهما بهذا المعنى يمكن تصانها
المحصوري والتقديم بها بمعنى انه يتحقق بما يتوقف حصوله على النظر او بما لا يتوقف حصوله المطلق عليه و
لا لم يلزم من كون العلم متعلقا بالنظرى ترتيب ذلك العلم على النظر فامى مانع لاقتضاف المحصورى والتقديم
بالنظرية بمعنى تعلقها بما يتوقف نحو من اخبار حصوله على النظر هذا كما له شريفة في قوله ومن ثمه جوز وآه قال
في الحاشية الاشني عايدك ان هذا التجويز بطايرة بنى على انها من صفات المعلوم حتى يكون الامر الواحد بينهما
لنظرنا بالقياس الى شخصين او شخص واحد في وقتين لا على كونها من صفات العلم لان العلمين مختلفان
بالشخص فتصح ان يكون النظرى منها بديهيا وبالعلم ان يرتكب اسما محتملا فيرا بالنظريات ما كانت حصولها
نظريات لا تشبهها انتهت وفيما قيدان التعميم عرفها النظرى بالتوقف على النظر ومع ذلك جوز وان يصير النظرية
بأسرها بديهية عند صاحب القوة القدسية فعلم انهم لم يردوا بالنظريات في هذا التجويزا نظريات حقيقية والاستحال
ان تصير بديهية حقيقية تحقيقا للمعنى التوقف بل ارا ولجها النظريات بالعرض ولو ارا وواها النظريات بالذات
فلا مسلخ لهذا التجويز واللام يمكن متوقفه على النظر فتحقق ان هذا التجويز شئ على ان المتوقف بالبهية والنظرية
اولا وبالذات ليس هو نفس المعلوم بل هو العلم وهو الموصوف بالذات بالتوقف على النظر واما المعلوم فهو ليس
بتوقف بالذات على النظر والا يمكن حصوله بلا نظر تحقيقا بمعنى التوقف فهو انما يتوقف على النظر بالعرض فيجوز ان
يكون نظريات تارة وبديهيا اخرى فهذا التجويز وان كان ظاهريا في كون البهية والنظرية من صفات المصالح
كذلك نفس على انها من صفات العلم حقيقة فاستقام لتفريع هذا التجويز على كونها من صفات العلم كما وقع المحسوس
قوله ان النظريات بأسرها آه لما كان المتبادر من التوقف التوقف بمعنى لولا ولا ملتبس اور وعليه بان النظرى
على هذا لا يصح حصوله الا بالنظر وجميع النظريات يحصل لصاحب القوة القدسية بالجدس والقوة القدسية
ممكن لكل شخص لان ما يهدف فرد من نوع يمكن ان يهدف به جميع افراد ذلك النوع فتدريج حصول جميع النظريات

باحد من كل احد فلا يجمع التوقفه الحقيقية واجيب عنه بان امکان حصول القوة القدسية لجميع الافراد مباح
 ان يكون استحالته لغرض شخصي بما جرت عهده واما القول باستحالة حصول القدرات الاخرى لاسكان القدرات
 فيها ان اراد به الالهامات بالنظر الى القوة القدسية الشخصية فممن لا ترى ان زيادة نقصانها بمخاضة بكر بالشخص و
 لا نقصانها بمخاضة لنفسه والجزء المخصص من الزمان مقصود بالتمام على الآخرة لا يمكن القدرات بهذا الآخرة
 بالقوة م ان اراد به الالهامات بالنظر الى تربية الافراد بان الهيئة يمكن لها الالقدرات فممكنه غير نافع واذا استعمل
 عدم امکان القوة القدسية لاجل بعض الافراد فيكون كون التوقفه على صفاته الحقيقية فان حصوله لبعض الاشخاص
 لا يمكن الا بالنظر لبعضهم فيكون بالحدوث ونسبته الى الحاصل لنقل فرد بالنسبة الى الطبيعة من حيث هي هي
 لا زجبه في امکانه لغرض آخر ايضا من تلك الحقيقة فان الالباب الكريمة منها التي جميع افرادها على السواء فلا ياتي
 فرد من الافراد من تلك الحقيقة عن امکان الالقدرات بالقوة القدسية فيمكن حصول كل منهم بالنسبة
 الى كل فرد بالنظر الى الطبيعة من حيث هي هي فلا مشاخص عن انقضاء الا ان يقال المراد بالامكان الالهامات
 النضر لا مري لا الالهامات الذاتي و امکان حصول تلك القوة لكل فرد بحسب نفس الامور ان كان يمكنه ذلك
 لكن المراد بتوقفه حصول النظر على النظر فقد حصله مع ما يتغيره من الاحوال والصفات عليه فلا يلزم صدق
 التوقفه البديهي على النظرى لانه وان لم يكن متوقفا على النظر بالنظر الى ذاتها لكنها ما خوذت مع ما يتغيرها من الاحوال
 متوقفا على ما يتغيرها فان تلك القوة والاشياء ان كانت بعيدة فافهم قول له وجهه الذي ان علم كل احد هذا
 الذي قاله الخوارزمي في قوله ما يفهمه في شرح التمهيد لان العلم الالهامات حصوله في العلم بالعلوم
 بديهي فان العلم الالهامات بالعلوم غير العلم الحاصل بالحدس بالاشياء و يقال في مواثيق الشيخ المطالع ان
 البديهي والنظر في العلم او لا وبالاستدلال هو العلم بالاشياء العلم الحاصل بالنظر لا يمكن حصوله
 بدون النظر ضرورة ان العلم بالنظر يتوقف على العلم بالاشياء بدون النظر يتوقف العلم والاشياء العلم بالاشياء
 يحصل علمه انه لا يمكن حصوله بالنظر والاشياء العلم بالاشياء العلم بالاشياء العلم بالاشياء العلم بالاشياء
 لان العرض انما يتوقف على العلم بالاشياء العلم بالاشياء العلم بالاشياء العلم بالاشياء العلم بالاشياء
 كما يمكن ان يعلم بالنظر العلم بالاشياء العلم بالاشياء العلم بالاشياء العلم بالاشياء العلم بالاشياء
 بالنظر والاشياء العلم بالاشياء العلم بالاشياء العلم بالاشياء العلم بالاشياء العلم بالاشياء
 القدرات يمكن ان يكون العلم بالاشياء العلم بالاشياء العلم بالاشياء العلم بالاشياء العلم بالاشياء

العطل فلا يكون اطلاقا فيما بالحصول بالنظر والحس من لوازم التثني لمرتبة على وجوده للعقل اما من التثني
 الحقيقية بان يكون الحاصل بالنظر حقيقيا مستندة للحصول به والحاصل بالحس حقيقيا اخرى مستندة للحصول
 به وهو ايضا باطل لان حصول كل شخص من العلم كما يمكن بالنظر يمكن بالحس وان حصل لواحد لا يمكن ان يوجد
 تحت حقيقتين مختلفتين او يوجد في احدهما لوازم حقيقته اخرى واورد عليه لوجودها انه لو صح ما ذكره يلزم ان
 لا يحصل عام مختلف متعدد لشخص واحد فان اختلاف العلام اما بالتشخص وبالهيئة والاول باطلاق العلم
 عين والعرض انما يتشخص بالحمل في ههنا واههنا كيف يتعدد والتشخصات حتى يحصل بها لا يعلم الا واحد معلوم
 متعدد ومنها ان قوله حصول كل علم لكل فرد من النظر واحد من الممكن مع قطع النظر عن شئ امكان القدرة
 القدسية لكل فرد امكانه للهيئة اناسا امكان القدرة القدسية لكل فرد ولكن اختلافه اشخصه
 بالتشخص لا يتوقف على اختلاف الحمل شخصيا وزمانا فبسبب بل الحمل الواحد في زمان واحد لوجوب تعدد التشخصات
 باعتبار الجهات كما هي في الاولى عندهم والا يلزم اجتماع التثني المستحيل واجيب عنه بان القياس على الهيئة
 الاولى قياس مع الفارق لان الهيئة لا يهاهنا جهات خارجية موجبة للتبعيات فتكون متماثلة بتعدد التبعين
 والتشخص فيوجوب تشخص الاعراض بخلاف انفس الازالة فانها متعينة وتخصلة لا الهام فيها اصلا فاما في
 بحسب الجهات لا يمكن في تقارر التشخصات لان الجهات فيها لا يوجب اختلاف التشخصات ولعل الحق ان التشخص
 انما يحصل بنحو الوجود وكما سيجي تحقيقه انشا الله تعالى واما الحمل فهو ليس متخصا بل من امارات الشخص ولو ازمه
 فيوزان يتخلف العلمان تشخصا بنحو الوجود فان الوجود الحاصل بالنظر غير الشخص منه الحاصل بالحس فكذا
 التشخصان وبالحكمة الشخص من العلم الحاصل بالنظر غير الشخص منه الحاصل بالحس فالحاصل بالنظر لا يكون
 ان يحصل بالحس اصلا واعلم انه قال المحقق الدواني من عرف البديهي والنظري بما لا يحتاج في تحصيله
 نظرا وفكره يحتاج اليه فالامر عليه اهون فان فاقد القوذا القدرية عين هو فاقد لصداق عليه انه يحتاج في
 تحصيل المطالب كلها الى الفكر قطعا واورد عليه كل من نظر في كلامه بان التوقف والاحتياج سيان بل هما
 واحد فالوقف والاحتياج الحقيقي لا يصح اخذهما في تعريف النظري واما الاحتياج بمعنى وجوده فصح
 فيها فلا فرق بين التعريفين فلا وجه للقول بسهولة الامر في احد هادون الاخر واما جاب عن بعض المتذنبين
 بان نشارة النظرية والبديهي على التعريف الاول حال العلم اى الحصول في الذهن وبه لا يختلف باختلاف
 العالم فانه في نفسه اما يتوقف على النظر ولا يتوقف عليه وعلى التعريف الثاني حال العالم اى التحصيل ويتوقف

باختلاف العالم فيجوز ان يكون تحصيل علم واحد متوقفا على النظر وغير متوقف عليه باعتبار العالمين ويرو عليه ان
 تحصيل عالم بعينه معلوم بعينه كما يمكن بالنظر كما يمكن بالنظر بغير النظر ايضا بحوث الفوقية التي فلا معنى للتوقف
 على النظر الا ان يقال الضرورة ما نحو ذلك بشرط الوصف فقال في قول الله لان اليد اليمنى والنظرية اذ هو سبب الشرح
 انها بعض اليدين الى ان المتوقفه باليد اليمنى والنظرية اولاً وبالذات ما هو حاصل في الذهن من حيث
 هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن اي المعلوم لا حاصل في الذهن من حيث هو حاصل في الذهن لان
 ما يترتب على النظر ويحصل في الذهن بواسطة النظر لا وبالذات هو نفس الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن حصوله
 في الذهن اي المعلوم وانما يترتب بالذات من حيث هو حاصل في الذهن اي العلم ويرو عليه ان مقتضى
 من النظر تحصيل سبب اكتشاف الشيء لا الشيء ذاته فيكون ان العلم لا المعلوم فانه كان موجوداً
 من قبل النظر فيكون المتوقفه بالنظرية هو العلم لا المعلوم واذا كان المتوقفه بالنظرية هو العلم فلا بد ان يكون
 المتوقفه باليد اليمنى هو العلم كما لا يخفى ثم انه كثيراً ما يتفق انه يحصل في الذهن صورة الموضع والحصول في ذاته
 ولا يحصل الاذهان فيكون المعلوم للوجود ثم بعد استعمال النظر في البرهان فيحصل الاذهان بانسبته من دون
 ان يترتب على الصور الاذهانية الموجوده في حال التلكاه مثلاً صورة اخرى من الاذهان بل انما يترتب الاذهان بالذات
 فانها في السبب ان الاذهان يكون عبارة عن الحاصل الاذكي الذي له الصورة ولا يشانه فيه بل هو الحق
 الحقيقي بالقبول كما سبق فلا يكون الصورة الذهنية سواء اخذت من حيث هي اي من حيث هي شخص ذهني
 متناهية باليد اليمنى والنظرية حقيقة وبالذات فيكون المترتب على النظر ما هو العلم متيقنة والاعمال فانها متناهية بها
 بالعرض فحسب كون العلم بديهي او نظري ان علمه ما يبيهي او نظري وذهب بعض الشارحين ان كونهما سواء كان
 في العلم او المعلوم غير متيق بل الحق انهما في العلم والمعلوم كليهما بالذات بمعنى نفس الواسطة في العرفين و
 للمعلوم في ذاته بمعنى ان الواسطة مطلقاً فان التوقف على النظر للمعلوم بالنظر الى ذاته والمعلم بعد توقفه وجوده
 التي هي مرتبة وجود المعلوم بديهي بالذات فيحقق الواسطة في الثبوت وذلك لان الكسب انما يبي الالهام
 الكلية لما تقر ان الشيء لا يكون كما سبب ولا اكتشافاً فالمعالم هي الطبيعية التي هي مرتبة المعلوم واما من حيث
 الاكتشاف بالعرض الاذهانية فهي مرتبة ثانياً من الاول فبذلك يبقى واقدم منه فتوقف على سببها اي يكون الحق
 على توقفه الثاني على ما يلاحظ لان يكون الاول واسطة في الثاني او لا تعدد له في تلك
 الواسطة وفيما نحن فيه من التوقف من الاول بان يكون واسطة في الثبوت من كون الواسطة وذو الواسطة

عليها معروفين للوهلة بالذات الا ان في الاول بمعنى نفى الواسطة مطلقا وفي الثاني بمعنى نفى الواسطة في
العروض هذا الكلام في غاية السخافة والرخاوة اما اوله فلان هذا الكلام يعني على وجود الطباع في الايمان واما الثاني
مصر على نفى وجود الطباع في الايمان فلا يسهل ان يقول بوجوده فيه انا انما فلان كلامه مصرح في ان الطباع
وجودا منفردا عن الاشخاص في الايمان مع ان الفاعلين بوجود الطباع في الايمان قد يصرح بان الطباع الكلية
لهما وجود آبي ووجود طبيعي والفرق بينهما ان الوجود الآبي للطباع الكلية غير موقوف باسنادها فخاصة الشخص
مخصوص بخلاف وجودها الطبيعي فخاصة عين وجود الفرد بالانفصال عن الوجود الآبي وان كان قبيل كلفه ولكن يمكن
ان يكون مجردا عن الشخص والتعريف من غير ان يكون الطبعية والشخص محمولان على واحد لان حمل الطبعية من غير ان
يحمل الشخص وان كان كذلك فلا يكون ههنا توقفان احدهما توقف وجود الطبعية في الآخر توقف وجود الشخص
بل ههنا توقف واحد هو توقف وجود الفرد وبالجملة ان كان المراد بتوقف وجود الطباع على الفرد وجودها الآبي
فتوقفه عليه غير مسلم لحوصل طبعية الصورة الذاتية بل الفرد وان كان المراد بوجودها الطبيعي فتوقفه عليه مسلم
لكن توقفه عليه لغيره لغيره توقف الفرد اذ ليس بحسب هذا النوع من الوجود تفان بين الطبعية والفرد اصلها فلا يتوقف
التوقف حتى يكون التوقف لوجود الطبعية واسطة في السبوت بل يكون التوقف على النظر من الاخر الى الولى
للمصورة الشخصية وانما ثبت التوقف على النظر للطبعية بالعرض اى بواسطة في العرض واما الثالث فلان معنى
قولهم الجزئي لا يكون كاسبا ولا كاسبا ليس بالوجه بل معناه ان علم الجزئي لا يكون كاسبا ولا كاسبا بل كاسبا
سواء فهمه وخطبته ومهمة فاعلم ان في فان فاعلم ان المقصود بالذات في التهورات هو التهور لا النفس المتصور
من غير علمه والكتشاف في التصديقات هو الاذعان لانفس الماعين فيما يحصل من الغايبين الا اعلم لا المعلوم هو
والغيب المقيد للقول الشئ آه فانتمثل بما قال مما حسب الاقرب المبين يجعل له انما يشي على العامة القاعلة بل
الى فاعلم انما هي من بعض الوجودات على الاطلاق واما سائر العلل وانما يشي بها اليها الدخول فيما يتوقف عليه جعل
المؤلف اى على الموجودية واما توقف نفس الهية وقواها عليها فكذلك يكون بالعرض فانما يستتم ما يتوقف عليه وجودها
ويبلغ الاستعداد ومنها ما يستخرج الفاعل شرعا الاضافة حصل الوجود ولكن حصول الوجود وانما يكون بان يمدح اعلم
نفس الهية فينبغي للموجودية وهذا الكلام في غاية الوهن والسخافة لانك قد عرفت فيما سبق ان الوجود ليس من
عوارض الهية بل انتشار النزاع الوجود ليس لانفس الهية بل اذ يمدح امره اذ يمدح معنى وان سببه الوجود
الهية نسبة الانسان الى ذات الانسان ونسبة الحيوانية الى ذات الحيوان فليس في الواقع الا انفس الهية والوجود

حكايته عن نفس الذات المنتشرة ولما كان جعل الحكاية عبارة عن جعل مصداقها ومصدقها لئلا نفس الهيئته بلا زيادة
 امر عليها فجعل الحكاية بما هي حكايته هو جعل الحكاية عنه وان كان جعل مفهوماً الحكاية من حيث انه موجود في الذهن
 بوجوده وجو الحكاية عنه من انما جعل الحكاية فعلية بذاته لا بمعنى كون الهيئته اثر اجاعل وكون الوجود اثره بالحق الجعل
 لما عرفنا ان لا معنى لكون الوجود معلولاً الا لكون مصداقه وذا انما انشأه معاولاً فان اراد يحصل نفس الوجود من
 سائر الجعل حصول مصداقه منها فيكون اثر سائر الجعل نفس الهيئته على خلافه وان اراد يتحقق نفس الوجود في الواقع فذاته لا يتحقق في الذهن
 لا علاقة له بالوجود والشئ الذي الكلام في علمه وان اراد يتحقق نفس الوجود في الواقع فذاته لا يتحقق لنفس الوجود في
 الواقع الا يتحقق مصداقه الذي به نفس الهيئته فتأمل لا تخبط في ذلك واما سائر الجعل آه قال في استحاشية المراد بالاجعل
 ما هي خارجة عن حقيقة المعامل كما نشرنا فلما يتجه النقص بالماودة والصوره انتهت اعلم ان كلام صاحب الكافي
 المبين صريح في ان المراد بسائر الجعل سوى اجاعل الحق فالنقص بالماودة والصوره غير متفرع على ان النشر انما
 لا يحصل منها الوجود ولا عند اصحاب الجعل بسبب ولا عند اصحاب الجعل للمؤلف كما لا يخفى على من اراد ان يسأل
 قوله فالامر بالمعلومة آه تقرير لا يراو بهذا التواضع لوضوح ان اثر الجاعل نفس الهيئته والوجود اثر سائر الجعل
 وقدرت المطلقة والاضاير عليه ان اراد بقوله هو الشئ من حيث الحصول الذي الشئ الماخوذ منه هذه هي حقيقة
 فهو ليس بعلم لان الشئ الماخوذ مع هذه الحقيقة انما يتحقق في الاعتبار العقل وان اراد به الشئ المنتشر الذي هو
 الوجود في الذهن فتح لجا. وعن العبارة كما لا يخفى لا يخفى انه اثر الجاعل بسبب فلا يكون متباعاً على القدر على رعم
 الامور لان نفس الهيئته اثر اجاعل بالذات دون سائر الجعل التي سببها النظر ولا يمكن ان يراو بها الشئ من حيث
 انضمام الوجود اليه لان الوجود ليس مراداً فبما كما عرفت غير مرة فتذكر في له لانه مجموع آه قال في استحاشية
 توضيح ان الشئ اذا حصل في الذهن وقام به الكلف بالعوارض الذميمة فيصير نفساً ذمياً هو وجوده في العقل و
 يترتب عليه آثار وليس منها موجوداً وحقيقته غير ذلك شخص لا يخفى الا ان الشئ من حيث هو هو ما له الصورة
 يحصل له ارتباط مع العقل بوجوده وصورته كما للمر في وجوده وصورته في المرأة فيقال انه موجود في العقل بمعنى انه متبعا
 به بارشاد نفسه فان اراد بالوجود الظلي بذاته لا ارتباطاً فهو ليس بوجوده وحقيقته بل مجازاً نعم قد يظن العقل ذلك
 الشئ مع قطع النظر عن تلك العوارض فيكون الشئ من حيث هو موجوداً في هذا المصداق فهذا اللاحق يكون نظراً
 للخلط والتعريف بالمتباين وهذا النوع من الوجود الحق بان شئ وجوداً فلذا لا يمتنع على النحو الاول الذي
 هو مبداء الآثار ونهاها لا يترتب عليه تلك الآثار وتايج الاول فلا يبعد للاسوة لئلا يمتنع فان هذا اللاحق بعد

تحقق العلم والمعلوم ويكون ان يقال الوجود الظلي غير ما ذكر من الوجودين لان العقل يجرى الاشياء عن العوارض
الخارجية فيحصل عيبتها المرسله في الذهن اولاً بنفسها مجردة عنها بوجودها في نفسه لا يترتب عليها الاثار ثم يعبر
قائمة بالذهن وكشفها بالعوارض الذهنية فتح يكون لها وجود يترتب عليه الاكتشاف وهذا هو الوجود الاصلي الاول
الظلي فللاشياء في الذهن وجودان حقيقة احدهما في نفسه والآخر لغيره فتم كلام القائل وان دفع المدفع اثبتنا
اعلم ان الوجود على ضربين احدهما ما يكون الوجود بذلك الوجود بحيث يترتب عليه الاثار ويعبر عنه الاحكام
وهو الوجود الخارجي المسمى بالاصلي والثاني ما يكون الوجود بذلك الوجود بحيث لا يترتب عليه الاثار ولا يعبر
عنه الاحكام وهو الوجود الذهني الملقب بالظلي فالاشياء مثلاً لها وجود يترتب عليه آثار مخصوصة مثل الحرارة والبرودة
وطولها لعموم الاحكام كالوجودية وقبول الابداد وغيرها ولها وجود آخر ليس به هذا الاثار بل لا يترتب الاحكامها
وانما هو مصدر الاثار بصورة ومظهر الاحكامها فهو وجود ظلي للآثار وجود اصلي لخصورتها فالصورة الاحكامية منها
في الذهن صفة قائمة به موجودة بالوجود الاصلي لانه يترتب عليه الاكتشاف وهذا الوجود والنسب في نفس
حقيقتهما مثلاً كان وجوداً ظلياً لها ضرورة تام ترتب الاثار الخارجية عليها فالترتيب على النظر انما هو الوجود الاصلي
للصورة لا الوجود الظلي للمعلوم لانه تابع للوجود الاصلي للعلم اعني الصورة الطبيعية لان كونه وجوداً ظلياً موقوف
على ان ينسب العقل الى النفس الشيء الذي هو المعلوم فقامت عليه الوجود الاصلي الذي ليس موقوفاً على تخيل العقل
وانظر انه وسببته اياه الى شيء فلما يكون معاً بالذات فتم ما قال المحيبي ان الظلي تابع للاصلي آه واما قال
الشافعي في انما يشبهه فعبارة وجود من الاختلال الاول ان قوله ان الشيء اذا حصل في الذهن آه صريح في ان ليس
الموجود في الذهن الا الشيء من حيث الاكتشاف بالعوارض الذهنية اعني الشخص العقلي الذي يترتب عليه الاثار
والشيء من حيث هو ليس موجوداً بوجهه وهذا بطريقه لان وجود الشخص بعينه وجود الطبيعة من حيث هي
هي ولا معنى للعقل بوجود الشخص مع عدم وجود الشيء من حيث هو بوجهه وجودها واحدهما مرتبة به الشيخ الفقيه
في آيات الشافعي والقول بوجود الفرد مع وجود الشيء من حيث هو هو والتفكاك احدهما عن الآخر في الوجود
والتحقق سفسطة ظاهره لا ينبغي للعقل ان يفوه به الثاني ان تفسير الشيء من حيث هو هو به الصورة ليس
بصحيح الا في الموجودات واما في العلم بالمعدومات فلا يصح اصلاً لان المعدومات المطلقة ليس لها ما لها الصورة
والالزام وجودها والردوب ان يقال معنى لشيء من حيث هو هو ان يكون ذلك الشيء كونه قطع النظر عن
العوارض الشخصية لانهما صورة لشيء آخر ليشمل العلم بالمعدومات ايضا الثالث ان قوله كما للمرئي او ليس لشيء

حكماية عن نفس الذات المتشرفة ولما كان جعل الحكاية عبارة عن جعل مصداقها ومصداقها ليس لانفس المهيبة بل لزيادة
 امر عليها فاجعل الحكاية بما هي حكماية يوجب جعل المحكي عنه وان كان جعل مدفوعا بحكاية من حيث انه موجود في الذهن
 بوجوده وجود المحكي عنه من انما جعل المحكي عنه فعلى هذا لا معنى لكون المهيبة اثر اجاعل وكون الوجود اثر باقي لاجل
 لما عرفنا ان لا معنى لكون الوجود معلولا الا لكون مصداقه ومنتزعا منتزعا معلولا فان اريد جعل نفس الوجود من
 سائر العلة جعل معلولا صدق منها فيكون اثر سائر العلة في نفس المهيبة في خلاف زعمه وان اريد جعل نفس الوجود في الواقع فذاته لا يتحقق في الذهن
 لا علاقة له بالذهن والشئ الذي الكلام في علمه وان اريد يتحقق نفس الوجود في الواقع فعليه انه لا يتحقق لنفس الوجود في
 الواقع الا يتحقق مصداقه الذي هو نفس المهيبة فتأمل لا تحبط في ذلك واما سائر العلة آذ قال في اشياء المهيبة المرد على
 ما هي خارجة عن حقيقة المعلول كما شرط فلا يتجه النقص بالمادة والصوره انتمت اعلم ان كلام صاحب الفق
 الملبين صريح في ان المراد بسائر العلة سوى اجاعل الحق فالنقص بالمادة والصوره غير منقطع على ان الشرارة
 لا يحصل منها الوجود لا غير اصحاب جعل بسيط ولا عند اصحاب جعل المؤلف كما لا يخفى على من اراد في مسائل
قوله فالامور المعلومه آه لتقريرا لا يراو بهذا انه انما يصح لو ثبت ان اثر اجاعل نفس المهيبة والوجود اثر سائر العلة
 وقد عرفت بطلانها واليهما يرد عليه انه ان اراد بقوله هذا الشئ من حيث الحصول الذي الشئ الماخوذ مع هذا الشئ
 فهو ليس يعلم لان الشئ الماخوذ مع هذا المهيبة انما يتحقق في اعتبار العقل وان اراد به الشئ المتشرف الذي هو
 الوجود في الذهن فتح عجب. وعن العبارة كما لا يخفى لا يخفى انه اثر اجاعل بسيط فلا يكون مرتب على النظر على زعم
 المور لان نفس المهيبة اثر اجاعل بالذات دون سائر العلة التي منها النظر ولا يمكن ان يباو بها الشئ من حيث
 انقسام الوجود اليه لان الوجود ليس مرارا لثما مباحوث غير مرة فتذكر في لسانه لانه لم يوج آذ قال في اشياء
 لثمنه ان الشئ اذا حصل في الذهن وقام به الكلف بالعوارض الذمينة فيصير شخصا فبينما موجودا في العقل و
 يرتب عليه الآثار وليس بينا موجودا وحقيقة غير ذلك للشئ لانه ان الشئ من حيث هو هو اعني بالصوره
 يحصل له ارتباط مع العقل بوجوده وصورته كما للمر في وجوده وصورته في المرأة فيقال انه موجودا في العقل بمعنى انه
 يرتب عليه آثارا بنفسه فان اريد بالوجود الثاني هذا الارتباط فهو ليس بوجود حقيقة بل بهما انهم قد يلينا العقل ذلك
 الشئ مع قطع النظر عن تلك العوارض فيكون الشئ من حيث هو موجودا في هذا العالم فيها الا كما يكون نظرا
 للخط والتشريف بانها يرتب وهذا النوع من الوجود الحق بان الشئ وجودا ظاهريا لانه يتشرف على النحو الاول الذي
 هو مبداء الآثار ونها محالا يرتب عليه تلك الآثار وتمايز للاول فلا يسلبه لانه لا يرتب بالذات فان هذا اللاحاط

تحقق العلم والمعلوم ويمكن ان يقال الوجود الظلي غير ما ذكر من الوجودين لان العقل لا يجرى بالاشياء عن العوارض
 الخارجية فيحصل عنها المرسله في الذهن اولاً بنفسها مجردة عنها بوجودها في نفسه لا يترتب عليها الاثار ثم يترتب
 قائمه بالذهن وكما كتبت بالعوارض الابدئية فيكون لها وجود يترتب عليه الاكشاف وهذا هو الوجود الاصيل والاول
 الظلي فللاشياء في الذهن وجودان حقيقيه احدهما في نفسه والاخر لغيره فتم كلام القائل وان دفع الوجود في ذاته
 اعلم ان الوجود على شري من احدهما ما يكون الموجود بذلك الوجود بحيث يترتب عليه الاثار ويوجد به الامكان
 وهو الوجود الخارجي المسمى بالاصيلي والثاني ما يكون الموجود بذلك الوجود بحيث لا يترتب عليه الاثار الا بصي
 عنه الاحكام وهو الوجود الذهني الملتب بالظلي فالاشياء مثلاً لها وجود يترتب عليه اثار عنده مثل الحرارة والاشراق
 وطالبا معادوا احكامها كالجوهريه وقبول الابعاد وغيرها ولها وجود آخر ليس مصدر الاثار بل الاملها للاحكامها
 وانما هو مصدر الاثار العصوره ومظهر الاحكامها فهو وجود ظلي للثار وهو وجودي في ذاتها في العصوره انما سمي بها
 في الذهن منقطة قائمه بموجوده بالوجود والاصيلي لانه يترتب عليه الاكشاف وهذا الوجود اذا نسب الى نفس
 حقيقهها مثلاً كان وجوداً ظلياً لها مشوره عام تترتب الاثار الخارجية عليها فالملتب على هذا انما هو الوجود الاصيل
 للعصوره لا الوجود الظلي للمعام لان نتاج الوجود الاصيل للعلم اعني العصوره العلميه لان كونها وجوداً ظلياً مقرونه
 على ان يترتب على النفس بشئ الذي هو المعلوم فعليه علمه الوجود الاصيل الذي ليس مقرونه على تحليل العقل
 وانما هو منسبته اياه الى شئ فلا يكون معادلاً بالذات فتم ما قال المحيبي ان الظلي تابع للاصيل آد واما ما قال
 الشارح في استحبابه فقيه وجوده من الاضلال الاول ان قوله ان شئ او احد على في الذهن آه صحيح في ان ليس
 الموجود في الذهن الا شئ من حيث الاكشاف بالعوارض الابدئية اعني الشئ العقلي الذي يترتب عليه الاثار
 والشئ من حيث هو ليس موجوداً بوجهه وهذا بطه قطعاً لان وجود الشخص ابيته وجوده الطبعيه من حيث هي
 هي ولا معنى للقول بوجود الشخص مع عدم وجود الشئ من حيث هو بل وجودها واحكامها من حيثها لا يترتب
 في الكليات الشفار والاحكام القول بوجود الفرد مع وجود الشئ من حيث هو وهو الشك كاحد ما عن الاثر في الوجود
 والتحقيق منسطة نظيره لا يفيض للعقل ان يفهم به الثاني ان تفسير الشئ من حيث هو هو به الوجوده ليس
 بصحيح الا في الموجودات واما في العلم بالعدد واثباته فلا يصح انما لان العدد واثباته المطلقة لا يترتب عليها الاعداد
 والا لزم وجودها وهو واجب ان يقال معنى شئ من حيث هو ان يكون ذلك الشئ ما لا يمكن قطع النظر عن
 العوارض التي هي صوره الشئ في العلم بالعدد واثباته الا ان قولك كما في آد ليس شئ

اما اولاً فانه لا يحصل صورة الشيء في المرآة كما ثبت في علمه وانما نانيا فاحتمل اتحاد المرئي مع شبهه الحاصل في المرآة
 الرابع ان تحقق العلم به يتوقف على لحاظ الشيء من حيث هو وهو ليس الكلام الا في المعلوم الذي هو الشيء من
 حيث هو وفي العلم من حيث لحاظه كما هو ضرورة ان العلم لا يتوقف على هذا الحواظ الخامس ان قوله ويمكن
 ان يقال آه انما يصح لو لم يكن الحصول منه الذهن بعبارة عن الحصول فسيب والقيام به الا فلا
 شبهة لكون القيام بالذهن متاحا عن الحصول فسيب وقد عرفت فيما سبق ان الحصول في
 الذهن بعبارة عن الحصول فسيب والقيام به الساكن اليه لا يتوقف على قوله فيحصل
 بهيتها المسئلة آه اذ لو كان معناه ان الهيئة المرسله تصح في الذهن بوجوده مستقلة
 لا كوجود الاعراض في موضوعاتها فهو مستبعد البطلان لانها حاصلة في
 المحل المستغنى والحاصل في المحل المستغنى لا بد وان يكون وصفا وان كان سنا ان يحصل في الذهن بوجوده
 مستقل كوجود الاعراض فهو عبارة عن القيام بالذهن والحصول فيه كما لا يخفى السابع ان قوله في الذهن
 نحو من الوجود فالهيئة في مرتبة الحصول في الذهن السابقة على القيام به لا يمكن ان تكون جهة الوجود بل هي
 باوجودها بدون الشخص اصلا فلا بد وان تكون مشتقة بالانفصال لا بمعنى تفكرك قائم بالذهن قاطعا في تلك
 المرتبة قائل ولا يتحقق له واما النظر الديق في آه انتم تعلم ان النظر الديق يحكم بان الحاصل في الذهن هو
 وبالذات انما هو الشيء من حيث ذاته ان بالعرض الذهنية واما الشيء من حيث هو فانما يحصل بالعرض وفي
 صفة انما يحصل في الذهن حقائق المعلوم وكون البهية عبارة عن الاجلالية الغير المحبوبة الى النفس لم وكذا
 كون النظرية عبارة عن الاختيار المحبوبة اليه كونهما للثبوت للشيء من حيث هو وقيل ان يقوم بالذهن غير
 معلوم اذ مدار النظرية على تحقق الواسطة في الحصول الذهني ودار البهية على مدحها فان حصل الشيء في الذهن
 بواسطة فهو نظري والا فهو بيزي وتلك الواسطة هي المعرف او البهية وانما يحصل في الذهن فلا يحتاج
 اليها الا الشيء الموجود ويترتب عليه الآثار والاشياء الموجودة في الذهن التي تتابعها الى المحرك
 وتكون بالذات موحدا والحاصل ان كون مدار النظرية على تحقق الواسطة في الحصول الذهني معلوم لكن لا يلزم منه
 ان يكون المرتبة على النظرية الشيء من حيث هو لا يحصل في الذهن قاطعا لاجلالية عبارة عن كون
 الشيء غنيا عن الظواهر والافكار والاختيار عبارة عن كون الاختلاف متباين على النظر فانهم في له اي الوجودية آه في
 ما فيها ان التفسير الاختلاف بالوجودية يجب هذا فان الوجودية علم المعانيه فان شانه فعل التفسيره يلزم ان

ان لا يكون شئ من المعلومات نظريا وان يسلخ النظرى عن النظرية بعد المعلومية بالنظر وان يكون كلاما مجهول
بالفعل ولو لم يتج في علمه الى نظره واستدلال نظريا وان يتحصر التصورات والتعميمات في النجاسات في النجاسات فسرورة
ان كلاما هو مقصودا ومصداق به معلوم لا مجهول ثم المجهولية التي تختلف باختلاف الاشخاص والاوقات فهي
ليست حارة للشئ في نفسه كما لا يخفى فليس له فالمتفهم من المفارقة قال في الحاشية المقدمة ومن المفارقة
الاشياء انا بالكنه او بالوجه لوجهها في الفهم ولا يدخل للعوارض الشخصية الذاتية او البراءة المقصود في
دقيقة العلم سواء كانت جملة كاجمال الحدود او مفصلة في الفهم والتصور وكذا المقصود وحصول الاذعان في
بالسببية نفسها لا من حيث هي قائمة بالذات وكذا في العوارض الذاتية ثم الحصول الاصيل الذي يترتب عليه
الاثار وان كان منسوبا الى الصورة العلمية بالذات كمنسوبة الى المهينة من حيث هي هي الوجود والاشياء
هو بعبارة وجوده والطبيعية مع ان الوجود الفعلي كما استقامه اجراء في الحاشية المطولة في العلم والمعلومية في
وفيه انه لو كان المراد بقوله تخصيص الاشياء ان المقصود بتخصيص علم الاشياء انا بالكنه او بالوجه فليس غير ما
لما هو لعمده وان كان المراد ان المقصود بالذات ان يحصل اكناه الاشياء او وجودها والعلم ليس مقصودا
غير مسلم بل غير صحيح اذ المقصود بالذات ليس العلم بالاشياء انا وجودها في الفهم فليس مقصودا بالذات
بل هو لازم للمقصود بالذات كما لا يخفى واما قوله ولا يدخل للعوارض الشخصية آه فمضى غاية السخافة اذ ليس المقصود
ان تعقل العوارض الذاتية المقصود بالذات بل المراد ان المقصود بالذات هي الصورة الممكنة بالعوارض
الذاتية وظاهر ان لها مدخلا فيها هو مقصود بالذات وقوله وكذا المقصود وحصول الاذعان آه لا يتم الا اذ لم يكن
الاذعان علما واما على فقد يركونه علما كما هو الحق فيكون المرتب على النظر مع العلم التعميري كما لا يخفى ثم قوله لان
وجود الشخص آه مناف لما قال سابقا في الحاشية المطولة وليس مبنيا موجودا آه وقد عرفت سخافة ما قال
اجراء في الحاشية المطولة فنذكره ولا نخط خط عشوار في له واما التصرف في معنى التوقف آه اعلم انه قد اجاب
الحق الرواني عن الايراد المذكور سابقا باننا لا نسلم ان التوقف ما ذكرتم فانهم جزوا تعدد السبل المستقلة
المعول الشخصي على سبيل التبادل بان يكون هناك علتان يمكن حصول المعول بكل منهما والحاصل انهما
اذا وجد باحدى علتين لا يمكن حصوله بالعلته الاخرى ولا شك ان يمكن حصول المعول بدون كل منهما
لا مكان وجوده الاخرى فلو كان التوقف ما ذكرتم لم يكن شئ منها علته له اذا علتة ما يتوقف عليه الشئ فينبغي
هو الامر لدخول الفاعل ولا شك انه يصح في الصورة المذكورة ان يقال تحقق تلك العلة فتحقق المعول

وكذا اذا حصل العلم بالسبب الصحيح ان يقال يحصل الكسب فوجد العلم وان لم يكن كذلك هذا العلم بتغير هذا الطريق و
 اخره عنى على بعض المدققين بان هذا الجواب يعني على جواز نقد العلة المستعملة بمعنى الموقوف عليه التام وان كان
 انه لا يجوز ان يفتقر عينه العطين لمغاة في التوقف والترتيب والموقوف عليه انما هو القدر المشترك بينهما او
 المحلول لا يترتب الا على شئ يتحقق حصوله بدون الشارح قد اقتضى به كما هو ويرى في اكثر المواضع والحق
 ما قال بعض الاعلام انه ان حاصل الجواب منع ان التوقف الموروث في التعريف هو التوقف الحقيقي بمعنى عدم
 اسكان وجود الموقوف بدون الموقوف عليه بل التوقف الموروث في التعريف هو الامم المصحح لا دخول النار و
 استند المحقق الرواني على شيوخ هذا الاستعمال عند عدم بانهم فعلا لا يشترطها وقالوا لا بد ان لا يكون متغيرا
 نقد والعلة انما هي قارة مع اطلاق لفظ التوقف فعلم ان ليس التوقف عند عدم معناه لولا انه لا يمنع بل التوقف
 هو العلة المصححة لدخول النار وباجملة التوقف بهذا المعنى شارح عند عدم وهو المراد منها وانما لا يشك ان المعاد
 انظر على وجهه انما قد بينه النظر في التوقف للجواب على ذلك الجواب وانما انك سألته يدع الاطلاق فان
 قيل المعاد الواحد يحصل له انما سبب القوة القارية بانها من ولما قد بانها في الجواب التوقف
 على النظر والحد من نقد توقف الجواب على تجويز نقد والسبب المستعمل يقال اول ان المعاد هو الشئ من حيث
 هو له نقد وفي اخبار الوجود استواء التخصيصات التي يميزه فلم يكن واحدا بالتحقق والباقي في نقد والعلة المستعملة
 الواحد بالوحدانية العامة فوقفه الجواب الاعلى وجوده والعلة على الواحد بالعموم وثانيا ان الوجود الحقيقي
 هو المتيقن والحدس والتجيز في المشاهاة معاشة ويحوز ان يكون المعاد القدر المشترك فاعلم انما يفرح بهذا
 القدر المشترك فلم يتصور والحدس القارئة لكن الصحيح في مثل النار بين حصول المعاد وبين افراد هذا القدر المشترك
 فصح ان يقال سبب الظن او احد في حصول المعاد وان كان كاشفاً انما هو التوقف المشترك
 فاد استند هذا الاستدلال من الجوز واستند بان ذلك انما يكون انما هو القدر المشترك ويقال له نقد
 العادل على افراد كما يقال قيام السنة من توقفه على فرد الزمان مع انه لا يمنع التوقف الحقيقي فعلم ان له
 معنى آخر هو العلة المصححة لدخول النار ثم الكلام في هذا يتفرع الى ان الاعتراف على تعريف العلة
 في علم ايراق هو العلم المستعمل على انما هو في الاول في شئ مما لا يدخل في شئ من الموقوف عليه انما يكون
 وما ذكره من انما هو في الاول في شئ مما لا يدخل في شئ من الموقوف عليه انما يكون في شئ مما لا يدخل في شئ من الموقوف عليه
 انما هو في شئ مما لا يدخل في شئ من الموقوف عليه انما يكون في شئ مما لا يدخل في شئ من الموقوف عليه

والأصل مشدودة لا يتوقف حصوله على واحد منها مع انه اذا حصل باحدتها يكون مرتبا عليه ترتيبا يصح ونحوه القام
فكيف يمكن مفادنا عليه فقدنا بالذات بدون التوقف بعد اللتيا والتي فتعدو العطل استقلاله على معلول واحد لا يتوقف
وان كان محالاً لكن ههنا انما يلزم تحقق العطل على معلول واحد بالعموم وهو ليس بمحال كما ذكره الشارح بعد
عمافية الكلام كما لا يخفى على اولى الاعلام حتى لا يلزم التزجج بلا مرجح آه قال في الحاشية لان الممكن كما
يستخرج في وجوده الى وجود العلة فكيف يحتاج في عدمه الى عدمها ولو كانت احداهما وجوداً والاخرى معدوماً
ووجود المعلول ولم يتقدم به يوم الاخرى يلزم التزجج بلا مرجح لان المفروض ان كلا من طائفي الوجود العلم
محقق مع عدم تحقق احد المعلولين بدون الآخر ولا اجتماع القيدمان ولما كان العلم غير محتاج الى التاثير
يلزم تزجج المبرهن بما قاله الاستاذ في حاشيته مشرح الموافقة وقوله نظر لان العلم يمكنه عدم التاثير
في الوجود فعلمته عدم علته الوجود ولما فرض ان علته الوجود وتحقق احدى العلتين لا يمكنها ان يكون علمها
انها تهاهما معاً ولو سلم ان يكون علمها احداهما لا يمكنها ان يكون علمها الاخرى لان علمها العلم
تلك العلته فلم يتحقق علمها العلم بها على ان المفروض ان العلة احدى العلتين الا ان العلم بها هو علمها
مشيها وجه التعادل وهو هذا التزجج الاستاذ في حاشيته الحاشية لا يخفى ان الفلر الثاني الذي بعد التعليل
بموجبها انما يكون بالتوازي وجزء الابدلية لا من قبل من قال به على وجه التعاضد او الاختلاف فتلك التعليل
انها قد لا يكونها عن الوجود الاول من التعليل بل انهم ما ذكره ولم يكن ما فرض علمته تامة فمفروض العلم
علمته تامة لعدم المعلول ويكون التزجج عليه بالانضمام لهما في قولنا كلاً وهدى العلم التامة وبها العار
الجزء يمكن التقيده وهو قولنا كلاً لم يوجد المعلول لم يوجد العلة التامة وقوله ان العلم التامة
احدهما علمته لا يخرج كونها معلولاً علمته واحدة ولا احتمال فيما نحن لان العلم التامة العلم التامة
والتالي معلولاً علمته واحدة ولا علم لكن العلة التامة مفروض العلم التامة العلم التامة العلم التامة
العلتين متافيلزم ان يكون علمه العلم التامة هي عدم العلتين سواء اليتيم ان عدم العلتين
ليس مقدماً على عدم احدى العلتين بل الامر بالعكس فيما نحن فيه ليس العلم التامة العلم التامة العلم التامة
عدم العلة المستقلة علمته تامة واورده عليه بان لزوم التالي للعلم مستلماً لانه لا يتوقف العلم التامة
كونها معلولاً علمته تامة واحدة لانه لا يمكن قولنا كلاً وهدى العلم التامة العلم التامة العلم التامة
مثلاً مع انه ليس واحداً من المقدم التالي علمته تامة لا كذا وكذا العلم التامة العلم التامة العلم التامة

في المتلازمين مطلقا ليس يصحح لما سيجي من التصان عدم عدم الواجب مثلا لزم لوجوده واذا كان عدم الواجب
ممتدحا لانه كان عدم ذلك عدم غير مستندا الى امر اخر لان احد النقيضين اذا كان ممتدحا كان النقيض الآخر
واجبا قطعا وان وجود الواجب سبحانه غير معلل فثبت التلازم بين الوجود وعدم العدم بلا غلظة وانصح ان بناه
الاير والاول على ان العلة احدي العليتين لا بعينها وهو خلاف المذهب ومن اذ الكلام انها هو على ذلك يريد ان
يكون العلة كل واحد من العليتين نحو وجودها ويكفي ان ينعقد صفة كل منهما بخل وجود المعامل وانما يدل ان
القول يكون علة الوجود احدي العليتين لا بخصوصها مستلزما للقول يكون خصوصية كل منهما اقوال
يكون العلة مع العلة المشتركة وقد فرض ان لحد وصية كل منهما بدلي في تحقق المعامل والالتزام في هذا التقدير
ان يقال علة عدم انقار العليتين معا لانه لما فرض كون كل واحدة واحدة علة تامته يكون عدم كل واحدة
منها علة لعدم المعامل واللام يمكن فرض علة تامته علة تامته وعن الثاني بان عدم المعامل لو كان ممتدحا
بانعدام العلة التي وجدها المعامل ابتداء يصح اجتماع النقيضين لانا اذا فرضنا عدم احدهما التزم وجود
المعامل ابتداء ومع وجود العلة الاخرى وليس ذلك مما يمنع البسطة لعدم الملازمة بين العليتين مثلا بان
هي من الحالات والالزام الترتيب بلا مرتج في الاستثناء حين تحقق المعامل فيلزم ان يكون المعامل وجودا
ومعدوما معا فتكون الوجود والعدم واور عليه بان الكلام انما هو في تميزه في العلة المستقلة ابتداء على المعامل
المتضمن بالان يكون الوجود منها شيئا ولو وجدته هي ابتداء او بعد ذلك المعامل الشخصي فاذا وارتبها
استقال وجود الاخرى بعدها وان كان ان يوجد بل الاولى ابتداء فما ذكر من الفرض المذكور خارج عما
فيه الكلام والحق انه لما ان علة الوجود على هذا التقدير متعددة لك علة العدم او عدم التمدد متعددا فاذا تحقق احد
العليتين بخصوصها وعدم الاخرى بخصوصها فقتحقق علة الوجود وعلة العدم معا فيلزم
اجتماع النقيضين والاستمرار بلا مرتج وبناء النظر الذي ذكره على وجود علة العدم وهي
لا تصور علة تقدير تعدد علة الوجود فاذا تعددت علة الوجود ووجدت احدي علية لم
يتبين ان علة العدم عدم هذه العلة الموجودة علة العدم كذلك عدم العلة
الاخرى المعصومة علة العدم وبما تحقق فتحققت علة العدم فانه لم
والعليية سبب التام المشتركة اذ اورد عليه بوجود الاول ان السور التوجيهية حالة في
المادة مع العورة السببية فهي متضمنة لهما فان المسادة

بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم إسما بها إلا بالصور لبقاؤها أي كما كانت هذا كذا
 والحاصل ان كون الواحد بالعموم المستفظ وحدة فهو بالواحد الشخص غلة للواحد بالشخص غير مستبين فيكون
 ان يكون الواحد بالمتى العام المستفظ وحدة عنه بالواحد بالشخص غلة للواحد بالشخص فمثل قولك في كل ما في
 أنه قال في الحاشية إشارة الى الجواب بان التحقيق الثاني بوجه بالبرهان ان الامر ليس له قول القدر هو القدر
 والترتيب والاحتياج امران مثلا فان لم يتكلم ان اشتراخ حصول الموقوفات بدينه بعد ان الموقوفه من غير
 لان الترتيب اثر وظل للترتيب عام في الاثر لا يتكلم عن المبدء فالعلاقة المحذورة لدخول القدر في الترتيب هو
 والقدر المشترك بين العلمتين في صورة التبادل والتماثل والتبعية والتحقيق في علم ما في بيان الوجود الشخصي بما
 هو كذا لا يترتب الا على علم واحد بالاشتهار في ترتيبها بما هو احتياجا اليها واما وجودها في غير فوجود ان كان مشترك
 مع وجود الشخص كذا غير مرسوم الوجود الشخصي فلا يكون وجوده بالعلمية في الجوانب ان الوجود الشخصي
 بما هو كذا يتم كون مرتبا عليها ان يحصل بهما ان كان يحصل بالاشتهار في الترتيب بها كذا وكون لا يتبع
 فالشيء اذا حصل به ولا يكون انه نظر للشخص وكان له حصول آخر بالعلمية في الترتيب الى الشاخص بوجه
 حصوله ورتبه في الترتيب على الترتيب بالذات كانت اعلم من الاحتياج بالذات فافهم في الجوانب
 في الجوانب انه هنا مثل مما قال بعض المدققين في حاشية شرح الهندية بوجوه عبارته بكذا الصواب في الجوانب
 المدلولات فكذا بحسب الحصول في الزمان بعضها يمكن ان يحصل بالنظر وبغيره وبعينها لا يمكن ان يخرج
 بالنظر بل يحصل بغيره فكذا في حصول بالنظر والحصول بغيره متجانسين فالحصول بالنظر لا يمكن ان يحصل بغيره
 والحصول بغيره لا يمكن ان يحصل به فالمدلولات الاول فنظر بارتها والمدلولات الثانية بغير بارتها فالمدلولات
 في تعريفها المنطوق مطابق الحصول وفي تعريفها البديهي الحصول المنطوق فالمنطوق ما في تعريفها المنطوق
 المنطوق هو بان يتوقف فرد من افراد حصوله عليه والبديهي بالاثبات حصول المنطوق على المنطوق هو بان يتوقف
 جميع افراد حصوله على كذا وهو عليه او لا انه ان كان مراد بتدبير الاصطلاح في معنى البديهي وان كان مراد
 كلامه فان الكلام انما هو على اصطلاح النظم وان كان مراد الوجود البديهي والمنطوق في اصطلاح النظم
 ما ذكره فيما اطلق قوله فانها ان الترتيب قد استمد انما على دليل ان الترتيب لكل ما يرد في الوجود انما هو لا يمكن
 يتوقف حصوله على غيره فانما قال الشارح لا يجب اتحاط الدليل علينا في غاية السهولة والادراك فافهم
 ولما لم يرد في تعريفها المنطوق على الوجود ليس ما ذكره ما قال ان الوجود فافهم فافهم فافهم

القدسية من حيث هو فاقد لها فاليد في غاية السخافة فان فاقد القوة القدسية لا يجب ان يكون فاقد
 القوة الحدسية وفاقد التجربة والوجدان الصحيح فيجوز ان يحصل للنظري باحد هذه الاشياء وتغيره بالنظر و
 يحصل له نظريات آخر بالنظر وينتهي سلسلة الاكتساب الى نظري حاصل من غير نظر الا يقال اذا حصل لنا القوة
 القدسية معلوم بالحس او التجربة او الوجدان يلزم ان يحصل لكلها بالذات ورتة ان فاقد القوة القدسية
 وان القوة الحدسية والتجربة والوجدان الصحيح لان الانسان لا يتعلم تلك القوى فذلكا كما المعجم يبي
 ليس بنظري يقال لو سلم فيجوز ان تكون مراتب القوى متناسبة بالمتنفة والتمتد فقد سبب القوة القدسية
 يجوز ان يحصل له معلوم بتوسط تلك القوة ولا يطبق صاحب القوة القدسية ان يعلمه بتوسطها فيحتاج الى النظر
 وثالثا انهم قالوا متقاطع البرهان يجب ان يكون ضرورية في نفسها وهذا لا يصح على هذا التجزئة لانها جازية ولي
 نظري من غير نظر فليبرتها كيف البرهان من هذه النظريات بحيث لا ينتمي الى الضروريات لعدم توقفها على النظر
 على مساوي آخرها ان يلزم خروج المحسوسات والحسيات والتجربيات وانما لها من البيني فان فاقد
 القوة الحدسية لا يحصل له الحسيات بالضرورة والحس وكذا ايضا قد التجربة وكذا ايضا الوجدان الصحيح فلو كانت
 بعض انها حصولها على النظر واجاب عنه في البعض في حاشي شرح المواقف بان المحسوسات فضايا في علم
 بها بواسطة احدى الحواس والحسيات فضايا بحكم العقل بها بواسطة الحس بمشاهدة القدرة ان فاعلم الذي
 حصل بالحواس او بالحس بعد مشاهدة القران لا يمكن ان يحصل بالنظر وقال في الحاشية المعالجة على القول
 العلم الاساسي مثلا سواء كان تصور او تصديقا يحصل بحوته اس فلا يمكن ان يحصل بالنظر فالعلم بالمتنفة
 والحسيات المعدادتين في البرهيات محسوسات من حيث انها محسوسات او حسيات من حيث انها
 حسيات ثم قال وبهذا ظهر ان ما استشهد به بين المتأخرين ان البدئية والنظرية يتساان باختلاف
 الاشخاص والاقوات ماول او مرود وقال في بيان التاويل انه يجوز ان يكون المحسوسات او الحسيات
 بدئية ونظرية في وقتين لانها قبل تصورها بالحواس او بالحس يمكن ان يعلم بالمتنفة فيكونان نظريتين
 وبعد حصولها بالحواس والقران لا يمكن ان يحصل بالنظر فيكونان بدئيتين وهذا الوجه في غاية السخافة لانه
 ان كان المراد ان العلم بالمحسوسات والعلم بالحسيات حاصلين بانس واحده لا يعلمان بالنظر
 وان كان كذلك لكن قد افترقا في البعض ان البدئية والنظرية حدثتان للمعجم فاعلم الذي فليس حصول
 بالحس شخص يجوز حصوله لبعض آخر بالنظر بحسب ازان يتواردان في النظر على معلوم واحد ان كان المراد ان العلم

الحسي واحده لا يمكن ان يحصل بالنظر فهو باطل قطعا لان المعلوم الحسي واندهى كما يمكن ان يحصل بالحس الواحد
 كك يمكن ان يحصل بالنظر فانه في السبب ان لا يمكن ان لا يحصل بالنظر من حيث انه حصل بالحس الواحد فقط
 توقف بعض النماذج لا تنها على النظر فلا يكون بدنيا على زعمه ما قال في بيان التناوب يدل على ان امکان الحصول
 بالحس واحدا كان الحصول بالنظر يتكلف بحسب الاوقات فيمكن الحصول بالنظر وبيننا يتبع ويومر به بالانه
 لان الامكان من لوازم الممكن لا يبطل عنه اصلا يوجب ان يكون المعلوم في وقت نظر في وقت آخر بدنيا
 حقيقة فيلزم التباين بين هذا القول والقول السابق وما قال بعض الانلام في ان معنى التناوب في ان الما
 حصل معلوم واحدا بالنظر والحس مثلا فهو وان كان نظريا متبذرا الا انه لا ياتي عليه اسم البديهي مماز الما حصل
 بغير النظر فتناوب البديهي فنية ان كلام ذلك البعض غير ال على ان اطلاق البديهي عليه على سبيل المحاذير كما
 وقال بعضهم معنى التناوب ان يثنى مرارة في نفس البديهي فالبديهي ما لا يتوقف على الذات من حيث يحصل
 بل انظر فاحدها واحد سياسة قبل حصولها بالحس والحس نظريته من حيث الذات لان النفس ما يتوقف
 بعض النماذج لا تنها على النظر في نظريته من حيث الذات بالنسبة الى كل واحد في كل وقت وبما من حيث
 حصولها بالحس والحس بدنيا ان لا يمكن ان يحصل ما بالنظر فيها بدنيا بالنسبة الى كل واحد في كل وقت فمما يتبين
 البديهي والنظرية باختلاف الاشخاص والاراد فاست ولا يلزم كون البديهي والنظرية صفتي العلم لان المعاديين
 اذ هو بديهي الحصول لا يخرج عن كونه مساوئا وبالجملة الحسيات والحسسيات بالنظر الى ذواتها يكونان نظريين
 اذ يصدق عليهما ان بعض افراد حصولها وحصول النظرية مرتب على النظر متوقف عليه من حيث شان حصولها
 بالنظر وباعتبار كونها حسيات وحسسيات بديهيين لانه لا يتوقف من حصولها من بذواتها بديهيته
 على النظر فالاعتراضات ساقطه باسرها لانه لا يفرقنا القائل في النظرية الى نظري يحصل بل انظر اذ يكون
 ذلك النظرية بحسب ذاته نظريا وباعتبار حصولها بالنظر بديهي او بديهي لا يتوقف فردا حصوله على
 النظر فيلزم خلافه فممن من عدم بديهيته من المعاديات فلا بد من حصول النظر فانه قطع السلسلة جديدا
 النظرية ولذا الدلائل المثبتة ككون الشيء حاصلها بالنظر مثبتة للمعلوم او الشيء بديهي لا اعتبارا لانه لا يتوقف فردا
 افراد حصوله على النظر وكذا لا يكون النظرية بديهي او لا يتكلمه اصلا باختلاف الاشخاص والاوزان لان النظرية
 ذات الشيء وهي نظرية بالنسبة الى الكل ليست بديهيته اصلا عند احد والبيهي هو الما في جميع احواله بديهي
 بالنسبة الى الكل ولا يلزم من اخذ الحسي بما هو حسي مثلا كون البديهي صفة للمعلوم الواحد الحسي باعتباره

لا يخرج عن المعلومات كما عرفت ويرو عليه الفاء وبعض الاعلام قد ان توجيه كلامه ذلك البعض بهذا المنط مع
 كونه كلفا فيبوعه عباراته لا يتم الا اذا اخذت المحيثة لتقديته اذا المحيثة التعليمية لا تقيد لانه يلزم ان يكون معلوما
 واحد نظر بالذات وبديها بسبب عرض جينية فاما مع بقار نظريته او بالسلامة نظريته عنه والاول بديهي
 البطلان والثاني لوجب ان يتخلف البديته والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات واذا كانت الجينية
 لتقديته فغير المتوقف على النظر المعلوم من حيث انه حاصل بل انظر اى هذا المحيثة ونزافا سد فان المرئى على
 الحارس نفس المعلوم لا المعلوم المحيثة بهذه المحيثة والا فيحصل بالحي من امران المعلوم نفسه وهذه الجينية ثم انه
 يختلف موضوع النظرية والبديته او موضوع النظرية المعلوم نفسه وموضوع البديته المعلوم المحيثة بهذه الجينية
 وقد صرحوا فيهم وذلك البعض اليه بان موضوع النظرية والبديته واحد وكلاهما يمكن التماثل عليه هذا كلاس
 المشريف واليه يروى على ما ذكر انه يلزم ان يكون جميع المعلومات قبل الحصول بالنظر او بلا نظر نظريا وبعد الحصول
 بالنظر نظريا وبعده الحصول بالنظر بديها مع انه لا وجه لهذا التقييد اصلا لانه يجوز ان يكون جميع المعلومات
 قبل الحصول بالنظر او بلا نظر بديها وبعده الحصول بالنظر ايضا بديها وبعده الحصول بالنظر نظريا فتأمل وربحان
 هذا البعض فاجوز في حواشى شرح الموافقة ارادة الحصول المطلق في تعريف النظرى حيث قال المراد بالحصول
 في تعريف النظرى بتقبل الحصول المطلق والحصول وفي تعريف البديهي لا يتقبل الا الحصول المطلق
 وفي حواشى شرح التهذيب بجم يكون المراد في تعريف النظرى مطلق الحصول فبين كلاميه تهافت وتناقض
 ولقد تصدى بعض المحصلين من نظره حواشى شرح الموافقة لرفع هذا التهافت فقال انه اعتبر التوقف في
 حواشى شرح التهذيب على معناه فلواريد بالحصول في تعريف النظرى الحصول المطلق ليسير حاصل التعريف
 هكذا النظرى بالتوقف حصوله المطلق على النظر ولا يوجد بدونه والشئ المطلق التام يتقضى بانتهاد جميع الافراد عنه
 فيلزم ان لا يوجد فرد من افراده بدون النظر مع ان النظرى يتصل بدونه فلذا حمل على المطلق الحصول والالم
 بين التماثل بينهما او مطلق الشئ تحقيق يتحقق فردا يتقضى بانتهاد فلذا حمل الحصول بينا على الحصول المطلق
 وسلب التوقف عنه لا يكون الاسبابه عن جميع الافراد فمعنى البديهي ان لا يتوقف فردا حصوله على النظر
 اصلا وذلك بان لا يحصل بالنظر اصلا والافعال حصول بالنظر من حيث انه حصول بغيره فقف عليه البته فيعنى
 النظرى على انما يتوقف فردا من افراده على النظر ولما لم يكن اثبات ان ذات حصوله لا لا يمكن بدون
 النظر سوار كان هذا التوقف لنفسه هذا الحصول او لئان المعلوم وحب القول بان المتوقف هو الحصول بالنظر

من حيث انه حصول به فالعلمه وودن النظرات هو المعلوم الحاصل بالنظر من حيث انه حاصل به ومعنى البديهي
 بالتي توقف فرد من افراد حصوله على النظر اصلا ووجب اخذ هذا التوقف اعم من توقف نفس الحصول او من حيث انه
 حصول بالنظر والالم يتقابل البديهي النظري بل يعيدق تعريفه على كل نظري فوجب ان لا يحصل البديهي من
 النظر اصلا ولما امكن حصول اكثر البديهيات بالنظر ووجب اخذ الحيثية فيما يتدبها كالحس من حيث انه حسي فقط
 بقي التوقف على معناه لكن يجب اخذ قيد الحيثية في مصداق البديهي والنظري واما في حواشي شرح المواقف فقد
 اخذ التوقف بمعنى الترتيب لا الاقتراح لان صاحب الفتوة قدسية يعلم المطلب كلها بالحدس ثم لما اخذ التوقف
 بمعنى الترتيب يسع ان يراد في تعريف النظري من الحصول مطلق الحصول او الحصول المطلق لانه لم يبق من التوقف
 الا اجزاء الاسباب وكلها مما يتحقق بتحقق فروضه في النظرية ترتب بعض افراد حصوله على النظر فوجب ان يعتبر في
 البديهي السلب الكلي لتحقق المقابلة ولذا واد فيه الحصول المطلق فالنظري على هذا ما يرتب فرد من حصوله
 على نظره وانه واقع على جميع النظريات بلا حث ولا حثيل الى اخذ قيد الحيثية في كلامه وانت تعلم ان هذا الكلام مع هذا
 التطويل خال عن الحصول والتحصيل لما عرفت انه لا معنى لاخذ قيد الحيثية في تعريف البديهي وكذا في تعريف
 النظري اصلا وايضا القول بان السلب عن الشيء المطلق لا يمكن الا بان يسلب عن جميع الافراد لا يصح كقوله
 الا اذا ثبت ان كلاما هو مسلوب عن الشيء المطلق مسلوب عن جميع الافراد مع ان احكامه عنده وص مسلوب عن
 الشيء المطلق وليس مسلوب عن جميع الافراد والسرفية ان الحكم المحض من افراد كما انه مسلوب عن فرد آخر كما
 هو مسلوب عن الشيء المطلق لعدم اتحاده مع الفرد وعدم حمله عليه فاجل احتمال المحض من ذلك الفرد على الشيء
 المطلق فيسلب عن الشيء المطلق ولا يسلب عن جميع الافراد وقال الشارح في بعض حواشيه لدفع الاصل
 ان ذلك البعض نبي كلامه في حواشي شرح التهذيب على ما هو التحقيق من التلازم بين التوقف والترتيب فغير
 التوقف بمعنى الاقتراح في تعريف النظري بحسب مطلق الحصول بالنظر الى خصوصياته بنا على جهة استثناء
 احكام اجزائيات الى مطلق الشيء ولم يعتبر الحصول المطلق اذ حكم اجزائيات الاستثناء اليه فالمعلومات الاولى
 نظريات واثانية بديهيات فالمراد بالمراد في تعريف النظري مطلق الحصول بان يتوقف فرد من حصوله على
 النظر بنا على ان مطلق الشيء يستند اليه حكم الفرد المعين التوقف في تعريف البديهي الحصول
 المطلق بان لا يتوقف جميع افراد حصوله على ما يتوقفه المقابلة بينه وبين النظري ولم يعتبر ذلك في تعريف
 النظري بنا على ان الشيء المطلق قد يستند اليه حكم الفرد معينه لان علمته بالحقيقة هو القدر المشترك بين النظر

واكتسب وحصوله بكل منهما ممكن فلا يحتاج الى فرد بخصوصه ما قال في حواشي شرح المواقف بنبي على انه اذا التوقف
 بمعنى الترتيب وعنى به العلاقة الصحيحة لدخول النار بان يقال اذا وجد فردا كان من البدئية والنظرية عمد من
 صدقات المعلم والمعلومات مختلفة بحسب حصول الذي فيها قد يترتب حصوله على النظر وقد يترتب على غيره كالمسألة
 والبعض الآخر منها لا يمكن الا بغير النظر والحصول بالنظر وبغيره متغايران بالاشياء بحيث لا يمكن حصول كل منهما بما
 يترتب على الآخر وطبيعية الحصول في المعلومات الاولى سواء اخذت من حيث هي كما هو في النوع المماثلة او من
 حيث هو الاطلاق كما هي موضوع النظرية يمكن تحقيقها ابتداء بكل من النظر والحس على وجه اليقين بان يكون العمل
 هو القدر المشترك بينهما والمعامل طبيعية الحصول ولذا عدل في حواشي شرح المواقف من الاضيق الى الترتيب
 واعتبر في تعريف النظرية كلاس من حصول المطلق ومطلق الحصول والاشياء ما فيه من الكلف وغاية ما يمكن ان
 يقال في التوفيق بين كلاميه ان ما قال في حواشي شرح المواقف بنبي على ان المطلق الحصول والحصول لمطلق
 كلاهما يتحققان تحقق فرد من الحصول بالنظر على وجه التوقف لانها تتحققان يتحقق فردا فصدق انكم تتحققان
 والبدئية لا يتوقف حصوله المطلق على النظر بمعنى ان لا يتحقق فرد من حصوله على وجه التوقف اذ لا يتحقق
 الا بالمتعارفين الا فراد ما قال في حواشي شرح التمهيد بسبب ان المراد في تعريف النظرية حصول فانما يتحققان
 به لا لعدم صحة ارادة الحصول لمطلق فخال جدا وقاسما ان العلوم القديمة لا يتوقف بالبدئية والنظرية لاسيما ما
 في القائل يكون المناسم للتقدم والمفديق العلم المسمى الى الحادث وعلى ما ذكره انما يتوقف بالبدئية والنظرية اولا
 وبالذات المعلومات وكون العلوم وكل معلوم معقول للعقول العالية على رتبهم وكل معلوم اما بدئية او انشائية فمما
 الاصول البنية اما بدئية او نظرية فكل منهما اريد في تعريف بالبدئية والنظرية بالعرض كما ان علومنا تتوقف بالبدئية
 والنظرية بالعرض فلا وجه للقول بان علومها لا تتكون بدئية ولا نظرية وسادسا انه اذا كان مناد النظرية توقف
 على ان الحصول على النظر فلا ريب ان لا يصدق على علوم العقول ان مطلق حصولها موقوف على الخلفيات كون
 علومها انظرية ووجهها انما لا يجمع فلا وجه لادعاء ان علومها لا يتوقف على ما اختار ان لا يقع النزاع في بدئية
 الاستشهاد والنظرية فان من يدعي نظرية شئى نظرية انه حصل له ذلك الشئى بالنظر فلا بد ان يكون بدئية وناسئا
 انه يارم الى الاطلاق بما بدئية شئى اذ لا يترتب الحصول الاطلاع بالانسان حصوله لانه ليس بالنظر ليجوز ان يكون بعض
 حصوله بالبدئية الى بعض الاشخاص بالنظر وبالجملة مناسمها الرامي اكثر من ان يفسر قال الشارح في اشارة
 المنسوبة ان منها النظرية على الحركة الاختيارية من المبالغة الى الابداء وبالعكس او الحركة الاخرى في اقلها

بمترين وكذا يزيم مرتبها تقدم على مراتب الدور بواحدة وانما ومن البين ان اللازم الثاني اشد استحالة
فانه باعتبار عليته كل من الطرفين للآخر كما ان الاول باعتبار معاوية بل منها لصاحبه نواكلا من قبل وجه اشديته
الاستحالة هو سبق حصول كل منهما على نفسه بمترين او اكثر وهو اشد في الاستحالة والوجه عن الوقوع بمترية
لان استحالة توقف الشيء على نفسه باعتبار استلزام المغايرة ولا يتفادى الامر في ذلك بوجهة المترية ونحوها
فاذا كان كل منهما حاصل قبل حصول مترين زوا الاستحالة واليه عن الوقوع بمترية وكذا او اور وعليه مما
المحقق الدواني بان توقف الشيء على نفسه محال من وجهين احدهما استلزام المغايرة او التوقف بمترية
والثاني استلزام تناخر الشيء عن نفسه كما ان حصول الشيء قبل حصول محال من وجهين احدهما استلزام المغايرة
اذ التباينة نسبة والثاني تقدم الشيء على نفسه فكما ان التلقم بواسطة كونه في صورة الدور كان بمترين او
اكثر لك التناخر بواسطة ذلك كان بمترين او اكثر فاعبار التلقم الاول في الصورة الاولى دون الثانية
واعتبار الخلف الثاني في الصورة الثانية واكم بان الثاني اشد استحالة من ظاهر وقال بعضهم في وجه اشديته
الاستحالة ان استحالة توقف الشيء على نفسه وعدم حصوله الا بنفسه باعتبار جعل حصوله على تقدير الوقوع معا ولا نفسه
اما اصل عدم الحصول فليس مالا يجوز وقوعه على الاستحالة واما الاستحالة في تقدم الشيء على نفسه فهو باعتبار
كون الشيء حاصلًا هو لم يحصل بعد ومن البين انه اشد استحالة واحاصل انه يزيم من تقدم الشيء على نفسه
اجتماع الوجود والعدم ولا يزيم من توقف الشيء على نفسه فكذلك بل عدم فقط لكن على وجه يكون الوجود محال لانه
محل نفسه واور وعليه تارة بان الشيء الموقوف على نفسه لما كان حاصلًا على تقدير نقض الدعوى حينها فان لا حائل
حاصلًا على تقدير النقض بعد حصوله وهو مستلزم لاجتماع الوجود والعدم كما ان الشيء التلقم على نفسه كالمعنى اذا
اعتبر تقدم الشيء على نفسه وتوقفه عليها بدون حصولها يترأس من الاول اجتماع الوجود والعدم ولا يترأس من الثاني
ذلك وتارة انه جعل في المثال توقف الشيء على نفسه تناخره عن نفسه في مرتبة واحدة حيث قال ان الاستحالة
سنة توقف الشيء على نفسه وعدم حصوله الا بنفسه آه وحكم بان تقدم الشيء على نفسه اشد استحالة
مع انه لا فرق بين تقدم الشيء على نفسه وتناخره عن نفسه في الاستحالة قطعًا كيف وهما متماثلان شكافيان
وجودًا وعدا وتارة بان الحصول قبل الحصول يستلزم التوقف فكيف يكون الحصول قبل الحصول اشد استحالة
من التوقف وقال بعضهم في وجه ان المحذور فيه اكثر لانه يزيم منه توقف الشيء على نفسه وتوقفه وجوده على وجود
وتوقفه المجموع على المجموع وتوقف كل واحد على الآخر بخلاف الاول اذ ليس فيه الا توقف الشيء على

نفسه اغترض عليه المصدر المحقق الدواني بانه ان اراد يتوقف الشيء على نفسه توقفه على نفسه مع قطع النظر
 عن الوجود بان يكون ذاته معلولا لها كالاثنتين للواحد كما هو المتبادر فلا يلزم من توقف الحصول ذلك الحصول
 المعاول يتوقف على وجوده وليس ذاته معلولا لذات الموحده مع قطع النظر عن الوجود وان اراد بتوقفه على
 نفسه توقفه عليه نظرا الى التوقف فيرجع ذلك الى توقف الوجود عليه فلم يكن هناك توقفاً ولم يبق بين الصورتين
 فرق وتغيب عليه المحقق الدواني بان المغترض قد سلم ان ذاته الاثنتين مع قطع النظر عن وجوده متوقفاً
 على الواحد بخلاف المعلول مع العلة فانه يتوقف وجوده عليها وذلك لان الشيء انما يحتاج الى غيره متى
 الوجود مع ان الامكان عليه الاحتياج والامكان نسبة بين المهية والوجود فاذا قطع النظر عن الوجود ولو حظ
 المهية وحده لم يتحقق الامكان في هذه الملاحة فلا يتحقق الاحتياج اليه وانما ان الامكان كيفية لنفس
 المهية واحتياج الشيء الى الموجود في الوجود ليس معناه الاحتياج لنفس المهية اليه لان الوجود امر انتزاعي
 منشأ انتزاعه نفس المهية كما علمت فيما سبق واحتياج الانتزاعي هو احتياج منشأ انتزاعه اذا تحقق له مع
 قطع النظر عن اعتبار العقل الا بالمشأ انتزاعه فلا معنى للقول بان ذات المعاول ليست بمعاملة لذات العلة
 انما المعاول وجودا كما لا يخفى على المتفطن وقال المصدر المعاصر للمحقق الدواني في وجهه ان استحالة توقف الشيء
 على نفسه انما هو بواسطة استلزامه امر اخر مختلفا كذا في الشيء عن نفسه وتعلق النسبة في امر واحد لا بالنظر الى مجرد
 ذاته بخلاف حصول الشيء قبل حصوله فانه مستحيل نظر الى ذاته وفيه ان كون استحالة حصول الشيء قبل حصوله
 بالنظر الى مجرد ذاته مما بل انما هو بالنظر الى استلزامه للاجتماع التقييديين وهو كونه حاصل في المهية السابقة
 او غير ذلك الظاهر ان كونه اشدا استحالة كونه اقرب الى استلزام اجتماع التقييديين اذ يمكن بيان استلزام
 التوقف با استلزام الحصول قبل الحصول وبيان استحالة با استلزام اجتماع التقييديين فانهم قولي
 بانه ان آية قال السيد المحقق قد في حواشي شرح المطالع في بيان استلزام الوجود للمنه ان اذا توقف
 على سبب وبسبب على آكان امثلا متوقفا على نفسه ونه او ان كان محالاً لكنه ثابت على تقدير الوجود ولا شك
 ان الموقوف عليه غير الموقوف بنفسه انما هو فيناك مشبهان او نفسه وقد توقف الاول على الثاني ولما
 سئل من سماه قديمي النفس الوجود يتوقف نفس آ على سبب وبسبب على نفس آ فيوقف نفس آ على نفسها
 اعني على نفس نفس آ فينتظر ان لما ثم نقول ان نفس نفس آ ليست الا فيلزم ان يتوقف على سبب وبسبب
 على نفس نفس آ وبهذا نسوق الكلام حتى يتبين نفس نفس آ في كل واحد من جانبي الدوغم اغترض

عليه ان قولنا الموقوف عليه لغير الموقوف من كان صادقا في نفس الامر لكنه لا يصدق على تقدير الدور وليس
المراد ابطال معنى تميم الكلام بكونه واقعا للواقع بل استلزامه للنفس واليه ان سلم صدقة على تقدير الدور فلا يشك
ان شرح يستلزم قولنا نفس آمنة كذا فلا يجامع صدقة قولنا نفس آمنة الا وانما يجيب عنه تارة بان
الدور لو وقع وكان متحققا في نفس الامر فلا بد ان يجامع كل ما هو في نفس الامر ولا ريب ان قولنا الموقوف
عليه لغير الموقوف متحقق في نفس الامر فلو تحقق الدور في الواقع فلا بد ان يكون متحققا مع تلك المتقدمة وذلك
لان الاتفاقيات العامة يمكن في صدقها صدق التالي وان كان التالي منافيا للمقدم وانما تحققت المتقدمة
في صدق قولنا نفس آمنة وانما يشهد بانها آمنة وانما يشهد بانها آمنة وانما يشهد بانها آمنة وانما يشهد بانها آمنة
ان لا يصدق على تقدير الدور وهذا يندفع عنه البعثان اما الاول فظاهر واما الثاني فلان قوله لا شك انه يتبين
انه مسلم لكن قوله فلا يجامع صدقة آمنة جعل لفظ لان صدقة مع الدور لما كان مما لا حاز ان يستلزم انه يتبين ان
ان وقوع الدور مع كون الموقوف غير الموقوف عليه بسبب اجتماعها مع كل صادق مثلا كون اليه من الآراء
اور وعليه وجهين الاول ان نفس الامر قد يطلق على ما يكون موجودا في سابق الواقع مع قلع الخلق من اعتبار
المستبعد والاشارة لاريسب انه يجامع كل ما هو في نفس الامر ولا ينبغي ان الدور ليس من هذا القبيل قد لا يلحق
على ايفرض في نفس الامر واستلزامه لجميع الامور الواجبة في سلم واما الثاني فاسياني من المص من ان
التالي في الاتفاقيات العامة لا بد ان لا يكون منافيا لمقدمه والالزام اجتماع التقيضين وهو محال ولو كان
بطريق الاتفاق وما قال بعض نظار كلام المص ان الذي يربح في الاتفاقيات او الى التالي ويظهر انه متحقق
في الواقع ثم ينتقل الى المقدم فخرج صدق الاتصال في الاتفاقيات الى صدق التالي في نفس الامر فلو كان
كان منافيا للمقدم او لا وانما يقال بتبني تركيب الاتفاقيات من تارة بين ولا يلزم من منافاة التالي مع التقيض
في الاتفاقيات انما لا ينبغي ان يفرضه ولم يحكم فيها باجتماعها في نفس الامر انما الاتصال فيها نفس تحقق
التالي فتذكر ان انما لا مال في الازم مية وجود تحقق الملافة فيها الا انها متحققان والذيل بان يتبين
التقيضين مع حال مسلم لو كان الاتفاق التفاق صادقين واما لو كان الاتفاق التفاق صادقين ففان
فانما استلزامه في الاتفاقيات التي تتحقق في نفس الامر فلو كان الاتفاقيات التي تتحقق في نفس الامر فلو كان
الحكم انما لا يكون الا على تقدير من المقدم فاسلم في الاتفاقيات التي تتحقق التالي في نفس الامر على
تقدير فرض مقدم فيها فان كان المقدم منافيا للربح الخاص الى التعلق ام وانما في الواقع مع فذل

وهو انكم لا تتجوز بينهما واما الملزومين عليه فالحكم فيها وان كان يتحقق الثاني على تقدير تحقق المقدم لكن لا يلزم فيه
على تقدير المناقاة الا انها عما في عالم التقدير ولا خلاف فيه انكم يلزم من مناقية المقدم والحاصل ان مدار
الانفاضية وان كان على صدق الثاني في نفس الامر لكن لا ريب ان الذي ينقل منه الى المقدم ليستتبع
وهذا الاشتغال يوجب انفاق التقيض مع التقيض واجتماع التقيض مع التقيض الآخر يستحيل مطافنا اعم
من ان يكون لزوما او انفاقا ولا دخل فيه لاستحالة احد التقيضين او امكنه فانهم وتارة بان التوقف
عبارة عن العلاقة الذاتية بين الشيئين ولا ريب انها انما تصور ان كانتا متغايرين حقيقة او اعتبارا و
القول بان الدور حال فيجوز ان يخلف عنه في نماذج الوهم اذ يلزم على هذا ان لا يكون الدور باطلا لان
بطالانه موقوف على انفاق الموقوف والموقوف عليه هو في حيز الوجود انضمام وقد قرر الاستناد الطائفة الى
الكلام من الاصل بحيث لا يرد شي فقال ان في الواقع مقدمين بيدهين الاول ان الشيء لا يتغير بنفسه
والثاني ان الموقوف غير الموقوف عليه فلو لم يكن الدور مستحيلا وكان السلي موقوفا على نفسه في الواقع
كان غير نفسه في الواقع ثم يتوقف نفسه عليه كالمقدمة الاولى فنفسه وقوف وموقوف عليه فيكون نفسه
موقوفا ونفسه موقوفا عليه فنفسه غير نفس نفسه كالمقدمة الثانية ثم نفس نفسه عين نفس نفسه كالمقدمة الاولى
نفسه موقوف وموقوف عليه نفس نفسه موقوف ونفس نفس نفسه موقوف عليه نفس نفسه غير نفس نفس
نفسه كالمقدمة الثانية ثم نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس نفس
ولا يمكن ان يقال ان انفاق الموقوف والموقوف عليه ان كان حقا في نفس الامر لكنه منسوخ على تقدير الورا
في ذلك تسليم لما او عينا من استحالة الدور وباجمالة المقصود والدلالة على استحالة الدور في الواقع بان الدور
لا يتحقق ولم يكن مستحيلا صفة المنان المذكورتان لانها واقعيان والواقعي لا يعسا وهم شيئا من الوجوديات
فيلزم اشتداد القول بان انفاق الاحكام الواقعية في عالم التقدير مستحالة الاعتراف باستحالة الدور كما لا يخفى على
المستأمل واعلم انه قال الصمد المعاصر للمحقق اليراني في بيان استلزام الدور للتسمر ان سلسلة التوقف في
صورة الدور لا ينتهي الى حد لا يتجاوزها اى لا يدخل الى موقوف عليه لا يكون موقوفا على شيء آخر وهو مستلزم للتسمر
مثلا اذا توقفت على رتبة وسب على الالهيبة التوقف عند اللاسبيل الالف الموقوف عليه يتوقف على رتبة وسب
يتوقف على رتبة وسب الالهية به الا انها موقوفا عليه ثانيا ولا يثبت التوقف عنده الا على رتبة وسب
وسب على رتبة وسب الالف موقوفا عليه ثانيا واما رتبة وسب وكذا الى غير النهاية فان توقفها في صورة الدور

يدور على موضوعات ثنائية بالذات وغير ثنائية بالاعتبار فاذا ندم اعتبار التوقف الى حد لا يتجاوز مستلزم
للنفس اما في موضوعات ثنائية بحسب الذات غير ثنائية بحسب الاعتبار واما في موضوعات غير ثنائية
بحسب الذات والاعتبار معا وكلاهما مستحيل اما استحالة الاول فلاستلزامه توقف الشيء على نفسه لان العلم
انفسا لا يتوقف في الموضوع وعاشته الثنائية بحسب الذات لا يمكن الا بان يتوقفنا بعض منها على ما يتوقفنا
عليه وهو مستلزم لتوقف الشيء على نفسه واما استحالة الثاني فلاستلزامه تحقق الا وهو الغير الثنائية المذمومة
في نفس الامر وفيه معنى من ظهور عليه انفسا لا يتوقفنا في ذاته وانه لا يمكن ان يتوقفنا على نفسه
يتحقق في صورة الدور وتوقفنا ثنائية ثنائية بل لا بد من غير الاثنية فان توقفنا على شيء وتوقفنا على شيء او
تكرارهما في الملاحظة لا يصح ان يكون هناك توقفنا غير ثنائية او غير ثنائية بيننا لا يكون الا توقفنا
ولو كان بيننا انفسا لا يكون دورا قابل بوجه النظر فقال المصنف ان تسلسل المشهور في بيان حاله
انه يتوقف حصول المطلوب على هذا التوقف على استحضار امور غير ثنائية وهو محال وانه عليه بان ان
توقفنا على شيء استحضار امور غير ثنائية وفقد فهم لان الاصح المشابهة وان لا يتابع الامور وان
اريد توقفنا على استحضارها ولو في ازمته غير ثنائية فانها لانه منزهة ليجوز ان تكون النفس ثنائية في ذلك
سببها المطالب الذي يطلبه لان على التعاقب في ازمته غير ثنائية وانما سببها ان ما ذكره في على وجه
النفس ولا شك ان استحضار امور غير ثنائية في ازمته ثنائية محال كما استحضارها بالابواب وانه قد كان قبل
على هذا الراجح الى القول بالحدوث لان النفس اذا اشعرتها بطاوب من وجه وتوجهت منه الى ما يديه
ثم رجعت منها اليه ففى هذا الزمان يحسب اليها استحضار تلك السببها بسببها وما حظها برمتها فاذا كانت
السببها غير ثنائية لم يقدر النفس على شئ منها سواء كانت حاوية او قد بينة ليقال الواجب في تلك الزمان
استحضار السببها الثنائية بتفاهه يبادون البعيدة وقال بعضهم الكلام تام بدون القول به ونفس النفس
الغير بان يقال لو كان الكلى كسببها لا يمنع حصول شئ من التصورات والتقدم لقياسه لان الكلى كسببها
عن الظاهر ونحوه يتحقق فليس لنفسه عن تحققه في المعلومات لانه المتكررة في المعلومات او ترتيبها لعلها
على اختلاف الرايين فاذا لا متاوية قبل النظر فلا يمكن النظر اصلا به او روعليه المصدر العاصم للتحقق الذي
بانه ان اريد تباخر الكلى عن النظر تباخر كل من افراد المعلومات فممكن ان يباخر في باخره فبالنظر عن
بعض المعلومات لا محال ان يكون لكل منها افراد غير ثنائية ولقد كل فرد من افراد النظر بن فردى

معلوم وح تقدم كل نظر على كل معلوم بطا ويتاخر كل نظر عن كل معلوم وينتهي بالمراد ويتاخر نفس النظر عن جنس المعلوم
وان اريد به تاخر مجموع المعلومات من حيث مجموع عن النظر فمحم اذ هذا المجموع غير متناه بالفرس لا يتقدم عليه
من حيث هو شيء والاظهر ما قال المحقق الرواني ان تاخر جنس النظر عن جنس المعلوم لا ينافي تقدم نفس النظر على
جنس المعلومية فلعل من النظر تاخر عن فرد عن فرد من المعاد ميلا ان كل فرد من المعلوماتية متاخر عن فرد
من النظر فجنس كل من المعلوماتية والنظر تاخر عن نفس الآخر في نفس فردين وهذا واقع في السمات الغير
المتسامية كالطير والدين والشجر والظفر اذ قيل بترتيبها الى غير النهاية واعلم انه قال المحقق الرواني في
حاشي شرح المشيئة ان الاستدلال على تقدير قيام النفس اليها تمام اذ على تقدير نظرية الكل لا يمكن اكتساب
شيء من الاشياء بالكلية واذا لم يحصل شيء من الاشياء بالكلية لم يحصل شيء من الاشياء بالوجه اما الملازمة
الثانية فظاهرة ضرورة ان ما هو جزائي فهو كنهه شيء آخر فاذا لم يحصل كنهه ما لم يحصل به ما والا الملازمة الاولى
فلان حصول كل شيء كنهه مسبوق بحصوله بوجهه اذ الشيء ما لم يعلم اوله بالوجه لا يمكن اكتسابه وحصوله بالوجه على تقدير
نظرية الكل موقوف على صرف الزمان من الازل الى حد معين منه في اكتسابه ثم من ذلك الحد من الزمان يمكن
اكتساب كنهه لانه زمان تتناه من جانب المبدأ فلما يمكن حصول كنهه وقد فرضناه حاصلا مهيئا وهذا يجري
في كل كنهه يفرز حصوله واذا لم يحصل شيء من الاشياء بالكلية لم يحصل شيء من الاشياء بالوجه لان كل وجه
كنهه شيء واراد عليه ولا بان ما ذكرنا من اجري في التصورات وانما في التقديرات فكلاهما يجب بان على تقدير
نظرية الكل لا يحصل تصور الشيء بالكلية وينتهي منه ان لا يحصل التصور الشيء بالوجه ايضا واذا لم يحصل التصور مطلقا
لم يحصل التصديق ضرورة ان التصديق على التعميم وفيه ان يهتد ويؤمن لا توقف لاحدهما على الآخر فلو فرض
نظرية التقديرات باسرها مع كون بعض التصورات ضرورية فالبيان في التقديرات يتوقف على وجود
النفس واثباتها قال مستغوا في شرح ان الوجه في تصور الشيء بالوجه وكذا الكنهه في تصور الشيء بالكلية منه وان
بالعرض ومنه هو ان الزمان على عكس زمني الوجه وهي الكنهه فلو كان الوجه في تصور الشيء بالوجه متصوفا بالوجه
او بالكلية لكان المتصور بالعرض متصوفا بالذات والمتصور بالذات متصوفا بالعرض في قصد واحد وتصور
واحد فتصور الوجود في تصور الشيء بالوجه ليس تصور بالكلية حتى يثبت تصور الوجود بالوجه وينقل الكلام الى الوجه
الثاني في بيان ان لا يحصل التصورات باسرها بل تصور الوجود في تصور الشيء بالوجه تصور كنهه الوجه بحيث يكون
مراة للملاحظة ذلك الشيء فعلى تقدير نظرية الكل يحصل ذلك التصور بالعرض الزمان من الازل الى حد

حد معين منه في حصول مباديه التي هي عَضِيَّات لذلك الشيء وبالحكمة الكلام في امتناع التصور بالكنه مسلم وفي
 امتناع التصور بالوجه غير مسلم وفيها فإما بعض الاعلام انه ان اراد يتمثل كنهه لوجه ان يكون كنهه حاصلًا من
 وجه حتى طلبه وكسبه فهو متفلس بالهدبيات ولا يمكن على تقدير نظرية الكل اصلا وان اراد حصوله به
 طلبه وكسبه كما يدل عليه قوله فعلى تقدير نظرية الكل آه فيلزم سبق المعرفة بالوجه فيكون فيه التصور متصوفاً
 ولم يبق مرآة للاخطئة وثالثاً بانه يجوز ان يكون مبادي الوجود والكنه مشتركة واجيب بان المرآة والمرنى
 في تصور الشيء بالكنه متمم بالذات ومفانئ بالعرض وفي تصور الشيء بالوجه متمم بالذات وتتمم بالعرض
 بالعرض فليت تصور ان يكون مبدء واحد مشتركاً بينهما فضلاً عن سببه غير متناهية وفيه ما قيل ان الوجود قد يكون
 من اجزاء الشيء فهي كما انها مبادي الوجود مبادي الوجود كما اذا كان الوجود شيئاً تاماً ولم يدل دليل على امتناع
 حصول الكنه من الرسم وايضاً يجوز ان يكون الوجود حاصلًا من وجهه ومبوم وجه الوجود يكون هذا الذي
 الوجود وانما على تقدير نظرية الكل لا يمكن حصول شيء بالكنه ولا بالوجه اذ لا يمكن حصول شيء على هذا التقدير
 الا بالطلب الكسبه اما كان طلب المبدء المطلق محالاً فلا يمكن الابدان يعلم الوجود وهذا لا يمكن
 الابدان العلم بوجود سابق حاجته الكلام فيه الكلام فلما يكون شيئاً معاً ما اسلمنا فقال المصنف وهو باطل العلم
 ان الفلاسفة قد اجمعوا على ان بزمين البطل التمس التجري في المتعاقبات الزمانية وشبهه طرق اجترابها الا باع
 والترتيب لان كلام الوجود من سلسلة المتعاقبات فهو متناهية وسلسلة بينهما غير موجودة ومعنى عدم متناهية
 في جانبها لما هي انها هي بحيث لو تصور ما قدر كان شيئاً موجوداً يحكم العقل بان قبله كان شيئاً آخر موجوداً وهكذا
 الى غير النهاية وبالجملة التمس في الامور المتعاقبة في جانبها الماضي جائز وظاهر ان مبادي النظامين تليين
 المعدلات فلا يجب اجتماعها بل بحسب عدم اجتماعها واذ لم تكن تلك المبادي مجتمعة الا بجزء منها
 التضعيف والا غير من البرهان ولذا قال بعض الاعلام قد العواصب ان يقال لو تسلسل سلسلة الكسب
 لزعم التمس في جانب المبدء وهو باطل فان عدم هذه السلسلة باسرها جائز ان يكون الباقي من اجل علمه انما هو
 من احاد هذه السلسلة فلو فرض عدم هذه السلسلة لم يلزم محال واذا علمنا ان التمس من عدمه لم يكن شيئاً من
 احاد هذه السلسلة واجبالاً الواجب باستجبال عليه جميع اخبار عدمه فيما ناله التمس من العلم يمكن واذا لم
 يجب احاد هذه السلسلة لم يوجد لما تقر ان انتهى ما لم يجب لم يوجد فالتبع وهو هذه السلسلة سواء كانت
 النفس قائمة او حادثة فالتبع تفصيل النظرى بطريق الدور او التمس وهذا الكلام وان كان في غاية

المتناهي لكن القول بعدم جريان البرهان في الامور المتعاقبة الماضية ليس بصحيح لان الفلاسفة قالون بالوجود
الدهري لجميع الاشياء وليس فيه فوت ولا حوق فليس بعض الاشياء غائبا عن بعض باعتبار الوجود
الدهري بل جميع الاشياء موجودة فيه بلا تقدم ولا تاخر فقد وجد الاجتماع في نفس الامر فجري البرهان سبباني
لتفصيل القول فيه ان شاء الله تعالى قال المص لان عدد التضعيف آه قال بعض ناظرى كلام المص عنها
على ان كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية لا بد ان يعرض لها عدد وقديعى فيه الضرورة ويرو عليه ان
كل عدد قلها معين وهو الواحد ولا عدد فلو فرض خروج كثرة غير متناهية من الجاهلين من
القوة الى الفعل فلا يمكن ان يعرض لها عدد البسمة والاشياء المبدئية تلك الكثرة البسمة فاذ اجاز
عند العقل ان يوجد نحو من الكثرة ولم يعرض له عدد فلا بد ان يستدل على ان الكثرة انما رتبة المتناهية المتناهي
من جانب والغير المتناهية من الجانب الآخر لان يعرض لها عدد ودعى الضرورة غير مسموعة وبذا لا يرد
في غاية الحاشية اما اولها فاد بعض الاعلام قد ان الواحد ليس مبدئاً لكثيرة سلسلة غير متناهية واما كونه مبدئاً
بمعنى انه اول الاعداد غير من سميها عدداً او بمعنى كونه عادداً للجمع او كونه علة وجزءها لا يضر مع ان قياس
غير المتناهي من جانب عليه من الجاهلين غير سديد للظهور الفرق واما ثانياً فلما افيان الكثرة الغير المتناهية
مشتتة على كثرات كل منها كثرة متناهية وان كان مجموع تلك الكثرات غير متناهية والكثرة المتناهية مشتتة
لا يمكن على الواحد والمشتت على المشتت على الشئ مشتت على ذلك الشئ فالكثرة الغير المتناهية مشتتة على
الواحد فيكون الواحد مبدئاً لها ونشأ الاشتباه وعدم الفرق بين المبدئى بمعنى الجبروت وبينه بمعنى المظهر
ثم لو فرض ان الواحد مبدئ للعدد بحيث انه طرف له وان الكثرة الغير المتناهية لا طرف لها ولا مبدئاً تكون
معروضة للعدد فلا ريب اننا اذا قسمنا الامور الغير المتناهية تحقق الطرف في كل من قسمتها وهو الواحد
فيكون كل من قسمتها معروفاً للعدد ويثبتنا المطلوب ويقرب من الدليل المذكور في المنس الدليل المشهور
ببرهان الزمنية والردية لانه على ان كل كثرة خرجت من القوة الى الفعل لا بد ان يعرض لها
عدد وقره صاحب المعرفة الالهي بعد تهذيب مقدمات الاولى ان كل جملة خرجت من القوة الى الفعل في
الآن او في الزمان المتناهي او الزمان الغير المتناهي الماضى او في نفس الامر فالمجموع الحاصل من
احاد تلك الجملة امر معين شخصي سوار كان وجودا حاداً معاً او امثلاً كما ان كل جزء من اجزاء تلك الثانية
ان كونه متعيناً يوجب ان يكون معروفاً للعدد معين يوجب احاده فان المتعين بحسب نفسه وبحسب اجزائه

التي هي احادها يستحيل ان يكون معروفا لعدد منهم كلى الثنا لثنا ان كل عدد معين في الواقع لا بد ان يكون
 في الواقع زوجا وفردا والثالث لهما وان لم نعلم بعينه وبعد تمهيد المقدمات نقول اذا وجدت جملة من الغير
 المتناهي من مبدء معين الى الجانب الآخر باحد اتجاه الوجود التي ذكرت يجب ان تكون متعينة بالمتة دستة
 الاولى فيجب ان تكون مصر ونقطة عدد معين بالثانية ولا بد ان يكون ذلك بعد زوجا وفردا بالثالث
 فان كان فردا فبالتفاس واحد يكون زوجا بضرورة واذ كان زوجا بالثمن فبضرورة الى ثلثا وبين ومرة لثمة
 يجب ان تكون بهذا من حد ووسط السلسلة فمن هذا الحد الى الحد الثاني الى الحد الثالث ومنه الى الجانب
 الآخر غير متناه مع انها متساويان هذا خلف وانما سلم بتناهي الاول لانه متصو بين حادتين وتصور غير
 المتناهي محال مطلقا وتناهي العدد يستلزم تناهي المعاد وواحد ونحوه بان يتوزان يكون حصر العاد في
 القسمين من خواص المتناهي فالعدد الغير المتناهي لا يكون زوجا ولا فردا واوجب بانها تقبلان لانها
 سلب وسلسوب فلا يجوز ان تقاها عن الوجود وورثته بمعنى الاعلام بان الزوجية الالفة تمام بقسا وبين التفرقة
 الانقسام الى زائد وناقص بواحد او عدم الانقسام عما من ثنائه الانقسام بعد التزايد والتقصير في التناهي
 لا ينقسم الا يقسم احداهما ثنائه والآخر غير ثنائه زائد على الاول المتناهي براتب غير ثنائه في غير المتناهي لا ينادى
 بالزوجية والفردية وبعبارة اخرى انما لا نسلم ان كل ما لا يتقسم بقسا وبين فهو زوجا وانما لا يكون متناهي
 فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي ولا نسلم ان الفردية من الانقسام بقسا وبين فلا يتجزأ
 ان هذا المفهوم اعم مما احد قسميه ناقص بواحد ومما احد قسميه ناقص بازيد من واحد الذي يبيد الانقسام بقسا وبين
 بتقسيم واحد وتنقيصه هو القسم الاول لا الثاني وغير المتناهي فرد في السلسلة فلا يكون بزيادة او اوجدا ولتصا
 زوجا كيف لا وغير المتناهي انما ينقسم الى جزر متناه والآخر غير متناه ولا يصير المتناهي بزيادة او اوجدا غير متناه
 ولا غير المتناهي بتقسيم واحد فتناهيها فلا يوجب بزيادة او اوجدا انقسامه زوجا وانما انقسم بقسا وبين ثنائه
 بواحد ومن العجائب ان صاحب السلسلة التي قد نسبها استثنى اطاخا لم يلج الى انفسه مع انه زوج ما فيه تكرار
 في الاسفار الاربعة حتى لله ويجهل ان يكون آه اعلم ان بعض الاسلام بعد ان قالوا ان الثنا في اذاه جيد
 سائلة غير متناهيته كان فيها اثني عشر غير ثنائه و الا حاد الا غير ثنائه فيهم حاد الا اثني عشر في ثنائه
 ومجموعات الاحاد الا غير ثنائه والاول سمعنا الثاني في تبهجى البرهان بترقيم المتناهي بانه ان اراد
 الاثني عشر من الموجودات اي العارضة لا يترار اسان فسلم انها غير ثنائه وثناها الا حاد والى المتناهي

ليست بعد النصرام المزيد عليه بل الزيادة الناهية في التحلل لان كل اثنين اثنين من هذه المجموعات زائد
على كل واحد واحد وان اراد ان العقول يجمع هذه الاثنيتان فيحصل سلسلة وتجمع الاحاد فيحصل سلسلة ويحكم
بان احاد سلسلة الاولى ضعف احاد الثانية وزيادة الزائد بعد النصرام اساو المزيد عليه فهذا يجمع ويحكم من
اختراعات العقول لا يلزم منه الناهية في نفس الامر ولا يخفى ان ما ذكره مخالف لما صرح الشارح في اشتمال
المعلقة على هذا القول حيث قال الظاهر ان احاد جملة الاثنيتان الغير المتناهيين الماخوذة من سلسلة الوحدة
لضعف جملة الوحدة اذ هي ضعف جملة الاثنيتان لان ماخذ اثنيتين سلسلة واحاد اثنيتان فظهر ان غرضه
ان احاد جملة الوحدة ضعف احاد جملة الاثنيتان واحاد جملة الاثنيتان ضعف احاد جملة الوحدة فلو كان
احاد جملة الاثنيتان تدعى بميتة لكونها قابلية للزيادة ضعف وبالجملة لو كانت جملة الاثنيتان الغير المتناهيين موجودة
كانت جملة الوحدة الغير المتناهيين ايضا موجودة وتكون احاد جملة الاحاد ضعف احاد جملة الاثنيتان لان احاد جملة الاثنيتان
هي الاثنيتان فان كل اثنيتان واحد من تلك الجملة فتكون الاثنيتان احاد تلك الجملة ولا شك في انها
احاد جملة الوحدة فتكون احاد جملة الوحدة ضعف احاد جملة الاثنيتان فتكون جملة الاثنيتان قابلية
للزيادة فيلزم منها انها قابلية للزيادة الزائدة قال في الصانعة لا يقال ان زيادة جملة الوحدة
مستدرة في الاثنيتان اذ هذه الوحدة المصنعة اجزاء لها سلسلة الاثنيتان مستدرة على تلك الوحدة
الزائدة من المهدد الى لا يتناهي لانا نقول العدد والوحدة مما يتكرر نوعه فاحاد كل واحد من اثنيتين معروضه
لوحدها فكما ان كل واحد واحد كلك كل اثنين واحد من جملة الاثنيتان الكثيرة والاربع في ان عدد احاد
الوحدات ضعف احاد الاثنيتان الماخوذة من سلسلة تلك الوحدات وانها الزائد بعد النصرام احاد والمزيد
عالية ذال ببل لا يقبلها والا وساطة تنظمه متواليه الى اخر المقدمات فتأمل اشتمت وفيه ان كون عدد احاد الوحدات
ضعف احاد الاثنيتان الماخوذة من تلك سلسلة وان كان مسلما لكان كون عدد احاد جملة الوحدات زائد
على احاد جملة الاثنيتان بعد النصرام على ما عمل تامل بل الظاهر ان احاد جملة الاثنيتان مستدرة على احاد جملة
الوحدات كما لا يخفى وما قيل اذا فرض كل من السلسلتين غير نقلا فليس بينهما زيادة ونقصان بل التسامان
نفسا ويتيان في العدد ونافية ما في الباب ان احاد سلسلة الاثنيتان واجزاها ضعف سلسلة الاحاد واجزاها
كما يقول الحكماء في اجزاء الخردلة واجبل بان اجزاء كل منهما غير متناهيين لا يتناهيا وفي العدد وان كان كل
جزء من اجبل اصغاف جزرا الخردلة فلما يخفى سخافة اذ لا يلزم من كون احاد سلسلة اثنيتين غير متناهيين ان يكون

احدما ازيد من الآخر كما بينت الغير المتناهية الالوان الغير المتناهية وكدورات الفلك الاكبر فانها ازيد
 من دورات الفلك الثامن عددًا مع كونها غير متناهية في قوتهم كون اساليب غير متناهية مستلزما لكونها
 متناهية في العدد وقوتهم بعيد واما اجزاء الخردلة والسجل فليست الضعيفة وعدجها بينهما في العدد بل في المقدار
 وهذا ظاهر جدا فانهم ولا تخفى قول سوار كانت مرتبة اول آه اعلم ان المتساقيات وان لم توجد في آن وزمان
 واحد لكن لا ريب انها موجودة في الزمان في الواقع فالبرهان الدالة على بطلان التماسك
 هاريت فيها ايضا كما انها جارية في المجتمعات سوار كانت من قبيل المتصلات او المنفصلات فان الواقع
 المستحي بالسر وان لم يكن طرفا تتحقق التعاقب لكن المتعاقبات لما اتصف بالتعاقب في الزمان وهي بعينها
 موجودة في الدهر فلا يرفع عنها في الدهر صفة كونها متعاقبة بحسب الزمان وهذا القدر من الترتيب يعني ببيان
 البرهان والفرق بين المتعاقبات الماضية والمستقبلية ببيان البرهان في الاولي نحو وجه من القوة اسل
 الفعل دون الثانية لكونها غير خارجة عن القوة في الفعل غير سديد فان الزمان والحركة كل منهما متصل واحد
 في نفسه من الازل الى الابد ولا يفر فيها بالفعل اصلا فكما ان مستقبل معدوم بالنظر الى الماضي فكذلك الماضي
 ايضه معدوم بالنظر الى المستقبل وكلاهما موجودان في الواقع وهذا الوجود الواقعي كان ببيان البرهان في
 الماضي فلو كان بلا فرق وكذا الحال في المنفصلات المعروفة كالتواؤات اليومية مثلا لكونها باجمها
 موجودة في دغارا سر فما توهم ان البرهان لا يجري الا في طرف الماضي دون مستقبل باطل فلو كانا لا فرق
 في جريانه بين التهيئين فان قيل المتكلمون باتهام صرحوا بآية العالم واذا سلم جريان البرهان في المتعاقبات
 مستلزما لزوم انتفاع القول بآية العالم المتكلمون لا يفتولون ان الاعدام اللائحة اعدام ايضا فية بل صرحوا
 بانها اعدام حقيقية فلا يصح القول بجريان البرهان في المتعاقبات عند عدم لانها ليست بخارجة عن القوة في
 الفعل حقيقة ويعدون القول بالسر صفة مخففة بخلاف فرعون الفلاسفة فانها عند عدم موجود في دغارا
 الدهر ومنه الواقع فما قال بعض المتأخرين لو كفى الاضطلاع في الدهر او انفسور عند الباري تعالى ببيان البرهان
 انقض البرهان على تشابهها في جانب الابد اليفر وهذا كما يخالف اصول الفلاسفة ايضا وقوانين المائة ايتا ليس
 يفتي لان اجزاء البرهان في جانب الابد لا يمكن ان يكون له وجود الزماني لانه متناه فلو كان ان كان
 بلا وجوده فذو اما بحسب وجود الدهر في فلا يفتي الا على الفهم بالدهر والمتكلمون قاطبة يتكرون الدهر
 في المائة تقم بالوجود والاستتبابي اللائحة هي وليس بنا على القول بالوجود الدهري ومن السجائب

تجزي في ابطال سلسلة الغير المتناهية في جانب الماضي لا يتما عيانا في وعار الدهر وهو ما عذر الهاري مستنجا بالآثار
وتعاقب ولا تخفى ان ما ذكره بحسب ما في الامور المستعجلة ايضا مثل الامور الماضية موجودة ومستمرة بالترتيب
اسبغى والسبغى ايضا في دمار الدهر فلا وجه للفرق بين الامور الماضية والمستقبلية كما لو فهمه وقد استلخص بهذا صاحب
الافق المبين انما حيث قال ان فيما اوضحناه اشكالا عوليا وانضبا انما غير منسوخة المحبة الحق بل غنة الصعوبة
شدي الغرض من تمام تفهيمنا على الحكمة الحقيقية اليمانية وعلى الصلابة التامة اليمانية المتينة التي هي
المتكاملون جميعا وهو انما كما يقتضي البرهان بنهاية امتداد الزمان وانحرافه من جانب الازل ويجعل الازلية وجود
التوسط والآن اسما في فكما يقتضي بذلك في جانب الابد ويجعل اباية وجوده من غير خالق في ضرورة
ان الماضي والمستقبل كليهما موجودان في وعار الدهر على وجهه الواحد في الابدية ومنه فان باله منور من الهاري
تعالى دفعة واحدة وهو فاذن يلزم ان ينتهي الزمان الى حيث لا يتوحد بعد اصلا والآن السبغى الى حيث
ما يتهم بعده ولكل حكم في الاحداث اليومية الزمانية المتجددة على سبيل الترتيب فكما يقتضي الباري منها في
الازل فكما يلزم منها في الابد والباري في الازل والباري في الازل والباري في الازل والباري في الازل
الاشكال بوجهين الاول ان الموجود على سبيل التدرج ينصور ان يكون الماضي منه قد وجد الى باية على ان
اللانهاية بالفعل قد عملت في جانب الازل ولكن على التدرج ثم انما والباري في الازل والباري في الازل
الابد فلا يقصور فيه حصول اللانهاية بالفعل وانما يفعل ان يكون غير متناه على انه لا يقتضي على حد الابدية في الازل
على سبيل الاتصال لا على ان يكون لادلتها بالفعل فلو كانت اللانهاية في جانب الابد بالافعال في الازل
على سبيل التدرج انما يتوحد فيكون التوحد من جانب المعامل لا يتصور الا انما هي متناهية الابدية
لا اللانهاية العارية بخلافه انما من جانب لعله فاذن كلما يوجد من المتوحد المتغير الذي يوجد في الماضي
على و هو تالقاته في نفسه وجوده في الآتي ايضا على جهة الاتصال فكل ما يتوحد من القوة الى الفعل فتناه
ابدأ بالارتياح واما ما لا يحسب القوة البتة انما كان اخرج من القوة الى الفعل فيكون الازل على جهة كون
كان الخارج الى الفعل متناهي الى الفعل الازل ليس صحيح فان ما لا نهاية له ليس في قوله ان يتوحد الى الفعل و
ما يمكن بالقوة فهو الازل على الفعل فيكون عليه بالانهاية تثبتة لكن مرتبة متناهية غير متناهية بالارتياح على جهة الابدية
اصلا فالذي يصح ان يطلب منه الزمان الى النهاية الاشارة ما شاعى الكلية بالاضافة الى الازل والباري
بالشراكم الازل والاصح ان مستقبل الموجود في وعار الدهر وانما هو الازل والباري في الازل

بيان البرهان في المصنف كذا في المستعمل من غير فرق فاستبان ان الفرق بين المبدأين القولان ^{البرهان} تجري في الاولى دون الثانية كما
 توهم مما حسبنا لافق المبدئين من جهة مخصصة لا ينبغي ان يعنى اليه فضلا عن ان يعول عليه اما المتكلمون ^{والا} فلا يعولون
 بالمعينة المبررة للمكانة فلا يتحقق الاحتياج لمصنع ببيان البرهان عند سم اذ لا عدم الزمانية اعدام واقعية
 على راجعهم الاضائية كما هو مرسوم الفلاسفة فاقابل في هذا المقام فانه مما زلت فيه الاقدام فوالله فاذة شئنا ان
 قال في الحاشية ويكفي ان يقال اذا فهمنا اليها امور اخرى وان كانت متساوية صارا العاد والارض ^{الارض}
 ان يد من العدم والاعمال بالضم ورتبة زيادة العدم وعلى العدم وانما يتصور بعد الضم احوالها عليه لا ان المبرور
 لا يتقبل الزيادة اذ ليس مادونه وادناه وساطة مستقيمة على التوالي لان بين الواحد والثالث ليس ^{الواحد} الاثنان
 وبعد الثالث ليس الا الرابع وكذا في بقية المقابل للمبرور وهو على تقدير اللاتناهي محال فوجب ان يكون
 متناهي ونهاية العدم ليست متناهية المبرور وهذا النحو من التخصيف بمعنى ضم اللاحق الاخر الى الاصل ^{البرهان}
 متناهية حاشية قيل عند العقل فينبغي ان يرا من التخصيف الاجمالي في المعنى وهو كذا لا تمام اللاحق ^{البرهان}
 العقلية المتكيفة يرا وبالاجمال عدم تعيين اعداد الزيادة عليه متناهية كما متناه اوله ^{البرهان} غير متناهية ^{البرهان}
 الا يزيد وجهد اللاحق في الخارج عند ما ين كايه للزيادة وفرض الممكن لا يستلزم الاحمال وبالجملة اتمام اللاحق
 لا يتوقف على المترتبة بالاختراع بين فذلك في زمان او ان بل كيفية الاتساق وانتظام مراتبه ^{البرهان}
 اللاحق في ذلك المخرج من الزيادة غير بانضمام قدرها اليها ولو كان متناهية لكانت متناهية ^{البرهان}
 التخصيف على مطلق الزيادة والاتصال على تمام تعيين الزيادة عليه العقل على الترتيب الزيادة من الممكنة ^{البرهان}
 ومن ذلك ان كان المراد بالتخصيف العقل الاجمالي للعدد والخير المتناهية التي يمكن ^{البرهان}
 انشاء الترتيب في اشهر اللاحق باليدع العقل ان يكتم بالتخصيف من جهة اللاحق وان كان المراد ^{البرهان}
 باعتبار العقل والشرع فهو ان كان ^{البرهان} كما قلنا غير واقع ولذا قال المنس في الحاشية ان يجوز ان ^{البرهان}
 التخصيف فاصفة المتناهي دون غيره وما قال بعد ان شرع ان كل عدد متناهية كان ^{البرهان}
 قابلا للتخصيف من اشراعي وكلما كان اشراعي لتخصيف بالضرورة واللاحق ^{البرهان}
 كذا كل عدد من مرتبة اللاحق الترتيب هو انه لا يوجد شئ من مراتب الاعداد الا للاحق ^{البرهان}
 اشراعي ^{البرهان} فيكون كذا لا ان اشراعي العقل لا يقف على عدد لا يمكن بعده فيجوز ان يكون ^{البرهان}
 موجودا غير متناهية بالاحتمال فيكون في اللاحق ^{البرهان} انما لا يتصور العدم الغير المتناهية لكن ^{البرهان}

يتبين عنها العقل تناسلية لكن لا الى نهايتها لا يتحد بانها في ما لزوم ما ذكره امكان تضعيف مراتب الاعداد المتناهية
 التي يتبين عنها العقل بالعقل وهو لا يجدي نفعاً اذا خلف في الزيادة على تلك المراتب المتناهية ولا يبرهن امكان
 تضعيف العدد الغير المتناهي بالفعل الذي لا يتبينه العقل بالفعل واما انتشار انتماءه وهي المعدود وان يخلص
 بانتماءه ولا لا تقتضي حتى يلزم ما ذكره امكان تضعيفه وليعلم انه قال بعض الالمام سنة جوزو في
 المتعاقبات من جانب الماضي وانكره جريان البرهان فيها وادوم جريان البرهان فلان سلسلة المتعاقبات
 بنهاها غير موجودة انها الموجود منها قدر متناه لان كل قدر وجد منها انما وجد بعد اتمام قدر موجود قسماً
 فاسلسلة الغير المتناهية المتعاقبات مجردة عن كونه من القدر الموجود والمسمى وم فلا يقبل التضمين في نفس
 الامر بعد ان يدل هذا الاكتشاف انما هو ان الذي هو المتعارف اذا تقدرنا انفسقول ان من شرطه ان يان
 البرهان المتعلق من المتعاقبات في الابدال في احدى الشرفان سيادي النظام من مصادرات الاعداد
 لا يجب اجتماعها واذا لم يتحقق لا يجري فيها البرهان في الكلام وقدر فمما كان من قبل ان المتعاقبات قائمة قائم بان
 المتعاقبات موجودة في نفس الامر وعداد البرهان المتعاقبات وتجدد الاعداد المتعاقبات في البرهان فيها
 لا اجتماعها في وعداد البرهان بالاطيح واما جريان البرهان فيها فلان المتعاقبات بنهاها لم تكن موجودة
 في وعداد البرهان من معدومة الوجود بالضرورة فتكون قابلة للتضمين فيكون عدد ما فيها متناهية وهي العدد
 يستلزم تناسلي المعدود وبالجملة اسم سلسلة الغير المتناهية وان لم تكن بنهاها موجودة في الزمان كما انها موجودة
 بنهاها في وعداد البرهان والواقع قطعاً فيكون عددها قابلاً للتضمين فيكون متناهياً لظهور ان تناسلي العدد
 يستلزم تناسلي المعدود وقابل في ذلك لكن بعد كونها موجودة في نفس الامر وانما تعلم ان القول بان
 الدليل يجري في الامور الغير المتناهية لكن لا مستطابلهما كونها موجودة في نفس الامر انما هي اوهام
 انتماءها في نهاية العيون والسخافة لان وجود الامور الغير المتناهية بنشار الاعداد ليس من وعداد الاعداد
 باستحيقة فلا يجري انما البرهان في الدليل ان كون الاعداد التي هي معدومة الوجود معدومة بالفعل
 اذ على تقدير عدم فعلية الاعداد معدومة الاعداد فلا يمكن تضمينها في الاعداد وانما بنهاها ان التضمين هو
 وجود الاعداد الغير المتناهية المتعاقبات بنشار انتماءها كما توهمه الشان كما لا يخفى على المتأمل في ذلك كما في الاجزاء
 المقطعة في الكلام وفتح تقديراً قال بعض السلفين في ان في الرسائل القاطنة ان الاجزاء المقطعة
 في الاعداد الغير المتناهية في الاعداد التي بنهاها ان الاعداد بنهاها الاعداد بنهاها الاعداد بنهاها

على من لا يفهم تسليم ان اجزاء البرهان في اقسام المتصل الغير المتناهية ليس اجزائها بل الاجزاء فيه اجزائها في نفس المتصل بتطبيق مبدأ المتصل الزائد على المتصل الناقص ولو كان وجود المنتهات كافيا لجران البرهان لزم جريانها في اجزاء اقسام المتصل المتناهية المقدار ايضا كما لا يخفى على المتأمل في له اذ معروفها بالحقيقة انه علم انهم قالوا ان العرض الواحد لا يقوم بالكثير من موضوع واحد لان لو كان قائما بموضوعين لكان له شخصتان في وجودها كما يكون واحدا بالشخص وان قيل الاضدادات المتكررة كالمواحدة والجماعة وغيرهما قائمة بموضوع واحد بانها قائما بها بموضوعين ليس بان يكون كل منهما دفئا لها بل قيامها بالثابتين بان يكون اشتراكا في مساوئها لهما ونهاها لئلا يابس به وبالمجمل الاضدادات المتكررة لا تقوم بالاشياء بل بان يكون كل واحد منهما بموضوع واحد على حدة بل انها قيامها بموضوع واحد فيكون هو كذا والاشياء الكثرة فانها عرضها النفس عليه اشياء في الاهیات المنتهات قائمة بالاشياء كثيرة لا واحد واحد منها العدد عن قائم بما فوق الواحد وزعم بعض المتأخرين ان العدد حقيقة بحدته فلا يجوز قيامه بحد اشياء لانه حقيقة بغير حده فلو علم ان موضوع العدد بطبيعية النوع و اشت تعلم انه لم يزل على استنتاج قيامه بعمل الغير المحصل ولعل بعدوا الیهة ثبت في محله ان العرض في شخص موضوع واحد في موضوع من جهة المنتهات العرض في الاهیة الغير المنتهية منها كما يكون شخصا للحد حتى يكون موضوعه باله والیة يقال ان الاربعه التي اتوا بها موجوده في زيد وعمر وبكرو خالد بنينا بالاربعه التي اتوا بها موجوده في اشخاص النساء التي حتى يكون بان ان الاربعه من عرضها والعدد وان لم تكن تلك وهي واحدة بينها فلا يكون موضوعها واحدا فيلزم القول بان موضوع العدد هي عدة اشياء حتى تكون الاربعه التي عرضت لزيد وعمر وبكرو خالد بنينا في تلك الاشخاص والاربعه التي عرضت لاشخاص اخر الالهة بنينا في تلك الاشخاص فلا يكون موضوع الالهة والاربعه التي عرضت لاشخاص اخر الالهة بنينا في تلك الاشخاص والاربعه التي عرضت لاشخاص اخر الالهة بنينا في تلك الاشخاص فكيف يمكن ان يقال ان موضوعها الیهة الزرع الالهة لان يقال بانها مشتركه في بعض موصفيها وايضا الالهة مركبة من الوجودات والیهة الصورية ليست جزءا منها كما ان القرقر في منفرد فيكون في ذلك مجموع محل الوجودات في شيا كلك فاذا اختلفت واحدة في زيد و واحدة اخرى في عمرو مثلا كان محل الاثنين زيدا وعمرا ومثلا بان يكون كل واحد واحد منها موصفا كما لا يخفى على المتأمل ولا يخفى على المتأمل في ذلك وانما الیهة ما نراه علم انهم قالوا ان الشخص لا بد له من مائة فيكون مائة اما الیهة التي فيها الف شخص لا بد لها ان يكون في ذلك النوع في شخص واحد لان الیهة الواحدة لا يخفى على المتأمل في ذلك وانما الیهة ما نراه علم انهم قالوا ان الشخص لا بد له من مائة فيكون مائة اما الیهة التي فيها الف شخص لا بد لها ان يكون في ذلك النوع في شخص واحد لان الیهة الواحدة لا يخفى على المتأمل في ذلك

بحسب الافراد على قسمين الاول كثرة الكلّي بحسب افراده التي ذلك الكلّي ليس عرضيا لكان يقال الانسان كثير بحسب
الافراد بمعنى ان افراده التي هو نوع لها كثيرة والثاني كثرة الكلّي بحسب افراده التي ذلك الكلّي عرضي لها كما يقال
الكاتب كثير بحسب الافراد بمعنى ان ما يصدق به عليه من الافراد لا ثمانية كثيرا كقوله بحسب الاجزاء وان تهازبت
ان يكون معروضا معا معروضا للعدد ولكن لا يستلزم ان يشترك الاجزاء في طبيعته ولا يستلزم عروضا للعدد لشيء
ان يكون بين اجزائه طبيعة مشتركة فانه يمكن ان يقال مثلا زيد واحد والسواد واحد واما الانسان فذا ذلك لانسان
كثير بحسب الاجزاء معروضا للعدد ولما لا يخفى وليس بين زيد وبين السواد طبيعة مشتركة ولا مسلخا لانكار عروضا
العدد لهما كيف وكل منهما واحد قطعاً والواحدان هما الانسان فلهذا عروضا لهما العدد. واما اشتراك مفهوم عرضي بينهما مع
عدم اشتراكها في طبيعة جوهرية لا يجدي من اذ صديا الى ان معروضا للعدد وطبيعة مشتركة مادوية لفظاً او لا يلزم من
اشتراك اثنين في اشياء والوجود غيرهما من المفهومات العامة اشتراكها في طبيعته مادوية كما لا يخفى واما الكثرة بحسب
الافراد فهي ان كانت من النوع الثاني فلا يجب فيها ان يكون بين تلك الافراد طبيعة ذاتية مشتركة اصلاً فضلاً
عن ان يكون طبيعة مادوية مشتركة بينهما كما زعم فان الثاني والوجود والمعلوم مثلاً كثير بحسب الافراد وهي جواهر
واعراض ولا اشتراك بين الجواهر والاعراض في ذاتي اصلاً وان كانت من النوع الاول ووجب ان يكون تلك
الافراد مشتركة في ذاتي لكن لا يجب اشتراكها في طبيعته مادوية فان الجواهر مثلاً ذاتي لما تختص وكثير بحسب الافراد
يخرجات كالعقول وماديات كالاجسام والمجردات والماديات لا يشتركان في طبيعة مادوية وكذا الجردات في نفسها
لا تشترك في طبيعته مادوية وكذا الكيف جنس عال لما تختص وكثير بحسب الافراد مع ان الكيفيات القائمة بالمجردات
لا تشترك الكيفيات القائمة بالماديات في طبيعته مادوية الا ان يقال ان التعلق بالموضوع في الاعراض يوجب
تساوياً لتعلق بالمادة فقد وضع هذا التفصيل ان ما زعمه بعض المتأخرين من كون معروضا للعدد والكثرة هي
الطبيعة المادية لا يصح مطلقاً سواء اريد بالكثرة الكثرة بحسب الافراد او اريد بها الكثرة بحسب الاجزاء وانما
وانما يشعر به كلام الشارح في الحاشية من ان الكثرة بحسب الاجزاء لا يستلزم ان يكون هناك طبيعة مشتركة
فذلكم عن ان تكون مادوية وان الكثرة بحسب الافراد يستلزم ان يكون هناك طبيعة مشتركة مادوية في غاية الاختصاص
اذ قد عرفت ان الكثرة بحسب الاجزاء والكثرة بحسب الافراد مستهتان للفرق بينهما في ذلك الحكم وانما كون التعلق
بمادة السقوط اما لا فاعرف ان عروضا للعدد وعروضا للكثرة لا يستلزم طبيعته مشتركة. نعم لما عرفت ان تكون
مادوية واشتراك عرضي لا يجدي لان معروضا للعدد وهو الذي يكون مثلاً الانسان مثلاً اشتراك عرضي الامداد

لانه منى المشترك بينهما اذا تحقق ذلك اعرضى الا بالاعراض تخفى تلك الاحاد والمعروضه لذلك اعرضى على ان الكلام
 فى ان عروض الحدود يستلزم اشتراك طبيعته ماديه واشتراك عرضى بين اثنين لا يستلزم اشتراك طبيعته ماديه بينهما
 واما انما فلان كون الكليته والجزئية اولاً وبالذات من عوارض الكم وان اشتبهت بين جمهور الفلاسفة كونه غلط
 فاحش لان الكم المنفصل هو الحد واما اشتراعى لا يتحقق له فى الواقع وانما المتحقق للمنشأ اشتراعه لان الله من اوحداً
 التى هى انزاعية متصداق التعاد والكليته والجزئية اولاً وبالذات هو منشأ اشتراعه ان الحد والحد نفسه انما انما
 فلان المقدمة القاطنة الكليته والجزئية من عرض الكم حقيقه مستدركة لا يخل لها حتى لو استغلت ظم الكلام اذ
 واسمه ان الاجزاء كونهما كثيرة معروضه للحد وبالضرورة وعروض الحد يستلزم اشتراك الطبيعته بينهما بنسبة اعلى
 ما زعم هذا كما من الشرح والاشغى ودفته وثنانته قوله ويمكن الاستدلال ببيان التضامن آه المشهور فى التفسير
 هذا الاستدلال فيما بين التوهم انه لو تسلسل العلة الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلومات على عدد العلية
 لاننا لو فرضنا من الماحول الاخير سلسلة لا يكون له مبدؤ ويكون كل جزء واقع قبل الماحول الاخير علة لما بعده
 ومعلوم انما قبله لزم ان يكون عدد المعلومات زائداً على عدد العمل بواجب واللازم باطل اما الملازمة فلان الماحول
 الاخير معلول وليس بعلة فلو لم يكن لسلسلة مبدؤ لكان ما هو واقع قبله علة ومعلوم لا يفرض عدد المعلومات على عدد
 العلية واما ان كان له مبدؤ فلا يلزم ذلك لان الماحول الاخير يكون معلولاً لعلة والمبدؤ يكون علة لا معلولاً
 فيما بلان ويكون كل جزئ منها علة ومعلوم انما بيان واما بطمان اللازم فلان العلية والمعلول يتضمنا كفاً
 لهما كذا حقيقه قيا ومن لوازمها التكاثر فى الوجود فلا بد ان يوجد بازاى كل واحد من احدهما واحد من الآخر فكيف
 يتساوى بين في الحد وبالضرورة وبالجملة التمس فى المتضامات يستلزم كون احاد الاضاميين ازيد عدداً من
 الاخرى وهو يعلم قطعاً واورده عليه بوجه منها ان معنى تكافؤ المتضامتين ان احدهما لا يتفصل بدون تفصل الآخر
 وهذا الاستلزام كونهما متساويين فى الحد وكما فى الاسبب والالابن نعم نعم العلة بنوعه يستلزم تعدد الالوة اذ انما قد
 الالوة الى ابن احد غير انما فيها الى ابن الاخر واما تعدد الابن فلا يتفصله تعدد الاسبب فكذا العلة والمعلول حاصل
 ان الاستلزام بين التكاثر والنسوى غير مسلم فان محاذة كل لآخر يمكن بان يقع فى احد في المحاذة اثنان و
 يكون ذلك المحاذى محاذاً لهما كما فى الاسبب الواحد الذى له اثنان فلهذا تحقق التكافؤ مع عدم التساوى ولا يخفى
 سخافته اما اولاً فلان اليد منه شاهدة بان التضامن لا يمكن ان يكون الا بين شيئين ضرورة انه لا يستلزم
 لا يتصور النسبة الا بين اثنين فلا بد وان يتعد ويتعد احد الطرفين علماً معنى لكون الالوة واحدة متغايرة

الكونيين لان الاضافة تتعدو وتكثر بتعدد الاطراف وتكثر باو اذا كان حال المتعاضد كحقيقتي هكذا فخص عليه الصفات
 المشهورى ايضا لان الاول خير للثاني فلما يتصور ان يكون الاسباب واحدا بالذات وبالاعتبار حينئذ لا يتعد الايجاب
 بل يتعد الالبوة ولو بالاعتبار بالقياس الى كل واحد من الالهة فالاب باعتبار ابوتة لهذا مغاير لنفسه باعتبار
 ابوتة لذلك واما ثانيا فلما ناسلنا ذلك لكن لا نسلم ان التكافؤ المستحق فيما نحن فيه
 ككلام لان الكلام مبهنا انما هو في السلسلة التي كل واحد من احادها علته ومعلول الآخر فكل واحد منهما معلول
 سابق وعلته للاخر فلما نخلو واحد من احاد هذه السلسلة عن علته ومعلولته بالقياس الى شئيين اصلا
 فلا بد ان يتحقق في كل واحد من هذه السلسلة واحد منهما فيجب ان يكون بازا لكل علته ومعلولته فيلزم
 تساوي احوالها بالضرورة فلو زاوة المعلولية على العلوية لم يكن لها نسبة الى ما قبلها وهكذا الكلام فربما
 معلولنا فوق المعلول الاخير يلزم ان يكون معلولا بلاعلته بالبيان المذكور مضى وانما حصل انه اذا جاز
 وجود معلولته بلاعلته يلزم ان يكون كل واحد من احاد السلسلة معلولا بلاعلته وهو ضرورى ابطالان
 ومنها ما بينه الشان بقوله وفيه نظر آره حاصلا ان المعلولية الاخرية انما تقضى عن العلوية التي هي فوقها
 فلما يجازى مساوية المعلول الاخير هو علته واما الجازى معلولية هذه العلوية هو علته معلولتها وهكذا الى غير ذلك
 فلا يلزم تحقق المعلولية بلاعلته تقضى واجاب عنه بعض المتفقين في حواشي شرح الهواقف بان اللازم
 هو زيادة احد المتضمنين على الآخر ولزوجه بين قانا تعلم اجمالا ان المعلول الاخير معلول محض وما فوقه
 الى غير النهاية علته ومعلول فيلزم زيادة المعلولية على العلوية واعترض عليه الشان في الحاشية بقوله
 ان قيل ان لزوم الزيادة بين لانا تعلم اجمالا ان المعلول الاخير معلول محض وما فوقه الى الابدنا هي
 علته ومعلول متماثلنا انما يلزم الزيادة باعتبار علوية ما فوق المعلول الاخير مع معلولية التي هي غير متضمنة
 لها بل هي انبئية بالقياس الى هذه العلوية وهكذا في كل فوقاني واذا لم يعتبر مع تلك الاجنبية بل مع متضمنة
 فلا يلزم الزيادة فلزمها مع اعتبار الاجنبى لايبنا في بالمتضمنة المتضمن من الكفا ووجودا او عا في الواقع
 لا يقال بعد شوبت المساواة بسبب تعدد بين المتضمنين نقول ان عددها متساوية ان فيما فوق المعلول
 الاخير مع قطع النظر عن تطبيق احد المتضمنين بضمنا لعلته الاخر فيبقى في المعلول الاخير معلولية لا يكافى لها عدد
 فيلزم منه ان يتحقق ثبوت من المتضمنين في السلسلة المفروضة بدون متضمن الاخرى فلا يكافى ان
 في الوجود والاضوان لم نقدر على تبيينه فلا اشكال في الكلام في تطبيق احد المتضمنين مع المتضمن الاخر

بل في عدد واحد يما مع عدد الآخر مع قطع النظر عن كونه مضاعفاً او لا لاننا نقول لا ريب في ان الكلام في تطبيق
 احد المتضامين مع الآخر لا مع الاخرى فلو قطع النظر عن كونه مضاعفاً فلا نسلم الاستحالة في التزام اكثر المتضامين
 اذا التساوى والكاف في العدد من لوازم المتضامين من حيث هما متضامتان فيجوز ان يكون عدد العلويات
 ازيد و عدد المعاديات انقص فيما فوق المعلول الاخير وجود واحد من كل منهما واحد من الآخر لا يقتضي
 التساوى لان عدم تناوبها يقتضي ان لا يتحقق التوافق الى حد سواء كان احدهما زائداً او لا الاخرى ان
 الشهور اكثر من اهلها مع ان اهلها لا تقتضي في التباين مع الشهور الى حد غاية الامر ان مرتبة التزايد
 لا تقتضي في ذلك لغيرها مع ان الامور الغير المتناهية لا تقصود بالزيادة والنقصان بالتناهي الى نظائرها
 لانها من غير ارضى الحكم من حيث التباين وبعين المحي و ونتم يمكن الحكم عليها بالتساوى مطلقاً من حيث
 عدم التطلع على التباين بين احادها الى حد غير متناهية فليس يمكن التباين مع التباين لان غير المتناهي
 فلا يتم اكثر البراهين كما للتباين والتناهي في غيرهما فيجوز ان يحكم بينهما بالتساوى بعد انقضاء المعلول في الاخير
 اليها اية كما يحكم فيها فبقا فذكر انتهت وانت تعلم ان هذا الكلام مع هذا التباين قال عن المحذور في التباين
 لان تساوى عدد المتضامين من اجلي البديهيات كيف ولا يجوز من له اذ في فهم ان يوجد فرد من العلية مثلاً
 بدون متقابل وعلى تقدير عدم المساواة في العدد يلزم ذلك ما يلزم على هذا ان يكون معلول واحد متضام
 لعلينتين او علية واحدة متضامة لمعلولين وهو باطل قطعاً فالقول بان اللازم ان يكون لكل متضام متضام
 وهو متحقق لان المعلول الاخير له علة وكذلك انا والتساوى في العدد وكلا في غاية الاستحالة وبالجملة كل واحد
 من احاد هذه السلسلة لا يتجاوز عن علية ومعلولية اصلاً فلا يتجاوز ان من هذه السلسلة عن تبيينك العنيتين
 فلو وجد في واحد من هذه السلسلة واحدهما لم يتعلم هذه السلسلة اصلاً فيجب ان يكون بازا كل معلولية
 علية و بازا كل علية معلولية فيلزم تساوى عددهما قطعاً وهذا مع كونه بديهياً قد صرح بعض الامة في امر
 الكون في حيث قال كما يجب ان يكون بازا كل متضام متضام الآخر لا يجب ان يكون اعداد
 اديها مساوية او افرقة و الا لازم وجود بعض احادها دون الآخر ولا يشع الايض قول من قال ان
 التباين في التباين على تعيين احادها لظن ان احدين من الطرفين والثاني في راسب الكمين حيث لا يتقاربان
 والاول في التباين لا يوجد التباين لان وجود مساواة في احد طرفي نحو الوجود الذي يفسد به
 البرهان في التباين كما بينت ام لا وانما اصل ان التباين في التباين في التباين او في غير التباين

عقلياً والبرهان انساباً يفتش اذا تخلفنا غير متعين ونهدا لا يكون في الخارج ولا في الوجود والذهن التفصيلي ولا
 الاجابى اذ لا نقيا زفية فلا يفتش واحداً بالعلية والآخراً بالمعولية والحواسب ان العلية والمعولية وان كانا متشابهين
 لا يبايننا انهما عييتين صرقتين بل لا بد لهما من منشأ انشراح في نفس الامر فينصف الاستنباط بهما في الخارج
 انهما في انشراح عييتين كونهما بحيث يصح ان يمتزج عنهما العلية والمعولية ولا بد من انهما في هذا الانقسام
 ونسأه بهما فيه واذا فرضت السلسلة غير متناهية يلزم زيادة احداهما على الاخرى باعتبار هذا الانقسام وباجلته و
 لا بد من التساوي في منشأ انشراحها وعلى هذا التقدير لا يفتي المساواة في المنشأ ضرورة ان كلما هو فوق المعول
 انما يمتزج انشراح العلية والمعولية والاشهر منشأ انشراح المعولية فقط ومنها ان اجزاء هذا البرهان
 في المنطوقات غير صحيح لان وجود العلية والمعولية يتوقف على وجود الامور الموصوفة بهما متفكره متحاشي توجد
 الاضافات ولم يحقق في الخارج ولا في الذهن واجيب بان في هذه الصورة توجد الامور الغير المتناهية ولو
 تزيجا في ابرام از واداء المتضامتين على الآخر في الوجود والتدريج وذلك ايضا محال كما في الوجود والاجتماع كضيف
 في جيب انساويها في كل نحو من انحاء الوجود بدية ومنها ان هذا البرهان كما يجري في المناهي يجري في المتنبه
 ايضا لانها غير متناهية في الوجود والتدريج بل يفرق فالجريان في احدهما مستلزم للآخر ان في الآخر العييت ان
 عدم التناهي في الاستقبال مسلم عند المتكلمين ايضا وفيه ان المتكلمين قائلون بعدم التناهي في الاستقبال
 بعينه وانفسه عند الحد لا يستلزمه وجود الفعل بل ذلك مستحيل عندهم لانهم الوجود الذي اثبتته
 العملاقة قائل في هذا المقام فانه فضل فيه الاقحام في الله وقد يستدل ببرهان العييتات آه هذا البرهان
 قد ذكره صاحب الاشراف في كتبه وسماه برهاناً مشتبهاً قال شراح التلويحات القرشي واللوحى استعملها
 صاحب الاشراف في حاشية مواهبه ولم يهين مراده من غير المنطوقين وعمل مراده بالقرشي الجوت الذي حصله
 بنفسه وباللوحى ما اخذ من الكتب وتقرير هذا البرهان حسب ما قرره ان ما بين المعول الاخير وكل معول
 واقع قبله غير متناهية وتناهيته وبين كل علة واقعة في السلسلة اما ان يكون تناهياً او لا والناس في محال الاستنباط
 حصراً لا يتباين بين الحاصرين والا اول مستلزم للتناهي السلسلة لان المجموع لا يزيد على ما بين المعول
 المتبين وبين علة ما من تلك العلة الا بواحد الزائد على المتناهي القدر تناه تناه قال صاحب الاشراف
 في البرهان ان عييتان الى حد من حد لا حد من حد لم يلبه وذلك لان العلة او كانت متناهية او لم يكن ما عداها
 يلبه متناهياً واقع بينهما وبينها المعول الاخير واما على التقدير عدم تناهيتها كما فينا نحن فيه فليس يولد هذا المعنى فيه

اذ لا يتصور هناك واحدة من العطل الا وقبلها علت اخرى فلا يتصور الا تخصاها لكن صاحب القوة اعلمت به يعلم ان
 هناك واحدة من العطل وان لم يتبين عندنا ولم يمكن للعقل ان يشير اليها اشارة على المتعين وتلك الواحدة
 مع المعول الاخير جميلة بما حادها قال المحقق الرواني هذه المقدمة اعنى وجوب توسط الكل بين المبدأ وواحدة من
 العطل ليس اهل من المطالب حتى يثبت بها او يثبت به عليها بل تلكا وتكون عينه اذ لا معنى للاختصاص الا احاطة النهاية
 وليت شعري كيف يجزى الشك في هذا المطلب مع جلاء تلك المقدمة ويمكن ان يقال ان المصلحة تتناهي لما بين
 باختصاصه والمنتهى عليه تتناهي الكل بعد مزيدته الا بقدر دنائه والاول اهل كما لا يخفى فحق الله وفيه نظر آره
 ان هذا الحكم على الكل باحكم به على كل واحد ويجوز ان يكون حكم الكل غير حكم كل واحد قال صاحب القديسات اذ كانت
 حيثيات او اعماد موجودة مرتبة بالطبع او بالهبة او بالعينة او بحركات او ازمنة موجودة مرتبة بالحركة ووجودها
 ومسافات او نقاط موجودة او مرتبة في الوضع فالعقل الصريح يحكم انه اذا كان ما بين حيثية ماوية حيثية كانت
 وما بين واحداً وما بين احداً كان وما بين احداً وما بين احداً كان وما بين احداً وما بين احداً كان وما بين احداً
 ونقطة اخرى ايها كانت لا تتناهي فقد لزم ان ينحصر هدم النهاية بين طرفين حاصري الترتيب وذلك امر ضروري
 البطلان ومن الضروريات الاوكل انه ان كان بين كل واحد من تلك المرتبة وماي امرتها كان على التفرق
 الشمولي في النطاق الاجمالي ليس يمكن ان يقع اللاتناهي فالكل ايضا تنهتة ولاتنهي ان از احكم على الكل
 اجمالي باحكم به على كل واحد من الاطراف وقد تكذب كما قيل كل واحد واحد من البعاض هذا المقدار دون الذي راع
 وربما يكون مفرداً او الكثر فينادل الحكم كلاس الا بواحد من المرتبة ويكذب على الجملة بل يجب ان يعقل انه حكم
 اجمالي على الترتيبات على الاستغراق العمومي بغير شايسته يجب ان يتناول الجملة كما لو قيل ما بين هذه النقطة والآخرى
 دائرة لفظية لقرض او توجد في هذا المقدار دون الزراع فهذا المقدار دون الزراع فانه اذا صدق الحكم على التفرق
 الشمولي كان المقدار بجملة دون الزراع وكما صح على الاستغراق الشمولي ان من مبدأ سلسلة ما الى اي ما بلغه
 الترتيب فيها دون الاربعةين فقد صح تنهت ان جملة السلسلة دون الاربعةين فاذا صح على الاحاطة الاستثنائية
 ان من مبدأ السلسلة الى اي ما بلغه الوجود وحصره الترتيب فيها تنهت فقد صح ان السلسلة حيثياتها تنهتة بالضرورة
 القطرية والقانون الضابط ان الحكم المستوجب الشمولي لكل واحد واحد اذا صح على جميع تقادير الوجود لكل من الاحاد
 مطلقاً منفرداً كان عن غيره او لم ينفرد على الاجتماع كان منسحباً ذب عليه على المجموع اجمالي اليه من غير امتداد وانما
 بكل واحد واحد بشرط الاضراء وكان حكم الجملة غير حكم الاحاد وانما من عليه الشارح في احكامه تنهتة بانه ان اراد ان ينفرد

الى اى ما يلفه الوجود والترتيب اعم من الواقع بين الكينونين فالحكم الكلي هم وان اريد لكل ما وجد بين كينونين فلا يلزم
 تناسبيهما اجمالا وان استعمل تناسبيهما كقوله وقع بين كينونين على تناسبيهما كقوله وقع بين كينونين على تناسبيهما كقوله وقع بين كينونين على تناسبيهما
 انما استعمل الحكم الكلي المجموعي وان استعمل بان من سبب السلسلة الى اى ما يلفه الوجود والترتيب فيها تناسبا على تناسبا
 وكل كينونين كقوله وقع بين كينونين ممنوعة وان قيل ان هذا ليس قياسا للكل المجموعي على الكل الافراوى بل هو استدلال
 بالتشاكل الاول بان في المجموع مجموع ما بين كينونيات وكل ما بين كينونيات مجموعها تناسبا فهذا المجموع مع تناسبا
 يقال بان اسبب المجموع المتناسبي في الكبرى فالجهد الاوسطا غير كبر والافا كبرى في جيز المنع فتأمل فقول الله وقد
 تميزت آياته ما يفيد ان اللازم من هذا البرهان على تقدير البرهان هو وجود ما بالعرض بدون ما بالذات وهذا
 اللازم وان كان يبرهن الاستحالة لانه ليس ما بين استحالته من المدركين وقد ذكره في جزم تحفيظ من الحكماء الى
 تجزئته وهو ما بالعرض بدون ما بالذات حيث قد ذهبوا الى عدم العالم وتوقف كل حادثه على حادثه فنسبه
 الى النهاية ولم يذهب احد من البلية والصبيان الى تجزئته ولا يبرهن استحالته الا بالبرهان وهو
 ما بالعرض بدون ما بالذات قال الشارح في الحاشية ولا يخفى عليك ان البرهان يفيد تحقق ما بالذات كاشفا
 له اى ما بالذات في سلسله اجمالاته والافيد وهو الامور الغير المتناهية مطلقا كالمعدلات والاشارة اذا
 والاحوال والاشياء والاشياء في هذا الكلام في غاية السخافة لما يفيد ان البرهان كما يفيد اثبات سلسله اجمالاته
 الى وجوده وان نسبة بالذات كاشف بين اثبات سلسله المعدلات والاشارة الى معد وشرا لا يكون متوقفا على معد
 بشرط سابق عليه لان كاشف هو متوقف على معد وشرا سابق عليه فانه حادثه لا يمكن ان يكون سلسله
 اى او رتبة في ذاته المبدء الى حادثه لا يكون قبله حادثه بل يكون ذلك حادثه فانه تام من التدرج بالوجود
 وهو متوقف فيكون سلسله المعدلات متناهية ولا يكون سبيل الى تناسبي المعدلات والاشارة الا بالنتهي سلسله
 اشوار وشرا الى حادثه كاشف بل يكون كل حادثه مستندا الى حادثه قبله لا الى نهايته فيكون كل من اشوار وشرا
 ما بالعرض بالذات الى سابقه وموقوف عليه لا يكون شئ منها ما بالذات فيلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات
 ولا يكون القول بان سلسله المعدلات الى حادثه يكون مستندا الى الواجب تعالى بل لا توجد حادثه حتى يكون تحقق
 السلسله بالذات استنادا الى الواجب سبحانه لان ذلك خلاف المدروض وان لم تنته السلسلة استنادا
 الى الوجود لان سلسله المعدلات لا يكون موجودا لان الممكن لم يجب لم يوجد ولا يجب ما لم ينتج جميع اشوار
 حده ولا ينتج جميع اشوار حده لم يستند الى الواجب بالذات فقد لاح ان البرهان كما يبطل التناسبي

المتشبه الذي به تصور السكاله وبنها^١ آخر وهو ان صاحب الصفة يجب ان يكون
 هذه قانون في معرفة احد المصحيح واحد التفسير الصحيح كما يجب ان يكون عنده
 قانون في معرفة القياس الصحيح فكان ان القياس لا يبرهن انه قياس الا مع بيان
 بقوانين القياس كالمعروف ويوجب ان يكون على ذلك القانون ولا يستعمل ذلك
 القانون بالاعتقالات لا يقرر ان هذا قول من شأنه ان يكون قياسا لا بالاعتقالات
 لا يقرر عنده قول كذا فيكون هذا هذا الموضع كلامه في الفصل الثاني من رابعته
 بر ان الشذوذ المراد بقوله لا يكونه بالبرهان ان اعتقالات احد اى تصور الموجود
 بالكنه لا يستعمل بالبرهان وجاهلها المسمى بالاعتقالات المتصور من التعميق والاحتق
 انه لا يتم وتبين ان كنه الاعتقالات المتصور من التعميق اذا اعتقل يجوز ان يكون طريق
 فكري لا يقتضيه شارة والجهول المتصورى من معلومات تفهيمية وانما لا يتولد
 الغيرى فحوى لا ريب فيه ضرورة انه غير وارفع وبالسجادة ان تصور اى بالبرهان مثلا
 تصور بتقدير الانسان بالاعتقالات المتصور من القضايا لم يتم على التمامه وليل بعد فتأمل
 قوله ان المقصود آه قال في الحاشية اشارة الى ان المراد بالمعروف في العمدة
 ما يميز تصور الشئ اى الكاسب للجهول المتصورى لا المعنى المتعارف وهو ما يميل
 على الشئ لا قاطرة التصور والا لا يتم الدليل انتهت يعنى لاريد بالمعروف المعنى ان يطلع
 المتعارف كان اللازم هو ان التعميق ليس بمعروف وليس هو المدعى بل المدعى ان
 التعميق ليس بمفيد للتصور وانما ان من يجوز حصول الكنه من المباني لا يسلم
 مفيد للتصور بالكنه في الذاتيات ومفيد للتصور بالوجه في العرضيات قال بعض فكري
 كلام المصنف على التام ان التعميق كما يصح بالاجزاء الذاتية يصح بالاجزاء الخارجية
 فان الشيخ قد صرح في المباحث المشرفية ان التعميق يجوز في الاجزاء الخارجية
 تمام فتصور الشئ بوجه اجزاء الخارجية تصور بالكنه فالاصح انما اقرار المعرف
 في الذاتيات وانما واجبا به حاشه الاستدلال والملائمة اى انه بان مجموع الاجزاء
 اجزاء يتصور على التعميق المركبة لثروته ان الشئ يمكن اجزاء وانما التعميق بوجه

التفرقة مما قاله الحرف والسرف حتى لا يبالوا بالاشياء وكذا العله ان والى انما تتناب وتبين بالاشياء
 وتنفصل عن ان لان سماها السلام التي سماها بالاشياء والمتميز بالعرض والاشياء انما هو القصور و
 الاصل في انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون
 لكن لا يجوز انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون
 من انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون
 لا يجوز انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون
 يمكن ان انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون
 وهو من انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون
 موجودا انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون
 انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون
 غير انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون
 بالاشياء انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون
 كما في انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون
 للفقير في انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون
 واحدة في انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون
 كان انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون
 في انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون
 في انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون
 انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون
 من انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون
 و انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون

او باردة وان قياسه الى المجهول وان قياره لا يقدر الا بغيره الى ان ياتي المجهول من المعلوم
 يعلم وانما انما العنقيد رخص او يندرج بالاشياء التي هي في المجهول او في المعلوم او في المجهول
 الى ان يعلم ان ذلك مما هو المشايخ فانها المجهول في المجهول او في المجهول او في المجهول
 يعني انه هو الوجود الذي في المجهول الذي في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول
 من حيث هو مبيهاً بل هو من حيث هو المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول
 ذلك مما يبين ان المجهول في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول
 بوجوده في الاول انما هو في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول
 وعنده وانما في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول
 فليس له دخل في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول
 هو المجهول في حالته وجوده وعنده فلا يتم بالاشياء كما هو في المجهول او في المجهول او في المجهول
 في ذاته او في حاله فيكون المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول
 انه قد اعترف بان المجهول كثير ما يقع بالاشياء في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول
 بوجوده المجهول انما يبيد المجهول في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول
 في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول
 في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول
 الموقع المجهول ولا ان يكون شيئاً من المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول
 بان المجهول مجهول المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول
 بخلافه المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول
 الواقع المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول
 المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول
 لا يمكن الانتقال من معنى مفرود الى المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول
 المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول
 وما يترتب عليه من المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول او في المجهول

نشي باعتبار لا يفيد حصوله مع عدم ذلك الاعتبار فليس حكم ذلك الوجود و
 العدم واحدا في افادة التصديقي بان يكون ذلك المعنى محسوبا كمثل في الاثران
 مقارنا لحدوث ذلك التصديقي سواء وجد ارتباط ذلك المعنى ايضا باو سلبا او لم يوجد
 فخلا يقع بالمفرد الذي مفاده واثره مظهر والشهور كذا في من غير تعيين احد الاعتبارين
 سواء كان العقول عليها بسببها بان يحيل عليها وجوده في نفسه او عليها من كتاب بان يتبين
 وجوده على حال تعلقه بالغير سواء بالوضع او بالحيل الا ترى ان الاو لا يوجب حيد
 تعلقه بالاعتبار الا كسببه بالغير سواء الا كسببه للاعتبار وسببه عليه وان لم يتبين
 كك لم يقع بخلافه افاودة المشرق والفقير فبان باعتماد الفرض وهو في الذي يترتب
 غير حيازة احد هذينك الاعتبارين لغيره فهو الشئ الذي هو الوجود الذي يوجب
 واعلم ان صاحب الافق المبين قد استعمل في بيان كونه على هذا الارتفاع حيث
 قال ان المعنى الواحد له الوجودية الا ان الوجودية لا تميز بين المعنيين اي بين
 شئان اثنين لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التباين بان يكونا في نفس
 بيا وبالجملة لا فرق في هذا الحكم بين ان يكونا احدا او اثنين او طبيعتين
 نوعيتين او جسميتين او غير ما من الابهام الكلية وذلك لان المسائل الاسمية
 الا انما يثبت قوتها على حصولها بالضرورة او اذ كان احد الامرين او الاخر
 كما نرى في حقيقة كوان العلة بالتحقيقة هو القدر المشترك المائل واحد لهيئة فلا توجد
 في العلة فقط بل في كوانها عينية احدى شيئا والباقيين يمتصها ما دخل في
 تحقق الطبيعة العلية فلم يتحقق شي بالآخر من سبب الوجود وانما العلة وان
 لم يكن في خصوص احد الابهام بل في شئها بل في شئها بل في شئها بل في شئها
 منها كما في قولنا في المعقول بخلافه العلة انما هي للامور الشئية في ذلك
 ذلك فيها بل في بان يكون واما في شئها فانها في ذلك لان الشئ
 يتحقق من ان يكون في شئها بل في شئها بل في شئها بل في شئها بل في شئها
 والاشياء من ذلك بالاشياء بل في شئها بل في شئها بل في شئها بل في شئها

ان يكون واحداً شخصياً هو مفهوم مفيد لوجوده فلا يجوز ان يكون امران كل منهما
 يتجسدنا لو وجدوا بتدبيراً كان مفيداً لوجودهما وشخصياً اخر يلزم ان يكون الحلة العامة
 كجزئي حقيقة امر كلياً هو القدر المشترك بين ذواتهما الامرين بخلافه استحطاطاً
 يجوز فيه ذلك واللازم لا فية هناك واما الطبيعة الواحدة النوعية او المشتركة
 فكما يجوز ان يكون القدر المشترك بين عدة امور شرطاً لها فيكون مشتركاً في كل منها
 شتتاً في المنطق الشرط بالاشتراك على كل من كان مشتركاً في ذلك هو الدالة وشيخ
 وهذا في قوله فالطبيعة الواحدة النوعية مثلاً لا تستند الى طبيعة واحدة سواء كانت
 نوعية او جنسية او متعالية عن التي يندرج تحتها منسوبة او نوعياً او بالسرير
 السبعة والشيخ اوضح بان الواحد بالذات لا يستند الى علل مختلفة بالذات
 فيظهر استتباع اكتساب النور من التصديق وبالجملة باوجه تأمل و
 بالجملة ان طريقة الشيخ هي ان الله سور لما كان مكنياً من القصور امتنع اكتسابه
 من التصديقي والالكان النور الواحد مستنداً الى علل مختلفة بالذات والاعلى
 باختلافه فلانه يلزم ان يكون ما كيندب عنه القصور بالحقبة هو مجرد القدر المشترك
 بين نوعي القصور والتصديق وهو معهما ولا يستلزم استتباع النوع في وجوده
 الى مجرد بلبيته اجتناباً واليقول بان يكون بين السلك والمعلول مناسبتة
 وحقبة لا يكون لها تلك الخصصية مع غيرها بالضرورة والالكان صدور
 عن غيره عنها ترجيحاً بالمرجح فيظهر المطلوب بتدبير على ان التصديق هو اذراك
 اذعاناً في لوجود النسبة بحسب نفس الامر فما يشبه عليه يكون اذعاناً في
 النسبة كك انفس المفهوم الذي لا يتصور فيه المطابقة والامتناعية بتلك
 ولا ينبغي على من ادعى مسكناً ان يعلل ما ذكره مستنداً محتملة اذ لا فائدة
 من التعداد واليسيرة والملائمة والمرتبة استناداً الى حصول الوجود
 هو اذا كان ذلك البهيم من الازوال واما التدرج والاعداد فكلما تراخى
 في عدم اعتبارها الواحدة فيها وقد صرح الشيخ في التمهيد بالحقبة الطبيعية

المطابقة او الامتثال معتبرة في حقيقة التصديقي بخلاف التصور فهناك حقيقتان متباينتان لا علاقة لاحدهما بالآخر
فكيف يمكن ان يكون احداهما من الاخرى اذ لا بد من المناسبة بين الكما سبب والمكسب وقاعدت ما فيه ذكر قال
والسبب لا يكون آه اعلم ان منع كون السبب كاسبا وتجزئه يعني على اختلاف الاصطلاح فمنه في التعريف
مجموع الحركتين او الحركة الشائفة فقط. منع كونه كاسبا ضرورة ان الترشيح من الازم الحركة الثانية ومن قال
انه يكفي فيه حركة واحدة هي الحركة الاولى فليس الترشيح من لوازمها عند بل بالملاحظة ما في الذهن المناسب للطلوب
كان في تحصيله لا ريب ان هذا القدر متحقق في السبب اسما حصل في الذهن اذ اريد منه الاشارة الى مجهول مركبا
كان اوليها فما الى النزاع الى اللفظ قال بعض الاكابر انه انما يحصل الابطال على طريق منها ما يحصل على الطريقة
بلا شققة ومنها ما يحصل بجواز الشققة بان يوضع المدلول بالمشهور به بوجوه اوله وثقل الذين منه شققتا للمباني مستوردا
فيها حتى وما يصلح مرافقه ثم ينقل منه الى المطلوب ومنه ما يحصل بان يحصل معان وانتقل الذين منه الى
معان آخر كما اذا تصور الدخان وانتقل منه الى النار فان جعل النظر شاملا للظواهر الا فيكون فلا شبهة في جريان
النظر في السبب والمباني والاعم والخاص وان صمد على انه عبارة عن الترشيح فلا ريب ان السبب لا يصلح كونه
كاسبا في ارضي حيث يغضبه آه قال السيد المحقق قد في شرح المواقف الحق ان الترشيح بالمعاني المتصورة
بالتفكر ويكون هناك حركة واحدة من المطلوب الى المبتدئ الذي هو معنى السبب وسيد يتلوه الى المطلوب
من غير حاجة الى قرينة الا انه لم يفتد بالفساد التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن للمعاني الاختصاص فيه بغيره بل على
فلم يفتد الى وجهه والنظر بما هو معتبر في المركب وهذا التحقيق ما نقل عن ابن مينا ان التعريف بالمفرد وند خارج و
قال قد في موضع آخر ان من جاز التعريف بالمعاني السببية فخل ان المعاني السببية قد لا تكون نحو قول
قصدنا اذا استحضرت ولو حطت قصدنا افاوت العلم بالهئية وان كان ذلك نادرا جدا واعتبر من هئية المص في موضع
السلم بوجه الاول ان ملاحظة الهئية لا يسعي كسبا بالاتفاق الثاني انه يلزم على هذا ان يكون التعريف بالمعاني المتصورة
حقيقيا لان فيه الملاحظة قصد الى المعنى المتصور والثالث انه لا يصح ما ذكره كان تذكر النظر من العلم به بكل وجه
يوجد في تذكر كل مرة ملاحظة الهئية قصد الرابع ان الهئية المعلومة تكون من اللوازم الهئية للمعنى السببية وان كان
اللازم بعد استحضارها ويمكن ان يقال انه لا بد في الكسب من شيئين احدى الحركتين المذكورتين وحصول صورة
غير حاصلة فلا يمكن التعريف بالسبب لاجل ولا رسا لان ما حصل من التعريف ليس الا المعنى السببية اسما حصل من
سابق على راي من يقول انه لا يحصل في التعريف الا صورة واحدة كما شارح وانما فيلزم تحصيل الحاصل بخلاف

بالتركيب لانه لم يكن صورة المركب حاصداً من سابق وان كانت اجزائه حاصلة على سبيل الانشاس من سابق وعلى
 راسي من يقول يحصل الصورتين في التعريفات كالشيخ واضرابه فالحد بالسيطرة البسيطة والمركب ايضا غير جائز
 لانه يستلزم تصور البسيط الحد والبسيط الرسم لتصور الحد والمركب او المرسوم كما فلا بد من علاقة الزم بين البسيطين
 وتصور البسيط كان حاصل من قبل ولم يكن تصور الحد او المرسوم اصلا فيلزم ذلك كما اللازم عن المرسوم ولو فرض
 عدم علاقة المرسوم بلزم الترتيب بلا مرجع او تخصيص الساجل وفيه نامل فاقابل قال المصنف فلا بد من ترتيب احوال
 آه اعترض عليه بانه لا يشتمل التعريف بالمعروف المفرد كتعريف الانسان بالناطق فلفظ او بالانسان فلفظ مع انه
 لا خلاف في امكان وقوع التصور بالمعاني المفردة واجاب عن شراح المطالب بوجهين الاول ان التعريف
 بالمفردات انها يكون بالمشقة كالناطق والعضك والمشتق وان كان مفردا في اللفظ الا ان معناه شئ
 له مشتق منه فيكون من حيث المعنى مركبا ويرد عليه اول ما تقابل السبب الحقيقي في حواشي من العالم بان مفهوم
 الشئ لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا والا كان العرض العام واخلت في الفصل ولو انتم في اشتق فاصدق عليه
 الشئ انقلب مادة الا انه كان ضروريا فان الشئ الذي له العضك هو الانسان وثبوت الشئ له في الوجود ثانيا
 ان التعريف بالمفرد قد يكون بالفصل وحده وهو ليس مشتقا بل مشتقا اشبا بوجه من تعريفه انما الفصل في معنى
 بسيط وثالثا انه لا ترتيب في المشتق بين الذات والصفة بحيث لا يقبل احد بالآخر ولذا لا يترتب جاسته
 التصورات ان يلاحظ احد المعنيين او لا ثم يلاحظ المعنى الآخر ايقينا احد بالآخر وفي الثالث ان يلاحظ
 احدي المفهومين ثم يلاحظ المقارنة الاخرى يعلم الاندراج فينتقل الذهن منه الى المطلوب والترتيب بهذا المعنى
 بين الذات والصفة او المشتق لا يدل عليهما تفصيلا انما يدل عليهما مرة واحدة والثاني ان المعنى والخاصة
 لا يدلان على المطلوب الا بقرينة عقلية موجبة لانتقال الذهن اليه فالترتيب لازم ويرد عليه اول ان هذا الترتيب
 في الخاصة دون المعنى اذ لا اعتبار للقرينة فيه واللامكين واخلت وثانيا انه لا ترتيب بين المشتق والقرينة بالحق
 المذكور ولا تقع احدهما قبل الاخر والخبر في هذا المقام ما افاد بعض الاعلام قد ان التعريف بالمعاني المفردة
 على وجهين احدهما ان يبلغت بالمعنى المفرد الى المعرف ما يقع بان يكون اسما حاصل المعنى المفرد والمثبت اليه
 المعرف فالجاءل بالذات هو المعنى المفرد وبالعرض هو المعرف والالفاظات بالمكن كما في العلم بالوجود على
 هذا لم يكن المعنى المفرد موديا الى مجهول بل المجهول مجهول كما كان الا انه لم يكن ملتصقا به من قبل والآن صلا
 ملتصقا به ولم يوجد الانتقال الثاني اصلا وعلى هذا لا يصح عليه تعريفه بالخطي اصلا فان العلم بالتصنيف

هذا المعنى المفرد فهو حاصل بالضرورة ولا كلام في تحصيله ايضا واليه كان النظر لتحصيله فهو اما بالتركيب او بالمرسم
 التركيب فقد صدق عليه تعريف النظر بالترتيب واما بالمعنى المفرد فالكلام فيه كالكلام في هذا المعنى المفرد والتحصيل
 معروف وهو لم يحصل فلما نظر اصلا وثانيا فيهما ان يحصل المعنى المفرد ثم يحصل باعداه للذهن معرفته فهما حصول هذا
 المعنى المفرد واما دفعة وحصوله معروف ايضا ودفعة اول ترتيبها فهو اسما في القضايا وهو من اقسام
 الابدسي ولا نظر هناك فلما اسس مفهومه واما على سبيل التاخير بان يلاحظ النفس معاني كثيرة واحدة بعد
 ولم يحجبها مناسبا الا هذا المعنى المفرد فانها ولا تنقل وتوجه به الى المطلوب فحصل دفعة فهذا هو الصورة التي اورد
 بها النقض على القائلين بكون الفكر عبارة عن ترتيب امور متوالت وهو الذي يحصيل فيه المبادئ بالتحركة المادية
 والمطلوب دفعة فهذا العدد انما تروى له ما ثبت وجودها فان مادة النفس يحجب اثباتها ثم ثبت ان المتأخرين
 قالوا ان النظر يتولد وحصوله بالتركيب وكلاهما في غيرهما فلا وجه للنقض عليهم في ذلك فالمرحوف اعم من الكاسب اذ يعنى
 ان يسهل لا يمنع ان يكون كاسباً وان يقع معرفته لان المرص اعم من الكاسب قال في السامشية لهذا
 قال المفسر فلا بد من الترتيب لاكتساب ولم يقل التحصيل المجهول او للنظر لان الطريقة يكون بلا حيلة معقول
 كما لنا نفس فتأمل انتهت في ذلك بالتعريف المتأخرين قال اسمياً المحقق قد في حاشيته شرح المطلاع الانهات
 واثبت على ان الفكر والنظر فضل مما دعت عن النفس لاستعمال الجهولات عن المعلومات ولا شك ان اذا اردت
 تحصيل مجهول مشهور به من وجه التفكير بالنفس منه وتكررت في المعقولات تحركة من باب الكيف الى ان يتجدد
 مبادئ هذا المطلوب ثم يتحرك في تلك المبادئ على وجه مخصوص وينقل منها الى المطلوب فهناك انتقالان يلزم
 من الانتقال الاول المادية ومن الانتقال الثاني ترتيب المبادئ فذهب المحققون الى ان الفعل ^{بسيط}
 بين المعلومات والجهولات في الاستعمال هو مجموع الانتقالين اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول فحصل انتقالاً
 للمعرفة فيه يدخل تمام فهو الفكر واما الترتيب المذكور فهو لازم للمجموع بوجه اسهل استبراه الثاني وهو الانتقال الثاني
 وهو ترتيب المتأخرين الى ان الفكر هو ذلك الترتيب المذكور الحاصل من الانتقال الثاني لان حصول المجهول
 من مبادئه يدور عليه وجوداً واعداداً واما الانتقالان فهما عارضان عن الفكر لان الثاني لازم له اذ لا يوجد بدون
 قطعا والاول لا يلزم بل هو اكثر الوقوع منه فالنزاع اخاه في اطلاق لفظ الفكر لا يحسب المعنى ^{بسيط} والاول
 المبتدئ بهذه الصفة فان قيل هذا الكلام يدل على ان النزاع في ان الفكر هو الترتيب او الترتيب
 منسوي اذ كل منهما ان على ان الفكر هو الفعل المتوسط ثم اختلفوا في ان ذلك الفعل هو الترتيب او الترتيب

فليس يباين كل منهما فربما فالنزاع بمعنى قلت ليس المراد ان لفظ الفكر موضوع المفهوم قولنا فعل صدر عن النفس
 الاستحصان المجهول لا رتبه عن المعلومات ثم النزاع فيما صدق هو عليه ليكون النزاع مستويا بل الاتفاق في ان
 الفكر يصدق عليه هذا المفهوم والاختلاف في ان ما يصدق عليه هذا المفهوم هو المحركتان او الترتيب سمي كل منهما
 بالفكر زعم انه هو الفعل الصاوير فالنزاع لفظي متفرع على نزاع معنوي واورده عليه معاصر المحقق الدواني
 اولاً بانه اذا كان بين نزاع لفظي متفرع على نزاع معنوي لا يستقيم اسمه الذي ذكره السيد المحقق بقوله
 فالنزاع انما هو في اطلاق لفظ الفكر لا بسبب المعنى ومثل ما صورته من النزاع لا يطابق عليه الا النزاع اللفظي
 وبيان ان النزاع لفظي انهم لما اتفقوا على ان الفكر فعل صاد عن النفس لاستحصان المجهولات عن المعلومات
 لم يكن بينهم نزاع في ذلك ولما كان بيننا الاشتغالين والترتيب كلاهما صادوان لاستحصان المجهولات
 لم يكن له نزاع في هذا ايضا فبقي ان النزاع في ان لفظ الفكر يطبق على اى الامر من غير ان يكره احد الطرفين
 ما يلبته الاخر فيكون النزاع لفظيا وتغيب عليه المحقق الدواني بان اخصه ما النزاع فيما ذكره من بل بينهم نزاع
 في ان سبب حصول المطالب هو مجموع الاشتغالين والترتيب لازم للحدب من غير ان يكون سببا او سبب
 هو الترتيب كما شرح به السيد المحقق في دليل الفرضيين حيث قال في دليل من قال ان اشتغال الانثقالين
 انه يتوصل من المعلوم الى المجهول واما الترتيب فهو لازم له وقال في دليل الثقالين بانه الترتيب الاصل
 المجهول من مباديه يدور عليه وجودا وعدما والانتقالان فهما خارجان ولا شك ان نزاعه نوعي او مثبت
 احد الفرضيين ما يفيد الاخر من سببته فان الفرضة الاولى تجعل سببية الانتغالين ويجعل الترتيب بالانساب
 والفرقة الثانية يجعل الترتيب سببا والانتغالين خارجا عن سببته فان قيل لعل في الاتفاق على ان كلا
 منهما سبب فلم يبق النزاع الا في اطلاق لفظ الفكر لانا نقول ان الاتفاق غير مستلزم بل هو كلامه ما يشرحه
 كواحد كيهما ولو كان النزاع في مجرد اطلاق اللفظ لم يكن لقوله سبب المحققون الى ان الفكر مركزا وتعليله
 بان سبب الحصول به الى المطلوب وجهه والفقوله سبب المتأخرين الى ان الفكر هو الترتيب الا حصول
 المطلوب يدور عليه وجودا وعدما بل كلا من صرح في ان كلا منهما ثابت سببية الترتيب والتسمية والتسمية هما سببها
 فيكون نزاعا معنويا واعلم ان الصمد المعاصر للمحقق الدواني قد اعترض على قوله وتبركت في الحق لا رتبه
 حركة من ابعاب كيهما بان ما فيه الحركة يجب ان يكون قابلا لان يتقسم الى غير التوابعه فربما حسب القسام
 الزمان حتى يكون للمتحرك في كل جزء فرض في زمان حركة قسم من الملك الاقسام والمعدولات التي يزعمون

ان النفس تتحرك فيها ليست بقابلة لان يقسم الى غير النهاية مثلا لو فرض ان النفس تحركت في المعقول الذي
هو الحيوان انطلق في ساعة فلا بد ان يكون له في كل جزء يفرض من تلك الساعة معقول آخر كما ان المتحرك
في السخونة في كل جزء يفرض في زمان حركته مرتبة اخرى من سخونة فياوم ان يكون للنفس في نصف هذه
الساعة معقول آخر وفي الثلثها معقول آخر وكذا في رابعها وعشرها وجزء من مائة جزء منها الى غير النهاية ومن
البيّن انه ليس كذلك فالحق ان الفكر ليس بحركة بل هو حالة مشبهة بالحركة من حيث انها مستازمة للزمان
ولهذا قال الشيخ في اوائل بيان الشفاقة علم ان الفكر امر كالحركة للنفس ينتقل بها من شيء الى شيء ويتروك
طالبها ولا وجه بل بان يانفت الى احد هاتين ان ثم ياتت الى اخرى آن آخر ولما اختلفت تتالي الآتين كان لا محالة
بينها زمان فاما ان تبقى الالفتات الاول في ذلك الزمان وزول في الآن الذي يحصل فيه الالفتات الثاني
واما ان لا يبقى فيه حتى تكون النفس خالية عن هذا الالتفات فيه هذا اذا كان الانتقال بحسب الالتفات واما اذا
كان بحسب الصورة فان يحصل لها صورة في آن ثم يحصل لها صورة اخرى في آن آخر اما مع بقا الصورة
الاولى او بعد زوالها وتخليتها انه قال لقرر في مقده انه لا بد ان يكون لموضوع الحركة في كل آن من الآتات
المفروضة في زمان الحركة فردها فيه الحركة لم يكن في الآن السابق ولا يكون بعده ويكون الآتات المفروضة
فيه غير متناهية فوجب ان يكون الافراد غير متناهية ايضا ولا تتلغ انحصار الغير المتناهي الموجود بالفعل
بين الحاصرين وسبب ان يكون هي بالقوة والاسكان بين المباد والمغيبى افراد غير متناهية موجودة بالفعل
فيلزم الاستحباب المذكور فالمتحرك في الاين مثلا ما دام هو متحركا ليس له في هذه المقولة الاحالة معقولة
بين حركاته المتتالية معقولة الشغل وكذا المتحرك في الكيف وما فيه الفكر في الفكر ليس الا المعقولات وهي متناهية
مفروضة واهمالة الفصل بالبقوة فلا حركة حقيقة فيها نعم الانتقال مستحق قطعاً لكنه وقى لا متلغ التدرج فاذا
اراد الانسان الاستحصال العلم بجهول تصورى او قمار يبقى فيقول من ذلك المجهول الحاصل له بوجه فالى المجهول
الحظوظ عنه طالبها المبادىء المناسبة فيلقت الى معلوم ثم معلوم وحدوث كل من الالفتات التي وتنتقل
بين آتى حدوث الالفتات لان يطلق في الالفتات الاحداث في طرفه فلا تتالي الآتات ومثله مثل ان يحدث
في مادة صورة فوجبة في آن ثم يبقى زمانا ثم يهطل ويحدث صورة فوجبة اخرى وهكذا ولعلك تظن هذا ان
ما قال المحقق الدواني معترضاً على معاصره في حواشي شرح الطالع ان اطلاق الحركة على الامر الواقع بحدوث
استقامته للزمان في غاية البعد فان كل امر وقع لتستلزم الزمان فضرورة ان طرفه الزمان لا يوجد به وقت

كيفية ولا يظنون الحركة على الحدوث لا يقال اللازم منه اطلاق الحركة على مجموع الاثقاتين الذين بينهما زمان
لاننا نقول ذلك شبيهه بان يطلق الحركة على الكونين الذين بينهما زمان ساكن سبب استلزامها للزمان
ولا يخفى مستناعته اذ على قياس ذلك يطلق الحركة على الحدين اللذين بينهما زمان في غاية الرخاوة والاسترخاء
واعلم انه قال المحقق الرواني في حواشي شرح المطالع ان الحركة كما تحقق في موضعه يستلزم ان يكون
للمتحرك في كل آن يفرض في زمان الحركة فرد من المقولة التي فيها الحركة لا تكون له في الآن السابق ولا
في الآن اللاحق وكما ان الزمان قابل للمقولة النقيض المنها هين والآنات المفروضة فيه غير ثبات هين ككالات
المرة ووقت من هذه المقولة للتحرك والنفس في صورة الفكرة ليست كذلك لئلا يكون لها في زمان الفكرة الالهية بل
ثبات هين كالجنس والفضل والصفى والكبرى قال وقد لا يثبت لبعض الفضائل الالهية عطفها على شئ من
ما شئ المعاليج والشبهية باراديل فاوردها عليه هذا الا يراه فذهب او لا الى ان الزمان مركب من الآتات
كما هو مذهب المشركين فينبغي ان يلزم الانشائي المعلومات فذهب على فساد وان الكلام ربح الحكما القائلين بانقسام
الزمان الى غير النهاية ثم ذهب الى ان الحركة في الاثقات بان يكون الاثقات الى المعلومات الاولى و
يتدرج في الضعف الى ان يثبت الى المعلومات الثاني ويتدرج الاثقات الثاني في القوة الى ان يثبت
اليه بالكلية ثم يتدرج في الاثقات في الضعف الى ان يثبت الى المطلوب يتدرج في الاثقات بالقوة
الى ان يثبت اليه بالكلية فذهب على ان الاثقات فعل من افعال النفس عند القيام والحركة عند خصرها
في اربع مقولات هي الكمية والوقت والابن والوضع فتبين وانقطع ويمكن ان يقال الملاحظة ليس بفعل هين
انها من مقولة الفعل بل هي من الكيفيات حقيقة فلا يتبع الحركة فيها قتال ثم قال المحقق ولوقيل ان لصوق
القوى والضعف بحسب مراتب الاثقات فالنفس اذ لاحظ الجانس مثلا والنفث اليه فانما تنقل منه اسس
الفعل بالتميز لان الضعف الثقاتها الى الجانس ويقوى الثقاتها الى الضعف مثلا بالتميز فيحصل للنفس
حال اثقاتها منه اليه صورة علمية آخرة من القوة الى الضعف منطبق على الاثقات الاولى وهي صورة
الجانس وصورة علمية آخرة من الضعف الى القوة منطبق على الاثقات الثاني هي صورة الفعل في مختلف
الصورة العلمية الحاصلة للنفس شدة وضعفها على سبيل التدرج لم يعد وفيه انه لا بد على هذا من التزام
الحركة في كل صورة علمية حاصلة للنفس حال الفكر فلا بد ان يكون صورة الجانس مثلا كعلمية غير قارة موجودة
بالاوصاف المذكورة وان يكون في كل جز منها ما في ان الصورة ثبات

على ان تلك الصور ليست غير قارئة ولا متجزئة على الوجه المذكور على ان حصول الشدة والضعف في الصورة
من تعدد الملاحظة غير مسلم وعلى تقدير تسليم الافراد التي تعتبر الشدة والضعف فيها تعيانه بالضرورة فلا تصور فيها
الصور التدرجي حتى تكون حركة وبهذا اظهر ان ما قاله بعض المدققين ان في الفكر حركة حقيقة لان الالات
والملاحظة عبارة عن حصول الصورة التي حصلت في الخزانة في المدركة بعد ما زالت عن المراكز فيها فيه
الحركة بهيئته الصورية بهذا الاعتبار وهي المستحد ولها افراد غير متناهية بالقوة وان كانت من بيناتها
حاصلة في الخزانة امر ثابتا ولها بالفعل افراد متناهية فالقول بنفي اشتراكها من قلة التفكير فيها وفي
الفكر اشتغال من المبادي الى المطالب على سبيل التدرج ليس بشي اما اوله فلان المعاماة التي تقع فيها
الاشغالات كما كانت متناهية فملاحظة هذا ايضا متناهية وعلى ما ذكره في المثال يكون ما فيه الحركة الملاحظة و
افرادها متناهية سببنا هي المعامات الحرة وتلك الاشياء والاشياء فلان تلك الصور والغير المتناهية لان
تكون معلوم واحد وان وجوده الفرضي كافي في الاستحسان فيلزم ان يكون امر واحد لا خلاف امر واحد غير متناهية
في زمان متناهية والا يلزم ان لا يكون المعام ملاحظة في زمان الفكر وهو ضروري الربط لان وقد يقال ان تلك
الصور قد تكون في وقت فخرى بالقياس الى جعلها اعنى العقل كالصور الجبروتية بالقياس الى الوجود في سعة
استغنائها عن العقل بحسب حقيقةها من حيث هي هي وانفقارها الى سبب شخصيتها لا يحتمل قد التقوا على نفي
الحركة في الوجود ولما لا يوجب حركة الهيولى في الصور الجبروتية تلك لا يوجب حركة النفس في الصور الجبروتية
ولو سلم قد بل حركتها في المتولات الاربع وفيه انه قد سبق ان الصور الجبروتية اعراض في العقل فليس
نسبة الصور الجبروتية الى العقل نسبة الصور الجبروتية الى المادة بل كنسبة السواد والبياض الى الجسم فكذا
لذلك لان الاعراض حركتها الجسم في الحركة والبرودة والارباب عنه الخارج في هو استجابة على حواسه في
التهيئة بان الصور الجبروتية سببها هيها من حيث هي هي مقومة للهيولى وهى مقيدة لوجودها وحسب شخصيتها
معاملة شخصتها المعلوم فلا يكون مجرد الصور عليها من بقائها لشخصها المعاماة من شخص ملك الصور متناهية
العقلية لاستمرار النفس بها في تفويتها وتصل شخصيتها فيكون ان تكون موجودة بالفعل ايقين شخصيتها
مع تجدد الصور العقلية القائمة بها واما الصور فانما هي للحركة الواقعة في الامور الهيولى لا سيما وانما
تدراكها صريح في ان الصورة المطابقة عامة لذات الهيولى والصورة المستحصنة على الشخص الوجودي هي
فما صرحوا عن آخرهم ان الصورة في شخصها متناهية الى الهيولى فيصير الى المعاماة فيهم واحد في شخصيتها كما

بهيته بالنظر الى الاتصالات فهي متعينة الذات بسبب الاتصالات فهي مع حلول الصور المختلفة فيها شخص حقيقي
لا اشخاص متعددة فيتمرد الصور عليها مع بقائها بشخصها فتشخص الهيولى ليس بالعمدة الشخصية بل بالشخص لصورة
انما هو بالهيولى الشخصية ضرورة ان شخص الحال فرع تشخص المحل ولا يعقل بذية الحال بدون بذية المحل
فما ذكره الشارح من ان شخص الصورة بشخصيتها على شخص الهيولى فلا يمكن تجرد الصور عليها مع بقائها لشخصها
المحصلة من شخص تلك الصورة ليس بشئ لان شخص الهيولى لم يحصل من شخص لصورة ولو سلمنا ذلك مع كونه
خارجا لعلنا اجمع عليه الفاسفة فلا يزيد على المناقشة في التفسير على انك قد عرفت ان الحركة في الصور وكذا في
الما حظه المنع والقول بعوم تسليم نفى الحركة في الجوهر لا يجري نفعا لان الاشكال بنى على مساكنهم وهم قاصرون على
بنى الحركة في الجوهر قابل ولا تنزل في له واحتج انه عبارة آت قال السيد المحقق قد في شرح المواظف
لاشبهة في ان ال هيولى لا يمكن ان يتساوى من اى معلوم الفوق بل من معلومات مناسبة بذلة ولا شك ايضا
في انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اى وجه كان بل لا بد منها من ترتيب معين فيما بينها ومن هئية
مفوضتها فبذلك لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور بالضرورة او قصد يقين وجاء لنا تشبيه
على وجه اكمل فلا بد ان يتحرك الاذهن في المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المساكن بالما هو يتم
الابد ايضا ان يتحرك في تلك المباري ليرتبطها ترتيبا فاصلا يودي الى ذلك المطلوب فبذلك الحركة ان حيزها الاولى
منها هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومثوبها ما اخر ما يحصل من تلك المباري حيزها الثانية اول
ما يوضح فيها الترتيب وانها بالما المطلوب المشعور به على الوجه الاقل فحقيقة النظر المتوسطة بين المعلوم والمجهول
مجموع ما يقين المتكئين والما الترتيب الذي ذكره المتأخرون في تعريفه فهو لازم له كذا الثانية فاما يوجهه بدون
الاولى بل الاكثر ان ينقل من المطلوب الى المباري ثم منها الى المطلوب ولا يخفى انه يظهر بالانسان في هذا
الكلام ان تعريفه المتأخرين لانهما تعريفه باللازم وحقيقته هي الحركة وان لا نزاع في اخصائيه بين
التعريفين وانما اوردوا في تعريفه الفكرة اوردوا لان المقصود وانما هي الحركة الثانية ويستفهم لك هذا
المعنى باسبغ وجه فاشطره في لدم لهذا يلزم الواسطة آه ان قرر هذا الايراد ولما قرره الشارح في حواشيه
على حاشي شرح التباين بان كثيرا ما يقع الحركة الاولى بدون الثانية فيلزم الواسطة بين البديهي والنظري
لان مناط الضرورة اثبات الحركة الاولى وهي ههنا متحققة فلا يكون ضروريا ومناط النظرية تحقق الترتيب
اللازم للحركة الثانية وهي ههنا منتهية فلا يكون نظريا خلافا لغيره وان عليه واراد على المتأخرين اذ مدار النظرية لما

ان الرتبة انما هي المطالب وان الحركة من المبادى الى المطلوب با الحركة المساعدة او بالعكس بشارة على ان المبدأ
 اصل النسبة الى ما هو مبدا الحركة والرتبة انما هي للاسفل لا للفرع فحق ذلك كما يفهم من المتباين بينهما آد على الحق
 في هذه المقام انما هو اسيد الفسق قد ان السجود بحسب المنهوج يقابل الفكر باهى معنى كان او قدما يعتبر في مفهومه
 الحركة في مفهوم الحارس عند هيا واما بحسب الوجود بالنسبة الى شئ معين فلما يجامع مجموع الحركة في واقع
 الفكر يتبين الحركة في المفهومات التي حركة ثابتة او يجمع الحركة الاولى كلما اذا اشرك في المعقولات فاطرح على
 مبادى مرتبة الانتقال الى المطلوب وفتح ثم ان الارباق المتباينة بين المطلق المبدأ من شرط التضاد مستوية
 المتعاقبات رتب غير حكيم بينها وانما الرتبة التي تليها هي له تكون الرتبة في فسرته او انما ان اطلق المطوى قال
 في شرح المبدأ الثالث من الاشارات المذكورة في المعاني من المطالب السبب الى المبدأ في تلك المبدأ
 كما هو في الوسطى وغيره ما فهمت وربما تارة وتتم اذا تارة من الحركة اخرى من احد وهو الوسطى الى المبدأ
 واما الحركة فغير نظير عند الانتقالات الى المطالب بالوسطى وفتح وتتمثل للمطالبة في الذين من احد وهو
 الوسطى كما هو غير الخليلين المذكورين سواء كان مع شق او لم يكن ونما النوع على ان الحركة في
 السبب او بعدة عن الانتقالات المذكورة وكذا من صاحب المبادئ في مثل هذه المقامات حيث قال
 تلك الحركة في ان الانسان نحو المبادى والفرع منها الى المطالب كما صفة الحركة الاولى هو المطالب بها
 من وجهه وافيها المهور العقيدة الحرة ونية عند العقل والنفس وما الى السجود الاوسط والاراق والبرهاني وما من
 الحركة الثابتة وهاهي في اربعة دور والانتقالات والعرضيات لتربتها ترتيبا فاشا وما الى المبدأ المطورها او
 المشهورة في فاعلمت الحركة الاولى في جعل المادق والثانية تتصل الدورة من يقيم الفكر وبارا السجود من الحركة
 فيه او انما قال الحق في شرح متعلق الاشارات المذكورة في المبدأ على حركة التفرع بالقوة التي التها مقدم
 الابرار الاوسط من المبادئ بالوسطى بالادوية من الحركة كما انما اذا كانت تلك الحركة
 في المبدأ لا سيما واما اذا كانت في المبدأ وما الى السجود من المبادئ في المبدأ على معنى ثانى باعتبار من
 الاول في حركة من حيا الحركة المذكورة في وجه النفس الى المبدأ بالوسطى دور في المعاملات انما انما عن
 بالية مبادى تلك المطالب المكونة اليها الى ان تباين من حيثها الى المطالب وقا ايليق على معنى ثالث
 هو جز من الثاني وهو الحركة الاولى وحدها من غير ان يجمع الى المطالب جزا منه وان كان العرف
 منها هو الرجوع الى المطالب والاول هو الفكر الذي ايجب من هذا الايمان والثاني هو الفكر الذي يستعمل

بانه الحركتين ولا يخفى ما في ظاهريهما من المناقاة وغاية التوجيه ما قال المحاكم ان الانتقال من المهادي اسهل
 المطلوبين بركته والانتقال من المطلوب الى المهادي حركة فكلما كانت معتد بهنا الا مطلق الانتقال اهم من
 ان يكون تدريجيا او نهجيا والافلاوا حسب ان يكون الحدس بازار الفكار بحيث مجموع الحركتين حديث لم يوجد فيه
 الحركتان بل بازار الفكار باي معنى كان حيث لم يكن منه حركة اصلا واعلم ان قال الامام الرازي السحر من هو
 ان يقع احد الاوساط في الزمان اول ثم يتبعها في الزمان سنة الى المطالب ثم قدمه الى ما يقترن بسنوق فيقترن به المشهور
 بالمطلوب على المشهور بالاوساط والى ما لا يقترن به فبينا خرسه واعرض ما لا يقترن الطوسي بان ذلك غير المتين بل على
 التناقض ووجه اشتغال على التناقض ان عرفه ان من بان يقترن بالوسط في الزمان اول ثم يتساق في الزمان
 منه الى المطلوب فيكون المشهور بالمطلوب مثلا من ان المشهور بالوسط وهو مناقض لما يقترن به المشهور بالمطلوب
 متقدما على المشهور بالوسط واجاب عنه المحاكم بان غير ما يشيرون له والنسبة المطلوبة والنسبة التي بها فرما لا يكون
 المطلوب في ان مشهور بالوسط ثم اذا تمثل الى الاوسط فيشعر به وربما يكون مشهورا به لو جردا مشهورا انهم بانهم
 ليس في بد فالشهور المشهور المشهور والنسبة التي والنسبة التي هو المشهور المشهور فلا تناقض في ل ولا يخفى ما بها
 اعلم ان ان كان ترتيب المتأخرين ان الالف لا يتحقق الحركتين الثانية التي لانها الترتيب كما هو المشهور
 من فدهم فلما يلزم عليهم كون شي واحد بينهما وانما يلزم بالشيء الى نفس واحد او اثنين الاول ومع ذلك في الثاني
 اذ في فدهم المشهور في النظر المتعلق من اهلها ولا اشتمال اليها بينهما فدهم وان كان فدهم ان الفكار عبارة عن
 مجموع الحركتين كما يوجد اليها كما سمى المحقق قدوة مجموع المحاكم في حيز نقل كلامه الثاني في نقله في المثال
 عليهم ايضا اذ في فدهم في نفس البهية عنهما لانها منسطة النظرية اعني مجموع الحركتين فافهم في ل و منسطة
 النظرية متعلق بمجموعها وقدره من اهلها الى ان المتأخرين وانفسر والفكر بما يلزم الحركتين الثانية اعني الترتيب
 كثر في مجموعها لانها في نفس مجموع الحركتين وعلى ذلك ما قال صاحب الحكايات او وفي تعريفها للفكر
 الحركتين الثانية وارتبها بمجموع الحركتين وانما عرفت بالحركة الثانية لانها مشهورة لاستلزامها في الافعال والاكثرو
 للحركتين الاولى فوجودها في مجموع الحركتين مشهور من اهلها بالمشهور جزئيا او من اللزوم بالمشهور فان قلت الحركتين
 الثانية اتى و قد من الحركة الاولى لانها فلما يوجد وان الحركة الاولى وكثيرا ما يوجد الاولى في نفسها اول
 لا يكون مشهور من الاكثر و يوجد فقول انها مشهورة اكثر وجودها في الاولى فافهم قول الله والاولى آه المناسبة
 ان يقول والله و الله كما لا يخفى في ل و منهم متعلق بها آه قال في الحاشية في لان البدني ما لا يكون نفسا في الهيئة

حصولها بالنظر بان اليتربها عليه شيء من افراد حصوله وهو ليس الا ما حصل بنفسه من غير واسطة في العلم فما يكون فرد من
 طبيعته حصوله بواسطة النقل في الابداءى يكون فاعلم يا قائله ان هذه هي الابداءى باللسان والحدود المركب كما حصل بقدمه بالمعروف
 الارجح اية والنظرية مخصوصة بالحقائق المركبة اذ حاصلها بالصورته انفسه يلة فان قلت يمكن حصول حقيقة مركبة بصورة
 الابداءى يلة بالاحساس من غير حركة فكرية فاذا الفهم حصولها لكل شخص من اشخاص النقل كما هو الممكن لا تكون النظرية
 اذ في اليتربها فروع من حصوله على النظرية مع تحقق الابداءى في العلم وهي الابداءى المرتبة اذ حاصلها وفهمه قلت
 لما كان المقترن في الابداءى الاسباب الكلي بحسب الابداءى بان لا يكون شيء من افراد حصوله المطلق تحققا كان او
 مستورا مشابها على النظرية وهي الحركة الفكرية كان المقترن في النظرية الاسباب البشري بان يكون شيء منها وان كان
 متقدما متوقفا عليها وحصولها بالنظر يمنع ان يحصل بغيرها فاما تحقيق ذلك بعد حصول المقدر لا يتحقق الا بالنظر فكون
 جميع افراد تلك الحقيقة حاصلها من غير نقل بل بالاحساس على حصول النظرية بالاحساس هو حجب الابداءى فان
 من افراد المقدره ما لا يمكن ان لا يتحقق غير النظرية وجود الابداءى بان الابداءى الذي هو الابداءى بالاحساس في الابداءى وجود
 الابداءى في نفس الامر فذلكا تعتبره العلم بان الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس
 ماية فتمت حصوله على النظرية فاعلم يا قائله ان الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس
 على النظرية الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس
 والنظرية بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس
 هو ما قال في الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس
 هو الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس
 المنوع صرفا لغيره بان لما تضمنه من الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس
 الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس
 والنوع المشترك بينهما بمنزلة الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس
 لا تتألف الا بصرفه قائما العلم بالكنه على سبيل غير النظرية بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس
 وهو الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس
 حصوله النوع بالحقيقة حصوله وهو الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس
 الحصول فتمت حصوله على النظرية الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس الابداءى بالاحساس

فغيره في الكلام مع ابتداءه على القول اجماع حصول صورة المعرفة بالفتح في الذين وهو سخييف باطل كما سيكتشف
 انشائه لغاى لا يجزى الى اكل لما انما ان المطلوب هو الذي يقصد بالفتحة فعلى من يريد من يقول بعدم
 حصول صورة المعرفة بالفتح في التعريفين يكون التقيد بالنظر هو الالتفات بالذات الى المعرفة بالفتح فيكون
 المطلوب هو فكيف الالتفات فليس المطلوب صورة الوجه المعاني ولا صورة الوجه الآخر الذي جعله صرفا بعد
 الطلب لعدم تعلقي التقيد بها بالذات فانما المطلوب هو الامر الثالث الذي هو الملتزم اليه بالذات وصورة
 المعرفة فور بيته للالتفات اليه فصح كلامنا في المقصود على هذا المسالك اليه وان كان مراد الشارح الاخر
 ما قال به من ان الصورة هي الصورة التي هي المعرفة بالفتح فقد عرفت ان هذا القول محال لا دخل له في الجواب
 فيكون الجواب ما اذا عن الايراد ويكون قول الشارح فمن اين المطلوب من مثل ذلك سوى الوجهين حشوا بالاطلا
 على انك قد عرفت ان الصورة هي الصورة التي هي المعرفة بالفتح اعم من ان يكون حصول
 بالذات او بالغير فاما ان لا يكون في الكلام ناقرا لمحصل هذا العبارة كما قلنا كلامه بعد اشارة فيما سبق وانما زاده
 الشارح هو ان لا يكون في الاخرى من بابيه فتأمل ولا تنبه في قولنا وانما قيدنا المطلوب بالتصويرية انه او عليه
 كل من نظر في ظاهره بان هذا الشك لا يختص بالمطلوب التصوري بل يعم الى المطلوب التصديقي ايضا فان اذعان
 النسبية اما معتول عنها بالكلية فيجب ان لا يحصل للنفس اطلاقا وحاصل انه اعطى الاول كيف الطلب وعلى
 الثاني طلبه فيحصل الحاصل ومن ثم قال شارح المطالع في حقه في التعريف ان هذا الشك وارو على السطاب الحقيقية
 ايضا فلا يتصور فيه ما تصور في كما زعم الامام وان قيل يحكم بتفريقه بين العلم التصوري فيه انه الوجه لا يصلح لان اكتساب
 ومن جهة ان حقيقة نفس الاذعان ينبغي ان يكون وبالجملة اجماع التصديقي معلوم باعتباره التصور الذي
 يتنازع عنه وهو موجود باعتبار التقيد الذي هو المطلوب من حيث ذلك لا يلزم فيه تفصيل الحاصل ولا طلب الجوهري المطلق
 الذي لا يتبين من ثمرتان بل هو في التصور فان حقيقة نفس الانس الصورة انما حصلت فلا يتعلق به الا العلم الواحد
 اعني العلم التصوري في وجوده لا اعتناء بالاعلام فيلزم تفصيل الجاه الى اوجه قبول فيلزم طلب الجوهري المطلق
 وبالجملة لزوم لزوم المذموم في التصور واظهر واظهر لان الحاصل في التصور من تفصيله وانما يقع فيه الاستثناء
 يقال وان سلمنا ان لزوم الاذعان في التصور وانما الشك في الجوهري في المطلوب التصديقي ايضا بان يقال
 لو كان كذلك لانه انما هو في الجوهري المطلق او معلوم فيلزم تفصيل الحاصل وانما تعلم انه لا يلزم
 تفصيل الحاصل في التصديقي او انما هو في الجوهري فيكون امره مطلقا في الجوهري ايضا فيكون على العلم التصوري

للعالم من حيث ان الفرد الذي تملك احوال مخصص به مثلاً يكون احوال جسمه الطبيعي بالنسبة الى الموجود والمطلق
 الذي هو موضوع الالهي عرضاً ذاتياً لانه اذا وضع الموجود من حيث انه جسم طبيعي يكون احوال جسمه عرضاً ذاتياً
 له من تلك الجبائية فيلزم اختلاف مسائل العلمين بل يكون جميع العلوم علماً واحداً هو الالهي وحصل التحقيق انه
 انها يوزم اختلاف مسائل العلوم لو اخل بالجبائيات وانما مع رعاية الجبائيات بوجوهها فلما يلزم الاختلاف احوالها كما
 لا يخفى على المتفطن ولعمري انه قال ذلك الصديق في حاشيته شرح التكميل ان العرض الذاتي المخصوص عنه في العلوم
 وهو ما يعرفه الشيء لذاته اي بلا واسطة في العروض او يعرفه بواسطة ما يباو به فقد يكون نفس منه ولما راموا
 ان يكون مسائل ما هو جسم البرهانية قوانين كلية ولا يصعد في محل الخاص على العالم كلياً حملوا تلك العوارض
 الاخص من الموضوع على لونه او على ما هو بمنزلة لونه حلاً كلياً ومن هنا نشأ ما يقولون ان الموضوع متساوي
 العلم قد يكون نوعاً من موضوع العلم وقد يكون عرضاً ذاتياً له وقد يكون عرضاً لذاتي وهذا الكلام لفظاً
 مشهور في احوال محمولات المسائل اعني ذاتية الموضوع العلم ولما اوردوا ما يصدق الروايات بالانسان بان
 المذكور في فصل النباتات والحيوان من المحمولات مثلاً اعراض ذاتية تلك الاله ام الاصل الاول في ان شرفنا
 غريبه بالنسبة الى الجسم الطبيعي الذي هو علمه لما احتد منها ان الاعتراض ذاتية الخواص اعراض شريفة للعالم
 فلا يصح البحث عنها في ذلك الكتاب العلم وعلى الثاني الصحيح البحث عنها في تلك الكتاب انما هو بل بنظره على ما تقرر من ان
 في الفصل الذي هو عنده الخواص اعراض على العرض الذاتي للخواص اجاب عنه باننا نختار ان المحمولات المذكورة
 في باب الحيوان اعراض ذاتية للنباتات والحيوان قوله تكون اعراضاً شريفة للجسم الطبيعي نقول ان ارادوا تبسب
 اعراض غريبة للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي فليس ولا ينافي ذلك كون الجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي كسبته واكثر منها
 بواسطة اعراضها ان ارادوا ان اعراض غريبة للجسم على ما هو موضوع العلم المذكور فهم فان موضوع العلم لا يثبت
 فيه عن اعراض ذاتية من حيث ان وضع في العلم فاذا وضع الجسم الطبيعي في باره منه على انه ذاتية كانت محمولات
 ذلك الاسباب اعراضاً ذاتية للنباتات واذا وضع في باب على انه حيوان كانت محمولات ذلك الاسباب اعراضاً ذاتية
 للحيوان واذا وضع في باب على انه جسم طبيعي كانت محمولات اعراضاً ذاتية للحيوان والنباتات والحيوان واما ما
 قيد الجبائية ما هو في العوارض الذاتية التي هي في العلم من اعراض ذاتية من حيث ان
 تلك الاعراض ذاتية له فاعلم انهم لمحقق الروايات حيث قال المراد بالبحث عن العوارض الذاتية ان يكون
 المنة في العلم بها البحث عنها اهم من ان يكون البحث عن نفسها وذلك بان جعل في موضوع العلم منها

النباتات ومحولاتها
 في بابها

موضوع المسئلة وتثبت ما هو عرض ذاتي له كما يجب العلم بالاسم في قولهم كل جسم فانه غير طبيعي او عارضا اليها كما في البحث عن
الاحوال المختلفة بانواع موضوع العلم فان البحث عنها وان لم يكن بحثا عن العرض الذاتي لموضوع العلم لانه
يرجع الى البحث عنه ضرورة ان تلك الاحوال ان اخذت مع متفاهلها على سبيل التوفيق كان المفهوم المردود
عنها ذاتيا لموضوع العلم وبما يثبت ان موضوع العلم كما يكون من عين موضوع المسئلة وغيره كما هو المفهوم العلم كما يكون
محمول المسئلة وغيره فيكون على انه غير التوفيق المردود بين محمولات المسائل المتفاهلة اى المردود منها على كل تقدير
العرض الذاتي لموضوع العلم والبحث عنه في الحقيقة هو مفهوم العلم كما هو المفهوم العلم والنظر وان كان من الازدواج
التي هي معاشره لموضوع العلم لكن مرجع البحث هو المحمول الذي هو عرض ذاتي لموضوعه اعني المفهوم المردود بين
تلك المحمولات المتفاهلة فليس يتجاوز البحث عن العرض الذاتي لموضوع العلم وهذا المردود عنه في الحقيقة هو محمول
العلم واعتراضه عليه يعني المتفاهل بين وجهين الاول ان المفهوم المردود بين محمولات المسائل المتفاهلة من الاحوال
الاغترابية وما يجب ان يكون على ما يجب الضرورة احوال التوفيق وروايته ان اردوا بالاحوال الاغترابية الاحوال
التي لا يتحقق لها في نفس الامور الصالحة بالامتداد ولا من جهة المنشأ فلا نسلم ان المفهوم المردود اتفاقا على هذا المعنى وكيف و
ان المفهوم المردود بين محمولات المسائل المربنية له العقل عن منشأه عن محمولات المسائل وان اردوا بالاحوال
لها بالذات فلا نسلم ان يلزم ان يكون الاحوال المطلوبة بالبرهان والمقصود بالاثبات امور موجودة بالذات
وما قال الشيخ في استنباطه على حاشية شرح التهذيب (ص ١٠٠) حاصل الاعتراض ان ذلك المفهوم المردود امر خارجي
حاصل العقل العقل واعتراضه فليس بشئ كما لا يخفى والثاني انه يلزم ان لا تكون محمولات المسائل مقصودة
بالذات والضرورة تشبه بخلافه قال الشيخ في برهان الشفار الاعراض الغريبة التي جعلت مطلوبات في مسائل
المتفاهل البربانية لعدم صلاحها لتعلق اليقين الدائم بها وليف بان كون محمولات المسائل اعراضا غريبة لموضوع
العلم لاوجب ان لا تكون مقصودة في المسائل وكيف وانها اعراض ذاتية لموضوعات المسائل ومراد الشيخ
ان الاعراض الغريبة لموضوعات المسائل لا تكون مطلوبة بالبرهان فالتحقق ان يقال لو كان المفهوم من
الاعتراض الذاتية للذات اثبات مفهوم المردود بين محمولات المسائل لم تكن المسائل مقصودة بالذات بل كانت
المقصود شيئا آخر في ذلك اى الامور الخارجية اذ الظاهر ان مراده بالادوار الخارجية المعارضة الامور الخارجية المحولة
عليه بالمواطاة لانه قد استشهد بما بين المتأخرين ان المراد باللعوق والحمل حمل المواطاة فلما نسلم ان اعتبارنا
المسائل في العلم وذكرها بما هو في الامثلة تسامح وقد صرح به استاذ الشارح ايضا في حاشية شرح التهذيب

كون العلم الجزئي كلياً مع عدم تناوب العلوم فان العوارض الذاتية لموضوع العلم الطبيعي مثلاً يكون عوارض الموضوع
 العلم بالآخرة انتهى الموجودين في نفسه انه سار في بعض الافراد وفيه انه لا يلزم ان تكون تلك العوارض الموجودة عندها
 في العلم التام الا ان العلم الطبيعي ليس له في ذاته ما يلزم ان تكون العوارض الذاتية لموضوعها انما العلم الطبيعي اعرفها
 في ذاته في نوع العلم الكلي بحسب ان ما بينها وبينها ان اراد بالذاتية السارية في بعض الافراد بالذاتية السارية في
 بعض الافراد انما العلم الطبيعي بحسب انما بينها وبينها من الاخص فيما بينها انما يكون انما انما بالذاتية السارية
 فيكون بالذاتية السارية اعرفها سارية ان اراد به اي بعض كان فقيه ان ما يعرف من الاخص في نفسه بالذاتية السارية
 عارفاً للذاتية السارية المطلقة الا ان العلم الطبيعي بحسب انما بينها وبينها من الاخص فيما بينها انما يكون انما انما بالذاتية السارية
 العلم في موضوع يشمل على جميع الالهييات ونسبته الى ما تحته نسبة العلوم الكلاية الى الالهييات الجزئية وذلك في الموضوع
 هو انما هو ما هو مشترك في مساكن والموجود في نفسه في الالهييات من حيثية ما وكذا لان حيثية ما هو مشترك في مساكن او
 انما هي علم النظر في الاجسام الفلكية والاطفسيية النظر في ان النظر في ذواتهم وهو مشترك في مساكن لان حيثية ما هو مشترك في مساكن
 في ذلك النظر فيما هو اخص منه وهو النظر في الاجسام الاطفسيية الماخوذة مع الملائكة وما يعرف من الالهييات من حيثية ما
 كما انما في النظر فيما هو اخص منه وهو النظر في الحيوان والنباتات وهناك في العلم الطبيعي في الكلام في ذلك
 على ان جملة المسائل انما هي ذاتية لنفس موضوع العلم لان حيثية العلم من حيثية العلم لان حيثية العلم من حيثية العلم
 السارية في الافراد وكذا وبعضها يقال مراد الفارابي ان للعلم موضوعاً مشتركاً على جميع الالهييات وهو العلم بالبشرط
 شيء ثم انه قد بين طريق البحث بان قد يبحث عن اعراض الموضوع وقد يبحث عن عوارض الموضوع لانواعه فكلما مرخص
 على ان العلم الطبيعي باحث عن العوارض الذاتية للعلم الطبيعي وعن انواعه واعراضه كما لا يخفى على المتأمل في العلم
 بواسطة في العروض آف فصل كلام الشارح ان المثلث فيما يعرفه الشيء بواسطة الوساطة في العروض او احد
 قسمي الوساطة في المشهور وهو ما يكون الوساطة وهو الوساطة كلاهما معروفين جديدين للصفة البشرط ان
 يكون الوساطة متحدة مع ذي الوساطة بالذات او بالعرض والمنفى فيما يعرف الشيء لذاته احدى الوساطتين
 المذكورتين فهناك على ان يكون ما يعرف الشيء بواسطة العلم او الاخص من انما ذاتية ما ولا يخفى على من له فهم سليم ان
 قد صرحوا بان ما يعرف الشيء لا اتم او نفس منه لا يكون من انما ذاتية ما بل يكون عارضاً بها ولذا اشتهر طو السادة
 الوساطة مع ذي الوساطة انما يعرف الشيء بواسطة المساوي وان كان من عوارض المساوي بالذات لكنه
 بعد عن احوال الشيء لا لاجل الارتباط بينه وبين ما يساويه وبالجملة انما شرط التساوي شرطه انما يشترط عليه شروطاً

اتحا والواسطة مع ذى الواسطة باللائحة او بالعرض كما وقع من الشارح بحججه على ما استعرف ان في كلامه في
 في المقام فليس آخره ايضا وعلما انه قد ذهب لبعض المدققين الى ان العرض الذي لا يثبت في الاشياء او لا يثبت في
 اى لا بواسطة ان يلحق شيئا آخر او بواسطة بشرط ان يكون ذلك الشيء مساويا له في القوة او تحقفا كما يقدر في الاول
 وربما يقال ان العرض الاولي في الواسطة في العرض ونفى احدى قسمي الواسطة في الثبوت وهو ان يكون
 كل من الواسطة وذى الواسطة معروضا حقيقيا وفي الثاني محققا انما يشترط الاتساق فان ما يعرض في الشيء
 بهما العرض والاعراض في التعاقب او التفرقة او لا ما يترتب فيها لا يعرض ما ذلتا لا انما يشترط
 بل برفعا شيئا لا لا حتى بان لا يترتب احوال الاعراض او المتباين وما يعرض له لا يعرض له انما يترتب ان
 كان حتى ان يوجد من احوال ذلك المساوي كانه يوجد من احوال الشيء لا يشترط بينه وبين ما ليساويه وعدم
 التماثل كما بينا ويرد عليه ولا ان احوال الواسطة في برهان العلم على الثبوت الا انه لا يترتب له وجوده كقولهم ان
 ولا يترتب له وجوده بل بالعرض في هذا القسم من برهان العلم ثانيا للامتناع من ان يكون العلم الذي هو الاواسطة
 فيبرهن ان يكون الثبوت الاكبر لا يترتب له وجوده بواسطة الواسطة في الثبوت فيكون غرضنا عن بيان ان
 محمول المساكن البرلمانية في ان يكون غرضنا في بيان ما هو في الشيء انه يجب في كذا ان النفس عن العلم
 العارض اما مع كونها عارضا لها بواسطة الشكل الفعالي الثالث ان عوارضها المتساوي من عوارض الشيء
 نشأة الاتصال بين المتساويين ولا ينبغي ان ينافي المتساويين بحسب الاعتقاد مسلم للاتحاد في الوجود وانما في
 المتساويين بحسب التحقيق كما في السببان المتساويين فهم لعدم الاتحاد ووهو ان التماثل لا يستلزم ان يوجد
 ما هو عارض لا عارضا لا يترتب له وجوده ان عوارض الالهة مثلا لا تعارض عوارضها في كونها متساوية
 وذو سبب العلامة المتنازلة في غيره ومن جهة اخرى ان اعتبر في العرض الذاتي الذي يلحق الشيء لذاته نفس الواسطة
 في العرض ونفى احد قسمي الواسطة في الشيء وهو ما يكون انية كل من الواسطة وذى الواسطة معروضا
 حقيقيا للصفة ومنه ما فيها وفيما يلحق الشيء بواسطة اشارته الواسطة في الثبوت بشرط ان يكونها مساويا ويرد عليه
 يلزم على هذا الحد ما التقينا المستفاد من العوارض الذاتية في الضرورية وتساوية ان محمولات المتساويين
 عوارض ذاتية لموضوعها فانها ما ترتب اما من القسم الاول فلا يكون في ثبوتها الواسطة واما من القسم الثاني
 فيكون ثبوتها لها بواسطة مساوية ومالا بواسطة في ثبوتها لموضوع ضروري الثبوت لولا ان يكون الواسطة
 فهذا ما هو بالعرض في الواسطة اذ هو مساوي لذاته في الوجود في ذاتي للموضوع فهو اما لذاته او لا يساويه وعلى الثاني

لو لم يشترط الشرط لزعم ان يكون جميع عوارض الشيء اعرافاً ذاتية لكلها لا يخفى وأما ان قوله بشرط ان
 يكون آفة متعلقين بالشيء هو الواسطة في التبعيض والاعراض متعلقة في العروضة على هذا يكون باقياً
 بالشرط فيكون العارضة الواسطة الباقية اذا كان واسطة في العروضة واخلاق العرض الذاتي والباقي لا يكون
 ان يكون العارضة في صورتها الواسطة في الشيء على تقدير كون كل منهما مبرزاً شيئاً دقيقاً واحداً بالمتعلقين فلا
 اشكال في كون العارضة واحداً بالمتعلقين على هذا التقدير فيكون قوله في ان العارضة بالاشارة الى آفة غير مستقيم كما
 لا يخفى على المتأمل قوله لا يشترط ان يكون آفة قال في الحاشية كسر وفتح الحاء الفتح والضم وبالضمة وبالفتح
 من باعروض ذاتي الآخرة قال الشيخ وغيره فمما لا يشترط في العارضة الا ان يكون وجه التعليل العارضة للآفة لا ان يكون
 التباين فانها قد تكون عروضة وانما في الخوض والاعتقاد كونه عروضة ونهايتها في محيط الازمنة ثم ان العارضة الاشم
 والاضخم وان كان لا يتاخر في العروضة الذاتي لكن العروضة الواسطة الاشم والاضخم يتاخر في العروضة الاشم
 يدل على ان العروضة الواسطة الاشم والاضخم ايضا لا يتاخر في العروضة الذاتي فمما لا يشترط في العروضة المنطوق
 هذا التقدير آفة قال السيد المحقق في حواشي شرح المصالح كما ان الاشياء يتوصل بعضها الى بعض في الوجود
 الخارجي كما يتوصل بايقانها والشار الى حرارة الماركتك يتوصل بعضها الى بعض في الوجود الداخلي كما يتوصل
 بالمعالمات الى الوجودات فان معلومية الاشياء ومجهوليتها متبعتان الى الازمان واذا لم يكن على قياس
 الوجودات الخارجية ان يتوصل من اى معلوم كان الى اى مجهول يراه بل الازمان يكون بينهما مناسبات
 مخصوصة ولم يكن البيان تلك الشاسيات على وجه من التفسيرى اعم من تباين المعطيات والوجودات بل على
 وجه كل اجمال في حجب الوجودات عن كونه للوجودات ذاتية على المناسبات ويجوز عليها انما متعلقة بالذات
 الوجودات بحيث يتهدى تلك الاحكام الى ابحاث المعارف التي هي المارة الى الوجودات لئلا يمان
 يتوصل من معلوماته ومعرفة الى مطالب معينة يرجع في ذلك الى تلك الاحكام التي هي في حجبها كبرية التوصل منها لئلا
 ولم يكن المعاديات في الازمان عوارض خارجية يعتبر في باب الايضال بل هناك عوارض تعرض لها في القدر وكان
 للعوارض الذاتية مزيداً اختصاص بذلك الايضال وتلك المناسبات او حسب ان حيث عن احوال هذه العوارض
 من حيث الايضال او التفرع فيه ونزاهة بيان على وجه كلي لكون المعقولات الذاتية موضوع المنطوق واما بيان
 التفسيرى فهو ان المنطوق يتبع في باب القصورات والتفصيلات عن هذه الامور من جهة الازمنة كونه المتاخر
 الايضال الى الجهول التصوري والتفصيلي اذ التفرع في ذلك الايضال ولا شك انها معتقدات ذاتية فان

انعم الكلي اذا وجد في الذين وقيل لي ما تحت من اجزئيات فاعتبارها في ما يعينها يعرض له الذاتية باعتبارها
 عنها العرضية وباعتبار كونها نفس ما يعينها النوعية وما عرض له الذاتية جنس باعتبار اختلاف افرادها وفصل باعتبارها
 آخر ذلك ما عرض له العرضية اما قاصدة او عرض عام باعتبارين مختلفين واذا تركيب الذاتيات والعرضيات اما
 منفردة او مختلطة على وجه مختلفه عرض لذلك المركب الحدية او الرسمية ولا شك ان هذه المعاني اعني كون
 مفهوم الكلي جزئاً للمهينة او خارجاً عنها ونفساً لها الى غير ذلك من نظائر ما ليست من الموجودات الخارجية بل هي
 ما تعرض للطبايع الكليّة اذا وجدت في الازمان وكذا الحال في كون القضية عليّة او شرطية وكون الحجج قياسية
 او استقرائية وتقليدًا فانها باسرها عرض تعرض لطبايع النسب الجزئية في الازمان اما وحدها او ما نحو ذلك مع
 غيرها في موضوع المنطق واتعلم ان اسمها المحقق قد عرف المعقولات الثانية في حاشيتي شرح المطالع
 بما تعرض للمهينة بسبب لوجود الذي اي ما للوجود الذي ينحصره مدخل فيه كالكلية والجزئية والذاتية فلما ايو
 به الشيء حال وجوده في الخارج قال فبهذا العارض هي المسماة بالمعقولات الثانية لانها في المرتبة الثانية
 من تعقل الاتري انه لا يمكن ان يعقل معنى الكلية مثلاً الا بعد تعقل مفهوم يعتبر عرضها له واعتراض عليه معاصر
 المحقق الدواني باننا لا نسلم انها في المرتبة الثانية من التعقل ولا يلزم من كون الكلية يستدعي معروضان
 يكون تعقله بعد تعقل معروضه فان الصورة تستدعي معروضاً هي الهولي ولا يلزم ان يكون تعقلها بعد تعقل
 الهولي غاية ما يلزم من ذلك انها اذا اخذت من حيث انها عارض يكون تعقله مع تعقل معروضه لا بعده ولان
 كونها يقينية مضافاً اليها فان الكلية لا محالة كلية شئ ان يكون تعقله بعد تعقله فان الغلام يقينية الاضافة الى
 شخص ولا يلزم ان يكون تعقله بعد تعقله وكما ان العارض الخارجي اذا اخذ من حيث انه عارض يكون تعقله
 مع تعقل معروضه ويجوز ان يوحى بوجه آخر ويتعقل قبل تعقل معروضه فالظاهر ان العارض الذي هي ايضا كالك
 واجاب عنه المحقق الدواني بان ليس لاستدلال على كونها في المرتبة الثانية من التعقل بكونها يستدعي
 معروضاً حتى يتوجه ما ذكره من ان ذلك يستلزم تاخر تعقلها عن تعقله بل ذلك مستند الى كونها امورا اضافية
 فان الكلية عبارة عن النسبة التي بين الصور العقلية التي يمكن فرض اشتراكها بين كثيرين ولا شك ان تعقل
 النسبة فرع تعقل المتبئين فيما ختر تعقله عن تعقل ما يمكن فرض الاشتراك فيه وقتس على ذلك الجزئية ونظائر
 من اجمل الوضع فانها امور شبيهة فيما ختر تعقلها عن تعقل الطرفين واحد وبينك الطرفين هو موضوعها والآخر
 المتسوية اليه فصح انها في المرتبة الثانية من التعقل نعم يرد عليه منع حصول المعقولات للامور النسبية ونيفرض

بالاستقرار وقال في الحاشية بيوتنا المناقشة بان العوارض الذهنية لا يجوز ان ينفك عنها عن نقل مضمونها
 والامثلة الجزئية لا تفيد وقال في حاشيته ان هذه المناقشة لا يفتوح في التعريف اذ لم يتحقق مادة الاتصاف
 وانما توجه على وجه التسمية ويمكن في وضعها عنه دعوى الحصر الاستقرائي ولا يخفى ان الامر في وجه التسمية سهل
 ولا يجب فيها اعمار الحصر الاستقرائي بل يكفي تحقق الثانوية في بعض المواد كما هو الشائع في الاسامي انما
 الاشكال في التعريف قال صاحب الاقناع المبين من الناس من يرفع عنها المعقولات في الدرجة الثانية
 اي لاني الدرجة الاولى عارضة لما لتعلق قبل وتثبت بالاستقرار وتفيض تارة تمنع التام بل لزوم القضية
 راسا اخرى ومن توهم انها العوارض الذهنية للمعقولات من حيث هي معقولات على ان يكون الذين ظرفها
 للعروض والوجود الذهني بخصومه قيدا يعتبر في الموضوع والقضية وصفية بحسب عقد الوضع ولا يرمى الوجود
 وما اشبهه في ان المعروف من له هي المهمة من حيث هي لكن في الذين لا مع الوجود الذهني معقولا ثانيا وقبول
 ان يكون ما من افراد الوجود القائم بذاته الواجب بنفس حقيقة من المعقولات الثانية ومن يزعم انها هي
 ما تعرض الشيء في الذين على ان الذين فقط طرف العروض والخصوص الوجود الذهني مدخلية فيه على شرط
 لا على الدخول في المعروف ونخص ثواني المعقولات بالمشققات دون المبادى ويرتكب ان الشيء قد
 يكون معقولا ثانيا بحسب حصصه لا تنزاعية ومتاصلا بحسب فروه العيني ويجعل العقود التي جمود لانها
 الوجود الامكان على الاطلاق ذهنيات سوار اريد بالوجود الوجود الخارجي او الذهني او المطلق والامكان
 ايها كيفية نسبة الوجود الخارجي او الذهني او المطلق ومن ينجيل انها المحولات التي لا تكون ذاتيات
 شيء من الحقائق المتصلة في الاعيان اصلا وليست مباديها الا العوارض التي لا يجازي بها امر في الخارج
 ولطعن ان لوازم المهمة غير مفصلة عن المعقولات الثانية وان العقود التي تحمل فيها الجزر على الذات
 العينية تصدق خارجية وان لا فرق بين قولنا زيد جرت في الخارج وبين زيد يفتي وعلة في الخارج قال وفيه كمالها
 تهويلات وتوحيثات لست اجازة من الحق في استنباط شيء منها ثم قال والذي يستبين لي ويشبه
 ان نضع الحكمة ليس يتجاوز ولا ما اسمته الفلاسفة الاسلامية حافين حول عرش العلم من الرؤسار و
 المعاصرين وتحققه الاتباع بعداه هو ان المعقولات الثانية حيث تتجمل موضوع الحكمة المهمة التي هي
 كليات العلوم ليست هي المعقولات الثانية رتبها لتتعلق في حكمة مابها الطبيعة كما يقال مثلا الوجود الذهني
 من المعقولات الثانية وان الاولى توفد اخص بحسب المفهوم والصدق من الثانية فالمعقولات الثانية

فكذلك اذا قطع النظر عن وجودها الخارجى فلا فرق اذن في الانصاف بالكلية بين الخارج والذهن فالظاهر
ان المهية سواء كانت موجودة في الخارج او في الذهن تكون منصفة بالكلية فتكون الكلية عارضة لنفس
المهية من حيث هي لا لها من حيث هي موجودا كما حال الوجود ليس من غير الاعمين يكون الوجود من عوارض
المهية اذ هو عارض عن علة هي نفس المهية من حيث هي لا لها من حيث هي موجودا فالكلية على ذلك ان يكون
لوازم المهية لا من العوارض الذهنية وسبب التفصيل الكلام فيه ان الشارح قد اورد في قوله تعالى فانظره فحق الامر في
العلم ان المشهور ان الجزئية من العوارض الذهنية ويراد به ان اريد ان القضية المنقولة من قبل
القضية الذهنية المنطقية بمعنى ان يكون جزئية الجزئية باقيا كونه في الذهن فغير صحيح لان الوجه في تعالى جزئي
وكذا المعامل الاول وليس جزئيتها بذلك الاعتبار وان اريد ان وصفت الجزئية بالذات ان يكون معروضها في
ذاتها فقبلها عن العارض ثم يبرزه العارض وهذا ليس في الخارج ويصطلح على مثل هذه الزيادة والعروض
بالذاتية انما هي العوارض العارضة له من حيث الجزئية بمعنى ان صدقها فيها يكون شيئا جزئيا
اي متصلا بغير محمول على الكثير لا يجب ان يكون من العوارض الذهنية والعلامة ان قال المصدر الشيرازي ان
المحقق الدواني ان الكلية والجزئية مع كونهما من المعقولات الثانية القفعا بالاشتمال منها قد يكون خارجية
ضرورية ان زيدا جزئي وشي وعلة في الخارج واورده عليه بوجهين الاول ما قال المحقق الدواني ان الكلية و
الجزئية همتان للصورة الذهنية اعني المهية باعتبار وجودها في الذهن فليس زيدا جزئيا في الخارج بل الحاصل
منه في الذهن وهي الصورة الشخصية جزئي وقس عليه الكلية بل الامر فيه الظاهر ان من بين ان المهية التي هي
ليست في الخارج كليا كما انها ليست جزئيا وقد عرفت باقية في الثاني ما قال صاحب الاقضية ان المهية التي هي
ان الوجود في الخارج او في الذهن بحسب الخارج شيئا واحدا يصلح لان يحل العقل في الحائط التحليلي الى ما هو جزئي
والى طبيعة تعرضها الكلية في الحائط العقل انما الجزئية من احوال اشياء بها يستعمل غير مخلوط فما في الاعيان
ان يحكي عنه انه جزئي او طبيعة بل انه شيئا واحدا مخلوط يصح ان يدخل الى الامر جميعا وان من الصفات ما لها وجود في
الاعيان والذهن كالبياض ومنها ما ليس لها وجود الا في الذهن ووجوده ليس هو انها في الذهن كالنوعية التي
على الانسان والجزئية المحيية على زيد وكما انه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الاعيان ان الجزئية لها صورة في
الاعيان قائمة بزيد فكذلك ليس معناه ان الموجود في الاعيان بما هو في الاعيان جزئي في الحائط العقل انما
يصح ان يعني به ان ما في الاعيان بما هو في الاعيان يصح ان يفعله الذهن الى ما في ظرفه المخلوط والهرى

والثالثة حيث ان موضوع حكمه الميزان هي المحولات والعوارض العقلية التي يكون منها باقي الحكم والحكي عنه
في عملها على المفهومات واستزاعها هو تفكر المفهومات وتوحيدها الذي هو على ان التفرقة اياها الحفظ والاحتفاظ بها
وهي كالوضع والعمل الحكيم والتمييز والاحتفاظ والذاتية والعرفية او الحسية والاشياء والاشياء والاشياء
الماخوذة من بينه المبادى كما في وضع والمحول والحكي والجزئي والفردي والجمعية والذاتي والعرضي والحكي
او الفصل والتفصيل والجملة والتفصيل والحكي الطرفين والوسطى فالفصل الحقيقية التصورية وقوانين الحكم
التصديقي والمفكولات الثابتة ريثما تستعمل في الحكمه ما بعد النظرية حيث يتناول اشياء كذا من المفكولات
الثابتة ومفهوم كذا ليس هو باقانا ان فرد على وجوده مما تلونا ما يملكه اجزى العوارض الا انتزاعية التي لا تتحلل
على شئ مما في الازمان على انها يوازيها في الصفات والاشياء والاشياء بها هي في حال في الوجود
والعيني كما في الاضافات والسلوكيات المتفرقة عن الشيء بحسب حاله في وجوده العيني ولا يكون عرضها عرضها
من جهة اقتضائهم طبيعة لذلك كما في لزوم الهوية وهي كالوجود والاشياء والمكان والوجود وكذلك الهوية
والموجود والشيء والمكان والواجب ومثلا كلتها ولا يتخلل مفهوم واحد منها لثبوتية المتكولوجيا واوليتها بانفكاكها
الاضيقية اليه من اجزاء التي الينينية والمفكولات الثانية بالجملة الاول قسم من المفكولات الثانية لثبوتية الالتمسني
في حصول كلامه وقد يقع في التفسير في الالتزام مباحثا من الاطلاق والاشياء في حاله ما عليه انشاها في الوجود
فقد تتحلل في الكلام وتسامح في جعل المفكولات الثانية لثبوتية كما الالتمسني على المتناظر في الوجود باعتبار صحة الالتمسني
اه يعني ان موضوع المتناظر هي المفكولات الثانية لثبوتية لثبوتية الالتمسني في الوجودها ولا من حيث انها موجودة
في الالتمسني فان بيان ما هي الالتمسني لثبوتية الالتمسني من العلم الالتمسني الالتمسني عن الالتمسني من الوجود
حيث هو موجود بل هي في الوجود الالتمسني من حيث الالتمسني الالتمسني او يكون الالتمسني في ذلك الالتمسني
تقى له كالكيانه المشهور ان الكليته من العوارض الالتمسني التي خصوص الوجود الذي شرط لوجودها
والقضايا التي محمولاتها الكليته وهي من المفكولات الثانية بالتمسني الاخص ولعل الحق ما قال بعض
الحققيين من المتأخرين ان الطبيعية باعتبار كونها في الالتمسني الالتمسني كما هي متشعبة باعتبار كونها في
اتجاه اذ الوجود يورث الالتمسني سوا كان فيهما او خارجا فكما ان الطبيعية الالتمسني في الخارج باعتبار
وجودها في الالتمسني مشتملة بين كثيرين والاشياء موجودة فيها ومحمولة عليها فكذلك الطبيعية الالتمسني في الالتمسني باعتبارها
وجودها في الالتمسني الالتمسني من حيث الالتمسني الالتمسني في الالتمسني الالتمسني في الالتمسني الالتمسني

فكذا اذا قطع المنظر عن وجودها الخارجى فلا فرق اذن في الاضافه بالكليته بين الخارج والذهن فالظاهر
ان المهيته سوار كانت موجودة في الخارج او في الذهن تكون مصنعة بالكليته فتكون الكليته عارضة لنفس
المهيته من حيث هي لا لها من حيث هي موجودا كما حال الوجود بعينه من الزعميين يكون الوجود من عوارض
المهيته اذ هو عارض عن عهدهم نفس المهيته من حيث هي لا لها من حيث هي موجودة فالكليته على هذا يكون ان من
لوازم المهيته لا من العوارض الذميه وسيجيء للتفصيل الكلام فيه لئلا يشار الى تعالى فما تاملوه في قوله لا يخرج
اعلم ان المشهور ان الجزئية من العوارض الذميه ويرد عليه ان اريد من ان الكليته المنفردة من نفس
الكليته الذميه المنطقية بمعنى ان يكون جزئية الجزئي باعتبار كونه في الذهن فغير صحيح لان الوجود تعالى جزئي
وكذا المعقول الاول وليس جزئيتها بذلك الاعتبار وان اريد ان وصفت الجزئية لا بد ان يكون معروضها في
ذاتها فكلها من العارض ثم يعرضه العارض ونها ليس في الخارج ويصطلح على مثل هذه الزيادة والعروض
بالجزئية فاعلم ان العوارض العارضة له من حيثها الجزئية يحتمل ان مصدرها ان يكون شئ جزئيا
اي متحصلا غير محمول على الكثير لا يجب ان يكون من العوارض الذميه واعلم انه قال المصدر الظاهر انى لبعاء
المعنى انه ان الكليته والجزئية مع كونهما من المعقولات الثابتة القضايا المستفاد منها ان يكون خارجا
ضرورة ان زيدا جزئي وشئ وعلمه في الخارج واورده عليه بوجهين الاول ما قال المحقق الدواني ان الكليته و
الجزئية هفتان للصورة الذميه اعنى المهيته باعتبار وجودها في الذهن فليس زيد جزئيا في الخارج بل انما حصل
منه في الذهن وهى الصورة الشخصية جزئي وقيل على الكليته بل الامر فيه الظاهر ان المهيته ان المهيته الجزئية
ليست في الخارج كليتها كما انها ليست جزئيا وقد عرفت ما فيه والثاني ما قال صاحب الافق المهيته لم يتصل
ان الوجود في الخارج او في الذهن بحسب الخارج شئ واحد يصلح ان يحلل العقل في الحائط التحليل الى ما هو جزئ
والى طبيعته فعرضها الكليته في الحائط العقل انها الجزئية من احوال الشئ بما هو متميز غير مخلوط فما في الاعيان
ان يحكي عنه انه جزئي او طبيعته بل انه شئ واحد مخلوط يصلح ان يخيل الى الامر جميعا وان من الصفات ما لها وجود في
العيان والذهن كالبيضاء ومنها ما ليس لها وجود لافى الذهن ووجوده بعينه هو انها في الذهن كالزعرور
على الاسرار والجزئية المحمودة على زيد وكما انه ليس معنى قوله ان زيد جزئي في الاعيان ان الجزئية لها صورة في
الاعيان فانه تميزه فلكل ليس معناه ان الموجود في الاعيان بما هو في الاعيان جزئي في الحائط العقل وانما
الصحيح ان يعنى به ان ما في الاعيان بما هو في الاعيان يصلح ان يفصله الذهن الى ما في ظرفه المخلوط والعرضي

جزئي والى ما فيه طبيعته ويرد عليه ان الجزئية تحتل معنيين الاول للشخص الشئ ويزيد في الواقع مع قطع النظر عن
المخاطب والاعتبار فيكون الحكمي عنه بها ومطابق حكمها نفس ذات الشخص المتقررة الموجودة سنة الاعيان اذا
كان الحكم عليه بالجزئية موجودا خارجيا او ذات الشخص المتقررة الموجودة في الذهن او كان بالحكم عليه بالجزئية
موجودا ونهيا فلا يكون الجزئية بهذا المعنى من احوال الشئ بما هو متميز غير مخلوط في المخاطب ويكون الشئ الواحد موجودا
في الذهن او في الخارج مصداقا لكل الجزئي فمافي الاعيان يصح ان يحكي عنه انه جزئي واما قوله وان من الصفات
آه ان اراد به ان من الصفات ما لها وجود بنفسها في العيون والذهن ومنها ليس لها بنفسها وجود الا في الذهن
تكون الجزئية من التفسير الثاني مسلم لكن لا يلزم منه ان تكون الحقيقية التي محمولها الجزئي خارجية الا ترى
ان الفوقية مثلا من الصفات التي لا وجود لها بنفسها الا في الذهن مع ان قولنا السمار فوق قضيتة خارجية
فلا يجب ان يكون مبدرا محمول الحقيقية موجودا بنفسه في الخارج وان اراد به ان من الصفات ما لها
وجود في العيون بنفسها او بمقتضى انتزاعها ومنها ما لا وجود لها في العيون اصلا لا بنفسها ولا بمقتضى انتزاعها فلام
ان الجزئية من الصفات التي لا وجود لها في العيون اصلا لا بنفسها ولا بمقتضى انتزاعها لان الجزئية بالمعنى
المذكور موجودة في العيون بمقتضى انتزاعها وهي الاشخاص الخارجية وما قال من انه ليس معنى قولنا زيد جزئي
في الاعيان ان الجزئية لها صورة في الاعيان قائمة بزبدان اراد به انه ليس معناه ان الجزئية بنفسها موجودة في
الاعيان مسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون قولنا زيد جزئي قضيتة خارجية كما ان الفوقية ليست بنفسها موجودة في
الخارج مع ان قولنا السمار فوق قضيتة خارجية وان اراد به انه ليس معناه ان مصداق الجزئية ومطابق مصداقها
موجود في الاعيان فهو مسموع فان معنى قولنا زيد جزئي في الاعيان ان مطابق صدق الجزئي في الاعيان ولا ريب
في ذلك لان زبدا في الاعيان شخص تشخص بنحو عامه قطعاً نعم ليس معناه ان الموجود في الاعيان باهوت في
الاعيان جزئي سمي على ذلك العقل لان الموجود في الاعيان باهوت في الاعيان جزئي في الخارج وفي نفس
الامر داخل للمخاطب العقل في ذلك ولا يصح ان يسمى ان مافي الاعيان باهوت في الاعيان صحيح ان يفصله العقل
الى مافي طرف المخاطب والعري جزئي والى فيه طبيعة فان الشخص الخارجي الموجود في الواقع والشخص الذهني المتحقق
في الواقع جزئي بالمعنى المذكور في الواقع سواء وجد طرف المخاطب والعري او لم يوجد وسواء فصله الذهن الى
امر من العلم العقل والمعنى الثاني للجزئية امتناع الصورة الذهنية عن تجزير العقل المشتركة فيها فالوصف
بالجزئية بهذا المعنى هي الصورة الذهنية وهي مطابق صدقها ومصداق الحكم بها وح لا يكون الاشخاص الخارجية

بما هي لك جزئية لانها ليست صوراً ذهنية وعلى هذا التقدير لا تكون الجزئية محمولة على زيد ولا يكون زيد في الخارج
جزئياً انما يكون الجزئي صورته الحاصلة في احواس على هذا الا يكون مصداق الجزئي ما في طرف الخط والتعريف ضروري
ان احواس ليست من طرف الخط العري فافهم وانقلب كلا المستوي في هذا الباب فقل له وتوضيحه آه
قال في الحاشية قال المعلم الاول للحكمة اليونانية ان المحكي عنه بما يفهمه من المفهومات المحمولة او العوارض بحسب
الاعيان او بحسب لذين ان ما يوجد حال الشيء باعتبار وجوده في ذلك الطرف على انه يمتيز عن غيره الموجود
في الاعيان شئ واحد لا يميز بحسب المحمول عن الموضوع ولا الطبيعة عن الضروريات الذي عن ذي الذاتي و
لا معروف الكليات عن معروف الجزئية اذ ليس بحسب ذلك الوجود الا الخط الصنف فاذا ليس مطابق الحكم
بشئ من هذه المفهومات المحملة والمبادئ العارضة الا نحو وجود المفهوم المحكوم في طرف الخط والعري الذي هو
من احوال الحاشية التي انتهت ونقل عبارة معلم النشار ثم نظرت في صحته وفساده فنقول قال معلم في الاق
المبين ان المحكوم عليها بالمحمولية والموضوعية او الكليات والجزئية مثلاً بحسب النطق ما في الاعيان شئ واحد
بحسب الوجود في الذهن الا في العادة التحليلي الذي يعرفه الخط والعري فليس من المستبين الصريح ان المحكي
عنه بما يفهمه من المفهومات المحملة او العوارض بحسب الاعيان او بحسب الذين انما هو حال الشئ باعتبار
وجوده في ذلك الطرف على انه يمتيز عن غيره والموجود في الاعيان شئ واحد لا يميز بحسب المحمول عن الموضوع
ولا الطبيعة عن الضروريات الذي عن ذي الذاتي ولا المستوي الكليات عن الجزئية بحسب ذلك الوجود الا الخط الصنف فاذا ليس
مطابق الحكم شئ من هذه المفهومات المحملة او المبادئ العارضة الا نحو المفهوم المحكوم عليه في طرف الخط والعري
من احوال الحاشية التي انتهت فمما لا يصح ان يفتى به المفهوم الا باعتبار وجوده في الذهن كالكليات والجزئية
والمحمل والوضع وما شاكلها وبعضها ليس المفهوم باي ان يمتيز عنه بحسب وجوده في الاعيان لو امكن ان يكون
متميزاً عن غيره في ذلك لكنه محمول على غيره بحسب الاعيان فلهذا كما لا يمتيز عنه ذلك بحسب الاعيان او بحسب ان يكون
العقد ذهنياً ومطابق الحكم فيه لقر الموضوع ونحو وجوده في الذهن مفروضاً غير محمول بحسب ذلك مثل الجزئية اولاً
والطبيعية وانما هو حيث ان مسائل الفرق بين القياتين مما يتعلق به ويلتزم به في احوال الطبيعة
خارجية انتهى وفي هذا الكلام نظر منها ما قال بعض اهل الكلام المص انه لا شبهة في ان الجزئية والكليات والذاتية
ليست من الاوصاف الانتمائية بل انما هي اشتراكية ومصحح اشتراكية اي نفس المفهومات لاس حيث وجودها في
الملاحظة بان يكون الوجود الحاشي شرطاً للمعروض او قيداً للمعروض فاننا نعلم بالضرورة ان الانسان مثلاً

كلية واذ في الافراد انتزاع احداهم ينتزع واما قولنا لكل ان تلك المحمولات تفضي ان يكون الموصوف بوجودها متميزا
عن الموصوف بالآخر ان اراد ان يتميز شرط الاتصاف بحسب لواقع في غير مسلم وان اراد انه شرط حكاية الاتصاف في مسلم
لكنه غير شمار ولا شك ان قولنا زيد جزئي والانسان كلي حكاية عن الاتصاف والاتصاف في لحاظ الذين لان الاتصاف
بحسب ظرف انما يقتضي ان يكون الموصوف فيه على حاله يمكن انتزاع الصفة عن الوجود الخارجي للموصوف او الصفة
ليس من هذا القبيل لان كل من الموصوف والصفة بدون لحاظ الآخر ومنها ان اقال ان المحكوم عليه بالمجمولية
والموصوغة والكليته والجزئية مثلا بحسب المتحقق في الاعيان شئ واحد كبحسب لوجودي الذين الا في الحياض التحليلية
الذي يعرف بالخط والعري ليس بشئ لان المحكوم عليه بالموصوغة والمجمولية ليس له تحقق في الاعيان اصلا ضرورة
ان المحكوم عليه بالموصوغة هي الصورة الذهنية لزيد والمحمول عليه بالمجمولية هي الصورة الذهنية لقائم مثلا واذ بان
الصورتان موجودتان في الذين لوجودين متغايرين فالمحمول عليه بالموصوغة والمجمولية ليس شئيا واحدا اصلا
لا بحسب المتحقق في الاعيان ولا بحسب المتحقق في الذين نعم ما ينتزع عنه المحكوم عليه بالموصوغة وما ينتزع عنه
المحمول عليه بالمجمولية موجود في الاعيان وفي الذين لكن ما ينتزعان هما منه ليس محكوما عليه بالموصوغة ولا
محكوما عليه بالمجمولية ومنها انه قسم العقول الى الثانية بالمعنى الاخص الى قسمين الاول بالاصح ان يتبعس بقسم
الاول باعتبار وجوده في الذين والثاني بالايان ان ينتزع منه بحسب وجوده في الاعيان وعد الكليته من القسم
الاول والجزئية والثانية والعرفية والطبيعية من القسم الثاني وفيه ان الكليته ان كانت بمعنى الكلية للكثيرين
كما قسم من القسم الاول لكنه الجزئية المقابلة لها ايضا منه لكونها من ثبوت الصورة الذهنية وان كانت بمعنى قول
الاشتراك وما يتخذ وفذوه فلا يصح جدا من القسم الاول ومن العجائب عد الذاتية والعرفية والطبيعية من
القسم الثاني من ان الكلية التي عد بها من القسم الاول مأخوذة فيها ثم انه لا فرق بين الكلية والطبيعية فلا يوجد
احدهما من القسم الاول دون الثاني هكذا اتميد وبالحجة كلامه في غاية السخافة والاهمال كما يظهر انشا الله المتعال
ما فيه من الاختلال بوجه شئ فيما سياتي من المقال قس له كما في لوازم المهينة آه قال في الحاشية لان
جهتية الاقتصار من جهة المهينة لتلك العوارض فانها من انما يتصل بها فتكون كأنها موجودات متصلة
كما ان الانتزاع بحسب نحو الوجود الثامن في الاضافات الخارجية واحكام الملكات لقوم مقام العينية وانما
لم يحكم من المتقدمات الثانية انتهت لا ريب ان لوازم المهينة ليست من العقول الاثنانها المبحوثة عنها
في المنطق لان العقول الثانية التي تبحث عنها في المنطق هي العوارض التي خصوص الوجود الذي شرط لوجودها

ولو ازم المهية ليست كذلك لانها عارضة لنفس المهية بلا فطرية لخصوصية احد الوجودين كالزوجة العارضة للاربعية فمن
 ذمب الى ان المعقولات الثانية هي العوارض التي خصوص الوجود والذهني شرط لعمومها ولم يقبل باطلاق المعقولات
 الثانية على المعنى الاعم كما للحق الذي وانما عارضة لوازيم المهية فارجح عن المعقولات الثانية قطعاً ومن ذمب الى
 ان المعقولات الثانية انما هي المعنى الاعم ولم يشترط خصوص الوجود والذهني عروضاها كالمصدر المعاصر للمحقق الذي
 قال ان لوازيم المهية من المعقولات الثانية وهما حسب لافي المبين مع التصريح باطلاق المعقولات الثانية على
 معينين قال ان المعقولات الثانية التي تؤخذ على وجه اعم هي العوارض الاكثرية التي لا تشمل على شئ مما في الاعيان
 انه هو ومن الذنابات له كما في الصفات العينية ولا يجازي بها خصوص حال في الاعيان كما في الاضافات و
 المساوية المنزلة من الشئ بحسب حاله في نحو وجوده العيني ولا يكون عروضاها المعروضاها من جهة اقتضائه من طبيعة ذلك
 كما في لوازيم المهية وهي كالوجود والشبكية والامكان والوجود كذلك المهية والموجود والشئ والمكن والواجب و
 مشاكلاتها وقد قلنا الشرح جرياً منه على سببته ولم يتطعن انهم انما يميزوا المعقولات الثانية بالمعنى الاخص عن لوازيم
 المهية لا المعقولات الثانية بالمعنى الاعم ولا وجه لاخراج لوازيم المهية عن المعقولات الثانية بالمعنى الاعم ثم انه اعتبر
 في معقولات الثانية بهذا المعنى ان يكون عروضاها المعروضاها من جهة اقتضائه من طبيعة واخراج لوازيم المهية عنها بهذه القيمة
 مع توقفه على كون لوازيم المهية معلولة للمهية وفيه كلام سنطرح عليه الشارح لئلا نقول له وهو كالموجود و
 الوجود آذ قال في الحاشية قال المعلم الاول للحكمة اليونانية الوجود الحق القائم بذاته ليس يحيل عليه الوجود المطلق
 المنفرد عنه على انه هو بعينه او من ذنابات وليس هو يتم في العقل فينتزع عنه الوجود المطلق ويصرفه في حكايات الذنابات
 فقه عرفنا ان هذه طبيعة الطبائع الامكانية بل العقل يحكم بالبرهان ان في الايمان حقيقة مستقررة بنفس الذات
 نفس حقيقة مصداق على الوجود عليه مطابق استزاع الوجود لا باقتضائه من ذلك وبالسجدة اللائحة والمنفرد
 بالاضافة الى ذلك بجانب هو البرهان لا العقل فاذا لم يكن الوجود الحق القائم من افراد شئ مما في خيالة العقل وحده
 معقولاته المتساوية الحقيقية فما لتلك بجانب المنفرد بالقياس الى الوجود المطلق الذي هو من الطبائع المعاصرة
 الاكثرية انتهت اعلم انه قال العلامة القوشجي في شرح التجريد ان القول بان يكون وجود الواجب عين ذاته كما
 ذمب اليه الحكماء لا يمكن بل يصح فهم لما قالوا بان يكون وجود الواجب فانما نفسه لم يصح منهم الحكم بانفسه مستقرا للوجود
 عن المحل ولما قالوا بان يكون موجوداً في الخارج لم يصح فهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بان الوجود
 موجوداً بوجوهه ونفسه لم يصح فهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجوداً لكان له وجوداً فلا يقال في الكلام في فهمهم

الوجود المطلق لا في الوجود الخاص الذي هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق
فقط عنهم ما عدا مفهوم صحة الاحتجاج لا نقول او الحكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس موجود في الخارج او
حكم بانه مستثنى عن المحل او ليس مستثنى عنه كان ذلك حكماً على ما صدق عليه من الافراد والافلا اشتباه في
انه لا شئ من المفردات الكلية موجود في الخارج اذ لا وجود في الخارج الا لاشخاص فلما وجه تخصيص هذا الحكم
بالوجود ولا الاقامة الدليل على ذلك وايضا لما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق يعني الوجود
الواجب كان للوجود المطلق بالاطلاق في الاعيان كلفيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة
عما لا يعقل الاعراض المعقول آخر ولم يكن في الاعيان بالاطلاق واجبا سبباً عنه المحقق الذي بانه يتم حيث حكموا
بكون الوجود من المعقولات الثانية ارادوا به مفهوم الوجود القائم به الوجود اعم من ان يكون بطريق قيام الوصف
بالوصف او قيام شئ بذاته وكونه في المعنى معقولا ثانيا لا ينافي كون فرد من الوجود موجودا في الخارج معقولاً
الثانية مطلقاً هي المشتقات فانهم جعلوا من النوع المطلق وظاهراً موضوعاً المشتقات كالجنس والفصل والكلي
والجزئي لا سبباً لهما لكن سلبنا انها اعم من اشتقاتها والمباذ في فرد يتم بينها المشتق ثم لو سلمنا ان مرادهم المبدء
فلا نسلم ان كون مبدء مفهوم من المعقولات الثانية ينافي ان يكون له فرد موجود في الخارج يحل عليه موالاته اذ
كان ذلك المفهوم عارفاً في ضمن خصمه لا لا شئ في العقل فكون ذلك انحصار من المعقولات الثانية و
باعتبار ذلك الفرد موجوداً خارجاً لانه لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم في الخارج لوجود بعض افراده ثم قال في مفهوم
من حيث انه عارفاً ليس له بالاطلاق في الاعيان وان كان له من حيثية اخرى مطابق في العين فهو معقول
فان باعتبار خصمه العارضة للمبديات في العقل وموجود في ضمن الفرد القائم بذاته ولا نسلم ان من شرط
المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطه ان لا يكون موجوداً فيه بالاعتبار
الذي هو مبدء معقول ثان كما خصص في مثالنا على ان صدق الوجود المطلق على الواجب لعله صدق عقلي اذ
لو كان صدق عليه سبب الاحتجاج لتوقف على كونه موجوداً في الخارج بناء على المقدمته المشهورة وفي هذا الكلام
انظار الاول ان تخصيص المشتقات بكونها معقولات ثانية واخراج المباذ عن الحكم محض من ايضا اشتقات
لا تزيده على المباذ الا بمفهوم الصيغة ومن الاوليات ان مفهوم الصيغة لا يجعل ليس معقولا ثانيا معقولا ثانياً
ولو كان متاوا المعقولية الثانوية على مفهوم الصيغة اعم كون جميع المشتقات معقولات لانه فالحق ان مفهوم
المباذ ولو كان ما يعرض المعقول الاول في الزمن ولا يكون له عرض في الخارج فهو من المعقولات الثانية

والاولا اما المشتق فلا يكون معقولا ثانيا الا الاستحالة على السبب الثاني ما قال معا صرنا له لوصح ما ذكره لكان
مثل الحيوان بالقياس الى المناطق معقولا ثانيا حيث لا يكون عارضا له في الخارج وليس له من حيث انه عارضا
للمناطق مطابق في الخارج فان الحيوان الواقع في الخارج معروف للمناطق لا عارضا له وهذا ليس بشئ لما قال
المحقق الدواني انا لا نسلم انه يلزم كون الحيوان بالقياس الى المناطق معقولا ثانيا اذ لا نسلم انه ليس عارضا له
في الخارج ولازم ان الحيوان الواقع في الخارج معروف للمناطق اذ المراد بالماض منها هو الخارج المحمول
تليا ان المناطق بالقياس الى الحيوان خارج محمول ككلمة الحيوان بالنسبة الى المناطق الثالث ان القول بان
صدق الوجود على الواجب تعالى صدق عقلي كمالا معني له اذ لو كان صدق الوجود على الواجب تعالى عقليا
لتوقف على وجود العقل واما المقدمة المشهورة بصحة الوجود في الوجود كما صحح به في مواضع من كتبه
وعلى تقدير كون المقدمة المشهورة صحيحة ايضا لا يمكن ان يقال صدق الوجود على الواجب تعالى الا لتوقف
على وجوده في العقل مع ان وجوده تعالى في العقل محال كما سبق واجاب بعض المتحققين بان الوجود الواجب
ليس فردا للوجود المصدر بل للوجود الحقيقي وهو ليس من المعقولات الثانية وافراد مفهوم الوجود بسبب
الحقيقة هي كخصائص الاقبارية دون الاعيان الخارجية وقد يجاب بان المراد بالمناطق المعنى الضرد الذي
يصدق عليه المعقول الثاني صدق ذاتيا والطلب الخ الموجود بوجود القروزيات الفرد دون عوارضها فان الثاني
يكون موجودا بوجود القروزيات ووجودا بخلاف العوارض والوجود المطلق ليس ذاتيا لما صدق عليه من الافراد
فلا يلزم من وجود الضرد الواجب وجودا ايضا بقية بالمعنى المراد منها واورده عليه معا صرنا له الدواني بان صدق العقل
الاجبائي مطلقا سواء كان المحمول ذاتيا للموضوع او عرضيا للمقتضى اتحاد الموضوع مع المحمول في نفس الامر وانا
وجودا وليس ذلك مخصوصا بمحل الذاتيات كما حسب بعضهم فان اولي العبارات التي يجرى عنها عن محل الوجود
كما اعتبروا به هو وجوده وصدقها مستلزم لاتحاد الطرفين وتزيد المحقق الدواني بان صدق المحل الاجبائي يقتضي
مطلقه الاتحاد على ابي نحو كان سوار كان اتحاد الذاتي بما هو ذاتي له او اتحاد العرضي بمحرومه او اتحاد عرضيين
في ما ذكرناه واحد وجبر في التعليم الاول عن جميع وجود الاتحاد بمحل حيث قيل فيه مثلا انطقن هو التلج في عارض
البياض الى غير ذلك وصدق الذاتيات يقتضي الاتحاد في المحل والوجود حقيقة بخلاف صدق العرضيات
فانه يقتضي اتحادها بالعرض فلا يكون وجود العارض والمعرض واحدا وان كان بينهما نحو من الاتحاد واورا
القائل نفس الاتحاد كحقيقة بين العارض والمعرض اذ من الهين ان جعل الاسود ليس بعينه جعل التشبيه

كيف لا وجعل الاسود موقوف على الصباغ والفضج والثوب وجعل الثوب لا يتوقف على شئ منها نعم بينهما علاقة
 ذاتا ومعنى اكل مطلق الاتحاد نعم من الاتحاد الحقيقي الذاتي وامثال ذلك الاتحاد وقال صاحب الالف
 المبين الوجود الحق القايم بذاته ليس يحمل عليه الوجود والمطلق المنتزع على انه هو بعينه او هو من ذاتياته و
 ليس هو يشتم في العقل فينتزع عنه الوجود والمطلق ويعرضه في لحاظ الزمن فتدعى ان هذه وظيفة الطباع
 الالهية كما يتبين بل العقل يحكم بالبرهان ان في الاعيان حقيقة متشعبة بنفس الذات والمتشعبة بنفس الذات هو نفس حقيقة
 مصدر اقل محل الوجود عليه مطابقتا منتزع الموجودية منه لا بافتقار حقيقة ذلك كما ان الحقيقة المنتزعة من
 افعال نفس هيتها المتشعبة من افعال مصدر اقل محل ومطابقتا المنتزع لا باستيفات تأخير من افعال
 او باقتضائها من الهئية الجعولة وان للعقل سبيلا في الهيات المحجوزة الى سحاظ الحقيقة المنتزعة وانتزاع
 الموجودية منها ولا سبيل له الى ذلك في الحقيقة المنتزعة بنفس الذات بل انما يتصور العقل ان يفتي سمعة
 المتأخر في فيستخرج ان البرهان يتحقق بلسانه القاسي النوراني ان في علمي وله شدة العيش وشدة حظه الوجودية
 الى صفة لحاظ القدوس الحق المنتزعة بنفس حقيقة وانتزاع الموجودية عن نفس ذاته بذاته فيما يقال انه لا لا حظ
 والمنتزع بالانضافة الى ذلك اجناس هو البرهان لا العقل فاذا لم يكن الوجود الحق من افعال شئ بهاتي جيازة
 العقل ووحدة مقولاته المتماثلة فما تلك بجانب المقدس بالتباس الى الوجود والمطلق الذي هو من الطباع
 المصدرية الانتزاعية هذا الكلام ولا يخفى على استقيا ما في هذا الكلام من الاختلال لانه قال اولاد الوجود
 المطلق لا ينتزع عنه سبحانه لانه ليس يرشم في العقل حتى ينتزع منه الوجود والمطلق ولا يخفى ان لا يخرج الا
 على تقدير توقف انتزاع العقل الوجود من شئ على امر تقاسم نفس حقيقة ذلك الشئ في العقل مع انه لعله لا
 ظاهر احد اعلى انه لو لم ينتزع الوجود عنه لكان قولنا انه سبحانه موجودا بالعبارة التي قلنا ان المنتزعة بنفس
 الذات هو نفس حقيقة مصدر اقل محل الوجود عليه مطابقتا منتزع الموجودية وذاتياتي قوله ولا سبيل الى ذلك
 في الحقيقة المنتزعة بنفس الذات ضرورة انه اولم يكن للعقل سبيل الى سحاظ الحقيقة المنتزعة بنفس الذات و
 انتزاع الموجودية عنها فكيف يتصور محل الوجود عليها وكونها مطابقتا لا انتزاع الموجودية واما قوله بل انما ينتزع
 العقل آه كلام شعري كما لا يخفى وقوله فيما يقال انه لا لا حظ والمنتزع آه لا يفهم معناه اذ لا معنى لكون
 البرهان لا لا حظا ومنتزعا انما ذلك من شأن العقل وقد نفى كون العقل لا لا حظا ومنتزعا حيث قال لا العقل
 والسبب من الشرح انه قد نقل هذا الكلام في اسما شبيهة وآمن به من دون ان يتدبر فيه ويكلم عليه في ذلك

والامكان قال صاحبها لافق المبين في برامته الامكان وان كان من المفردات الغير الممكنة والاشياء والاسلاب
 عن الهيئة كمنه لما كان سلبا بسيطا والهيئة بحسب في حيز الهيئة الفرقة والقوة المختصة لم يكن الهيئة اقتضار
 وعلاية له اذ السلب لم يكن حادوليا او محمولا في الموجب السلبا المحمول لم يكن محتاجا الى اقتضار من الذات له بل
 يكفي فيه عدم علة متفكينة لا السلب رفع له والهيئة ما لم تكن متفردة في نفسها لم يصح ان تكون علة متفكينة حقيقة
 لشيء فلما لم يكن الامكان داخل في لوازم الهيئة يعني العوارض المعلولة بنفس الهيئة وان كان هو من لوازم
 الهيئة بمعنى المفردات التي لم يكن سلبها عن الهيئة وهي من العوارض اللاحقة لسخ الهيئة كاشيئة والوجود بها
 يتضح حقيقة قولهم الامكان بالذات ليس معلولا للهيئة والهيئة موصوفة بها نفسها واذ لك صح ان يجعل اولى المتاح
 امكن فاختلج الى آخر مراتب المتفردة والمشهورة والامكان الصحيح ان يقال يقتضي الشيء الامكان فامكن فاختلج
 الى سائر المراتب وكان مستلزما للوجود والافتقار متاخر عن النظر الذي هو اخر المراتب المتفردة على الامكان و
 فيه ان القول بكون الامكان سلبا بسيطا ينافي في عدة من العوارض لقوله وهي من العوارض اللاحقة لشيء هو
 سخي فاصح ان يصرح في مواضع من كتيبه بان سلب السبب لا يمكن ان يكون من العوارض بل سلبها انما يكون
 من العوارض اذ اكان حادوليا او محمولا سلبا للمحمول فالامكان لكونه سلبا بسيطا ليس عارضا للهيئة حقيقة لكن
 للعقل ان يلاحظ الهيئة وينتزع منها هذا السلب فيصير حادوليا ويجعل على الهيئة فيكون عارضا للهيئة بهذا الاعتبار
 فافهم في ذلك الهيئة قال في الحاشية قال الاستاذ في حاشيته على شرح المواضع القضايا المعقودة بها كتابها
 وبيانات ولعل نظروا الى طرف الانصاف وانما هو الذي من لفظ في جميعها وان لم يكن لخصوص الوجود الذي دخل فيه
 ولهذا قال في حاشيته انما شبه ان النظر الصحيح يحكم بان العقولات الثانية على اثنين الاول ان يكون الذي يفظ
 طرفا لمروضه والثاني ان يكون الوجود الذي يشرط لمروضه وهو موضوع المنطق اذا ادريت هذا فاعرف ان
 المتعبر في الهيئة ان كان مجرد كون الذي من فقط طرفا لا اتماما من غير ان يكون للوصف تاصل في الوجود لا فيه
 خصوص حال نائب مناسبنا هذه فالقضايا المعقودا من القسمين ومقدمات وان اعتبر فيها شرطية الوجود والاشياء
 فيعتقد من القسم الثاني وهيئة ومن الاول حقيقة لعدم رفاهية الوجود الذي والاشياء في قائل انتهت لان
 على المتأمل ان القضية التي هي عبارة عن القضية الحكيمة عن الامر الذي والقفنا بالحكم عليها بالوجود والاشياء
 والاشيئة وغيرها من العقولات الثانية بالمعنى المستعمل في العلم بان الطبيعة قد تكون حاكية عن الوجود وانما
 كقولنا الله سبحانه موجود وعلة وزيد موجود وممكن ومعلوم فتكون تلك القضايا خارجية وقد تكون حاكية عن

في نفس الامر مع قطع النظر عن الخارج والذم فنكون تلك القضايا حقيقيّة وقد تكون حكيمة عن الصور الالهية فكل
 ذهنية فالحكم يكون القضايا المعنوية بتلك المقولات ذهنية مطلقا كما ذهب اليه استنادا الى الشارح او حقيقيّة
 مطلقا كما ذهب اليه صاحب لافق المبين باطل واما قوله ولعل نظره الى ظرف الانضمام آه فاننا نصح
 لو كان معنى الانضمام الفخام الوصف الى الموصوف في كمال العقل واعتبار الموصوف منفعة بالوصف
 لاكون الشيء بحيث لا يمتنع الوصف عنه ولو كان معنى الانضمام ما توجه لزم ان يكون جميع الازدواج
 الالهيّة معقولات ثنائية او ظرف عروفي جميع الاوصاف الانتزاعية انما هو الالهيّة فقط وليس في الخارج
 الا موصوفاتها ثم العقل بغيره من التحليل يتبرع عنها صفا انها فلا يكون الازدواج الالهية متاركة عن نفس الالهيّة
 الالهية لانه الثانية لا تنزاعية فيكون ظرف عروفيها الالهيّة فقط ولا يكون ظرف عروفيها الخارج هلا
 والذم في الخارج الالهيّة وانما يتبرع من التحليل يتبرع عنها تلك الازدواج والتحقيق ان كل
 الالهية معرفة عن الوجود ووصفه اياها انما هي كناية الانضمام وليس التزاما فاما حكمة الالهيّة فحكمة
 الانضمام لا ظرف الانضمام والتفصيل انه قد ثبت فيما سبق ان الوجود ليس صفة زائدة على الالهية
 خارجة لها في نفس الامر بل هو نفس التغيير المصنوعة فهو من الالهية انما هي المتفرقة عن نفس الالهية المتفرقة
 في العين او في الالهيّة فلهذا وثبات انتزاعه هو صدق الانضمام به به نفس الذات المتفرقة في العين
 او في الالهيّة فالوجود المطلق مصدره نفس الذات المتفرقة مطلة فظرف الانضمام به هو نفس الالهيّة والوجود
 الخارجى مصدره نفس الذات المتفرقة في الخارج فظرف الانضمام به هو الخارج والوجود الالهيّ مصدره نفس
 الذات المتفرقة في الالهيّة فظرف الانضمام به هو الالهيّة وظرف الانضمام عبارة عن الطرف الذي فيه
 مصدر الانضمام والالهية المتفرقة بالاولى حقيقيّة وبالثاني خارجيّة وبالثالث ذهنيّة ولزم ان ظرف
 الانضمام الالهية بالوجود الملاحظ دون الخارج والالهيّة كما لزم استنادا الى الشارح وتوجه الشارح لوجه
 ما من من عدم الفرق بين مرتبة الحكاية والحكي فلهذا ظرف الانضمام عبارة عن ظرف الحكي عنه لا عن ظرف
 الحكاية وإنما بران لحاظ الالهيّة انما هو ظرف الحكاية لا الحكي عنه وتحقق المقام انه قد ثبت فيما سبق ان الوجود
 غير عارض الالهية فهو غير متفرق الى الالهية لاني الخارج ولاني الالهيّة التحليلي اذ قبل الانتزاع ليس
 تحققي اصلا حتى يتفرق الى شيء وبعد الانتزاع هو فاهم بالعقل بالالهية فاهم الالهية فان قيل المراد
 بالانضمام الالهية كاي الالهية موجودة فيمال هذا ليس من الانضمام في شيء كما لا يخفى على المتأمل واليه

ما ذكره جاري في جميع الانتزاعيات والحدسيات الخارجية فيلزم ان يكون طرف الاقسام فيها هو الذين
 يعني الكلام في الوجود والامكان فالوجوب حاله حال الوجود ولا يهارة عن ضرورة التشررو الوجود وناكرو
 سواء كان بالذات او بالغير فنشار انتزاعه اذا ذات الواجب سبحانه والذوات المنقردة بافانته الحكم على
 واما الامكان فامر سلبى كما عرفت فمعنى التصانف شئ بالامكان صدق الحكاية بان لا ضرورى المنقرد والوجود
 او لا ضرورى الالاقشر والملا وجود وصدق هذه الحكاية لا يستدعى كون موضع هذه الحكاية موجودا في الخارج
 او في الذين او في نفس الوجود فكونه التذنبيا بالمتقدمة بها سوالب فيكون طرف الاقسام بالامكان
 ظرف مصداق هذه السوالب وان افاد الامكان بمعنى السلب الحدودى او محمول سالبته المحمول يكون أيضا
 ويكون مصدوره متقدمة فالتما فانتزاعها يكون فنشار انتزاعه اما نفس الشئ المتقدمة في نفس الوجود او في
 الخارج او في الذين فيكون طرف الاقسام به هو طرف التشررو ذلك الشئ قائل ولا تزل في له وانما يكون
 الحكيم عنه آه لتكاد قد علمت ما علمت ان قولنا زيد موجود وانما الحكيم عنه له نفس ذات زيد المنقردة في الخارج مع
 قطع النظر عن لحاظ العقل ولو كان الحكيم بمنه بالوجود والمطلق او بالوجود الخارجى المهمة المنقردة مطلقا او
 في العيين في لحاظ العقل لم يكن قولنا الله سبحانه موجودا واما الالهة بقية المهمة المنقردة في الذين و
 لطلانه لا يخفى على احد فالجنى ان مطالبات امثال هذه القضايا هو نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار العقل
 ولحاطه ولا دخل للحاظ العقل في صدق امثال هذه القضايا اتصالا في اسما شعبة
 المتعلقة به قوله او في العيين في كمال العقل هذا في الوجود والخارجية والامكان
 والوجوب الذين هما حسب الوجود والخارجية واما مطلق الوجود والامكان والوجودية
 في نفس الامر فصدق ذلك نفس المهمة المنقردة في عالم الواقع مع قطع النظر عن
 خصوصيات الدار ف وان اتفق ان يكون طرف الاقسام فيها هو الوجود والوجود الذين دون الخارج اذ فيه
 فلو بحث بينها وبينها هو موصوفاتها كما مر لكن ان خصية صفة بلحاظ عدم صلايتها بالوجود العيني وان حصل الخارج
 مطلقا سواء كان شئها او بما يتوهم من مقام التماثل العيني كما في لزوم المهمة والاصناف الخارجية وبعض
 الاصنام الحكاية كما شئ في قائل التهميد لا يخفى على المتأمل انه لو كان طرف الاقسام المتقدمة الامور المنقردة هو الذين
 كانت القضايا الاقسام منها فطرفة لكونها حكايات عن الموجود في الذين فلا معنى للقول بكونها حكايات
 حقيقية ونفى كونها ذهنية ثم ان القول بكون المهمة المنقردة في العيين في لحاظ العقل مصداقا للمهمة

القاطنة المهيبة موجودة في الخارج او ممكنة فيهما لا يفهم معناه لانه يستلزم كون الموجود في الزمن موجوداً خارجياً
 ولعلهم ان المشروط في القضايا الخارجية ان تكون محمولاتها موجودة خارجية والا فلا وجه لتعني كون تلك
 القضايا خارجية وبهذا يظهر ان قوله ولذلك لم تكن القضايا خارجية في غاية السخافة والعجب من الشارح انه
 حكم سابقاً ان مصداق تلك الامور نفس المهيبة المتوفرة من حيث هي ومع ذلك صرح بهنا بان مصداقها
 المهيبة بما هي متوفرة مطلقاً وفي العيين في سحابة العقل فتأمل ولا يخطئ له ثم ايجبت المعتبرة في موضوع آه
 المشهور ان ايجبتيات المعتبرة في موضوعات العلوم مثل ما يتناول موضوع العلم الطبيعي بحسب الطبيعي من حيث
 هو متحرك وساكن وموضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويحضر حيثيات التفيدية لها واوردها بان
 الموضوع وحيثياتها يجب ان تكون مفروضة عنها في العلم كما ثبتت في فن الهربان مع انه يجب في الطبيعي عن الحركة
 والسكون وفي الطب عن الصحة والمرض واجاب عند المحاكم بان قولهم موضوع العلم الطبيعي بحسب الطبيعي من
 حيث الحركة والسكون وموضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويحضر ليس مرادهم بذلك ان موضوع
 الجسم من حيثياتها متحرك وساكن بالفعل واللام يكن البحث عن الحركة والسكون من الطبيعي بل المراد ان موضوع
 الطبيعي بحسب الطبيعي من حيثياتها يستلزم الحركة والسكون وموضوع الطب بدن الانسان من حيثياتها يستلزم الصحة والمرض
 فحيثياتها استعداداً والحركة والسكون والاستعداد والصحة والمرض هي اجزى من الموضوع لا حيثياتها الحركة والسكون
 والصحة والمرض وفيه انه قد يبحث عن نفس الصلوح والاستعداد ايضا كما يقال في الطبيعي اي جسم صلح
 للحركة واي جسم صلح للسكون وفي الطب اي بدن صلح للصحة واي بدن صلح للمرض فما ذكره لا يجدي
 الى طائل واجاب عن بعض المدققين بان حيثيات المعتبرة في الموضوعات ليست عللة للحقوق الاعراض الذاتية
 ولا قيوداً للمعروضات بل عللة للبحث عنها او قيوداً للمعروضات في نظر الباحث مثلاً الا يصلح في موضوع لطق
 ليس شرطاً للمعروض كحيثية والفضيلية ونحوها بان يكون متماثلتها الفاعلية ولا قيوداً للمعروضات بان يكون
 متماثلتها الفاعلية بل سبباً للبحث وقيوداً للبحث في نظر الباحث والحاصل ان ايجبتيات المعتبرة في الموضوعات
 ليست عللة للحقوق الاعراض لان ايجبتية المذكورة ربما يكون من العوارض الذاتية بل حيثياتها في العلم فاعلى تقدير
 كونها عللة للحقوق فها يلزم الدور واليه بعض ايجبتيات لا يمكن ان تكون عللة للحقوق الاعراض كحيثية الا يصلح مثلاً
 فانها ليست عللة للحقوق ايجبتية والفضيلية لمعروضها ولا قيوداً في نفس الامر فان المعروض للعوارض لا ذات
 ذاتها في موضوع لا الذات الماخوذة من ايجبتية وايضا على تقدير كون ايجبتية قيوداً للموضوع لا يمكن ان تكون مجسومة عنها

مع انه قد يبحث عنها فيه فملك البحثية انما هي في نظر الباحث بمعنى انها منقصة للبحث على بعض العوارض وهذا
ما اختاره الشارح وقال صاحب التوضيح قد يذكر البحثية في الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشيء مع تلك
البحثية موضوع كما يقال الموجود ومن حيث انه موجود وموضوع العلم الاكبر فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من
حيث انه موجود وكما لو صدق والكثرة ونحوها ولا يبحث فيه عن تلك البحثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه الذاتية
لما يبحث عنه وعن اجزائه وثانيها ان البحثية تكون بياناً للاعراض الذاتية المجرئة عنها فانه يمكن ان يكون الشيء
اعراض ذاتية تنوعه وانما يبحث في العلم عن نوع منها فالبحثية بيان ذلك النوع فتعلم موضوع الطب بدن
بدن الانسان من حيث انه يصعب ويمرض وموضوع الوبائية اهتمام العالم من حيث ان لها شكلاً يراود للمعنى الثاني
لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الوبائية عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث
في الطب والوبائية عن الاعراض اللاحقة لاجل كنهين ولا يبحث عن كنهين والواقع خلاف ذلك واعتراض عليه
العلامة التفتازاني في التلويح بانه يلزم عليه تشارك المعلمين في موضوع واحد بالذات او بالاعتبار لان اختلاف
الموضوع لا يتصور رالم يخبر البحثية فيه من الموضوع ثم قال والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عما يبحث في العلم
عن عوارضه الذاتية قيد بالبحثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبارها للبحثية وما نظر اليها هي بلا حقل
في جميع المباحث في الطب الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المجرئة عنها يكون لحقها للموضوع بواسطة هذه البحثية
بذلك كما انه ولا ينبغي على المتأمل ان مرادها حسب التوضيح ايضا ذكره صاحب التوضيح فتأمل ولا تغفل في ذلك
المتأخرون آه اعلم ان المتأخرين ذهبوا الى ان موضوع المنطق انما هي المعادرات المقومرية والمقدماتية لا المقولات
الثانوية واسمها لواعلمه بوجهين الاول ان المنطق كما يبحث عن المعقولات الثانوية يبحث ايضا عن احوال المعقولات
الاولى فانه يبحث عن ان الكلي يطبق موجود في الخارج وان الوجودية النوعية متعينة متحصلة وان الجنس مهتبه مهتبه
وان القصل عامة الجنس وهذه احوال الطبائع بذه الاشياء التي هي معقولات اولى الالفه ما انها التي هي
المعقولات الثانوية واجيب عنه باننا تسلم انها من مسائل المنطق لان بحرية المنطق مقصور على ما يصلح للبحث
او على ما يقع في ذلك الابهمال وقطرا منه لا دخل لها في الابهمال اصلا فانما يبحث عنها على ما يصلح للابهمال
والثاني ان المنطق قد يبحث عن نفس المعقولات الثانوية ايضا كما تكلمت والجزئية والذاتية والتمهينية والذاتية
فلا يكون هي موضوعه واجاب عنه بعض المدققين بان المعقولات الثانوية اعراضها من الاول كونها هي ولا
انانية والثاني كونها عارضة لمعقولات ثمانية اخرى فبالاعتبار الاول لا يبحث عنها في المنطق والثاني

العقيدة التي تكون مرتبة الثانية من المنطق وتتبعها موضوعات المنطق ووجوهها في المرتبة الاولى من قول حكما بان جميع المنطق علم من
 المقبولات الثانية والثالثة من المنطق كان ذكره صوابا اذ ليس ان كثير من ما ليس في المرتبة الثانية من المنطق العلم
 فلما ارادوا بالمشقول الثاني لواقع العقيدة التي تتبعها المنطق كان جميع موضوعات المنطق من هذا القبيل حكما بان جميع المقبولات الثانية
 في الكلام فطعن ان هذا الكلام قريب من التحقيق فمال في له ومن ظن ان موضوعه لا يطاق آه متشابهة عليهم على
 ما قيل انهم لما رادوا ان المنطق يقال فيه ان الحيوان الناطق مثلا قول شارح والجزء الاول منه جنس والجزء
 الثاني فصل وان مثل قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم قياس والتقنية الاولى صغرى والاخرى
 كبرى وهي مركبة من الموضوع والحول فلو ان هذا الاسمار كلها بازا من تلك الالفاظ فذهبوا الى انها موضوعه
 ووجه كونه ضللا لبعدها ان نظر المنطقي ليس الا في المعاني المعقولة فانها هي الموصولة الى الحيوان ولو امكن
 ملاحظة المعاني وعدها كحان ذلك كما فيها فهو المقصود له وانما عارضة جانب الله فلهذا جعل الضرورة اي احتمال
 الالفاظ في المعاني والحدود ترتيب المعاني الصفة بدون تغيير الالفاظ كما سيجري انشاؤها في المثال
 الشيخ في فصل الموضوع من منطق الشفا لا يخبر في قول من يقول ان المنطق موضوعه النظر في الالفاظ من
 حيث تدل على المعاني بل يجب ان يفهم الامر على النحو الذي ذكرناه وانما يتولد من هذا من يتولد وشوش من
 شوش لبعدهم لم يحصلوا في الحقيقة موضوع المنطق في له اصول المطالب الربيع آه اعلم انه قد يشكك في صحة
 الالفاظ فيقال اصول المطالب ثمانية مطلب واحد للفقير ومطلبان للتصديق في طلب المقصود والمطلب ما
 ينقسم الى ما تقدم على التصديق بالوجود وهو المطلوب به شرح مفهوم الاسم كما يقال ما الضفار فان الغرض منها
 المطلوب شرح ودلول هذا اللفظ والى ما يتاخر عنه وهو المطلوب به هيئة المسعى وحقيقته كما يقال ما الحركة اذ الغرض
 به طلب هيئة الحركة في نفس الامر والمطلب التصديق فالاول مطلب بل وهو منقسم الى بسيط ومركب كما سيجيل
 هو المطلوب به وجود الشيء او لا وجوده وتخلل بين مطلبين ما في الترتيب والفرق ما بالمطلب به وجود الشيء التغيير او
 سلبه عنه والثاني مطلب لم وهو ضمان احد هما بالمطلب به ثلثة التصديق فقط وثانيهما ان يطلب به علمه لثبوت
 والوجود معا واما الغرض وهي مطلب اى المطلوب به تميز الشيء عن غيره وتميز اذ ثانيا او عرضيا وكم الشيء وبالتالي
 به عن مقدار الشيء وكيفية الشيء ويسأل به عن احوالها بين الشيء ويسأل به عن مكانه ومسمى الشيء ويسأل به عن
 زمانه ومن هو يسأل به عن تميز الشيء لحوارضة فجميعها من فروع الابل المركب ومنه ربح فيه فان الابل المركب
 يقع منها جميعا وقد يربح ثمة الالفاظ فيقال المطالب اما تقويرية او تقديرية فالطلب المتوجه نحو التقوير

اما مطلب ما او مطلب اي والمطلب المتوجه الى التقديمي اما مطلب بل او مطلب لم فالمطلب اربعة الاول مطلب ما
 وهو اما المطلب مفهوم الاسم اذا لم يفهم الاسم لا يمكن لان يحكم عليه او يطلب به حقيقة الذات ان عرف وجودها او قبل
 الوجود ولا يقال ان هناك حقيقة بل هي مفهومها وبالجملة الشئ قبل الوجود يعني مفهومها وعند الوجود يعني ذلك الشئ حد او
 رسما والثاني مطلب اي وطلب به تميز الشئ عن مشارك في اجناس او في الوجود وطلب التمييز عن امر واتي
 او عرضي الثالث مطلب بل وطلب به التقديمي باحد طرفي التقيض وهو اما بسيط او مركب فالمطلب بسيط يطلب
 وجود الشئ او لا وجوده والمركب هو الذي يطلب به كون وجود الشئ للشئ اهو على حال كذا او نصفه كذا او الرابع
 مطلب لم وطلب به عبارة شئ سواء كان بحسب الال من نفسه او بحسب القول فبده المطلب هي الالهات ومطلب
 كيفية الكم واين ومتى فيستغنى عنها بطلب لاهل المركب وسيجي تفصيله ان شاء الله تعالى واعلم انه قال الشيخ في الفصل
 الخامس من المقالة الاولى ومن بيان الشعار اما المطلب بحسب ما يحتاج اليه فهنا فانه اربعة اشياء الاولى ثلثة
 اقسام وبالثانية الثمانية مستترة اما بالثلاثة الاولى فطلب ما هو مطلب بل ومطلب لم ومطلب ما على قسمين احدهما
 الذي يطلب به معنى الاسم كقولنا ما اشجار وما الثقل والشئ الذي يطلب به حقيقة الذات كقولنا ما الحركة وما
 المسكان ومطلب بل على قسمين احدهما البسيط وهو مطلب بل الشئ موجود على الاطلاق او ليس موجودا على الاطلاق
 والاخر مركب وهو مطلب بل شئ موجود كذا فيكون الموجود رابطة لا محو لا مثل قولك بل الانسان موجود وبيان
 او ليس موجودا وجودا وجودا ومطلب لم على قسمين فانه ما بحسب القول وهو الذي يطلب به الال وسطا وهو عبارة الال تقاد و
 القول والتقديمي في تباين بين مطلقا باو اما بحسب الال من نفسه وهو يطلب به عبارة وجود الشئ في نفسه على ما هو عليه من
 وجوده مطلقا ووجوده بحال واما مطلب الاتي والكيف والكم والاين ومتى ونحو ذلك فهي راجعة لوجودها الى الال
 المركب فان اراد احدان كغير المطلب به تميزه فله فعل الا ان العلية الذاتية هي تلكا ومع ذلك فان مطلب
 اي البسط من هذه الال واتي وانتهى دلالة على المطلوب وانما يطلب تميز الشئ بما يخصه وتلكا او مع تميزها وانما
 محالا وان احسب احدان بحول مطلب اي مشتق لوجوده على مطلب كبيت وكم واين ونحو ذلك فليفعل فيجب ان يكون
 مطلب بل واما يطلبان - التقديمي ومطلب ما واما يطلبان - التقديمي فطلب الال الذي يسميه الاسم مقدر
 على كل مدالسيه اما المطلب بالذي بحسب تحقق الامر في نفسه فتاخر عن المطلب بل البسيط وقال في حصر المقالات
 الاربعة من الفن الخامس من بيان الشعار المطلب وان كان المتكثر ان يكثر بالالاتي والكم والكيفية ونحو
 ذلك فانها بحسب ما يبحث عنه في هذا الموضوع انما وضع انما داخلان في الال احداهما بل يوجد الشئ على الاطلاق و

وثانيهما بل يوجد الشيء شيئاً مثل انه بل يوجد الجسم كجسم وكل اجزاء لا يتجزى وكل واحد من يطلبه الابل تبعه مطلب
 العلم وتضمين ذلك مطلب ما او المطلب الذي فمن التوافق لمطلب ما او لمطلب العلم اما ان يطلب علمه الحكم لوجود
 موضوع او عدمه على الاطلاق او علمه الحكم بوجوده او لاجوده بحال وكل ذلك اما ان يتعدى فيه طلب علمه الحكم
 الى طلب علمه الوجود او لا يتعدى ثم قال بعد كلام مشيع كما هو وابه في الشفاة ففقد بان من فزان المطلب
 بالعلم ولا يرجع الى بل الشيء والى بالشيء وان مطلب العلم تحت ما عن مطلب ما ان الشيء لوجوده لا بمعنى ما الا وسما ان شيء
 وفرضه شرح المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان المطلب كما كثر بالسكرترة والتمتعين ان يقولوا ما بان جعلوا
 اسما لها اختياراً فطلبها للتقديم وليطوى اليها فيكون ان يطوى مطلب لم في مطلب ما حتى تكون الاسماء
 مطلوبة ما بل فطلبها لان الاشارة في حصر اجابات المطلب في ثلاثة او اربعة او اثنين يرجع الى التسمية والامر
 فيه سهل في احوال بعض نفاة كلام المصنف وتجمع بعض المتعلمين من نظار اسما حتى ان ما في المتن يبان في ما في نسخة
 القديمة من ان الترم حصر الاجابات المطلب في ثلاثة والظاهر ما في المتن لانه لا يمكن ارجاع اي الى ما بان
 يقال اي شيء ما يميزه لانه ان ارجع الى الاشارة يكون المقصود مشرح بل لول المميز وان ارجع الى ما الحقيقية
 يكون المقصود طلب حقيقة بعد العلم بوجوده ولا ينبغي ان مقصود المسائل لا يكون واحداً منها فهو مطلب براسة ما من
 عن الغفلة عن انه هو في الوجود وما يتحقق آه اعلم انه قد اختلف في ان اي شيء يكون جواباً لما
 الاشارة والحقيقة انما الاشارة فيجب بيانه اشارة الله تعالى واما ما الحقيقية فبسبب استبعاد المحقق عنه الى انه لا يقع
 في جواب الاسماء التام واصغر على ذلك معاصر المحقق الدراني حيث قال لا يقع وقوع العرضي في جواب ما هو اوله
 ذلك لما صح تعريفه بالجنس والذرع بالكلية المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو بالكلية المقول على
 كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو لا يتقاه بها بالعرفيات شرح كيف والمقول في جواب ما هو على الشيء مستوفى
 عدوه وجنسونه اذ قوله في الجواب ما حسب المضمرة فقط او حسب المفسرة فقط او حسبها معاً فالاول الاول
 والثاني الثاني والثالث الثالث وقال المحقق الدراني في حواشيها القديمة على شرح التجريد بان المقوم
 حصر الاجابات المطلب في مطلب ما او مطلب بل ومطلب لم ثم قسموا مطلب ما الى ما يطلبه مشرح الامم والى
 ما هو طلب المبرية الحقيقية ومطلب بل الى السبعية والمركبة وكلها بان مطلب ما بالاسمية مستخدم على جميع المطلب
 متعلمين بانها لم تعرف مشرح قول القائل بل غفلة مفسرها موجود لم يكن ان يحكم عليه بالشيء والاشياء فيجب
 ان يكون هذا الجواب لشرح الامم قبل مطلب بل وما لم تعرف ان الشيء موجود وثابت لم يكن ان نحتاج ذاته اذ

المطلب

لا يكون للمعوم ذات حقيقي فلو لا انهم ارادوا به بالعلم احمد والرسم بل التعريف اللفظي ايضا لم يصح مشيهم به الحكم لجز
ان يعلم بهه مشا ثم يطالب بهنية البسيطة الى آخر المطالب من صرح به الشيخ محمد بن اعنيام وغيره حيث قال في رسالة
لدي حكمة الكون والتكليف مطلب ما هو سؤال عن حقيقة الشيء ومهية فيكون الجواب اما تحديرا او ترسيما واما شرعا
للاسم وتبنياله ولا يكون نزا المطالب هاهنا لجواب الجيب بين طرفي السلب والايجاب بل يكون اجوابا الى الجيب
بما ينشأ وبما يراه هذا لكس السني او معرقا له وقال الشيخ في عيون الحكمة المطالب بما تعرفت شرح الاسم فان كان
السني موجودا فطلب بما استخفيته حده او رسمه وانما من اجناس ونقول والرسم من اجناس وخواص هذه عبارة غامضة
الامر ان يكون وقوعه في جواب ما هو على سبيل التوسع والا فخطا في الظاهر ان الرسم يقع في جواب ما هو في الجاهل والتعقيب
عليه معاصره بان لزوم وقوعه الذي في جواب ما هو وعدم صحة وقوع العرفي فيه امر على تكلم به الفطرة ولا يجوز حقا
بل يحجبه ويتبعه مثلا اذ قيل وسئل رابعا امثله الى فرس واجيب بانه من اجري نسب السؤل عنه الى
ما يكره الا ترى ان فرعون اعنى اقلطن الفطري اذ قال لعيسى عليه السلام وارب العالمين واجاب بانه ربه
وربه اباكم الالدين اقبل فرعون الى من عنده وقال ان رسوكم الذي ارسل اليكم لمجنون ورواه المتفق الالهي
بانه لا يشك في فطرته سليمة في انه اذا سئل بالفرس واجيب بانه وانه يصطلي للكر والفرسي يستخذه العقلاء ولا يشك
بل يسبون الخراف الى ما يرتضيه واما الاستدلال بلعن فرعون اللعين على موسى عليه السلام فامر عيسى فان
موسى عليه السلام ذكر العوارض في جواب ما هو وذكره اقبل على جازة في صدره الا فخطا ولا شك ان كلام موسى
عليه السلام احرى ان يثبت به من كلام فرعون مع ان موسى عليه السلام اجاب عنه بقوله رب السموات والارض
وما بينهما ان كنتم لتعلمون فاهو عوارض اخرى تبينها على ان المقام مقام الاخطار ولا سبيل الى غير العوارض
ولو نسبها للعين والاتباع الى عدم العقل الذي هو اجنون بطرفي التعريف الذي هو ابلغ وادرج من التفسير
كانه قال انتم من المجانين اذ لا تعلمون ان الله تعالى غير مقدر والتخريف فالا فخطا بلجي الى ذكر العوارض
وهذا التامل جعل اعتراف فرعون على موسى وادرا ولم يثبت الى جوابه المذكور في نفس القرآن ثم جعله
حجة على غيره مع ورود اللمح الظاهر اذ اقل من ان يكون مراد موسى ما ذكرنا على انه يستحيل ان اللعين كان يعرف
صحة جواب موسى وانما ذكر ذلك تبيينا على اشياطين الذين خضوا من حوله والقول السمع الى قوله كما انه مع عبادته
عبد ليل ان الله تعالى هو الرب الخليل ان موسى عليه السلام نبى الله كما كان سبي اباي من كاذب وعناد وقيل ايضا انه شاوره ان يتابع
موسى عليه السلام اذ انما كان سبها انت ربه او انت عبد تعبدت على ان كان فيه من العباد والامر والاشياطين كما انما يتبع

بما

وراس صاحب الضلال والاضلال وقدوة لكل حاسد للحق جاحد ومع قطع النظر عن ذلك من يكون جهل بالحق
 وثقافة عقلا بحيث يقول يا امان ابن لي صرحا على اطلع على الله موسى كيف يتسك بكلامه ويعتد به حتى لا يبر عنه
 بافلاطن القبطي اليروق في الايام انه احد الحكماء المبرزين وهذا الكلام في غاية المنانة وذهب الشارح الى جواز
 وقوع العرضي في جواب ما استفتيته بلا توسع واضطرار فيقع هذا الرسم في الجواب لانه في الامران نوعان احدهما الجواب الذي من الرسم ضرورة ان
 العلم بالعلم واكمل من العلم بالرسم وهذا هو محتار الناضل ميراجان حيث قال في حواشيه الحاشية في هذا
 ان التعريف الرسمي تعريف اصطلاحى اذ من المعالم انه ليس وظيفة اللغة ولا بد له من كلمة ليطالب بها وليس
 بين كلمات الاستفهام ما يصلح له سوى كلمة ما فينبغي ان يجوز وقوع الرسم في جواب ما هو اصطلاحا ولا ينبغي
 ان يكون ذلك شائعا متعارفا لا على سبيل التسامح والاضطرار والحاصل انه لا يرب في صحة وقوع الرسم
 في جواب ما شارحة كانت او حقيقة فان التصور بالرسم فيه مطلوب لا بد له من طالب ولا يصلح لطلبه لا فان
 قيل قد صرحوا في فن البيان خوجي بان العرضي لا يقع في جواب ما هو ليقال عقد الاصطلاح في فن خاص لا يتناهي
 ان لا يقع الرسم في جواب ما وان لا يكون الرسم مطلوبا فافهم في له حيث قال آية قال في الحاشية اعلم ان
 على شرح المعلق انتهت اعلم ان العبارة التي نقلها الشارح من حاشيته على شرح المطالع لا توجد في ذلك
 الحاشية اصلا والظاهر انه اقتصر من الشارح عليه بل المذكور في حاشيته على شرح المطالع في جواب ما هو حاشية
 قال ان سبب الايسال عن العوارض مطلقا ولو اجيب عن السؤال بها لعارض من يحج العطرة ولا يقبله كما اذ قيل
 ما الايمان ويوجب تقابل صفة الكلمة ان ما ادعاه مما بل هو خلاف مصركات القوم ومقتضى عباراتهم وقد
 نقلنا لغوهم وقد اينا الكلام فيه في حواشيه شرح التجريد والتجريد والتجريدات العوائق وقوله ولو اجيب عن السؤال
 بما لا يوارى في العطرة ولا يقبله كما يحج العطرة ولا يقبله لفظا ومعنى وقد صرح القوم بوقوع الرسم في جوابها وقيل
 بعضهم كما ان اللفظ اللغوي في شرح الاشارات بان وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار ولم يريدوا بالتوسع ان
 يذكر لفظ الرسم في جوابه لكنه مجازا كما تزعمه القاصرون اذ يكون الواقع في الجواب هو الكلمة لا الرسم على ان
 دلالة الاضطرار مجردة في التعاريف والاشي ذلك في صورة الاضطرار لعدم العلم بالكلمة فلا يمكن استعمال
 الرسم في غير بل اذ وان التوسع في اجاب توسع كما لا يخفى على من له فطرة سليمة هذا الكلام ولا يخفى ان هذا
 بعبارة ما قال في حواشيه شرح التجريد فظهر ان ما نسبته الشارح الى المحقق الدواني فرية بلا مرتبة في التفسير
 كنه الموجودات الاعيانية آه اعلم ان الموجودات الاعيانية لما كانت لها مفهومات وحقائق يجوز ان يكون لها

حدود رسم اسمية وحقيقية واما المعروضات فلما لم يكن لها الا المفروضات فانما يكون لها حدود ورسم اسمية فقط
لان الحكم حسب الحقيقية والذات لا يكون الا بعد ان يعرف ان الذات موجودة والحدود بكونها موجودة وانما اعيايتها
اعلم من ان يكون موجودة بنفسها او بما تشبهها باذاتهم في الحكمة معرفة الخفايق النفس الامرئة وهي شاملة
للوجود في الخارج بنفسه وبمثابته وبالجملة الخفايق النفس الامرئة سواء كانت موجودة بنفسها او بما تشبهها ايها
خفايق وغواتنا فتعريفها قبل العلم بوجودها بحسب الاسم وبعد بحسب الحقيقة وتعرفت الصفات التي هي حقائق
ايها بحسب الاسم فقط في ذلك وانت تعلم انه قد عرفت ان المحقق الدواني يجوز وقوع الرسم في جواب ما الحقيقية
حيث قال في حاشي الجريدة على شرح المطالع في اثار مناظرة مع مواصره حيث زعم معاصره ان ما الحقيقية
هيئة الشئ انه لو كان ما الحقيقية هيئة الشئ لم يخرج الى مفهوم السؤال عن الوجود بل يكتفي فيه مجرد تصور فان كلما
يوتصور فله هيئة بل كل متصور له وجود ضروري ان الامور الالهية كالزوجة والفردية وغيرهما من المعقولات
الثابتة وماسائر الاعتراف باليات الواقعية لها هيئات قاطبة وايضا في البعض الى ان لا يكون الرسم من مطالب ما هو
وهو غير مستلزم له. شعري اذا لم يدخل في هذا المطلب وهو من المطالب ففى اى مطالب يدخل به عبارة ثم
قال في تلك الحاشية رد على معاصره حيث قال مطالب ما الاسمية مفهوم الاسم ومطلب ما الحقيقية هيئة المستلزم
عنه واعتبرت عليه بان يجوز ان يكون هيئة المستلزم عنه غير مفهوم اسمه في لا يمكن انقلاب احد به الى الآخر لعدم
مهوره بان مطالب ما الاسمية هيئة هو العلم بوجوده الى مطالب ما الحقيقية فما وجود كلاهما واجب بان القوم لم
يدعوا الانقلاب المذكور في جميع المتصور بل في صورة يكون مفهوم الاسم مستلزم عنه نفس هيئة وفي تلك الصورة
يلزم الانقلاب المذكور في جميع المتصور بل في صورة يكون مفهوم الاسم مستلزم عنه نفس هيئة وفي تلك الصورة
يلزم الانقلاب المذكور كما لا يخفى ان اذ ذكره من ان القوم خصصوا الانقلاب ببعض الصور لا بد فيه من تبيين
النقل فان ما عرفت عليه بان مطالب ما الاسمية بعد العلم بالوجود يتقلب الى مطالب ما الحقيقية ان رسم رسم و
ان هذا في ذلك لم يثبت صاحب المطارحات مطالب ما الحقيقية قائلاً بانه بعينه مطالب الاسمية اذا انضم اليه
العلم بالوجود فليس مطلباً على ما له في كلامه في حاشي شرح المطالع وقال في حاشية الجريدة على شرح
التجريد وليست شعري اذا لم يكن الرسم داخل في مطالب ما ففى اى مطالب يدخل اولها مجال لدخوله في مطالب
اى لانه سؤال عن محض المميز كما صرحوا به ولا في غيره من المطالب انتهى واما حكمة المحقق الدواني فاقبل بجواب
وقوع الرسم في جواب ما الحقيقية غايته الامران كلامه في بعض المواضع من حاشي شرح المطالع وحاشي

شرح التمهيد يدل على جواز وقوع الرسم في جواب ما الحقيقية على سبيل التوسع والاضطرار كما عرفت ولعلك تستظن
 من تضاعيف البيان ان الايراد الذي اوردته الشارح ليس بوار وعليه صلا كما لا يخفى فقل له للتكميل
 آه قال في الحاشية قائلا اذ تصورنا الشيء اولا بالوجه الاعم ثم علمنا وجوده فارادنا تصور وجوده اخص ولو بالوجه
 فذلك هو الذي تصور بالكنه ولا يكون حاصل من مطلب ما الشارحة والهيل بسيط فهو من مطلب الحقيقة قابل
 انتهت لاجل تعقيد الوجود بالاعم كما لا يخفى فقل له وهو تصور الشيء باعتبار نفس مفهومه آه قيل المراد بالشيء الاعم
 والمعنى تصور مفهوم الاسم وذلك يكون على وجهين احدهما اجمالاً بان يعلم انه لا معنى وضع ومرجع التصديق
 وبذلك المباحث المغوية النسب وثانيها تفصيلاً بان يعلم تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالاً وبذلك المباحث الحكمية
 النسب وهو على اربعة اقسام لان كان بحيث ما دخل في ذلك المفهوم بالذات ودل عليه الاسم بالمطابقة
 والتضمن كان حداناً بحسب الاسم وان كان بعضه كان حداناً حصلاً بحسب الاسم وان كان بما اشتمل
 على خارج عن المفهوم ودل عليه بالالتزام كان رسماً بحسب الاسم اماناً او ناقضاً كما قال المحقق الطوسي
 في شرح الاشارات فقل له وهو متقدم على التصديق آه يعني ان مطلب ما الشارحة متقدم على مطلب بل
 البسيطة فان من لا يعرف مفهوم اللفظ لا يمكن منه طلب التصديق بوجوده قال الشيخ في الشفاها واما ان
 طلب احد بل حركة اوزان او فلال او آله موجود فيجب ان يكون فهم اولا ما يدل عليه هذه الاسامي فلهذا صرح
 في انه لا بد من معرفة مفهوم الاسم اجمالاً قبل طلب التصديق بالوجود ومن لا يعرف انه موجود لا يمكن منه طلب
 حقيقة ومهنية اولا جمية للمعروف فطلب بل بسيط متقدم على مطلب ما الحقيقية ويعلم ان المهنية بين مطلب ما
 الشارحة ومطلب بل بسيط والمهنية الحقيقية قد تعتبر بحسب الذات وقد تعتبر بحسب الطلب ابا النسب بينهما
 بحسب الذات فهي ان مطلب لشارحة سوار كان اجمالاً او تفصيلاً متقدماً لا يمكن تاخره اصلاً واما النسبة
 بحسب الطلب فهي ان مطلب الشارحة وهو تصور مفهوم الاسم اجمالاً متقدماً قطعاً على بل البسيطة الطالعية
 للوجود وذلك لان الشيء لم يتصور بوجه من الوجود لا يمكن التصديق بوجوده اصلاً واما تصور مفهوم الاسم
 تفصيلاً فهو متقدم عليها رعاية لما هو الاولي وما التي لطلب الحقيقة متوخفة عن الهل بسيط قطعاً ومقدمة على
 بل المركبة الطالعية المتفرقة على الوجود وكذا قال السيد المحقق قد في حواشي شرح التكميل واورد
 عليه بان احد مطلب ما الشارحة متقدم على مطلب بل بسيط وما الحقيقية لا على الثمين اماناً تقدم احدهما فلا
 ما لم يتصور مفهوم الاسم بوجه من الوجود لا يمكن العلم بوجوده واما ان المقدم فمعيّن فلان احدهما لا على

على التعيين كاف في العلم بالوجود فالقول بان ما التي شرح مفهوم الاسم اجمالا متقدمة على بل بسيطة الطائفة
لوجوده واما ما التي لشرحه تفصيلا متقدمة عليها رعاية للاولى مشكلا لانه ان اعتبر التقدم باعتبار نفس المطلب فكلا
مطلبى الشارحة متقدمان قطعاً وان اعتبر التقدم بحسب المطلب فاحدهما متقدم لاعلى التعيين ولا يخفى انه على
تقدير اعتبار التقدم بحسب المطلب احد مطلبى ما الشارحة على التعيين اعنى التصور الاجمالي متقدم قطعاً وان هذا التصور
مقصود على ما الشارحة فلا وجه للتزود اصلاً في له او التفات آه هذا ما نودحها قال بعض المدققين في حواشي
الرسالة الفيلسوفية ان التصور بحسب الاسم اما تصور يحصل ابتدئاً او التفات يحصل ثانياً والاول يحصل من
التعريف الاسمي والثاني من التعريف اللفظي وهذا يدل على ان التعريف اللفظي داخل في التعريف الاسمي
ولما ورد عليه ان التعريف الاسمي ليس تعريفاً قطعياً اجاب عنه بان المراد بالتعريف اللفظي معناه اللغوي
التعريف الذي يتعلق باللفظ لا معناه الاصطلاحي فان قيل شمول التعريف اللفظي بحسب المعنى اللغوي
للتعريف الاسمي واللفظي الاصطلاحي ليس بطبيعي بل ليس المقصود منها معرفة حال اللفظ بقا لمعرفة حال اللفظ
وان لم تكن فيها مقصودة بالذات لكنها مقصودة بالعرض وهذا القدر كاف في صدق التعريف اللفظي
اللغوي عليها وقال ذلك بعض في حواشي شرح المواهب ان البيهقي يحتج بالتعريف اللفظي ولا يحتج
التعريف الاسمي لان التعريف الاسمي يعني التصور ابتداءً والبيهقي غير محتاج الى شيء يعيد التصور الا ان
يقال التعريف اللفظي مشترك بين ما يحصل به التصور ثانياً وبين ما يخلل الاسمي فاللفظي ليس بمباين للاسمي
قاله البيهقي يحتج اللفظي الاسمي ولا يحتج الاسمي الذي يحصل به التصور بالعلم بوجوده في نفس الامر ابتداءً لان
البيهقي لا يحتاج الى التعريف نعم قد يحتج الى الاحتصار ثانياً بعد الذهول ووح لا يحتاج الى القول بان
المراد بالتعريف اللفظي معناه اللغوي كما لا يخفى قال في الحاشية المراد بالتفات هذا كما ذكره المصنف
مرة ثانية فلا اشكال في اطلاق التصور على الالتفات بهذا المعنى ولا باس في ان يراد به التوجه ثانياً فيكون
الاطلاق التصور عليه مجازاً انتهت في له كما ضربان آه محصله حسب صاحب الافق المبين على ما نقل
عنه الشارح ان ما سوار كانت حقيقتة او شارحة لا يصح سواها ووجوبها لا يجزهايات انصافاً فلا يقع في جوابها
مطلقاً الا الحد ولكن الحد وداعم من ان يكون ^{حقيقتة} وتوسيعه وليعلم ان كلام صاحب الافق المبين في قوله الباطن
مضطرب فانه قال في موضع من التفسيرات بعد ما قران مطلب ما الشارحة في الحقيقة الفيلسوفية بعينها
الحقيقية فالمطلبان بالقياس الى ذلك الجانب واحد المسؤل يضطره الفلانة الى ان يجيب بالواجب والواجب

على سبيل توسع كما وقع تكليم الله على نبينا وعليه الصلوة والتسليمات بتبنيها على نقد من مجد المسؤل عنه عن تسوية
السؤال المتعلق بالثمة عن تصور الكثرة والتحديدا ذغره اعظم من ان يسعه درك ما ووجدنا اننا اقدس من ان يلتقط
من ذاته بمعنى ما اصلا فليس يمكن ان اشرح عن اسمه او يعبر عن حقيقته الا بالوازمه وحوارضة العقولية هذا كمالا
وهذا صريح في انه يجوز وقوع العرضي في جواب ما مطلقا على سبيل التوسع والاضطرار كما ذهب اليه المحقق
الدواني تبعا للمحقق الطوسي وقال في موضع آخر منها الفصول والاجناس البسيطة تلحق لها لوازم وعنوانات
توصل للذم تصورها الى حاق الملائمات وتغير لفظها بها لا يقصر عن التعريف بالسحر وولذلك كلف تقدمه واما
على سبيل التوسع وذلك في مطلبه بالاسميته والاحتقائية كليهما والسؤال مطلقا عن الهيئة وليكن تارة بحسب مقال
الاسم وتارة بحسب الشئ والوجود والابتنج والممكنون اولها تساهلهم من التفويض الا الذي هو من كنه الامر ^{الذي هو}
فيعرفون انه رمت بالخواص العرضيات اللائقة المستعملة في اثارها بوجوهها ثم ربما يخصهم من الحكم بالطلب
التفارقة للاسم والوجود يشعرون ان انما المعلوم بالحقيقة في العلم الالهي المتسامي العمودية التي في الذم من علم الامر
اليعني معلوم ثان بالعرض لا بالحقيقة وان افتراق العلم بالشئ بالوجود عن العلم بوجوه الشئ ليس الا بغيرها
من الاعتبار والمعلوم بالحقيقة في الصورتين ليس الا كنه الوجود ولا علم بالذات الا العلم بالكنه الا انه ربما كان
كنه شئ ما وجه الشئ آخر فاذا اعتبر الالفاظ على قيل ان معلومية ما بالذات معلومية ذاك بالعرض وليس
يصح ان ما بينه او بينه ما بينه او بينه ثم ان مطلب ما الشارحة فيطلب بعينه مطلب ما الحقيقية بعد العلم بالثمة فكيف
يصح اشتراك الجواب بينهما بالتحديدا والاسميته هذا كلام صريح في انه لا يجوز وقوع العرضي في جواب ما
اصلا وقد عرفت ان التحقيق ان التصور بالكنه كما يكون مطلوبا كالتصور بالوجه يكون مطابا بالثمة فلا بد له
من طلب ولا يصح لطلبه الا ما يكون بالطلب بالثمة مطلقا سواء كان بالكنه او بالوجه واما قوله ثم ان مطلب ما
الشارحة انه فني غاية السخافة اذ مرهم بقولهم مطلب ما الاسميته بعد العلم بالوجود وينقلب الى ما الحقيقية ^{بالتفويض}
اليه ان سافرهم وان هذا محمدا كما صرح به المحقق الدواني في حاشيته مشرح المطلاع وقد سبق نقل كلامه يمكن
ان يقال انهم لم يدعوا الا انقلاب المذكور في جميع الصورتين في صورة يكون مفهوم الاسم المسؤل عنه نفس حقيقة
واما ان كان هيئة المسؤل عنه غير مفهوم اسمه فلا يمكن انقلاب احدهما الى الآخر فتأمل في له اما بسبب ان
الاسم آه قال بعض السطحيين من نظائر كلام الشارح يعني ان تلك الذايات والذات على شرح الاسم مع قطع
النظر عن القوام والوجود وهذا مطلب ما الشارحة والصواب ان يقال معناه ان ما يقع في الجواب يكون عدا

تفصيلها للماد الام اجمالاً فما اشارته سوال عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالاً فيجب ان يجاب بمفهوم ما دل في
 ذلك المفهوم و دل عليه الاسم بالمطابقة والنظمن فكيف يكون الجواب عما اسمياً قوله او بدلالة وقوعه في التجوهر او قال
 لبعض السطحيين منناه ان تلك الذاتيات والذاتية على وجودها في نفس الامر وبها مطلبها الحقيقية ولا ينبغي على من
 اراد في مسكده ان يستبين من ذاتياتها شئ لا يدل على وجودها في نفس الامر بل معنى هذه العبارة على ما افهد
 ان كليهما لا يصلحان لان يسأل بهما وان يجاب عنهما الا بتبليغين بجوهريتين فيكون السؤال بهما عن
 جوهريتين الحقيقية التي دخلت على اسمها في السؤال اقول لئلا يخلط بالاشكال وما لا يشان ويكون الجواب عن السؤال بهما
 بجوهريتين الحقيقية المسؤل عنها انا بجوهريتها التي هي متشابهة بوفق دلالة الاسم عليها لكونها داخلية في مفهوم الاسم
 مراد لا به عليها بالمطابقة والنظمن وذلك في مطلبها بالشارحة وانا بجوهريتها التي هي متشابهة ومقتزاة بدلالة
 وقوع المسؤل عنه في التجوهري بل لو ابيته وقوعه في التجوهري كما صمدية بمطلب بل بسببها السابق على مطلبه وذلك
 في مطلبها الحقيقية فقول له حدود واسميته قال في الحاشية قال في التقديرات ما حاصله ان الجوهريتين ولعمري
 المتقابلتين ليست هي المفهومات المعبر بها عنها فان المعبر بها خاصة ولازمة للمعبر عنها على الاطلاق وانما المحكوم
 عليها بالذاتية والعرضية هو المعبر عنه الذي هو بذاته سببه وذلك اللازم والاشكال بالذاتية والعرضية ليس في
 مفهومات العنوانات بل في الماهيات فيما يعبر عنه بها الا ترى ان المفصول والاجناس العاليتة اذ هي بساطة لا يمكن
 تحديدها وتفرقتها والاستشمار التي يوتي بها على انها اجناس وفصول فانها هي تدل عليها وهي لازم وعنوانات
 كما يقال الجوهري هو الموجود في موضوع مفهوم العنوان وان كان عرضياً لا اذ ان المعنونات والمعبر عنه نفس
 حقيقة الجوهري ولك يعرف الجسم كماله الطول والعرض والعمق والحيوان هو الحساس المتحرك بالارادة والنطق
 هو المدرك للحليات والمراد ما هو في هذه المفهومات فان التحديد يمثل بزه الامر يكون رسماً لقيم مقام احد على التوسع
 لاحداً حقيقياً ثم المركبات يصح تحديدها باحد والتوسيعية واحدها الحقيقية ايضاً فالانسان مثلاً اذ عرف بالحيوان الناطق
 فان معنى بهما سببهما كان حراً حقيقياً وان معنى بهما عنواناتها كان رسماً بالحقيقة وحدها على التوسع من جنس توسعي و
 فصل توسعي لا كما رسم المشهورة في المعارض اللاتقة والعرضيات المصطلحة التي هي ليست عنوانات جوهرية حقيقة
 بل هي عنوانات امور تعني الذات بعد قوام الحقيقة كالصالح والكاتب ومن ههنا ظهر ان العرضي الذي بازار
 الجوهري كالابيض فالعنوان المفهوم منه دون العنوان المعبر عنه كلاهما عرضيان واما الجوهري فان عنوان المفهوم
 منه عرضي والمعبر عنه جوهري و اجزاء حد السببية اجزاء الحد والقوامه و اجزاء حد المركب عنى الجنس والفصل

اجزاء ليد ولقوام جوهره جميعا فافهم واحفظ انثرت وانت لتعلم ان ان اراد ان يذكر الالفاظ الموضوعه بازار اللوام
 ويرويه بالمراد انها التي هي الذاتيات فهو عتوق على كون الكناه لذاتيات معلومة مع انها مجزئ غير معلومة ان اراد ان يذكر ان
 لما حظه بالمراد انها التي هي الذاتيات فالحق في حقيقة تلك الذاتيات فلكون انما معلومة بالوجوه فكيف يكون ذلك الى كنهه من طرفه ان
 حتى تكون صفة الى كنهه بالمراد انها معلومة كما صفة باكتنا بها فلا يمكن جوارها حدودا واما قوله ومن ههنا ظهر انه فما لا يدرك
 او ليس هناك عرضيات بل عرضي واحد كالا بجزئ مثلا بازار الجوهري فكذلك الجوهري ان حصل في الذهن فهو عبارة
 عن نفس مضمونه كما حصل في الذهن فهو جوهري وليس بعرضي اصلا واما قوله و اجزاء حد البسيط آه فلا يخفى متى فنة
 اذ لو كان المراد بالبسيط البسيط الذي فلاحه اصلا وان كان المراد به البسيط الخارجي يعني باليس مركبا من
 المادة والصوره الخارجيتين وان كان مركبا من اجنس والفصل فلا يخفى ان اجنس والفصل وان كانا جزئ
 لحده فكيفها ليسا جزئيين لقوام جوهره لما سبقته انشا الله تعالى ان اطلاق الاجزاء على الاجزاء الذميمة على
 سبيل المسامحة والجاز فاجزاء هذا المركب اللدني ليست اجزاء لقوام جوهره اصلا فلما معنى لكون اجنس والفصل
 اجزاء لقوام جوهره فخال في له واما الرسوم آه في عدم اعطاء الرسوم كنه الحقيقة كلام مستطع عليه انشا الله تعالى
 في له وهذا ما يشعر به كلام الرسوخ آه انت تعلم ان ما يشعر به كلام المصنف ليس الا ان جواب ما منحصر في احد واجنس
 والفرع لكنه يوجد وقوع الرسوم في جوابه عند التوسيع والاضطرار كما صرح به صاحب لافق المبين لا يجوز وقوع
 الرسوم في الجواب وان كان يجوز وقوع الحد والتوسيع فيه وكلم من فرق بينهما في له ان كلنه ما آه اعلم انه
 قال استنادا لشارح في حاشي حاشي الرسالة القطبية ان كلمة ما يحسب اللغز سوال عن تصور الشيء بالكلية
 فرعون سال موسى عليه السلام وقال وارسل لعالمين ولما كان الكشف عن كنه الذات متمنعا اجاب موسى
 عليه السلام بالصقات وقال رسل السموات والارض وما بينهما ثم فرعون نسبه الى الجنون لعدم مطابفة اجواب
 السؤال وهي بحسب الاصطلاح سوال عن تصور الشيء سواء كان التصور بالكلية او بالوجه ثم قال لا يقال المقبول
 في جواب هو في الاصطلاح منحصر في الذاتيات لانا نقول هذا بحسب فن ايبا غوي وما ذكرنا هو اصطلاح فن البرهان
 وربما يختلف الاصطلاح بحسب اختلاف الفنون كالتقنا فان في اصطلاح قاطب غورياس التقنا والمشهورى و
 في اصطلاح الفيلسفة الاولى التقنا والحقيقة وكالذاتي فانه في فن البرهان ما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه في
 اصطلاح ايبا غوي ما يتقوم به الشيء هذا كله شطط وجزاف اما اول فلانه قد نقل بعض المحصلين من نظار حاشي
 شرح المواقف عن العلامة الفتاوى اني انه قال في حاشية الكتاب ان صاحبه صرح في مواضع عديدة

بان المقول في جواب ما هو لا يخصر في الذات بل قد يكون عرضيا فاعار ان ما هو سؤال عن الذات في اللغة
ليس بشئ واما ثانيا فلانه قال صاحب القاموس في بيان الاستغناء بعبارة معنى اي شئ نحو ما هي وما لونها وما يهديك
واما ثالثا فلا ينهم يستعملون كلمة ما في محاوراتهم في طلبها للتعريفات اللفظية وغيرها حيث لا يكون محملا لطلب الحقيقة
واما رابعا فلان استعماله بكلام فرعون على ان كلمة ما في اللغة سؤال عن تصور الشئ بالكلية في غاية السهولة ^{والاستقصاء}
كما عرفت فيما سبق واما خامسا فلانه قال المحقق الطوسي في فن البرهان من شرح الاشارات ان الطائفة الاولى
يعني ما احق حقيقة هو المسائل عما هو ويجاب باضاف المقول في جواب ما هو وظاهر ان جواب ما هو يخص في احد
والجنس والنوع واما سادسا فلانه قال الشيخ في الفصل الخامس من المقالة الثانية من برهان الشفاران
مطلب ما على تفسيرين احدهما الذي يطابق معنى الاسم كقولنا ما احكام وما التعريف والثالث ^{الذي} يطابق به حقيقة الذات
كقولنا ما الحركية وما المكان ولا يخفى ان اثبات حقيقة الذات هو احد نماذج الشارح اصطلاح فن
البرهان ليس اصطلاح فن البرهان فاستبان ان جلما قال استناده في نزه القام رجم بالعيب وباله من
درغنا م في له والمعلم الاول آه قال لم يشار في الاق لهذين مطلب بل على قسام للشئ بل الشئ موجود على الاطلاق بل شئ
موجود على صفة ويشبه ان الحق ما يسمى بالهئية بسيطة هو الاول والهئية المركبة ضروريان بالاضافة وعلى الاطلاق
ولو اصطلاح على جعل بسيطه من بسيطه على الحقيقة وهي الهئية الشئ في نفس هئية وبسببته على الاضافة وبالقياس على
هئية الشئ بحسب الوجود في نفسه والمركبة هئية الشئ على صفة فلا شلطة وكان من آمن باجعل بسيطه انما اهل
نفسه عن القاموس ثلثة بوجه انفصال الوجود عن النظر الاني اعتبار العقل فيها تحقق الوجود وثبت النظر لكل المتعين
شما فلان والاشئ بحسب كل منها الواجب واحكام فالاهمال منها في المعامير العلية والاعتبار انما القورية والاذن
والاقلنا دعوات الحارثية والبرهان وقال في موضع آخر منه مطلب بل ينقسم الى بسيطه ومركب ثم بسيطه الى نوعين
حقيقيه ومشهورى والغف بسيطه الى بل بسيطه وبل مركب ثم الهئية البسيطه الى حقيقيه وبسيطه مشهورى اما
الاهل بسيطه فهو بل شئ اي السؤال عن لفره في نفسه واما اهل المركب فهو بل شئ اي السؤال عنه على
تأخذه ويرجع الى كون انما للصفة له او كونه على تلك الصفة واخترى من البسيطه سؤال عن نفس الشئ بحسب
توهم حقيقة في نفسها والفره هئية في سنها اعنى المرتبة المنظره على مرتبة الوجود وهي المتأخرة عن الجاهل التبركا
بلا وسط في لحاظ العقل اصلا والمشهورى منه سؤال عن نفس الشئ بحسب مرتبة الوجود وكونه اما في نفس
الامر على الاطلاق او في الاعيان او في الزمن وهي المرتبة المرتبة على المرتبة الاولى بلا وسط فواقع في مطلب

مطلقا اما المتجوز ليس او الموجود على الاطلاق او ليس او الموجود وشيئا جوهريا للموضوع او عرضيا ذاتيا او خارجيا
او ليس وعدم تثليث الاقسام باجمال البسيط فتسمى البهل البسيط وهو الاحتمال باعتبار عدم اعتبار البساطة فيه مغاظ
في المعارف المتصوره والعلوم التصديقية ومفسد في ابواب الاقتصادات احدية والبرانية وان كانت المراد
متى للظن في غير الحياظ الذي هو طرف الخلط والتعريف من طرف الوجود فالسؤال عن تجوهر حقيقة كما يقال
بل العقل اى بل مهية اى العقل واجب نعم اى بعض الماهيات المتجوهره اى العقل بل اجتماع التقيضين
بل مهية اى اجتماع التقيضين واجواب ليس اى لا مهية بتجوهره اى اجتماع التقيضين واذا ثبت ان الشئ كالعقل
شكلا متجوهر حقيقة في الاعيان استغنى عن السؤال عن وجوده في الاعيان وكذا العكس اذ الشئ لا يصح ان يكون
له حقيقة متفردة وليس للملك الحقيقة المتجوهره وجوده في طرف تجوهرها وانما يتبين ذلك قوم ليسوا بهم المميزين
بل ان حقيقة التصورية المتجوهره في طرف تبعها ويلزمها لا يسلم عنها ان تكون موجودة في ذلك الطرف ولكن
ينبغي ان لا يهمل فصل احدى المرتبتين عن الاخرى وسبق السالفة منها لتفصيل حقوق الاحكام المتخافه
بحسب ذلك ومطلب بل البسيط متقدم على المركب او طبيعة اشياء شئ الشئ يقتضى ان يكون المثبت له ثابتا في
نفسه حتى يثبت له شئ فيكون الشئ في نفسه ثم يكون له صفة وتلقن ان عنوان الهليات البسيطة ليس مغاوبا ثبوته
شئ الموضوع واتحاد الموضوع والمحمول بل مفاد التجوهر حقيقة الموضوع اول التجوهر او كون الموضوع في نفسه وانما
في نفسه وانما ذلك في الهلية المركبة فقط فان العقد في الهليات البسيطة انما يستعمل بحسب الضرورة انما شئ من
طبع العقد على الموضوع والمحمول والسبب بينهما في الذكر والتعبير عما اوركه العقل لا يجب ايرج اليه مفاد العقد يتعلق
التقدم بالتعبير عنه ليس من يستعمل بل محاولة النظر في اسرار العلوم اذ ارجع عزية عقله وجوان قوتنا العقل
متفردا وموجودا مثلكا اذا اقاوت مفهوم التفرد والوجود واتحاد العقل والمتفردا والموجود كان شيئا وانفرد
في شئ وكونه في نفسه ومتافرا عنه وما يرام ليس الا الشئ المتقدم عن تحقيق نفس ذات الموضوع لا الشئ المتافرا
ثبوته شئ له سواء كان ذلك الوصف مفهوم الثبوت او غيره فاذا تفصيل ذات الموضوع من جيز الهليات البسيطة
وتفصيل وصف له من جيز الهليات المركبة ولك السالب كقولنا ليس اجتماع التقيضين متفردا او موجودا مفاد
بالحقيقة ليس شئ حقيقيه وسلب ذاته وانطلاقه في نفسه لا سلب مفهوم التفردا ومفهوم الوجود عنه فقد كنا عرفنا
من قبل ان الوجود نفس كون الهية ووجودها لا مابه الوجودية اى امر يكون به الهية ولك عدم الشئ في نفسه
هو نفس انما ذاته لا انما امر عن ذاته هو الوجود على خلاف عدم صفة من صفات الشئ عن الشئ فاذا

الايجاب في الالهيات البسيطة تجوز شئ او ثبوته والسلب ليس بشئ او انقائه والايجاب في الهل المركب ثبوت شئ
 لشئ والسلب انقائه عنه انتهى وهذا الكلام مع هذا الاطناب والتطويل حال عن الحصول والتحصيل لما فيه من
 انه ان اراد بقوله واليه يقى من البسيط سوال عن نفس الشئ بحسب تجوز حقيقة في نفسها وتقرر مهية في سنها ان
 الهل البسيط الحقيقي سوال عن الشئ نفسه من وون ان يتضمن السؤال مفهوما مامع لسؤال
 عن ثبوته له او سلبه عنه فيكون الهل البسيط الحقيقي سوالا عن منسره فلا يكون مطابا
 نفسا لثبوتها فيكون من مطلب ما وعلية هذا التقتير لا يكون لقوله بحسب تجوز حقيقة
 في نفسها وتقرر مهية في سنها معنى وان اراد انه سوال عن الشئ نفسه
 باخذ مفهوم مامع فذلك المفهوم اذا عين مفهوم ذلك الشئ فيكون الهل البسيط الحقيقي سوالا عن هل
 الشئ على نفسه فيكون من غير الهل المركب باعتزافه واما ذاتي من ذاتياته فيكون الهل البسيط الحقيقي على هذا التقدير
 الية من غير الهل المركب باعتزافه او مفهوم منتزع عن نفس ذاته هو كما به عن نفس ذاته فيكون هو الوجود فان
 الوجود وكما به نفس الذات المحجولة لا امر ليقوم بالذات انما كذا وان شذ على ما اعترف به مرارا وقد صرح الية بان
 الوجود اول ما ينتزع عن الذات فيكون الهل البسيط الحقيقي هو الهل البسيط المشهورى ولا يعنى التلفظ بلفظ
 التجوز والتقرر شيئا فان التجوز والتقرر اما ان يثبته به نفس الذات الواثبة
 المحكي عنها فهو ليس خبرا عن الشئ المسؤل عنه في الجواب ولا محجولا عليه
 في الجواب واما ان يثبته به معنى ينتزع عن الذهن عن تلك الذات نفسها فذلك
 هو الوجود والصيرورة والتقرر والتجوز فهو ليس بالهل البسيط وسباب به عنه
 واما قوله اعنى المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود فان اراد بالمرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود مرتبة نفس الية الية
 الواقعة في نفس الامر المحكي عنها متقدمة على مرتبة حكايته بمرتبة الوجود ومرتبة الحكاية الية الية التي هي حكايته عن
 المرتبة الاولى اي مرتبة نفس الذات فتقدم تلك المرتبة على مرتبة الوجود وعبارة عن تقدم المحكي عنه على الحكاية
 وتقدم المصدوق على الصادق وتقدم المنتزع منه على المنتزع فتلك المرتبة محكي عنها بالهل البسيط الذي هو
 بالهل المشهورى واليه الية البسيطة المشهورية حكايته عن تلك المرتبة والهل البسيط المشهورى سوال عن تلك
 المرتبة فلا معنى للهل البسيط الحقيقي سوى الهل البسيط المشهورى واليه الية البسيطة الحقيقية سوى الية الية
 وان اراد بان الية في نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الية الية والذهن مرتبة من احداهما مرتبة

النظر والتجوهر والاخرى مرتبة الوجود ومرتبة النقرر والتجوهر متفاديه على مرتبة الوجود في الواقع فذلك بطم لان الوجود
على تقدير القول بالاجل بسبب ليس عارضا للمهية في نفس الامر حتى يكون للمهية في نفس الامر مرتبتان احدهما
مرتبة النقرر اعني مرتبة ذات المهية المعروضة والاخرى مرتبة الوجود العارض وانما في الواقع مع عزل النظر عن
ملاحظة الذهن والحكاية الذهنية نفس المهية بلا مراد عليها هو الوجود والتعلق بالحكي عن نفس الذات وتلك الحكاية
هي مرتبة الوجود وليس في الواقع مرتبتان متماثلتان انما في الواقع مرتبة واحدة هي مرتبة نفس الذات فاذا حكي
عنها كان ما انظره عنها مرتبة الوجود وتلك المرتبة الواحدة هي الصادرة عن اجاعل ابتداء بلا وسبب في الحقا
التعلق ومرتبة الوجود هي مرتبة الحكاية الذهنية عن تلك المرتبة وليس مرتبة الوجود مرتبة اخرى مرتبة على المرتبة
الاولى سوى مرتبة الحكاية الذهنية فقوله وهي المرتبة المرتبة على المرتبة الاولى ان اراد به ان في الواقع مع
تعلق النظر عن الحكاية الذهنية مرتبة الوجود وانها مرتبة على المرتبة الاولى فهو باطل وان اراد ان مرتبة الوجود
حكاية عن المرتبة الاولى مرتبة على المرتبة الاولى ترتب الحكاية على الحكي عنه فسلم لكن لما كانت تلك المرتبة حكاية
عن المرتبة الاولى يكون السؤال عن المرتبة الاولى والجواب عنه بتلك الحكاية فيكون السؤال عن المرتبة الاولى
بالهمل السبب المشهورى لا غير والجواب عنه بليته سبب مشهورى لا غير وقد ظهر بما ذكر ان قوله ان كانت المرتبة
متماثلتين في غير الحقا الذي هو ظرف التعلق والتعريف من ظروف الوجود في غاية السخافة لانه ان اراد بان
المهية في الواقع مع قطع النظر عن الحقا للذهن وانتزاع مرتبتين متماثلتين وانما يتبين احدهما عن الاخرى في الحقا
الذي هو ظرف التعلق والتعريف فذلك بطم وان اراد به ان المهية مرتبتان احدهما مرتبة الحكي عنه واخرها مرتبة الحكاية
وانها متماثلتان في الواقع لتخالط الحكي عنه فالحكاية في الواقع او واقعية الحكاية
هي واقعية الحكي عنه فهذا صحيح كمنه ليس بينه رفع له اذ سئل هذا يكون السؤال
عن المرتبة الاوسك بالهمل السبب المشهورى ويكون الجواب عنه هي الالهية السبب
المشهورية وعندها عن التفضية الحكاكية التي يحكي فيها الوجود بليته سبب ومصدرها
الواقع الحكي عنه بليته سبب اخرى سابقة عليها وسماها بليته سبب حقيقة وانما ان الالهية عبارة
عن التفضية المشككة على الحكاكية وان الحكي عنه الواقعي ليس تفضية فضلا عنه ان يكون بليته سبب ولو كان
الحكاكية بالوجود بليته سبب مشهورية ومصدرها الحكي عنه بليته سبب حقيقة فلم لا يجوز نقل ذلك في الالهية المركبة
فيوزان يقال جسم اسود مثلا اي هذه التفضية بليته مركبة مشهورية ومصدرها الحكي عنه اعني الجسم المتصدق بالسواد

هي بعينها الـهـيئة البسيطة التي سماها بالهـيئة البسيطة المشهورة بلا فرق وان اراد به انه اذ ثبت ان الشيء كالمثل
 مثلاً متجسماً حقيقة في الاعيان استغنى عن السؤال عن وجوده في الاعيان لكون مفهوم ان الشيء متجسماً في الاعيان
 مستلزماً للمفهوم ان الشيء موجود في الاعيان مع كون هذين المفهومين متغايرين ومن اجل كون مصداق الاول
 مستلزماً لمصداق الثاني مع كون ذلك المصداقين متغايرين فهذا غلط فاحش اذ مفهوم كون الشيء متجسماً
 في الاعيان هو كونه في الاعيان اى وجوده في الاعيان ومصداق كونه متجسماً في الاعيان هو مصداق كونه متجسماً
 في الاعيان لانها متغايران متلازمان وانما المتغايرين الصبارين وبالجملة مصداق الـهـيئة البسيطة التي
 سماها بالهـيئة البسيطة مشهورة اى الحقيقة التي تمولها الوجود هي الهيئة المتجسمة في الاعيان وهي ليست حكاية
 والحقيقة فضلاً عن ان يكون الـهـيئة البسيطة حقيقة واما قوله اذ الشيء لا يوجب ان يكون له حقيقة متجسمة آه فان اراد
 به ان الحقيقة المتفردة هي مصداق كونها موجودة في طرف تجسماً وان مقادير كونها موجودة هي نفسها المتفردة
 لا غير فلا ريب في صحة لكن لا يوجب نفعاً اذ على هذا يكون الحقيقة التي تمولها الوجود حكاية عن الهيئة المتجسمة وهي
 الـهـيئة البسيطة المشهورة ولا يتصور على هذا حقيقة اخرى تكون حكاية عن الهيئة المتجسمة متساوية للـهـيئة البسيطة
 المشهورة حتى تكون هي الـهـيئة البسيطة حقيقة كما توهم وليست نفس الهيئة المتجسمة حكاية وحقيقة حتى يتوهم انها الـهـيئة
 بسيطة حقيقتي بل هي المحكي عنها الـهـيئة البسيطة المشهورة وان اراد به ان الهيئة في الواقع مرتبتين احداهما مرتبة
 الهيئة المتفردة والاخرى مرتبة وجودها وان المرتبة الاخرى لا تتخلف ولا تنفك في الواقع عن المرتبة الاولى
 حتى تكون القضية اسما كيت عن المرتبة الاولى بل هي الـهـيئة البسيطة حقيقة والحقيقة
 اسما كيت عن المرتبة الاخرى الـهـيئة البسيطة مشهورة فلا يخفى بل لانه لو كان كذلك فلا يخلو ما ان
 تكون الهيئة في المرتبة الاولى مصداقاً للحكاية بالوجود ولا على الاول يكون تلك المرتبة الاولى هي مرتبة
 وجود الهيئة فلا تكون مرتبة الوجود متساوية لتلك المرتبة متاخراً عنها وعلى الثاني يكون الهيئة
 في المرتبة الاخرى معروفة للوجود ويكون الوجود عارضاً لها في تلك المرتبة اخرى فيجبل القول بالـهـيئة
 كما لا يخفى على المتأمل وقوله لكن ينبغي ان لا يجهل فضل احدى المرتبتين عن الاخرى آه ان اراد به انه
 ينبغي انه لا يجهل فضل احد المرتبتين عن الاخرى قد سبق السابفة منها بان يتحقق ان مرتبة النظر هي مرتبة
 المصداق المحكي عنه الواقعي ومرتبة الوجود هي مرتبة الحكاية الـهـيئة والاولى سابقة على الثانية سبق المحكي
 عنه على الحكاية فهذا وان كان قطعاً لكنه مبطل لما طغى الـهـيئة البسيطة حقيقة لئلا تسمى على توهم كون المحكي عنه حكاية

وان سالت الصواب فينبغي ان يعي بالاهل البسيط الحقيقية فان مطلب اهل البسيط الحقيقي يستخرج مطلب اهل البسيط
المشهورى ايجابا وسلبا وسوالا وجوابا ولا يلزم ان يفهم من قولنا في الالهية البسيطة الحقيقية الانسان مجوسا وانقل
متفرقا مثلا انه يعجز عن ذلك ثبوت التجزئة والنقد للموضوع بل انه على انظار التصديق بنفس تجزئة الموضوع في ذاته ولا يلزم
في نسخة مستترة للكلام المصدرى المنزوع وانما يستلزم ايراء المحمول للضرورة والعقدية فان طبع العقدية يقتضيه طبع
التصديق في الحقيقة كما في الاعتقاد لا لانه حول محل مفهوم ما عليه سوا كان نفسه او شيئا من اوائياته او من عوارضها
حتى يصير العقد بليا مكمبا فالعقل المنزوع مشهورا واما فقه الحكاية عنه ويجادل اعطاط التصديق به للضرورة والعقد
من جهة طبع العقد لا بالضرورة الاولى واما في الالهية المركبة فانه يجادل لحاظ الموضوع والمحمول بالضرورة الاولى وان
كان المحمول نفس الموضوع كما في حمل الشيء على نفسه او حيث يفصح الحكم على الشيء بنفسه فيلحقه مرتين بلحاظه بعينه في
خير الموضوع وخير في خير الموضوع البسيط بالضرورة الاولى فاذ لم يستنبط ان اعتبار المحمول في الالهية المركبة بالضرورة
الاولى وفي الالهية البسيطة ليست من جهة طبع العتاق به القصد بل من جهة ان طبع العقد لا يسع القصد بالحكاية
الا بذلك الاعتبار وقا صرح في القياس بان اشياء مفهوم بالذات اى مفهوم كان من جهة بانها الالهية او معرفة بانها
من جهة اهل المركب اى بل الشيء شئ والحكي عنه ثبوت شئ شئ وفي السالب سلب شئ عن شئ فكلامه نفس على ان
الحمل الاول من جهة الالهيات المركبة فتوجيه كلامه بما وجهه توجيه القول باللا يرضى به فالكلمة وبهذا يظهر سفاقة ما قاله
المشراح الانسب ان يفهم اهل البسيط الى الثلثة اقسام الاول قسم مطلب الحمل الاول فان الحمل الاول قد يكون نظريا
فلا بد من مطلب الاثرى ان الانسان مثلا اذا فرغنا عم القصوره بالكنهه يكون ان السؤال بان هل هو حيوان فانطق ام لا
والثاني ما يكون طالبا لثبوت نظر الالهية التي هي عبارة عن نفسها التي هي اثر الحمل البسيط بالذات والمؤلفه بالنتج كما
يقال بل العتق المنزوع في الخارج ونز التمز وان كان لازما لوجوده ولكنه مقدم عليه مخالفة له والثالث ما يكون طالبا
للوجود وفي هذا الكلام وجه اخر من الاختلاف لا يتبع على المتماثل فيما تلونوا سافنا واما عرضة فذهلى بعض الاجلته فانما
هو على نقطة الشرح ولا يسر ما هو مقصوده او مقصوده ان المطاوب باهل البسيط الحقيقي ان كان قصور نفس الالهية
فيكون من مطالب او ان كانت حقيقية وان كان المطلوب القصد في ثبوت محمول لها فيكون من قبيل الحمل
الاولى وقد وجد الاستناد العلامة ان في كلام بعض الاجلته بان وجه تلفظ بلفظ الشارحة ان المطلوب التبعوى
الذي هو مقدم على مطلب اهل البسيطة هو مطلب ما شارحة فلو كان هذا المطلوب المنزوع المقدم في نظم المنزوع
على مطلب اهل البسيط طالبا قصورا كان من قبيل الشارحة بنائا على ما اشتهر وليس مقصودا والمظهر ان

هذا المطلب المحض سلب التصور من قبيل مطلقها المشاركة في الواقع حتى يرد عليه ما اوردته واما قوله في قوله كلام
صاحب الافق المبين ان الهبة اذا انقضت في الخارج آه فتح اباركلامه عن هذا الله جبره ما ذكره ليس بسبب ذلك
قد عرفت فيما سبق غير مرة ان قولنا الهبة موجودة ليس حكاية الاعم عن الهبة وليس حكاية عن الصفات الهبة
بأبواب الوجود والصدور في نفس الامر حتى يصح ان يقال الهبة موجودة قد يحكى عن نفس صيرورة الهبة وقد يحكى عن
بأبواب الوجود والمصدرى مقابل في هذا المقام فانه من مزال الاقسام الاقسام قولنا فاذا قيل آه لا يحكى على من له فهم سليم ان
القول بانها بل الهبة المشروفة التي هي العقل بحسب الله يرد الخبيرين متجويزة واقترن في نفسها بعبارة القول بانها موجودة
في نفسها اذ لا منى وقوعها في نفسها الوجود في نفسها فيكون هذا السؤال اهل السلب المشهور لا غير ما قال في الحاشية ان الشيء في الوجود
الهبة والمحمول هو النظر المرتب على جعل بسيط لا يستلزم ان النظر ثابت الهبة في طرفيها او ليس في الهبة
الهبة المحمولة فايراد المحمول بينها للضرورة العقدية كما في الوجود بحسبه والفرق بين هذا العقد وحمل الشيء على نفسه
بين الاستمرارية فيه مقابل بدقة النظر انتهت فلما يخفى وبه وسما فانه اذا لا يمكن ان يريد ان يكون المحمول هذا النظر آه الا
ان مفهوم النظر الحاصل في الاعم هو المحمول اذ لا معنى لكون النظر الذي هو نفس الهبة محمولا ومفهوم النظر
الذي حصل في الذهن بعد الانسراج هو الوجود والوجود عبارة عن حكاية نفس الهبة فيكون هذا العقد بابها
بسيط مشهورا بلها بسيط حقيقيا واما قوله كما في الوجود وعبارة عما لا يدري محصلة ضرورة ان العقد الذي محموله
النظر الهبة العقد الذي محموله الوجود فان النظر في مرتبة الحكاية عبارة عن الوجود والوجود بل للشراح من بيان الفرق
بين حمل النظر على الهبة وحمل الوجود عليها حتى يتم ما زعم وبيان الفرق بين هذا العقد وحمل الشيء على نفسه الابدى
نفسا قوله فلهذه بثبوت التجوية آه قال في الحاشية بتحققه ان قولنا الانسان متفردا موجودا واذا ثبتت
مفهوم النظر والوجود للموضوع واتحادها كان المحمول مشيا غير تجوهر الموضوع في سخره وثبوت في نفسه ومناخرا
عنه واما المقصود منها ما هو المقدم على تحصيل ذات الموضوع ونفس وقوعه لا يتعدي ثبوت صفته باله وجودا
كان او غيره فهنا العقد انما يستعمل على ذكر المحمول والنسبة الحكيمية بحسب الضرورة انما مشية من طبيعة العقد في
التعير عما اوردك العقل لان مفاد القضية وما يتعلق به القصد يرجع الى ذلك فاذا انشأ الايجاب في الهبة بسيطة
تجوهر الموضوع وثبوت في نفسه والسلب ليس معنى الشيء او انتفائه في نفسه ومفاد الايجاب في الهبة المركبة ثبوت
شيء في الشيء والسلب انتفاء شيء عن شيء فلهذا انتهت هذه العبارة لتتجمل عن الافق المبين وقد نقل كلامه ان الشيء
ان الهبة البسيطة الحقيقية اذا استتمت بحسب الضرورة الناستية من طابع العقد على الموضوع والمحمول

هذا المطلب المحض سلب التصور من قبيل مطلقها المشاركة في الواقع حتى يرد عليه ما اوردته واما قوله في قوله كلام صاحب الافق المبين ان الهبة اذا انقضت في الخارج آه فتح اباركلامه عن هذا الله جبره ما ذكره ليس بسبب ذلك قد عرفت فيما سبق غير مرة ان قولنا الهبة موجودة ليس حكاية الاعم عن الهبة وليس حكاية عن الصفات الهبة بأبواب الوجود والصدور في نفس الامر حتى يصح ان يقال الهبة موجودة قد يحكى عن نفس صيرورة الهبة وقد يحكى عن بأبواب الوجود والمصدرى مقابل في هذا المقام فانه من مزال الاقسام الاقسام قولنا فاذا قيل آه لا يحكى على من له فهم سليم ان القول بانها بل الهبة المشروفة التي هي العقل بحسب الله يرد الخبيرين متجويزة واقترن في نفسها بعبارة القول بانها موجودة في نفسها اذ لا منى وقوعها في نفسها الوجود في نفسها فيكون هذا السؤال اهل السلب المشهور لا غير ما قال في الحاشية ان الشيء في الوجود الهبة والمحمول هو النظر المرتب على جعل بسيط لا يستلزم ان النظر ثابت الهبة في طرفيها او ليس في الهبة الهبة المحمولة فايراد المحمول بينها للضرورة العقدية كما في الوجود بحسبه والفرق بين هذا العقد وحمل الشيء على نفسه بين الاستمرارية فيه مقابل بدقة النظر انتهت فلما يخفى وبه وسما فانه اذا لا يمكن ان يريد ان يكون المحمول هذا النظر آه الا ان مفهوم النظر الحاصل في الاعم هو المحمول اذ لا معنى لكون النظر الذي هو نفس الهبة محمولا ومفهوم النظر الذي حصل في الذهن بعد الانسراج هو الوجود والوجود عبارة عن حكاية نفس الهبة فيكون هذا العقد بابها بسيط مشهورا بلها بسيط حقيقيا واما قوله كما في الوجود وعبارة عما لا يدري محصلة ضرورة ان العقد الذي محموله النظر الهبة العقد الذي محموله الوجود فان النظر في مرتبة الحكاية عبارة عن الوجود والوجود بل للشراح من بيان الفرق بين حمل النظر على الهبة وحمل الوجود عليها حتى يتم ما زعم وبيان الفرق بين هذا العقد وحمل الشيء على نفسه الابدى نفسا قوله فلهذه بثبوت التجوية آه قال في الحاشية بتحققه ان قولنا الانسان متفردا موجودا واذا ثبتت مفهوم النظر والوجود للموضوع واتحادها كان المحمول مشيا غير تجوهر الموضوع في سخره وثبوت في نفسه ومناخرا عنه واما المقصود منها ما هو المقدم على تحصيل ذات الموضوع ونفس وقوعه لا يتعدي ثبوت صفته باله وجودا كان او غيره فهنا العقد انما يستعمل على ذكر المحمول والنسبة الحكيمية بحسب الضرورة انما مشية من طبيعة العقد في التعير عما اوردك العقل لان مفاد القضية وما يتعلق به القصد يرجع الى ذلك فاذا انشأ الايجاب في الهبة بسيطة تجوهر الموضوع وثبوت في نفسه والسلب ليس معنى الشيء او انتفائه في نفسه ومفاد الايجاب في الهبة المركبة ثبوت شيء في الشيء والسلب انتفاء شيء عن شيء فلهذا انتهت هذه العبارة لتتجمل عن الافق المبين وقد نقل كلامه ان الشيء ان الهبة البسيطة الحقيقية اذا استتمت بحسب الضرورة الناستية من طابع العقد على الموضوع والمحمول

والمنسبة إليها فلو لم يكن مفهومها من المفردات والالاء يكون تفضيها ولا عقداً كحقيقتها يكون بل هي سببية ^{تصديقاً}
 قلما يتجاول ان يكون ذلك المفهوم عين الموضوع او ذاتها من ذاتها فيكون الالهية السببية الحقيقية بلية مركبة او
 يكون عارداً من عوارضها فيكون البنية من الهيات المركبة ولا احتمال كونه منفصلاً منها عن الهية كما لا يخفى فاقبال
 قوله وبهذا ينزل قوله قال في الحاشية وجه الرابع ان هذه المرتبة وان كانت من فروغ اجعل سببها كسببها
 يصح ان يثبت اعطار التصديق بها بايراد المحمول الذي هو التقدير لا ضرورة العارضة وتكون سببها كما لا يخفى
 الا بالجموع لا نقول لا ينافي في تعلق التصديق بهذا المرتبة المتقدمة عليه على الوجه الذي ذكرنا فاقبال انتبهت لا يخفى على
 من لم يفهم يعلم ان السؤال عن التقدير الهية وتجوهر الموضوع يتوقف على ايراد محمول يكون حكاية عن نفس الهية
 والمحمول الذي هو حكاية عن تقدير الموضوع هو الوجود كما عرفت غير مرة فيكون هذا المطلوب بل السبب المشهور في فهم
 لو كان مرتبة الحكمي عنه بعينه مرتبة الحكاية ويكون مرتبة الحكمي عنه الوجود كما عرفت فاصح ما ذكره ان مرتبة الحكاية
 متعاقبة لمرتبة الحكمي عنه فان الحكمي عن نفس الهية المتقدمة كانت تلك الحكاية هي الهية السببية المشهورة فيقول
 المورد في غاية التحقيق واما قال الشارح غير واقع له واما قال بعض الاعلام في حاشية في حاشية شرح الفنا
 في توجيه كلام صاحب الاقنى المبين ان التصديقي يتعلق بالتقدير كما يتعلق بالوجود وانه لا يجب ان يحكي عن التقدير
 قوام الهية بمحمول ضرورة انعقاد العقد فيصدق به وان يحكي بمحمول عن الموجودية ولا يذيل ان ههنا ثلاث مراتب
 الاولى مرتبة التقدير نفس الهية والثاني موجودية اي كونه بحيث يوصف الوجود والثالث الوجود
 بعينه فالاول مقام على الثاني والثاني على الثالث ولا بد ان يحكي عن مراتب الثلاثة بتعلق التصديقي
 بكل منها ولا يخالف فيه فانما يتم لو كان في مرتبة الحكمي عنه ثلاث مراتب بل ههنا مرتبة واحدة هي مرتبة التقدير ومرتبة
 الوجود وحكاية عنهما باجملة الوجود وليس صفة زائدة عارضة للهية في نفس الامر بل الوجود وعبارة عن حكاية التقدير
 كما عرفت به. احب الاقنى المبين في مواضع من كتبه فالمحمول الذي يحكي به عن تقدير الهية هو الوجود وليس الاله
 فتعلق التصديقي بالتقدير هو بعينه تعلقه بالوجود وانه ليس هناك في نفس الامر في ذاته الحكمي عنه مرتبة
 الوجود فضلاً عن ان يكون ثلاث مراتب فافهم قوله اولاً في ههنا قوله في الحاشية قال في الحاشية قوله الالهية
 في الاقنى المبين ان معنى العدم هو سلب الشيء في ذاته وانتفاءه في نفسه لا سلبه عن نفسه. او سلب الوجود عنه
 فان ذلك من غير الالهية المركبة ومعنى زهد عدمه هو انتفاءه في نفسه وهو سلب الالهية الالهية السببية
 لا بغيره الانتفاء حتى يكون من موجبات الالهية المركبة والمشابهة الالهية لا يتكبر ولا يتجبر بل هو الوجودية

نفس الذات لا تثبت وصدق لها فالعدم اذ ليس سلب نفس الذات وانتفاها في نفسها لا سلب مفهوم باعتبارها قال
 الاستسناذ المحقق ان زيدا معدوم موجب بحسب الحكاية وزيد ليس موجودا وسالبة بحسب الحكاية وكلها من سوابق
 الابدان البسيطة ونحوها انتفاها في نفسه لا تثبت الانتفاها حتى يصير العقد عليها مركبا فاما انتفاها في سلب
 الحكاية فمعدوم بحسب المحكي عنه قال لا ينبغي ان يقع الخلاف في كون زيد معدوم موجب وكون زيدا موجودا وشكلا
 على الوجه الذي ابيح في الاصحاح الثامن والستون ولا شك ان الحكاية في الاولي موجبة وفي الثانية مشتملة على
 الرابطة التي تثبت لا بد منها من التخصيص في المقال لئلا يكون حقيقة الكمال فقول قد زعم العلامة القوشجعي انه
 اذ حكم على امر بانتهائه لا يمكن اعتبار وجوده القهريته موجبة ولا بد من اعتبارها سالبة لان اعتبارها لايجاب يقتضي
 وجودها الموجب وهو في الحكم بالانتفاء يقتضي عدم ثبوتها في غير سوابقها الايجاب في هذه القضية اجتماع
 المتناقضين في جملة الوجود والعدم ولا يوجب وزعم انه ان الوجود او الجهل كالحاجة الى ما يزيله بالعدم متوجه بل هو ما
 اذا جعل الجهل مفهوما آخر سواء واذا كان العدم محمولا من غير الابدان الاخرى يكون المعنى سلب الموضوع في
 ذاته فكذلك ان نسبة سلبه واستمراره في الحقيقة والعدم في ما قال اولها من اليمين ان اذا اعتبر سالبة
 لم يكن المحمول هو الوجود اذ ليس معناه سلبها او عدم على ان لزوم اجتماع التناقضين في العدم الخارج هو وكذا
 في العدم الذي يخل في العدم السلب ايضا فاذا قيل لا يوجب الوجود او كان في القضية محذورا يعني كذا ان يكون هذه
 القضية موجبة في سلبها والاراد العدم هو الخارج في اجتماعها بين التثبوت والعدم والاراد هو الموجب
 ان يكون المراد العدم الذي يكون الانتفاء بالانتفاء في وقت معين لا في جميع الاوقات او يكون التصاق
 باللا ثبوتها لا مكان لا بالجهل وهاذا ان يكون هذه القضية موجبة محذورة بالعدم في الابدان او بالانتفاء
 القهريته وعلى ما قال ثانيا بان الغلط في ثبوتها بالانتفاء من سلب الشيء عن نفسه وانتفاها في نفسه كذا لا يصح
 التعليل الاول بان يقال هو معدوم في نفسه لانه معدوم في نفسه على ان ذلك كما سلكه في حقيقة قول بان
 المحمول ليس هو العدم بل نفس الوجود والعدم بالكل الى ان العدم ليس محمولا بالانتفاء فلا يتم التفسير
 وهو بيان كون النسبة سلبية على قدر يكون العدم محمولا من انتفاء حالات الابدان فانما تعلم به ان اي مفهوم
 نسب الى مفهوم آخر فلا يخل ان يحكم بينها بسلبها وايجابها والعدم من المفاهيم فاذا فليس الى مفهوم آخر جاز
 الحكم بسلبه عنه او ايجابه وقد شرع عليه صان سبب الاقضية المبيحة تشبيها بل يفتي قال ثم ما اشد سخافة ما يتوهم ان
 العدم اذا انفرد في غير المحمول كقولنا زيد معدوم لا يتصور العقد الا سوجبها مفادها ثبوت للموضوع وان لو اعتبر سالبا

بينها الايجاب والافتقار القضيية ووجوب فكيف يكون من سوادها الالهية البسيطة او سلبية فابن الدال على تلك
النسبة السلبية والافتقار القضيية كون النسبة سلبية يكون مقادير سلب المحمول اعني المعروض من زيد ونحوه عند
المقتضود ونعم اقراره لو كان قولنا زيد معدوم سالبية بلية البسيطة كما زعمه صاحب الاقنى المبدئين بما اوردنا من
المحقق الدواني لكان نكسة المستوي وهو قولنا المعدوم زيد الالهة والشرع كون هذا العكس سالبية او ان كان
ان السالبة الغائبة زيد معدوم لا يعكس ولا يمكن عكسها المستوي خروج عن الفطرة الانشائية وانما قولنا مع ان
تجده جعل السالبة آفة فظي غاية الشرافة لان المشائية المتكبرين لجعل البسيطة فهو الى كون الوجود صفة
زائدة فارضية للشيئية وليس صدق الوجود عند عدم نفس الوجود المنقولة فالعدم عند عدم ليس عيبا في وجود سلب نفس
الذات فغاية ما في الالهية ان الوجود ان سار صفة الوجود عند عدم مستلزم لسلب نفس الذات فافهم وانما
ما قال استناد الالهية الى الوجود والافعال بالشرع القبول فخصاله ان القضيية التي تعود لها الالهية موجبة بوجه الالهية وسالبة
بجانب الحكمي منه فالقول بكونها موجبة بوجه الحكمي بحسب الحكاية وكونها سالبة بوجه الحكمي بحسب الحكاية
ليس بوجوه وشهران بحسب الحكمي عند وبتفانرا بحسب الحكاية وهذا الحكاية من العجائب فان القضيية الموجبة
تكون ما كانه من وجوه يكون متساويا بالمحمول والقضيية السالبة تكون ما كانه من سلب محض وانما الالهية
صدورها وجوده من وجوه فزيد معدوم ان كانت رتبة بحسب الالهية كان الحكمي عنه لها ذواته فيكون كونها
بالمعدومية فان كان الشرع الوجود منها صدقت القضيية والاكذوبة وان كانت سالبة كانت خفاية بوجه سلب محض
والاشياء صفة صدورها في وجود المرصوع وزيد ليس بوجوده قطعا فالقول بانها وجها بحسب الحكمي عنه وتفاوتها
بحسب الحكاية ايجابا بوجوبها في غاية السقوط والاشفاقه وقال من كون زيد موجودا مستحكما على الرجوع الى الالهية
بمعنى النسبة الذاتية الجزئية فبينا ان الصدور المعاصر للمحقق في الالهية في الالهية البسيطة
الوجود والاهم بالذات والاشياء النسبية الحكمية المسماة بوجهية بين وبين الالهية والملاظية بين الالهية والوجود
المحمول وبلا حيلة في الالهية في الالهية البسيطة ووان الالهية الحكمية الاخرى ان الالهية لا يكون الالهية في
البسيطة وليقولون زيد مستندا وان يريست وليقولون في الحكمية زيد مستندا وان يريست وان يريست
ورود المحقق الدواني بانها لا يفتك من لوجودها صحيح في ان الالهية مستلزم الالهية بالاشياء
لا بد فية من رتبة منها ان لا يبعد لصدورها من تقيده النسبية الحكمية وان كان وقوعها اولادها من اركان
ان الالهية والافتقار القضيية او ليست باذاتة على اختلافها رارا القهار والمتناهيين والافتقار بغير مقتضى في

هذا الحكم مما يشهد به الفطرة السليمة بشاؤه وهذا الصريح الشيخ وغيره من القدامى بان كل قضية مركبة من ثلثة اجزاء لا بد من
 واحدة الايجابية او السلبية والناتجة بان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بانها على اعتبارهم السلبية التي هي
 معدة لهم بزعمهم وقل لي اذا تصورت زيدا او مشهورا الوجود اكنى زمان ان تصور ان في حصول الثمة من غير ما تملكه
 السلبية بينهما وتأخيرها بالتقول لهم زيد سميت وزيد نسبت بدون ذكر الربط لا يفتح اصلا كبرت وعاصم الذكر لا يدل على
 الانفصال على انهم يقولون زيد موجود است ووجود نسبت وفي الثلثة العربية وغيره من اللغات التي شعرنا بها لانها
 بين الوجود وغيره وهذا مع ان احتمالي لا تقتض من الاطلاقات العربية ومن ابلت امثالها في اقلها ان الوجود
 فقدر رضي ان يكون اشحوكة لاننا نظرين وانهم يفتون في الغابرين واجاب عنه مما صرح به في النزاع اعني ان كل قضية
 لا بد فيها من السلبية المحكية اسمها بمنزلة بين بين وهي الاشياء والملا حظ بين الموضوع والمحمول بانها بل الكلام
 في ان الية المركبة لا يكتفي فيها السلبية المحكية بل لا بد ان ينتم اليها الوجود او العدم وجعل كلاهما في الية بين
 موضوعها ومحمولها فتركيب الية فيها سميت مركبة وذيفة المحقق الذي بان الاشياء لم يجبر منه ثبوت او ربح لا يفتي
 به الاذعان سواء كان بين الموضوع والمحمول الذي هو الوجود او بينه وبين محمول آخر فان الاذعان انما يفتي بانها
 والسلب بالا اشياء والمتصل كايها وذلك ظاهر جدا فاما لا نقدر على ان ندعم بقيام زيد بلا اعتبار الوجود بين الطرفين فقدر
 على الاذعان بوجوده من غير اعتبار الوجود بينهما او كما ان الحكم في الية المركبة بثبوت الاشياء بين الموضوع والمحمول او
 سلبه كحكم في الية السلبية بثبوت الاشياء بين الموضوع والمحمول او سلبه من يحكم وجدانه بالفرق فمفهوم وجدانه و
 فماده لا يخفى على من صح وجدانه وهذا الكلام في غاية التحقيق والتمانة وبهذه الطريقة نلاحظ انهم لا يفتون في ما صاحب
 الاسفار في كتبه ان مفهوم الوجود بنفسه مرتبط بالموضوع دون ما يفتون الى رابطة اخرى غير بان هذا المفهوم ان كان
 مستقلا لا يكون رابطة وان كان رابطة لا يكون محمولا لوقته في وجوده لا يفتون في الية المركبة وهو ان قولنا
 الكا تبت موجود بية سبيها متعكدة الى بية مركبة وهي قولنا الموجودات كالتب فلهذا القضية التي هي عكس الية السلبية
 اما مشتقا على السمة التامة التجزية فلا يكون العكس عبارة عن مجرد تبادل طرفي القضية مع جهات الكيف او غير مشتقة
 عليها فيبطل القول باشتغال الليات المركبة كلها على نسبة التامة التجزية والية الكلمات الوجودية في الية التجزية
 وانها مجرد تبادل على النسبة الرابطة وتدل على الزمان كما هو المحقق عند سم ويشهد به الوجود ان الية فلفظا
 كان في قولنا زيد كان موجودا او الوجود على النسبة الرابطة فيبطل القول بعدم اشتغال الليات الية على الية
 الرابطة او غير ذلك عليها وتوحيات الاجماع والبدية فافهم ولا تنبذ في له سواء كان نسبة الية في الية

في ان البهية البسيطة عبارة عن قضية التي يكون محمولها الوجود والبهية المركبة عبارة عن القضية التي يكون محمولها
 ما سوى الوجود وسواها كان نفس الموضوع او ذاتها وصنفة زائدة عليه سواها كانت منفردة على الوجود او لا وقولهم
 يكون اهل المركب متوخا عن طلب بل بسيط ليس كليا وقد قال الشيخ في الفصل الخامس من اولى برهان
 الشقار اما المطلوب بحسب ما يحتاج اليه ههنا فانها بالقسمة الاولى ثلثة اقسام وبالقسمة الثانية قسمة اما بقسمة
 الاولى فمطلب بل ومطلب لم ومطلب ما على قسمين احدهما الذي يطلب بمعنى الاسم كقولنا انما يطلب
 وما الضمير والثالثه يطلب به حقيقة الذات كقولنا انما الكسرة وما المكان ومطلب بل على قسمين احدهما بسيط و
 هو مطلب بل الثاني موجود على الاطلاق او ليس بوجوده وعلى الاطلاق والآثر مركب وهو مطلب بل الثاني موجود
 كذا انه ليس بوجوده وكذا فيكون الموجود واللاوجود لا مثل قولك بل الانسان موجود وهو اما الوجود بوجوده
 فتعريف القضية التي المحمول فيها ذاتي من البهيات المركبة فمراوهم بوجوده الشيء على صنفة غير الوجود اعم من
 وذاتية وصنفة سواها كانت سابقة على الوجود او لا وما قال بعض الشراح المراد بالصنفة التي هي غير الوجود
 اما اعم من ان يكون سابقا على وجوده وتقسيمه وتجزئها او سميها او سميها كما في التعمير والقيام والقعود فيلزم تاخر اهل
 البهيات عن المركبة او صنفة متاخر في يوم ان يكون الطالب للامكان داخل تحت البسيط وهو كما ترى ليس
 شيئا اذ لا يثبت في تاخر بعض البهيات البسيطة عن بعض البهيات المركبة والقول بكونه التقرر الذي هو
 عبارة عن نفس البهية من صفاتها السالبة على وجودها محال لا محذور بل اصلا او محذور منه غير التعمير الذي هو سابق
 للوجود ومن صفاتها السالبة التي لا يثبتها الا بالقياس الى وجودها فتم احباب عوارضها اشكالا بما يفتقر من استعماله الاذان ولا ريبها
 ثم كما اجدر في الوجود في ان لا يثبت في الوجود فمعرفة فيما صحت اذ ان كان المراد ان يثبت في الوجود في فصل اخرى
 والمراد ان يثبت في الاخرى وسبق السالبة منها بان تحقيق ان مرتبة التقرر هي مرتبة المصداق الحكمي عنه الوجود
 ومرتبة الوجود هو مرتبة الحكمية الازمنية والاولى سابقة على الثانية مسبوق اليه على الحكمية لانه لا يثبت في حقيقة
 الاحكام المختلفة حتى لا يميز بين الحكمي عن الوجود والحكمية الازمنية فكذا حتى كذا مدخل البهيات البسيطة
 استحقاقية لكونه ناشيا من علم الحكمي في حكاية فهو تطبيع لمتفرق الاحكام لثباته وانه كان المراد انه يثبت في ان
 لا يثبت في فصل احد المرتبتين عن الاخرى وسبق السالبة منها بان يثبت ان في الواقع مرتبتين يثبت عن احدهما
 بالبهية البسيطة الحقيقية وعن الاخرى بالبهية البسيطة المشهورة وان الاولى سابقة على الاخرى فهو باطل
 قطعا كيف وليس للبهية مع قطع النظر عن مكانة الزمن مرتبتان احدهما مرتبة التقرر والاخرى مرتبة الوجود

واما الحاسوب بالفتح فلا يكون الا انتساب اليه لكونه غير مستقل بالمعنى المتيقن ولا ريب ان تلك الثبوتات منتزعة
 من هذه الاشياء من جهة منتزعة فكيف يذم بسبب السلسلة الى غير النهاية وفيه كلام اما اولها فلا يرد عليهم ان غير مستقل
 بالمعنى المتيقن لا يكون ان يعبر عنه مثلا اصلا وسبب نقل كلامه انشائه لتدخلي واما ثانيا فلا يرد من انتفاء حكم
 بالانتزاع منه عدم الثبوت في نفس الامر فالشئ الرباطي الغير مستقل وان لم يصلح لان الحكم عليه لكنه صالح للثبوت في
 الواقع فاذا قلنا الانسان كاتب فالثبوت الرباطي ثابت في الواقع فكيف يكون القفوية مرجعية موضوعه هذا الثبوت
 ومحموله ثبوت آخر فبراهم ثبوت الثبوت ولا يخفى ان هذا الثبوت ثابت ايضا فيلزم بالضرورة ان قيل يجوز ان
 تكون هذه الثبوتات غير مرتبة يقال هذا لا يجدي نقم لان الالزام وجود هذه الثبوتات في الخارج لان قولنا
 لان ان كان كاشفاً مثلاً فثبوتها خارجة فلا بد من ثبوت الكاشف في الخارج والالزام كذلك جعل الثبوت في الخارج
 ولا يخلص الا بان يقال ان الثبوت الضروري ثبوت الغلبة له في الخارج سواء كان بنفسه او بمنشأه او بالرباط اليه
 انما يسمي ثبوت الغلبة له سواء كان بنفسه او بمنشأه او بمنشأه او بالرباط اليه وان لم تكن موجودة بانفسها لكنها
 موجودة بمنشأه انتزاعا لان الموضوع موجود في الخارج بحيث يصح انتزاع ثبوت الكاشف له عنه وهكذا قال حيا
 قوله لاننا نقول بوجوده المحمول آه قال في الحاشية قال معلم الكفاية المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه
 يكون له موضوع كما لا يخفى بل انه لا يذم نفسه وانما له ثبوت للموضوع وجوده في نفسه هو ان موجود له موضوعه
 فرق بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه وبين قولنا وجوده في نفسه هو ان موجود له موضوعه انه لول
 الاول انه موجود في نفسه لانه لا يذم كالاعراض واولا الثاني انه ليس له وجود في نفسه بل هو موجود لموضوعه و
 بالحيلة هذا لا يخفى وبين الموضوع والمحمول فليس له بما هو محمول وجود الا وجود الموضوع الانتزاعه من موضوعه وهو ثابت
 وهذا هو الاعتقاد الصواب الذي هو عليه في كل ما هو موضوع فكلما انتزعت وعرض عليه بعض المحصيلين من نظائر هذا الذي منشرح
 المباحث بان هذا الكلام على المحمول لا يكون له وجود في نفسه ولم يبين وجهه وان قيل انه اذا كان له وجود
 في نفسه هو موضوعه لم يكن وجوده في نفسه متواترا وجود الموضوع فيقال ان ثابت الوجود الرباطي للمحمول يدل على حقا
 وانه انتزاعه من موضوعه ولا يتصور اتحاد الوجود بينهما في الحقيقة والاتحاد الجازم في موضوعه ان يكون المحمول وجوده
 في نفسه ايضا والايضا الذي في ما معنى اتحاد الوجود بين العارض والماهية في الوجود في موضوعه انتزاعا لذاتين
 كغيره من رولوا في الانتزاع بالعرض كما هو جازم في الوجود والانتزاع وهو مشترك بين الثبوتات
 واولا الذي في حاشية ان منسوخ الحمل في العارض على الحمل واما خصوص الوجود او الوجود في حاشية عن

المحمول كان بلالان يقال الموضوع هو كان يكون مستقفا او في حكمه محل المواظمة والافعال المستلزمات واجاب عن بعض ما اورد من وجود
اشي للشيء في الوجود والربط الطابق عنهما على مغلين احدهما وجود الشيء في نفسه بل يكون متعلقا بغيره لكون الشيء تاما في ذاته في النسبة
التي يجازيه فالوجود الربط للمعنى اللوحي حقيقة وجوده في نفسه هو وجوده لغيره في وجوده في نفسه لانه في الوجود هو الموضوع وهو المحقق انما يتحقق اذا كان له
اشي وجود ومفاد لوجوده وهو موضوعه ويكون هذا الشيء بنفس ذاته متعلقا بالآخر كما نعت بالنسبة الى المعنوت فهذا الوجود
انما يكون للمبادي القائمة بالموضوعات فان لها وجودا مفادها كما يمكن انسابها الى صفات تلك المبادي
وانا الامور المحولة فليس لها وجود ومفاد لوجوده وهو متعلقا بها لان محل التماثل والامتياز في المواظمة في نفس الامر ليس
هناك في نفس الامر وجود ان يكون احدهما للمحمول والآخر للموضوع حتى يكون عرضا نسبة له وباجلها الوجود
الربطية في هذا المعنى انما هو وجوده لنفسه الغير وهذا هو الصحيح اذا تعدد وجوده لنفسه والتمسك به واولا لا يتصور فيها
يكون فيه محل بالمواظمة ومناظرة الامتياز وليس على مجرد الامتياز او الانضمام بل على امتزاج شيئين في سائر الموضوعات
عما يتزعم عنه فوجوده هذا المتزعم هو وجود المتزعم عنه لانه هو واما اذا كان الامتزاز شيئا على صفة متما
المتزعم عنه فوجوده لانه لا يكون نفس وجوده وهو متعلقه فيكون انسابها هذا الوجود واما ان الامتزاز على الصفة متما
بجلا في الصفات المحولة فان وجودها بما انها لها هي نفس وجودها متعلقا بها لانها هي هذا الكلام ولا يخفى
دقته ومثاله انه يمكن ان يقال المبادي والمشتقات كلها امتزاجية ومناظرة لها هي المبادي الانضمامية
فوجودها في نفسها هو وجودها لمخالفتها المبادي الانضمامية مع وجودها لها هو بعينه متمازعة وجود الامتزاز
مع وجودها لانه قد يتجدد وجود المبدأ والمحل اعتبارا في بعض الملاحظات وهو مناط المحل في بعض الامتزازات
كما مشتقات وهو معنى امتداد وجودها ومعنى المحل العرضي كما ان المبدأ عنده المحقق الدواني مشتق ومحمول بالاعتبار
فتأمل بدقة النظر في وجوده والربطية آه قال في الحاشية اي حصول الصفة وتحققها في الموضوع سواء
كان هذا الحصول مما يتزعم من حال الصفة في نفسها في طرفه الاتصاف كما في الاعراض العينية او من حال
الموضوع بان يكون الموضوع موجودا في طرفه على حال يصح بالنظر اليه امتزاج الصفة عنه وهو في سائر الامور
التي يقصد تخصيصها للموضوع على خلاف امر الوجود لانه لا يغير الاتصاف بتخصيص ذاته للموضوع وليس بالزاد
حال للموضوع بل يصح امتزاجه عنه هذا حقيقة المعامل الاول للحكمة الجانية انتهت اعلم انه قد زعم صاحب الاقربين
ان الصفة لا يبرز امتزاجي وهي اذا لا يميز الوجود وعن المبدأ في طرفه وليس الامين خصوص حال بل يصح امتزاج
عنها بل هناك خطأ بحت والاتصاف ليس مدعى التمييز في طرفه بين الموضوع والصفة وقد قلده الامتزاز

كما هو دونه ولا يخفى على المتأمل ان القول بانها ليس في العين خصوص حال زائد على المهية لا حتى بها بعد نظر
 بها يصح انتزاع الوجود عن المهية مسلمة فصح انتزاع الوجود الخارجي نفس المهية لا امر زائد عليها يقوم بها
 انضماما وانضماما لكن لا يرد منه ان لا يكون مصحح انتزاع الوجود ونشأته ومطابق الحكم به امر اعيننا و
 ان يكون مصحح انتزاعه خصوص الوجود الذي حتى يكون الاتصاف به انتزاعيا ذميا ضرورة ان مصحح
 انتزاع الوجود الخارجي ومصدق الاتصاف به نفس المهية ولا دخل للملاحظة الزمنية فيه لاهل القول
 بان هناك خطأ بيننا لا معنى له الا لان في الخارج ليس الا نفس المهية ونزاهها للمصحح لا انتزاع الوجود الخارجي
 عنها واما القول بان الاتصاف يستغنى التمييز بين الموجودات والصفة في ظرفه ففي الاتصاف لا انضمام
 مسلم وفي الاتصاف الانتزاعي غير مسلم بل باطل والالم بين الاتصاف انتزاعيا كما لا يخفى على المتأمل
 قوله وهو من خواص المهية المركبة آه اعلم ان المشهور ان الوجود الربطى يطلق على معينين الاله نسبة التما
 الحاكية والثاني وجود الشيء في نفسه ولكن على ان يكون في محله فالوجود الربطى بهذا المعنى وجود مستقل
 قد افزع انضمامه لا تخلف ما هذا الوجود وجود له كونه من اختلاف الناقية فيه وامر مستقل في نفسه قد
 عرض له معنى غير مستقل هو انه في المغير والغير وذا الوجود قد ينقسم موضوعه فيسمى العرفه كما يقال البياض
 مثلا عارضا ووجود الجسم وقد ينقسم به متعلق موضوعه فيسمى الاتصاف كما يقال احبم متضمن بالبيان موجود
 له البياض فقط والعقد في الالبيات المركبة الموضوع القائم به صفة ولها وجود في نفسها منتسب الى موضوع الصفة
 لا تخلفا لناقية ذلك فمما يبق الالبيات المركبة وجود الربطى لالبيات الالهية البسيطة اذ من غير
 فيها ثبوت الموضوع في نفسه لان وجود الشيء هو نفسه موجودية وليس وجوده وجود الربطى في الوجود بل
 وجود الموضوع فليس له ثبوت للغير ولو يرد ما قال الشيخ في التباينات وجود الاعراض في التباين وجوده
 لموضوعاتها سوى ان العرفه الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها كما جازها الى الوجود وحتى يكون موجودا او متغيرا
 الوجود وعن الوجود وحتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه موجوده في نفسه معني ان
 الوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل معني ان وجوده في نفسه هو نفس وجود موضوعه واعتراض عليه
 بعض الاعلام قد باتهم ان ارادوا باشتغال الالبيات المركبة على الوجود الربطى ان الوجود الربطى بالتفسير
 المذكور وجوده في مصداق الالبيات المركبة فقط اذ هو ليس كذلك لان الوجود معني انتزاعي وان ارادوا
 ان مصداق الالبيات المركبة صالحة لا انتزاع الوجود الربطى فقط اذ هو لا يصح انتزاع الوجود الخارجي حتى

مصاديق الهيئات المركبة التي ساوى حملها انشراحية فلما يصح ان يقال الوجود انشراحى للفوقية في نفسها
هو وجودها في موضوعها اذ ليس للفوقية وجود كما قلتم في الوجود وان اراد الوجود الاعم سوار كان بنفسه
او بانشائه فسلم ان مصاديق الهيئات المركبة مستتمة عليه بمعنى انها مصححة لانشراح هذا الوجود ولكن مصاديق
الهيئات البسيطة ايضا كذلك لان الوجود من الكليات المتكررة فكما ان الوجود الفوقية في نفسها هو وجودها
في الموضوع لكونه مصححا لانشراحها كذلك الوجود في نفسه هو وجوده في موضوعه لكونه مصححا لانشراحه ثم قال
تحقيق المقام ان المعتبر الوجود الذي به الموجودية الذي هو مشارا الآثار وهو الوجود الحقيقي وفيه احتمالان
الاول انه نفس الهيئة المتفرقة والثاني انه امر زائد فعلى الاولى الفرق ان مصاديق الهيئات البسيطة نفس
الهيئة المتفرقة بخلاف مصاديق الهيئات المركبة فان المصاديق هناك المذموم مع صفة انشراحية او انشراحية
فمصاديقها بسيطة ومصاديق المركبة مركبة في الصفة لكونها حقيقة تاجية منتسبة بنفسها الى الموضوع في وجوده
نفسه باعتبار وجوده الباطني باعتبار انها منتسبة الى الموضوع وعلى الثاني الفرق ان مصاديق الهيئات
البسيطة الموضوع مع امر به الموجودية ومصاديق الهيئات المركبة الموضوع والصفة مع امر به موجودية الصفة
الموضوعية وبقا الامر وجود الصفة في نفسها اذ هو موجودية الصفة وهو بعينه منتسب الى الموضوع فانه كما انه با الوجود
كما به الانتساب وليس في مصاديق الهيئات البسيطة سوى وجود الموضوع الذي هو بغير الصفة وفي
المركبة وجودا غير الوجود ومثارا حتى يكون وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه فان موجودية الوجود بنفسه موجود
ساير الاستصحاب الوجود وقال ايضا ان مصاديق الهيئات البسيطة نفس ذات الموضوع فليس هناك وصف قائم
يحكي عنه بخلاف الهيئات المركبة وليس للوجود الذي به الوجودية قيا بالهيئة الموجودة والحكي عنه في القضية
مطلقا كون الموضوع بسبب نفس الامري غير متميزا عن الموضوع بحيث يصح انشراح الصفة عنه بحيث يحكي عنه عن
حال الواقعي وهذا قد يكون نفس الامر الموضوع وقد يكون للفرقة بحيث يصح انشراح الصفة او بحيث ينضم اليه
الصفة والصفة تنوعا للفرقة الموضوع على سبيل التوفيق ما يكون حكما عن التفرقة وصف زائد ولا يلين ان
ليس للوجودية الصفة قيا بالهيئة الصفة كما انهم الصفة المعاصر للمحقق الدواني لان هذا كما بره لا يفتت لها
بل لها قيام بالهيئة لكن ليس موجودية لها بقدرها كما كيف وهو معنى منتزح بجهة تفرقة بالآثار واذ الوجودية
عن قيام هذا المعنى المصدرى الانشراحى فهو مثل الحكاية عن قيام ساير صفات الهيئات كالشخصية ونحوها فخلت
في الهيئات المركبة ولا بد لها من وجودها الباطني هذا كلامه ولا يخفى على المتأمل ان ما قال من كون مصاديق

الهئية بسيطة نفس ذات الموضوع في غاية التحقيق اذا الهئية بسيطة عبارة عن قضية معمولها الوجود وهي
 حاكية عن لقرار الموضوع الوجود وحكاية عن لقرار نفس ذات الموضوع لا عن امر اذ على نفس ذاته قائم بها
 انضماما او اشتراكا ولا انضماما للهئية بالوجود اصلا لانه ليس من حوارض الهئية كما مر مرارا وما قال من كون
 الوجود المصدرى قائما بالهئية فليس بشئ اذ قد سبق ان الوجود المصدرى حكاية عن نفس الذات المنفردة
 ومرتبته اخصوصية انها هي في الذهن فمفهوم الوجود الذي هو حكاية ذهنية ليس قائما الا بالذهن لان نفس الهئية
 فلما يكون عارضا للنفس الهئية في نفس الامر ونها هو مراد المصدر المعاصر للتحقق الدواني حيث قال في حاشي
 شرح الطبري ان الوجود لا وجود له وميتا وفارغا انما خارجا فللبالذهن المذكورة في الكتب الكلتية الاشراف وغيره
 واما زينيا وان زيدا مثلا ليس موجودا بان في ذهننا من معنى الوجود وكما انه ليس متحركا بان في ذهننا من معنى الحركة
 اذ معنى كلامنا ان الوجود عبارة عن نفس كخباية الهئية القائمة في الذهن وليس بالانضمام قائم بالهئية تكون
 تلك الحكاية الهئية صورة له بما قال المحقق الدواني معتقدا عليه ان الوجود وان كان انضماما لكنه ليس
 انضماما فله حقيقة في نفس الامر كما ان الاضرعيات مثل الاضافات ونحوها وانكار وجوده في الذهن مكابرة و
 التسك بان زيدا مثلا ليس موجودا بان في ذهننا من الوجود ليقضي ان لا تكون الاعراض الموجودة في
 الخارج موجودة في الذهن ايضا فان الثوب الاسود لا يكون اسودا بان في ذهننا من السواد على الاطلاق
 انه ليس موجودا بالوجود كما حصل في ذهننا فان الموجود في الذهن حقيقة الوجود وكما هو مذموب المحققين ليس
 بشئ لانه ان اراد يكون الوجود انضماما عن نفس الهئية فسلم لكن لا يلزم منه ان يكون الوجود
 انضماما بالهئية في نفس الامر انضماما او اشتراكا كالاضافات وغيرها فانها امور زائدة على وجودها فانها قائمة
 بها قيا ما انضماما بالوجود ليس كذلك وان اراد انه من الاضرعيات القائمة بالهئية فهو لعله وما قال في
 العلوة انما سبب تيم لو كان الوجود قائما بالوجود في الواقع قيا انضماما او اشتراكا وليس الامر كذلك
 قتال والازل قوله قد قال المعلم الاول انه اعلم معلم الشارح قد توهم ان الهئية بسيطة والهئية المركبة
 فتعازلان بحسب الحكاية اية باعتبار نفس الهئية المركبة للشيئين بخلاف بسيطة قال في الاقرب الهئين
 ابا الفتح الهئي المركبة لكونها التركيبية متحركة فبها نسبتان احدهما الوجود والعدم الرابط او ما يروى من الراجح
 هناك هو وجود شئ او انقراض شئ عن شئ فيلزم للوجود نسبة الى موضوع ثم للمجموع الى متعلق موضوع
 الوجود نسبة اخرى هي النسبة الحكيمة اللازمة في جميع العتود فان جعل المحمول موضوع الوجود وكان الوجود

ينسب الى المحمول ثم ينسب للمجموع الى الموضوع بالنسبة الحكمية فيقال ان وجود الموضوع على صفة كذا او ذلك في
الموجبات وفي السوالب يلخص النسبة المحمولى الى باعتبار موضوعها ثم ينسب للمجموع الى متعلق موضوع العدم فان اعتبر
المحمول موضوعا له نسب العدم الى المحمول ثم المجموع الى الموضوع يسلب النسبة الحكمية الايجابية فيقال ان وجود
للموضوع في المحمول وان اعتبر موضوعه موضوعا ذلك نسب العدم الى الموضوع ثم يسلب بذلك ربط المحمول
لسلب تلك النسبة فيقال ليس يوجد الموضوع على وجه الموضوع كذا فان اهدت عليك نسبتين فقط جزئيا منفردا للعقد
وهي النسبة الحكمية الرابطة بين هاتين الموضوع والمحمول في اجناس العقود وان اجماعا على الاطلاق واما
النسبة الاخرى وهي نسبة الوجود الى المحمول او الموضوع او نسبة العدم الى احد هاتين ليست جزئيا منفردا
بل هي متضمنة في المحمول ودل على ذلك في الموضوع فالجواب مع تلك النسبة المتعلقة به جزئيا منفردا للمحمول
او الموضوع كذا فان قد استبان ان العقد البطل لا يبطل كما انه يبطل فلذلك يبطل في نفسه من جهة ان
النسبة فيها واحدة والعقد البطل المراد كما انه مركب فلذلك هو مركب في نفسه لتضمنه النسبتين هذا الكلام
ولا يخفى على من له قطرة سليمة انا اوارا جملنا الى وجدنا لا نفهم من قولنا الفلك متحرك مثلا الا ان مفهومه
تأملت للفلك كما لا نفهم من قولنا الفلك موجود الا ان الوجود تأملت له فالنسبة الحكمية كائنته في الحكمية عن
كون الفلك بحيث يثبت له الحركة في نفس الامر ولا يحتاج الى نسبة اخرى اصلا واليه هذه النسبة المتضمنة
معنى غير مستقل فعلى تقدير كونها جزئيا من الموضوع او المحمول لا يبقى الموضوع او المحمول صالحا لان يكون
للقضية فان الحكم عليه وكذا الحكم به لا بد وان يكون مستقلا بالمفوضية ومع قطع النظر عن هذا اذا اعتبر العدم
الرابطي مضمنا في المحمول في السالبة ثم نسب الى الموضوع بسلب الايجاب لا يرجح محصلة الى ان الموضوع
ليس يوجد له المحمول كما توهم نعم لو اعتبر في السالبة ايضا الوجود الرابطي كما اعتبر في الموجبة ثم نسب المحمول
مع هذا الوجود بسلب النسبة الى الموضوع لرجع الحاصل الى ما ذكره والعجب من الشارح انه قد اعترض عليه
بامثال هذه الاعتراضات في حاشية على حاشية شرح المواقف وبهنا قد امكن به من ادون ان يتبرر في
معناه ويتناول في بنائه فتأمل ولا تجر خطا عند قوله وهذا لا يخفى بالاعراض آه قال في الحاشية بل يعم
كل ما حول فيه جعل مفهوم ما عليه وانما كان او عرضيا وجوديا كان او عدليا انتر اعيان كان او انضماميا
على فلات امر الالهيات البسيطة فان المقصود فيها التصديق بنفسه بوجه الموضوع وهو رتبة في نفسه
في طرف وانتهت انت تعلم انه اذا كان المقصود في الالهيات البسيطة التصديق بنفسه بوجه الموضوع

وصار الوجود حكاية عن نفس انه المجهول جعلا بسيطا كانت الهلية البسيطة التي مجموعها الوجود وحكاية عن مرتبة
 نفس لذات ويزاها الهلل بسيطا المشهورى واما الهلل بسيطا الحقيقي الذي اخترعه معلم الشارح فلا يجاوز امان
 تكون حكاية عن تلك المرتبة اى مرتبة نفس الذات المجهول جعلا بسيطا ففى الهلية البسيطة المشهورية لا
 او يكون حكاية عن مرتبة اخرى فلا بد من بيان تلك المرتبة اولى حكاية عن شئى فلا يكون مطلبيا مقصد يقينا
 عن ان يكون مطلبيا بل خال ولا تكون من المختارين قوله ففكره فيقال في الحاشية اشارة الى ما يريد عليه
 كما سيأتى في اوائل التصديقات نقلا من الاستخارة مصرا بقوله قيل عليه انتهت محصل ايرادها في
 الشارح على صاحبها لافق المصنف ان المحول في الهلى البسيط وكذا في الهلى المركب مفهوم من غير اقتدار
 فيه وليس في العقد اى عقد كان غير النسبة التكميلية العقلية اذ لا يلزم من قولنا الموضوع محمول الانسبة وان
 ويعبر عنها بغيره في المحول اى محمول كان وهذا الثبوت كما ينسب الى مفهوم الكاتبة مثلا ينسب الى مفهوم الوجود
 عند التفسير التخصيل عن مفاد العقد من غير فرق ولو لم يمتز به النسبة يلزم استقاط اصل الثبوت عن حكاية
 قائم في قوله لم يطلب العلة آه اعلم ان مطلب لم يطلب به علة الشئى فقد يكون بحسب القول وهو الذى يطلب
 به الحد الا وسطا الموجب للزم صدق القول في القياس المنفرد كذلك القول كقولك لما كان العالم حادثا
 فيقال كجوه مكنا وكل ممكن حادث فالعالم حادث وقد يكون بحسب الامر نفسه وهو ما يطلب علة وجود شئى
 في نفسه اعلم من وجوه مطلقاته من وجوده على حال من الاحوال كقولك لم كان الجرح عن المادة موجودا
 ولم كان المتناطلين هذا بالحد يد قال الشيخ في الفصل الخامس من اولى صيوان الشفار مطلب لم علة
 قسمين فانه ما بحسب القول وهو الذى يطلب الحد الا وسطا وهو علة الاعتقاد والقول والتعديتي به في قياس
 يقع مطلوبها واما بحسب الامر في نفسه وهو الذى يطلب علة وجود الشئى في نفسه على ما هو عليه من وجوده
 او وجوده بحال قوله او بحسب من ذى العلم آه او وعليه باننا لا نسلم ان للموال عين اجنس وان يصح في جواب
 من جبرئيل ان يقال ملك بل جوابه ملك ياتى بالوحى الى الرسل وخودك مما لا ينفى السامح لشخصه وتعيينه
 فان قيل قد ذكر السكاكى في قوله تعالى حكاية عن فرعون ثمن ربك يا موسى ان معناه ربك هو ملك ام حنى
 يقال فساوه لغيره من جواب موسى بقوله ربنا الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى فان جوابه بالواو صاف الشخصية
 بدل على ان سوال فرعون كان عن الشخص لا عن اجنس كذا قال العلامة التذمنازاني في المطول اجيب
 علة بالثبوت ان يكون جواب موسى عليه السلام لبيان انه لا مما نسنته له تعالى مع غيره لانه خالق كل شئى وبالذات

فليس كشيء وباجتماعه يجوز ان يكون جوابه من باب اسلوب الحكم كانه قال في السؤال عن كسب فانه معلوم
لطمانه لان ذاته تعالى لا تدخل تحت جنس بل اللاتي بجانبه تعالى ان يسأل عن صفاته الكاملة قوله كسب
واين ومتى آه قال الشيخ في بيان الشافعي من طلب الاتي واكفيته واكرم والاين ومتى وغير ذلك فهي راجعة
بوجهه الى الابل المركب فان اراد احد ان يكثر المطالب بتعدد فليجعل الا ان المطالب التعليمه الذاتية
هي تلك ومتى ذلك فان مطلبه الباطن هذه البواقي واشتد دلالة على المطلوب وانما يطلب به لغيره
بما يفسده وتلك اوسع نهبا واعرض عما اراد ان يحسب احد ان يجعل مطلب ابي مشتقلا بوجهه على مطالب كسب
وكم واين وغير ذلك فليقتل فمح يكون مطلب بل ولم يطلب ان التصديق والمطلب تاوي يطلب ان تصور
قوله واجيب عنه آه حاصل الجواب ان التالى اعني قولنا كل مجهول مطلق يتبع الحكم عليه فبديه حقيقته و
المحكوم عليه فيها معلوم وجمعا وان اتلغح الحكم انما هو على تقدير كونه مجهولا مطلقا ونظاير ان الحكم عليه في هذه
هو ذات المجهول مطلقا فيكون المجهول المطلق من حيث الذات معلوما باعتبار كونه مجهول مطلقا بحسب
الفرص فصحة الحكم واقتناعه بهذين الاقوالين وبذا قال شارح المطالع الجواب الحاسم المادة المشبهة
ان المجهول مطلقا واسما معلوم بالذات مجهول مطلقا بحسب الفرص وان الحكم عليه وسلب الحكم عنه بالاعتبار
وقد يبدى سيرة المتفق باننا اذا قلنا كل مجهول مطلقا واسما فهو كذا اذا شكك ان يحفل بمفهوم هذا العنوان
قد توجه الى افراد هذا المفهوم وجعله آلة للملاحظة عليها ووجه كل اجمالى فتكون معلومة بهذا الوجه مطلقا وتلك
الافراد هي واسم المجهول المطلق واسما فوجب ان يكون ذاته معلوما باعتبار اعتبارها في نفسها فلهذا الملاحظة
وتدريج معلوم بالضرورة واد كان ذاته معلوما باعتبار كونه مجهولا مطلقا وانما في نفس الامر يتبع سبب فرق
النقل حيث توجه اليه بهذا المفهوم فالحكم على تلك الذات باعتبارها معلوم مبدئيا وسلب الحكم عنها باعتبار فرق
بالوجه ونسبة الملاحظة الائمة فان قلت اذا كان تلك الذات معلومة للعقل فكيف يحكم عليها بسلب الحكم واعتناء
مع ان المعلومة يقضي صحة الحكم وانما قلت هي وان كانت معلومة لم يلاحظها باعتبار القاطعها
المعلومة بل الصفة المجهولة واعتبر في حكمها معاصر المتفق الدواني بان الامم المتوجه اليه لا محالة مفهوم مدبر
يكون التوجه اليه فذلك المفهوم هناك ان كان نفس مفهوم الانسان كان هناك مفهوم واحده فمفهوم
الانسان حق وتوجه التوجه اليه فيكون هذا المفهوم هو المتوجه اليه لا افراده متوجه اليها كما وعاد وان كان
تعدد وسواء كان ذلك الغير مفهوم فردا لان الانسان او خصوصيات الافراد وغيرها اذا بد من التوجه اليه او اقلنا

على انسان ولا يلزم الترجيح الى شئ منها وانما الذي يلزم التوجه اليه هناك هو مفهوم الانسان والذي وعاه
 الى هذا الدعوى هو مبدأ بيان ان المعلوم عليه الذي يجب ان يكون معلوما حال الحكم هو افراد الموضوع او الحكم
 بشرط ان الموضوع له واجب ان يكون معلوما ولما كان بيننا انها ليست معلومة بخصوصياتها ولم يكن من الموضوع
 حال الحكم معلوم سوى العنوان الحكم بانها معلومة به على وجه اعلى وليس الامر كذلك فانما تصور مفهوم العنوان والحكم
 عليه حكما ليس معنى افراده وليس لتأثيره تلك السراية ولا بالافراد مما يجب علينا تصور حيز الحكم
 عليه هو مفهوم العنوان لاننا نعلم سراية الحكم اليه وهي الافراد ولا يخفى على المتأمل ما فيه قال في الحاشية
 قال شريف في التفتيح في تنقيحها ان مفهوم المجهول المطلق وانما مفهوم كل فاعقل ان يلاحظه بالذات ان
 يوجد آية للملاحظة الافراد واجمعها مرة لها لا حظها من حيث الانقسام بهذا المفهوم الذي هو نشأته
 الحكم فيكم عليها بذلك التفتيح ولها معلوميتها التي مرتبة على هذه الملاحظة لكنها في تلك الحالة ليست بالمعنى
 الذي من حيث انصافها تلك المعلومية بل هي في كونها شبيهة من هذه الحقيقة الى تلك الحقيقة التي مرتبة
 على الملاحظة الاولى فاذا لاحظها العقل كما هي باعتبار معلوميتها حكم لا بانتهاءه وبالجملة ان الحكم
 على الافراد في وجه العقل اليها بهذا العنوان فتكون معلومة بهذا الوجه قطعاً فلم يكن مجهولة مطلقاً في نفس الامر
 بل بمسبب ذهن العقل بحيث توجه اليها بهذا المفهوم فالحكم عليها باعتبار معلوميتها وسلك الحكم منها باعتبار
 انصافها بالجهولية التي لم تكن الزاوية معلومة للعقل وهي التفتيح هو الحكم والشبهة فيكون الحكم عليها انصافاً
 لانها نقول هي وان كانت معلومة للعقل لكنه لم يلاحظها من حيث انصافها بالمعلومية بل بصيغة الجهولية ولما
 لم تكن تلك الافراد موجودة في عالم الواقع لم يصح اقتضائه التفتيح خارجية او ذرية او كلاً او جميعاً الذين
 يكون معلوماً في الواقع والجملة فيكون انصافه بالجهولية مطلقاً وانما شئبه انما هي حاشية لا يتناولها
 في استنباطها بل يرجع الى وجودها في الموضوع لا الى انصافها في الموضوع بالذات وانما قوله بل يرجع الى كليها
 فانها انما انصافها في الموضوع على ذلك سبب التمايز بين انصافها من بان الحكم على الافراد
 والحكم على الكل ما قاله في المحقق في حاشية شرح الملاحم الى ان التفتيح الذاتية كل مجهول مطلقاً يتنوع عليه
 الحكم وان كانت حياً في الموضوع كغيرها شرطية في استنباطها فلو قلنا كل مجهول مطلقاً وانما يتنوع عليه الحكم وانما
 كان من انصافها في الاستنباط الاجل تلك الجهولية فاذا كانت تلك الجهولية مشروطة بالثبوت الماشية كان
 انصافها باسنادها على التفتيح في جهولية كذا قيل اذا انصفت الاشياء بالجهولية المطلقة الدائمة

اطلع الحكم عليها فيكون في معنى الشرطية واور وعليه معا صراحتا لمحقق الوداني بان كون الوصف مفروض عن الصدق
 على الذوات لا يستلزم ان يكون بالفضل مضمون قضيه بتعريفه اخرى حتى يلزم ان يكون القضاء بالتي اوصفت
 عنوانها مفروضا عن الصدق على ذوات موضوعاتها شرطية ولا ينافي ان يكون الحكم فيها بثبوت المحمول او سلبه
 في زمان ذلك الوصف لم لا يجوز ان تصدق وصفية حقيقية وبالحكم العقل بصدق معاني امثال تلك القضاء
 المتفاد منها بحسب التركيب الحكمي من غير اعتبار تعليق على ان مثل التعليق الذي اعتبر فيها حتى اذلت الى ان
 لو اعتبر في غير ما من الحكميات آلت الى الشرطيات فالحكم بان هذه القضاء بالحكمة شرطية بحسب الحقيقة دون غيرها
 من الحكميات تحكم ظاهرا بل لو لم تصدق هذه القضاء بالحكمة لصدق نقلا عنها ويلزم المحذور مثلا لو لم يصدق قولنا
 كل مجهول مطلقا وانما يطلع الحكم عليه وصفية حقيقية لصدق نقليتها معنى قولنا ليعنى ما هو مجهول مطلقا وانما لا يتبع
 عليه الحكم عين هو مجهول مطلقا وانما هي لانه مستلزم لا مكان والشرطية دون الشرطية اجاب عنه المحقق الوداني
 بان المحمول بان هذه القضية في قوة الشرطية معناه انها مساوية للشرطية في الصدق فانه اذا كان انما يارفعون
 بحسب العرض والاتحاد مع المحمول على تقدير العنوان يكون مساويا للشرطية لانها تدعى ان هذه القضية ولفظها
 صادقة من غير اعتبار تعليق مفهومة بل مما صرح به من ان مناط صدق هذه القضية ثبوت اثنان على المحمولية
 انما يتحقق اذا كان معناه ثبوت الاثنان على تقدير المحمولية اذ لو كان معناه ثبوت الاثنان على السبب لم يكن
 مناط صدقها ثبوتها على التقدير وبالحكم هذه القضاء بالتي في قوة الشرطية دون غيرها من الحكميات لان هذه القضاء
 لا تصدق الا اذا كان مضمونها ثبوت المحمول للموضوع على تقدير القضاء بالفضل بالفضل صرورة انه لا تضاد في شئ
 ما من تلك المحولات بحسب الواقع بل انها تصدق بها على تقدير القضاء بها بالفضل ان فقط فتكون في قوة الشرطية
 بخلاف غير ما من القضاء بالفضل معناه انها مستقلة مع محمولاتها من نفس الامر وانت تعلم ان محصل كلامه
 يرجع الى ان هذه القضاء بالفضل يتحقق انه لو صدق في هذا المفهوم على شئ انصف بالجهولية المطلقة وانه هو الذي
 اختاره صاحب الفنى المبين في دفع الاشكال بالمثل هذه القضاء بحيث قال بعد تقسيم القضية الى التينية و
 غير التينية ومنه ان السبيل بدفع الاعضال في الحمل الالهي على منتهى ما من المتغيرات كما يتعارض التقيضين منتهى و
 شريك البارى محال بالذات والخلاء معدوم وانما لها فان للفضل ان يعتبر معنى التقيضين ويحكم بالفضل
 بينهما ما يحسن ان احدهما رفع الآخرة والآخرة فرع به او انها لا يجتمعان ولا يرتفعان لاني انصها ان كان في القضاء
 او عن الموضوع ما ان كان في المفردين وان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم العدم والمعدوم المطلق

والمعروف في الدين وقاطبة المتعلمات لا على ان يكون ما يتصوره هو حقيقة الممتنع اذ كان كلما يتقرر في ذهن كل
عليه انه ممكن من الممكنات بل على ان يتصور المفردات والصفات بعضها الى بعض فتمثل فيه مفهوم اجتماع التقيضين
او شريك البارئ تعالى عن ذلك او المعلوم الخارجي او المعلوم الذاتي او المعلوم المطلق على ان يحل عليه انه
ذلك بعنوان العمل لا في فقط وان لم يحل عليه انه اجتماع التقيضين او معدوم مطلق مثلاً العمل الشائع التمسك
حيث لم يكن ذلك عنواناً للشي من الطبايح المنقرضة في عين او ذهن وانما يتعمل العقل ان يقدر على الفهم
التجرب انه عنوان طبيعيه باطله الذات محجوبة عن النظر جمولة في التصور والمثل هذا المفهوم وتقدر انه عنوان
لهيئة ما وان كانت جمولة غير متميزة في ذهن من الازمان اصلاً يصح الحكم عليه بانواع الحكم عليه الاخبار مطلقاً
على سبيل ايجاب عمل غير مسمى فكان مفهوم المعلوم المطلق بحيث لا يتصور البير في نفسه صحة الحكم وان امتناع
الحكم انما يتصور اليه باعتبار الانطباق على ما يقدر انه يجد انه ليس لذلك نظائر متقررة مثلاً اذا قلنا الواجب تشخصه
عين ذاته كان الحكم عليه على مفهوم الواجب اذ هو المسمى في العقل لا غير لكن هيئته المنفرد غير متوجهة اليه بل الى الحق
البرهان انه باذنه اعني ذات الموجود الحق نفس ذاته العمل من ان يتمثل في ذهن الملائكة وسبيل آخره الملائكة لما
كان هو اعتبار المعلوم المطلق مجرداً عن جميع اشخاص الوجود كان هذا المفهوم غير مخلوط بشيء من الموجودات في هذا
الاظهار وهذا هو مناط العمل الحكم عليه مطلقاً حيث ان هذا الاعتبار هو نحو من اشياء وجود هذا المفهوم فكان هو مخلوطاً
بالوجود في هذا العلم انما يجب العلم انه هو مناط صحة الحكم عليه بسلب الحكم او بايجاب ذلك السلب فاذن فيه
جيتان تفيدتان فيهما صحة الحكم وسلبها انتهى وان الحق ان القول بكون هذه القضايا باعترافه تسليم لا شكال
لا جواب عنه اذ يحصل الاشكال ان هذه القضايا بالصدق يتبين عدم وجود الموضوع واما قال ومن سبيل آخر
فان ليس بشيء لان الكلام ليس في مفهوم المعلوم المطلق مثلاً حتى يكون هيئته الغير وعن جميع اشخاص الوجود معدوماً
مطلقاً وهيئته كونه مخلوطاً بشيء من الوجودات مع وجودها محالاً الحكم بل انها الكلام في افراوه والوجود لا افراوه
نوعين ذخار الوجود فلا يصح الحكم الايجاب في كما لا يخفى على المتأمل والشائع قد نقل هذا الكلام في شرح التبيينات
وان من يكاد يراه ويرى العلم انه قال المصادر الشيرازي في حاشي الكليات قول قول الشيخ ان المعلوم المطلق
لا يخبر عنه بالاجاب انه من نفسه لا من ذاته في الاخبار فيه بهم الاخبار عنه فهو كشيء الوجود المطلق ووجه
الاجابة ان المعلوم قد ذكره في الشيرازي في حاشي الكليات ليس نفى منها هيئته بل هو بمعنى من عينه وعن الفضل الله
انما في ذلك قال في التبيين المعلوم لا يميزه بالاضطرار عليه ولا من جهة فيه ولفظ خبر يانه بهما ان القول قولنا

المعدوم المطلق لا يجر عنه بالاسباب كلام موجب صادق لا انتفاض فيه بقية اذ لم يقع الخبر عن افراد المعدوم
المطلق كما في العقناتيا المتعارفة اذ لا افراد لها لا خارجا ولا فريضا ولا عن طبيعته المعدوم المطلق العقناتيا التعيينية اذ
لا طبيعته له بل حكم فيه على عنوان لا مر باطل الذات وذلك لعنوان من افراد الموجود وليس فردا لنفسه ولكن يحل
على نفسه بالحال الذاتي فهو من حيث كونه موجودا واجب صحة الخبر عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق
وقوع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه فان في الموضوع من حيث مفهومه ومن حيث وقوعه مجرد عنه اذ بان انما يقع
في الصدق على شئ كما انها اجتماعية بوجه آخر فان المعدوم والموجود دائما في الصدق بشرط وجوده الموثوق
واما اذا ريد باهدى المنهجم وبالاخرى الموضوع فلما تنقض مفهوم المعدوم المطلق جازان يكون موجودا
للوجود فهو بنفسه معدوم مطلق وهو بعبارة فرد للموجود المطلق لا اختلاف الحكمين وفي باب الخبر وفي باب الحكم
متناقضان ولكن اجتماع الاسمين جهة التناقض فان صحة الحكم بعدم صحة الاخبار بعدم الاخبار انما هي
ان الموضوع في هذه العقناتيا معدوم هو بعبارة فرد للموجود وما يقال من ان المعدوم المطلق لا وجود له معناه ان
عليه هذا العنوان لا وجود له لا ياتي في كون العنوان موجودا فلما ان موجودية الموضوع بهيئة موجودة بغير العلم
فكذلك اشترت الخبر عنه انما يكون شئ في شئ الخبر عنه هذا كالمه وفيه ما افاد بعض الاعلام ان اول كلامه يدل على
ان الحكم على المقوم دون الافراد وهو موجود فيخرج العقناتيا من مرجع المحصورة ثم ادعى ان تقي الاخبار
من حيث انه عنوان المعدوم المطلق فان اراد به تقي الاخبار لا اجل كونه عنوان افراد المعدوم المطلق في قد
صار الحكم على الافراد فيناقض اول الكلام حيث نفى الحكم على الافراد وان اراد ان الحكم فيما على المقوم كما
ان المحصورة في الحكم فيما على العنوان ودون الافراد وصحة الحكم بعدم صحة الاخبار بانها باربعها اوجه
الاجابة المشهورة التي الحكم بانها لا يسمون لا يعني من جوع واليقح يلحقه ما في المقامات ثم ادعى اوجه ثانيا المشهور
للوجود ومعدوم بحسب مفهومه ثم قاس بعد ذلك باه كما ان الموجودية موجودة في كل ما كونه عليه حكم بوجه خبر
وهذا فاسد فان مفهوم المعدوم لا ياتي عن معرض الوجود لانه لا يكون الا عن طريق التعريف فيستحيل ولا يتصور
واما ثبوت الاخبار بعدم الاخبار المشهورة فيجوز لانها لا يلزم من خروج صحة الاخبار وعدم ثبوت الاخبار في جوع
في استحالة الوجود عرض العقناتيا في لثا وبالجملة كلامه مثل ثا في الاشكال ولا يلزم له بل هو في مفهوم الخبر
تحقيقه انه تالي في احكامه حاصلة تحقيقه انه لا يمكن الحكم على ذاته المنتج وتحقيقه لانه لا يعقبة له وليس له وجود
في العقل فهو معدوم ورسنا وخارجا فلا يحكم عليه اسما بالاشتمال وسلبا بالامكان والوجود والاعلى عنوان اذ لو كان

متفق الحصول في الذهن فكذلك وان كان حكماً فلا يحكم عليه بالامتناع ونحوه لانه من حيث انه متصور ثابت الاشياء
من الثابت يتبع نعم لو لاحظت حيث يصح عنها انما هو باطل الذات بحسب فرض العقل يصح عليه الحكم بالامتناع مثلاً
باعتبار مورد وخطه اذا الحكم الثابت للأفراد ثابت للطبيعة الصادقة ولو بالنقض والتقدير فالامتناع ثابت لذلك
العنوان وذلك الحكم يكون صادقا بالثبوت للموارد وقابل اثبت العلم ان قول الشارح في الحاشية وحاصل تحقيقه
آه بعينه عبارة المصنف في حاشي السلم كذلك زاد قوله نعم لو لاحظت حيث يصح عنها انما هو باطل الذات بحسب فرض
العقل آه ودر خطه وقاطب انما هو جواب المصنف على نهج التفسيرين القاطنين بان الحكموم عليه بالذات هي
الطبيعية ومحصل ان الحكم على مركلي والحكوم عليه انما هي الطبيعية المتصورة وكل متصور ثابت فذلك الامر
الكل ثابت تماماً يصح الحكم عليه بالامتناع ونحوه لكن اذا لاحظت ذلك الامر الكلي باعتبار موارد تحقيقه يصح عليه الحكم
بالامتناع فالامتناع ثابت للطبيعة وذلك صادق بالثبوت للموارد وبالجملة هذه المقنونات لها اعتبار من اعتبار
التسوية واعتبار سببها في استحقاقها بالاطاعة قبل الاعتبار الاول تصح لان يحكم عليها بالاثبات وبالاعتبار الثاني
ليس لها تحقق وثبوت فيصيح الحكم عليها بالامتناع واما العقل بان الحكم الثابت للأفراد ثابت للطبيعة الصادقة
عليها ولو بالنقض والتقدير فالثبوت في على نهج سبب المتأخرين القائلين بان الحكم انما هو على الافراد لا على الطبيعة
فالشارح في بيان حاصل تحقيقه المصنف تن عمياً فخط خبره حشوا ثم ان جواب المصنف ليس اشياء لان الحكم في
المصنوع ليس على العنوان بل على الماهية من حيث الانطباق على الافراد ونهه القضاء
ليس عنها انما هي منطوية على الافراد فلا وجود لها بهذه الطبيعة وبالجملة ثبوت الامتناع بالذات اما للعنوان
او للعنوان والاول بطرف قطعا لانه ممكن بالذات وحاصل في الذهن والثاني ايضا باطل ضرورة ان ثبوت في
اشياء يستدعي ثبوت في هذا الطرف فيلزم وجود الافراد فكيف تكون مستحيلة وبهذا ظهر سخافة ما قال المصنف
الشيرازي المعاصر للمحقق الذي في حاشي شرح المطالع ان مفهوم العنوان الذي يحكم عليه هو مفهوم مجهول
المطلق الذي معلوم انما هو افراد والتي ليس هي الحكم اليه ما وثبتت المجهول لها من غير ان يكون لنا شعور بذلك
المسبر ان مجهول مطلق وانما نقول لكم المحكوم عليه يجب ان يكون معلوماً ان اريد به مفهوم العنوان فيسلم لكن
امتناع الحكم ثابت لافراد لا لثبوتها لانه لا نناقض وان اريد به افراد فهم فانها مجهولة لنا ولا نطلع بسريان الحكم اليها
ولا توجد لنا اليه ما وليعلم انه قال الفاضل الخوئساري في حاشي الحاشية القديمة ان في هذا المقام
شبهة اخرى ونظيرها بحسب ما قرر في الفاضل الخوئساري في حاشي الحاشية القديمة انا اذا فرضنا ان

لم يتصور زيدا مثلاً لا بالهكمة ولا بالوجه من جوه العارضة وانما صفة بان لم يجعل مفهومنا من الصفات المشاهدة آية للملاحظة
اصلاً ثم تصور المعرف المطلق او المجهول المطلق على نحو ما يتصور الموضوع في القضايا المحصورة وحكم عليه بالمتناع
حكم عليه مثلاً فنقول لا شك ان زيدا قبيل هذا التصور كان مجهولاً مطلقاً في الواقع فحال هذا التصور ما باقى على
حالته الاولى في الواقع اولاً والاول بطبيعة ضرورة انه اذا كان مجهولاً مطلقاً في الواقع يكون داخل تحت هذا العنوان
فيصير ملحوظاً بملاحظة الوجود في نفسه ورتبة الشئ ملحوظاً بملاحظة عنوان الالكونه فرداً لهذا العنوان في الواقع مع كون
العنوان ملحوظاً على ما يلاحظ في القضايا المحصورة وكلاهما متحقق في هذا الفرض فيخرج عن الجوهلية المطلقة وعلى
الثاني نقول ان خروج عن المجهول المطلق على الفرض المذكور انما يكون بسبب الملحوظية بملاحظة العنوان
المذكور ولا سبب له واه ضرورة فيكون تفرغه و ملحوظية بملاحظة العنوان المذكور انما يتوقف على كونه فرداً
له اذ لا يكون فرداً الشئ لا يصير بملاحظة ذلك الشئ ملحوظاً كما ان زيدا لا يصير ملحوظاً بملاحظة الفرس مثلاً بل
بملاحظة الانسان ونحوه مما يصدق به عليه فخر وجهه انما يتوقف على دخوله فيه فيلزم توقف الشئ على التيقن فيجتمع
التعيينان واجاب عنه بتحديد مقدمته هي ان الوجه ان يكتم به بانه بان ملاحظة كل شئ بعنوان انما يتصور اذا
كان لهذا العنوان تعيين وتخصيل بدون تلك الملاحظة مثلاً اذ تصورنا مفهوم المعلوم وحيث انه آية للملاحظة
افراده بان تصور بعنوان كل معلوم لي مثلاً فلا شك انه اذا كان المراد منه كل معلوم لي بهذا العلم فلا يعقل
ان يكون آية للملاحظة شئ ابنته لان هذا المعنى تعيينه انما هو تلك الملاحظة بل لا بد ان يكون المراد منه
كل معلوم لي يعلم سوى هذا العلم وبكيفية التصورنا المجهول اي باليس معلوم وحيث انه آية للملاحظة افراده بان تصور
بعنوان كل مجهول لي مثلاً ولا ريب انه اذا كان المراد منه باليس معلوماً لي بهذا العلم فلا يعقل ان يصير آية
لملاحظة شئ بل لا بد ان يكون المراد منه باليس معلوماً لي يعلم سوى هذا العلم ولعن زنديقنا نقول ان اريد
بالمجهول المطلق الذي جعل مرآة للملاحظة الاستظهار باليس معلوماً لهذا العلم ولا يتغير فلا يصح هذا المفهوم لان
يجعل مرآة اصلاً اذ التعيين والتخصيل بهذا الوجه بدون هذه الملاحظة وان اريد باليس معلوماً بما سوى هذا العلم
فيصح جعل مرآة للملاحظة الاستظهار ويخرج عن الجوهلية المطلقة ولا يقا حقه فيه فانه معلوم بهذا الوجه وليس
بمعلوم بما سوى هذا الوجه ويورد عليه ان مفهومه ما يكون حاصله بنفسه او بوجه من وجوهه سواء كان هذا الوجه شيئاً
بهذه الملاحظة اولاً سواء كان مرآة للملاحظة او لا مفهوم البته وسميانه بالمعلوم وما لم يكن هو حاصله بنفسه اذ شئ
من وجوهه المتعينة بهذه الملاحظة او يتغير بمفهوم مناف للمفهوم الاول وسميانه بالمجهول المطلق ويلزم

اجتماعه وبين المفهومين المتكافئين في ذوات الاستصحابين تصور مفهوم الجاهل المطلق بهذا المعنى فانه ان كانت
الاستصحابية انما هي تحتها في الاستصحابين بهذا المفهوم صادقة عليهما ووجهها وان لم يكن واختلفت تحتها فهو ايضا وجه
من وجهها وصادقة عليها فلا يتحقق التقييدان واجاب بعض الاعلام قربة ان اريد من الترويض ان الاستصحاب
جهولته بتركها المعنى بالفعل او معلومته بتركها بالفعل فختارنا انها مفهومية بالفعل غاية ما لزوم ان يحصل وجهه فتكون
معاوية بتركها الوجه لاننا في عين الجاهل بنية بالفعل والمعلومية في عين معين وان اريد انها جهولته بتركها المعنى
وانما هو في وقت حصول هذا المفهوم فتقول ليستتجيبه بل هي معلومة بالفعل او في وقت حصوله فان قيل
المعروف ان لم يحصل سوى هذا الوجه يقال هذا المفروض محال فان الجاهل بتركها المعنى فاقيد بغيره فحصل
مطلقة فهي معلومة بهذا الوجه المطلق فلم يصدق عليها لم يحصل به ولا شيء من وجوهه بل في المطلق وجهه من وجهه
وقيد حصل وانما هي في بعض كتب ان الجاهل المطلق الذي فرضه تصور ان اريد به الجاهل المطلق
بالفعل فتقول الاستصحاب لان المعلومية انما لمست بهذا الوجه عين حصوله في العقل والآن ان زمان حصوله
وزمان حصوله واحد بل يجوز ان يكون صدقه سابقا على زمان حصوله وان اريد به الجاهل المطلق واسما او الجاهل
المطلق في زمان الحصول فيها هي ان بلا متعلق لهما لان كل شيء موجودا ومعدوم يتعلق به العلم ولو يوجد في زمان
فلا يصدق على شيء انه جهول مطلق وانما وكذا وقت حصول الجاهل المطلق المقيد بزمان حصول هذا الوجه يحصل
مطلق الجاهل لان حصول المقيد بدون حصول المطلق غير مقبول والجاهل المطلق الهم وجه لكل شيء فانه صادقة
عليها وقت العقل لا يولد في او وقت عدم حائل فالاستصحابا كلها حاصله عند حصول هذا المفهوم فلا يصح تقييده بهذا
الجهول ولو قيد لا يمنع صدقه فلا يكون عندها شيء واذا لم يكونا عندها شيء لا يكون الاستصحاب معلومة بها بل بوجه
اخر غيرهما كما للجاهل العام من الجاهل المطلق وانما او وقت حصوله فالاحتمال وذاك كلام في غاية المتانة و
الذي تقر عنه في كل هذه المشبهة هو ان زيدا مثلا حين حصول مفهوم الجاهل المطلق مجبول مطلق بمعنى انه يصدق
غاية الجاهل المطلق حصل لا نوع على الاشخاص لكنه لا يثبت في المعلومية نعم لو كان مفهوم الجاهل المطلق محمولا عليه
على الالهيات العرضية الانشائية كان صدقه عليه منافيا للمعلومية فالجاهل المطلق المقابل للمعلوم هو الصحيح
انشاء الجاهل المطلقة عنه الاما هو جيبه واحماله انه لا يقاخذ في ان يكون ما هو مفهوم الجاهل المطلق
معلوما اشكال الاشكال في ان يكون ما هو مصداق الجاهل المطلق معلوما فان قيل الجاهل المطلق لا بد وان يصدق
على نفسه فكيف يقال انه معلوم يقال لا يقاخذ في ان يصدق على نفسه خلافا لاشياء ويصدق عليه فخطبه حلالا شيئا

عرضيا كما ان يصدق على نفسه مثلا وانما يصدق عليه لثبوتها عرضيا فتأمل قوله وذلك موقوف و
يعني ان الانسان يدعى بالطبع اي طبيعته لثبوتها في المتكلم وهو اجتماعه مع بني نوعه فهو لا يتصل بتجصيل جميع ما يحتاج اليه في
معاشته ومعاداة ولا ييسر الا بالمشاركات والمعاملات وتلك المشاركات والمعاملات لا تتم بدون التعرف لبعضهم
بعضا ما في فهمهم والتعرف انما يحصل بفعل محسوس يحصل من المعرف ليكن الاطلاع عليه وذلك الفعل المحسوس
انما لانها ظواهر الكتاب او الاشارة المحسوبة لكن الاشارة المحسوبة غير واقعية بالمعروفات والغائبات والمعتولات ترجح
ما فيها من الموثوقة لا يثبتها الى فعل غير ضروري والكتابة ان كانت تجرح ذلك الا ان فيها الموثوقة لا يتبعها غيرها
او وان لا ييسر وجودها في جميع الاوقات فلذلك اقدرهم الله تعالى على الالفاظ لثبوتها في الموثوقة فيها لكونها
كليات للنفس الضرورية الذي يحصل بالالتصاق مشقة وعموم الفائدة فيها لتداولها ما ذكره لوجودها عند الحاجة
والثبوتها عند الحاجة بجملة الكتاب فانها بما يتبعها الحاجة وليقرب عليه من الايراد وقوله عليه قوله من ههنا
يفهم ان الافتقار له العلم انهم عرفوا الدلالة اللفظية الوضعية فانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالمسئبة الى ما هو
عالم بالوضع واحترزوا بهذا الفهم عن الدلالة الطبيعية الطبيعية واللفظية المتخيلة وادروا بالوضع وفتح ذلك
اللفظ في الجملة لا وضعه لعمارة كمالا يخرج النفس من الالتزام وادروا عليه تارة بان العلم بالوضع يوقف على فهم المعنى
كما يتوقف على فهم اللفظ لكونه نسبة بين اللفظ والمعنى فلو كان فهم المعنى لا حصل العلم بالوضع بل فهم لوقف كل من
فهم المعنى والعلم بالوضع على الآخر واجب عنه بان فهم المعنى في حال اطلاق اللفظ موقوف على العلم السابق
للموضع وذلك العلم السابق لا يتوقف على فهم المعنى في الحال بل على فهمه في الزمان الماضي قال الشيخ في
منطق النفاة معنى دلالة اللفظ ان يكون اذا ارثتم في الجبال سموح ارثتم في النفس معناه فيعرف النفس
ان هذا السموح لهذا المفهوم فكما اوردوه بحس على النفس التفت الى معناه فالدلالة هي كون اللفظ بحيث كمالا
اوردوه بحس على النفس التفت الى معناه وذلك الالتفات انما هو بسبب العلم السابق للوضع و بان فهم المعنى
من اللفظ موقوف على العلم التصوري للوضع والمراد بالفهم هو العلم التقديري وتارة بان الفهم صفة للوضع والوضع
والدلالة صفة للفظ وبالتالي الصفتان منبئتان لا يجوز تعريف احداهما بالآخرى واجاب عنه العلامة التفت الى
باننا لا نسلم ان فهم ليس صفة للفظ فان معنى فهم المسامح المعنى من اللفظ او الفهم المعنى من اللفظ
بحسب فهمه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة مفروضة لوضع ان يستحق منه صفة يحصل على اللفظ كالبرال و
فهم المعنى من اللفظ وانما هو منه مركبا لا يمكن اشتقاقها منه الا بالبربط مثل ان يقال اللفظ من فهمه المعنى

الى صحة قولنا اللفظ متصرف بالتفاهم المعنى منه كما ان المتصرف بالدلالة واورد عليه السيد المحقق انه بان فهم السامع صفة له
 كما انه كثيرا متعلقة بالمعنى بغير واسطة وباللفظ بتوسط حرف الجر كما يدل عليه قوله فكذلك فهم السامع المعنى من اللفظ فيناك
 ثم انما استعمار التفاهم وتعلقه بالمعنى وتعلقه باللفظ فالاول صفة للسامع والاخير ان صفتان للفهم فان ارادوا التعمير بان
 الفهم الملقى بالمفعولين الموصوفين بالتعاقبين صفة للملفظ فهو طاهر البطلان وان ارادوا ان المجموع المركب من الفهم
 وتعلقه صفة له فكذلك مع ان المستفاد من عبارة التعريف هو الفهم المفيد دون المركب فيكون جملة التعريف على خلاف
 لما ذهبوا اليه وان تعلق الفهم بالمعنى او باللفظ صفة للملفظ فما ظل ايضا فهم يفهم من تعلقه بالمعنى صفة له هو كونه مفهوما
 من الاقفاط ومن تعلقه باللفظ صفة له هي كونه مفهوما منه المعنى فاعناه ان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ او التفاهم
 المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غير صحيح وهذا لا يراو في غاية الاتجاه اذ ليس شئ من فهم السامع والتفاهم
 المعنى صفة لللفظ حقيقة فمثلا من ان يكون عين الدلالة ثم قال الا ان ياول بان القوم وان عرفوا الدلالة بما
 ذكره القوم نسامحون في ذلك اولم يفقهوا معنى معناه ليرجع بل ما يفهم منه مما هو صفة للملفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى
 واعتقدوا في ذلك على ظهور ان الدلالة صفة للملفظ وان الفهم ليس صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكر في تعريفها معنى هو صفة
 له ثم ان دلالة فهم المعنى من اللفظ على كونه بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة فالمقصود من قولهم فهم المعنى آه هو معنى كون
 اللفظ بحيث يفهم منه المعنى فثبت ان قولك اللفظ مفهم منه المعنى ليس في الحقيقة وصفا للملفظ بالتفاهم المعنى منه فان
 التفاهم المعنى صفة له سواء قيد بكونه من اللفظ او لا نعم التفاهم المعنى منه يدل على كونه بحيث يفهم منه المعنى وبه صفة اللفظ
 حقيقة على قياس وصف الشئ بحال متعلقة فان قيام الاسباب ليس صفة له لزيد مثلا بل يدل على هو صفة له وهو كونه بحيث
 يكون ابدا قائما وقد يجاب بان الدلالة اضافة وتضمنه بين اللفظ والمعنى تابعة لاضافة اخرى هي الوضع ثم ان هذه
 الاضافة اعمارة لاجل الوضع اعني الدلالة اذ اقيست الى اللفظ كانت مبدرو وصف له هو كونه بحيث يفهم منه المعنى
 العالم بالوضع واذا اقيست الى المعنى كانت مبدرو وصف للمعنى اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى وكلما اوضحنا لازم تلك
 الاضافة فكما جاز تعريفها باللازم الذي هو وصف اللفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى جاز ايضا باللازم الذي هو وصف
 المعنى اعني التفاهم منه والتفاهم المذكور في تعريف الدلالة صفات الى المفعول فهو مصدر بني للمفعول وصفته للمعنى فيكون
 تعريفها للدلالة باللازم بالقياس بالمعنى كما ان قولهم هي كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى تعريف لها باللازم بالقياس
 الى اللفظ واورد عليه بان المفهومية صفة للمعنى كما ان الفاهمية صفة للسامع فاذا لم يجز تعريف الدلالة بالقياسية
 لم يجز ايضا بالقياسية ولعل الحق ان الدلالة ان كانت نسبة قائمة بمجموع اللفظ والمعنى فالجواب المذكور جيد وان كان

سبب قائمة باللفظ متعلقة بالمعنى كالابوة القائمة بالاب متعلقة بالابن فاجواب ما ذكره اسبب المحقق قد ان الدلالة
حالة قائمة باللفظ متعلقة بالمعنى لاحالة قائمة بهما واما لغيرها مضافا الى القاعل او المفعول او بانفعال الازمن من
اللفظ الى المعنى فمن المسامحات التي لا تليق المقصود اذ لا ريب في ان الدلالة صفة للفظ بخلاف الفهم والانتقال
ولا في ان ذلك الفهم والانتقال من اللفظ انما هو بسبب حالة فيه فكانه قيل هي حالة للفظ بسببها يفهم المعنى منه
او ينقل منه اليه انما نشأ نحو انبئنا على ان المقصود من تلك الحالة انما هو الفهم والانتقال فكانها يوفق له فيقول
انها موضوعه للامر الذي هي آه اعلم انه قد ذهب الشيخان ابو بشر و ابو علي ومن تابعهما الى ان ما سوى العلم ليس معلوما
بالذات فذهبوا الى ان الالفاظ موضوعه بازار العلوم وهي الصورة العقلية لا الامر الخارجي لان كثير ما نذكر كمشيار
لا يتحقق لها في الخارج وذهب بعضهم الى انه الامر الخارجي نظرا الى ان الصورة العقلية مارة لملاحظة الامر الخارجي و
قال بعضهم ان اختلاف في ان الالفاظ موضوعه للصورة الذهنية او الامر الخارجي فزع على هذا الخلاف اول النزاع
في ان الالفاظ موضوعه لما هو معلوم بالذات فمن ذهب الى ان المعان بالذات هو الامر الخارجي يصل الالفاظ
موضوعه بازاره ومن ذهب الى ان المعان بالذات هي الصورة الذهنية جعلها موضوعه بازار الصور الذهنية
وقال المحقق الرواني لا يفتك من له وجه ان يعلم انما اذ سمعنا لفظ الانسان مثلا تلتفت الى تلك اللفظة الموضوعه
من غير ملاحظة كونها موجودة في الازمن او في الخارج فاللفظ موضوع للنفس المهيبة لا باعتبار الوجود الذي
هو بهذا الاعتبار علم ولا باعتبار وجودها الخارجي فليس للفظ موضوعا الالمهيبة لكن لما رواه ان الالفاظ واللفظ وان
مع الصور الذهنية العلمية يتبدل بتبدلها حتى اذا اعتقدنا شئ المرفي من بعيد انسانا اطلقنا عليه لا انسان واذا
اعتقدناه فرسا اطلقنا عليه الفرس وان لم يكن في الواقع كذا وكذا ان الالفاظ موضوعه للصور الذهنية ولم يبرها
بذلك انها موضوعه لها من حيث انها صور ذهنية قائمته النفس بل انما رادوا بذلك انها موضوعه للمهيبة المتصفة
بالوجود الذهني لاها مع هذا التقيد ومن البين انه لا يفهم من اللفظ الا ذات المعنى مع قطع النظر عن شئ وسواء كان
موجودا ذهنيا او خارجيا ورضهم من ذلك المحافظة على ما عثرنا اليه من دوران تبدل الالفاظ مع تبدل الصورة
ولذلك ذكر بعضهم ان الالفاظ موضوعه للمعاني لا باعتبار كونها تلك المعاني في الواقع بل باعتبار كونها اياها في
الازمن وحاول بذلك ما حاول به الاولون فظهر من هذا النظر ان الالفاظ موضوعه للنفس منه واما انها لاها مع
وصف كونها علما او معلوما والمخاد وهو نفس المفهومات وما ذهب اليه المحققون من ان المعان هو نفس الصورة
كلام حق لان المخاد عند النفس ليس الا هي لكن لهذه الصورة اعتبارا من احد جهاتها من حيث انها عرض

قائم بالذهن وهي بهذا الاعتبار علم والثاني اعتبارها بحسب ما يهتبه مع قطع النظر عما لمحة في هذا الوجود من العرضية
 وتوابعها وهي بهذا الاعتبار معلوم فهي بالاعتبار الاول معلوم بالعلم كحضورى وبالاعتبار الثاني مهنية معلومة بالعلم
 المحصول في فطر ان الفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار واضح ان اللفظ موضوع بازار الصور الذهنية لا على ما يوجد في
 وتغيره القاصرون من ان هتبه امرين متضادين بالذات احدهما موضوع له اللفظ والثاني غير موضوع له ولا على
 ما شخه آفرون من ان ليس هتبه الامرو واحده العلم وهو المعلوم المعاد الذي يستعمل فيها اللفظ اذ لا ريب في ان
 لفظ الانسان مثلا اخذ وضع تلك المهية يستعمل فيها لا للعلم بها ولا في ان العلم بالانسان يعاثر مهية الانسان بالاعتبار
 بقدر الفرقين افراط وتفرط فان الاولين توهموا متضادة العلم والمعلوم بالذات وهو عليه اننا ننقل من الصور الذهنية
 الى الاعيان الخارجية وجعلوا ذلها بغيرها عقلية او طهية على خطا ريب في عباراتهم والافرن منهم لم يهتبه الامرو واحدا هو
 المعاد من اللفظ يستعمل فيه لفظ هتبه كلام وهو ان القول يكون الالفاظ موضوعه للمهية من حيث هي مع قطع
 النظر عن الوجود الذهني والخارجي ظاهر في الامور الكلية كالا فسان مثلا واما في الامور الشخصية كذو مثلا فلا اظاهر
 ان زينا ليس موضوعا لمهية الانسان من حيث هي ولا يعقل له وجود مع قطع النظر عن الوجود غير مهية الانسان
 اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موجودا في الخارج والذهن معا بل اشخص الذهني غير اشخص الخارجي بل نقول ايضا
 انه ليس في مهية اشخص المرسوي المهية الكلية اذا وجدت صدرت تشخصه بدون ضم شئ اليها فهي اذا وجدت في الخارج
 كانت شخصا واذا وجدت في الذهن كانت شخصا اخر ولا يمكن ان يوجد اشخص اشخص اشخص في الذهن فعلم انه
 ليس للاشخاص مهية سوى المهية الكلية وظاهر ان ما يدل على الاشتخاص ليست موضوعه لتلك الهيات فالخيار ان
 في الجزئيات الخارجية اللفظ موضوع للشخص الخارجي وفي الذهنية للشخص الذهني واما في الكليات فهي موضوعه للمهية
 من حيث هي في قابل بدنة النظر لغيره ان النزاع في الموضوع له الالفاظ اما المقيد بالوجود الذهني او بالوجود الخارجي
 او المعنى من حيث هو مع قطع النظر عن التشخيص باحد الوجودين ولا ريب ان هذه الاحتمالات تجري في الاشخاص ايضا
 واذا كان المقصود بالافادة لنفس المعاني ما هي وجود وجدت كان الموضوع له في الكليات من حيث هي في سوار
 وجدت في الذهن او في الخارج فانهم قول فالحق ان الموضوع له آه يعني ان الموضوع له الالفاظ هي المعاني من
 حيث هي مع قطع النظر عن الوجود الخارجي والذهني يعني ان حيثية كونها في الذهن او في الخارج بلغة في وضع
 الالفاظ اي ليس بدلوها المعاني باحد تينك ايجتهين بان يكون تلك ايجتهية ايضا مستفادة منه وذلك لان مناط
 التعليم والتعلم انما هي المعاني مطلقا لا كخصوصيات فانها بلغة لان المقصود من الرضخ افادة ما في الضمير المقيد

اعادة الشيء مع التقييد باحد الوجودين ولانه لو كان الوضع للصورة الذهنية لكان الاطلاق على الوجود الخارجي محاذرا
 ولو كان للوجود الخارجي لكان الاطلاق على الصورة الذهنية محاذرا ولانه لا يبرم حصول المعنى بنفسه عنه الوضع حتى
 تكون صورة عقلية بل قد يكون حصوله بالوجه فالمراد بالمعاني المعاني من حيث هي هي مع قطع النظر عن كونها في
 الخارج او في الذهن وان كان في الواقع موجودا خارجيا او ذهنيا كليها او جزئيا قائل وتذكر ما قد سلف قوله عليك
 تناولها الى ما قلنا آه قال في الحاشية اي تاويل القولين المذكورين سهل بان يراد من الامر الذهني الشيء من حيث هو غير اطلاق عليه
 بشئ ويراد من الامر الخارجي الخلق عن حصوله للمخاطب وهو الوجود في نفس الامر يعني الشيء من حيث هو وهو ما ثبت هذا موثوقا قال الحق الذي ان
 الحق ان المعلوم بالذهن هو الشيء الذهني من حيث هو اي احصائه في الذهن بوجوهها الملائمة لذهنها في حقيقة في نفس الامر بالذهن هي الصورة العقلية لا الامر
 الخارجي اراها الصورة الذهنية الموجودة في الذهن بصورتها فان اطلاق الصورة على هذا المعنى شاك صريح به الشيخ
 وغيره واراها بالامر الخارجي ما يكون موجودا في الخارج من حيث انه موجود وفيه ومن ذميب الى انه الامر الخارجي لا
 الصورة العقلية اراها بالامر الخارجي متقابل لنفس الصورة الذهنية من حيث انها تشخصه بشخصات ذهنية وفيه ان
 بذاتنا ويل انما يصح لو لم يقل كل من الفرقين بوضع الالفاظ للصورة الذهنية مع نفى وضعها للعين الخارجي او بوضعها
 الخارجي مع نفى وضعها للامر الذهني والاعلى تقدير ان يقول كل من الفرقين بالوضع لو احدثها مع نفى الآخرة لان
 بذاتنا ويل فانهم اراوة هذا المعنى الاول لا يصح اخفا واحدا ونفى الآخرة فهم قال المصنف هو لازم لها في المركبات
 قال في السلم سوا واحدة فان الكل انما يتقبل بصورة وحدانية لا تفصيل فيها الاعد التحليل ومصلحة ان حين فهم المعنى
 المطابق ليس صورة اجزاء حاصلته في الذهن بل لا يحيل في الذهن الا معنى واحدا لكثرة فيه فلا يوجد بها الا المطابقة
 واما الاجزاء فانها تفهم بعد التحليل فهنا دلالة واحدة لكنها على الكل اولاد بالذات وعلى الجزء ثانيا وبالعرض فهذه
 الدلالة من حيث انها على معنى واحد مطابقة ومن حيث انها على امور متعددة يحصل بعد التحليل والاشراع لفهم
 فالدلالة واحدة ولها اعتباران واوراد عليه بعض الاعلام قه بان ان اريد بالاجمال المدلول من اللفظ المفرد
 التوجه الحقيقي بحيث لا يكون فيها كثرة الاعد التحليل فلا نسلم ان اللفظ المفرد يدل على هذا الاجمال وان اريد بصور
 الكثرة الملحوظة بالمخاطب واحدا والمفروضة للموحدة الاجتماعية نسلم ان المفرد يدل على هذا الاجمال لكن لا يبرم منه اطلاق
 وهو اتحاد الداليتين لكون الصورة في الحقيقة كثيرة فيكون فيها اليه استعدادا وفيه ان المراد من الاجمال الامر الوحداني
 سواء كان التوجه فيه عقليا او بحسب اللفظ فقط ووجود الكثرة في الصورة لاخيرة لا ينافي اتحاد الداليتين او معنى
 من الاتحاد وان يدل اللفظ على معنى لا يلاحظ العقل النقد وفيه وانما يلاحظ المخاطب وحداني بالذات ثم يبرم منه الدلالة

على الكثرة الموجودة في ضمنه بالعرض فان قيل من المشهور ان النفس تابع للمطابقة وتبعيته لها ينبت في اتحادها معها
يقال بتعيينه النفس للمطابقة كما هو المشهور لا ينبت في اتحادها كما ان الروية المتعلقة بالمرآة وما فيها واحدة بالذات
متعددة باعتبار تعاقبها بتعيينها وباعتبارها المتعدد الاعتباري يقال ان روية المرآة تابع لروية ما فيها حكما ان حكم
بالعدد ههنا يقتضئ التعدد بالذات في التابع والمقتضئ كالحكم في النفس والمطابقة وتحقيقة ان الوجود في طرف
من الطرفين كان قد يميز بسببه الموجودان كما في زيد وعمر وبسبب الوجود الخارجي والذموي وقد لا يتماثلون بحسبه
كما جاز بحسبه الفصل الواحد كما يطابق الحق يتحقق بينهما نسبة التحصيل مثل الجنس والافضل والشخص فلفظ
الانسان او الابل او الخنزير في الذم من الحيوان يحصل لفصل الناطق فلا يمتاز بالجنس عن الفصل في هذا النوع من
الوجود والذموي بل الموجود وفي الذم من امر واحد يتحدان معا ذاتا ووجودا كما يتحدان مسميا في الخارج فالمدلول للمطابق
ذلك الامر الواحد والمراد بالذم من الجنس والافضل لا باعتبار وجوده ونقصه بنفسه وعن الآخر بل باعتبار
الاتحاد ومع ذلك الامر الواحد قاله لانه واحد والمدلولان متغايران ذاتا لا في هذه الملاحظة للاتحاد بها واما ان
يحبسها بل في ملاحظة اخرى او العقل فيقدر على ان يميز في الملاحظة بينهما كما بين الطبيعة لا بشرط شي وبين الطبيعة
بشرط شي وبهذا ظهر ان الحكم يكون للنفس في ضمن المطابقة وكونه تابعها لها مسامحة كما قال المصنف في السلم ويقال
ان التابع لها قد يمتدح نظر الى ان الاجزاء لما لم تميز عن الكل الا بعد التحليل ولا شك في ان التحليل تابع لا اعتبار
نفس الكل قيل ان الدلالة باعتبار الالقياسات الى الكل اصل وباعتبار الالقياسات الى الاجز ترجع والاعينها والدلالة
والدلالة لا يميز فيها اعطاف قيل قال شيخ في المقالة الخامسة من الالهيات الشفاران ههنا شيئا محسوسا هو
الشيء وان اول الانسان روح باوحد من دونه هو الانسان الطبيعي وههنا شي هو الحيوان او الانسان منطوقا اني ذاته كما
يؤيد في غير ما ذكره ما قاله في شرحه شرطه شرطه عام او واحد او كثير لا بالعقل ولا باعتبار القوة العينية من حيث هو
بالقوة او الحيوان او ما هو حيوان والانسان بما هو انسان اي باعتبار حده ومعناه وغير مقتضئ الى امور اخرى يقارنه
ليس بالحيوان او الانسان او ما هو حيوان العام والحيوان الشخصي والحيوان باعتبار انه بالقوة عام وخواص الحيوان
باعتبارته موجود في الوجود او مقتول في النفس هو حيوان وشي ليس هو حيوانا منطوقا اليه وحده ومعناه ان لا
كان حيوانا او انسانا كان فيها حيوان كما جاز منها ولك في جانب الانسان ويكون اعتبار الحيوان بانها جازما
وان كان مع غيره لان ذاته مع غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه مع غيره امر اخر له او لازم فالطبيعة الحيوانية
والانسانية بهذا الاعتبار تقدم على الحيوان الذي هو شخص بجزائه او كلي وجودي او عقلية تقدم بسبب على تركيب

في الجزر على الكل انتهى وهذا الكلام كالمقصود في ان اللفظ الموضوع كالاتي كالاشارة مثلا دلالة على الحيوان والناطق الذي
 بها جزر ان لا يشهد على دلالة على تمام معناه فلا اتحاد بينهما اصلا يقال قد صرح الفاضل ميرزا جان في حواشي
 الحاشية القديمة بان التقدم الذي اوعاه الشيخ انما هو بحسب العقل بمعنى ان العقل اذا نسب الوجود الى الطبيعة
 والى الشيء الطبيعي حكم بان الاول اقدم من الثاني فالمراد ان حقيقة نسبة الوجود الى الجزر غفلا وهو لا ينافي في تحصيلها
 معاني الذب عن انهما هما في استخراج وكذا لا ينافي في تحصيلها معا بحسب اللفظ بان ينقل الذهن من اللفظ الى الكل
 والجزر معا فبهم قولهم المتعبر في حده آه اعلم ان المشهور ان دلالة اللفظ اعلى تمام ما يرفع له او على جزرها او على ما هو
 خارج عنه لازم له وقالوا ان احصر في هذه الدلالات الثلث عقلي يحجز العقل بالاحتمال فيها واما رعايته بان يتقضى
 لتعريف كل من الدلالات الثلث بالآخر وذلك لانه اذا كان اللفظ موضوعا للشيء وجزءه يكون دلالة على الجزر متعلقة
 مع كونه دلالة على جزر المعنى الموضوع له واذا كان موضوعا للملزوم واللازم كان دلالة على اللازم متعلقة مع انه
 دلالة على الخارج عن الموضوع له والمشهور في الجواب اعتبار قيد الحقيقة في تعريف كل من الدلالات الثلث والى
 هذا يرجع ما قاله السيد المحقق في حواشي شرح المطلاع انه اذا كان اللفظ مشتركا بين الكل والجزر واطلق انتقل
 الذهن منه الى الجزر كونه موضوعا له والى الكل ايضا كمن انتقل الى الكل متضمنا لانقاله الى الجزر اجمالا فلا يلى
 الجزر انتقالا تفصيلي فقدمي سببها كونه موضوعا له واما الى ضمنى سبب كونه جزرا للموضوع لانه عليه دلالتان وكذا
 في اللفظ المشترك بين الملزوم واللازم ينقل الذهن منه الى اللازم ابتداء كونه موضوعا له وهو سبب الملزوم ايضا وبكيفية
 لا تباينة فيه سوى انه يعلم ان يلى اللفظ على الجزر واللازم دلالتين مختلفتين من حيثين في حالة واحدة ولا امتناع
 في ذلك ولا يخفى انه وان اندفع به نقض المشهور لكن بقى الكلام في دعوى احصر العقلي من وجوده منها ان اخروج
 بتقيده بالضرورة فيتم رابع واجيب بان هذا الشطر خارج عن المفهوم غير معتبر في حد دلالة الالزامية وانما هو شرط
 للتحقق تلك الدلالة بل المعتبر في حد الالزام هو اخروج بدون اعتبار اللزوم وهو عبارة عن عدم العينية والجزئية
 فيكون احصر الالزام اللفظية الوجودية في الثلث عقليا فان احصر العقلي عبارة عما يكون وارثا بين النفي والاشبا
 سواء كان عنوان النفي ذكورا فيه او لا وبهنا وان لم يذكر عنوان النفي لكنه في الحقيقة سلب ونفي للعينية والجزئية
 ومنها ان كل واحد من الدلالات الثلاثة لا وان يقيده بالحقيقة لسبب النقض المشهور الذي فيجزر العقل قسما آخر
 كما لا يخفى والجواب ان العينية ليست معتبرة في حد الالزام بل المعتبر في حد نفي العينية والجزئية لمعتبرين
 في تسميته وهذا ما قاله المتعبر في حد لا عينية البينية والجزئية الاحتمالية عدم العينية والجزئية فيجعل التفسير ان الالزام

اللفظ على شئ بالوضع من حيث انه تمام ما وضع له مطابقة ومن حيث انه جزر ما وضع له نقصان وان لم يكن من حيث انه
 تمام ما وضع له جزر ما وضع له فالترجم ولا يربط العقل لا يجوز قسما آخر ومنها انه اذا وضع لفظ لمجموع الملازم والملازم يكون له
 على اللازم دلالة ثانى لفظية لكي يربطها على جزر ما وضع له والترابعية لكونها على لازم جزئية ولازم الجزر لازم للملك مع انه
 لا يصح في عليهما انها دلالة على الخارج اذ لا يصدق على الدلالة الثانية من ما تبين الدلالاتين انها الترابعية
 لا يشترط اخراجه فيها فمحصرا للدلالة اللفظية الوضعية في الثالث واجيب عنه تارة بان معنى التعريف ان دلالة
 اللفظ سبب الوضعية اما على تمام ما وضع له بذلك الوضعية او على جزئية او على الخارج ولا يلزم اختلال اختصارتها بانها لا
 ان اللفظ الشمس مثلا دلالة على الضمور بسا اضافة دلالة على مجرم الملازم له وذلك لان فهم الجرم من اللفظ انما هو في
 ضمن الكل ذهنية وفهم الملازم تبع الاستلزام فهم لازمه والا يلزم في تعقل المتضا كلفين لاختلافهما غير تباينة او
 التباينات غير تباينة وتارة بان هذه الدلالة داخلية في النقصان لان معنى قولنا النقصان دلالة اللفظ على الجزر من
 حيث انه جزر للموضوع له ان النقصان دلالة اللفظ على جزر الموضوع له من حيث ان اللفظ موضوع بانها ركلة وتارة
 بانها داخلية في الالتزام لان معنى الدلالة الترابعية هو كون اللفظ والاعلى الخارج اللازم بان تكون الدلالة لا تامة
 كون المدلول فسر الموضوع له ولا بد اسئلة كونه جزرا له سواء كان جزرا له في الواقع ام لا بل كما نرى ان اسئلة كونه لازما
 للموضوع له وههنا كذلك لان لازم الجزر لازم للكل بالمعنى الاعم ومنها ان لفظ هذا اذا اشير بها الى المتضا كلفين كما نرى دلالة
 على مجموع المتضا كلفين مطابقة وعلى كل واحد منها ففهمنا وتعقل كل واحد منها استعمال العقل الاخر كلفينها متضا كلفين
 فاللفظ يدل عليه ايضا بهذا الاعتبار وهذه الدلالة ليست مطابقة وليست بالنقصان لان هذه الدلالة ليست باعتبار
 كونه جزرا للمعنى بل كونه لازما للجزر وليست بالترجم لعدم الخروج وخافية ما يكون ان يقال في اجواب ان احد المتضا كلفين
 اذا تعقل مرة لا يتعقل مرة اخرى والا لازم اللفظ فاذا تعقل في ضمونه العقل لا يتعقل مرة ثانية من حيث انه لازم
 للجزر الاخر فالدلالة الترابعية مستحقة والدلالة على مرة اخرى حتى يتحقق فهم آخر ويطلب التحصر ولو قيل ان محصل التضمين
 ان الدلالة الاعلى تمام ما وضع له في وضع واعلى جزئية في هذا الوضع واما على الخارج فيه فلا يرد انقص اصلا حتى يخرج
 الى بحث بالقيود في التبرعات المذكورة ثم هذا كلف على تقدير ان لا يكون الدلالة مطلقة تابعة للضم والارادة
 كما هو راي المتأخرين واما على تقدير كونها مطلقة تابعة للضم والارادة كما هو راي المحقق الطوسي والعلامة
 الشيرازي تبعا للشيخ فيقال ان اللفظ ليس له دلالة لذاته على معنى والامكان
 بكل لفظ معنى لا يتبادر اذ لا لا الشئ لذاته لا يتفكك عنه فليعلم ان لا يوجد

في الاطلاق ما هو مشترك وليس كذلك فالله للفظ الوضعية المتعلقين باضافة اللاحق السجارية على فان الوجود حتى
انه لا يطلق ما يريد بمعنى يقال انه دال عليه لو فهم غيره فلا يقال انه دال عليه ليعلم كونه مراد او ان كان ذلك لغير اضافة اخرى صالحة للدلالة
على اضافة اللاحق للفظ المشترك بين الكل والحجز على الكل لم يدل على الحجز في هذا الاطلاق واذا اطلق على الحجز يدل عليه المعانيه دون التفصيل
وكذا اطلاق اللفظ المشترك بين الملازم والملازم على الملازم فالله دال على الملازم وحال اطلاقه على الملازم يدل عليه المعانيه ووجه ان يفتضح المعانيه بانها مشتركة
لكن في تفصيله معنى لتفصيل الاطلاق بالمعانيه حال اطلاق اللاحق على الحجز والملازم بافني بطلان تلك اللاحق سيجب ان يكون
مطابقا على هذا التقدير لا تفصيلا ولا التفرقا اما الاستدلال بها الدلالة المعانيه على الكل او الملتزم ولما انفتحت بها
الارادة فيلزم انفتاحها ايضا الا ان يقال الاستدلال ببعضه انه لا يتحقق التام مثلا انفتحت المطالبه ببعضه انه لو
استعمل اللفظ ما يريد منه تمام الموضوع له كان مطابقا للاسناد اعم بالفضل لتمامه **قال** المستدلون
علاقة عقلية العلاقة العقلية عبارة عن اشتقاق تصور المعلوم بدون التمسك بالملازم عندئذ كما بين العيني والبصر فان
العيني موضوع للعدم المتعبد بالبصر والبصر خارج عنه فان استناد البصر خارج بدون قرينة مجازية قال الله تعالى
فانها لا تعنى الا بصار ولكن تعنى القلب المتقرب اليه في الصدق وقال سبحانه وعصيت ابصارهم
الى غير ذلك من المفردات الشائعة والاصل الحقيقية كذا قال المحقق الدراني وفي الكلام منه وعلى معانير حيث يقال
ان مفهوم العيني هو العدم والبصر والافصافه المخصوصة التي بينها فاذا كان مفهوم العيني ذلك كان العدم والبصر كل واحد
من اجزاء مفهومه كيف لا واللفظ العيني موضوع بازادهم البصر عما من شأنه البصر فيكون مفهومه مفهوما في العبارة
بعينه وكل ما هو جزر من مفهومه هذه العبارة كان الاحتمال جزر من مفهوم العيني ولا شك ان لفظ العدم والبصر من اجزاء
العبارة المذكورة ومعناها من اجزاء مفهومها فيكون من اجزاء مفهوم العيني وان كان المراد ان لفظ العدم والبصر من اجزاء
العيني عدم البصر لا العدم والبصر فليس كذلك لا يلزم منه ان لا يكون البصر جزر من مفهوم العيني فان كثير من اجزاء
مفهوم العيني لا يكون جزرا صادقا عليه وذلك المفهوم كالكاتب فانها جزر من مفهوم الكاتب وليس جزرا صادقا عليه
الكاتب واذا كان البصر جزرا من مفهوم العيني كان لفظ العيني والاعلانية بالتفصيل واجاب عنه بعض المتأخرين بمصطلح
ان دال اللفظ المنضم هو دال اللفظ على جزر ما وضع له اللفظ لدلالة على جزر عنوان الموضوع له اذ لا دخل له في اللفظ
سوى كونه آية للدلالات الى الموضوع له ومرارة للملاحظة وقد استشهدوا بينهم الفرق بين جزر الشيء وجزر مفهومه فالعيني
صفحة بسيطة قائمة بالاشياء وحقيقتها عدمها فيعتبر عنه لعدم البصر والتعبد به واخلاق في هذا المفهوم العيني
وخارجان عن حقيقتها بسيطة ولما كانت اللفظ امر صوابه للفظ التي دون عنوانها كان دلالة العيني على البصر

والله اعلم بما في خارج الموضوع له وكان اسناده اليه على سبيل الحقيقة والقول انفصل انه ان كانت الالفاظ موضوعاً
 بازار المفهومات كما هو يزعم الفاضل المروزي حيث قال الالتزام دلالة اللفظ على الخارج عن مفهوم اللفظ لا حقيقة
 فدلالة اللفظ على البصر تكون تضمنية كما زعم السيد المعاصر للحق الرواني وان كانت موضوعاً للحقائيق دون عنونها
 كما ذهب اليه بعض المدققين فاحتج بما قاله المحقق الرواني من كون دلالة اللفظ على البصر دلالة على الخارج عن
 الموضوع لا فيكون اسناده اليه على سبيل الحقيقة من غير تجريد ومجاز وما قاله الفاضل المروزي ان اللفظ لا يتجزأ
 والتجريد لازم ولو فرض خروج البصر عن اللفظ فان اللفظ هو اللفظ المشوب الى البصر فيلزم من اسناده اليه ثانياً
 التكرار فاللفظ لا يتجزأ لانه لا يمتنع سخافته وما قاله ذلك الفاضل ان حال لفظ اللفظ الموضوع للمفهوم المتعبد
 بالبصر حال الانسان الموضوع للحيوان الناطق فان الصفة كما انضمت اليه فكما جزمه بدخول التبعيد ههنا فانظر
 الجزم بدخوله منه سواء ربه او ليس بشيء اذ قد عرفت ان اللفظ صفة بسيطة قائمة باللفظ وحقيقة عدم خاص يعبر عنه
 بعدم والبصر والتفصيل به خارجان عن حقيقة البسيطة واما الانسان فهو موضوع للحيوان الذي ذلك الحيوان
 بعبارة الناطق وليس بذلك امران متخالفان احد هما المطلق والاخر التبعيدي كما صرح به الشيخ في الهيات الشفارة
 فقياس احداهما على الاخر قياس مع التماثل مع ان سخافته قوله فان الصدفة في كالمشاهد اليه اولى من ان
 يخفى وتكلم ان المشهور فيما بين المنطقيين ان الالتزام هو الملزوم اليه بالمعنى الاخص وهو اياها من
 تصور الملزوم لقصوره ونها هو الملزوم العقلي اعني كون الامر الخارجي بحيث يحصل في اللفظ متى حصل اللفظ في
 اللفظ الاعم وهو ما يكون تصور مع تصور ملزومه كافي في الجزم باللفظ بينهما لكن عبارة الشيخ في الاشارات و
 تدل على خلافه لانه قال في الاشارات الضحاك مثلاً من طريق الالتزام يدل على الحيوان الناطق ومن اللفظ
 ان تصور الحيوان الناطق ليس لازماً بين التصور مسمى الضحاك فضلاً عن ان يكون الالتفات اليه لازماً
 للالتفات الى مساهد وقال في الشفارة الفصل الذي قسم فيه الكل الى اقسام خمسة بعد ان قسم الدال على الهية
 الى اجنس والنوع والحساس لا يدل على اصيل واعلية الحيوان الا بالالتزام ولا شك ان تصور الحيوان ليس
 لازماً لتصور مسمى الحساس ولا الالتفات اليه لازم لتصور اللفظ المذكور وما يظهر من كلام السيد المحقق قد في حواشي
 شرح المطلاع ان كلمة الدلالة اصطلاح هذا الفن واما جزمها فهو مستطاع اهل العربية فضبه ان من اعتبر اللزوم العربي
 ايضاً يحصل عنده دلالة كفاية على الخارج كما يحصل عنده من اعتبار الملزوم العقلي فلا يستلزم اعتبار كفاية الدلالة اللزوم
 العقلي ويؤيده ما قال بعض المحققين ان لفظ الاسد مثلاً يدل على الراس الشجاع بقية معينة لهذا المعنى ودلالة

عليه بشرط انه القرنية كلية ولا يدل عليه مع اشتقاق القرنية المذكورة او لول اللفظ على المعنى المجازي مع عدم
قرنية ذلك المعنى لزم ان يدل في كل اطلاق على المعنى المجازي الذي لا تحصى كقوله هذا صلت فهو اما ان يدل عليه
دلالة كلية وهو في حال قيام القرنية المذكورة واما ان لا يدل عليه اصلا وهو في حال اشتقاقها مجزئية الالالة غير
مستقيمة بالقياس اليه في اى حال منها او يعلم ان المعنى قد تقص في المسلم على شارطي اللزوم العقلي في دلالة
الاتزام بالانواع المجازات التي لا لزوم عقليا فيها اصلا كدلالة اسبب على السبب وبالعكس والمجازيات المتبادر
ما يقول والمجازيات باعتبارها كما كان ونحو ذلك فان الدلائل في تلك الانواع واقعة البتة وليست مبطلة لعدم
كون المدلول مما وضع له اللفظ وكذا ليس يتبين كونه دلالة على الجزم والمدلول ليس بجزم للموضوع ليدل في مواضع
عنه فلا بد ان يكون التزاما والاشتراط المذكورين ولا يبطل الاختصاص في الثالث والحاصل انه يلزم ان تكون
الدلالة المتحققة في انواع المجازات خارجة عن الاقسام الاشتقاق اللزوم العقلي فيها فيتمثل حصر الدلالة في الاقسام
الثلاثة وتجب عنه بان المجاز لا بد له من قرنية وفهم المعنى مع القرنية مستعمل الفهم المعنى المجازي واورده عليه بان
هنا امور ثلاثة مجموع اللفظ والقرنية واللفظ نفسه حال كونه مقترنا بالقرنية واللفظ من حيث انه مقترن بالقرنية
الاول فالصحيح اعتبار كونه والاول والاخر من دلالة اللفظ التي هي القسم لعدم كونه لفظا فيما اذا كانت
القرنية عقليته وكذا الثالث اذ المركب من اللفظ وحيثية الاقتران ليس لفظا واما الثاني فليس لازما ومنه على
قياس ما قيل في تركه الاصابع انه ضروري للمجموع الكثرة ومعرضها لا تعرضها لكونها ولا يقوى انه يكون عقليا
السبق الثالث لان اللفظ المبحث بحيثية الاقتران بالقرنية لفظا قطعاً ودال على المعنى الاتزامي الذي يلزم
منه بعبه حيثما والنشي اذا ثبت نشي من حيثية لا يلزم ان يكون الجمالية جزءا من المعروف الا لا يوجب
لا يفرقون بين الوحدة والوجود فيقولون ان النشي من حيث انه كثر موجودا واحدا وتطهران الوجود في الخارج
انما يعرف المعروف للكثرة لا للمجموع المركب منه ومن الكثرة وعندما يفرقون بين الكثرة والكم المنفصل ليقولوا
ان الوحدات من حيث انها معروفة لهيئة الاجتماعية كم منفصل ومن حيث هي هي كثر مع ان الكم المنفصل لا يربط
على الوحدات بجزءها قال المصنف في بعض حاشي المسلم ان اعتبار القرنية في مله ومية اللفظ لا يفرق عن كونه لفظا
الاتزامي انه من المجازات ان يكون المركب من الجوه والعرض جوهرية فلهذا او لافان المركب من اللفظ وغير اللفظ
لا يكون لفظا بعبته والقياس على المركب من الجوه والعرض فاسد فان الجوه هو الموجود ولا في موضوع والمجهر
كذلك خلافة المركب من اللفظ وغيره واما ثانيا فلان المركب من الجوه والعرض حقيقة اعتبارية محض ليس بجزء

تثبت مقولة من المقولات فهو ليس جوهراً ولا عرضاً واجاب العلامة الثقات اني بان المنحصر في الثلث دلالة اللفظ
والدال بها كما اللفظ مع القرينة لا اللفظ واور عليه بان القرينة قد تكون لفظاً فلا يصح قوله على اطلاقه ان الدال
بها كما اللفظ مع القرينة لا اللفظ الا ان يقال اذ قيل مثلاً اريدت اسداً في احكام فلا تلك ان قوله في احكام
انما يدل على كون الاسد مريباً في احكام سوا ركاب المنقرس او غيره الا ان المتعارف ان الحيوان المنقرس
لا يكون في احكام هذه التعارف هي القرينة الصارفة عن الحقيقية وليست لفظاً وتيس عليه حال القرائن
اللفظية الاخر ثم ان كلام المصنف في هذا المقام كما افاد بعض الاعلام مضطرب فانه في الدلالة المترابطة اشار
نذير ما اهل العربية حيث عمم العلاقة من الحقيقية والعرفية ونقص في اسلم على شارطي اللزوم العقلي بالدلالة ان
المجازية كما عرفت واشار في انفسه نذير المنطقيين حيث حكم في اسلم بانها والمطابقة والنقص في المكمات
وتفصيله ان المنطقيين اعتبروا النقص في المطابقة فقط وقالوا النقص في اللزوم اما بيان لها واهل العربية
قالوا ان النقص معتبر في الدلالات كلها فعمم اللفظ ان قصد منه الدلالة على تمام ما وضع له فطابق وان
قصد الدلالة على جزر معناه فمتمم وان قصد الدلالة على الخارج اللازم فاللزوم فاشارة في انفسه نذير المنطقيين
حيث حكم في اسلم بانها والمطابقة والنقص واشار في اللزوم نذير اهل العربية حيث عمم العلاقة من المنطقيين
والعرفية واوردهم على شارطي اللزوم العقلي بالدلالات المجازية قوله فعمد اللزوم انه هذا المنطق عما قال بعض
المدققين ان اللزوم ليس بمعنى التماسك بل التماسق والتصال فيقتل الذين سجدوا من اللزوم
الى اللزوم في الجملة ولو في بعض الاحيان كما بين الغيث والنبات قوله اذ يقول عنه آراء لا ريب ان الدلالة
اللفظية على معانيها المجازية والكنائية الدائرة في الكلام مما يقتضي على اللزوم العربي فاجاب الخطار لكن اعتبار
اللزوم العربي مع القول بانها والمطابقة والنقص كما من اصل اللفظ كما عرفت فقال المصنف في اللزوم
بجوراه قال الامام الرازي في شرح الاشارات ان اللزوم يجوز في العلوم دون المجازات اذ ما من الكلام
عبارتها على انها في المجازية التي اكثر بدلالات الترابية واما العلوم فانها وفردية التعليم فيجوز فيها
بشكل الفهم واستند عليه بان الدلالة على جميع اللوازم محالة اذ هي غير تناسبية وعلى البينة منها باطله لان
البينة عند شخص بها لا يكون بينها عند شخص آخر ودون المحقق الطوسي بان هذا البينة ينتج في المطابقة ايضاً
الوجهين بالقياس الى الاشارة خاص منتهى فلو كان الاختلاف في الجملة موجباً للجهل لم يكن دلالة المطابقة ايضاً
مفسرة فهو قوله ان وضع اللفظ الواحد قد يختلف بالنسبة الى الاشخاص قوله ونقص بالنقصان كما حصل في النقص

الاجمالي ان دليلكم صحيح مقدماته ليس صحيح اذ لو صح لزوم ان يكون دلالة النقصان فيها مبررة لانها اذ غلبت وقيل
 ان دلالة النقصان اقوى كقولنا لو لها جزا من السعي ولا يلزم من سحر الاضعف سحر الاقوى فبغيره ان العلامة لا يجرى
 لما كانت كونها عقليته وهي متخلفة في دلالة النقصان ايضا يلزم سحرها بالضرورة فبما اذا بالعلامة وما حصل النقصان
 التفصيلي انه ان اريد بكونها عقليته كونها عقليته صرفة لا يدخل للوضع فيها فيقوم ضرورة ان دلالة اللفظ على
 الخارج عن سماعه لا يكون الا بنسب وضعه له وان اريد بكونها مشتركة من العقل ثم لکنه لوجب سحرها انما النقصان
 قوله ثم انه يجوز انه علم انهم قالوا دلالة الالتزام مبررة في جواب ما هو مطلقا وان كان هناك قرينة للعلم او بنا على
 مزيد احتياطهم فيه لئلا يفوت مقصود السائل فان القرينة قد تحققت بطلب مع ان اللفظ في نفسه يقتضي انتقال
 اللزوم الى غير الجواب ان دل عليه بالالتزام اولى غير اجراء ان دل عليه او تركه دلالة التقينية في نفس الجواب
 لما ذكر في الالتزام وكون اجراءه لانها باسرها مرادة في ضمن الجواب فلا انفصال في فهم ما يريد باللفظ فيكون الالتزام
 مبررا كذا وبمضام في كل الجواب بعينه النقصان مبرر في كذا دون بعينه والمطالبة مشبهة فيها قال الحق اعلموا
 في مخرج الاشارات الالتزام في جواب ما هو وما يجري مجراه من احد والثانية لا يجوز ان يستعمل واما في سائر
 المواضع فقد يعتبر ولو لا اغباره لم يستعمل احد وود الرسم التافضة عن الاجتناس اذ هي لا تدل على ما هيئات
 المحرورات الا بالالتزام واور وعليه المحاكم بان الالتزام ليس مستعمل في احد وود الرسم التافضة الخالية
 عن الاجتناس فان احادها بحكم التافض لم يرد به هيئته المحب وود وكذا الرسم
 بالرسم التافض لم يرد به هيئته الرسم والا لكانا هذين تامين بل اراد منهما بهما
 المطابقين وانت تعلم ان احد التافض الخالي عن اجتناس من اقسام
 المحرور قطعاً والمعروف ما يكون تقصيره سبباً للتقصير المعروف سواء كان التقدير
 بحسب الحقيقة او بما يصاق عليه فالحد التافض الخالي عن اجتناس وكذا الرسم التافض الخالي عنه لا يدوان يدل على
 الهيئة باحدى الدلالات اذ المقصود من التقييد والترسيم ليس الا ان يدل على الهيئة كما صرح هو نفسه في
 بحث التعريف من المحاكمات وظاهر ان هذه الدلالة ليست بمطابقة ولا نقصان فهي التزمانية فاعلم ان
 الالتزام ليس مبرر مطلقا بل هو مستعمل في احد وود الرسم التافضة الخالية عن الاجتناس واما قوله فان
 احادها بالحد التافض آه فان اراد به ان احادها بالحد التافض وكذا الرسم سبباً بالرسم التافض لم يرد في تصور
 هيئة المحرور والرسم اصملا لا بالكنة ولا بالوجه الذاتي والعرضي كما يدل عليه قوله بل اراد آه فهو مشددة ظاهره

اذ لو ارادوا الحد الناقص كذا الاسم بالرسم الناقص مقهورهما المطابقين لم يقين احد حرا ولا الرسم رساما لا يخفى
على من لا يدنى مسكته وان اراد به ان اتحاد بالحد الناقص وكذا الاسم بالرسم الناقص لم يرد بها الصورة هيتية المحرور
و ان رسمها بالحد كما يدل عليه قوله والاشكالها حدين تامين فسلم لكن لا يجذب به لفظا كما لا يخفى فتأمل فقال لمصر
وارادوا الحد الناقص لا رسم المطابقين للفقيرين ظاهر على راسي المصدقان فهم اجزئ في ضمن فهم الكل عمدته وبيانه ان
الواحد والاشكالين الرضية وانة بالذات لكن ربما تضمن المعنى الواحد الموضوع بازانة اللفظ جزئين للتركيبتهما
فانما الاطلاق ذلك اللفظ يفهم الكل ومن ذلك اللفظ يفهم جزءه وفهم كل واحد من الجزئين بعينه فهم الكل مبيانه
على ما قال به من الجزئين ان اللفظ الموضوع للمعنى المركب اذا لا يشك النفس انتقلت منه الى ذلك المعنى المركب
من حيثية زود ولا ذلة ملاحظة واحدة اجمالية فليس بهما انتقالا متعديا من اللفظ الى اجزائه المعنى المركب
ولا ما لا يخلو من تركيزه بحسبها تتألف منها ملاحظة المعنى بل ليس هناك الانتقال واحد الى ذلك المجموع
لا ملاحظة واحدة فليس هناك الالفهم واحد بالذات ولا يرب انما قد فهم الكل وفهم كل واحد من الجزئين اجمالا
واذ ليس الالفهم واحد فهو فهم الكل وفهم كل واحد فالذلة على الكل لا تغاير الذلة على الجزئين اى على
كل واحد منها مستغارة بالذات بل بالاقامة والاعتبار فان ذلك الفهم الواحد اذا اضيف الى الكل واعتبر
بالقياس اليه فهمي فهم الكل ودلالة اللفظ الناقص واذا اضيف الى احد الجزئين واعتبر بالمسئبة اليه فهمي فهم ذلك و
والا فالتضمن فليفره انه اذا وقع بغيره على زيد من رسمه الى قدمه وثنيه واحدة فانك تراها وتسمى اجزائه بروية
واحدة فان قيل بانه المروية الى زيد فتسمى بروية وان اضيفت الى جز من اجزائه فتسمى بروية وذلك الجزئ
والا فربما لا يتزام فهمي على راي المصنف لانه قد اختار له سبب ايزان السرية فالدلالة الجزئية عند الشرا
والاصطلاحية سببها او لم يوجد ولا لانه اللفظ على ما وضع له الا ان يقال المراد باللفظ اللزوم اللزوم التقديرى معنى
ان يثبت في اللفظ لكان دلالة عليه مطابقة وقدره في ان كلامه في هذا المقام مقتضى علم
الاشكالين في بيان لزوم المطابق للفقيرين والالتزام وجوبان الماهول ان الجزئ لا يجذب ولا يتصور بدون
الكل واورد عليه بان الكل يحتاج الى الجزئ في الوجود والتفعل فهم الجزئ وتصوره وكذا وجوده سابق
على فهم الكل وتصوره ووجوده واجب بان تضمن ليس عبارة عن فهم الجزئ مطلقا بل هو فهم الجزئ من
اللفظ والسابق على الكل انما هو فهم الجزئ مطلقا لا فهم الجزئ من اللفظ وروبانة كما ان فهم الجزئ مطلقا سابق
على فهم الكل فك فهم الجزئ من اللفظ سابق على فهم الكل منه قال السيد المحقق قد في حاشي شرح المطالع

ان حقيقة الادلالة تذكر المعنى عند اطلاق اللفظ لانها موقوفة على العلم بالوضع والمحافظة للمعنى في النفس قايما اطلاق اللفظ فلا شك ان تذكر المعنى المركب يتوقف على تذكر اجزائه اولاً ولا يعنى بتذكر اجزائه مفصلاً مخطراً بالبال بل كوجهاً في ضمن الكل والعلم بتقدمه على تذكر الكل ضروري فتكون المطابقة تابعة للتضمن لا يقال هذا انما يصح في تذكر الكل بالكلية لا في تذكره بجزءه كما عن اطلاق اللفظ لانا نقول كلامنا في المعنى المركب الذي وضع اللفظ بانها من حيث هي موصوفة بفهم ذلك المعنى بعبارة وعلم وضع اللفظ له فاذا اطلق الماخذ تذكر ذلك المعنى بعبارة ورجحاً فلا شك ان تذكره مشتقاً على تذكره اجمالاً لا في معنى مركب وضع اللفظ بازاره ووجه من وجهه وتذكر ذلك الوجه عند اطلاقه بلما تذكر شي من اجزاء المركب لان المعنى الموصوف به له على هذا التقدير وجود ذلك الوجه لا المعنى المركب فان كان ذلك الوجه المخصوص ايضاً مركباً كان تذكره مسبقاً بتقدمه جزءه اجمالاً وفيه انه انما يتم لو كان المدلول المطالب في ذاته المخصوصين مدلولاً لتضمنياً للمركب مع ان كلامنا من المدلولين للمفردين انما يفهم كونه مدلولاً للفظه لا كونه مدلولاً في المدلول المطالب في الجمهور والا يلزم تحصيل الحاصل لانه لما تكلم المتكلم بالجزء الاول من المركب فهم معناه ولم يوجد للفظ المركب بعد فلهذا في ضمن اللفظ المركب يلزم تحصيل الحاصل فتذكر المعنى المركب وان توقف على تذكر اجزائه او لا لكنه ليس مدلولاً لتضمنياً للمركب بل هو مدلول المطالب في الجزء وتذكره في ضمن الكل من حيث هو انه مدلول لتضمنياً للمركب ليس متقدماً على تذكر المركب بل هو فرع عنه فلا يلزم كون المطابقة تابعة للتضمن وراية ما قبل التضمن فهم اجزائه من حيث هو انه جزء وفيه من هذه الحقيقة تاريخ لفهم الكل ومناخضة وما قاله السبب المحقق في هذا المعنى شرح المطالب ان التضمن فهم ماصدق عليه اجزائه من حيث هو لا من حيث انه موصوف بالجزء كما ان المدلولية فهم ماصدق عليه لكل من حيث هو فهم الكل والا كان فهمها من اللفظ معاً لان الكلانية والجزئية اضافيان لا يعقل احدهما الا مع الاخرى فففيه انه لا معنى لصدق الجزء على شيء ما لم يجر موصوفاً بالكلية فانه موصوف بالجزئية فليس الامن حيث كونه موصوفاً بالجزئية غاية الامر ان هذه الحقيقة ليست بدافئة في المصداق حتى يلزم كونه امراً اعتبارياً وكذا المطابقة فهم ماصدق عليه الكل ولا يمكن صدقه على شيء ما لم يجر ذلك الشيء ذواجزاره وهذا معنى كونه موصوفاً بالكلية وان قوله فيكون فهمها من اللفظ معاً ضريب لان التضائفة ليس الا بين مضمومي الكلانية والجزئية لا بين ما هو مصادق الكل والجزء والدلالة المطابقة وكذا التضمنية ليست الا فهم ماصدق عليه الكل او الجزء ووالا لا يتصور الا بعد كون الشيء موصوفاً بالكلية او الجزئية لا فهم بين المضمومين الاعتباريين هذا والثاني ان الدلالة التضمنية والالتزامية تابعتان للمطابقة او المسمى

يكون ملتبساً اليه بالذات ويجوز ركز اللازم انما يكون الاثبات اليها بالعرض وبالنتج والتابع من حيث يتابع
 لا يوجد بدون المتبوع فالتمسكية والالتزامية لا توجدان بدون المتبوع اعنى المطابقة وانما قيد بالحيثية
 احراز اعنى التابع الاعم فانه قد يوجد بدون المتبوع واورده عليه بان الكبري ان قيدت بالحيثية لم يتكسر الاوسط
 لان محمول الصغرى هو التابع مطلقا وموضوع الكبري هو التابع من حيث هو تابع وان لم يقيد بها كانت
 جزئية ضرورة ان التابع الاعم يوجد بدون تبوعه الاخص لا يقال يمكن ان يقيد الصغرى بالحيثية ايضا لان المحمول
 قولكم المتضمن مثلما تابع من حيث هو تابع ان ارفعتم به ان تتضمن مفهوم التابع فهو بطرفه وان اردتم به محتمل
 آخر فلا بد من توضيح حتى ينظر فيه قال السيد المحقق قد ان احيثية قد تكون اطلاقية وقد تكون تقييدية وقد
 تكون تعليلية فقط لكم التابع من حيث انه تابع لا يوجد بدون المتبوع ليس من قبيل الاول والا لكان معناه
 ان مفهوم التابع من حيث هو لا يوجد بدون ذاته المتبوع وهذا على تقدير صحة لا يصلح كبرى للشكل الاول
 ولا من قبيل الثالث والا لكان معناه ان صفة التبعية علمة لعامة وجود ان التابع مطلقا بدون المتبوع
 وهذا ظاهر الصفا فتبين المعنى الثاني اى التابع مع صفة التبعية لا يوجد بدون وهذا المعنى لا ينافي في
 محمول الصغرى لان المراد به مفهوم التابع لا ذاته حتى لا يصح التقييد بمفهومه كما في موضوع الكبري نعم تنج ان
 يقال الحيثية بهذا المعنى الذي هو مورد راجعة بالحقيقة الى محمول الكبري اى لا يوجد التابع موصوفاً بكونه
 تابعا بدون المتبوع فيتمتد الا وسدا الا ان اللازم من الدليل راجع ليس الا ان كل واحد من الطرفين والالتزام
 لا يوجد بدون المطابقة موصوفاً بالتبعية والمقصود انها لا يوجدان بدونها اصلها فان قلت التبعية لازمة
 لهما من حيث ذاتهما فاذا لم يوجد بدون هذه الصفة لم يوجد مطلقا قلت ان اريد بالتبعية التام في الوجود
 فهو باطل وان اريد انها مقصودان تنجا ضرورة ان المقصود الاعلى من وضع اللفظ والالتمس على معناه
 واما والالتمس على غير ذلك اولاً فانه موصوفاً بالتبعية ورو عليه ان المقصود بالتبعية قد يوجد بدون المقصود بالذات
 كما في قطع المسافة المحجور الكاوية وانت قد عرفت ان فهم الجزر من اللفظ متأخر عن فهم الكل منه وان كان فهم
 في ذاته لا من حيث كونه جزراً فقد ما عليه السلام ان يقال تتضمن والالتزام يستلزمان الوضع المستلزم
 للمطابقة فويلها قطعاً قيل لم اعلم ان اهل الشرية آه هذا محتمل عما قال بعضهم الماقتضين انه اذ سب اهل
 العربية الى ان الالتمس مطلقاً اما بوجه الاستعمال اللفظي وقصد الالتمس في استعمال اللفظ في المدلول
 المطلق بقى كانت الالتمس مطلقاً وان استعمل في المدلول التضميني او الالتزامي كانت الالتمس التضمينية او

او الالتزامية ولما كان الاستعمال في المدلول التضمني والالتزامي لا يستلزم الاستعمال في المدلول المنطقي
 فالتضمن والالتزام عندهم لا يستلزم المطابقة الا التقديرية واسباب بل لم ينفذ الى ان الدلالة مطلقا ليست تباينها
 للقصد والاستعمال بل الدلالة المطابقة فقط تابعة للقصد والاستعمال فان مدلول المطابقة فقط
 هو المقصود بالذات وهو المستعمل فيه اللفظ ومدلول التضمن والالتزام ليس بمفهوم وبالذات ولا مستحلا
 فيه اللفظ فالتضمن والالتزام عندهم يستلزمان المطابقة على سبيل التحقيق ثم قال الدلالة مطلقا عند
 اهل العربية مستقلة والقصد والالتفات الى المدلول التفات فخصم بالذات فالتضمن والالتزام عندهم
 لا يستلزمان المطابقة الا تقديرية وعند اهل المنطق الدلالة مطلقا ليست مستقلة بل دلالة المطابقة فقط
 فان التضمن والالتزام عندهم دلالة في ضمن المطابقة والالتفات والقصد الى مدلولها بالعرض والتبعية
 الالتفات الى مدلول المطابقة فالتضمن والالتزام يستلزمان المطابقة على سبيل التحقيق في الكلام
 فان قيل للمعاني في الحقيقة المدلولات مطابقة او تضمنية او التزامية والمعاني في الحقيقة لا يستعمل ان تكون
 مطلقا اليها بالذات بل الالتفات اليها بتوسط الالتفات الى غير ما فلا يصح وعوى الالتفات والقصد بالذات
 الى المدلولات على الاطلاق يقال المراد ان الشيء لا يكون مدلولاً بدلالة لفظية وضعية عند اهل العربية الا
 عند تعلق القصد واستعمال اللفظ فيه واردة من اللفظ بذلك الشيء من غير واسطة واما المنطقون
 فالمدلول التضمني والالتزامي عندهم ليس كذلك ثم ان ما ذكره هذا البعض مخالف لما يدل عليه كلام شيخنا في منطق
 الشافعي من كون مطلق الدلالة تابعة للارادة وسبب نقل كلامه انشراحه تعالى الا ان يخصص الحكم المذكور بمدلول
 المطابقة كما انكبه صاحب المحاكمات فانهم قولهم ويرى على اهل العربية آه هذا اللفظ ما خروجهما قال بعض المنطقيين
 انه يابزم على اهل العربية تحقق دلالة اخرى غير الدلالات الثلاث وهي دلالة التضمن والالتزام على ما ذهب
 المنطقيين لا يابزم ذلك على اهل المنطق فان ما هو تضمن والالتزام عند اهل العربية فهو داخل في المطابقة
 ومتمم الى الوضع النوعي في الكلام والحاصل ان التضمنية والالتزامية المنطقية
 لا تخلان في شيء من الاقسام الثلاثة عند اهل العربية فاحتمل كسرها وتسميتها بغيرها
 الدلالة المحققة في ضمن الدلالة بخلاف التضمنية والالتزامية العربية فانها غير فاردين عن
 الاقسام الثلاثة عند المنطقيين فانها داخلان في المطابقة ومتممتان الى الوضع النوعي

المعتبر في المعنى المجازي وتفضيله على ما قال العلامة التفتازاني في التلويح ان الوضع النوعي
قد يكون بثبوت قاعدة والذ على ان كل لفظ يكون بخصيصة كذا فهو منتبهين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص
فيهم منه بواسطة تعيينه له مثل احكم بان كل اسم آخره الت او يار مفتوح ما قبلها وتون بكسوة
فيولفردين من بدلوا السحن باخره نزه العلامة وكل اسم غير الي نحو رجال مسلمين و مسلمات فهو يوجب تلك
المسميات الي غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعتبارها بل اكثر الحقائق
من هذا القبيل فالمتن والجموع والمضمر والمنسوب عامة الافعال والاشتقاقات والركبات وبالجملة كل
ما يكون دلالة على معنى بالهيكلة فهو حقيقة وقد يكون بثبوت قاعدة والذ على ان كل لفظ متعين للدلالة بنفسه
على معنى فهو عند القرينة المماثلة عن اراوة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلما مخصوصا ودال عليه
بمعنى انه فيهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في
المعنى المجازي لكانت دلالة عابرة فهم منه عند قيام القرينة بحاله فظهر ان المجاز موضوع بالوضع النوعي و
دال على معناه المجازي مطابقة **قال** المص والانعكاس يعني المطابقة لا يستلزم شيئا من المتضمن و
الاستلزام اما عدم استلزامها المتضمن فيتحقق البسائط او ورواها بان تحقق البسائط الخارجية مسلم واما
تحقق البسائط العقلية فمحمل كلام الازرار العقلية اجزا تحليلية ويجوز عدم انتهائها التحليل الي جزر التحليل
التحليل بعد فيجزان يكون التحليل في البسائط الي اجزا عقلية غير واقفة عند حد كما في اجزا التقادير
غير النهائية واجيب عنه بوجوه منها ان امكان جواز التحليل الي غير النهائية غير ضار في المقصود لان تلك
الاجزا ليست اجزا بالفعل وتحقق بالاجزله بالفعل يكون تحقيق فهم الكل بدون الجزر واذ يترجم المتضمن
للمطابقة الوجودية منها لا نشارة التركيب والجزر على سبيل الحقيقة ومنها ان بساطة الواجب التوالي خارجا ووثيقا
قد ثبت فيما سبق ونها الفذر كاف في تحقق المطابقة بدون المتضمن واما عدم استلزامها الاستلزام فليجزان
معنى لا لازم عقلا او عرفا ورواها بانها ادعى اجزا حقيقة الاحتمال العقلي فهو مسلم لكنه لا يفيد العلم بعدم الاستلزام
بل عدم العلم بالاستلزام وان ادعى بعبء الامكان النفس الامر فيحتاج الي البيان ليفيد العلم بعدم الاستلزام
ولا يخفى انه لو اكتفى باللازم في الجملة ولوجب العرف وكل معنى لا لازم البسطة فالطابقة مستلزم للاستلزام ولو
تقديره ما قال شارح المطالع الاولي ان يقال لو تحقق الاستلزام لكان كلما تعقلنا شيئا تعقلنا منه شيئا

آخر لئلا نعلم بالضرورة انما نقول كثير من الاشياء مع الذبول عن سائر اغياره فففيه انما يتم لو لم كيف في
 الالتزام بالضرورة في الجملة بل لا يتم على تقدير عدم الاكتفاء بالضرورة في الجملة ايضا لما قيل انه ان اريد بالضرورة
 عن سائر الاعتبارات عدم خطور التفسير بالبال عند تعقل بعض الماهيات عدم الالتفات الى التفسير
 واختاره بالبال فسلم لكن ذلك لا يكفي في عدم تحقق الالتزام اذ يكفي فيه لزوم تصور الغير مطلقا
 عند تصور المسمى سواء كان على سبيل الالتفات والاختار بالبال او لا وان اريد عدم العلم بالغير مطلقا
 عند تصور المسمى فغير مسلم اذ لنا علم ضروري لا تنفك عنا ابد اكالعلم بذواتنا والموجودات والشيئية وغيره وان لم يكن
 لثقتنا اليها في بعض الاوقات وقايل يتدل على هذا المطلب بان لو كان لكل مهية لازم ذهني لازم من تصور كل مهية
 تصور لازمها ومن تصور لازمها تصور لازم لازمها وهكذا الى غير النهاية فيلزم من تصور كل مهية اوراق امور غير
 تنهاية فلما بدون يكون من الماهيات ما ليس له لازم ذهني فاذا وضع لفظها في تلك الماهيات يتحقق هناك مطلقا
 بلا التزام وظيف او لا باننا لا نسلم ان لو كان لكل مهية لازم ذهني لازم من تصور مهية واحدة تصور لازمها ولازم لآنها
 وهكذا اذ المعتبر في اللزوم الذهني ان يكون الما لزم بطريق الاخطار بالبال مستلزما لتصور اللازم ومن المحال ان
 ان لا يكون تصور لازم المهية الذي لازم من تصور ما لك فلا يلزم تصور لازم لازمها قطعاً وثانها باننا لو سلم انه
 يلزم تصور لازم لازمها فلما لم يلزم امور غير تنهاية يجوز ان لا تنهاها الى لازم يكون لازم بعض ملزماته
 بمرتبة او مراتب او لا متعلق في تحقق الملازمة الذهنية من الطرفين كما في التضايفين وقد يقال ان مجموع
 المركب من المهية ولازمها مهية ايضا فلا بد من لازم فيلزم تصور اوراقها ثم مجموع المركب من الثلاثة مهية
 اخرى فيلزم تصور اوراقها وهكذا فيلزم اوراق امور غير تنهاية مهية قابل قال المصنف وكونه ليس غير آه قال الامام
 الرازي ان المطابقة يلزمها الالتزام لان لكل مهية لازما وظيفيا وافلا انها ليست غير با واجيب عنه بان كونها ليس
 غيره ليس لازما بدينا المعنى الاخص والمعتبر في الالتزام هو اللزوم البين بالمعنى الاخص وهو ما يلزم من تصور
 الملزم لتصوره ضرورة ان شرط الالتزام هو اللزوم بالذهني اعني كون الامر الخارج بحيث يتجه الى في اللزوم
 حصل المسمى فيه لا المعنى الاخص وهو ما يكون لتصوره وتصور ملزمه كما في انهم بالضرورة يبينها فان قيل او حصل لنا
 شعور فلا بد ان يحصل لنا التمييز بينه وبين غيره والا فلا شعور لنا به اصلا ضرورة ان كل مشهور به موجود في الوجود
 وهو كل موجود متميز عن غيره وعلى تقدير حصول التمييز بينه وبين غيره يلزم له وجود الغير فيكون له شعور بالغير المتميز

وبالحمد سلب مطلق الغير لازم بين بالمعنى الاتصاف لكل مفهوم وان كان سلب الاختيار المحض صفة من اللوازم المنبثقة
 بالمعنى الاشم يقال كل مظهره وان كان موجودا في الازمن متميزا في نفسه عن غيره لكن ذلك لا يستلزم ادراكنا
 لا تباين عن غيره اعني سلبها لغيره واللازم من كل تصور وتصديق وهو باطل قطعاً فلما يكون لازماً بنينا
 بالمعنى المتغير في اللازم فتأمل المص واما التضمنية واللازمة امية آه يعني كما ان المطابقة لا يستلزم
 اللازم ليجوز ان لا يكون للمعنى لازم بين يلزم من فهمه فمجرد لا لا تعقل كثير من الاشياء مع الذبول عن وعيها
 كما ان تضمن لا يستلزم اللازم يجوز ان لا يكون للمعنى المركب لازم كسا ولا تانقل كثير من المعاني المركبة
 مع التعلق عن الامور الخارجية عنده وهذا الشكل جدا على تقدير اخذ اللازم التقديري في اللازم كما هو راي المص وعدم
 استلزام اللازم للتضمن نظائر تتحقق في اللفظ كما قال المص والامثلة وقال الشيخ في الفصل السادس من
 اولى منطلق الشعار الموجود في التعليم الاقدم من رسم اللفظ المفردة هو انها هي التي لا تدل اجزاها على شيء واستتقص
 فربما من اهل النظر في الرسم ووجب انه ووجب ان يروا فيها التي لا تدل اجزاها على شيء من معنى الكل اذ قد
 تدل اجزا اللفظ المفردة على معان كمنها لا تكون اجزاها معاني اجسامية وانما هي ان هذا الاستتقاض من مقتضى
 وهو وان هذه الزيادة غير محتاجة اليها للتبليغ بل للتفهم وذلك لان اللفظ نفسه لا يدل البتة ولولا ذلك لكان
 لكل لفظ حق من المعنى لا يجاوزه بل انما يدل بارادة اللفظ كما ان اللفظ يطبقه والاعلى معنى كما يعين على انواع
 البار فيكون ذلك دلالة ثم يطبقه والاعلى معنى آخر كما يعين على الدينار فيكون ذلك دلالة فلما اذا اخلاه في
 اطلاقه عن الدلالة التي غير اللفظ وهذا كثير من اهل النظر في لفظ فان الحرف والصوت فيما اظن لا يكون بحسب
 المتعارف عند كثير من المنطقيين لفظا او يشتمل على دلالة واذا كان ذلك كالمركب باللفظ المفرد لا يريد ان
 يدل بجزءه على جزء من المعنى الصل ولا ايضا يريد ان يدل بجزءه على معنى آخر من مثانه ان يدل به عليه وقد اعتقدوا
 على ذلك فلما يكون جزءه المستند والاعلى معنى حين يجرى بالفصل اللهم الا بالفتوة حين يجيء الاضافة المشار اليها
 وهي متعارفة اذ قد القائل دلالتها بما يحتمل ان دل فانه يدل بالاجزاء كما يكون جزءا من اللفظ بل ان كان لفظا
 مما كما بنفسه فاما وهو جزء فلا يدل على معنى البتة انتهى وتخصيه ان اللفظ لا يدل بنفسه على معنى بل انما يدل عليه
 بارادة اللفظ حتى لو خلا عنها لا يكون والابل لا يكون لفظا ايضا عند جماعة فجزءها الله وانما ان الناطق
 ليس والاعلى معنى في حال العلم بل هو بمنزلة الزار من زيد بمنزلة ان من الشان واور وعليه كل من لفظ
 في كلامه بان الدلالة هي فهم المعنى من اللفظ للعلم بالوضع ولا يخاف في ان من علم وفتح لفظ المعنى وكما سمع

ذلك اللفظ او تخيلا لفظ معناه سواراوه اللفظ اولوا وانت تعلم ان مجرد العلم بالوضع لا يكفي في الاشارة الى المعنى
 اللفظ الى المعنى المرشوع له بل لابد ان يفهم الى السلع الاتفاقات الى الوضع ونحن نجد من انفسنا اننا لانفهم المعنى
 الاصلي للمفردات عند اطلاق الاعلام المركبة مع كوننا عالمين بالوضع الاصلي وبما هو الاكثرون والاولين حينها
 متوجهين الى المعاني المستعملة فيها او اوقفا عنها نعم يمكن الاتفاقات الى الالفاظ الاصلي في فهم المعاني الاصلي
 عند فهم المعاني المقصودة لكنه نادرا جدا واما الدلالة بغير تحليل اللفظ فهي دلالة غير نظمية لا يستلزمها الى الصورة
 الخيالية من اللفظ كما صرح به بعض المدققين ثم لا يخفى على من لهم سليم ان الدلالة غاية للوضع وان اللفظ
 انما وضع اللفظ ليفهم السامع ما اراده المتكلم لان الوضع ليس الا التعرف ما في الفهم في فهم ما هو غير مقصود المتكلم ليس دلالة
 مصطلحة فيما هو المراد المعنى من اللفظ لم يكن له دلالة عليه اصلا فاللفظ الذي لا يراى بجزئية دلالة على جزئ معناه لا يكون جزئية
 والاشارة الى المعنى دلالة مصطلحة وان كان جزئية بارادة اخرى صالحة للدلالة عليه فاستبان انه لا فرق بين عبد الله
 وبين المنطق من انسان في عدم الدلالة على معنى قال المحقق الطوسي في شرح الاخبار ان لا تامل متاعا من لفظ
 من نفسه لا يجزى بين لفظين من عهدا قد اذ كان معلما وبين لفظه ان من انسان لفظا في المعنى فان كلهما
 يدل على ان يدل بهما في حال آخر على شئ وانما كون الاول منفولا من لفظ والى في غير منقول فامر سيج
 الى حال الاتفاقات ولا يتغير بها احوال الاسم في الدلالة وقال الشيخ في خواصم الفصل الخامس من ثمانية فاطمة
 الشار ليس لفظا ومولف بحسب الانسان لفظا ومولفا بحسب استعمال اهل المنطق فان عبد الله عبد الرحمن
 وتايل مشرا او مثال هذه الالفاظ وان كانت بحسب اللغة مؤلفه فانها لا تفيد من المتوافقات بحسب نظر المنطق
 او كان لا يراى بها حيث جعلت القابا واسماء شخصية ودلالة على المعنى اصلا وان كان قد يتفق ان
 يدل بهما على معنى في موضع آخر فاقال المصنف وهو ان كان مرآة للعرف حال العجزة قال السيد المحقق في
 في حواشي شرح التلخيص ان نسبة البصيرة الى ما كانها كمنجزة البصر الى بصيرته وانت اذا نظرت في المرآة و
 شاهدهت صورة فيها فلذلك هناك حالتان احدهما ان تكون متوجهة الى تلك الصورة مشاهدا اياها فاصدا جاعلا للآلة
 ح آلة في مشاهدتها ولا تشك ان المرآة مبصرة في هذه الحالة لكنها ليست بحسب تقدر بالبصير على هذا الوجه ان
 تحكم عليها ولتقتت الى احوالها والثانية ان تتوجه الى المرآة فتمشها وتلا خطها فاصدا فتكون صالحة لان تحكم
 عليها وبها تكون الصورة ح مشاهدة نتيجة غير لتقتت اليها فتلهم ان من البصيرت ما تكون تارة مبصرة بالذات
 واخرى آلة لا بصيرت ففرض على ذلك المعاني المدركة بالبصيرة من القوى الباطنة واستنوع ذلك

من قولك تام زيد وقولك نسبة القيام الى زيد ولا شك أنك تدرك فيها نسبة القيام الى زيد لا انهما في الاول
دركة من حيث انها حالة بين زيد والقيام وآلة التعرف حالها فكانها مرة لتشابهها بما يرتبطا احدهما بالآخر
ولذلك لا تشكك ان يحكم عليهما وبها ما درست مدركة على هذا الوجه وفي الثاني مدركة بالفضل ملحوظة في ذاتها
بحيث يمكنك ان تحكم عليهما او بها فهي على الوجه الاول معنى غير مستقل بالمفهومية وعلى الثاني معنى مستقل بها
وكما تحتاج الى التعبير عن المعاني الملحوظة بالذات المستقلة بالمفهومية فتحتاج الى التعبير عن المعاني الملحوظة
بالغير التي لا تستقل بالمفهومية اذ انهم يراه فاعلم ان الابدان مثلها معنى هو حالة الغير متعلق به فاذا لاحظ العقل
تصديرا وبالذات كان معنى مستقلا بنفسه ملحوظا في ذاته معانها لان يحكم عليهما وبه ويلزم ادراك متعلقة اجالا و
وتبعاً به بهذا الاعتبار لدول لفظ الابدان ولك بعد ملاحظته على هذا الوجه ان لقبه بمتعلق مخصوص فنقول مثلاً
ابندانية البصرة ولا يخرج ذلك عن الاستقلال وهذا لاجبة الحكم عليه وفيه الاخطاه العقل من حيث هو حالة بين
اسبور والبصرة وجعل آلة التعرف حالها كان معنى غير مستقل بنفسه لا يصلح ان يكون محكوما عليه لا تشكك به هو
بهذا الاعتبار لدول لفظ من وقال في حواشي شرح المختصر الابدان ان اخذ مطلقاً كان معنى مستقلاً ملحوظاً لفضل
بالذات يمكن ان يحكم عليه به وان اخذ معنى معيناً متعلقاً بشئ مخصوص فلا اعتبار ان احدهما ان يلاحظ العقل من
حيث انه مفهوم من المقبولات ويتوجه اليه بالقبض فيكون مفهوماً مستقلاً يصلح ان يكون محكوما عليه به وثانيتها
ان يلاحظ العقل من حيث هو حالة لشيء ويجعل آلة التعرف حاله ويكون المتوجه اليه بالقبض هو ذلك الشيء
وبذلك الاعتبار هو مفهوم الاستقلال بالمتعلق والملاحظة انما يلاحظ العقل باعتبار لاحتها وكما لشيء فالعقل في
الاول يتوجه الى مطلق مفهومه ويلزمه ادراك متعلقة اجالا لكنه ليس مقصوداً بالذات وفي الثاني يتوجه الى
مطلق المفهوم ايضا لكنه يعنيه الى متعلق مخصوص وهو المفهوم من ذلك الابدان البصرة وفي الثالث يتوجه
بالقبض الى المتعلق ثم انه في تعرف حاله يلاحظ الابدان المتعلق به اذ انهم يراه فنقول معنى من ليس هو
الابدان المطلق ولا المخصوص الماخوذ بالاعتبار الاول والاصح ان يقع محكوما عليه به قطعاً لكنا لا تشكك في
ان المفهوم مستقلاً منه في قولك سرت من البصرة على الوجه الاول الذي استفيد منه لا يصلح بشئ منها
فمعين ان يكون معناه الابدان الخاص بالاعتبار الثاني وهو معنى الاستقلال بالمفهومية ولا يتصل فيها
وقارباً الى المتعلق ثم انه يستعمل في كل ابدان خاص حقيقة للاشتراك فهو موضوع لذلك وضعاً عاماً على معنى
ان الحواشي تصور معنى الابدان المطلق ولا خطبه بقرينة فمعين به لفظ من بازاها واما الابدان فاولوا وضع

عليه وبه والابتداء الخاص يمنع ان يكون كس زعم باطل فان الابتداء الخاص كالابتداء المطلق اذ كان المحفوظ بالذات
لا تبعية شئ اخر يصلح لان يكون محكوما عليه وبه والابتداء المطلق كالابتداء الخاص اذ كان المحفوظا تبعية الغير لا يصلح
لان كونه محكوما عليه وبه فمدار استخراج الحكم هناك كون معنى من مثله لا يكونا تبعية الغير لا كون معناه بالشيء مخصوصة
وكذا الحال في معاني سائر الحروف المعنى في مثله ظرفية مطلقة ويكون تبعيةها مستقلا ومن اجرائه على الطرفين
المخصوصين فالظرفية المطلقة كالظرفية المحصورة اذ كانت المحفوظة تبعية الغير والظرفية المحصورة كالظرفية المطلقة
اذ كانت المحفوظة بالذات لا تبعية الغير وهذا يظهر ان الاستقلال وعدمه تابعان للملاحظة لا كما زعم صاحب
الافق المبرهن ان متصل وغير متصل مختلفان حقيقة فلا يمكن ان يكون المعنى الغير مستقل مستقلا والعكس
وسيجي ابتداءه بيقين انما نشأ عنه تعالى واثبت ان الابتداء المطلق وان كان لا بد له من متعلقين لكنها لعدم
تبعيتها لغيرها من لفظ الابتداء بل استيعاج الى لفظ آخر فلا كان مستقلا والابتداء الخاص لما اعتبر فيه المتعلق
بما هو مخصوصة لا يفهم من اللفظ بدون ذكر الفاظ والذات عليها كان غير مستقل فالمستقل هو المطلق وغيره مستقل
هو الخاص وهو متعلق للمطلق فلم يكن شئ واحد مستقل وغير مستقل في ملاحظتين فليس بشئ لانك قد عرفت ان
الحرف موضوع النسبة لمخصوصة وهي ابتداء خاص فيجزي الملاحظتان فيه بلا ريب وظهر ايضا ان اقاوا ان معنى
عدم الاستقلال هو الاحتياج في النقل الى امر اخر المراد به الاحتياج في النقل تابعا في الملاحظة لا المطلق
الاحتياج حتى يوجد في المعرف بالنسبة الى المعرف بالكسوفي الاسمار اللازمة الاضافة واسمار الشرط مع جميعهم
بمستقلا لها وبالجملة الحرف موضوع النسبة من حيث انها المحفوظة بالشيء ولذا لا يصلح لان يحكم عليها وبها والاسمار
اللازمة الاضافة موضوعة لنفس الامور التي هي موضوعة للاضافات فهي في انفسها مستقلة لكن عرض لها النسبة
الغير مستقلة في الاستعمال فالاسمار اللازمة الاضافة في انفسها صالحة لان يحكم عليها وبها بخلاف الحروف
وقد توهم العلامة التنازلي ومن تبعه ان الواضح قد اشترط في دلالة الحرف على معناه ذكر منعاقه والافعه
مستقل في الملاحظة وزيفه اسباب المحقق قد بان هذا القائل ان اعترف بان معنى الحرف هي النسبة لمخصوصة
فلا يصح لاشترط الواضح لان ذكر المتعلق امر ضروري اذ لا يعقل معنى الحرف الا به وان زعم ان معنى لفظ من هو
معنى الابداء بعينه الا ان الواضح اشترط في دلالة من عليه ذكر المتعلق ولم يشترط ذلك في دلالة لفظ الابداء على نص
لفظة من ناقصة الدلالة على معناها غير مستقلة بالمفهومية انفسها فيها فزعمه باطل اما اول فلان هذا الاشارة
لا يتصور له فائدة اصلا بخلاف اشتراط النسبة في الدلالة على المعنى المجازي واما ثانيا فلان الدليل على هذا

الاشتراط ليس نفس الواضع عليه كما توهمه لان دعوى ورود نفس منه في ذلك خروج عن الاضمار فيلزم ان
 ذكر المتعلق في الاستعمال وذلك مشترك بين الحروف والاسماء اللاتمة الاضافة والحواسب عن ذلك بان ذكر
 المتعلق في الحروف لتسيم الدلالة وفي تلك الاسماء لتخصيل التامية على ما قيل للحكم بحسب اذ يجوز المحسوس واما انما نشأ خلقا
 يلزم ان يكون معنى لفظه من معنى مستقلا في نفسه صامحا لان الحكم عليه وبه الا انه لا ينفخ منها وحدها فادخلها
 ما يتم به دلالتها وجب ان يصح الحكم عليها وبعدها ذلك مما يقول به من له او في معرفة باللغة واحدا لها ولذلك قال السكاكي
 لو كان ابتداء الغاية وانتهائها والغرض معاني من وآتى وكفى مع ان الابداء والانتها والفرض اسماء كانت
 هي ايضا اسماء لان الكلمة اذا سميت اسما سميت لمعنى الالهيته لها وانما هي متعلقات معانيها هي اذا فادت نزه
 الحروف معاني وجدت الى هذه بنوع استلزام قوله وهي التي آه قال في الحاشية اني مع الترتيب المحض من
 ظاهرا والمقلوب نحو ما في قلبه كان فانه لا يدل على النسبة انتهت قوله وتوضيحه ان كان مثلا آه قال الشيخ في
 منطق الشفا راما الاوقات كقولنا من وعلى والكلمات الوجودية فانها توافر الدلالات والكلمات الوجودية
 هي كقولنا صارا ليعبر وكان يكون لا الدال على الكون مطلقا بل على الكون فبينا لم يذكر شيئا بل هي الكلمات التي
 انما يدل من المعاني التي يدل عليها الحكم على نسبة الى موضوع غير معين وفي زمان يكون تلك النسبة بمعنى النظر
 ان يقال ولا ينفصن لضمين الكلمة استيعابية اياه والدليل على ان هذه المعنى الاوقات والكلمات الوجودية لوقوع
 الدلالات انه اذا قيل ماذا فعل زيد فقول صارا وقيل اين زيد فقول في لم يفت الذهن معها على شئ وهو معنى الاوقات
 والكلمات الوجودية لولج الاسماء والافعال والادوات شجتها الى الاسماء نسبة الكلمات الوجودية الى الافعال
 ويشتركان في انها لا تدل بانفرا ولا بل انما تدل على نسب لا تعقل او تعقل الامور التي هي ليست منها خلك اذا
 سئل سائل ماذا يفعل زيد وقيل صارا وكان واريد كان شيئا ثم سكت ولم يرد عليه وابتدى وقيل ان وسكت
 بقى الذهن طالبا لبعده ولم يتبينه الا على نسبة مترتب فلا يصح افراو لان وضع او سجل يبيد افعالها او يجر الان لغير
 بها لفظ آخر فتم نقصانها فاذا قرن بها غير باصح ان يكون عبادا او حبرا وجميع هذا اوال على نسبة غير معينة كقوله
 وعلى واما على النسبة غير معينة كغيره ولا في الكلام وقد فسر اسجد المحقق في قوله بل على الكون نسبة آه بان معناه
 بل على كون شئ شيئا لم يذكر اهي لم يذكر ما دام يذكر كان فالا يكون داخل في مدلوله اني ان المراد ان ذكر الشئ
 الثاني يكون بعد ذكر كان وان كان تعقلا قبل تعقل مفهومه ضرورة ان تعقل طرفي النسبة متقدما على تعقلها
 فهو خارج عن مفهومه الذي هو النسبة واورو عليه بان ذكر الشئ الثاني لا يلزم ان يتاخر عن ذكر كان بل قد يتقدم

عليه كقولك فقير كنت اللهم واجيب بان المراد التماثل القبي وسلب المعجزة اللفظية سوار كان متقدما عليه او شيئا
عنه بآثار على ان المقصود خروج عن مفهومه تنبئها على الفرقى بيته وبين كان التامة لانها تدل على كون الفاعل
شيئا هو كور في مرتبها وداخل في مفهومها وهو اسما الذي هو ممول على الفاعل حقيقة والى هذا يرجع ما قال
بعض المتأخرين في تفسيره ان معناه انه انما يدل على كون الشيء شيئا لم يذكر ذلك الشيء عند ذكره كان فلا يكون
داخل في مفهومه اذا معناه سلب المعجزة اللفظية سوار كان متقدما عليه او متاخرا عنه وهو كافت في خروج الشيء الكلي
عن مفهومه كان التامة بخلاف كان التامة لانها تدل على كون الفاعل شيئا هو كور في مرتبها وداخل في
مفهومها وهو اسما الذي هو ممول على الفاعل حقيقة والمراد بدلالة الكلمات الوجودية على نسبة الى موضوع
غير معين دلالتها على غير معين حين ذكره الكلمات وان كان معين في الواقع نعم ان الدليل الذي ذكره
الشيخ في كون الادوات والكلمات تراقص الدلالات وليل اني فان الوسط فيه وهو عدم الوقوف على معنى
محصل معلول لعدم الاستقلال وقد يستدل عليه من طريق اللم بانه لا بد بين الالفاظ من الالفاظ يرتبط بها
المفردات المستقلة والالفاظ التي المحكوم عليه المحكوم به ولا بد ان تكون تلك الالفاظ غير مستقلة الدلالة والال
يستخرج الى الالفاظ الاخر ولا ريب ان تلك الالفاظ ليست الادوات والكلمات الوجودية فالحمد ولا وسط وهو الوضع
للمرتبة لعدم الاستقلال فانهم قولهم حتى تنضم اليها كلمة اخرى هذا مطابق لما قال الشيخ في منطق الشفا
وقد مر نقل كلامه ومعه ان الادوات والكلمات الوجودية لا تنضم بالافراد بها لان توضع او تحل الا ان الذين
بها لفظ آخر تنضم لفظا منها فيصح ان يجر عنها و بها وقال بعض المتأخرين في حواشي شرح التهذيب بل لا يصح
ح الا بالعرض فان معناه لا يكون ان يتعلق بالعرض بالادوات فلا يكون ان يتعلق به الحكم بالذات فعلى
تقدير الاقتران لا يصح ان يجر عنها و بها كما لا يصح ان يعقل على تقدير الافراد وقال في حاشية حاشية تنبيهه
ان ما هو مقصود بالعرض في الملاحظة التي هو مقصود بالعرض فيها لا يصح ان يحكم عليه به لا وحده ولا مع غيره
اذ لا يتصور لغيره الى شيء والقصود بالعرض الى غيره في ملاحظة واحدة فان الكل والجزء في ملاحظة واحدة مقصود
ليقصد واحدا فيقول ان المركب من مستقل وغير مستقل الذي تعينه من الجزء مستقل مستقل مما لا يلتفت
اليه لا يصح ان يجر هذا الكلام على ان كلما هو غير مستقل انما تكون مرة تعرف حال الغير فقط وتكون ملحوظا
بالعرض والالفاظ التي التي الغير مستقل لا يكون ملتفتا اليه بالذات وعده وانما لا يلتفت اليه بالذات
ولو بعد ان تمام اخره اليه غير معين ولا معين وبالجملة علم استقلال الادوات والكلمات الوجودية انما يتأني

الاتقانات اليها وحدها ولا ينافي الاتقانات اليها بعد التصور باواسطه الظهور الا الطرفين فاقوم في لومك اذا قلت آو
 قال اسميد المحقق قد محصلا ان الفعل التام مثل ضرب يدل على المعنى المعين الصالح لان يكون مستقلا في غير
 وعلى نسبة ذلك المعنى الى فاعل ما وعلى زمان تلك اشبهه فمدلول ضرب مثلا مثل على ثلثة اشياء والفعل
 الناقص مثل كان لا يدل على معنى صالح للاسناد الى الغير بل انما يدل على مجرد نسبة مع زمانها فمغناه ناقص
 من الفعل التام بجزء واحد فلا يكون الفعل الناقص مع فاعله كلاتا ما بل يحتاج الى امر اخر فيصالح للاسناد فكان
 مثلا اذا كان مشا بالثبوت الشئ في نفسه تكون تامته والحكم مع فاعله كلاتا ما واذا كان المراد بها كون
 فاعله صفة خارجة عن معناها تكون ناقصة نحو كان زيدا قائما او ليس المراد بها وجوده في نفسه بل كونه على
 صفة القيام فالحكم يذكر القيام لا يكون كلاتا ما ومن ثمة قيل ان الكون ليس معنى مشترك كما بين الكونين كيف
 وبهذا المعنى ان كان مستقلا كان كونا في نفسه لا غيره وان كان غير مستقل كان كونا لغيره لا في نفسه ما قيل
 الكون في نفسه معنى مستقل ويحذف عدم الاستقلال بخصوصية وبهذا المعنى مستقل مبدرا لكان التامة و
 الناقصة ليس بشئ لان كان الناقصة غير مستقلة على الحدث الذي هو راس الاستقلال في الافعال لانها
 بما وحقا تدل على اسمها لصورتها على افتقارها باحد لازمة الثلثة بخلاف كان التامة فانها باذاتها تدل على
 الحدث وصورتها على الزمان والنسبة الى فاعل ما خلا معنى لكون المعنى مستقل مبدرا لكل واحد منهما وبهذا
 القول بان المعنى مستقل بغيره ونسبته لها يكون غير مستقل باطل فاقوم ولا يخبط في له المشهور انه قد
 استد على دلالة الفعل ببيتها على الزمان بانه مستخدم باسنادها وان اختلفت المادة كما في ضرب وطلب و
 مختلف باختلافها وان اختلفت المادة كما في ضرب يضرب واور وطلبه اسما للمحقق قد بان تضاريف الفعل
 الماضى بل المعلم والمجهول صيغ مختلفة مع احوال الزمان والصيغة للزمان احوال والاستقبال مستخدمة وسهلت
 المقدمتان فلا بد لان على استناد الزمان الى الصيغة لا مكان استناده الى المضافات المختلفة فمروية جواز
 اشتراك المختلفات في امر واحد وان تعلم ان الوضع في اشتقاقات افعي اذا تضارب والظاهر في غيرهما مما
 لا يتناهي من صيغ اسم الفاعل لم يلاحظها الواضع بخصوصيتها لوضوح النسبة القام على قطعها بل القدر المشترك كما بين
 تلكا بخصوصيات الغير المتناهية وبما هو الالهية الفاعلية الماهرة عن خصوصيات المضافات المقصود والتفصيل
 وان المنع تجردها بحسب التحقيق الخارجي وكيفية احوال في ضرب طلب وامثالها مما لا يتناهي فالواضع
 وان وضع الحدث الخاص المفهوم من ضرب المادة الخاصة اي ضارب كونه لاجل الوضع لبعثة الزمان

من الحركات وسكنات وترتيب الحروف ومعنا بمثل على ثلثة اجزاء احدث وسميت الى الفاعل في الزمان
فالمادة تدل على الحدث والهيئة على النسبة والزمان اعترض على وجه المرفوعة بانها لا تدل على الزمان
والزمان ظاهري يجعل احدهما جزوا والآخر قاربا فينبغي ان يكون نسبة الطرفين بغير ما في النسبة الزمانية
نسبة القيام جزوا لنفس لقيام واجاب بانهم ارادوا بالثاني انهما في النسبة على ذلك فانه في قول
الهيئة المستقل بالمفهومية ومن العلوم ان غير مستقل لا يكون من مقولة انهم ليس من مقولة ان نسبة
والحق ان معناه آه هنا متحل عما قال بعض المدققين ان معنى الكثرة بمعنى واحد اجمالي فيلزم العقل الى هذه الكثرة
كما يشهد به الوجدان سليم وهو مستقل فان الاستقلال وعدمه معناه ان السلاخنة وحماها ان باعتبارها انما يشتم
ان العقل لا يشتم على النسبة بلولة التفصيلي مستقل دون المطابقي كلام ظاهري كيف وذلك لا يرجع للعقل بل
المنطق لا اعتبارهم تفصيل في ضمن المطابقة ولا عند ابل العربية لا اعتبارهم الاستعمال في مطابق الدلالة وتعم
ذلك اجب ان معنى القضية ايضا اجمالي لبيده العقل الى اجزائها فاذا لاحظنا ملاحظتها اجمالية كما كان متوقفا
واذا لاحظنا ملاحظتها تفصيلية كان غير مستقل والتحقيق ان اللفظ الذي لا يدل جزية على جزر معناه لا يدل مستقلة
التفصيل بل انما يدل على امر واحد مجمل واللفظ الذي يدل جزية على جزر معناه لا يدل الا على التفصيل ولو لاحظنا
اجمالا يخرج عن معناه فذلك التفصيل ان كان مستقلا على النسبة الملاحظة بالنتيجة كانت او ناقصة فهو غير
مستقل كما علة والمركب التلخيصي فالقول بان معنى القضية معنى اجمالي خطا لان القضية هي التي يوقع بين
طرفيها نسبة ويلاحظ تلك النسبة مع طرفيها تفصيل ثم يقصد بطبيعتها النسبة الخارجية التي تكون هي بين
الطرفين في الواقع مع قطع النظر عما في الذهن وعما هو مدلول الكلام فاذا اقتضى من هذه الامور بان لا يتحقق مثلا
الطرفان او يتحققان ولكن لا يقع بينهما نسبة او يقع بينهما نسبة ايضا لكن لا يلاحظ تلك النسبة على التفصيل
سواء كانت هي مطابقة او لا مطابقة للنسبة الخارجية او يلاحظ على التفصيل ولكن لا يقصد بطبيعتها النسبة الخارجية
التي بين ذينك الطرفين في الواقع مع قطع النظر عما هو في الذهن وعما هو مدلول الكلام لا يتحقق على شيء من هذه
التقدير القضية وبالجمله الملاحظة الاجالية يخرج القضية عن حقيقتها لانها على هذا التقدير تكون في قول المقدر بل
لان يكون محكوما عليها وبها كما ان القول يكون معنى القضية معنى اجماليا خطا كما في القول بان معنى الكثرة هي
تفصيلي خطا بل معنى الفعل هو واحد اجمالي يفصل العقل الى الاجزاء الثلثة وادخلت وان كان هذا اجمالا بل
عليه وان كان احدنا انفسه لا يصلح الا لان الحكم فقط فالفعل معناه المطابقي مستقل ولا حاجة الى ان يشتم

استقلاله بالنظر الى معناه التضمني حتى يحدث بل يمكن ان يقال لو اعتبر استقلاله بالنظر الى معناه التضمني لزم
الترجيح بلا مرجح او عدم استقلاله لان الاجزاء الثلاثة لمعناه الاجمالي اما كلها مستقلة في هذا المعنى فاعتبار
الاستقلال باعتبار الحدث ترجيح بلا مرجح واما غير مستقلة باعتبار ان لحاظها خارج للحاظ الكل فيلزم عدم استقلاله
فمحقق ان معنى الفعل معنى واحد جاني يملك العقل الى دور الثلاثة وهو مستقل قطعاً فان
يقبل هذا يوجب صحة كون محكومنا عليه مع انهم قد اجتمعوا على ان معناه يقال للفعل انما وضع لذلك المعنى ما نحو ذوا على انه
مستقل الى متى وانما لا ذلك لا يصح ان يقع محكومنا عليه بل هو محكوم به وانما كان المعنى احرى في انما وضع للمعنى للحاظ
بالفعل بل لحاظ الطرفين ولذا لا يصح ان يكون محكومنا عليه واما الاسم فلما كان موضوعاً للمعنى مستقل ولم يعتبر معه
نسبة تامة لا على انه مشتبب الي غيره ولا بالعكس صح الحكم عليه به ليقى بهناتى وهو ان الفعل كما يدل على الحدث
ونسبته الى قائل تاكيد اسم الفاعل مثلاً يدل على الحدث ونسبته الى ذات ما علم صح ان اسم الفاعل يقع محكوماً
عليه ون الفعل والحجاب ان المعتبر في اسم الفاعل ذات ما من حيث نسبت اليها الحدث فالذات المبهمة
مخوفة بالذات وكذا الحدث واما النسبة فهي ملحوظة لا بالذات الا انها التقيدية غير تامة وغير مقصورة على
من العبارة وقيدت بها الذات المبهمة وصار المجموع كثنى واحد فجاز ان يلاحظ فيه تارة جانب الذات اصالة
فيحصل محكومنا عليه تارة جانب الوصف اى الحدث اصالة فيحصل محكومنا به واما النسبة التي فيه فلا يصلح الحكم
عليها وبها لا وحدها ولا مع غيره لانهم مستقلة لها والمعتبر في الفعل نسبة تامة يقتضيه الضراوم مع طرفها عن غير
وعدم ارتباطها به وذلك نسبة هي المقصودة الاصلية من العبارة فلا يفسر ان يجرى في الفعل ما يجرى في اسم
الفاعل بل يتبين له وقوعه وهذا كما قال سيبويه المحقق قد في حواشيه شرح التلخيص وتفصيله ان الفعل ان
وقع محكومنا به فاما ان يقع محكومنا به لفاعله او غيره فعلى الاول يكون محكومنا به باعتبار محل الاشتقاق وقيام الحكم
به بالحكم بل لا يحمله عليه به هو كلفه صحيح يوافق لوضع الفعل وان وقع محكومنا به لغيره مثل زيد قام ابو فرح يلاحظ
النسبة الى اخره في مفهوم الفعل اجمالاً وسحب ارجاعها الى النسبة التقيدية حتى يصح ربطها بالغير وان جعل
محكومنا عليه فان جعل محكومنا عليه باعتبار الذات المعينة فلا ريب في صحته لكن لا يكون الفعل محكومنا عليه ضرورة
خروج الفاعل عن الفعل ان كان باعتبار الحدث فيقال انه كان محكومنا به باعتبار وضعه فلو وقع محكومنا
بهم خلاف وضعه وان كان باعتبار الحدث مع النسبة على ان يكون المحكوم عليه المجموع فلا يصح اليه لان
المجموع غير مستقل وان كان باعتبار الحدث التقيدية بالنسبة فكذلك كذلك واليه النسبة التامة لا يرتبط بالغير

لا وادها ولا مع غيره ما واما المجموع الفعل مع الفاعل فلا يصير محكوما عليه ولا به الاشتغال على النسبة انما هي المنقوضة
 بالذات فلا يرتبط بالغير ولان الجزاء الذي اعتبر فيه وهو النسبة لما اعتبر اصالة وكان غير متعلق فلا يصح ان يثنى
 واما لام الفاعل فيصح ان يصير محكوما عليه باعتبار الذات المهمة المقارنة بالنسبة الثامنة الغير المنقوضة وبالذات
 اما اذا اعتبر النسبة المنقوضة اصالة فلا يصح لذلك لا وادها ولا مع غيره بالعدم استقلالها قال المص
 وليس كل فعل عند العرب آه قال الشيخ في منطوق الشفا راجح انه ليس كلما ليمية العرب فعلا ككلمة عند المنطوقين
 فان نحو اشئ واشئ فعل عندهم وليس ككلمة مطلقة وذلك لان الهمزة دلت على موضوع خاص وكذا التاء والياء
 على الحدث والزمان فصار قولك اشئ او مشيت احتملا للصدق والكذب وكذا تشئ وتشيت فيك ان في حكمنا
 اشئ وانا مشيت وايضا المضارع الخاطب لم يحكم بديل جزر لفظه على جزر معناه وكلما هو مركب بخلاف
 التائب ثم اورد بان ما ذكرنا نحتاج لو كانت الهمزة في اشئ والتاء في تشئ والاعلى ما ذكره مع ذلك ان يكون الباقى
 والاعلى الحدث والزمان مع ان الامر ليس كذلك فان الباقى لا يدل على معنى اصلا اذ اللفظ المركب من هم ساكنة
 متبذرة بها ثم شين ويارسا يكون لفظا بنفسه المستترة ان كان القول بهم جواز الابتداء بالسكون فمما اذا كان
 لفظا لا يدل على معنى من المعاني ان جاز الابتداء بالسكون ومع ذلك لا فرق بين اشئ صيغة اشكلم وبين صيغة
 التائب في الافراد والتكريب فان كان الاول مركبا كان الثاني كذلك فان السيار وال على التائب والتعيين
 غير مشروط في الدلالة الا ترى انك اذا قلت انسان يدل على معنى وان لم يتعين ولا فرق بين قولنا اشئ
 وقولنا اشئ ما عني فكل من الكلمات المستترة كلها مركبات واجاب بان المركب ما بديل جزر لفظه على جزر معناه
 فكيف فيه دلالة جزر واحد واما دلالة الباقى على الباقى فما لا يقتضيه عند المركب ظاهرا ان الباقى من اللفظ يدل على
 الباقى من المعنى حال التركيب فان الحدث والنسبة الى الزمان المنقوض مفهومان من اشئ وليست الهمزة
 والة عليها فتعين فهمها من باقى اللفظ ودلالته بالفراوه حال التركيب فينته في كون اللفظ مركبا ولا يهتد في ذلك
 عدم دلالة حال التحليل اما التائب فلا يجوز ان يكون معناه ان شيئا غير معين في نشده وحده المصدر اذ لو كان
 معناه ذلك لصدق بوجود المصدر لاي شئ كان في العالم فيمنع جملة على زيد لان ما وضع لغير معين لا يصح
 الظاهر على ما قلنا بل اورد عليه بان ليس المراد بغير المعين ما اعتبر فيه عدم التعين حتى يثا في ما اعتبر فيه التعين
 بل لم يعتبر فيه التعين مع عدمه المعنى المطلق الذي يصدق على المعين وغيره ويمكن ان يقال لو كان معناه
 ان شيئا مطلقا وحده المصدر لا يمتنع جملة على زيد مثلا لان استناد المصدر الى موضوع مطلق بوجوبه اخصا

و اجواب عنه ان الاخبار ما عن اللفظ وذلك جائز في الكلمات كلها سواء ذكرت الفاظها وحدها او مع غيرها او مع
 عنها بالفاظ اخرها ما عن المعنى اما مسترا عنه بلفظه وحده او مع غيره مسترا عنه بلفظ آخر فالاول من خواص الاسم
 والاضطران مشتركان بينه وبين اخرى فاذا اريد الاخبار عن معناها بالفاظ الاخبار عنه وجب ان يعبر عنه بتعبير لفظه
 او مع غيره في غير معنى مستمرا باحد بين الوجهين بانه يمنع ان يغير عنه بوجه ثالث ولا يتناقض في ذلك وانما ياتي
 التناقض ان لو لم صدق قولنا الفعل او حرف تجر عن معناه مسترا عنه بلفظه هكذا قرر سيد المحقق في قوله
 ولا اشكال في الالتزام ايضا قال في الحاشية قال بعض النحويين اللفظ اذا اراد مجرد اللفظ كان علما نحو جنى مهمل
 قيل لانه كلام والكلام لا يتركب الا من كلمتين وجب ان يكون اللفظ اذا صار علما للجنس المهمل كذا في غاية التحقيق انتهى
 انتهى تعلم ان هذا التام يصح لو كانت اللفاظ موضوعا لانفسها وارجح بلزم عدم كون لفظ من اللفاظ مهمل اذا من
 لفظ الا لا يكون ان يدل عليه بنفسه فانه كما يقال زيد يري ذلك يقال ويروى من جنى ج س ق ولا يمكن ان
 يقال وضع اللفظ لنفسه مخصوص بالفاظ الموضوعه او يمكن التعبير في المهمل عن نفسه بنفسه من غير احتياج
 الى الرفع لانه جاز ذلك في الموضوع بالظرفين الاولي فيكون الوضع ضائعا فتأمل قوله تقسيم آخر لطلاق المفرد
 في المشهور ان التقسيم لهذا التقسيم الاسم فاحتمة وشبهه ان كانه السيد المحقق في حيث قال في حاشي شرح المشبهات
 انقسام اللفظ الى اجزى والكلي انها هو بحسب التصانف معناه بالجزئية والكليته ومعنى الاسم من حيث هو معناه
 مستقل يصلح للتصانف بها فان معنى زيد من حيث هو معناه معنى مستقل يصلح لان يوصف بالجزئية ويحكم بها
 عليه كذا معنى الانسان يصلح لان يحكم عليه بالكليته واما الحرف فان معناه من حيث هو معناه ليس معنى مستقلا
 معانها لان يكون محكوما عليه صلا وذلك لان معنى من مثلاً هو ابتداء مخصوص ملحوظ بين السيرة والمصيرة على وجه
 يكون هو كالملا خطتها ومرآة لتعرف حالها فلا يكون بهذا الاعتبار ملحوظا قصداً فالصحيح لان يكون محكوما به
 فضلاً عن ان يكون محكوما عليه كذا الفعل التام كضرب مثلاً يشتمل على حدثا كالضرب وعلى نسبة مخصوصة
 بينه وبين فاعله تلك النسبة ملحوظة بينها على انها آلة لملا خطتها على قياس معنى الحرف وهذا المجموع معنى الحدث
 مع النسبة الملحوظة بهذا الاعتبار معنى غير مستقل بالمفهومية فلما يصلح لان يحكم عليه بشئ لعدم خبرته عنى الحدث وحده
 ماخوذ في مفهوم الفعل على انه مستدلى شئ آخر فصار الفعل باعتبار خبر معناه محكوما به واما باعتبار مجرعه معناه فلما
 يكون محكوما عليه لانه اصله فالفعل انما امتداد عن الحرف باعتبار اشتمال معناه على ما هو مستدلى عليه وغيره بخلاف
 الحرف ان ليس له معنى ولا خبر معنى يصلح لان يكون مستدلاً به او مستدلاً اليه ان شئت الفصل نزه المما في عند

فصبر عن معنى من تلفظ ثم الظاهر ان تقدرا ان يحكم عليه او به ولا اطلاق ان تكون في مرتبة من ذلك واذا عجز عن معنى
ضرب بلفظه ثم لائل فانك تجد انك جعلت الضرب مستدالي شي وربما صرحت بها واوقات اليه اما مجموع الضرب
والسنة المتغيرة بينه وبين غيره فمالا يصير محكوما عليه لانه وكذا عجز عن مفهوم الانسان بلفظه فانك تجد صلاحي
لان يحكم عليه به صلوا لا شبهة فيه اهلا فظهر ان معنى الاسم من حيث هو معناه يصلح للانقسام بالكلية والجزئية
والحكم بها عليه واما معنى الكلمة والاداة من حيث هو معناها فلا يصلح لشي من ذلك اهلا لكن اذا عجز عن مساها بالاسم
بان يقال معنى من او معنى ضرب صح ان يحكم عليها بالكلية او الجزئية وبهذا الاعتبار لا يكونان معنى الكلمة والاداة
بل معنى الاسم فاصح بذلك ان الاسم صلاح لان ينقسم الى الجزئي والكللي المنتقسم الى المتواظي والمشارك بخلاف الكلمة
والاداة واما الانقسام الى المشترك والمنقول بانقسامه الى الحقيقة والمجاز فليس مما يخص بالاسم وحده فان الفعل
قد يكون مشتركا كخلق بمعنى اوجد وافرغى وعمسس لا قبيل وادبر وقد يكون منقولا كصلى وقد يكون حقيقة كقتل اذا
استعمل في معناه وقد يكون مجازا كقتل بمعنى ضرب ضربا شديدا وكذا حرف اليف قد يكون مشتركا كمن بين الاعتذار
وتبعض وقد يكون حقيقة كفى اذا استعمل بمعنى الظرفية وقد يكون مجازا كفى بمعنى على والسيرة جربان يده
الانقسامات في الالفاظ كلها ان الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز كلها صفات الالفاظ بالقيام الى معانيها
وصحيح الالفاظ متساوية الاقدام في صحة الحكم عليها وبها واما الكلية والجزئية المعتبرتان في التقسيم الاول فهما من
صفات معاني الالفاظ وقد عرفت ان معنى الاداة والكلمة لا يصلحان لان يوصفا لشي هذا كلامه وسيروا على افعال
المصدر المعاصر للمحقق الدواني انه لا يلزم ما ذكره ان لا يكون معنى الحرف والفعل صامحين للانقسام بالكلية
والجزئية بل غاية يلزم ما ذكره انه لا يصلح لان يحكم عليها بالكلية والجزئية ولا يلزم من ذلك ان لا يكونا متضمنين
باصح العلم بلفظ الحكم عليهما بل كما انها متضمنان لعدم الاستقلال وتنبع الحكم عليهما بانها غير مستعملين كصفت
يتنبع انقسام معنى الحرف والفعل بالكلية والجزئية مع ان معناهما من جملة المشهورات والمفهوم يخصص في الكل
الجزئي والحاصل ان المعنى الفعلي والحرفي جزئيان قطعاً لانهم صرحوا بان من مثلاً موضوعه جزئيات الابتداء
المطلق والفعل موضوع للحرف والسنة المعينة المعتبرة بينه وبين الفاعل المعين غاية ما في الباب ان لا يبين عنده
باجزائها بالفعل والحرف لا يصلحان لان يحكم عليهما بالجزئية او الكلية لكن اتفاد الحكم لانتشارها بشرط من المحرطة
قصد الايباني انقسامها بحسب لواقعها ووصافها وبالجملة عدم الاستقلال للمعنى الحرفي عند التعبير عنه بالحرف
لم يجز عجز انقسامه بحسب لواقعها بالجزئية او الكلية فظهر ان التقسيم هذا هو مطلق المضرد والصادق على الاسم

والكلمة والاداة وكل واحد من اقسام المفعول منقسم بالادوات المذكورة مما نرى في مقال القائل الميردي في
 حواشي شرح التمهيد انه يلزم على التقدير جعل المقسم مطلق المفعول ان يكون الفعل او كان محمداً بمعنى وفيلين في
 العلم والمتواطي والمثل كما نرى في المسمو به بهذه الاسامي وقد ابا بعضه لبعض المقتضين ليجعل المقسم
 مخصوص الازم بان المقسم حقيقة مطلق المفعول من دون اعتبار العموم واخصه من قسمه في الاحكام اخصه من اليه
 او كل حكم ثابت للمفعول ثابت للطبيعة من حيث ياتي في ذلك فالاشارة جريانه على سجيته ولا يخفى مخالفة لان الحكم الثابت للمفعول
 انما ثبت للطبيعة في ضمن ذلك المفعول كما ثبتت للانقسام والاختصاص للعالم في ضمنه فخصه من حيث ثبتت له الانقسام وذلك لان
 في ضمنه احوال العالم حال الحكم المتناهية فاختصها العالم بخصه فخصه من حيث ثبتت له الانقسام وذلك لان
 في حواشي شرح القصة ابراهيم بن ابي اسحاق الملقب بالاشعري وبين الشارح وجه ذلك بالانقسام اوردت الكثرة في اشياء
 الذي يمكن تقوية وقوع الشرح فلما بران يكون واحداً بالطبيعة وحدة مبهمة فهو في هذا الاعتناء بما هو في نفسه عن
 اخصه صيغيات والقيود والمنسمة قابل لها والالم يفرق اشتركة بينها ويزاها هو المطلق ثم اعترض بان اعتبار
 المتجر يدوا لاطلاقه ياتي في الفعل والتقدير والمقسم بحسب حمله على الاقسام واحداً باجبات الحمل والاشتمال والقيود
 اليه باعتبار نفسه من حيث هو مع قطع النظر عن العموم والاطلاق وتكونه مقسماً لشيء صدق هذا العنوان
 عليه باعتبار الاطلاق والعموم كما ان صدق الجنس كالجوان مثلاً على الانواع باعتبار نفسه وصدق كجنسية
 عليه باعتبار العموم والاطلاق ولم يعتبر في المقسم مطلق الشيء اعني موضوع المبهمة الشامل لجميع الاعتيادات لانه
 يجوز ان يشتر مع الاطلاق ومن حيث اخصه صيغته وعندها وان يقتر مع شيء فليس فيه بهذا الاعتبار الوحدة
 المبهمة التي يحسب اعتبارها في انقسام بل هو واحد بوحدة الشيء المطلق ومتحد وتعدد وجودات الاشخاص وهو
 في نفسه لا واحد ولا كثير فهو ينقسم ولا ينقسم باعتبار الضرورين نعم قد يوجد في حمله جنسه اللدوي فيجب ان يوجد
 وذلك الجنس مطلق اشئ حتى يفرق اسما واحكام نوعه اليه كما في تقسيم مطلق المفعول الى العلم والمتواطي والمثل كما في
 الاوتار من حيث الاطلاق لان الفعل والاداة لا ينقسم اليها لم يعتبر نوعه اعني الاسم في التقسيم لان الاشتراك
 والنقل والحققة والحجاز يكون في الفعل والادوات ايضا هذا كلامه ولعل لتحقيق ان التقسيم عبارة عن ادوات
 الكثرة في الواحد المبهمة ففي المقسم اعتبار الوحدة المبهمة ضروري وهي انما تحقق في الشيء المطلق الملحوظ من
 حيث الاطلاق والعموم ومطلق الشيء الذي هو موضوع المبهمة واحد مع الواحد وكثير مع الكثير وفي سائر
 حيث هو مطلق النظر عن الوحدة والكثرة والكان في الواقع مع وحدة ما في هذا العالم وان كان متميزاً

الاختيار لكن يطرح عن الاختيار في ذاك الحائط ولا يلزم ان يكون لكل شئ وحدة واختيار في جميع الحقائق
 كيف والمحاظ طرف الخلق والتعريف باعتبارين وايضا الاصل في التسمية احصر والايات التسمية وانحصرت لا يكون الا
 اذ افضت التسمية المطلقة لان في التسمية لا يحظر وجود التسمية في جميع الاقسام باحصارها باعتبار التسمية لا يقتضي التسمية بل
 باعتبار جميع الاقسام وايضا التسمية من احكام العموم والاطلاق لان احكامها خاصة ومنه والالات هذا الاقسام
 بالتسمية فان قيل حلل الاقسام على التسمية يدل على ان التسمية مطلقة لا الشئ لا الشئ مطلق لان الشئ المطلق لا يتجه
 مع الافراد فكيف يحل ذلك ليس من احكام الافراد اليه ليقال حل الاقسام على التسمية في التسمية ما قل وما قال
 في دفع الاعتراض المورد ولقولنا ان اعتبار التجريد والاطلاق آه تسمى ذاتية التسمية اما اولها فان التسمية لا يتصور
 اليها واذا كان التسمية مع تبادر النظر عن كونه متساويا فلا يكون تلك القيود تسمية الى التسمية حقيقة فكيف يكون التسمية متساويا
 الى تلك الاقسام مع ان التسمية عبارة عن اشارة الكثرة في الوجودات والاشياء فلان ما قال في تلك الحاشية
 مناقض لما قال في الحاشية الآتية ان المتساوية الى الشئ المطلق انما يختص به آه كما لا يخفى على من ادراية سليمة
 والاختصاص ما استلزم ان العموم والاطلاق والاشراك عبارة عن التفرقة بقرينة عديدة والتشخيص بتخصيصات
 عديدة في مرتبة واحدة بالهبة ككثرة بالكثره الشخصية ومعنى اطلاقها وعمودها واشراكها انها ليست متصورة على
 اثنين والمرتبة على خصوصية فالخص على اثنين واحصر على شخصين في هذه الاوصاف واما كون الشئ متساويا
 بتخصيصات كثيرة ومتساوية بتخصيصات غير متصورة فهو ليس متساويا لهذه الاوصاف بل هذا هو معنى العموم والاطلاق
 والاشراك نعم لا يصح بل على راي بعض المذاهب ان لا يابى الى ان الاطلاق والعموم وغيرهما من المعقولات
 الثابتة وان التسمية بالمنع منها وبنيات فلما يمكن ان يكون معروضا في هذه الاسور عنده وجود واسم
 الاعيان ومن ثمة كيف البيان ظهر سند ما قال في الحاشية المعالجة على قوله ولا يلزم آه لانه يلزم كون
 خصوصية الاسم لعل في هذه التسمية لان المنع ويب الى الشئ المطلق انما يختص به بان لا ينسب الى شئ من الوجود
 او يجوز ثبوته بجميعها اذ لا يشك في شئ من الخصوصيات فتأمل انتهت وذلك لانك قد عرفت انه يجوز ثبوته فيما
 نحن فيه بجميعها فيكون التسمية المطلقة وعلى تقدير كون التسمية مطلق الشئ اليه يكون خصوصية الاسم بلغة
 اليه لما عرفت انه لا دخل في شئ من الخصوصيات فتأمل قوله كما صرح به الشيخ آه اللهم ان الشئ حين يتم الاسم به
 المتداول وغير المتداول قال في التسمية واعلم انما يعنى بالاسم به ما لكل لفظ والسمو انما كان يختص باسم
 الاسم كان ما يختص باسم الكلمة او الثالث الذي لا يدل الا بالاشراك وهذا الكلام كالمعنى على ان الكلمة

والاداة يكونان متواطيين وغير متواطيين كما ان الاسم يكون متواطيا وغير متواطيا على خلاف ما توهمه الشارح قوله
بعبته ان لا يكون آه جواب عما يقال انه يلزم على ما ذكره المصنف خروج الاعلام المشتركة عن تعريف العلم وكذا يلزم
خروج المتواطى والمشارك عن اسم الجنس المشترك وحاصل الجواب ان المراد بالمتواطى والمعنى ان يكون له معنى واحد
من حيث يكون له معنى واحدا وان كان له معان كثيرة ايضا فتقدير الحقيعية معتبر في تعريفه وانما اعتبارى
قوله فهذا التقسيم بالقياس آه يعنى ان المراد من المعنى المقس الى اقسامه فاذا قيس الى المعنى الواحد فهو اما علم
او متواط او مشترك واذا قيس الى المعاني المتعددة فهو اما مشترك او منقول او حقيقة ومجاد قوله لانه بحيث لو فرض
كونه متصورا وجواب عما توهم المصدر المعاصر للمحقق الدواني ان تعريف العلم بما ذكره غيره جامع لخروج الاعلام المتواط
معانيها غير ممكنة بالجنس كما هو تعالى وجبريل وآدم فان معانيها حاصلة في اذ لا يلائم قطعها ونفس تصوراتها
غير بالغة عن فرض المشتركة فيها لان معانيها غير محسوسة ولا منتهية الى الحسوسات والبع المذكور من خواص الحسوسات
والامور المنتهية اليها وحاصل الجواب ان الشخص عبارة عن خصوصية يكون بها الشيء بحيث لو تصور بنفسه
لا يكون في نظر العقل صالحا للاشتراك بين كثيرين والاعلام التي معانيها غير مدركة بالجنس لو تصورات معانيها
بالفهم لا يجوز العقل صدورها وانطباقها على الكثرة قال في الحاشية المختلفة على قوله بحيث لو فرض كونه متصورا
بنفسه آه اى بواسطة الحواس وانما قيل ما به بنائا على ان اختلافها بين الكل والجزئى انما هو لا اختلاف نحو
الادراك كما سياتى انتهت وانت تعلم ان طريق اورك الجزئى غير مختصر في الاحساس والتجمل بل قد يكون
بالعلم المحضورى ايضا كما حققه المحقق الدواني في حواشى شرح التجريد حيث قال للمعقول الصحاح ضرورة انه لا يكون
جزئيا كما فى عالم النفس بذاتها فان قيل السلام انما هو فى العلم الارتسامى وارتسام صدور الجزئيات على الوجه الجزئى
ممتنع فى العقل يقال الدليل الدال على انتزاع حصول صدور الجزئيات فى النفس لو تم فانما يدل على انتزاع
حصول صدور الجزئيات المادية ولا يدل على انتزاع حصول صدور الجزئيات المجردة فان قيل اذ وجدنا الى انفسنا
لم نجد ان يحصل فيها جزئى مجرد على الوجه الجزئى يقال هذا لا يدل على الانتزاع مع ان اسما للمحقق قد صرح
فى حواشى شرح المطالع بان جزئيات الامور العامة ترتسم صدورها فى العقل فتأمل قوله اما العلم بجنس آه
جواب لفض واراد على تعريف العلم بانه غير جامع اذ تعريف العلم لا يصدق على العلم بجنس ضرورة ان معناه
ليس تشتملا بل معنى جنسى يتصل بالصدق على كثيرين وحاصل الجواب ان العلم بجنس موضوع للمهنية المعاصرة
من حيث انها معلومة معروفة فيصح الظاهر على الضرر تحقيقه من حيث ان هذه المهنية المعهودة متحدة مع صدورها

عليه وخصه صفة الفردية لتتناول من قرا من خارجة فعلى هذا هو ليس علماني ومصطلح اهل المنطق وان كان علماني في معرفته
 النخلة فان نظريتهم مقتصرة على الالفاظ فلما رواه ان الاحكام اللغوية المنصوص عنها بالعلم بارية عليه من كونه بن زور و
 حال وهو صوغا بمعرفة ومشتقا من قول اللام ونحو ذلك مما جعله علما واما اهل المنطق فلما كان نظريتهم الى جانب المعنى
 وكان معناه كلياً لم يجاوره علماً يؤيد ذلك ما قاله اسيد المحقق قران علميته فقد سيرة ضرورة الاحكام اللغوية التي
 مع اعتبار حضور الذمى آه قال في المحاسن في اى لا على وجود التقييد فلا يفي في العموم وما ينافيه من التقييد
 ولو قيل انه موضوع للهيئة بشرط الوجود في الهيئة الشخصية كان جزئياً ويأمر عليه ان يكون اطلاقه على الافراد
 مجازاً انتهى العلم انه قد زعم ابن الحبيب ان علم الجنس موضوع للهيئة من حيث انها امر واحد شخصي ذمى و
 هي لا يطلق على افراده بحسب الوضع الامجازا وعلى هذا هو افضل في تعريف العلم او معناه امر واحد شخصي ذمى
 غير متصل للمصدق على كثير من بحسب الوضع فهو غير قائل بالغيره وضعا واذا اطلق على فرد من الافراد الخارجية
 نحو هذا السادة فليس ذلك بالوضع فلفظ اسد موضوع حقيقة لا على فرد من افراد الجنس في الخارج على سبيل التبريل
 والسامنة موضوعه للتفقيته الذمينة قاطلة على ما في الخارج ليس بطريق الحقيقة ويبر عليه اوردوه بقوله لا يبر عليه
 ولا يابزم عليه فك من كون علم الجنس موضوعا للهيئة من حيث هي على اطلاق العلم الجنس على الفرد الخارجي
 حقيقة لم يورده ذلك خصوصية استعمال المطلق في التقييد يابزم ان يكون اطلاقه عليه على سبيل المجازة كما
 قال والناظر في آه قال اسيد المحقق في الفرق بين علم الجنس المنكر والمعروف بالام التعريف وعلم الجنس بعد
 اشتراكهما في الالفاظ على الهيئة المتساوية المتساوية في الذم من الاول ليس
 فيه استشارة اسم العلمية في هذه الهيئة وحضورها في الذم من بخلاف الاخيرين
 فان فيها اشارة الى هذه المتساوية وان علم الجنس فيه هذه المتساوية بوجوده واما اسم الجنس المعروف باللام فاللام
 فيه بالآلة وهي اللام دون جوهر اللفظ وقال في حاشية المطول في تعريفه اسند اليه باللام ان الاعلام الاجناس
 اعلام حقيقة كالاعلام الشخصية اذ في كل منها اشارة بجوهر اللفظ الى حضور المعنى في الذم من فان قيل ريد ان
 لما قال في تعريفه اسند اليه بالعلمية ان الاعلام الاجناس اعلام تقييدية غير حقيقية موافقا لما قاله في
 يقال الثاني معرفة النخلة والاول بحسب معرفة العام كذا قال بعض المتأخرين ويمكن ان يقال ان ما قال
 في تعريفه اسند اليه بالعلمية بما مر على المشهور وما قال في تعريفه اسند اليه باللام بما مر على المشهور في قوله فيه
 ان ضمير النخلة اسند اليه اسيد المحقق في حاشية شرح المطالع بها ما حقق ان معنى المفرد واحد الشخص قال

ما ذكر من كون معنى الضمير واداء الشخص ظاهر في ضمير المتكلم والمخاطب فلا يقال انا وانت ويراد به المتكلم او مخاطب
 مطلقا وعموم الخطاب عبارة عن ارادة كل شخص من يصلح ان يخاطب لاعتبار ارادة مفهوم كلي شامل لهم فلا يقتض
 في الشخصية والضمير الغائب فقد يعود الى الكل ايضا ولشبهة قد يشار بها الى الجنس في قوله صلى الله عليه وسلم
 انكم تفتنونون بهذا السواد واجاب بان الظاهر ان كل كلمة هي موضوع للجزئيات المندرجة تحت قولنا كل غائب
 مفرد وذكره اركان جزئيات حقيقية او افتراضية والاشارة الى الجنس منبئية على جملة بمنزلة البحر في المحسوس المتشابه
 في له واجيب بان هذا الجواب قد ذكره اسميد المحقق في حاشيته شرح مختصر الاصول فانه بعد ما حقق ان المبرهنات
 والمفردات بحسب ما بينها جزئيات حقيقية قال ولا يخرج في ذلك ان هذا يشار به الى امر كلي مذكور وان الضمير الغائب
 يرجع اليه ايضا الا الاول فلان هذا يقتضي بحسب اصل الوضع متشابهة متشابهة الية اشارة حسية فلا يكون الا جزئيا
 حقيقيا واذا استعمل في غيره فقد نزل منزلة والكل المذكور من حيث انه مذكور بهذا الذكر الجزئي جزئي لا يستعمل الشركة
 واطلاقه عليه من هذه الحقيقة والاشارة في فلاته ضمير الغائب ذكره جزئيا للرجوع اليه باللفظ او معنى او حكما وقد عرفت
 ان الكلي من حيث هو مذكور جزئيا جزئي فان قيل هذا ينافي ما قال في حاشيته شرح المطالع من ان لفظه هو
 موضوع للجزئيات المندرجة تحتها قولنا كل غائب مفرد وذكره اركان جزئيات حقيقية او افتراضية يقال هذا يتيم
 مع قطع النظر عن خصه وبيده الذكر وان ان الية المتشابهة التي ذكره لا يثبت في المرجح كما يشهد به البداهة في له
 وما سهل عليك آه يعني لو قيل ان المراد به تحمل اسم الاشارة والضمير في الجزئي الحقيقي ونحوه فيه اذ ان قيل في المعنى
 الشخصي سهل الامر واحاط ان كونها جزئيين ليس على الاطلاق بل اذا كان المرجح والمشار اليه جزئيا حقيقيا ووجه
 السائل ما قال في حاشيته انه اذا قيل في المعنى الشخصي لم يكن متواطيا ولا يشك كما قيام بطلان احصائهم والخصم
 فيصير اللفظ الى التواطى والاشكك والمشارك والمنقول اعتباري فيجز ان يكون لفظ واحد علميا باعتبار متواطيا
 باعتبار مشترك باعتبار متفق ولا عن واحد منها الى اخرها باعتبار حقيقي باعتبار وعجازا باعتبار فاذا انقضى في معنى واحد
 فهو اما علم متواطى ومشارك، واذا انقضى في معان متعددة فهو اما مشترك او منقول او حقيقي او مجاز فمائل في له
 فتدبر قال في حاشيته الى انه لا يمكن قياسه الى الامور المتكافئة لان احتمال اسم الاشارة في كل واحد منها على وجه
 البديل من حيث انه قد لا يكون له المعنى الذي هو مراد الملاحظة فكانه استعمل في كل احتمال في المعنى الواحد
 ذلك المعنى من حيث انه قد لا يكون له المعنى الذي ان لفظه هذا مثلا ليس موضوعا للخصوصيات باوضاع متعددة بل
 هو موضوع لها في نفسها وافعالها في تصور معنى كليها ولا حظ جزئية ملاحظة اجمالية وعبر بهذه الملاحظة الاجالية لفظا

لكل واحد من تلك الجزئيات فيكون هناك وضع واحد عام لمعان متعددة فيطلق بهذا الوضع ذلك اللفظ على كل واحد من افراد ذلك المفهوم الكلي حقيقة ولا يطلق على ذلك الكلي اذ لم يوضع له فيكون لفظها موضوعا لكل مشارا اليه مفرودا كرويا بحالته بمعنى كون اللفظ عاما والموضوع له خاصا ان يلاحظ الواضع مفهوما كلياً وبذلك الملاحظة يوضع اللفظ بازر كل واحد من الافراد بخصه وصيغتها كما يلاحظ مفهوم الكلام الواحد وبذلك الملاحظة يوضع لفظاتاً مثلاً لكل واحد من افراد الكلام الواحد بخصه وصيغتها فقال المصنفان الوضع فيها آه اعلم انه قد ذهب السلف من انفسنا الى ان الضمائر واسمار الاشارات موضوعات لمعان كإشارة الى ان الواضع شرط ان لا يستعمل الا في جزئيات تلك الكلمات فاسمار الاشارات وان كانت موضوعات للمعنى الكلي الا انه ترك استعمالها فيه واستعمل في الجزئيات فهي من المجازات المتركة الحقيقية واورده عليه السيد المحقق قده بانه لو كان الامر كما توهمه لكانت انا وانت وهذا مجازاً لا حقيقة اذ لم يستعمل فيما وضعت هي لها من المفردات الكلي بل لا يبيع استعمالها فيها اذ ملاءم وكيف لا ولو كان كذلك لما اختلفت التهمة في عدم استلزام المجاز حقيقة ولما احتجوا في نفى الاستلزام الى ان يكسوا في ذلك بالمشكلة نادرة مثل شابت لمة الليل وقامت اكرب على ساقى واجيب بان الاختلاف فيها بانها موضوعات بوضع عام او خاص بعينية الاختلاف في استلزام المجاز الحقيقية وعدمه وانما يخرج في نفى الاستلزام الى المشاهدة نادرة متفق عليها ثابتة عند انضمام الظاهر انه لا بد في استعمال المجاز من اعتبار المعنى الحقيقية والاتصال منه الى المعنى المجازي وبهنا يكون الاستعمال في الخصوصيات ولا يلتفت الى التعميم اصلاً فانهم قال المصنف في الحاشية قد يكون الوضع خاصاً والموضوع له اليه آه قال في حاشية السليم اعلم ان المتغير في خصوص الوضع كون الملاحظ شيئاً واحداً في عمره بملاحظة الاشياء وكذلك في جانب الموضوع له لئلا جعل رجل من الوضع انما هو موضوع له خاص فان الملاحظ عند الوضع بشي واحد وقد وضع لذلك الشيء وان كان كلياً ولهذا قلنا ان الوضع انما هو للعام لم يوجد فان الواحد من حيث هو واحد لا يكون مرآة لكثير هذا الكلام وانعترضن عليه ولا بانه ان كان المراد بملاحظة الاشياء الملاحظة التفصيلية فهي لم توجد في شيء من الاقسام وان كان المراد الملاحظة الاجمالية في ضمن الامر الكلي فيلزم ان لا يكون فرق بين القسم الثاني والثالث وثانياً بان قوله لان الواحد من حيث هو واحد لا يكون مرآة غير صحيح لان الامر الواحد يصح المرآتية الا ترى ان الكلي امر واحد يصح ان يجعل مرآة للافراد الا ان يقال مرآة بملاحظة الاشياء ملاحظة الكلي من حيث انه آلة ومرآة للافراد وبملاحظة الواحد لا يكون من حيث هو من غير ان يجعل مرآة ففي القسم الثاني الملاحظ امر كلي من حيث المرآتية لكن لم يوضع اللفظ الا لفراد

بل لرد في الضميرت واسمار الاشارات تبين الكلي مرة و وضع للافراد لانه ان قيل في القسم الثاني لما وضع اللفظ
للكلي خلافا لانه في جملة مرارة يتناول ان الوضع كالحكم بالعلم ولما كان المعطوف بالذات الطبيعية لا الافراد
فجعل الموضوع الطبيعية من حيث الانطباق على الافراد ومعنى قوله الواحد من حيث هو واحد يحاط بالافراد
غير جملة مرارة **قال** المصنف في الاشياء والاشياء انما هي التي لا يعلم ان موضوعها الوضع وتقومه وكذا عموم الموضوع له و
مخصوصه عند القوم بالنظر في الكلية والجزئية لانهم قالوا ان كان المخصوصا عند وضع اللفظ جزئيا حقيقيا من حيث
تركيبه ووضع اللفظ له فهو وضع خاص لموضوع خاص وان لو حظ الامر الكلي من حيث هو ككس ووضع اللفظ له فهو
وضع عام لموضوع عام كرجل وان لو حظ الكلي من حيث انه مرارة الافراد ثم وضع اللفظ لها فهو وضع عام لموضوع له
خاص وكذا في الجزئي من حيث هو ككس مرارة الكلي ووضع اللفظ له لما لم يتصور لهما اتصافا بالوضع التخاص للموضوع العام
وعند المصنف عموم الوضع ومخصوصه عبارة عن كون المخصوصا عند الوضع امرا واحدا او اشياء كثيرة وكذا عموم الموضوع له و
مخصوصه فيهما اصطلاحا وان حكم المصنف دخول الرابح في الاول انما هو بحسب اصطلاحه لا بحسب اصطلاح القوم **قال**
قولي انه يتحقق المقام اه بل يتحقق المقام ان الوضع قد يكون عاما لموضوع له خاص وذلك بان يكون الوضع
في اللفظ عند الوضع امرا كلييا وجعله آية لملاحظة الافراد ثم وضع اللفظ باثره كل فردا ووضع اسماء الاشارات و
المشهورات فان المخصوصا عند الوضع الامر الكلي كما لو وضع في الخارج المحسوس في هذا مثلا لكان لا ان يضع اللفظ له
اي لهذا المفهوم الكلي بل لان سبحانه مرارة لملاحظة الافراد فيوضع لكالك الافراد بمخصوصها وقد يكون الوضع خاصا و
الموضوع له ايضا خاصا سوار كمان جزئيا او كلييا فالايضا متخالفه العموم والشمول لاني بانها الوضع ولا في جانب
الموضوع له وان كان الموضوع كلييا كوضع الانسان وشيخه وبالحقيقة المتعبر في خصوص الوضع كون المخصوصا شيئا
وانما في غيره ملاحظة الاشياء وكذا في جانب الموضوع له اذا اعتبر الشمول في كلا الجانبين يكون الوضع عاما
لموضوع له عام فيجعل المفهوم الكلي مرارة لكل فرد من افراد الموضوع له ويكونان متعددين متخالفين بوجه كلي عام
وبانها في معنى عموم الموضوع له ان يلاحظ اللفظ المعنى الكلي في عام ويوضع كل واحد واحد من اللفظ
الاسماء في ذلك الوجه بالتركيب واحد واحد من المعاني الصاوي عليها وجه واحدة واحدة كوضع ان كل
فردا في ذلك الوجه على زنة فاعلم انما من تمام بالشمول فالمتطوّر في جانب الموضوع وزن الفاعل لا ان اللفظ
بموضوعه في مفهوم كلي شامل على هذا اللفظ وغيره وانه عند الوضع في المفهوم من حيث الانطباق على الكثير والشمول
في ذاتها في اشياء الموضوع الكلي هو ذات من تمام الشمول اي فعل كان وجعل هذا المفهوم مرارة لذات

من تمام به الضرب والنصر وغيرهما من الازوات المخصوصة التي قاسمت بها الافعال في التثنية ان الواضع ولو لم يسم
 له كما يجوز ان يخاص به كما يجوز ان يعمم به وهذا هو المراد من قوله ولا يتصور ان يكون له في الازوات المخصوصة ما ذكره في شرح
 لما عرفت ان الازوات المخصوصة المخصوصة بالواضع امر كلي عام وكل له في كل الازوات المخصوصة ما ذكره في شرح
 موضوع المعنى الذي في المخصوصة المخصوصة بالمفهوم الكلي فحق هذا القسم الاشارة والاعيان في الازوات المخصوصة ان يكون
 عام وهذا قسم آخر غير ما ذكره الشارح مما توهم انه لا يخرج عن الاحتمالين الذي يرد ذكرهما في الشارح في غاية الوهن والسيادة
 وانما تأنيها خلال المصنف قد صرح في حواشي السلم بان الواضع انما يخصص للعام لم يوجد في الواضع من حيث هو وان
 لا يكون مراد الكثير كما سبق فقد صرح به بان هذا القسم والعلل في القسم الاول قد ليس في الازوات المخصوصة
 والموضوع الكثير في وضع واحد فيجب بل لا يربط ثم ان الشارح قد عرّفه آخره بكون الواضع له عام وانعم ما قيل
 ان الشجر يوكل ويزيم واحتمل بهل ويهم في له فتأمل قال في الحاشية انه يصعب التعميم ان المراد نوع له ان كان
 المراد واحدا جزئيا او كلياً ما هو المراد من حيث هو هو من حيث العموم والاطلاق فهو خاص ان كان المراد كثرته فان
 وضع اللفظ بازاكل واحدا ووضع المنعقدة كان مشتركا وكل من الواضع والموضوع له خاص او وضع واحدا
 بالمراد كان الموضوع له خاصا او الواضع عاما كما في اسرار الاشارات والمتممات والموضوعات التي يقال يجوز ان يكون
 الموضوع له امرا كلياً ما هو المراد من حيث الكثرة والاطلاق عليها كما في موضوع المنعقدة ويزيد هو المعنى بكون الموضوع
 له عامالا ما تقول لا يربط في ان الكلي بينهما مراد للملاحظة الجزئية ولا بد للموضوع له ان ينفذ اليه بالازمنة التي
 ان الفرق بين الجزئيات المخصوصة بالمراد كلي مستخدم معها وبين الامر الكلي الماخوذ من حيث الكثرة والاشخاص معها
 ليس الا لظننا فلما يكون بين الواضع والموضوع له الخاص وبين هذه المنعقدة فرق بحسب الحقيقة فتم بينهما اتصال
 آخر وهذا ان يكون الواضع كذا غير محصور كالقوم والرجال مثلا ولعل هذا المراد بكون الموضوع له عامانا ان الكثير
 المخصوص كما سار العدد فهو خاص فحق هو لا يشك كل من الواضع والموضوع له عام انتهت قد عرفت ان الواضع انما
 لا يخصص الواضع المقوم الكلي من جانب الموضوع له من حيث الشمول والعموم وخص في ذلك اللفظ بازاك الحقيق
 العام الماخوذة من تلك الجزئية في ذلك وضع عام لموضوع له عام كما يرد في اوزان اسم الفاعل والمفعول ان
 لاحظ عن الواضع المقوم الكلي ووضع اللفظ بازاك الموضوع العام على الموضوع فيكون الموضوع له خاصا كما
 في اسرار الاشارات والمتممات وغيرهما فحق الواضع العام لموضوع له عام كلاهما هو لان وجه كلي عام بخلاف الموضوع
 العام لموضوع له خاص فان المخصوصة الواضع وان كان الامر الكلي العام المقوم الواحد للشارح اليه او الواحد

الغائب المذكور مثلاً لكن ليس الوضع له بل لافراده بان يجعل ذلك المفهوم الكلي مراداً للملاحظة افراده الغير المحصورة
 وباجلها لو اعتبر العموم والشمول في كلا الجانبين فهو وضع عام لموضوع له عام ولو اعتبر العموم والكليته في جانب الوضع
 ويجعل في كس المفهوم الكلي مراداً للملاحظة الافراد ثم وضع اللفظ بازاكل فرد فرد فهو وضع عام لموضوع له خاص وهذا
 ظهر سخافة قوله في انما شئنا لانقول آه فتدبر قولي له وما ذهب اليه شريف المحققين آه قال السيد المحقق قد
 في حاشي شرح مختصر الاصول لا بد للواضع في الوضع من تصور المعنى فان تصور معنى جزئياً وعين بازائه لفظاً
 مخصوصاً او الفاظاً مخصوصة متصورة تفصيلاً او اجمالاً كان الوضع خاصاً مخصوصاً التصور المتعبر فيه اي تصور
 المعنى والموضوع له ايضاً خاصاً وان تصور معنى عاماً يندرج تحت جزئيات اضافية او حلقية فله ان يعين لفظاً معلوماً
 او الفاظاً معلومة على احد الوجهين بازار ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاماً للعموم التصور المتعبر فيه والموضوع له
 ايضاً عاماً وان يعين اللفظ او الفاظاً بازار خصوصيات الجزئيات المندرجة تحتها لانها معلومة اجمالاً اذ الوجه العقل
 بذلك المفهوم العام ونحو من العلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاماً للعموم التصور المتعبر فيه والموضوع له
 واما عكس هذا المعنى ان يكون الوضع خاصاً مخصوصاً التصور المتعبر فيه والموضوع له عاماً فلما يتصور لان الجزئي ليس
 وجهاً من وجوه الكلي لئلا وجه العقل اليه فيقتل اجمالاً انما الامر بالعكس نه اكلامه فان لم يكن مراده يكون الموضوع
 له عاماً اعتباره من حيث الشمول والكثرة فهو يبنى على الاصطلاح القوم من ان مناط عموم الموضوع له وخصوصه
 على الكليته والجزئية كما نبهنا كما فيما سبق وهذا هو الذي اختاره صاحب الضرائد حيث قال ما محصله ان اللفظ ان
 كان موضوعاً للكلي فالوضع له عام ولا مشاحة في الاصطلاح قولي ان مغالطة بيننا ان يعنى ليس في اسرار الاقاييل
 الا العموم من جهة اللفظ والمتعبر فيها نحن فيه العموم من جهة المعنى لا العموم من جهة اللفظ المتحقق في تلك الاسرار
 فالوضع لاخط الفاظها بواسطة كل معنى كلما هو على رتبة الفاعل ووضع كل اسماها بازار معنى مخصوص وهو ذات
 من قام به الفعل وفيه تأويل للفعل امر كلى لوحظ بواسطة احداث متعددة كالضرب والنصر وغيرهما فنلاحظ
 من قام به الفعل امر كلى يندرج تحت ذاته من قام به الضرب والنصر الى غير ذلك فالعموم بينهما كما هو متحقق في
 جانب المعنى متحقق في جانب اللفظ ايضاً وليس يشترط في عموم الوضع من جهة المعنى عدم العموم من جهة اللفظ
 حتى يتأدية فيتمثيل المصحيح فافهم قال المص ان تساوت افراده آه قال الشيخ في منطق الشفا بطريق الترتيب
 ان يكون الاسم لها واحد وقول بوجه اعني حركاتها او رسمه الذي يجب اليهم من ذلك الاسم واحد من كل
 جهة مثل قول الحيوان على الانسان والفرس والثور بل على زيد وعمرو هذا الفرس وواك الثور فان جمع ذلك

سببها جونا فان اراد احدان سجدا ويترجم وبالسجدة ان ياتي بقول اسجد لله اعني اللفظ المفضل الدال على معنى الذات
 فيها كلها حد كان اورسما فان القول اهم من كل واحد منها ووجهه وانما فيها من كل جهة اي يكون واحدا في
 المعنى وواحدا بالاستحقاق ولا يختلف فيها بالاولى والاخرى والتقويم والتاخر والشدة والضعف ويجب ان يكون
 في الموطاة في القول الذي بحسب هذا الاسم فانه اذا وجد قول آخر يتجدي فيه ويتشارك ولم يكن بحسب هذا الاسم لم
 يصير له الاسم مقولا بالتواطى قال المشهور وحصر الثقات آه اعلم انه قد زعم العلامة القطاراني في شرح المشرح ان
 ذكر كل من الاله لونه والشدة مضمون عن الآخر ولهذا يقال ما هو متيقنا وصحت باوليته او اولوية وصح ذلك ان الغفل
 اذا احتطت بتلك المفهوم الى افراده يحكم بان الصفات لبعضها اولى واقدم كما في الصفات الخالقة والخلق
 بالوجود بخلاف الصفات الاب والابن بالانسانية ولا يخفى عليك ان الشدة وان كان يستلزم الاولوية
 لكن العكس غير لازم اذ بما يكون اولوية ولا شدة هناك كما في كور السهي والتمر فانه للسهي اولى لكون منشأه
 نفس ذاته وان لم يكن اشد بخلاف القمير بل اعتبار كل من الاولوية والاقدمية والشدة غير اعتبار الآخر كما حققه
 المحقق الدراني وغيره من المحققين فالاولى ان يذكر كل علمية فحق له بان يكون الصفات بعض آه قال
 في الحاشية ويتصرف بهذه الوجه فرد ذلك الكلي ايضا فان الواجب مثلا علته للممكن كما ان صدق الوجود
 عليه علته لصدقه على الممكن ولم يتعرض به في تفسير لانه ظاهره اما الاولوية فيتعرف به الاضمان اي صدق الكلي
 على الفرد كما ان الشدة والزيادة يتصرف بهما الفرد فقط لا صدق الكلي عليه ولهذا ينبغي ان لا يوجد من وجود
 التشكيك اذ لا يحصل بهما الاختلاف في المصادق انتهت محصله ان انما التشكيك منهما ما يتصرف به الفرد
 صدق الكلي عليه وهي الاقدمية بالذات الشاملة للتقدم بطريق العلية ومثما ما يتصرف به صدق الكلي فقط وهي الاولوية
 ومنها ما يتصرف به الفرد فقط وهي الشدة والضعف والزيادة والنقصان وذلك لان اختلاف الفردين بحسب
 الشدة والضعف والزيادة والنقصان لا يوجب الاختلاف في مصادق الكلي ولا في مفهومه من حيث هو
 هو بل يوجب الاختلاف الافراد انفسها في الهوية الفردية فهذه النسخ من الاختلاف راجع الى الخصوصيات الزائدة
 على نفس مفهوم ذلك الكلي سواء كانت تلك الخصوصيات الزائدة فصلا او اعراضا مشخصة ومجهرة واختلاف كلفي
 بالفضول المقتنة وكذا اختلاف النوع بالمشخصات الالهي تشكيكا فمسا لينا من وجود التشكيك والتفصيل
 ان اختلاف السوادين بحسب الشدة والضعف او الخطبين بحسب الزيادة والنقصان لا يوجب الاختلاف
 في نفس مفهوم السواد او مفهوم الخط والافني مصادقهما ولا في مفهوم مشتق منهما ولا في مصادقهما فان مصادق

الاسود والشمس مثلاً نفس قيام السواد لهم وخصوصية بلعنة واما الاختلاف بالتقدم والتأخر والاولوية و
 ان لم يوجد الاختلاف في نفس مفهوم الكل الا انها اوجبان الاختلاف في مصداقه فان مصداق الوجود في
 الواجب تعالى نفس ذاته وفي الممكن استناده الى الساجل فالواجب تعالى اقدم واولي في صدق الوجود
 عليه من صدق الوجود على الممكن وان كان الواجب تعالى بنفس ذاته اقدم عن نفس ذاته الممكن فما ان
 وجه التشكيك حقيقة فمرجح التشكيك اما اختلاف الافراد انفسها بالشدّة والضعف والزيادة والنقصان
 وهو التشكيك مساحته او اختلاف المصداق وهو التشكيك حقيقة هكذا قال الشارح في حاشيته على حديثي
 شرح المواقف وفيه كلام مستطوع عليه ان الشارح قد تعالى قولي بان يكون التصايف آه يعني ان يكون الكل في فرد
 متفكك الذات وفي فرد آخر غير متفكك الذات ويرد عليه انه لا يتناول الاختلاف بالذاتية والعرضية بان يكون
 ذاتها الفرو والعرضية لا تخرج انهم صرحوا بكونه من وجود التشكيك واليه لا يتناول ما يكون في فرد بلا سبب في
 آخر بسبب كما لو وجدوا النسبة الى الواجب والممكن مع قصرهم بانه من التشكيك بالاولوية والاسلم ان يفسرها
 بكونه في فرد متفكك الغير فيكون غير اولى وفي فرد آخر غير متفكك الغير فيكون اولى سواء كان متفكك الذات او
 ثبت من دون اقتضائه كما صرح به بعض الاعلام في ذلك وقد يفسر آه اعلم ان الاولوية قد يطبق على كون
 الكل على بعض الافراد متفكك ذات الفرو دون بعض آخر وقد يطبق على كون بعض الافراد النسب اليه
 بصدق هذا الكل عليه من بعض آخر في جميع احوال التشكيك والاول هو الذي جعله قبيحا لاولوية والاشارة
 في ذلك وما قيل ان الاختلاف آه اعلم انه قال المحقق الذات في حاشيته شرح التجريد ان الاختلاف بالذاتية
 والعرضية بسبب التشكيك بالاولوية لان الذات بالقياس الى ما هو ذاتي له اولى من العرضي بالقياس
 الى ما هو عرضي له بخلاف المتواطئ لانه لا يخلف بالذاتية والعرضية ضرورة انه ح كونه اولى بالنسبة الى ما هو
 ذاتي له فلا يكون متواطئاً واخره عليه معا صره بان لا تسلم ان المتواطئ لا يخلف بالذاتية والعرضية ولو كان
 كذلك لم يكن شيء من الذاتيات متواطئاً او بعض عرضي للفصل والتورع والفصل للتمايزة واجاب عنه المحقق
 الذات بان من ضروريات ان الذات بالقياس الى ما هو ذاتي له اولى من العرضي بالقياس الى ما هو عرضي واما
 ان بعض عرضي للفصل والتورع والتفصل للتمايزة فلا يقتضي انتفاء المتواطئ اذ المتبر في المتواطئ عدم الاختلاف
 في الافراد الشخصية ولو علم فلا محذور في كون متواطئاً بالنسبة الى ما هو ذاتي له ومشككاً بالنظر الى مجموعها وورد
 عليه لولا ان قوله في المتبر في المتواطئ آه ليس بشيء لان ايجوب ان تشكك عرضي بالقياس الى جزء المناطق التي

الى هذا الصفاك وثانها بان القدم فسر والمشاك بالكل المختلف افراده باحد الوجود الثلثة والنواظر بالكل الذي
لا يكون لك فالكل اذا اختلف حصوله في افراده باحد هذه الوجوده كان شككا باصطلاحهم لانه متواتر بالقياس الى
بعض الازداد ومشاك بالقياس الى بعض آخر كما حسبته ثم ان هذا المحقق قال في موضع آخر من حواشئ شرح
المعجم اذا كان الشيء بالنسبة الى احد الشئيين عين ذاته او ذاتها له بالنسبة الى الاخر عارضا فيكون ذلك
الشيء اولي بالاول دون الثاني وذلك من اطلاق الابداهيات وانكاره مسكبه كقبحه وثبوت الذات و
الذاتيات لا يحتاج الى سبب وثبوت العرضي يحتاج الى سبب واورده عليه معا صره بان دعوى عدم احتياج
الذات والذات الى سبب واحتياج العرضي اليه غير مسلم ان ادعى الكلية فان البن الذاتيات لا يعلل بعض
آخر كما بين في موضعه و الوجود المطلق بالقياس الى الواجب تعالى غير مطلق مع ان ذلك عليه عارض له وان
ادعى الجزئية فلا فرق بينهما من نزهة الجزئية اذ يوجب كل منهما معلل وغير معلل واجاب عنه المحقق الدواني بان
لا شك ان ثبوت الذات في ما هو ذاتي له لا يحتاج الى علته كما صرح به في المحققه الذات لا يعلل لا ينافي
ذلك كون بعض الذاتيات محتاجا في التخصل ورفع الابهام كما بنفس والتفصل حسبما استوفى في موضعه فان
الانسان كمالا يحتاج الى جاعل سبحانه السام لا يحتاج الى جاعل يحيله حيوانا ولا الى جاعل يتبدله خلقا بل لا يحتاج
الى جاعل يجعله موجودا على احق في موضعه ثم لا شك في ان ما هو خارج عن الشيء عارض له لا يحتاج صدق
على ذلك الشيء ان علة ولذلك جعل القدم الوجود الخاص عين الواجب سبحانه حتى لا يحتاج الى علة وصدق
الموجود المطلق عليه مطلقا بالوجود الخاص الذي هو عينه ولو جاز كون العارض غير محتك الى سبب لم يتم كون
وجود الواجب عينه اوج يجوز ان يكون عارضا ومستغنيا عن سبب فلا يكون سببه خارجا لذاته فلا يلزم
للموجود الذي يورده على تقدير عدم كونه عين ذاته وهو التمام المهيته بالوجود على وجوده او فقهارة الى غيره
في وجوده هذا الكلام وفي هذا الكلام كلام سببك كيف لك انتشارا عند تعالى في المطلق المزمع قال
في الحاشية اعي انتفاع الاله كك بالنظر الى ذاته سوار كان باقتضائه من التمام الذات عليه كما في العوارض
المعلاوة او كانت الذات مصدرها الاله بنفس الذات كما في الذاتيات بالنسبة الى ذي الذاتي وما يتوهم
ان الاله لو تارة من رتبته بالاقدماء وان كان بمعنى مطلق اللزوم لم يتغير التشكيك في الوجود الاربعة لحوار
ان يكون الاختلاف بالنسبة في بعض الجزئية في البعض الآخر والجزئية في البعض بلا واسطة وفي البعض
بواسطة جزاء فخلين شي لان هذا النوع من الاختلاف لا يوجب التشكيك في مصداق الكلي لان الجزئية

التي هي مصداق لكل في الصورتين واحدة فنفاك انتهت محصل قوله هي امتناع الانفكاك آه ان ليس المراد
من الاقتضار العائدية يقال ان التشكيك بالاولوية راجع الى ان يكون ثبوته لبعض الافراد لعائدية من الذات فيكون
ادلى ولا يكون ثبوته لبعض الاخر بها فيكون غير اولي بل المراد ما هو فهم من العلية وكفاية الذات في صحة انتزاعه
كما هو شأن الذات مع الذاتيات ولا ريب ان الذاتيات بالمشبهة الى ماهي ذاتيات له لا يختلف بالاولوية
وانا قوله وما يتوهم من تفصيله ان الفاضل مبرز اجماع قد ورد في حاشي الحاشية القائمية بان الاولوية ان
فشرت بما يكون مقتضى الذات في البعض وغير مقتضى الذات في البعض الاخر لم يجصر التشكيك في الارضية
ليوازن يكون الاختلاف بوجه اخر كما اذا كان عينا لبعض وجزء الاخر او ذاتيا لبعض وعرفيا لا تراو جزوا
لبعض وجزء جزوا لا تراو غير ذلك من الاختلافات وان فشرت بما عد التثنية المذكورة فير دعاية ان الجوانب
نوع بالمشبهة الى حصصه وليس للاسنان فيختلف بالاولوية فان اجيب بان التشكيك انما هو بالمشبهة الى
افراوه الحقيقية والحكمة فردا اعتباري فمقول سب انه كذلك لكن يرد عليه ان اجسم القاهي جزء للجيو ان وجزء جز
للاسان فيختلف صدقة بالاولوية عليها فان اجيب بان التشكيك انما هو بالمشبهة الى الافراد المتباينة
كثيرا ما يكون مفهومه عين هئية لبعض افراوه الحقيقية وحسب بالمشبهة الى آخر كما يجود ان فانه حلس وحين هئية
المادة التي هي كجو ان بشرط لا شئ فان المادة العقلية هي المادة الخارجية والمادة الخارجية موجودة في
الخارج ومعلوم ان حقيقة المادة العقلية ليست الا حقيقة كحسية ضرورة ان القيد العددي ليس داخل في حقيقة
الامر الموجود في الخارج وايضا صدق الجود ان على الفرس الذي هو فرد اولي من صدقة على زيد مثلا لانه
بواسطة صدقة على الاسان ومحصل براسب الشان ان هذا النحو من الاختلاف
لا يوجب التشكيك في مصداق الكلي لان الكيفية التي هي مصداق الكحل واحدة في هذه الصور وانما تعلم
ان ان اراد يكون كيفية التي هي مصداق الكحل واحدة في هذه الصور انها واحدة حصة بلانفايا صلا فلان
الطمان ضرورة ان مصداق الكحل في بعض الصور نفس ذاته وفي بعضها جزئتها او جزئتها لو اسطة او بلا
كيفية يمكن ان يقال ان مصداق الكحل في هذه الصور واحد محض بلانفايا صلا بلانفايا صلا بلانفايا صلا
وان اراد ان مصداق الكحل في هذه الصور ليس
امرا خارجا عن الذات وان كان مصداق الكحل في بعض الصور العيسية وفي بعضها الجزئية فحينه ان الحقيق
الرواني وغيره من المتحققين قد صرحوا بان الاختلاف بالذاتيات والعرضية يوجب التشكيك بالاولوية

لان الذاتى بالقياس الى ما هو ذاتى لا ولى من العرفى الى معروضه وسيجي لهذا امره لتفصيل النشار الله تعالى
 قه لله واما الاشتراكية فقد تستمره العلم ان الاشتراكية قد فسروا الاشتراكية بكمال المهية في بعض الافراد فوجدوا
 في البعض لا خرو هذا الكمال قد يكون بحسب كثرة الآثار وقد يكون بحسب تنوع امثال الاضعف من الاشد و
 قد يكون بحسب قيامه بنفسه فان تحقق هذا الكمال في الجوهريسي قوة وان كان في الكلم سيجي زيادة وان كان
 في الكيف سيجي شدة فاختلف الاسامي باختلاف المحال للاختلاف المفهومات في انفسها وتفسير الشارة بهذا
 المعنى هو المناسب ليكون النزاع في امر واحد وذلك لان الاشتراكية ذهبوا الى ان الاختلاف بين اثنين
 قد يكون تمام المهية ونقصا عنها با يكون التمام والناقض متخمين في الحقيقة الفوقية وتباينها بالتمامية والتفصلا
 بان يكون المهية في نحو من اثار الوجود موصوفة بالتقدم والاولوية على نفسها في نحو آخر منه من دون سائر
 في العروهن وان تكون المهية كالملة في نحو من الوجود من نفسها في نحو آخر منه من دون ان تمام شي و
 عارض والمنشائية يتكرون في المعنى واما التفسير الذي سببه الى المحققين فمبني على نهجها لاشائيتة المنكرين
 لهذا نحو من الاختلاف فافهم قه لله ويفسرون آه قال المحقق الرواني في الحاشية القديمة بمعنى كون
 احد الضروب اشتراكه بحيث ينشزع عنه العقل بمجونه الوهم امثال الاضعف ويكلمه ليهما بغير من التحليل
 حتى ان الاوامر العامة نهجها ان السواد الفوقى متاخر من امثال السواد الضعيف ومعنى الازيد
 كونه بتلك اشائيتة الا ان امثال المنتزعة في الاشد ليست اجزا متباينة في الوجود ولا في الوضع بخلاف المنتزعة
 عن الازيد فانها متباينة اما في الوجود او في الوضع او في كليهما معا فالنفاوت بين العاضين بالذات بمعنى ان
 احدهما ازيد واكثر من الاخر لا بمعنى ان تحقق احسب كالسواد في هذا المثال في احدهما اشد وازيد في الكلام جهله
 على ما قال بعض الاعاظم ان التفاوت بالاشدة مخالفة للتفاوت بالزيادة فالاول مختص بالكيفيات والثاني
 بالكيفيات فالامثال المنتزعة في الكيف لا تتباين بالفعل لا بحسب الوضع ولا بحسب الوجود في الخارج بل
 انها التماز في الوجود والتوهم واما الثاني فالامثال المنتزعة قد تكون متباينة في الوجود كما في الكلم المنفصل ح قد
 يكون فيها كما في المنفصل بعد تحقق القسمة في ابحاث واما الكيف فلا يمكن فيه القسمة اثار جبهه وازيد على ما قال
 الاشتراقيون ان النفاوتين راجعان الى النفاوت في الكمال والنفاوت قال العلامة الشيرازي في شرح
 حكمة الاشراف ان المشايين زعموا ان العرف لا يطلع الاشد على الجوهري وهو ليس بشي لان احتياقي لا يتبني على
 الاطلاقات العرفية وهو مغلط فانهم لما وجدوا انه لا يجوز ان يقال هذا اشد خطية في اللغة كما لا يجوز قول بخط

الاشدية وهو فاسد فانه وان لم يطلق اشد خطية فقد يطلق اشد لولا ومفهوم الطول هو مفهوم الخط فاشد في
 شدة في الخط فبينهم انهم ناقضوا القسم وان لم يبرحوا به في اللفظ والحاصل ان التفاوت بالاشدة والضعف
 راجحان عند الاشتراكية الى التفاوت بالكمال والنقصان واما المشابيه فهم يذكرون رجوع التفاوت بالاشدة
 والضعف الى التفاوت بالكمال والنقصان ويقولون ان الاشد والاضعف مختلفان نوعا والاختلاف بين
 السوادات بقصول متوالية لا في مقدار التبرؤة المتشابهة والضعيف متفقان نوعا والاختلاف بينهما بنفس الهيئة
 السوادية المتفاوتة كما لا نقصد انا والعجب من اتباع المشابيه انهم يفرقون بين الاشد والاضعف والازيد
 والانقص بان احدهما يتفاوت بالقصول والاخر بالعوارض مع كل واحد يقال في كون الاشد والاضعف متشابهين
 نوعا يمين القول بمثلته في الازيد والانقص ايضا لا سيما في العدم كما لا يخفى على المتأمل قال بعض الاعاظم
 قدم في حواشي الحاشية القديمة ان هذا النزاع لعطف فالاشراقيون لما رأوا ان الكم وغيره التفاوت بينهما
 بالكمال والنقصان لم يفرقوا بالاسامي والمشاهدين لما رأوا ان التفاوت بين مختلفان في الاحكام لان التفاوت
 في الكميات انما يكون بحسب الوضع وتصنف بالنسبة الصغرى والكيفيات لا تصنف بذلك فقولوا بالاسامي فمما
 التفاوت في الكيف شدة وفي الكم زيادة وافتوا في ذلك اطلاق اللفظ ولعلكم تظنون بما ذكرنا ان هذا النزاع
 ليس بلهين وسنصرف وجه آخر ينكشف به ان النزاع في هذا الاطلاق ليس بمراجع الى اطلاق اللفظ فقط
 فانهم في له وبجملته اليها آه قال المصدر المعاصر للمحقق الدواني لو اردوا التحليل صحة التقسيم فلابد ان يعودوا
 الشدة بد مثلا يصح تقسيمه الى السواد الضعيف وزيادة كيه وقد ذهب لقوم الى ان كل مرتبة من مراتب السواد
 نوع بسيط لا يصح ان يقسم الى مرتبتين اثنتين وان ارادوا به لوهم التقسيم فعدم جريانه في الذاتي ثم اذلا جري في توهم
 الناطق الذي هو في الذكي الى ما في الغير وزيادة واجب عنه المحقق الدواني بان التزويد الذي ذكره في
 التحليل قبيح لظهور ان المراد من التحليل هي القسمة الوهمية كما استظهرت من القوم اطلاق التحليل بهذا المعنى
 وظهور ان ذلك لا ينافي البساطة ولا يستلزم التركيب في له الاكون الاشارة المشتركة آه قال في كفاية
 لا يخفى عليك ان الاشارة المنزعة في الاشد محض الاختراع ليس لكل منها مما يشار الى النزاع في نفس الامر
 بخلاف المنزعة عن الازيد فانها من الاصول الاشارة التي لها وجود في نفس الافراد فهم انتهت انت تعلم
 ما في هذا الكلام من الوهم السخافة انا اول فاذك قد عرفت انفسا من كلام المحقق الدواني ان القسمة الوهمية
 كما يجري في المركب كما يجري في البسيط ايضا وان تقسيم الوهمي لا ينافي البساطة ولا يستلزم التركيب في وجه

كون الاشكال المنتزعة في الاشياء محض الاختراع والافانينا فلان افراد الكيفيات كالحركة والبرودة مثلا موجودة
 في الخارج وتخالفة بالشدّة والضعف اذا تحرك جسم من اجزائها الى الآخر فبعض افراد الحركة شديدة من بعض
 وكذا افراد البرودة وبالحكمة الكيفية المستتارة للشدّة والتدريج منه الملتزم من الكيفيات الشديدة و
 الضعيفة يدل دلائله واضحه على احتمال الكيفية الشديدة الى الضعيفات ومنعروف الشارح اليه فالقول بان
 الاشكال المنتزعة في الاشياء محض الاختراع ليس بشئ كما لا يخفى على المتأمل واعلم ان هذا ليس بضم الشدة بما
 يتناول الزيادة واليجهت قال ان الشدة الزيادة بطبيعة العام نفسها في بعض الافراد والضعف بالاقابله
 كالطول بالقياس الى الذراع والذراعين فالاسود بالقياس الى الفهم والغير فان الطول والسواد في
 الذراعين والغير ازيد منهما في الذراع الواحد والفهم والغير من عليه المحقق الرواني بان لم يفرق بين الشدة و
 الضعف والزيادة والنقصان وهو خلاف التحقيق فان الشدة والضعف من خواص الكيف والزيادة و
 النقصان من خواص الكم وتغيب عليه معا صرنا بان ان اراد ان الشدة والضعف بالتفسير المذكور في كلام
 به ههنا من خواص الكيف فم ضرورة انها بالتفسير المذكور الكم ونهية على ذلك بالتعليق بالطول وان ذلك محض التعميم
 الاختلاف المستبر في الشك في الثالث المشهورة ولم يورد الزيادة والنقصان منها وان اراد انها بمعنى آخر
 من خواص الكيف فغير متين والسبب ان الشدة بالمعنى الذي ارتفنا به في الفاعل ويحصل كمال الطبيعة
 بمعنى ان يكون بحيث يتصل الى اكثر ما يتصل اليه ما هو الضعيف منه ليس من خواص الكيف بل هو ثم مما فيه مما
 في الكم فبما معنى حكم بانها من خواص الكم واما ما به من المحقق الرواني بان هذا لا يرد على تعريف ههنا حيث
 عرف الشدة والضعف بما يشتمل الزيادة والنقصان وهو خلاف التحقيق فان الشدة والضعف على ما حقق
 في موضعه من خواص الكيف والزيادة والنقصان من خواص الكم فتفسير الشدة والضعف بما يشتمل الزيادة
 والنقصان والتبديل بالطول مخالف للتحقيق بل للعرف العام ايضا اذ لا يقال في المتعارفات ان الخط الطويل اشدة
 من الخط القصير بل يقال انه ازيد منه والرد الذي ذكره خارج عن نيج الاستقامة لانها حاصل الابدان
 ان تفسير الشدة والضعف شامل للزيادة والنقصان وهو خلاف العرف الخاص العام ولا يتخلل في جوابه ان
 يقال ان الشدة والضعف بتفسيره ليس محض صين بالكيف بل هو كذلك ان تفسيره الكم بما يشتمل الكيف فبالتبديل مثلا
 الكم عرض لا يقتضي لذاته نسبة فيور عليه انه يدخل فيه الكيف وهو ليس كما يقال في جوابه انه ان اردتم ان ليس
 كما بهذا التفسير فم ضرورة انكم بهذا التفسير ان اردتم ان معنى آخر ليس كما في غير في الله اما سبب لوجوده

قال في الحاشية المتبائن في الوضع دون الوجود كما ان الوجود لفظه بين خطان اجزائه متباعدة في الوضع دون الوجود والمتبائن في الوجود دون الوضع كما اذا وصل خط براس خط آخر فانها متساويان فيه دون الوضع والمتبائن فيها كما اذا وقع خط فوق خط آخر كما خطرط استقيمة الغير المتداخلة فتمد براسها فاعتبر ان عبارة هذه الحاشية مسروقة عن عواشي الحاشية القديمة فان المحقق الدراني قال فيها المتبائن في الوضع دون الوجود كما اذا توهم لفظه بين خطان اجزائه متباعدة بحسب الوضع دون الوجود والمتبائن في الوجود دون الوضع كما اذا وصل براس خط براس خط آخر فانها متساويان فيه دون الوضع والمتبائن فيها كما اذا وقع خط فوق خط آخر هذه عبارة عا وورد عليه بان الحكم بالذات بهما هو الذي يكون معروف بالانقاص والرأس ليس كذلك واجاب عنه الفاضل ميرزا جان بانه مثال الزيد والانقص العمومي فان مجموع الراسين الزيد من رأس واحد وهما متساويان وجوداً لا وضوحاً لهما الزيد والانقص بالعرض والازيد والانقص بالذات هي الاثنية العارضة لهما في الوجود والوحدة العارضة لهما في الوجود فانها متساويان وجوداً لا يتساويان وضوحاً لان تمايزهما بالوضع اي بالاشارة بحسبة انما هو باعتبار معرفتهما لان العدد لا يقبل الاشارة بحسبة بالذات والمعروفان بهما لا يتساويان ولعله لتساخ قاوروا الحكم بالعرض ليطهر منه حال ما هو الحكم بالذات لان المتمايز في الوجود دون الوضع فيه تابع لمعروفه وفيه ان الامثال هو الراس والانقص هي الوحدة والرأس ليس كذلك بالذات ولا بالعرض وقال بعضهم ان المقصود ان الخطين المتوازيين في الطرفين يصير امتدادهما متساويان في الوجود دون الوضع وفيه ان تعدد الاشارة بحسبة هي كون جود الاشارة لغير المتعارفين الآخر وهو حاصل فيما نحن فيه وان لم يميز الوهم في ظاهره فانهم قتل ثم تجردوا لاختلاف الاضداد وهذا مأخوذ عما قال المحقق الدراني في حاشية التبيين ان الفردان المختلفان بالشدة والضعف مشتركان في المهيئة بحسبة مختلفان بالفصل لمنوع عندهم فان الشدة والضعف مستندان الى متوعها والمثول بالتمثيل هو المفهوم المشتق من الجنس بالقياس الى معروفيهما كالا سواد مثلاً بالقياس الى كسبهين يعني ان الشدة والضعف فصلان محصلان للسواد والطلق مثلاً فهما مأخوذان في ما يتبع السواد الشد يد والضعيف لاني ماهية السواد المطلق وهذا الاختلاف النوعي احدثت تفاوتاً في صدق الاسود المشتق من المعنى كسبسي للسواد وعلى كسبهين لان مصداق حمل السواد على الغير مثلاً السواد الشد يد وعلى الفهم السواد والضعيف واورد عليه لفاضل الميرزا جان بان لما جازان يكون الاختلاف الذاتي بين المبدئين سبباً لاختلاف صدق المشتق على المعروفين فلم لا يجوز ان يكون الاختلاف الذاتي بين المبدئين موجباً لاختلاف صدق المبدأ

على الصفرين بل هو اقرب ويؤكد هذا النظر ما اختاره المحقق الدراني ان الفرق بين العرق والعرضي لا اعتبار قال
انما فصل الحدس ارساني هذا النظر في غاية الاستحباب ولا يندفع بما اشتهر من ان مناط صدق المشتق قيام مبداء المشتق
فلذا يجوز ان يكون الاختلاف في التمام سببا لاختلاف الصدق وهذا بخلاف صدق الذات او المناد فبها هو الاتحاد
ولا يميزه من اصول الاختلاف فيه وذلك لان اختلاف سبب اختلاف الصدق في اختلاف مناطه غير مسلم لا يجوز
ان يكون اختلاف اصول الأثرع مثلا سببا لكثرة صدوره الآثار ويمكن ان يقال ان المشكلة عند المحقق الدراني
وتغيره من التماثلية هو ان يكون صدقه اشهر او يرد على البعض بمعنى ان العقل بجوهر الوهم يتغير عن احد هما
امثال الآخر ولا ريب ان هذا المصنف يتحقق في الذات في البنية فان الفرد الشديد من السواد يمكن ان يخل الى سوادا
امثال باقي الالوان وهو موجب لكثرة الصدق قال الفردان قد اعتبر في احد هما ما لم يعتبر في الآخر فليزم التشكيك في
الذاتي ثم قال الخواص ارساني وما قال ويؤكد هذا النظر انه فنيه نظر لان المحقق الدراني قال ههنا ان صدق الاسود
فقطا على الاجسام وصدق السواد ليس مختلفا على السوادات وفاقية ما يلزم مما اختار من عدم الفرق بين العرضي
والعرضي الا بالاعتبار ان صدق السواد البنية باقتدار يكون مختلفا على الاجسام الاعلى السوادات وفي اليس ببيان
لما قال ههنا ثم قال قد تفرق فيما بينهم ان السواد او يظن قائما بنفسه كان اسود فقول او تمام حصتان من السواد
مختلفتان بالشدق والضعف بنفسها كان للاسود مقولا عليها ولا شك ان صدقه يكون مختلفا البنية او التفاوت
بينها وبين ابيضين في هذا المعنى بالضرورة وعلى باختلاف المحقق الدراني من كون الفرق بين العرض والعرضي
بالاعتبار يلزم اختلاف صدق السواد عليها بالاعتبار وهو المطلوب وفيه انه ان اريد ان يلزم اختلاف صدق
السواد الماخوذة باعتبارها يكون بمثابة الاسود الماخوذة بالبشرط حتى تخلقا بانه فانه اختلاف في الاسود حقيقة
وان اريد بالاعتبار ان يكون الاسود ما خوذ بالبشرط لا شي فهو كذا افاد لبعض الالفاظ والصواب ان يقال
لما ذهب المحقق الدراني الى استحباب السواد الاسود بحسب الحقيقة واختلافها بالاعتبار قال اسودا كان مشككا بالنية
الى افراده الشدق بدونه الضعيفة يكون مشككا بالنسبة الى السوادات او لا فرق بين الاجسام والسوادات و
ظاهر ان صدق الاسود على السواد ليس باعتبار قيام المبداء بل على طريق صدق السواد فليزم كون السواد مشككا
بالنسبة الى السوادات فانهم قال فان التشكيك في الحكمي انه اعلم ان المشائية قد زعموا ان التشكيك يكون
الاقنى الحكمي العرضي والحكمي يجب ان يكون محمولا على افراد وساطة واشتقاقات كليتها عن حقيقة بالنسبة الى معرفة
ومحمولة عليها بالمواطاة فيكون ان تكون مشككات بالنسبة اليها والمبادي وان كانت خارجة عن المعرفة

لكنها لعدم حملها سوا طارة لا تكون بالنسبة اليها كلياً بل مشكوكاً بالنسبة اليها وانما النسبة الى حصصها وان
 كانت مجموعاً بالمواطاة لكنها ذاتية لها فلا تكون مشكوكاً فيها فالشك فيك انما يجري في اشتقاقات دون المباو
 وانما من يجوز حمل المباوى سوا طارة على ما هي خارجة عنها فقد جوز التشكيك فيها ايضاً فافهم قولي له فلا ستواراه
 قال في الحاشية انما سترنا الاستوار بهذا المعنى ليكون الدليل مخصوصاً بنفسه الا لا دلوية والاولوية في الذات في المطا
 الاستوار الشامل لجميع وجود التشكيك فلا يتوهم ان ثبوت الاستوار يجري في انتفاء الاخيرين ايضاً فمما وجه تخصيص
 هذا البيان في انتفاء الاولين انتهت لتفصيل ما في الحاشية ان المحقق الدواني قال في الحاشية القديمة اما
 انتفاء الاولين في الذاتيات فلا ستوار بالنسبة الذاتية الى جميع ما هو ذاتي له وقال في الجريدة اردت عدم الاختلاف
 بالاولوية والاقدمية فان هذا ضروري بخلاف الاختلاف في الشدة والضعف والزيادة والنقصان ولذا ذهب
 بعض الحكماء الى قبول الذاتيات الاختلاف فيها فيحتاج الى الدليل او وعليه معاصره بان استوار نسبة الذاتية
 الى افرادهم وبلى الكلام الا في انه يلزم استوار نسبة اليها حتى تكون متداخلاً او لا يلزم ذلك حتى تهازكوه مشكوكاً
 ولو سلم استوار نسبة اليها الكشي وكش فمما وجه جميع اقسام التشكيك عنه اذ في كل قسم منها يعتبر اختلاف اشياء والحق ان خصوصاً
 بنفسه الاولين واحساب محنة المحقق الدواني بان المراد بالاستوار هو الاستوار استوار بنفسه الاقدمية والاولوية
 فبطلان التشكيك بغيرين الوجهين بين لا يحتاج الى دليل كما ذكر في صورة الدليل تنبيه والقرينة على هذا التخصيص
 سياتي العبارة حيث فصل بين بغير اثنين واثنتين الاخيرين واستدل على الجملان الاخيرين دون الاولين
 بل اقدمه على التبعيه ليشتمل على التفصيل ما وصيكم كشفه كجارية احوال فيها سياتي من المقال انشار الله تعالى به
 قولي والاي يلزم مجموعاً الذاتية انه العلم ان المشهور ان الذاتية غير معلوم بل يلزم من كلام المحقق الطوسي في شرح
 الاشارات ان ثبوت الذاتية لها ذاتي له معلوم حيث قال فيه لا تجوز التفرقة الذاتية عن عسرها والقدمية كذا
 لم تكن فاصيات آحادها ان لا يكون ان يتصور الشيء الا اذ تصور ما هو ذاتي له ولا وانها ان الشيء لا يستلزم في
 القضاة بما هو ذاتي له الى علته متفارقة لذاته فان السواد وان لذاته لا شيء آخر يحمله لونا فان ما حمله سواداً وحمله
 لونا وانها ان الذاتية يتفرقة عما هو ذاتي له وجوداً وتوحيدها بغيره انما حاصيات انما توجه للذات عند اختاره
 بالبال مع الشيء الذي هو ذاتي ومن اللوازم العرضية في ايشارة الذاتية في اثنتين اثنتين فان
 الاثنتين مثلاً لا يحتاج في القضاة بالضرورة الى علته غير ذاته ولا يكون رغب الروحية عنه في الوجود ولا في الوجود
 والذاتى بلية الشيء الذي هو ذاتي له قبل جهته فانه من عظم جهته او نفس جهته والعرضي اللازم بلية بعد

فانه من معلولاته وعلل الهمية هي غير علل الوجود انتهى ويحرم حول هذا الكلام ما قال العلامة الشهير ابي في شرح
حكمة الاشراق عند قول الشيخ المقتول المصير اللازم التام بحسب نسبة الى الحقيقة لذاتها كسببة الزوايا الثلث
الى الثلث اى كزوى الزوايا الثلث فانها متمسكة الرفع في الوجود وليس ان الفاعل جعل الثلث فزوايا الثلث اذ
لو كان كذلك كانت اى الزوايا الثلث متمسكة للمحقق وللحق بالمثلث وكان يجوز تحقق الثلث به وبها اى دون
الزوايا الثلث وهو محال لا مستعمل في تحققه ووجودها فليس كونه فزوايا الثلث يجعل جاعل بل علته نفس المثلث الاثير
والية اشار بقوله لذاتها اى لذات الحقيقة لا الفاعل خارج وبذا نرى سبب بعض الحكماء وعنده البعض علته عامة كحقيقة بغيرها
وبها صحيجان يجوز اسما والمعلول الى العلة القريبة والبعيدة وعلى هذا يكون معنى كون اللازم لا يجعل جاعل انه
ليس لفاعل مبائن لها اى للحقيقة وعلتها وبعض الصفات محتاج معها الى غيرهما لانها ليس لفاعل اصلا والذاتى
كاحيوان للانسان ليشترك اللازم في هذا المعنى لانه ايضا ليس لفاعل مبائن للانسان وعلته لان الذى جعلها انسانا
ومثلها جعلها حيوانا فذو الزوايا اذا اختلفت الجملان لا يمكن جعلها انسانا ومثلها دون جعلها حيوانا وذو الزوايا وهو
محال واللازم والذاتى وان اشتركا في هذا لكن لم يتبع اسناد اللازم الى الهمية لتاخره عنها بخلاف الذاتى تقدمته
عليها فتبين استاده الى علة الهمية هذا الكلام وهذا ان الحكامان لسان على ان ثبوت الذاتى للذات محتاج الى علة
غاية الامر انه لا يحتاج الى علة غير علة الذات لانه غير محتاج الى جعل الذات وذلك لان الصافي الشئى بما هو ذاتى له
لعدم كونه واجبا بالذات محتاج الى علة هي علة مصداقه الذى هو نفس الذات وكذا ثبوت الشئ لنفسه نعم لا يحتاج الى
علة متعارفة لعلة ذاته وهذا ما قال المحقق في شرح الاشارات فان جعله سوادا جعله لالوانا وهو ما قال العلامة
الشهير ابي في شرح حكمة الاشراق فان الصافي الذاتى بالذاتى لما لم يكن واجبا بالذات فظاهره من علة وعلته
لا يمكن ان يكون مبائنة لعلة الذات اذ لو كانت علة مبائنة لعلة الذات لا يمكن جعل الانسان انسانا من دون
جعله حيوانا وهذا محال هذا هو حقيقة المحقق الروافى في الحاشية القامبية ان جعل متعلق ابتداء بنفس الهمية ثم انقل
ببشرع عنه كونهما سببى وكونها ذاتياتها فلا يحتاج هناك الى جعل جديد غير جعل الذات لانه غير محتاج الى جعل الذات ايضا
كما توهم صاحب الافق من ان ثبوت الذاتى للذات غير مجبول اصلا لانه قول يكون الحكاية ووجوبه بالذات مستغنى
عن العلة مطلقا مع كون المصداق الحكى عنه مكملا محتاجا اليها ولا يرب من له اذ في غلظة ان تجزئتها بغيرها يمكن
عن الجاعل مطلقا والقول بوجوب الحكاية بالذات مع كون الحكى عنه مكملا سفسطة محضنة وسببى الاشارة تعالى
نقل قول صاحب الافق المبين مع ما فيه من الاختلال فانظره قوله وورد عليه بان القوم آه محصل الايراد

أنهم قد صرحوا ان حمل العالی علی السافل بواسطة حمل العالی علی المتوسطه فكون الاشياء جميعا معلل بحيدوايته فعلی
 التقدير حمله وسطا لثبوت اجسام للانسان كان برهانها لم يصر زيدا وتفصيله ان الشيخ قد ذكر في برهان التفاسر في بيان البرهان
 لم يصر حيوانا لم يصر انسانا ولم يصر اشيا لم يصر زيدا وتفصيله ان الشيخ قد ذكر في برهان التفاسر في بيان البرهان
 اللغوي ان جميع ما هو مسبب لوجود المطلوب انا ان يكون سببا لنفس الحد لا كبرج كونه سببا لوجوده للاصغر ولا يكون
 سببا لوجود الحد لا كبرج في نفسه ولكن لوجوده للاصغر فقط مثال الاول ان حمى العتب معلولة لثبوت الصغر على
 الاطلاق ومعلولة لثبوت وجوده بالزيد ومثال الثاني ان احيوان محمول على زيد متوسط حمله على الانسان فالانسان علته
 لوجود زيد حيوانا لان احيوان محمول على الانسان والانسان محمول على زيد فاحيوان محمول لذلك وكذا الجسم محمول
 اولاهي احيوان ثم على الانسان فاحيوان وجوده للانسان علته وجود الانسان حيا فاما على الاطلاق فليس للانسان
 وجوده علته لوجود احيوان على الاطلاق ولا احيوان وجوده علته لوجود معنى الجسم على الاطلاق ثم قال بعد نسبة الكلام
 ان الجسم علته للثبوت في حمل فصل الجسم عليه كما هو علته له في حمل جنس الجسم عليه فقد ظنبت من كلام الشيخ ان
 ثبوت الذات في الذات يكون معلولا وان ثبوتها الذاتي السافل للذات علته لثبوتها الذاتي العالی لها وانها لو
 كانت الذات هذا الصغر والذاتي العالی هذا الكبر والذاتي السافل هذا الاوسط كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان
 جسم كان البرهان لسيا فيكون ثبوت اجسام للانسان معلولا لكون الانسان حيوانا وان الجسم كاحيوان علته
 لثبوت فصل الجسم كالجسم على النوع كالاتيان كما انه علته لثبوت فصل الجسم عليه قال في فصل من فصول برهان
 الشهادة انه مما يشكل اشكالها عظيم ان احيوان كيف يكون سببا لكون الانسان حيا على ما او عينا فانه ما لم يكن للانسان
 حيا لم يكن حيوانا وكيف يكون سببا لكون الانسان حيا وما لم يكن الانسان حيا لم يكن حيوانا لان الجسم و
 الجسم سببان لوجود الحيوان فما لم يوجد الشيء لم يوجد ما يتبعه وجوده وواجب عنه بقوله في القول في الطرق
 بين المادة والجنس وبين الصورة والفصل بها محصلة ان المادة والصورت ملتان لوجود النوع المركب فيما
 متقدمتان عليه وليست تامتين عليه بها باعتبار كونها جنسا وفصلا ليسا بمقتدمتين وجودا على النوع بل هما موجودان
 لوجوده ولذا يقال ان للجنس الاعلی او فصله اعتبارين احدهما اعتبارها من جهة طباعتها والثاني اعتبارها
 من جهة ما لها نسبة اليه وهو ما تهما فاذا اعتبرتها بها باعتبار الثاني لم نجد الجسم الاعلی لوجوده ولا نفسه للنوع ثم يتلو
 الجسم الذي وونه ويحمل بعده بل سببها هو الاعلی الثاني في الحمل للاسفل فانه لا يحمل جسم على الانسان الا الجسم الذي
 هو احيوان فشرط الجسم الذي يحمل عليه ان يكون حيوانا فما يحمل عليه الجسم او لا هو احيوان ثم للانسان فاحيوان

علة المشهور كسبم للانسان وان كان كسبم المحمول على الانسان علة لوجود الحيوان ولا ينافي ذلك كون كقولنا
علة لوجود كسبم للانسان فرما وصل المعلول الى الشئ قبل علمته بالذات فيكون سببا لوصول سببه اليه ووجودها
لهذا لم يكن وجود العلة في نفسها ووجودها لذلك الشئ واحدا مثل وجود العرض في نفسه ووجوده في موضوعه فان
العلة فيها واحدا وليس كذلك حال كسبم والانسان فانه ليس وجود كسبم هو وجود للانسان واحدا على ان كون الانسان
جسما اى هذا المخلوق معلول للحيوان وان كان وجود كسبم في نفسه معلولا لكسبم قال فقدا بان لنا ان كسبم لا يؤثر
اذا نسب الى النوع بالفعل ونسب كسبم الذي يليه الى ذلك النوع بالفعل ونسب قصدا الى ذلك النوع بالفعل
لم يكن نسبت كسبم كسبم وقصلا كسبم قبل نسبة كسبم وان ذلك ليس كما يافى الافة طبيعة كسبم والقصلا
نظرا لظاهر المشهور الى شئ بعينه حتى يكون ما هو علم كسبم ان يوجد وان لم يوجد ما هو خاص وفرق بين ان يكون قبل
في الوجود مطلقا وان يكون قبل في الوجود والشئ فقد اوضح من ذلك ان السببية منتحلة ونظرا لظهورها اوضح اذا
ما علمنا في الامور بسيطة فانه لا يجوز ان يوجد معنى اللون كشيء ثم يوجد له البياضية بل الوجود الاول له البياضية و
اذا وجد الشئ بياضا او سوادا تجمعه وجود الشئ لو كان ان كان اللون اعم من البياض وقد لا يوجد حيث لا يوجد
السبب اعم لكنه يوجد بجزئيات البياض لانه موجود للبياض اذا كان معنى فصل كسبم وجهه به يوجد كسبم
وان لم يوجد النوعية المعينة ولا يوجد النوع الا وقد وجد كسبم فيما اذن لمعنى كسبم قبلها المعنى النوع وظاهر
ان وجودها كسبم بذاته ووجودها للنوع كسبم فاذا كسبم سبب في وجودها للنوع لان كل ما يوجد بانه سبب
لما ليس بذاته وكذا حال ما تحت النوع من النوع هذا كلامه ووجه كون البياض في البياض واضحا انها ليس بيا
ناوة وصدرة في الوجود حتى يكونا متقدمين عليه فحظ ان اللون مثلا متقدم على البياضية فكيف يكون البياضية علة
لوجود اللون بجزئيات البياض بخلاف المركبات فان لها مواد وصورا في الوجود متقدمة فيكون ان نظير ان وجود
المواد الصلبة بجزئيات المركب لا يكون معلولا للمركب سبب وجودها على المركب ونها من بعض الطن لان سبق وجودها
على المركب انما هو باعتبار جهته كونها موادا وصورا ولا كلام باعتبار تلك الجهة وانما الكلام باعتبار كونها اجناسا وفصولا
ووجودها بهذا الاعتبار هو وجود النوع فلا يتقدم وجودها على وجود النوع وايضا وجود الاجناس والنوع في نفسها
وان كان قبل النوع لكن وجودها بجزئيات النوع ليس قبل النوع وانما هو سبب النوع والبايزم من قبلية وجودها
في نفسها ان لا يكون وجودها الرابطة بسبب النوع لان وجودها في نفسها ليس هو الوجود والرابطة في وجودها
الذاتيات لما هي ذاتيات له ليس معلولا ومجولا اصلها كما زعمه الشارح واضرا باطل او قد ظهر من كلام الشيخ ان

ثبوت الذاتي الاعلى للذات العلول لثبوت الذاتي الاسفل له فلما معنى لكون ثبوت الذاتيات لما هي ذاتيات له
 غير محتاج الى جعل اصلا وايضا قد استبان من كلام الشيخ ان وجود الذاتي الاعلى في نفسه ان لم يكن معلولا
 للذاتي الاسفل لكن ثبوت الذاتي الاعلى لنفس الذات يكون معلولا للذات المتوسطة بين الذاتي الاعلى وبين
 الذات فقصر الذاتي الاعلى ووجوده وان كان عين نظر الذات ووجودها لكن يجوز ان يكون وجوده للذات
 معلولا لعلته لا تكون هي علة لتفكره ووجوده في نفسه فلا يتبين ان يقال ان وجود جسم في نفسه لما كان عين
 وجود الانسان مثلا ولم يكن معلولا للجو ان فلا يكون وجود جسم للانسان احي كون الانسان جسما ايضا معلولا
 للجو ان وبالجملة على تقدير كون ثبوت الذاتي للذات معلولا لثبوت الذاتي الاسفل له لاسيما للقول بعدم
 كون ثبوت الذاتيات لما هي ذاتيات له محجولا معلولا وهذا مستلزم ببيان العلية والمعلولية في الذاتيات
 وما قال بعض الكابرة في حواشيه على الحاشية القديمة ان جعل الجنس هو جعل الفصل وكذا جعل النوع هو
 جعل الجنس الفصل فلا يعقل كون الانسان جسما حيوانية فلا يعقل ثبوت الذاتي للذات اصلا لانه في
 ولا يامر آخر وايضا ان نسبة الذاتي الى ما هو ذاتي له بالوجوب فلا يكون معلولا لشئ اصلا والا كان ثبوته في
 نفسه ممكنا والضرورة شاهدة بان ثبوت الذاتي لا هو ذاتي له متحقق بدون ان يتقدمه شئ وواجب كوجوب
 الذات لنفسها البين انا والافلان قوله ان جعل الجنس هو وان كان محتا لكن يجوز ان يكون ثبوت الذات
 الاعلى لنفس الذات معلولا للذاتي المتوسطة بين الذاتي الاعلى وبين الذات كما عرفت آنفا واما ثانيا فلان
 وايضا نسبة الذاتي آه في غاية السخافة لان جعل الذات على نفسها جعل ذاتياتها عليها عبارة عن تحقق مصداقه
 الذي هو نفس الذات ونفسها محجولة قطعاً فالقول بعدم محجولة نسبة الذاتي الى ما هو ذاتي له قول محجولة بمصداق
 الحكمي عنه مع عدم محجولية الحكاية غير معقول واما ثالثا فلان والضرورة شاهدة آه في غاية الوهن اذ لا ريب ان
 ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له حادث بعد ما لم يكن فلما معنى لكونه واجبا بالذات وبالجملة صدق جعل الذات على
 نفسها وكذا صدق جعل الذاتيات عليها ممكن قطعاً وكل ممكن لا بد وان يتجلى الى جاعل فلما معنى لانكار كونه محجولا
 اذ هو قول باستغناء الحوادث عن الحوادث عن الجاعل ولا يمكن التفوه به الا من انفاة الصانع وهذا ظهر منقوط
 قوله وواجب آه اذ لا ريب ان نفس الذات ليست بواجبة بل هي محجولة ومعلولة ووجوب ثبوت الذات لنفسها
 حكاية عن نفس الذات ولما كانت نفس الذات محجولة ومعلولة فلا محالة يكون ثبوت الذات لنفسها الذي هو
 حكاية عن نفس الذات اليها محجولا معلولا والا يلزم كون الحكاية واجبة بالذات مع كون الحكمي عنه ممكنا بالذات

ثم قال لا يبعد ان يقال ان مقصودهم ان محل المتوسط واسطة في الاثبات ولا منعا كقوله في ذلك ونحو ايضا
 ضعيف لانه مخالف لما صح به الشيخ في بيان الشفا وقد نقل كلامه فذكره تامل قوله ولا يوجب التشكيك
 انت تعلم انه ان اراد بكون الحقيقية التي هي مصداق الكل واحدة انها واحدة في جميع الصور بل انما اصلها فساد
 ظاهر ضرورة ان مصداق الكل في بعض الصور نفس الذات في بعض الصور كجزر منها بلا واسطة وفي بعضها كونه جزرا منها بواسطة وان
 اراد به ان الحقيقية التي هي مصداق الكل ليست خارجة عن الذات فسلم لكن يريد عليه ان يحسم النامي مثلا
 جزر للجيو ان جزر جزر للانسان فيخلف صدقه بالاولوية واللازمية على انك قد عرفت ان لفظرا لذاتي وجوده
 وان كان عين لفظرا الذات ووجوده لكن ذلك لا ينافي كون تجوته للذات لعلها لا تكون حلة لتقرر ما هو وجودها
 في نفسها وبهذا يظهر ان ما قاله الخارج في الحاشية المعالفة على قوله ولا يوجب التشكيك لان الحقيقية التي هي
 مصداق كل احوال على المتوسط هي عينها حقيقية على احوالها ليس ههنا حقيقية مستعدة بحسبها تختلف المصداق بل هي التشكيك في
 ثم قال في تلك الحاشية ان المشبه في التشكيك صدق الحكمي على الافراد المتباينة على وجه التفاوت وههنا
 ليس لك انتهت علم ان المحقق الدواني بوجه تسليم ان بعض الذاتيات يحل بعض بمعنى ان ثبوت بعض
 الذاتيات لا ينافي ثبوت بعض اخر منها ذلك الشيء قال في الايجاب التشكيك لان التقدم والاختلاف في التشكيك
 انما يعتبر في امور مختلفة متباينة لا تحل بعضها على بعض لاني امور مختلفة بالعموم واخصوص ويريد عليه ان كثيرا
 ما يكون مفهوم عين حقيقية بعض اقاروه الحقيقية وحسبها بالمشبهة الى آخره كالجيو ان فانه جنس للانسان وعين حقيقية
 المادة التي هي الجيو ان لا يشرط فان المادة العقلية عين المادة الخارجية والمادة الخارجية موجودة في
 الخارج وسعالم ان حقيقة المادة العقلية ليست الا حقيقة حقيقية ضرورة ان القيد العمدي ليس داخل في
 حقيقة الامر الموجود في الخارج قوله وان المراد بالعلية ان المراد بالعلية في النحوي واليه من التشكيك
 المتقضى اي الحامل والفاعل لا المطلق والجدانية ليست علة لثبوت جسم الانسان انت تعلم ان هذا الكلام
 علة على ما زعم صاحب لافق المهيمن ان نفس لفظر المهية الذي هو اثر يجعل البسيط انما يتند الى الحامل
 واما سائر العسل فانما يتند اليها نفس موجودة المهية وهذا مع كونه غير محصل اذا الوجود على تقدير القول بالحامل
 البسيط معنى انتم في لا تحقق له في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار العقل انما يتحقق لمنشأه انتم فانه
 العلة مطلقا حاملة كاشفة او غير حاملة لا يمكن ان يكون هو الوجود والابتن ان منشأه انتم انه هو اثر العلة
 واثره ليس النفس المهية والحامل وغيره سواء سمعان في هذا الحكم وهذا لا يجدي نفعا فيما هو بصده او على التقدير

كون بعض الذاتيات علمية لبعض آخر منها يتوقف التشكيك على علمها ومع ذلك كما في ذواتها الباطنية كون التشكيك متوقفا
 في الذاتيات اذ لا ينفى كون بعض الذاتيات علمية جاعلة لبعض آخر منها لانها كون بعضها متوقفا على بعض
 منها كما لا يخفى على المتأمل والتحقيق ان تقدم الفاعل التام على مساوئه وكذا تقدم العلة مطلقا على مفعولها
 تقدم بالمهنية عند الاستدراجية الفاعلين بالجعل البسيط فان التأثير والتاثير عنه بهم انما يكون في نفس المهنية
 والوجود عنه بهم امر اعتباري انما يترتب عن نفس المهنية فجملة عبارة عن جعل مصداقه والتاثير فيه عبارة
 عن التاثير في مصداقه فالجواب مشترك في المصداق عندهم مقول على افراده بالتشكيك اذ اركان بعض
 الجواب علمية لبعض آخر نعم عند المشاكسة تقدم العلة على مساوئها ليس الذي يجب لوجوده لا بحسب المهنية فلما يكون
 صمد في الجواب مثلا على الجواب من حيث العلم بالاولوية والقدسية فتأمل قوله اذ انما لا يفرق بين آو قال في المشاكسة
 وسبب الاشتراك وانما علمهم الى ان افرقتي المتماثلين في التفرقة في لحاظ العقل ليس مخصصا في الاشتراك
 بحسب شيخ المهنية بدون الاشتراك في امر وجودي احد الا بحسب الفصول والحوادث واللافتة المصنفة او المصنفة
 بعد الاشتراك في الذاتي كما ذهب اليه المشاؤون وانما علمهم فان التسمية غير ماصرة بل قد يكون كما ان نفس المهنية
 ولقد با على ان يكون نسخ المهنية من حيث هي في مراتب في الكمال والنقص بالقياس اليها نفسها لا بالمرتبة
 عليها في الوجود او في لحاظ العقل فالمتحصل في كل مرتبة بعينها نفس بعينها المهنية على الشدة والزيادة والضعف
 والنقصان بما هو محرم الزمان قال لمعلم الاول للحكمة البيانية ان ما قال بعض المتأخرين المشاكسة في جوابهم
 ان لم يكن في الاكمل شئ ليس في الاقلص فلا افرق وان كان كما اعتبر في نسخ المهنية فلا اشتراك اما
 زائد عليها فيكون اما فعلا مقبولا او عرضا ليس في مستقر الاختصاص والاعمال في جميع المتأخرين في ما ليسوا يصفون
 الفارق بل كما يثبت نفس المهنية كالسواد والحرارة ولتتمها بالاشئ زائد عليه او سوا غيره مستعملين في نسخ المهنية بل
 لها وحدة بمعنى اخر فيجب سبب مراتب نفسيا بالكمال والنقصان والقول مراد ولفظه ان لم يكن في الاكمل شئ
 اي امر هو مصداقه ومشاركته في الوجود فلا فرق كما فصلناه في الكتاب في قوله على مستقر اشياء الاختصاص وعلى حد
 حريم النزاع كما لا يخفى انتهت اعلم انه قال لمعلم الشارح في التقديرات انما يفرق بين سببها في طمأنينة الصناعة ان
 المشاكسة في سبب الى ان كل متماثلين في التفرقة في لحاظ العقل اما انما يفرق فان سببها المهنية ليس بينهما اشتراك
 طبيعة ما يشترك في حصوله او بعينه من نسخ المهنية فهناك طمأنينة ما يشترك في مرتبة هي طمأنينة بحسب سببها
 اليها هي في حصوله وطمأنينة وطمأنينة عند التمام افراد او عينه لتلك بالبعيدة والتمام لتمام اختصاص على

سبيل التعيين، والخصيص على الجهة التي او انا السيجان قبل او هما المتشاركان في استحقاق الشئ، واليه يتوجه بها
 مشتركة بينهما، اذ لا يتفرق من اجاب المهيئة للثبات، بل هي واحدة لا حقتا، ومشتق است و استحصل بالتحليل بالتحليل
 افراد المهيئة بكونها المهيئة و افراد شخصية والذات الملتصق بالذات في شئ معين به التحسين وتخصيص به الاشارة الى
 يصح قسم الوجود على النسبة مستوفاة بالسرور والرواية والاسما الاشارة الى النسبة المستوفاة والسرور والسرور
 واهية الى ان الاشارة الى ان السبب المهيئة والاسما المهيئة منها ولا يشترط ان يكون له قبول في السبب
 او عوارض ولو ان السبب انما يكون بكمال نفس المهيئة ولتتم بها على ان يكون كسبب المهيئة باهي من ان السبب في
 الكمال المهيئة والنقص وعرضه بالقياس الى مراتب نفسها و افرادها من السبب بالقياس الى افرادها من
 نفس المهيئة و افرادها على ما في الوجود او في بعض لحظات الوجود في السبب من حيثها بالقياس الى افرادها
 و استحصل من الصفات افرادها بالمتشارك في استحقاقه في ذوات الافراد و افرادها بكونها في العرف في
 نفس المهيئة بالشدّة والضعف فانما استحصل في كمالها بكونها في نفسها بالشدّة والضعف والزيادة
 او على الضعف والشدّة في هذا المذهب في الوجود ثم قال اني اقول في انما انما بالمتشارك في استحقاقه في ذواتها
 عليه فانه لو لنته الاتباع ان لم يكن في الاصل شي ليس في الاقص فلا اشارة الى ان كان فاما ما استحقاقه في
 فلا مشترك و انا انه عليها فيكون لا محالة اذ انما هو افرادها لا حقتا في مستقر الاخصار والاعلى والاعلى
 الجهد واليسوا يصفون التفارق بكمالها نفس المهيئة كمالها و افرادها و افرادها في استحقاقها في استحقاقها
 في نسخ المهيئة بل لها وحدة مهيئة مهيئة بحسب مراتبها نفسها في الكمال المهيئة والاشياء و انا استحقاقها في استحقاقها
 كاشي في الشفاء وغيره من افرادها و افرادها في استحقاقها في استحقاقها في استحقاقها في استحقاقها
 ان كان مهيئة شي و افرادها في استحقاقها في استحقاقها في استحقاقها في استحقاقها في استحقاقها
 الوسط والاعلى المهيئة للثبات الذي ليس و افرادها في استحقاقها في استحقاقها في استحقاقها في استحقاقها
 كذا ان الزائد والنقص والوسط مشترك في معنى واحد هو ذات الشئ فانه وان كان في الوجود كذا في استحقاقها
 مستقر الوجود والاستقامة فان الوجود المهيئة في الوجود المهيئة في الوجود المهيئة في الوجود المهيئة
 و انا الوحدة بالمعنى و هي الوحدة المهيئة التي للطبائع المسماة بالوحدانية المهيئة في الوجود المهيئة في الوجود
 ليس في عالم الاستقامة فليست افرادها في الوجود المهيئة في الوجود المهيئة في الوجود المهيئة في الوجود
 ان في الطبيعة المرسله عرضا بحسب الواجب التي بانته بالوصول والاشياء المهيئة في الوجود المهيئة في الوجود

فيها عرض حسب مراتب نفسها بالكمالية والنقصية فالوحدة المبهمة بالعموم كما يكون ايجامها بالقياس الى الافراد
 النوعية والافراد الشخصية فلكا يكون بالقياس الى مراتب التمامية والنقصية والطبيعية المرسلة الواحدة في
 حادتها بالوحدة المبهمة العمومية ثم المراتب باسرها في جميع الصور ولك سبيل الوحدة الشخصية المبهمة والذات المبهمة
 الواحدة بالشخص بالقياس الى مراتب النشوات والتخصصات التي لها بالعرض انتهى وتحقيق المقام ان الامتلاء
 والتفارق بين شيئين يكون على اربعة اشخار فانه اما ان يكون بنفس المبهمة او يخرجتها او بالعوارض او تمام
 المبهمة ونقصها فها فيكون التام والنقص متحيزين في المبهمة النوعية مختلفين تباهما ولقصماتهما في نفس ذاتها
 فبعد الاتفاق على الثلثة الاولى اختلفوا في النوا الرابع من الاختلاف فانه الماشراقيون ونفاها المشركون
 فعن الاشراقيين لما لم يكن الوجود وكذا الشخص الذي هو عين الوجود او مساوق له امر اذا تد على المبهمة عارضا
 لها في نفس الامر فلما اود انتزاعا والالزم كون الشخص متقدما على نفسه بالوجود والشخص ضرورية ان الشخص حال
 وتعيينه فرع للشخص المحل ولا يوجد اقل في مهية الشخص بمنزلة الفصل او يلزم على هذا ان لا يكون النوع حقيقة
 محصاة يكون وجود الشخص بعينه وجودا الطبيعية وهي نفسها من غير زيادة حيثية ما عليها انقياس معنى ما اليها
 يتعين في اشخار الوجود وتفاوتها بالكمال والنقصان بمعنى ان المبهمة الواحدة في بعض مراتب الوجود والظهور
 تصير كاملة بنفسها وفي بعض آخر منها تصير ناقصة بنا على ان الوجود والشخص ليسا من عوارض المبهمة في
 نفس الامر بل طاهما بالبنية الى المبهمة حال الانسانية بالقياس الى ذات الانسان فكما ان الانسانية ليست
 من عوارض الانسان في نفس الامر بل هي مشتركة عن نفس ذات الانسان لك الوجود والشخص ليسا من عوارض
 المبهمة في نفس الامر فلما اود انتزاعا بل الوجود وكذا الشخص امر انتزاعي مشترك عن نفس المبهمة بلا زيادة حيثية
 ما عليها والنقياس امر اليها والمشاركة لما زعموا ان الوجود زائد على المبهمة عارضا لها في نفس الامر فهو لا يتبين
 ان يكون نفس المبهمة في بعض مراتب الوجود كاملة وفي بعضها ناقصة بنفسها من وون انضمام امر و زيادة حيثية
 وما قالوا ان الاكمل ان شتمل على شئ ليس في الانقص فاما ان يكون ذلك الشئ مشترك في نفس المبهمة فلا يكون
 الاكمل والانقص مشتركين في المبهمة اولا يكون متغيرا فيها فلا يكون الاختلاف بينهما الا في الامر خارج وان لم يشتمل
 على شئ في الانقص فلا تفاوت بينهما اصلا ليس في مستقر الاختصاص عند الاشراقيين او امتياز كل منهما من و
 انظر انها لا يلزم ان يكون بنفس المبهمة او بامر داخل في مهية كل منهما او بامر خارج عن مهية كل منهما بل يجوز ان
 يكون الامتياز بينهما نحو آخر وهو ان يكون نفس المبهمة مختلفة بالكمال والنقصان وما ذكره تابع المشابهة

لا يفي هذا الاحتمال الذي هو محل الخلاف ولعلك تظن بما ذكرنا ان مقال معلم الشارح في التقديرات في غاية السج
والسقوط لانه انما يتناول المشايبة من ان التفاوت بين الشديد والضعيف وكذا بين الزائد والنقص
ليس بنفس المهيبة بمعنى ان يكون نفس المهيبة في بعض اشجار الوجود ومشديده وفي بعض اخر منها ضعيفه او
زائد وثانقصة بهذا السطح بل التفاوت بين الشديد والضعيف وكذا بين الزائد والنقص انما هو باس
داخل في ذاتها بنا على كون الوجود والتشخص عندهم زائدين على المهيبة فارضين لها في نفس الامر ومع ذلك
الفتوى قال انه لا حصر في الشقوق التي حصره وجوز ان يكون لنفس المهيبة مراتب متفاوتة بالكمال والتقصير
ولا يفي على من له فهم سليم ان هذا التجويز لا يمكن على تقدير كون الفتوى على تدبير المشايبة اصلا لانهم لا يجوز
كون المهيبة كاملة وثانقصة بنفسها من دون زيادته ارجائها والاضيف معنى اليها بل يقولون ان اختلاف المهيبة
بالشدة والضعف مثلا انما يكون باختلاف الشدة والضعف بالفصول المنوعه فالفتوى على تدبير
المشايبة مع هذا التجويز تناقض متناه في النظر الى هذا الرجل كيف يتهافت في اقواله ولا يبالي ابن زيد سب واما
قول الشارح قول آه فني غاية الوهن والسماقت لما عرفت ان الاشرافية يجوزون كون المهيبة بنفسها لا تزداد
امر عليها كالملة في بعض اشجار الوجود وثانقصة في بعض اخر منها فلا يلزم عدم الفرق بين الكامل والنقص
عندهم اذ الفرق بين الكامل والنقص على تدبير نفس المهيبة بالانضمام اذ عروض عارضه ولا يحل على تقدير
كون المهيبة بنفس ذاتها مختلفة المراتب في التمامية وعدها يكون لها عرض بالقياس الى نفسها وارتباطها
العرض بالقياس الى ما وراءها لا ريب في عدم استقرار الاختصار قابل ولا تحبظ قوله انما ان شئتم على شئ آه
بما هو عموما قال المحقق الرواني في الحاشية الهدية وعبارته هكذا واما استقرار الاخيرين فلان الاشد والازيد اما
ان شئتم على شئ ليس في الاضعف والانعص او لا على الثاني في لا يكون بينهما فرق وعلى الاول ما ان يكون
ذلك الشئ معتبرا في المهيبة او لا على الاول لا يكون الاضعف والانعص من تلك المهيبة ضرورة افتقار المهيبة بتجاه
بزتها وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في الثاني بل في الخارج وهو خلاف المفروض بل لا شك ان التفاضل
بالعارض لا يتأتى منها ايضا اذ فيه على التقدير الاخير لا يلزم خلاف المفروض وفيه كلام من وجوه منها ما قال
معاصره انما يتخارج الاشد مشتغل على امر زايد غير معتبر في مفهومه بل معتبر في خصوصه اذ هو ولا يتم ان يكون بنيت
وبين الاضعف اختلاف فان الاشتات المعبر في المقول بالتشكيك ليس الا في حصوله في افراده وهو محال
لا في نفس مفهومه حتى اذا كان مفهومها واحدا لم يكن بينهما فرق ولا يتم ان في العرض على التقدير الاخير لا يلزم

خلاف المفروض ان الاختلاف في عارص معين هو المقول بالتشكيك والتقدير الاخير ان لا يكون
 ازيد مستهترا فيه فلم يكن هو في نفسه اختلاف فيه كما في الذاتي بعينه واجاب عنه المحقق الهواني بان ما اختاره
 من ان الاشد مشتق على امر ازيد غير معتبر في مفهومه معتبر في حصوله في افراده لا يجدي نفعاً لاننا زدود في احاصل
 في ذلك لفرد من سبب الاشتقاق سوار كان فرداً منه او حصنة مثلاً لنقول السواد احاصل في المقبر اما ان
 يكون مشتقاً على امر لا يشتمل عليه سواد جسم آخر ووجه في السواد الى آخر الزيد ورواهه بجزان لا يكون لذلك
 الكلي سبب احاصل في افراده كما هو موجود ولكن وعلى تقدير ان يكون سبباً فيها فاختار ان لا تفاوت في السبب انما
 التفاوت في حصوله في افراده كما اختار في الكلي ومنها ما قال الفاضل ميرزا جان في حواشي الحاشية القدسية
 ان قوله في المنطق الثاني من الترويض الثاني يلزم تشكيك في الخارج محم لم لا يجوز ان يكون اختلاف صدق
 مفهوم على فردين بان يكون احصنة التي يحصل منه في فرد بعينها اشد وازيد من احصنة التي تحصل منه في فرد آخر
 بحيث ان العقل بمجموعة الوهم يتيزع من الزيد والاشد مثل الاضعف والانقص والزيادة فالزيادة ان كانت
 خارجة عن الهيئة الكائنة لكنها داخلية في حصنة والقول بان التشكيك انما هو بالمسبة الى الافراد الحقيقية لا بالهيئة
 الاعنبارية لا يجدي نفعاً كما لا يخفى على المتأمل ومنها انه منقوص بتماثل الاشخاص اذ لا ريب ان زيدا وحمداً مثلاً
 موجودان في الخارج وتبينه كل منهما عن الآخر بحيث لا يمكن حل احدهما على الآخر والشخص ليس امراً مادياً عارضاً
 للهيئة مثل عروص الاوصاف الاضمانية بل هو امر انتزاعي كما سيكشف اشار الله تعالى فاما ان يشتمل على
 على كاشيتل عليه لاخر اول على الاول يلزم عدم التماثل بينهما وعلى الثاني لا يجوز ان من هيئة واحدة وبعبارة اخرى
 ان هذا السببان جاري في تماثل الاشخاص بعينه لانه ان اشتمل شخص من الهيئة على امر ليس في الآخر فهذا الامر اما
 داخل فيه فهذا الشخصان حقيقة واما عارض فيلزم تحصيل الشخص قبل ان يحصل ضرورة تقدم المعروف
 على العارض وان لم يشتمل على امر ازيد يلزم عدم الفرق بين الشخصين ومنها ان ما ذكره مصادرة على المطلوب اذ
 الكلام في ان التفاوت بين الشخصين قد يكون بنفسه ما وقع فيه التوافق بينهما لا بما يزيد عليه لا بما يدخل فيه والاصل
 ان الهيئة ان كل منهما من غاياتها وافتراقها اتماماً بهيتها او لبثي داخل في مستح هيئة كل منهما بعد الاشتراك
 في جزء آخر كما يجدي بالاضافة فيهما في تمام الحقيقة المشتركة بينهما ومنها نحو آخر من الاختيار وهو ان يكون
 له الهيئة حقيقة الارتفاع بالكمال والنقصان وما ذكره من الميل لا يفي في الاحتمال الذي هو محل اختلاف
 بينهما الا على نظم فرد واحد بل هو المحقق الذي في حواشي الحاشية القدسية بان حقيقة الإشارة صدق الكلي على عروص

واحد باصدق كثيرة وهذا التام في العوارض فان كثر الاصدق ليس الاكثر المصدق ومصدق حمل
 العوارض المبدأ التام فاذا قام مبدئياً بموضوع يمكن انزعاض الضعيفات الكثيرة عنه وتجب بان يكون له
 على الموضوع الواحد بخلاف المهينة فان المصدق فيها نفس ذات الموضوع واذا انزعاضت الضعيفات كثر الموضوع
 فلم يصدق الكلي على موضوع واحد باصدق ثم قال على هذا الصير النزاع بين الضعيفين لفظياً فان غلبت الاكثر
 ان المهينة في نحو من الوجود على نفسها في نحو آخر منه من غير واسطة في العروض فان اكد المشايخ هذا المعنى
 فقوله لم يصدق والافلا كلامهم وقال ايضا ان المشايخ اشكوا في علة المصدق ولا شك ان اباي
 علة المصدق المشتق على ما قامت به الاثرى ان السواد قيامه بالحمل علة للمصدق من غير الاسود عليه من مختلف
 في ضمن السوادات اختلفا في نوعها لما تقرر عندهم ان السواد ليس والمراتب النواع وان لم يكن له للتفاوت حمل
 العلية ولا يتما في مثال ذلك في ضمن المصدق الذاتيات على ما هي ذاتيات له كالسواد مثلاً بالسبب الى اسوادات
 اذ لا علة للمصدق بينها اصلاً فان صدق الذاتيات غير معطل وعلى هذا التفسير الدليل ان المبرهن ان لم يشتمل على
 امرزاد ليس في الضعيف ولو بانزعاض العقل بموجبه الوهم فمصدق صدقها عليها واحد فلا يتكسر فلا شك في
 وان اشتمل على امرزاد صحاح للمصدق فاختلف الموضوع لان المصدق نفسه وان كان عارداً فاما المصدق امر
 عارض فان لم يتبع التشكيك في المهينة بل في العوارض بكذا اقر بعض الاعلام ثم قال ان السواد الشديد
 ليس الالهوية بسيطة متناصرة للهوية الضعيفة بنحو الوجود والتشخص وليس هناك التركيب في نفس الامر ليشتمل
 الاضعف هذه الالهوية بنفسها مصداق للمصدق السواد بنفسها صالحة لان توجهم فيه اشكال الاضعف فذاتها
 الشخصية كاتفا اسوادات فقد كثر المصدق واكمل من دون كثر الموضوع فان الموضوع هي الالهوية البسيطة وكثر
 المصدق انما هو لكونها صالحة لذلك التوجهم كما في حمل العارض بعينه فانه ليس هناك تكسر في المصدق في نفس
 الامر بل انما هو لاجل كون مصداقها صالحة للتوجهم المذكور وعلى هذا حمل الدليل ان الضعيف غير مشتمل في نفس الامر
 على امرزاد في نفس الامر مشتمل عليه في التوجهم لكونه هوية الشاهد صالحة لذلك التوجهم والاهتمام بالاشرف
 كونهما متشاكلين في نحو الوجود وواحدهما صالحة للتوجهم اشكال الآخر ولا يلزم تقدم الموضوعين كما في التوجهم الضعيف
 واكمل ليس الاتكاف الالهوية بسيطة لذلك الاشكال المتوجهم فكون المهينة في نحو الوجود في نفس الامر
 في ذلك المعنى من عدة افرادها الضعيفة بل معني انها في نحو من اشجار الوجود في نفس الامر في نفس الامر
 والوجود هي المهينة الشخصية بنفسها فان هي بنفسها موجبة لكثرة الوجود في نفس الامر في نفس الامر

نفس هذه الاشكال في الترتيب كما في العارض فهذا النوع تعد الصدق من لوازم كون المهية زائدة بنفسها فلا يتأيد
الكار به التعداد في الذاتي مع الاعتراف بكون المهية زائدة بنفسها ولا الاعتراف به مع الكار صحة زيادة المهية بنفسها
فالتخالف في هذا والخلاف في ذلك متلازمان فلا وجه لتعارض لفظيا هذا الكلام لا يخفى متانته وسبب انشاره
ما به زوايا الحق وهو كما نفا تنظره قوله كذا نقل آه قال في الحاشية قال المعلم الاول للحكمة البيهانية في التقاليد
التي هي لتفصيل تفهيم البرهان ان يقال ان كثرة الطبائع المرسله في مرتبة ذاتها بعينها اكثر افرادها بالذات بلا واسطة
امر خارج وانما لكثرة الافراد بالذات فهو لكثرة الطبائع بالعرض بناه على ان الطبيعية المرسله من مقومات الافراد بما هي
افرادها والافراد خارجة عنها ومن عوارضها الخاصة اللاصقة للطبائع بعد مرتبة ذاتها في مرتبة متاخرة عنها فالكثرة التي
للافراد بالذات كثرة الطبيعية لا توجد الا بوجودها لان هذه الكثرة لها من تلقاها لافرادها متساوية الوحدة والكثرة بالعدد لو حد
الوجود وتعددوا الطبيعية لا توجد الا بوجودها لافرادها فلكثرة المراتب الكمالية والنقصانية اما لكثرة نسخ الطبيعية من حيث
يحيى بالذات فتكون هناك طبيعتان مختلفتان بحسب نفس المهية الطبيعية واحدة مختلفة بالكمال والنقصان اما لكثرة
بالعرض من تلقاها بخصوصيات اللاصقة في المرتبة المتاخرة فتكون الكمالية والنقصانية لاصحالة الشيء زائدة عليها
يعرضها في مرتبة اخيرة فتكون تلك المراتب افرادا متحصلة اما من حصول عوارض مشخصة او منصفة البتة هذا هو الطريق
المستوي لتفهم البرهان اقول يمكن ارجاع سبيل المعلم الاول للحكمة البيهانية اليه باو في تماثل قبائل وتفكر انتهت
وانت تعلم ان كلام معلم الشارح في فائدة الوهم والسماعة اما اوله فلان بناه كلامه هذا على كون الوجود والنشخص
عارضين للمهية في نفس الامر مع انك قد عرفت انه لا يمكن كون الوجود والنشخص عارضين للمهية في نفس الامر صلا
بل المهية بنفس ذاتها تصير متعينة ومتشخصة وتصير اشخاصا كثيرة في اشجار الوجود وظروف التصور بالزيادة امر
وعروض عارض وانما ثانيا فلانه قال هذا القائل كما قلنا ههنا في الدرس السابق ان الذات الواحدة بالهجوم التام في
اشخاص الذات الواحدة للمهية بعينها في المراتب المتكثرة المتباينة الى آخره قال واما نقوه به ههنا من ان كماله
فكلامه هنا نفس متهاض واما ثانيا فلان قوله وانما لكثرة الافراد ان كان بناء على ترتيب من شئ وجود الكمال الطبيعي
في الخارج ويزيد الى ان الموجود في الخارج انما هي الاشخاص والطبائع منتزعة عنها وليست موجودة في الخارج
اصلا مسلم ان كثرة الافراد بالذات تكثر الطبائع بالعرض لكن على هذا الصبح قوا بناه على ان الطبيعية المرسله من
مقومات الافراد على هذا التقدير ليست الطبيعية من مقومات الافراد وليست الافراد من عوارضها الخاصة لها بعد
مرتبة ذاتها بل الموجود حقيقة وبالذات ليست الا الافراد والطبائع مورد منتزعة عنها انتزاع العوارض واللوازم

وان كان بناه على ما ذهب اليه القائلون بوجود الكلي الطبيعي في الخارج مع النول يكون الشخص زائداً على المهينة عارفاً
 لها في نفس الامر كما هو ذهب الشيخ واخره بقوله وانما تكثر الافراد بالذات فهو كثر الطبائع بالعرض في غير الطبائع
 اذا الطبائع على هذا التقدير موجودة في الخارج لبعين وجود الافراد الموجود امران المهينة من حيث هي هي والشخص
 لكن بوجود واحد ومن ثم تراهم يقولون ^{الوجود} واحد والموجود اثنان وبالحجة هذا التقدير لا وجود للطبائع بالعرض كما
 لوجهه وانما البنا فلان قوله شكك المراتب كما لينة آه يدرخص الاطلاع تحتها اصلاً اولاً لا يدر من كون المهينة متخالفة
 في اشجار الوجود متخالفات بالكمال والنقصان ان يكون هناك طبيعتان مختلفتان بحسب نفس المهينة بل نفس المهينة
 بحسب حدتها العامة لتفسير كاملة في بعض اشجار الوجود ناقصة في بعض آخر منها بل لا زيادة امر عرضي عارض
 كما اقره نفسه فيما سبق من كلامه حيث قال كما ان في الطبيعة المرسله حرفاً بحسب انواعها المتباينة بالصفات
 واشتقاقها المتكثرة فقد يكون فيها عرق بحسب مراتب نفسها بالكمال والنفصية لكن الشجر يوكل وينم فان
 قيل اذا كانت المهينة متخالفات بالكمال والنقصان فكيف تكون كاملة في بعض اشجار الوجود ناقصة في بعض آخر
 منها بارجح بلا مرجح يقال في التزجج انها من قبل الجاهل فالجاهل حينما اوجدها كاملة صادت كك وحينما اوجدها
 على خلاف ذلك صادت ناقصة فتأمل ولا تنزل قولي الله باننا لانستكم آه قد عرفت فيما سبق ان الوجود ليس
 صفة زائدة عارضة للمهينة في نفس الامر بل مصداقه ومشارا لشراعه نفس المهينة بل لا زيادة امر عليها والتضيات
 حيثية اليها ولما لم يكن الوجود امراً زائداً على المهينة عارفاً لها في الواقع انضماماً وانضماماً فالجواب ليس الا
 نفس المهينة بجلا سبباً والشخص ليس امراً منضمماً الى المهينة في نفس الامر بل هو مترشح عن نفس المهينة اذ لو كان
 الشخص امراً زائداً على المهينة عارفاً لها في نفس الامر يلزم تقدم الشيء على نفسه كما سبق اليه تقدم مرتبة
 المعروف على مرتبة العارض ضروري فعلي تقدير كون الشخص امراً زائداً على المهينة عارفاً لها في نفس الامر
 يكون هناك موجودان بوجودين احدهما الشخص والاخر معروفه اذ لو كان هناك وجود واحد كان الشخص
 منزهاً عن نفس الحقيقة فتكون الحقيقة متعينة بنفسها وهو خلاف المقروض واذ كان هناك موجودان بوجودين
 العارض والمعرض كان وجود ذات المعروف سابقاً على وجود ذات العارض لاقتدار وجود العارض الى
 وجود المعرض فان كان المعرض في مرتبة وجوده متعينا وتشخصاً فيكون متشخصاً بنفسه اذ ليس في تلك
 المرتبة تشخص عارض اولاً لا يكون متشخصاً فيلزم وجود المهينة البهجة اذ ليس في تلك المرتبة تشخص عارض سبق
 وجود المعرض على وجود العارض فثبت ان نفس المهينة مصححة لا تراعى الشخص والتعين فتكون تشخصه

وشيئة بنفسها مع اطلاقها فهي بنفسها تشخصه وتعيته كما انها بنفسها مطلقة فهي طلبتها تعين ذاتها فهي
 مع اطلاقها بذاتها تعين بنفسها تعينات متمايزة وتشخص بجوهرية تشخصات متباينة بل انضمام امرها اليها وكونها
 متعينة ذاتها بتعينات متباينة لا ينافي اطلاقها بل ذلك عين اطلاقها اذ ما يكون متعينا لا يصح ان تعين تعينات
 بل هو متعدي بتعين واحد ولما كانت المهية بنفسها وانها متمايزة للتعينات المتمايزة ومقبعا للتشخصات المتمايزة
 فهي مابه الاقليات بين افرادها كما انها مابه الاشتراك بينها فهي مع وحدتها بنفسها تصير متعددة بنفسها بل ازياة
 امره ووضوحه وابعاده واتباع المشابيه وان انكره وكونه مشترك من انما بنفسه لكن يلزم عليهم القول بذلك ولا
 مناهض لهم الا بالاعتراض بذلك بيانه ان الجسم المفرد عند تم فصل واحد في نفسه ليس فيه متفاعل بالفعل الا بالاعتراض
 الجبر الذي لا يتجزى وهو باطل عندهم ولا شك ان الجسم المتصل قابل للقسمة ولو وهما فرضا الى النصف ونصف
 النصف الى غير ذلك لا الى نهاية كما صرحوا به وليس شيئا من اجزائه موجودا فيه بالفعل والا يلزم المناهضة لطلبته
 ولا ينعى ما موجودا بالفعل ويعتبرها بالقوة للزم الترجيح من غير مرجح وظاهر ان كل قسمة فيه ليس انقسامها مثلا
 فلا يتناولها ان يكون فرض النصف فيه مجردا لا خزرع وهذا لا يقطع او يكون فرض النصف فيه فرضا واقصيا فلا
 ان يكون له مشار في الواقع فاما ان يكون المشار لنفسه است الجسم المتصل او جزرا من اجزائه والثاني خطأ
 اذ لا وجود له من اجزائه الجسم المتصل في نفس الامر والا لم يبق منه فلا محالة يكون ذات الجسم
 المتصل المشار له لا نشتراع النصف مثلا ولا مستك ان طلبته الجسم المتصل مشتركة
 بين جميع اجزائه التحليلية الغير المتناهية بالقوة والاتح الاتصال لما ثبتت عندهم ان الطالع المتباينة يتبع فيها
 الاتصال واذا كانت طبيعة الجسم مع اشتراكها بين جميع الاجزاء الموجودة بالقوة فمشار لا تزرع خصوصية
 مثلا كانت بنفسها مابه الاشتراك بين الاجزاء وكما انها مابه الاشتراك بين الاجزاء كما مابه الاقليات بينها اليها اذا
 عرفت هذا فاعلم ان الحقيقة لما كثر في اشكالها وجودها ويجعل الجاهل في اشكالها وجودها وهيات متعددة متشعبة
 فجاز ان يكون في بعض اشكالها وجودها كما هي في بعضها فانه في بعضها زيادة اخرى والقياسية والاشتمال في ان
 يكون لذات واحدة مرتبة معا وتباينها بالكمال والنقصان متشعبة عن نفس ذاتها من غير اعتبار امر خارج عن نفس
 حقيقةها كما لا يستحال في عدم اشتغال النوع على امراته مع تمايز الاشخاص في اشكالها وجودها واحاصل انه يجوز
 ان يكون طبيعة نفس ذاتها شديدة في بعض الافراد وضعيفة في بعضها حقيقة السوداء مثلا بنفس ذاتها مع قطع النظر
 عما هو خارج عنها يمكن ان تكون شديدة في الشديدة وضعيفة في الضعيف فالشديدة والضعيف متباينة حقيقة واحدة

وانما التفاوت بينهما بحسب المرتبة دون الذات من غير الضمام افر خارج عنها وكذا الكليات بنفس حقيقتها اذ مرتبة ذاتها
بلا الضمام امر وعروض عارض وسببي لتفصيله اشار الله تعالى وما قال الشارح في جوابه بما حصله انه لا يتخلوا ان يكون
المراتب التي بحسبها الشدة منتزعة عن تلك الذات حال كونها في المرتبة الضعيفة فالأولى من حيث الشدة ولا يكون ان يكون
الذات معيارا لانتزاعها في نهاية السخافة والسفوق والانه لا يلزم من كون المرتبة اشار للتعين الخاص ان
يكون نشأته حيثما كانت الا ترى ان الحقيقة الاشائية منشأ للتعين الزبدي بنفسها اذ لا يلزم ان يكون
نشأته حيثما كانت فيلزم ان يكون من حيث هي منشأ للتعين الزبدي منشأ للتعين الزبدي والمنزلة ان
الطبيعية الاشائية مثلا مطلقا ولها تعينات ناشئة عن نفس ذاتها متفارقة في انفسها وبتمازج بحسب حكايها
واشارها كما ان طبيعة الجسم المنفصل مطلقا بالقياس الى الاجزاء التحليلية الغير المتناهية ولها بحسب تلك الاجزاء
على تقدير فرضها تعينات متباينة وان كانت منتزعة عن نفس ذات الجسم وبالجملة احكام التعينات بما هي
لك متفارقة لاحكام نفس المهيمنة المطلقة بما هي و احكام المهيمنة المطلقة متفارقة لاحكام التعينات وكل
تعين متفارقة لاحكام تعين آخر ومن ثم لا يصح حمل مرتبة من مراتب تعين على مرتبة الاطلاق وبالعكس لا يحل
تعين على تعين آخر فلا يلزم من عدم انتزاع المرتبة الشديدة عن المرتبة الضعيفة مثلا ان لا يكون نفس المهيمنة
منشأ للانتزاع تلك المراتب فكل تعين من تلك التعينات حكم علمية لا يسجد بحكم تعين الى تعين آخر مع
كون تلك التعينات ناشئة عن نفس المهيمنة بلا زيادة او نقصانها ومثاله البحر فان حقيقتة نفس حقيقتة المار
من دون ان يزيد فيه على حقيقتة المار ولا يرب ان فيه امواج مثلا طنة يجرت بعينها ونفس بعضها فحقيقتة
كل موج من الامواج المتماثلة بالتعينات المتخالفة حقيقتة واحدة متماثلة بنفسها وهي مع اشتركاها بين
الامواج نشأ لا تباين بعضها عن بعض ولا يلزم من كون المطلق غير مبائن للتعين ان يكون المطلق عين
المتعين من كل وجه كما لا يخفى على من له فهم سليم وبه اظهر ان ما ذكره الشارح لا ينبغي ان يلتفت اليه فضلا عن ان
يعول عليه قوله اما الواجب فقال في الحاشية حاصله ان الاشد والاضعف وكذا الازيد والانقص تباينان
في الوجود او في الوضع فكل مرتبة منها معلومة وشككة عن الاخرى واما الواجب لذاته فهو موجود واحد يجمع كما لانه
وهي راجعة الى جهة الوجوب الذاتي فلا يتصور فيه انتزاع لبعض كماله في بعض الاضوال دون بعض تجاوت
الاشد والاضعف فبها يكون بعيد التبعث الارضية ان ذات الواجب كجانه لا يبلغ ان يكون مقبلا عليه كونه
الذات الواحد من غير اعتبار امرها معها فنشأ لا تنزع الشدة والضعف والزيادة والنقصان كما بينه الشارح

لكن لا يلزم منه ان لا يكون نفس السواو مثلاً فمتزاع الشدة والضعف ونفس ذات المقدار انتشاراً لا متزاع
 الزيادة والنقصان ولا يلزم من عدم متزاع الشدة عن المرتبة الضعيفة وكذا بالعكس عدم متزاعها عن نفس
 المهية كما عرفت منفصلاً قوله فلما يتصور فيها التشكيك آه انت تعلم انه لا يلزم من كون مصداق الجوهريات
 نفس ماهي جوهريات لان لا يتصور فيها التشكيك كما عرفت وما يقال ان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له غير معطل
 فان اريد به ان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي غير معطل اصلاً لا يجعل الذات ولا يجعل مستانف فهو باطل قطعاً
 اذ الذات ما لم يجعل ليست ذاتاً فيصح ان يسلب عنها نفسها لا تتنازع ثبوت المعدوم فالذات لما جعلت وانجزت
 من المعدوم الى الوجود استحققت لان ثبتت لها نفسها فواتياتها فلما معنى للقول بان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له
 غير معطل اصلاً وان اريد به ان ثبوت الذاتي للذات غير معطل يجعل مستانف غير جعل الذات فسلم لكن لا يجزي
 نقناع ان فيه ما عرفت سابقاً فتذكر قوله فان مصداقه في الواجب كما قد توهم الشارح اقتدار صاحب
 الاتفاق المهين ان مصداق الوجود في الواجب سبحانه نفس ذاته المقدسة وفي الممكن استنباطه الى الجاهل وبهذا السبب
 سخيف جداً لان اريد يكون مصداق الوجود في الممكن استناده الى الجاهل ان اعتبار الاستناد قيد في المصداق
 محل الوجود فلا يشبه بل لانه لان اعتبار الاستناد متاخر عن مصداق كونه منسجته بين ذات الجاهل والذات
 المحولة وان اريد به ان هذا الاعتبار علة لكونه مصداقاً محل الوجود في الواقع فهو ايضا باطل فان علة كونه مصداقاً
 محل الوجود في الواقع هي ذات الجاهل لا اعتبار نسبة الجاهلية وقد سبق غير مرة ان كون الذات مصداقاً محل
 الوجود ليس زائداً على نفس الذات التي هي نفسها بل امر عليها مصداق للوجود فلا يحتاج مصداقها محل الوجود
 الى علة وراية علة الذات وان اريد ان حقيقة الاستناد الى الجاهل علة لكونها مصداقاً محل الوجود في اللفظ
 فهذا ايضا باطل اذ اعتبار حقيقة الاستناد الى الجاهل لا يمنع ان يكون علة لصحة حمل الوجود عليها في اللفظ
 ايضا ضرورة ان الوجود يمتنع عن الذات ويجعل عليها عند اصحاب النجاة الاتفاق ايضا ونشر هذا التوهم توهم
 كون الوجود صفة زائدة عارضة للمهية في نفس الامر وتمام ان عينية الوجود والمهية يستلزم الاستناد عن الجاهل مع ان
 كون الوجود مصداقاً للوجود بنفسها لا يستلزم كونها مستغنية عن الجاهل السرفيه ان المهية الا مكانية تقرها ولا تقرها
 سواء بالنظر الى نفس ذاتها وانما يترجح احدهما من خارج ولما كان تقرها غير ضروري بالنظر الى الذات فكيف يكون
 ثبوت الوجود وضروريا لها بمعنى الوجود الذاتي وبالجملة كون المهية مصداقاً للوجود بنفسها بل بزيادة امر وعوض
 عارض لا يستلزم وجوبها لكونها مستغنية في تجزئتها الى الجاهل والفرق بين الذات الواجبة والذات الممكنة

ليس الابان الذات الكائنة مجعولة بخلاف الذات الواجبة لا يكون الوجود اذ اني الممكن وعيننا في الواجب قد سبق
تحقيق ذلك مفصلاً فمما ذكره فان مصداقه آه اعلم ان المحقق الدواني بعد ما قرر الدليل بالوجود الذي مر ذكره
اعترض على نفسه باننا اذا فرضنا اختلاف الشئيين في عارض معين كالسواد مثلاً فلا يكون ذلك الابان ليقدم باحدهما سراً
اشد وبالآثار السواد اضعف فنقول ان كان التفاوت بين السوادين في نفس هيئة السواد او اجزاها يلزم التشكيك
في الهيئة الذاتية وان كان في امر آخر عارض لها لم يكن التفاوت بين السوادين في نفس هيئة السواد بل فيما عارضها
وهو خلاف المقروض على اننا نقل الكلام الى ذلك المعارض وبكروا وايضاً السواد انما ان يتجلى في نفس الهيئة او
يختلفا فيما عارضها على الاول لا يكون التفاوت بينهما من حيث الذات والتفاوت في عارضها بخلاف المقروض وعلى
الثاني لا يعقل كون احدهما اشد من الآخر ضرورة ان الهيئات المتباينة لا تقاس بعضها الى بعض بالشدة والضعف
مثلاً لا يعقل كون احدهما اشد من السواد واجاب بان الفرويق المختلفين بالشدة والضعف مشتركان في الهيئة كجسمية
مختلفان بالفصل المنع محمد بهم فان الشدة والضعف مستندان الى شوعها والقول بالتشكيك هو المفهوم المشتق
من الجنس بالقياس الى معروفهما كالاسود بالقياس الى الجبين وذلك مفهوم واحد ونهايه ما ذكره كلام الشارح وفيه
كلام من وجوه منها ما قال الشارح بقوله قول وباشد التوفيق آه وسيجي بيانه انشراحه تعالى ومنها ما قال الفصل
ميزاجان في حاشية الحاشية القديمة ان هذا يمكن اجراءه في اصل الدليل فانه كما جاز ان يكون الاختلاف الذاتي
بين المبدئين موجبا لثلاث صدق المشتق على المعروضين فلم لا يجوز ان يكون الاختلاف الذاتي بين المبدئين
موجبا لاختلاف صدق المبدع على الفرويق بل هو اقرب ويؤكد هذا النظر ما اختاره المحقق الدواني من ان الفرق بين
العرض والعرضي انها هؤلا فغبار قال الفاضل الخوارزمي في المنع في غاية الاتجاه ولا يندفع بالليل ان مناط صدق
المشتق قيامه بصدق الاستحقاق فالجواب ان يكون الاختلاف في القائم سببا لاختلاف الصدق وهذا بخلاف الكثرة
اذا كانت في ذاتها والذاتي فلا يتصور فيه حصول الاختلاف وذلك لان انحصار متساو الاختلاف التشكيكي في اختلافات
مناطق الصدق غير مسلم لم لا يجوز ان يكون اختلاف الفصول سببا لكثرة صدور الآثار وفيه ما انفاد لبعض الاكابر
ان في ليس دخل في شئ من مقدمات الدليل فان حاصله ان المشكك لو كان بالنسبة الى افراده الشدية والضعفية
كالسواد فالاشد مشتق على الاشتمل الاضغ عليها ولا وعلى الثاني لا افتراق بينهما وعلى الاول اما ان يكون ذلك متغيراً
فيه ولا على الثاني فيكون التشكيك في الامم الخارج وعلى الاول لا اختلاف في تلك الهيئة المشككية فالصواب ان يقال
ان يجوز ان تكون احداهما التي تختلف منه في فرد نفسها اشد واكثر من الحصة التي في الفرد الآخر بمعنى ان العقل محوثة

الوهم ينتزع من الابد والازيد امثال الاضعف والانعفس فالزيادة وان كانت خارجة عن المهية الكلية لكنها داخلية
 في احصائه والواضح ان يقال ان المشكك بالاشدية والازيدية هو ان يكون صدقه على البعض بمهونة الوهم اكثر واكثر
 في ان هذا المعنى يمكن ان يتحقق في الذاتي فان الفرد الاشد من السواد يمكن ان يتخيل الى مساوات امثال ما في الاضعف
 واكثر منها وهو موجب لكثرة الصدق فيختار ان الفرد قد اعتبر في احداهما لم يعتبر في الاخر سواء كان داخل في المهية
 او خارجا عنه فيلزم التشكيك في الذاتي فتقوله وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في الذاتي غير مسلم بل التشكيك انما هو
 فيه بالمعنى الذي عرفته ثم قال الخو الشارح ان قول الفاضل ميرزا جان وما يؤكده من النظر انه ليس يعني لانه قال
 بهنا ان صدق الاسود على الاجسام مختلف وصدق السواد على السواوات ليس مختلف وفاية ما يلزم مما اختاره من ان الفرق
 بين العرض والعرضي بالاعتبار ان صدق السواد اليه يكون مختلفا باعتبار على الاجسام لا على السواوات وصدق الاسود
 باعتبار لا يكون مختلفا على السواوات وهذا ليس بمناقض لما قال بهنا انه يجوز ان يكون السواد باعتبار مختلف الصدق
 على الاجسام ولا يعجز ان يقال ان السواد ان كان تاما بنفسه كان اسود فاذا قام حصتان من السواد مختلفتان
 بالاشدية والضعف بنفسهما كان الاسود مقولا عليهما ولا شك ان صدقه يكون مختلفا الهبة اولا لتفاوت بينهما في
 الجسمين في هذا المعنى بالضرورة وعلى ما اختاره المحقق من كون الفرق بين العرض والعرضي بالاعتبار يلزم اختلاف
 السواد عليهما باعتبار هذا كلامه وفيه انه ان اريد ان يلزم اختلاف صدق السواد الماخوذ باعتبار يكون كما الاسود
 الماخوذ لا بشرط بل في فلا يخاف فيه لانه اختلاف في الاسود حقيقة وان اريد ان يلزم اختلاف صدقه باعتبار اخذه بشرط
 لا شئ في غير مسلم والآسن ان يقال ان السواد اذ يصدق عليه الاسود كما اختاره المحقق الدواني والاشكك
 بالنسبة الى افراده الشديدة والضعيفة يلزم ان يكون مشككا بالنسبة الى السواوات اليه اذ لا فرق بين الاجسام
 والسواوات وظاهر ان صدق الاسود على السواوات ليس باعتبار قيام المبدأ بل من قبيل صدق السواد عليها
 فيكون السواد مشككا بالنسبة الى السواوات وفاية ترجمه كلام اتباع المشائية ما قيل ان المراد بالتشكيك بالاشدية
 والضعف والزيادة والنقصان هو التفاوت في الصدق بان يكون نفس الصدق زائدا او شديدا في بعض الافراد
 ناقصا وضيعة في بعض اخر منها وهو انما يتاتي في الاسود بالنظر الى معروضاته دون السواد بالنظر الى السواوات وذلك
 لان الاسود الاشد مثلا نشأ صدقه على الجسم قيام السواد الشديدا وهو يتخيل تجليل الجسم الى السواوات الضعيفة بمعنى ان
 تلك السواوات تكون منتزعة عنه ولا ريب ان الجسم الموصوف به يتصف بالاشدية بالنظر الى كل واحد من تلك السواوات
 الضعيفة فاذا فرض في السواد الشديدا عشر امثال من الضعيف المعين يكون صدق الاسود على الجسم القائم عشر

مراتب بعد ذلك الامثال وفي ذلك الضعيف المعين بجملة واحدة وهو المعنى بالزيادة والنقصان والشدة والضعف
 في الصدق المعبر عنه بالتشكيك فان قيل يحصل مثل ذلك في صدق السواد على السواد والشدة بعد الضعيف فان
 الشدة لا يتبرع عنه امثال الاضعف وبالنظر الى كل من تلك الامثال فيقول صدق السواد على السواد في الضعيف انها يتصور
 بصدق واحد يقال صدق السواد المطابق على السواد والشدة بانها يكون بالنظر الى ذاته دون اجزائه الوهمية فانها
 امور متفرقة عن الذات متمايزة عنها والسواد مفهومي لما تحتها وصدق الخبث على ما تحتها لا يكون بالنظر الى الامور
 المتمايزة بخلاف الاسود فانه عيني بالنسبة الى افراده فيقتصر صدقه بالنسبة الى السواد الموجود في الخارج والسواد
 المنتزعة عنه وفيه ان الابراهم يندفع عن الدليل اذ لا حدان يختار ان الاشارة مشتمل على شئ لا يشتمل عليه الاضعف وهم
 مستغبر في مهية الاشد فان قيل لا يكون الاضعف من تلك المهية يقال ان اريد به ان الاضعف لا يكون من مهية
 الاشد فسلم لكن لا نسلم كونه خلفا فان الكلي المذموم يجوز ان يكون مهية حسنة ويكون الاشد والاضعف نوعان من جازات
 تحتها ويكون الاختلاف بينهما بالتفصيل ويكون صدق المهية النسبية عليهما مختلفا وان ازر ان الاضعف لا يكون تحتها
 المضاكب المعروف فيعلم وايضا يجوز ان يكون الاشد والاضعف شخصان شديجان تحت مهية متما وتان بالتشخص
 وهذا موجب للتفاوت ولا قيل ان الدليل مقرون في المهية النوعية وحاصله ان الاشد ان يشتمل على شئ ليس سفي
 الاضعف فهو ان كان من قبيل الفصول يوزم اختلف وان كان من قبيل الشخص فلا يكون ذلك من قبيل المعارض
 بعد تخصيص مهية الاشد مثلاً ولا يلزم ان لا يكون المعروف من نفسه تشكيكاً بل بحسب هذا العارض فان صدقه على الاشد
 انما هو باعتبار ذلك العارض ولا يكون هو في نفسه صادقا عليه فلا يكون تشكيكاً غاية الامر ان سمي اشد واضعف
 ولا نزاع فيه وبهذا ظهر عدم جواز التشكيك في المهية النسبية اذ فان كثرة الصدق على بعض الافراد بالاختلال
 على الافراد وهو ليس بتشكيك وانما بخلاف عارضة الى اشتباهه وذلك يوجب كثرة صدق ذلك الكلي المشكك بوج
 لا يكون ذاتها ضرورة ان صدقه باعتبار عرض اخر خارج فادور عليه بان فرد الاسود حقيقته الجسم بشرط السواد ولا يتبع
 انه بعد تعيين السواد والعرض الاشد الى امثال الاضعف يتصور ان يخبث الماخوذ ويشترط قيام تلك السموات فيما يزعم
 الصدق واجيب بان الحكم ان يكون على الافراد كما يراه الجواهر وعلى الطبيعة من حيث التطبيق على
 الافراد كما هو راجح المحقق الرواني وانما عهدها وعلى كلا التقديرين لا يصح ان يكون الفرد هو الماخوذ بشرط
 الذي لا يقدح في صدقها ان وصف الممول تعدياً في وصفه وصدقها ولذا لا يكون كونها منقسمة في نفسها ولا يثبت
 ان زيد في الماخوذ مع التزم لا يكون شقيقاً فالافراد هي ما يصدقها التزم مطلقاً لا المشترط وبها تقوم وتتشكيك انما

باعتبار الأفراد ومنها ما قال بعض نظائر المتن ان المقهور المشتق معنى بسيط هو نفس المبهمة ولو لم تكن لغايتها اعتباري
 او غيرهما وعلى كل تقدير الكلام فيه كما تكلم في العارضين ان يقال الاختلاف اما ان يكون اختلافا في نفس مفهوم المشتق
 فذلك تشكيك في الذاتي او يكون اختلافا في امر اخر وهو اختلاف المفروض وروبان مفهوم المشتق سواء كان بسيطا
 او لا صدقة على افراده التي هو ذاتي لها غير مختلف نعم صدقة على ما هو عرضي بالنسبة اليه مختلف لكون الصدق تابعاً للصدق
 واذا لمصدق مختلف بالشدّة والضعف فصدق المشتق مختلف بحسب ثم قال في انظر الظاهر ان مرادهم من نفي التشكيك
 في المبهمة السلب التام اي جميع الانحاء الاربع ومرادهم بتجويزه في العارضين الايجاب الجزئي اي تحقق بعض أحوال التشكيك
 وهذا التشكيك بالاولوية واللاوية دون الشدة والزيادة واللين بها فاولها النقص ولا يخفى على المتخصص ان كلامهم
 مشعر بتحقيق جميع أحوال التشكيك في العارضين فافهم في ذلك وهو متفاوت بحسب شدة آفة قال في كما مشبهة قال الاستماد
 في حاشيته على شرح المواظف في بحسب المشهور والنظر الجلي وانما ان نقل السواد والبياض عن مراتبها على عرضي مثل
 حل الاوصاف الانتزاعية واطلاق الجنس عليهما على المساواة لان العلم بالضرورة ان انتزاع السواد والبياض
 عنهما وعلما عليهما على نحو واحد ولا ريب ان جعلها على الوسط كقضي حل عرضي ضرورة ان نسبة اليها على السواد والبياض
 بسيط اي غير مركب منها فكذا سائر المراتب انما عرفت في انفق قول كل مرتبة من الاوساط متماثلة بالمهية لما فوقها
 ولما تحتهما وكذا بالقياس الى الطرفين اعني السواد والبياض اعني لانها مشتبهة على السواد والاضافي والبياض
 الاضافي وما عرضيان في الوجود بحسب الخصوصية الشروية والاختلافان بالشدّة والضعف فالسواد اعني لا يتقبل
 الشدة والضعف وانما يقبلها ما هو سواد بالقياس الى الغير قال الشيخ ان كل مرتبة من السواد مشتبهة على طريقتي السواد
 المطلق الذي لا يتقبل الشدة والضعف وعلى خصوصية هي بالمشبهة الى مرتبة اخرى فوقها بياض ولا يتوهم منه
 ان اشتراك السواد المطلق بين تلك المراتب اشتراك الجنس بين الافراد بل اشتراك العرض العام وهو بحسب تشبيه
 لا يتقبل الشدة والضعف بل هو بهذه الاعتبارات كما سواد اعني وانما يقبلها باعتبار خصوصية بحسب تقابلية بعضها
 الى بعض وبهذا يظهر ان التفاضل الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان لها جهة الاختلاف والنسبة
 والتقابل بالاقتدار الاول فلا يزيد للتقابل تماثلاً مساو والمقول بالتشكيك هو اشتقاق من السواد والاضافي دون الحقيقي
 واما في حكمه بالقياس الى عرضيات تلك المراتب المختلفة بحسب الاضافة فتأمل انتهت وانما تعلم ان هذا الكلام مع
 هذا التطويل قال عن المحصول والتحصيل اما اولاً فلا يتم قصودنا ان مراتب الكيفيات متباينة بالتدرج وان الاشد
 نوع مباحث للاضعف واستندوا عليه بان لا ريب ان السواد مثلاً أشد من غيره اليك الضعيف فاما ان يكون الاختلاف

اعتبار حقيقي آية حثيثة كانت فلا يمكن ان يكون مصداق حمله ومطابق صدقه حقايق متخالفة غير مشتركة في ذاتي
فان نسبة السواد اليها على هذا التقدير نسبة المعاني المصدرية الذاتية الى الهميات كشبهة الانسانية الى ذات
الانسان ونسبة الجوانية الى ذات الحيوان والضرورة قاضية بان الانسانية مثلا لا يمكن ان تنزع عنها حقايق
متخالفة غير مشتركة في ذاتي بل لابد وان لا يمتنع عندها امر واحد او في حدوده انسان كذا الحال في الجوانية
فكله السواد وانما تنزع عن نفس حقيقة مشيئين فلا بد وان يكون حقيقتها حقيقة السواد وذاها نفس ذات السواد
والاشبه شيئا آخر غير السواد ويعرفه السواد وعلى الثاني يلزم ان لا يكون مصداق حمله ومطابق صدقه سوادا
لانفرد اجرم السواد الا ما يكون في حدوده سوادا بل بسبب عارض ومبدر خارج فان قيل لا تسلم استلزام انما تنزع
مفهوم واحد من ذاتين اشتركاها في ذاتي يقال منع استلزام انما تنزع مفهوم واحد من ذاتين اشتركاها في ذاتي
الانسانية الى ذات الانسان عن نفس ذاتين بل ازيادة معني وانضمام امر اشتركاها في ذاتي هو بنفسه مطابق
لصدقه ولكل المفهوم مكابرة محضه واما قوله وهذا يظهره مقصيده ان المشهور ان المتعبر في المتضادين كونهما في
غاية التباعد وهو التضاوت فكيف وقد لا يقيد بهذه القيد فيسي بالمشهورى واورده عليه بان غاية التخالص شرط في تباعد
المتشهورى اليها كما صرح به الشيخ وغيره من الرؤساء فيلزم خروج تقابل السواد والحجرة وكذا التقابل الحجرة والصفرة
من الانضمام فالترسب بعضهم سماه بالتعاند واللال المحقق الرواني في الحاشية القدية التحقيق انهم اعتبروا السواد
السبب ياض مشاغلين للجبج في نسبة على سبيل التقابل فان الطرفين احدهما ياض محض والاخر سواد محض وبما
المتشاوران بالحقيقة واما بينهما من المراتب بالنسبة الى ما هو اقرب منه الى السواد الذي هو الطرف ياض وبالنسبة
الى ما هو اقرب منه الى السبب ياض الذي هو الطرف سواد فالقابل بين الاوساط انما هو من حيث ان احدهما
سواد والاخر ياض بالنسبة اليه فالمتشاور في التضاوت والحقبة ان يكون بينهما غاية التباعد سوادا ووجه بينهما اوساط او
لم يوجد له يتردد لاهل الاوساط قسم خامس فانها بيني التخالص والتقارب وانما هو من حيثية التخالص
وكذا التقابل المشرك من الوسيط الى الطرفين انما هو من حيث انهما خالف مثلا اتقارب من السبب ياض الى الحجرة من
حيث ان من يطاقت السواد والتفاوت الاوساط قرنا وبعدا بالنسبة الى الاطراف يساوق اختلافها بالاشبهية
والاشبهية فان الاقرب الى السبب ياض اشد بياضا واضعف سوادا قال الشيخ في الشرح السواد اشد لا يقبل
الاشد والاشد بل الشئ الذي هو سوادا بالقياس عند شئ هو بياض بالقياس الى الآخر فكل جزر من السواد
لا يقبل الاشد والاشد والاشد في حق نفسه ولعلك تنظف بما ذكرنا ان هذا الكلام في غاية السخافة ضرورة ان السواد

شكلاً من مقولة الكيف لا من مقولة الاضافة وكل نوع من انواع الكيف مهية متحصلة لا يقاسه الى غيره والتفاد من
 الامور التي لغرض التفاد بين حسب زواياها لا يقاس احد بها الى الآخر غاية الامر ان يكون مفهوم التفاد من الامور لا شكلاً
 فالنقائل بين الحرة والصفرة مثلاً ثابتة قطعاً مع قطع النظر عن قياسها الى الاطراف فاحتج ان التقابل بين مراتب
 كيفية واحدة تقابل بالكمال والتقصان كما في مراتب الكيفية من نوع واحد قابل بدرجة النظر قوله وجه الدفع آه
 قال في الحاشية نجا جواب عن السؤال الاول باختيار الشق الاول بان يقال بانها مختلفتان في نفس مهية السواد
 بعد تخصصها بالعضول المنزوعة السببية ان يكون مهية اجنس الشدة والضعف وبذلك لا يكون التشكيك في اجنس
 لا في النوع بل في المفهوم المشتق من اجنس كما بينا وكي لا تقرب الرفع باختيار الشق الثالث بان يقال لا تفاوت
 بين السوادين في مهية السواد والجنس ولا في عارضيهما المشترك بينهما بل حسب امر خارج منخص اعني العضول المقضية
 للجنس والمقومة للنوع فان الشدة والضعف مستندان الى فصولهما فلو كانا بالمهية مشاركان في
 اجنس واختلافهما بالشدة والضعف لا يوجب التشكيك في الذات لا اتحاد المصداق في كل منهما بل يوجب في المشتق
 من اجنس الاختلاف مصداقه كما بيناه فتأمل انزعت حاصل الجواب باختيار الشق الثالث ان التفاوت بين
 السوادين ليس في صدق مفهوم عليهما سواء كان وانما هو عرضي بل التفاوت بان نفس احداهما اشد من نفس الآخر
 فليس تحقيق بين السوادين بائس الاختلاف بل يتحقق بينهما ما به الاختلاف وهو الفصل
 المتزوج عند هدم وانما يتحقق بائس الاختلاف بين اجسامهم وهو المفهوم
 الاسود فذكر المشتق لاجل ان المقول بالتشكيك يعتبر تشكيكاً باعتبار جعل المداواة المعتبرة في حمل الكلي على افراده
 والحاصل ان اختيار الشق الآخر وشرح كونه خلاف المفروض ان يجوز ان يجعل الاختلاف في صدق مفهوم خارجي بين
 كمال السواد بالقياس الى جميعه ويكون نفس مبراهة هما اشد من نفس الآخر ويكون ذلك موجبا لاختلاف صدق
 المشتق من اجنس عليهما وباجملة ان التفاوت انما هو في الامراض الخارجة وهذا التفاوت او رتبته تفاوتاً في صدق الاعداد
 لا تفاوتاً في صدق الذاتي وفيه ما فيه فتأمل قوله للاختلاف لوازها آه قد ذكر على اختلاف الشدة والضعف الثالث
 دلائل الاول ان لوازم الشدة والضعف مختلفة واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وفيه ان اختلاف
 اللوازم انما يدل على اختلاف الملزومات بالمهية لو ثبت انها ناشئة عن نفس الذات دون الامراض الخارجة وثبوتها
 المعنى فيما نحن فيه مما غاية الامر ان يقال انها ليست مستندة الى الشخص لعمومها وشمولها لغيره الشخص بين فهم بقى
 الكلام في استنادها الى العوارض الكمية للنوع الثاني ان الاختلاف بين الشدة والضعف ليس بالشخص فكذا

اذ في كل مرتبة من مراتب الشدة والضعف يمكن تحقق اشخاص كثيرة وبعد ذلك تكون ذلك الاختياز بالاسرار حتى او
بالذاتيات بحكم سائر الحقائق التي يحكم باختلافها نوعا فان الاختلاف قائم فيها وربما ذكره المحقق الدواني في الحاشية
القديمة واورد عليه بان ان اراد انه ليس الاختلاف بين المرتبة الواحدة من الشدة والمرتبة الواحدة من الضعف
بواسطة الشخص بحيث يكون ذلك الاختلاف الواقع بواسطة الشخصين فقط حتى لا يتحقق في غيرهما فتقوله في كل مرتبة
آرد وان كان تاما لكنه لا يدل على اصل المطلوب وهو الاختلاف بين الاشد والالاضعف بالمهية بجواز ان يكون كثير
من الاشخاص نوعا واحدا وبذلك يكون مقتضيا لتلك المرتبة وان اراد ان ذلك الاختلاف ليس مستندا الى
الشخص بل الى الفصول المنوطة فما ذكره لا يدل عليه الا ان يقال المطلوب في الشئ الاول ليس هو الاختلاف
بالمهية بل في كون الاختلاف بالشخص فقط فتقول المور ولا يدل على اصل المطلوب آه ليس بشئ وقد ليقرب بان
اختياز افراد مرتبة الشدة عن افراد مرتبة الضعف لا شك انه اقوى من الاختياز بين افراد مرتبة واحدة والاختياز
بين افراد مرتبة واحدة استحياء شخص فلا بد ان يكون ذلك ليس شخصيا
فقط وفيه ما قيل ان الاختياز الشخصي قد يكون اقوى من اشياء شخصية اخرى وحتى ان ما ذكره المحقق الدواني ليس الا
اعادة الدعوى لان الاشارة ذهبوا الى ان الاشد والالاضعف متفقان نوعا والاختلاف اشياء بنفس المهية السوداء
المتفاوتة كما لا وقتصا تاما وكما يقال في كون الاشد والالاضعف متضادين نوعا يمكن القول بمنزلة في الازدواج نقص
البيضاء لا يخفى انما لث ما ذكره بقوله وكما يلزم آه وهو ايضا مما ذكره المحقق الدواني في الحاشية القديمة حيث
قال فيها وحمايه عليه انا لو ذهبنا الى ان الطبقات المتفاوتة من الالوان متحدة بالنوع فاذا فرضنا جنسا من
بياض قوي ثم فرضنا انه تنزل عن هذه المرتبة في البياض الى مرتبة اقل منها واقرب الى السواد وبسبب بحيث كان
هذا اللون متقدما على اللون السابق بالنوع ثم اذا فرضنا انه تنزل عن هذه المرتبة الى مرتبة ادنى منها بحيث يكون
سببها الى المرتبة السابقة عليها كسنة السابقة الى الاولى تكون هذه المرتبة الثلاثة متحدة بالنوع مع المرتبة
الثانية المتحدة بالنوع مع المرتبة الاولى فيكون متحدة بالنوع مع الاولى وكذا اذا حفظنا هذه النسبة في جميع الازدواج
الى ان يبلغ السواد الصفر يكون جميع تلك لمراتب متحدة بالنوع فيلزم ان يكون لسواد الصفر متحدة بالنوع
مع البياض القوي المفروض اولا هفت هذا كلامه وفيه ان يدعيه الاشارة في ان الكيف والكلمة لتساويا
الاقدام في قبول الانقسام لا الى نهاية فان اراد المحقق ان التناقض في البياض مثلا مطابقا ينتهي الى السواد
الصفر فهو مبل بين كل طرفين يمكن توهم بياضات غير متناهية وان اراد التناقض على سبيل التنازعي

فصحح ان السبب ما من نيفه بالذباب المذكور لكن لانهم الاشتهار الى السواد كما انهم المقادير با فرج نيفه ولا ينبغي ان يقال
وان اراد ان المتنازل يبلغ الى حيث يتوهم السبب ما من سواد ثم يترقى الى حيث يبلغ السواد الى انقصاؤا فلا يتوهم
ببهاضه ووج يريم ان يكون المتنازل والسواد الغريب منه مستخدم ثم الغفل يحكم بان مرارة جالسها من سواد
الاقلام بالنسبة الى مراتب السواد في الاتحاد والتوحي والتخاليف التوحي فان كان الثمان منها مستخدمين كما تكمل
لكم ان اختلفا فكل لكل فلا يخفى با فيه فان اتحاد المتنازلين مجموع بل هما مختلفان بالهيئة والمنزلة والاختلاف
ووعوي البهنة فيجزم مع لان ذلك الغريب من السواد متحد منوطات غير تمامية كل منها بياض والابجزة للرجم
الحاكم بانه سواد واحاصل ان مراتب السبب ما من لو كانت متحدة بالرفع يكون المرتبة الاشبهة منه متحدة فربما
بالنوع لا يخفى انه انما يتم لو لم يكن السبب ما من وسائر الكيفيات غير ثمانية في الاضطرار بل بالانفصال في الكيفيات
لا ينبغي الى حد كما في الكليات فلا نسلم ان نسبة مرتبة من البياض وان كان هبوت الى السواد ثمانية مرتبة
من البياض الى مرتبة اخرى منها وبذا لا يمكن فيما بين البياض والسواد فلا يمكن تحصيل البياض فيبقى الى السواد
بالعكس ويكون ان يثبت على عدم وقوع النقصان في الكيفيات الى حد بحسب حركة الكيفية بان الفرد التمدد كما
من الكيفيات ينقسم الى الاجزاء التي لا تقف عند حد وكل مرتبة منها اضعف من المرتبة الفوقانية واشد من المنزلة
الثنائية وبالجمله مراتب الشدة والضعف غير واقعة غير فافهم لقب كلما مسلم في قوله له الهيئات كما قال في ثمانية
بالجواب عن السؤال الثاني باختبار الشئ الثاني لان المختص زعم انها لم يتجدد في الهيئة الموضوعية لا في كونها
اشد من الآخرة وان كان متجدد في الجنس مدار الجواب على منع هذه المقدمة انتهت يعني انه كلفي العينة السوية بين مرتبة
اشد كهما في الجنس القريب كما يوجب ان يقال الاربعة ازيد من الثلاثة وسواء انهم اشد من السواد الهندى او غير ذلك
وقد نقل بعض لا كما برعن العلامة الشيرازي قال في نهاية الادراك ان نسبة المنما وبقدر بعض المختلفات في الجنس
كما قال ارشيد من ان الخط المستقيم اقصر اخطوط الاصله بين النقطتين وكما يقال ان المحيط ازيد من الخط على منتهى
وعشرين الى مائة وكما يقال الزاوية المحاذية من الخط الحامس المحيط الدائرة اعم من كل جادة مستقيمة الخطوط غير ذلك
نعم لا يكون بينهما نسبة المساواة وعلى يذ يمكن ان يقال بحسب عظم من السطح فافهم قوله قول والله التوفيق انما هو
على ما قال المحقق الدواني بما يحصله ان الكلي المختلف باختلاف الفصول ليس كالحكا ان الافراج الحيا والافراج
بالتشكيك بل الاختلاف بين تلك السواوي بالفصول المنوطة كما تقر عند فهم مورث الشدة كما في قوله
او هو مضموم مقول على افرادها بالنظر الى تلك السواوي تنفاوت جهات صدقه هو المراد بالاشكال كما في قوله

ان الاسود مثلاً مصداقاً قيام نفس السواد الذي هو ما خذوه مع قطع النظر عن خصوص كونه اشده و اضعف فلما تفاوت
في مصداقته وانضمها ان المشتق المحمول بالتشكيك انما هو المشتق من المعنى الجبسي للسواد المطلق وهو الاسود المطلق
فلا نسلم التفاوت اصلاً نظر الى الطبيعة المطلقة وانما هو المشتق من المعنى النوعي وهو الاسود الشديد والضعيف
لم يبق المحمول واحداً والحاصل ان السواد المطلق مشتق الاسود المطلق والسواد الخاص مشتق الاسود الخاص
وللتفاوت ههنا فم يحصل التفاوت التشكيكي وانت تعلم ان مناط صدق المشتق انما هو قيام مبدد الاشتقاق فاذا
قام مبدد شديد فهو نوع وسبب ضعيف آخر فلا محالة يكون هذا النوع من التفاوت موجبا للاختلاف صدق المشتق عليهما
وقد عرفت الشارح في اسمايشية المتعلقة على قوله صدره الدرع آه بان الشدة والضعف مستندان الى فصولها وان اختلفا
بين الشديد والضعيف بالنوع سوجب التشكيك في المعنى المشتق من الجبس لاختلاف مصداقته على انه لا يمكن قيام
نفس السواد الذي هو معنى الجبسي بشئ الا في ضمن نوع من انواعه اذ الظنون يتحقق المعنى الجبسي مع قطع النظر عن حقيقة
في ضمن نوع من انواعه سفطة محضنة لا ينبغي ان يتفوه به ما قل ضرورة ان المهينة الجبسية حقيقة بهيمة ولا ينبغي لتحقق
الحقيقة البهيمية بما هي كك الالف في ضمن الخاص فلا يمكن ان يقوم السواد المطلق بشئ الا في
ضمن الشديد والضعيف فاذا قام السواد الشديد بشئ والضعيف بآخر واشتق الاسود من
من المعنى الجبسي المتحقق في ضمن الانواع فلا محالة يكون صدق هذا المقوم المشتق من المعنى الجبسي اعنى الاسود مختلفا
فيكون شامكا والحاصل ان مصداق صدق الاسود وان كان قيام نفس السواد ولكن لما لم يكن قيامه بشئ مع قطع
النظر عن كونه شديداً او ضعيفا يكون صدق الاسود والمشتق من المعنى الجبسي مختلفا بالنظر الى تلك المبادى فالتفاوت
جهات صدقة قطعا وهو المعنى بالتشكيك وبهذا استبان ان ما قال بعض الاعلام لوجوب الكلام الشارح ان قيام
السواد ومصدقات لصدق المشتق صدقة بقيام المبدد الذي ليس مختلف القيام انما الاختلاف في الفصول التي هي
عوارض بالنسبة الى مصداق المشتق فلا يوجب هذا الاختلاف اختلاف صدق المشتق ليس بشئ قوله ثم ان الشدة
آه يعني ان الشدة والضعف وكذا الزيادة والنقصان ليسا من وجوه التشكيك حقيقة لعدم استحيابها اختلاف
مصداق الكلي اذ لا يمتنع بهما الا الفرده لا المفهوم الواحد الكلي ذاتيا كان او عرضيا لاختلاف الاسود والاضعف لمهية
والزيادة والنقصان من عوارض الكم من حيث تعينه بالمفرد لا من حيث هو موافقا لاختلاف النوع الجبسي الواحد
بالشدة والضعف المستندين الى الفصول المشققة منها ولها اختلاف اشخاص المهية بالزيادة والنقصان مستندان
الى العوارض لا يوجب لاختلاف في مصداق الجبسي او في مفهومها بحسبها وانت تعلم انه وان سلم ان المعنى الجبسي

المشتركة بين الأنواع لا يكون متغايرة تماثل التفات راجع الى الفصول لكن المشتق من المعنى المشترك يكون صدقه على الشبهة
والضعيف متغايرة قطعاً كما عرفت واليه قد صرح الشيخ في الفصل الثالث من المقالة السادسة من آيات الشفار
بكون الشدة والضعف من انحاء التشكيك حيث قال ثم الوجود بهما وجود ولا يتجلبف بالشدة والضعف ولا يقبل
الاجل حال نقص مما يتجلبف في ثلثة احكام التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب الامكان وبذا صريح في انه
عدا الاختلاف بالشدة والضعف من انحاء التشكيك كما لا يخفى على من له فهم سليم قوله اذ لا يتصف بهما اذ قال في بحاشية
قال الاستاذ في الحاشية على الحاشية الجملية ان التشكيك على وجه ثلثة الاول ما يتصف به الفرد فقط كالشبهة
والثاني ما يتصف به صدق الكل عليه فقط وهي الاولوية والثالث ما يتصف به الصدق والفرد معاً والارضية من بيا
القبيل والذي يتصف به الفرد فقط ليس من وجوه حقيقة او اوريد بذا فاعلم ان المعتبر في التشكيك بالاولوية والثانية
ان يتجلبف مصداق الكل بدينك لوجهين وفي التشكيك بالشدة والضعف وبالزيادة والنقصان مجرد اختلاف لا محلاً
بذلك الوجود فيجربى في المهميات لان السواد اجنس مختلف افراده وكذا الكرم لا بمعنى ان حصول الماهية في البعض يكون
المشابه بالقياس الى الآخر فانه ينتج بل يكون الفرد اشده بالقياس الى الآخر انتهت وانت تعلم ان هذا الكلام مما لا يحصل
اصلاً لان المشابهة قاطبة صرحوا بان الطبيعية قابلة للاستعداد والضعف غاية الامر ان الطبيعية المشتركة من حيث
هي مشتركة لا تكون متغايرة بل التفاوت عندهم راجع الى الفصول فالطبيعة الكلية لها اعتباران اعتبار نفسها
مع قطع النظر عن التبعينات وبهذا الاعتبار التفاوت فيها اصلاً سواء كانت ذاتية او عرضية واعتبار كونها مشروطة
بشيء يجعلها سواركان هو التبعين او الفصول وبهذا الاعتبار هي اشده اضعف فالطبيعة الكلية لما كان وجودها بعينها
وجود الافراد يكون وجودها في بعض الافراد ثم من بعض افرادهم خروجه صرح المحقق الدراني وغيره من المحققين بان الحكم
الثابت للافراد ثابت للمهية من حيث هي هي فلا معنى للقول بان الشدة انما تثبت للفرد ولا للمفهوم الكل على
ان قوله فيجربى في المهميات آه مناف لما زعم ان الشدة لا يتصف بها المهية اصلاً لان السواد اجنس اذا اختلفت
افراده بالشدة والضعف فيثبت اجنس بالشدة والضعف قطعاً في ضمن الافراد فتقوله لا بمعنى ان حصول المهية
آه مع القول بان سواد اجنس مختلف افراده آه فمناقص متناهت كما لا يخفى على المتأمل فثبت ان الشدة والضعف
ما يتصف به المهية الكلية ايضاً غاية ما في الباب ان يكون التصافيهما في ضمن الافراد فعدم عد الشدة والضعف
من انحاء التشكيك سبباً برة محضه ومخالفاً لما صرح به الشيخ وقدم نقل كلامه فتذكره اعلى راي المشايخ والاشرفية
فقد صرحوا بان الشدة عبارة عن الكمال المهية والضعف عبارة عن نقصانها فنصناها فنصدهم الشدة والضعف وكذا الزيادة

والتمتصان عبارة عن كمال اليهية ولغضا منها فان وجدوا الكمال في الكيف يسمى شدة وان تحقق في الكم يسمى زيافة
وان تحقق في الجوهر يسمى قوة كما عرفت فيما سبق فانهم قوله وما ظن آه الظان استناد الشارح في حواشي شرح
النهارية وبها من بعض الظن للمقال الشارح ان مصداق حمل الاسود على الشديد والضعيف قيام نفس السواد
واذا لم يختلف المبرر وخصوصية الاستدرة والاضغيفة لمخاة لا دخل لها في المصداق لم يختلف المصداق فلا
الاصداق ايضا لان الضرورة شارة على ان صدق الاسود على الشديد والضعيف مختلف قطعاً فانكار هذا الخوض من الاختلاف
في المشتق كما بره صرفة لا ينبغي ان يعنى اليه بل لان الاولوية بمنزلة يكونها مقتضى الذات فيكون نور السبي
من نور القمر مع ان نور القمر اشد من نوره فكيف يكون الشدة من موجبات الاولوية فانهم قوله فالقول الفصل آه
قال في الحاشية يمكن ان يقال ان بعض وجوه التشكيك ما يتصف به الفروض كالشدة والزيادة وما يقابلها
وهو لا يوجب الاختلاف في مصداق الكل انما توجه ما يتصف به صدق الكل على الافراد كالقدسية والاولوية
فانما هذا التشكيك في الكل بالوجوهين الاولين هو مجرد كون احد الفروض بحيث يتوزع عنه الفصل امثال الفرد الآخر
فكان ذلك لكل مستحقا فيه بمراتب عديدة وان كانت ايجابية التي هي مصداق كل عليها واحدة وهذا ظهر فيما
ورد في لوجها لانه لنفسها القربا وهو وجود اختلاف العرض فلو لم يكن التشكيك بهذين الوجهين من خواص الذاتي
كما انه بالقدسية والاولوية من خواص العرض وهذا غاية التوجيه لكلامهم انتهت انت تعلم ان كلام الشارح في هذا
والتمام في خارج الخط والسخافة اما اوله فلان كلامه في الشرح صريح في ان وجوه التشكيك مضمرة في
الاولوية والاولوية بل في الثاني فقط وليست الشدة والزيادة من وجوه التشكيك اصلا وقوله في
انما شدة في مناط التشكيك آه يدل دلالة واضحة على ان الشدة والزيادة ايضا من وجوه التشكيك وفي
الاولوية من المناقاة بالاسمعي واما ثانيا فلانه قد صرح سابقا بان الشدة والضعف لا يتصف بهما الا الفروض وما
به الفروض لا يكون صدق الكل عليه فلو لم يكن الكل مشككا وقد اختلفت بهما بان مجرد كون احد الفروض اشد
من الآخر لغير مناط التشكيك فهو صدق الكل على الافراد مختلفا لا محالة وبالحكمة قد قلنا وفي بره الحاشية
بالاصح في حاشية قوله ان الاختلاف بالاشدة والزيادة وما يقابلها لا يوجب الاختلاف في مصداق الكل
وانما قد يجهل بالضعف به صدق الكل على الافراد وقال آخر ان الكل نفسه متحقق في الفروض بمراتب عديدة و
على تقدير ان الضمان صدق الكل على الافراد فهو الاختلاف بالاشدة والضعف موجبا للاختلاف

في مصداق الكل قطعاً واما ثانياً فلان القول يكون حصول الهيئة في بعض الافراد اشده من الآخر مما قلنا كما قال في
الحاشية المتعلقة على قوله اذ لا يصحف بها آه والقول يكون الكل لنفسه متحققا في الشدة بمراتب عديدة متناهيان
واما رايًا فلان القول يكون التشكيك بالشدّة والضعف والزيادة والنقصان من خواص الذات في كل
لمد سبب المشايبة لانهم قد صرحوا بانفعال التشكيك في الذات والذاتي بالوجود الاربعة كما صرح به المصدر الشريف
في شرح حكمة الاشراف وقد سبق نقل كلامه اذ ما خلا من ان اراد بقوله ان مناط التشكيك في الكل
آه ان الامثال المنتزعة في الاشدة بعض الاختراع وليس كل منها نشارة الاختراع في نفس الامر كما قال سابقا
في الحاشية المتعلقة على قوله الا ان الامثال المنتزعة آه فلا يكون الكل شككاً بالنسبة الى تلك الافراد
اصلاً اذ الكل المتكلم ليس عبارة عما يصدق على افراد الاختراعية المحضه على وجه التفاوت وان ارادنا
الامثال المنتزعة من الاشدة من الامور الانتزاعية التي لها انتشار صحيح في نفس الامر فهو مناقض لما قال
سابقاً فظهر ان ما ذكره الشارح في حاشيته ليس وجهها الكلام بل يتوسخ لمقصودهم وراهم فانظر الى الشارح
كيف يتخطى في قوله ويتجنى في مقاله ولا يبالي اين يذهب واعلم ان بعض المصنفين من نظار حواشي شرح المصنف
قال القول لفصل ان افراد المقادير الكبير والضعيف والسواد الشديده والضعيف لم يميز احداهما عن الآخر بالقياس
امر آخر الى الطبيعية لا على وجه الانضمام والالزام تقدم الشخص على نفسه لان الشخص للمحل يفيد الشخص الاحمال ولا على
وجه الدخول والالزام ان يكون زبده عينية ومغرو عينية اخرى بل الافراد مع الطبيعية جامعة مع الاتحاد ولا فرق بينهما الا
بالاعتبار فالصغير المنتزع عنه الصفرة والسواد الشديده المنتزع عنه الشدة اتما ينتزع عن نفس المقادير والسواد الذي
اخذه بشرط شي فالصفر والكبروك الشدة والضعف ليس بالامر بل بنفس المقادير والسواد بمعنى ان نفس المقادير
بالاعتبار والكبير باعتبار ذلك السواد شديداً باعتبار وضعه بالاعتبار والضعيف باعتبار وضعه بالاعتبار فان كان الراديقون يعنون بهذا القول وكان
المشاؤون يكرهونه في انكار الامم المحقق وان كانوا يعنون بمعنى آخر فالحق مع المشايخين وبذا الكلام اقرب الى التحقيق
الذي سنذكره ان شاء الله تعالى قوله نعم بينهما سواد اصفاني آه قال في الحاشية تحقيق المقام ان بينهما سوادين
واصفاني واقضي نفس طبيعة المرسله من حيث هي مع قطع النظر عن خصوصيات الهويّة الفردية وهي مقدولة
على الافراد المتماثلة بالشدّة والضعف على التواطير وكذا المشتق من تلك الهيئة والاصنافي ما هو سواد بالاضافة
الى راديق وهم قد يكون بعينه بياضاً بالقياس الى الآخر كما ان اخط الطويل والقصير ان لوحظ من حيث طبيعة
الطبيعة اعني السواد الواحد كان كل منهما طويلاً خفيفاً ويوافق الآخر في تلك الطبيعة بالتفاوت وان لوحظ احداهما

بقياسه الى الآخر كان الازيد منها طويلا اقصا فبما يجب حصول الهوية الضرورية فالطول الحقيقي لا يقبل الزيادة وانهما
 وانما يقبلها الطويل المضافا وذلك الكثيرة الحقيقية هي طبيعة العدد والكثرة بالاضافة عارضة في العدد والكثير الحق
 لا يقبل الزيادة والقصان بل الكثير المضاف فقط لك السواد لا يقبل الشدة والضعف بل الذي هو سواد
 بالاضافة فالاضافة من الكم والكيف عرضي في الحقيقي منها بحسب خصوصيات الهوية الفردية فطبيعية السواد مثلا
 مقول على الظواهر المسمومة في افرادها فطبيعية انما المشاكك المفهوم المشتق من السواد الاضافي المقول على معرفتي
 الفردية المتماثلين بالشدة والضعف دون المفهوم المشتق من السواد الحق وذلك الحال في الاقل والاكثري
 لكم المنفصل والاطول والاقصر في الكم المتماثل فالكثير والقبيل والطويل والقصير كل منهما مشاكك اذا اخذ من
 الاضافي وشوا ان اخذ من الحقيقي فتأمل انك لا تجد الحق متعديا عنه انتهت وانت تعلم ان الحق
 متحد عما قال اما اول فلا تك قد عرفت فيما سبق ان السواد مشاكك من مقولة الكيف لا من مقولة المضافات
 فلهذه مقولة لا بالقياس الى تغييره فلا يمتنع كون السواد حقيقيا واهما فيلان باهو من مقولة الكيف لا يقسم الى
 الحقيقي والاضافي ولاننا فلان وقع الاعتراض من الشارح بكون السواد الحقيقي مقولا على الافراد المتماثلة بالشدة
 والضعف على سبيل التواطؤ فالمشتق من المعنى الجفسي للسواد الحقيقي يكون مقولا على معرفتي الفردية المتماثلين
 بالشدة والضعف على سبيل التشكيك قطعاه اذكاره محابرة وبعبارة اخرى انه وان لم يتحقق ما فيه الاختلاف بين السواد
 الشدي والضعيف لكن لا ريب في تحقق ما به الاختلاف في كل منهما اعني الفصل المنوع فيكون المفهوم المشتق من
 المعنى الجفسي للسواد الحقيقي مقولا بالتشكيك بالقياس الى معرفتها فصدق الاسود يكون مختلفا بالقياس الى
 كونه المعروف فيعرف ان الضرورة ان الاختلاف بين المبدئين موجب للاختلاف صدق المشتق على المعروفين
 فنقول وكذا المشتق انه في جيز المتجبل في جيز البطلان اذ كما ان المفهوم المشتق من السواد الاضافي المقول على
 الفردية المتماثلين بالشدة والضعف مشاكك لك المفهوم المشتق من السواد الحقيقي المقول على افراد المتماثلة
 بالشدة والضعف مشاكك بالانقار كما لا يخفى على من ادنى فهم وقوله كما ان اخذ الطويل آه ما خوفنا انما المقول
 الوجودي في قياسه الشدي ان المقدم الزائد والتاقت لا يتماثلان في القدر فليس متعادلة احد بها ازيد من
 الآخر كما قال الشيخ في فصل خواص الكم من قاطع فيرياس الشفار بعد ما تحقق ان لافها وفيه كك ايس في طبيعة
 ودراسة اوله لافها وازيد ولسف اعني بهذا ان كمية لا يكون ازيد والقص من كينته ولكن اعني ان كمية لا يكون

اشد واثير في النهاية من اخرى مشاركة لها فلا تلتزم اشد لثبته من ثابته ولا اربطة من اربطة ولا احوال من احوال
اشد في انه ذو وجود واحد من خلافه وان كان من حيث الحسن الاضاحي الاربعة في القول الاضاحي ثم يقال
الفرق بين هذا الاشد والاشد وبين الاشد والاشد الذي يمنع كونه في الكمية ان هذا الاشد يمكن ان لا يتغير فيكون
حاصل وزيا في والاشد والاشد الذي يمنع لا يمكن فيها ذلك وقال في الفصل السابع من اعمام الاشياء
اضافة هو العاد والكثير بالاضافة عرض في العاد وكذا القول في سائر المقامات ذلك ومع ذلك ان القول في
طبيعته الخطا هي الامتداد الواحد والكثير الحقيقي هي الكمية الالفهائية ولا تفاوت فيها فان صدق القول على
الخطوط المتشعبة على السواء وكذا العاد وانما الاختلاف في الاضاحيتين ويكشف ان ثابته اشد في ان سائر
الاضاحية نفس الخطر فبما قد اذنا الخطرين فبطبيعة الخطر تتصل وتعين بتفسيرها وتفسيرها كما لو كانت في
عليها وان كانت الطبيعية الكمية الماخوذة لا يفرط معنى مفهومها بغير تفاوت فاقم وارقب كلاما منقو في قوله
اليه الواقفين اه اعلم ان الشيخ المتقول بجواز اثنين ذريبت الى ان بعض الجواهر اقدم واشد من بعض
العالم الاصل اقدم من العالم الاصل في ما بينها الجوهريه هي اقدم واشد في باب الجوهريه من غيره وعند المشائيه
بذات تفاوت بين الجواهر انها هوني وجودها لا في اعيانها ومستمر ما هو الحق في هذا المقام قوله ليست الشدة
والضعف او قال الشيخ المتقول في حكمة الاشراق المقدار اذا جعل المقدار لا يجوز ان يقال زاد بغير المقدار او
لا تفاوت في المتفاوت والمقدار فالتفاوت انها بغير نفس المقدارية ومن ظنهم ان الاتباد بالكمال والنقصان
كما في الخط الطويل والقصير بشي زاد على المقدار وذلك غير مستقيم وقال اليه كلام المشائين في الاشد والاضعف
بشي على الحكم فان عندهم لا يكون حيوان اشد حيوانية من غيره وقد حدها الحيوان بان جسمه ونفسه حساس متحرك لا
ثم الذي لذته اقوى على التحرك وحواسه اكثر الاشكال ان احساسية والمتحركة فيه اشد اتم وقد شنع عليه صاحب
الافق المبين شنيعا بلينا حيث قال في التقاربات والاشبهات او تلك الاقوام من ان المقدار التام وان نقص
ما زاد واحد بما على الآخر بغيره ولا الفصل مقسم للمقدار فانه عرضي لما يقسمه فالتفاوت في المتفاوتين بنفس المنه
الزائد خارجا عن المقدار بل اذا و بهو كما سوي به في بعضه فليس الاضاحية في المتفاوتين الزائدتين بالاول
والنقصان الا لكما لينة الخط ونقصه وكذا بين السواء التام والنقص فانهما اشتركا في السواءية والاشراق في الزيادة
عن السواءية فضلا كان او غير فان التفاوت في فضل السواءية فالجامع بين هذه الامشيار التمامية والنقص
في نفس الهيئته وان حدها الحيوان هو انه جسم ونفس حساس متحرك بالارادة ثم الذي نفسه اقوى على التحرك

اكثر لا شك ان الحساسية والمتركة فيه اشد وانهم فيكون حيوانية الانسان مثلاً ثم من حيوانية البهائم مثلاً
 وان لم يعمل في ذلك ادوات التفصيل والسببية بحسب اللغة اللسانية فالخلاق لا تقتصر من الاستعمال
 المعنوية والاطلاقات الجمهورية فوامية الاساس موجودة البينان فان المقارن الزائد المتماثل هيمة المقدار
 فيها على شاكلته واحدة محدودة الى حد معينة وذلك امر خارج عن طبيعة المقدارية بما هي مقدارية عارض لها
 من جهة اختلاف استعدادات المادة المنفصلة وهو يستلزم كون الفروقات في حدودها الفروقات بينية بحيث اذا
 اعتبرتها من حيثها الى الآخر كانت هناك زيادة بحسب لهوية الفروقات المعرفية للطبيعية اجبراً بعد مرتبة الهيمية المبهمة
 المرصدة لا بحسب نفس جوهر الطبيعة فالخط الطويل والتقصير ان لاحظ من حيثها طبيعية الخطية اي البعد الواحد
 كان كل منها طويلاً حقيقةً فيضياً في الآخر في ان بعد واحد ولا يعقل بينهما في هذه الطبع تفاوتاً اصلاً وان لاحظ
 احدهما بقية الى الآخر كان الازيد منها طويلاً اي فيفضل احدهما على الآخر بحسب خصوص الهوية الفروقات فالطول
 الحق ليس يقبل الازيد والاقصى بل انما لطول المضاف ولك الكثير بلا اضافة هي العدد والكثرة بالاضافة
 معرض في العدد والكثير الحق ليس يقبل الاكثر والاقبل بل الكثير المضاف وطبيعة السوادية البيضاء في السوادية المختلفة
 بالشد والضعف على سبيل واحد وانما ذلك الاختلاف بحسب خصوصيات افراد الطبيعة ومن حيث الاضافة
 المعارفة لا في جوهر الهيمية وسنخ احقفة فالسواد الحق لا يقبل الا اشد والاضعف بل الشئ الذي هو سواداً بالقياس
 عند شئ هو الهيمية بالقياس الى الآخر وكلما يقرب من السواد فهو لا يقبل الا اشد والاضعف في حق نفسه
 بل انما عند ما يؤخذ بالقياس فذلك كان تقابل الطرفين السواد الصفر والبيضاء الصفر بعينه ليم الاوساط
 لا يزداد بذلك النوع التقابل والانبساط شرط التقابل والحققة بغاية الاختلاف على ما في الفلسفة الاولى والحكمة
 التي هي فوق الطبيعة ثم ليس فصل الحيوان هو الاحساس والتحرك بالفعل بل هو من الافعال وانما اصل
 المعارفة وانما الفصل مصدر القوة على ذلك حتماً استيسر له من الآلات وربما تلك تختلف بحسب الالوان
 التي تتحرك ولك ليس اذا كان لبعض الناس انهم وبعضهم اباة فقد قبلت القوة المنطقية زيادة ونقصاً ما بل لا الهك
 واحد ممن لا يقبل شيئاً البتة كالطفل ففصله هو ان له في جوهر القوة التي اذا لم يهد باصاً وعلت الافاعيل
 المنطقية وهو واحدة كمنها يعرف لها نارة غور الآلات القياسية والداخية مثلاً ونارة معارثها وعصياً بها
 في انفسها بحسبها ذلك ايها وطبعها ثابت على شاكلته كالنار يختلف افعالها بحسب اختلاف المنقولات
 والادوات التي تفصل بها فيها وربما تكون النفس الشخصية ناقصة في جوهر الشخص لتفقدان المادة ليس

الذين لا الحس، ولا شئ من مضاهايات ذلك فصلا ليقوم الانسان المرسل بما هو انسان بل هي عوارض و
 خواص مستغنية المهيبة المرسله والكامل والمنقص فيها من جهة الاستعداد المتولد من استعدادين استعداد الناطق
 واستعداد المتفعل اما الذي للفاعل نفسه فغير متولد، وامنت تعلم ان كلما ذكره مع كونه باخروا من كلام المحقق الدواني
 وايهية الاساس هو بوجوه البين انا اول فلان الحكم الاضافي الذي جعل مناط الاختلاف اما موجود في الخارج مستغنى
 مع المقدار الخفي الحقيقي فتح انه يبيى البطلان انه لا يكون الا من بقوله الحكم فان غير الحكم لا يكون مناط الاختلاف
 بالزيادة والنقصان يستلزم ان يكون في الخطه اخر ثم ينقل الكلام الى هذا الخطه العارض فانه في صورة الخطه
 الزائدة في صورة الخطه الناقص ناقص لا في فرض انه مناط التفاضل فان كان اختلافها بالزيادة والنقص
 بنفس الهيبة ادم التشكيك فيها وان كان العارض كى اضافي اخر ينقل الكلام اليه حتى يلزم التسم في الكليات الموجوده
 في الخارج او يكون هذا المقدار امر استوعبا فلما يكون نشارا متفرعا لا نفس كلياته الخارجيه لان غير المعنى الكلى للصلح
 الانتزاع الزيادة والنقصان ولا دخل له فيه اصلا فتحصل ان الكليه الموجوده في الخارج هي انتشار الزيادة و
 النقصان بنفس الهيبة الكليه وذلك هو الموجب للتشكيك الذي هو المطلوب ولا يضر كون الزيادة والنقصان
 وكذا الشدة والضعف معنيهما فبالا انما يبين بالتشكيك في الهيبة ان ملكه هي زائدة في نفس معناها في فرد
 ناقص بنفسها في فرد اخر بل اعتبارا اخر داخل فيه او خارج عنه ويلزم هو كونها زائدة او ناقصة اليه اذ قيست
 الى فرد اخر فالزيادة الحاصلة في فرد اخر في نفس الامر كما هي زيادة في نفسها بمعنى كمال الهيبة فيه في نفس ذاتها
 كك يلزمها الزيادة والنقصان اذ قيست الى فرد اخر من تلك الهيبة وما قيل ان المقدار الاضافي انتزاعي
 وعبارة عن كون المقدار على حد بحيث لو قيس محدوده الى مقدار اخر ينتزع عنه مثله و زيادة ونقصان انتزاعه
 ونفس الكليه الخارجيه لا من حيث هي بل من حيث خصوصيتها وتخصيبتها وتوكلهم ان غير المعنى الكلى آه ان اريد
 انه يصدق على المعنى الكلى سواء كان من حيث هو او احد من حيث انه مشخص فسلم والامر بينهما كك فان الزائد
 والناقص انما يصدق على المعنى الكلى المخصوص ان ايرانه لا دخل له في المعنى الكلى خصوصية كانت او غيره فم فان انتزاع
 به في قوة الانتزاع تشكيك المعنى الكلى بل ما يشهد به الفهم سليم ان غير المعنى الكلى وخصوصية لا دخل له في
 انتزاع الزيادة والنقصان واما خصوصية فله دخل انتزاعه فالذراع اطول من نصف الذراع بالنظر الى بوجوه
 وخصوصية لا بالنظر الى نفس هيبة حتى يلزم التشكيك ففي غاية السخافة لان الهذية امر مدعى لا تكون متصفة بالبرهان
 والنقصان من غير واسطة في العوض ولو كانت واسطة كانت في المشهور والموجود ليس النفس الهيبة هي

المعروف للزيادة والنقصان حقيقة فهي المنتشر لا تترواها كما لا تخفى على المتأمل بعبارة اخرى ان كان المراد ان
 الهيدية معروفة للزيادة والنقصان بالذات فهو باطل قطعاً لان الهيدية ليست منضمة الى المهية حتى تكون
 موصوفة بالزيادة والنقصان وان كان المراد ان الهيدية مخصوصة من المقدار متصف بها فسلم لكن الهيدية
 عبارة عن المهية المنقرضة في نحو من الوجود فتكون المهية نفسها منضمة بالزيادة والنقصان وما قيل ان المقول
 بالاشكيك اما يجب ان يكون ما به التفاوت فيه فيلزم ان لا يكون الشكيك في العارض ولا في المشتق والامر
 الشكيك في المهية او لا يجب فالنفاوت في الصورة المذكورة وان كان في الامر العرشي يلزم ان يكون ذلك
 لشكيكها ايضا فليس بشئ اذ لا يلزم كون المقدار حقيقة شكيكاً على تقدير تسليم كون التفاوت لاجل الاضافة العارضة
 لان المشكك ما يكون معروفاً للتفاوت بالذات واما ما نانيا فلان قوله ليس فصل الحيوان هو الشكيك آه فغيره ما قيل
 انه كان اختلاف الافعال وآثارها الذاتية لا نوع الحيونات انما هو من اختلاف طبائعها وانواعها فلكل مثلاً
 افعالها الحيوانية من الحس والحركة وآثارها الذاتية شدة وضعفاً وزيادة ونقصاناً انتشار اختلاف نفوسها ومهاوي
 افعالها قوة وضعفاً والذي ذكره من غورالات آه فهو انما يصح في تفاوت افعال الشخص واختلاف احواله لا يجري
 ذلك في النوع لان الافول غير ممنوعة عن كمالها ونواصبها الا في اشخاص نادرة وفي اوقات يسيرة كما ثبتت
 في اشكاله الالهية فالحيوان الذي حواسه قلبية وحركته ضعيفة في جميع افراده نفسه التي هي مبدع نوعيته ضعيفة الوجود
 لا حواسه وليست نفوس الحيوانات في درجة واحدة القوة من الحيوانية ولا ايضا افراد النفوس الانسانية لتساوية
 في اصل العظرة نعم هي لتساوية في مفهوم الانسانية تماثله في المعنى البشرية والتساوي في هذا المعنى لا ينافي كون
 بعضها واقعة في مقام الوجود جهراً دون بعض كما لا يخفى على المتأمل وليعلم ان صاحب المعرفة المولف في
 اثبات الشكيك كالان في غاية الدقة والمثابرة لتقريره انه لو لم يكن الشكيك في المهية لم يصح حركة في مقولة اصلاً
 فنفي الشكيك في المهية مع القول بالحركة في المقولات تثبت

من الشكائين وذلك كما ثبت انه لا بد للتحرك في المقولة ان يكون له في كل آن فرد عما فيه الحركة مغايراً لما في الآن
 السابق واللاخى ولا ينافي ذلك الوجود الضوئي التدريجي من المقولة في مجموع زمان الحركة وذلك لضوئيتها
 لاتصاله بفيض ان يكون جميع الافراد المتشعبة عنه انبثت كانت اوزانية فتشابهة في نفسها ومثابرة له في حقيقة التماثل
 ومتى لا بالوجود معه فاذا تحرك الجسم في الكمال كيف من الاكمل الى الانقاص او بالعكس فيجب ان يكون سائر الافراد ^{سلا} متساوية
 آية كانت اوزانية متحدة بالمهية والوجود مع الضوئيات التدريجية وليست تلك الافراد الا المراتب المختلفة بالدرجات

من الشدة والضعف والزيادة والنقصان فاشارة تلك الافراد في المبهة النوعية مع التفاوت في الشدة والضعف
هو التشكيك واور عليه بان لا نسلم ان الفرد التدريجي ينقسم الى نصفين بينهما شدة وضعف بل ينقسم الى اجزاء
في درجة الشدة والضعف مختلفة بحسب الهويات وكل منها بحسب هويته فنشار لا نظار في افراد اجزائه فنسب
الشدة والضعف والاكونه منقسما الى افراد مختلفة فكما قال المورود تحقيقه ان الجسم اذا تركز في متون فانه فرد تدريجي
منطبق على الزمان هي الحركة القطعية وافراد اجزائه مختلفة بالشدة والضعف لكنها بحسب التوجه كما ان ايات تتركب
الا ان المتحرك يقتضئ حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط حاد وشا بين همة اية القوة حركته
الاشري ان المحقق الوجودي قد استقى بالتصاق الجسم بالتوسط بين تلك الافراد من دون فعلية فرد الزمان وانما
وان تعلم ان ما نتم بمحقق الدواني بطه فطما لانه لا يستلزم ان يكون للمتحرك وضعف بالفعل والاكونه كالتحريك
ان المقولة التي يتحرك الجسم فيها افراد اجزائه والزمان في الاولى لا وجود لها بالفعل والالزام اما وجودها غير شامنة
محدودة بين جواهرين او التزج بلا مرجح ان كان لبعض تلك الافراد موجودة وبعضها معدومة وانما الضروريات
فهو موجود في مجموع زمان محدود بين المبدؤ والمتهى فينقسم بانفسه فيكون الشديدا والضعيف من افراد النوع
سكاهرة محنة ومن العجائب ان صاحب العروة الوثقى قد ناقض نفسه حيث صرح في العروة الوثقى بتجزي التشكيك
في الماهيات كما قلنا عنه فقال في بعض حواشيه على حاشي شرح الواقفة وقال الاشراقيون من ان الطبيعة
بفسها منتزاع الاشتراك ونشار الانياز اعني ما به الاشتراك عين ما به الانتياز لكن باختلاف الدرجات والمازج
فهو غير معقول لان الطبيعة الكلية لا شك انها بنفسها منتزاع الاشتراك في بدن النضام امر لها شطر او شطر ط
كيف يكون منتزاع الانتياز ومنع الشدة وهو بعينه انفقار المتناهيين نفس الحقيقة وانت تعلم انه مع كونه مناقضا
لما قال في العروة الوثقى يخيف جدا اما دافلان اجتماع المتناهيين المتناهيين في الذات الواحدة الشخصية دون
الذات الواحدة بالنوع او بانفس فان الطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشركة بين افرادها وهي في
كل فرد منها منتزاع الانتياز فاصح معارضتها في فرداها وانما غلظت على تقدير القول بجعل بسيط لما كان المجهول
فخص المبهة بل النضام امر الهم والالم يكن المجهول هي نفس المبهة فلم يبق اجعل بسيطا ان يكون المجهول هي
المبهة المبهة باهي كك وهو لبط فطما لانها لا تفصل لتقرر او يكون هي المبهة الحقيقية ويستعمل ان يكون تعينها
بالنضام امر لها ضرورة ان الوجود الشخصي لا يمكن ان يكون امر زائدا عليها عارضا لها في نفس غلبه
من القول بان ما به الاشتراك بين الاشياء هو ما به الانتياز فاعلم ان بعض الشراح مع القول بغير

وجود الكلي الطبيعي آمن بتحقيق التشكيك في الماهيات مع ان القول به لا يمكن الا على تقدير كون الكلي موجودا
في الخارج مشترك بين الافراد على نزع التفاوت كما لا يخفى على والدهرات باجابه قولنا فليس شئ آه
قال في الحاشية لان الزيادة والنقص من المقدار المهيته المقدار فيها على شاكلته واحدة وليس الطبيعية في احد
ازيد بل انها في حد السمين القوي تختلف في التمازى الى العباد محدود و محدود وعينه و ذلك امر خارج عن طبيعة
المقدار عارض لها في مرتبة القوية بعد مرتبة المهيته من جهة اختلاف استمداد المادة وهو يستتبع كون الفرد
في حد هو هية القوية بحيث اذا قيس الى الآخر كان زائدا عليه وكذا الاشد والاضعف متمازا من حسب حصول
الهيوية القوية لا حسب نفس المهيته المرسله وليس الاحساس والتحرك فصل الحيوان بل هو من الاتصال فمجرد
الخارجة وانما الفصل سببها وهو لا يتفاوت في النوع فمما انتهت انت تعلم ان عبارة هذه الحاشية نتجت
عن التقديرات وقد قلنا عبارتها في الدير السابق وتكلمنا عليه فلما حاجة الى الاعادة قوله مستنده آه قال
في الحاشية توضيحه ان كثر الطبايع المرسله بالذات بعينها ككثر الافراد بالذات وكثر الافراد بالذات
المرسله بالعرض بناء على ان الطبيعة المرسله داخله في قوام الافراد سببها افرادها وتلك الافراد خارجة عنها من
خواصها وعوارضها التي هي بالذات وفي المرتبة المتمازى عنها وان هو لا يتضمن الافراد ما هو من عرضيات الطبيعة
المرسله في لحاظ التعيين والابهام فالكثرة التي هي للافراد بالذات كثرة للطبيعة بالعرض لان هذه الكثرة لها من
تلك الافراد اذ مفاد الوحدة والكثرة بالحدود بوحدة الوجود وتعدد الطبيعة لا توجد الا لعين وجودات الافراد و
تكثر المراتب الكمية والنقصانية الاكثر من صنع الطبيعة من حيث هي بالذات فيكون هناك طبيعتان مختلفتان بالذات
بحسب نفس المهيته الطبيعية واحدة مختلفة بالكمالية والنقصانية وانما كثرها بالعرض فتكون الكمية لا حاشية لشيء
عليها بعرضها في مرتبة اخرى فتكون تلك المراتب افراد متصلة لها من حصول او عوارض مشخصة او متصلة بالذات
ونذا سبيل تقويم البرهان اختياره لمعلم الاول للحكمة اليونانية في التقديرات انتهت لابننا من نقل عبارة
التقديرات ثم من النظر في صحتها وفسادها فنقول قال معلم الشارح فيها الشرح المسمي بكتاب في تصانيف
الصناعة ان كثر الطبيعة المرسله بالذات هو بعينه كثر الاشياء الطبيعية وكثر الاشياء الطبيعية بالذات هو
كثرة الطبيعة المرسله بالعرض وانما ذلك لان الطبيعة المرسله داخله في قوام الشئ الطبيعي وهو الفرد ومن جوهرها
ذاته بما هو فردا والشئ الطبيعي بالعرض بالذات هو بعينه كثر الاشياء الطبيعية وكثر الاشياء الطبيعية بالذات هو
الذات وفي مرتبة اخرى وان هذا لا يتضمن الفرد ما هو من عرضيات الطبيعة في لحاظ التعيين والابهام

فالكثرة بالعدد وللأفراد بالذات كثرة بالعدد وللطبيعة بالعرض ثم ليس يصح ان يوصف الطبيعة بالكثرة بالعرض من حيث الكثرة بالعدد التي للأفراد بالذات ليس مقاد الوحدة والكثرة بالعدد وتوجد الوجود وتعدده وليس الطبيعة توجد إلا بعين وجودات الأفراد فان تكرر المراتب كما بينه والتقسيمية انما يكون كسر الخ الطبيعة المرسله بالذات فيكون هناك طبيعتان مختلفتان في شيئا الطبيعة واحدة فمتحدة بالكمالية والتقسيمية وانما يكون كسرها بالعرض فتكون الكمالية الاحتمالية بشي يزيد على جوهر الطبيعة ويعرضها في مرتبة اخيرة لا نفس الطبيعة فتكون المرتبة الكمالية فردا من الافراد متخدلا من فصل مقوم له وعرض مصنف او شخص تبه فهذا سبيل تقويم البرهان انتهى وامت تعلم ما فيه اما اول فلانه قال في التمهيديات فيسئل في الكلام تزييفا لكلام الشائنة حيث زعموا ان ذات كل شي واحدة فيجب ان يكون ذات الشيء غير زائدة ولانا قلنا ان ما قالوا ليس على مستقر الاجراء والاستقامة فان لا يتقبل الاشارة الى تقويم انما هي الوحدة العددية الشخصية المعينة واما الوحدة بالعموم وهي الوحدة المبهمة التي للطبائع المرسلات التي العددية الشخصية ليوصل عالم الاستقنات فليست تانيا بيان انحفاظ الذات الواحدة المبهمة بعينها في المراتب المتكثرة المتباينة فكما ان في الطبيعة المرسله عرضا بحسب نوعها المتباينة بالفصول والشخصيات المتكثرة بالعدد وبالشخصيات فقد يكون فيها عرض بحسب مراتب نفسها بالكمالية والتقسيمية فالوحدة المبهمة بالعموم كما يكون اياها بالقياس الى مراتب التماهية والتقسيمية والطبيعة المرسله الواحدة في نفسها بالوحدة المبهمة العمومية لعم المراتب بالسر في جميع الصور وكسبيل الوحدة الشخصية المبهمة والذات المبهمة الواحدة بالشخص بالقياس الى مراتبها لتدعا والشخصيات التي اياها بالعرض في الكلام وفي كلامه من المنافات ما لا يخفى على من له ادنى سكة واما ثانيا فلانه لما بطل كون الشخص مرزا زادا على المهنة عارضا لها في نفس الامر فالمهنة بنفسها بلا زيادة امر عليها وانفيا من معنى ايهما تكون متعينة في اخبار الوجود فتكون كالملة في نحو من الوجود وناقضه في نحو اخر منه كتحققة السواد مثلا فانها بنفس ذاتها تكون شديدة في بعض اخبار تحققة وضعيفة بنفس ذاتها في بعض اخر وبالكفاية ان الكيفيات شدة يجوز ان تكون شديدة وضعيفة بنفس ذاتها وكذا الكليات بنفس ذاتها يمكن ان تكون زائدة وناقضة فالشديد والضعيف تحققة واحدة وانما التفاوت بينهما بحسب المرتبة من دون الفعالم امر والضعيف معنى وكونها شديدة او زائدة في بعض وضعيفة وناقضة في اخرى انما هو من اناقضة الخامل فلا يلزم الترتيب بل المثل واما ثانيا فلانه لما كانت الطبيعة المرسله متحققة ومجموعة بعين وجود الافراد فكما ان تكثر الطبيعة بعينها تكثر الاخر او ككثرة الافراد بعينها تكثر الطبيعة المرسله المطلقة اذا الافراد عبارة عن الطبيعة المرسله المتعينة

ببعضها بتيمات شتى غير محصورة فالقول بان كثر الطبيعية المرسله بعينها كثر الافراد وتكثر الافراد وكثرة الطبيعة
المرسله بالعرض مما لا يخفى له الا على تقدير كون الطبيعية المرسله من عوارض الافراد واما باعتبار ان قوله فيكون بينا
طبيعتان بل عمالا يدري محصله او هناك طبيعية واحدة مبهمة كما اقر به وشتركة بين الافراد الا انها كاملة في بعض
اشجار الوجود وانما فقدت في بعض آخر ولا يلزم منه كون الطبيعية الواحدة طبائع كثيرة كما لا يخفى على المتأمل انما ساء
فلان قوله فيكون الكمالية لا محالة آه ان اراد به ان الكمالية والنقصية انما يكون بعروض الشخص وهو مزاد
عارض للطبيعة المرسله بعد الذات كما هو ظاهر كلامه فلا يخفى سخافته اذ لا يمكن كون الشخص من عوارض المهية
في نفس الامر ولا يلزم تقدم الشئ على نفسه بالوجود والشخص كما سبق اليه الاشارة وسبحي تحقيقه انما اشار الله
تعالى وان اراد به معنى آخر فلا بد من بياض حتى يتظرفيه واما سادسا فلانه قائل بالجعل بسيط كما شخن به كنهه وعلى
تقدير القول بالجعل البسيط لا بد من القول بكون المشتركة كحيز لان الجحول لما كان نفس المهية بالانضمام امر
اليها والالم يكن الجحول نفس المهية فاما ان يكون الجحول نفس المهية البهية وهو بوط قطعا اذ المبرم غير صالح للتفرد
يكون هي المهية التبيية فلا يمكن ان يكون تعينها بانضمام امر اليها والضياف معنى اليها بل المهية تعين بنفسها
في اشجار التفرع والوجود وبالجملة ما ذكره انما يتم لو كان الوجود والشخص امرين زائدين على نفس المهية خارجين لها
في نفس الامر وهو بوط قطعا فنظير ان جلا ذكره صاحب التقديسات وان به الشرح كما هو ديدنه في غاية السخافة و
الزحاه فبالا لا تخبط لولم يل من حيث الاستناد الى الجعل آه اعلم ان صاحب الافق المبين مع القول
بالجعل البسيط ويكون الوجود امر اشراجا منتزعا عن نفس المهية قد فرغ بين مصداق حمل الوجود على المهية و
بين مصداق حمل ذاتها عليها بان مصداق حمل الوجود هي المهية المستقرة من حيث انها مستندة الى الجعل
وزعم ان هذه هي المهية الحقيقية ومصداق حمل ذاتها عليها هي نفسها بلا زيادة هيئية عليها والشرح قد
اسن بقوله من غير تدبير في معناه كما هو عاونه ولا يخفى على المستيقظ ان هذه هيئية اذ كانت تعيلية تكون خارجة
عن مصداق الوجود فلم يكن مصداق الوجود النفس المهية بها هي التي هي مصداق حمل الذات عليها والبيان
كان المراد بكونها هيئية تعيلية ان هذه هيئية حادثة في الواقع مصداق حمل الوجود على المهية فهو بوط قطعا لان
عالمه مصداق حمل الوجود على المهية واستعماله لا بد من هيئية ضرورية ان اعتبار هذه هيئية متنازع عن المهية التي هي
مصداق حمل الوجود وان كان المراد ان هذه هيئية حادثة للمصدق حمل الوجود في كحاظ اللاحظ فهذا اليه ليس بنزوي
او كثيرا ما يدعي للمصدق حمل الوجود على الماهيات من دون كاظنه هيئية وبالجملة التفرد بين مصداق حمل الوجود

وصدر في اهل الذاتيات على الذات بعد الاعتراض بان مطابق الحكم في المتعين اي حل الذات والذاتيات على
 نفسها وحل الوجود عليها ليس لانفس ذات الموضوع كس وقع منه في مراضع من الافق المهيمن وغيره من
 كونه غير صحيح ولا يمكن ان يقال ان هذه الحقيقة لتفديته او قد صرح في افق المهيمن بان هذه الحقيقة لتعليقها ومع
 قطع الشارح في ذلك كانت هذه الحقيقة لتفديته كانت متاخرة عن مصداق محل الوجود قطعاً كما لا يخفى على من فهمه
 هو له فاجتهد على ان يعلم ان الاشتراكية في وجودها الى ان جواهر هذا العالم الا وفي اطلاق جواهر العالم الا على وارادوا
 بذلك كونها معلولة لتلك الوجود كمثل لما هو معلول فاذ كان بعض الجواهر معلول لبعضها او كان بعض افراد
 مهينة واحدة معلولة لبعض آخر منها مثلاً اذ كان زيد معلول لعمراً فانما ان يكون معلول زيد عرض الوجود وهو لا يصح
 على القول بالتمثيل لبيط اذ الوجود على هذا الطريق امر متزاعى متزاعى عن نفس المهينة وليس امراً فارقاً لها فضلاً
 او اشتراكاً كما سبق فلما يكون ان يكون اثر المفعول اذ اثره ليس الا امر الواقع المتحقق مع قطع النظر عن اعتبار
 العقل والاشترائه وليس المتحقق مع قطع النظر عن اعتبار العقل والاشترائه على هذا التقدير النفس المهينة او يكون
 نفس ذات عمره وبل زيادة امر عليها والضميمة معنى اليها فيصير نفس ذات عمره معلولاً لزيد فكون عمره انساناً ايضاً
 يكون معلولاً لزيد لانه كما يد عن نفس ذات عمره وحيل الحكاية بما هي حكاية عبارة عن جعل الحكمي عنه ولا ريب ان
 نفس ذات عمره وحكي عنها لكونها انساناً فكون عمره انساناً ايضاً يكون معلولاً لزيد فكونه جميعاً الانسان على زيد وعمره
 يكون متفاناً واما لا وليته واما قال صاحب المطارحات ثم اذ تبين ان الوجود من الامور الاعتبارية ولا يتبطل
 المعلنة على معلولها الا بما هيتهما فجوهر المعلول نزل بجوهر المعللة والعلية جوهرتها اتم من جوهر المعلول وكل امر متبطل
 في العلة والمعلول واما في المعلول مستفاد من العلية وهو كمثل الامور العقلية فكيف ساواها في الجوهرية اي ان الوجود في ذاته في الوجود
 فقدم جوهرية العلة على جوهرية المعلول وهو سببنا في الاذنين هم جوهرية ان يكون نفس ادم واقوس من الجوهرية على ذلك
 وقال هذا التقسيم مقررهما عليه ان التقدم بالمهينة انما يصح في العلة الفاعلة دون سائر العلل فالمعلول انما هو
 ما هو فاعل ذاته وفاعل مهينة وليس هو فاعل الشروط والمعدات مثلاً فكون الوجود من الاعتبارات الامتزاجية
 لا يحيل تقدم الذات بحسب مرتبة موجوديتها المنتزعة المتاخرة عن مرتبة جوهر الذات وهي المهينة المتقدمة
 على الوجود المنتزعة فاحصر في التقدم بالمهينة ليس بعد يدل انما اللازم تحقق تخير من التقدم للعلية اجماعاً
 بالمهينة بحسب مرتبة جوهر الذات وبالطبع بحسب مرتبة الوجود المنتزعة اخيراً وانما تدرب اقلان والاقدمين
 اثبات التقدم بالمهينة ايضا لارجاع التقدم الى التقدم بالمهينة وروساء المشائمة ذلومها من التقدم بالمهينة

اثبات التقدم بالمهية وكانه ليس يسبح العقل الصريح والذهن الصراح استنكاره في مبدع جوهر المهية وجاعلها انها
 بالقياس الى مجهول وفي جوهرات المهية بالقياس اليها وفي مرتبة فعلية بالقياس الى مرتبة الوجود وفي نفس
 المهية بالقياس الى ما يطبقها غيرها وانما تجوز كون نفس القوم واقوى من نفس في حقيقتها النفسية وكون العقل
 اتم جوهرية من النفس مثلما فاما انبعاثه من عدم الثقلان للفرقان المبين بين التجوهر والجوهرية والظاهر
 الالهيته في الطبيعة المشتركة والالهيته بحسب كما لينة الحقيقية الغير المشتركة فجوهر الجوهرية بالمهية السببية المستندة
 الى اجاعل بغيرها الحقيقية المشهورة وجوهرية بلية المركبة المستغنية عن العلة لكون ثبوتها الذاتي لما هو ذاتي
 غير مستند الى العلة اصلا باجماع العقلاء وكون تجوهر الانسان بلية السببية اى صيرورة نفسه وجوهرية بلية المركبة
 اى صيرورة الانسان فاذا تقدم جوهر على جوهر الانسان على الانسان تقدمه بالمهية كان مفاد ذلك تقدمه عليه بحسب
 الية السببية واما بحسب الية المركبة فافراد المهية باسرها سوا سببها واذ مقولة الجوهرية منهوية بغير قائمته في
 شئ فلا تشكيك فيها اصلا ولا جوهرية من جوهر بل انها الجواهر الاولى اولى واقدم من الجواهر الثانية في
 التجوهر والوجود في الجوهرية ورسب حقيقة جوهرية هي حقيقة كاملة تامته بحسب ذاتها الخاصة بالقياس الى حقيقة
 اخرى ناقصة جوهرية كالعقل بالنسبة الى الالهى والانسان بالنسبة الى النفس لاني طباع الجوهرية الذاتية
 المشتركة انتهى فمع طوله لا يرجع الى طائل او على ثبوت القول بالسببية كما هو سبب صاحب القياسات
 ايضا اثر اجعل انما هي نفس المهية واما الوجود فهو معنى انتزاعي لا يتحقق له مع قطع النظر عن انتزاع الذهن و
 انما المتحقق في الواقع انتشار انتزاعه فاثر العقل مطلقا لا يصح ان يكون هو الوجود او لا يتحقق له في الواقع بدون
 اعتبار المنتزاع فالمعنى للقول بان اثر اجاعل نفس لية واثر سائر العلل انها هو الوجود وباجمله اثر العلة مطلقا
 جاعلة كانت او غير جاعلة انما هي نفس المهية والوجود بمعنى انتزاعي منتزاع عما هو اثر العلة بالذات ولما كان
 اثر العلة التامته هي نفس المهية التي هي بنفسها بلا زيادة امر مصداق للوجود والوجود منتزاع عن نفس المهية
 فكل من اجزاء العلة التامة علة لنفس المهية او لا وبالذات وللوجود ثانيا وبالعرض ولا يصح ان يكون الوجود
 اثر بالذات لشي من العلل اذ لا يتحقق للوجود في الواقع حتى يكون اثر لشي من العلل ونعم ما قال المصدر
 الشفيق لري تلميذ صاحب القياسات في بعض تصانيفه ان جماعة من المتأخرين كالحقق الدواني وصاحب
 الاخرى المبين وغيرهما لم يميزوا التماوت والتشكيك في ذاتيات الاشياء وما يباينها بوجوه من الوجه وسبحك
 وذهبوا الى ان الوجود امر عقلي لا يتحقق له في الخارج فاخاروا في الاول راي المشائين وفي الثاني راي القدماء

فاذا كانت العلة والمعلول كليهما جوهرين يلزم الاعتراف بان جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جواهر المعلول
 مع قطع النظر عن الوجود اذ لا تأثير ولا انشاء عندهم في الوجود على ما اختاروا وهم يتماشون عنه وبما يجب منهم فان
 قيل قد صرح الشيخ في قاطع خبره بان سفار بان تقدم الانسان الذي هو الالاب على الانسان الذي هو
 الابن اللذين هما تحت نوع الانسان معافان الالاب منها يتقدم بالزمان وتقدم بالوجود وليس الزمان
 هو الذي يمتنع في الانسان تارة بالوجود داخل فيها فاما احد الانسان فانه من حيث هو حد فهو لها على السوار ولها
 كان وجود الانسانية هنا الظاهر بالزمان ولا يبعد ان انما الانسانية بل في انها موجودة وبانها فانه ليس شئ
 جعله الذي هو ابن عمر وانسانا فانه لما يتقدم فانه مستحيل ان لا يكون زيد انسانا ولذلك لا علة له وليس
 بمستحيل ان لا يكون موجودا وكذلك علة في انه موجودا كذلك السبب من ليس الالذاته هو لونه لكنه ليس
 لذاته موجودا قال وكما يحال في نسبة الهوي والصوره الى جسم لذاته فان الهوي والصوره ليستا بتأين
 تكون الجسم جوهر فان الجسم لذاته لا علة من العلة ولا سبب من الاسباب ما هو هو مقول عليه في الجواهر
 لكنه في وجوده يتصلج الى اسباب وجوده ولا جوهرية شئ في انها جوهرية منه يكون علة لجوهرية شئ حتى يصير الجسم
 جوهرية المادة والصوره جوهرية الست اقول جوهرية الوجود والاشياء ايضا في انها قد يكون علة كونها هية
 عدد الست اقول كونها عددا موجودا بل كل واحد من المتألمين علة لما بعده في الوجود فقد يكون وجود شئ
 علة لوجود شئ وان لم يكن المهيبة له ولا بسببه الاخر ثانيا ثم قال فقد تبين اذن ان تقدم الثلثة على الاربعة
 انما هو في الوجود وهو غير معني العدد وليس ذلك في معني العدد ثم قال فمعني المقولة اذن انما يتقدم الاربعة
 ويتأخر عنها لانفسه بل معني انصاف اليه فيه التقييم والتأخير هو الوجود ويقال اولا ان بنا كلام الشيخ
 على جعل المولف والمجول عند القائلين به هو انصاف المهيبة بالوجود واما الوجود عندهم صفة زائدة على
 المهيبة عارضة لها في نفس الامر والكلام هنا على طور يجعل بسيط ولا يمكن على هذا التقدير كون الوجود مجموعا لاهللا
 اذ لا انصاف للمهيبة بالوجود في نفس الامر بل المجول انما هو نفس المهيبة وانصافها بالوجود حكايه عن نفس المهيبة
 وجعل الحكايه عبارة عن جعل مصداقها وبالسجدة فاط الذات بالوجود وحكاية اشتراعية وحكاية الاشتراعية وتعيينها
 هي واقعية نشأها ومصداقها ومجوليتها هي مجولية نشأها ونشأها تلك الحكايه ومصداقها هي نفس الذات بلا زيادة
 امر وانصاف معني فلا معنى لتعلقه بجعلها بالاشياء المتعلقة بمصداقه ونشأها اشتراعية وثانيا ان الكلام جار في الوجود
 بان يقال تقدم افراد الوجود ويعقبها على بعض ان كان بنفس تلك الوجودات يلزم منه التفاوت بالتقدم والاشياء

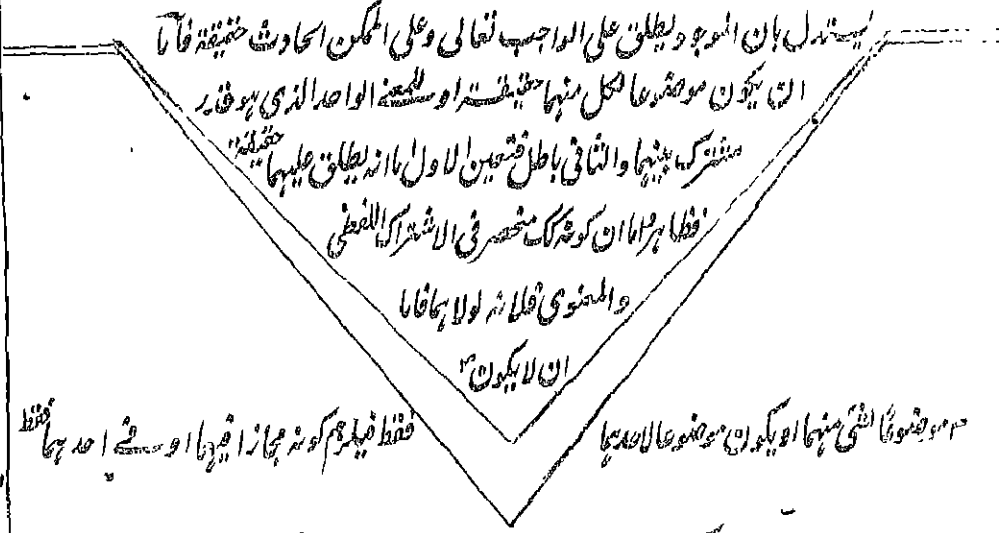
بين اثبات حقيقة واحدة في ذاتها بانه امتداد الاليزم المستلزم كما لا يخفى على المسائل قوله قلت آه هذا مأخوذ عما قال
صاحب الاثر المبيّن في الفرق بين مصداق الذات والذاتيات وبين مصداق الوجود حيث قال ان غلط
الذات والذاتيات لا يكون بيقين او اقتضار اليس النظر الى المهيئة من حيث هي غير ممكن الا تسليخ عن ان يكون
بعينه يحاطه ذاتياتها واما ما يلحق فاما من القاطر متقن او اقتضار من تلقا جوه المهيئة فتقولنا الانسان انسان او
حيوان لا يخرج صدقة الى الجعل من جهة الخطا وان ارجح الى الحاط تقرير الموضوع فما يستدعيه انما هو تقرير ذات
الموضوع ليست اقول الصدور عن العلة بل النظر فقط حتى لو امكن التقرير بنفس الذات لكنني على ان ذلك
ايضا ليس من جهة اقتضار خصوص الحاط باعتبار خصوصية الطرفين بل من جهة استمداد مطلق طبيعته الربط الا
فاذن توخف صدق حصول كحل في ذاتها المهيئات بخصوصية ما شئت الموضوع والمحمول على مجموعيته نفس المهيئة
و صدورها عن الجعل انما هو بالعرف وعلى سبيل الاتفاق من جهتين عدم تقرير المهيئة الامكانية نفسها ومطلق كون
الربط ايجابيا بالذات من جهة خصوص الحاط وخصوصية ما شئت كحل فلا اقلح الى توسيط جعل مولف
للحاط بين الطرفين ولا الى اعتبار جعل بسيط للذات فالجعل ما يهيئة الانسان ثم يوهن نفسه انسان حيوان
لا يجعل مؤلف اصلا ولا بنفس ذلك الجعل بسيط ثم قال واما اللاحق الذي هو الوجود فمصداق كحل فيه
نفس هيئة الموضوع المتشرفة من غير اعتبارها معها اصلا كما يكون في سائر العوارض من لوازم المهيئة واللواحق
المطابقة لكن لا يهاهي نفسها كما هو في الذاتيات لكون الوجود وغير داخل في قوامها بل من حيث انها صادرة عن
الجعل بنفس تقريرها فالذات بالذات هي حقيقة بوجوبية الصدور بالجعل بسيط في الكلام في كلامه انما في
الاول قضية اوله ان اراد بكون النظر الى الذات من حيث هي غير ممكن الا تسليخ عن ان يكون بعينه لحاط
ذاتياتها ان يحاط الذات غير ممكن الا تسليخ عن المقهومات الاشرعية لذاتياتها مفصلة فذلك غير ظاهر فان
الذاتيات عين علمها بكنيتها لا يلزم ان يكون تفصيل المقهومات الاشرعية لذاتياتها ملاحظة وان اراد ان
الحاط الذات من حيث هي بعينه لحاط ذاتياتها من حيث ان الذات نفسها مصداق لذاتياتها فلحاطها هو لحاط
مصداق الذاتيات فذلك مسلم كمن يحاط الذات هو يحاط الوجود بهذا المعنى لما عرفت ان الذات نفسها بالذات
من علمها مصداق الوجود فالحاطها هو يحاط مصداق الوجود فهذا لا يكون فارقا بين الذاتيات والوجود وثانها ان
قوله واما ما يلحق آه اليزم ناذا اراد به ان اراد به بالذات فمصداق نفس الذات فسلم لكن لا يجدي شيئا لان
الوجود ليس بلاحق بهذا المعنى وان اراد به اعم من ذلك فهذا الحكم غير صحيح مطلقا فان الوجود المصدري ليس

للمواجب سبحانه بل هو لاحق بالمعنى المذكور مع ان مصداقها نفس ذات الواجب سبحانه ليس من الماهيات بل هو
 اقلها من نفس الذات وثالثا ان قوله فقولنا الانسان انسان او حيوان آدي ليس بشئ لان صدق قولنا الانسان
 موجود ايضا لا يحجج صدقها الى جعل من حيث الخلط وان ارجح الى اننا نقول بالمتضمن فيها ليس بهيئة انما هو المتضمن
 الموضوع لا الصدق وعن العلامة بل التفرقة حتى لو امكن التفرقة بنفسه لكفى في صدق الوجود ضرورة ان التفرقة
 عبارة عن نفس الهمية وهي بنفسها مصداق الوجود فنظير ان ما ذكره لا يصلح فارقا بين محل الذات ومحل الوجود
 وثالثا ان قوله على ان ذلك آدي في غاية السخافة فانه جار في الخلط بالوجود ايضا فان لا تفت صدق كل الوجود
 على نفس الهمية على جعل الذات ليس الا من جهة عدم تفرقة الهمية الامكانية بنفسها ومطلق كون الهمية ايجابيا
 لا بلذات من جهة خصه من الخلط وخصوصية ما شئ في المحل خامسا ان قوله فلا يوضح آدي في غاية الوهن لان
 صدق الذات على نفسها ونظيرها بالذاتيات لا يرب ان حادث وكل حادث محتاج الى حادث واحد وحادث عاونه
 لا يجعل اصلا لا يجعل الذات ولا يجعل متانف وارجح جعل الذات لا يجوز من له ادي في فهمها واليها قال ثانيا فاول
 انه قد اعترف بان مصداق محل الوجود نفس الهمية الموضوع المتفرقة بلا اعتبار امرامها ولا يخفى انه اعترف بان
 محل الوجود على نفس الهمية من حيث هي هي اصح لا يمكن ان يكون الوجود مسلوبا عن الهمية في مرتبة نفس الهمية
 فكيف يكون الوجود من عوارض الهمية في نفس الامر ضرورة انه لا يصح سلب جميع العوارض عن مرتبة نفس الهمية
 وثانيا ان ما قال ان الوجود غير داخل في قوام الهمية بخلاف الذاتيات لا يجديبه لثنا لاننا سلمنا ان الوجود وغير
 داخل في قوام الهمية لكنه عين الهمية بحسب المصداق كما ان الحيوانية ليست جزءا من همية الحيوان واذ خلقت
 قوامها لكنه بحسب المصداق عين همية الحيوان وثالثا ان ما قال ان المناط بالذات ههنا حقيقة هي غير الهمية
 لا يدري خصاها ان اراد به ان هذه الهمية هي الهمية الحقيقية فهو باطل باعتبار انه لا يميز كل حقيقة متمايزة
 عن مصداق الوجود وان اراد ان هذه الهمية هي الهمية الحقيقية فتكون لا محالة خارجة عن مصداق محل الوجود
 فلم يكن مصداق محل الوجود الا نفس الهمية من حيث هي التي مصداق محل نفسها وذا تها وارجح ان
 اراد بكون هذه الهمية الحقيقية لمصداق محل الوجود ان كون الهمية صادرة عن الكائن علة في الواقع لعدم
 سلب الوجود على الهمية فلا يخفى بطلانه لان علة صدق محل الوجود على الهمية في الواقع انما هي ذاتها على
 الهمية صدق الهمية عن الكائن ضرورة ان هذه الهمية متمايزة عن مصداق محل الوجود وان اراد ان هذه الهمية
 علة لصدق محل الوجود عليها في الحفاظ الكافي فيها ايضا ليس ضرورة انما يذعن بصدق محل الوجود على الهمية

من دون سحافته المحيية لهذا لا يصلح فارقا بين مصداق حمل الذاتيات وبين مصداق حمل الوجود وان كان المراد
ان مصداق حمل الذاتيات غير محمول ومصداق حمل الوجود محمول فبما انهما باطل ضرورة ان مصداق حمل الذاتيات
نفس المهية وهي محمولة قطعا ثم في كلامه خلل من وجوه اخرى ايضا قد ذكرنا في بعض حواشينا انه هو الكلام على
كلام صاحب الافق المبين واما الشارح فقد رتب متنهما في محط فخطا على ما اراد محصل السؤال المصدوق قوله فان قلت
ان العلة والمعلول اذا كانا مشتركين في مهية واحدة فلا بد من كون العلة متقدمة على المعلول ولا يمكن ان
يكون تقدم العلة على المعلول الا بنفس المهية بناترا على القول بالاجعل بسيط او على هذا التقدير لا يتحقق العلية و
المعلولية الا في نفس المهية لان الوجود وادعوى لا تتحقق له في الشارح اصلا فلهذا وان يكون العلة متميزا
متقدمة على المعلول ولما كان ما بهيتها واحدة فلا محالة تكون هي في نحو من الوجود متقدمة على نفسها في نحو
آخر منه تصدق تلك المهية على بعض الافراد يكون مقارنا من صدق على بعض آخر ومحصل جواب الشارح لو كان له
محصل المتفرقة بين مصداق حمل الوجود وبين مصداق حمل الذاتيات على الذات بان مصداق حمل الوجود وهي المهية
المتفرقة من حيث هي انما مستندة الى الجاهل ومصداق حمل الذاتيات على الذات هي نفسها ولا تتخفى
على من له فهم سليم ان هذا الكلام محال لخلقه له بالسؤال اصلا فقلنا عن ان يكون جوابا عنه ثم لو قال مثل ما قال
صاحب التفهيمات ان نفس المهية انما ينسب الى العلة المتعاقبة واما سائر العلل فانما ينسب اليها وجود المعلول لا
نفس ذاتها لكان جوابا عنه وان كان غير صحيح في الواقع والعجب ان الشارح قال في محبت كون المهية ونظيرتها
من صفات العلم او العلم انما هما صاحب لافق المبين ان المفيد لقوام الشيء وسنخ نظره انما هو جاعل واما سائر
العلل فانما ينسب اليها نفس موجوبته ومصولة واما لو قلت نفس المهية عليها فبا لخص وقد نسى مهيتها ما قال عنه وهذا
وان كان غير صحيح ايضا كما بهنا عليه سابقا لكنه يصلح لكونه جوابا عن الايراد كما لا يخفى على من له فهم سليم واما المتفرقة
بين مصداق حمل الذاتيات ومصداق حمل الوجود فبما لا علاقة له بالسؤال فتأمل ولا تتخط قول له فكانت من افراد
الذاتية وضع لما قد يتوهم ان الزمان نفسه اما امر موهوم كما هو عند الجمهور المتكلمين فلا افراد له او موجودا واحدة شخصيا
في جانبها لما ضنى كما هو من باب الحقيق الدواني واضرابه او مستمر من الازل الى الابد كما هو من باب الحكماء وعلى
هذين التقديرين ليس له الاجزاء الجزئيات ومحصل المدفع ان اجزاء الزمان ازمنة قطعا فالزمان بمعنى مقدار
الحركة مفهوما كل مشترك بين السهل والبعضه وحاصل النقص ان الدليل الذي ذكرتم لا يبطال التشكيك في الهيئات
حار هيتها ايضا بان يقال المتقدم من اجزاء الزمان انما ان لا يشغل على امر ليس في المتأخر من اجزائها فلا يكون متبعا

فرق ويشتمل على امر ليس في الآخر فان كان هذا الامر اذ خلا في حقيقة الزمان فالمستقيم منها يكون مخالفا للتناخر
في احتمالية فيلزم البطلان اتصال الزمان وان كان عارضا فيكون مناطا القبلية والسببية في العارض لا الزمان
ثم يجري الكلام في هذا العارض كالكلام في الزمان وان قال قائل ان النسبة بينهما مشتمل على امر ليس في التناخر بل
نفس ذات المستقيم ونخصه في نحو من الوجود يتميز عن الآخر يقال سيجوز ان يكون السواء بنفس ذاته في نحو من الوجود
شديدا وفي نحو آخر ضعيفا غير ان التشكيك في المهينة وما قال الشارح في جوابه من ان التقدم الذي يهمن وجه التشكيك
ما هو بالعلية غير سديد ابا اوله فلان التشكيك عبارة عن كون صدق المهينة بالقياس الى افرادها متناهيا
سواء كان بالاولية او بالولوية او بالتقدم والتأخر فطلق التقدم والتأخر بين افراد حقيقة واحدة بالذات لا بما هو خارج
عن نفس حقيقتها ايضا من وجه التشكيك انا فلان المقصود المنقضى على الدليل على المدعى والمقصود ان هذا نحو من الاختلاف
منشقق في مهينة الزمان مع جريان مقدمات الدليل سواء سمي تشكيكا او لا فافهم قوله انما هو بسبب هويته آه انت تعلم
ان الشخص ليس مركزا له اعلى المهينة عارضا لها في نفس الامر بل المهينة تتشخص وتتبعين بنفسها في انحاء الوجود من
من دون الضياف امر لها وزيادة معنى عليها فاذا جازت تحصيل الهوية الشخصية من دون زيادة غير متبها عليها كما
قطعا ومن جعلتها القبلية والبعديتها المتحصل في نحو من الوجود شخص وهو ما يقبلية والمتحصل في نحو آخر شخص آخر وما به
البعديية يعني ان تلك الاشخاص بانفسها مصداق للتقدم والتأخر والحاصل انه على تقدير كون المهينة بنفسها من
زيادة امر عليها للشخصية ومما تارة تغييرا شخا صا متعدد في نحو من الوجود كما قلنا وفي نحو آخرنا فتنه قدوات اجزاء
الزمان التي هي نفس الحقيقة الزمانية معينة بنفسها تصير مصداقا للقبلية والبعديية فان قيل ان جاز ان اجاز ان
يقال في كل شيئين من نوع واحد انما هو متناظران بزواتها من دون مية واجزاء الزمان اشتراك في المهينة المحل
فلا بد من ميز يقال كل شيئين من نوع واحد انما انما يما بنفس زواتها من دون عرض عارض وبحق لزمان
بمعنى ان المهينة المشتركة تكلف بنفسها في انحاء الوجود وقوله ان مهنة الزمان اشتركت آه في غير المبتلان لان مهنة
الزمانية تصير شخا صا وتكون مستحصية بنفسها بدون الضياف او زيادة معنى وسنجد حقيقة اننا الله تعالى قوله وقد
يقال آه دليل على وقوع الاشتراك نظيره على ما قال بعض المحققين انه لو لم يكن المشترك واقعا لكانت الالهيات عن
الاسم واللازم باطل فاللزم مثله اما الملازمة فلان المسيمات غير فننا هية وهو ظاهر ولا لفظا متناهية لتركها من
الحرف المتناهية يضم بعضها الى بعض مرات متناهية فاذا وضع كل لفظ من الالفاظ وهي متناهية لبعض واحد كان

الموضوع تناهياً ونجاء المعاني الباقية وهي الاكثربل لاسئد لها الى ما وضع له لعدم تناهيه واما بطلان اللاتزم فلانه
 انجل لغرض الوضوح وهو لفهم المعاني وحاصل الدليل ان المعاني غير تناهية فعلى تقدير عدم تحقق الاشتراك يلزم الخلو
 واخرجه ان المعاني على شقين احدهما يجب له الوضع بخصوصه ومنه المختلفة والمتفاداة اي تناهية المبهمة وتناهيها
 المبهمة له الوضوح وهي التماثل اولا يحتلج اليه بحسب خصوصياتها الغير المتناهية بل باعتبار الجبائية الواحد التي
 اتفقت في قياها انا الثاني في غير تناهيه ولا يصرح تناهيه واما المختلفة والنضادة فمتناهية وان كان كل منهما مما يجب
 الوضع له ولو سلم عدم تناهيهما فما يجب له الوضع له معرقاتها اذ الوضع انها يجب لما نغفله من المعاني وهو تناهيه ولو سلم
 ان المعاني المتفاداة المحتاجة الى الوضع غير تناهية فلما سلم لزوم الخلو فانه يبنى على تناهيه الالفاظ وهو مشروع
 شأن المخروف وان تناهيت لكن بعضها مضمم الى بعض اخر مرات غير تناهية كما سارا لعدده في هي النوع المختلفة
 في ان المارزمت واما بطلان اللازم فهو ان التبيين المعنى لا يتوقف على ان يكون لفظ موضوع له بل يمكن
 بانها ضافة الى المحل كراحمية المسك او الوصف كراحمية طيبة اوالاضافة الى وصف المحل كراحمية السحلاوة وقد



هذا هو الالفاظ كراحمية نبيس في جزا الكلب كتاب سيرة النبي صلى الله عليه وسلم في معرفة كراحمية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حَسْبُ الْعَالَمِينَ قَاتِ شَيْكِسِ الْعُلَمَاءِ

الالف بين الاضداد. وكان شذرت بالافونا و اوكاتها بعض بعض اعضاء و اعضاء. مع ما يشهد من اضعاف
 و اضعاف كما بين شارسيه و آساو. تماثلي وونه او هام قصاص و ينيه في تبيه افهام نقاد. و التقويم عما فيها الغناد
 و جعلها اسطقسات للاجرام و الاجسام. و اظهارها على مر اخطاب و آبا و واسره من مغلولاً بانحلال و انقفاو.
 كما بينت عليه في اجول صيداو. آ و ظبار في جرة من خوف مصطاد. تماشيدت به القار و البواد آة من اجليل
 حكمة حكيم قوي قوة على ما يشار و يبراد. و ادق صنعة صالح سوى لكل مؤنناو. الذي الآوة تجاوزن عن حصر
 و لغاد و بحيث لا تخصر و لا تخفي بالاعباد. سائرة لسواد و اودا و سعامة لبارغ و عا و منقفاو. شاملة لزام و عباد
 و عباد الابداء الذين جعلوا المشركا و انراو. و اكثر البغي و الفساو في القري و البلاد. فما اثنى من جبل
 العزاة الخبا برة الشمس السواد و كفر عيون و شداو. صيدا صناد و ياشدا و ليم عذرة و عده و الفواجر و اضعاف
 و ترك العباد و الزيادة الطبع المنقفاو. بشان ما لهم سوى شوك القناد و لوقا و زاد. فضلا عن ان يكون لهم
 رفد و ارفاد. او يخطوا ما العو و يفيض و اهما مول و مرناو. فسيجان من اعزها اعداده في و البواد و اثنى اوليها
 في تضريب و جلاله و افراد و ابعاد. حتى اقتدمهم عن كابرهم كل اقتاد. كما يشتم كسري و امري بافتاد و اقبياو

والاعلام في دار البقا ما لا عين رأت ولا اذن سمعت في دار النصارى وويل وجد بهم يوجدوا شتى بهم
 باسعاد فاحمد حمد لا تخفى باعداد واصلى واسلم على رسول هو احمد محمد وحماد الذي سماه به الايجاز
 وشيعة مشرفة غلب لولا ورواد واصحابه شرح لكل غر في مشرف على البواد ورواد ورتي
 لكل لائب صدار وعلى اصحابه الذين هم حجة الدين في اخوار وانجاد وعلى آله وعشترته هم سادات وانجاد
 وحجة واحجار للدين كل اجداد والهم صل وسلم عليهم ما صدحت وزقار ايك ورتي او شدي شاد ورتي
 فلا تخفى على الكسنة والطلبية ان العسكار المطلقين السخرة والاوكهار الممدقين المهملين من افاضل
 العرب اجمع والائل الذين شادوا بعد شرح اسلم فاجمعوا على ان شرح اسلم للفاضل
 المحقق والشمير الممدق القاضى صجل هبارك لغره الله لفسد له مخزون بالعباس مشون
 بالفرايب مشتمل على اشارات الى القمات المطالب مشون بغيرها الى مهمات الباحت مملو
 بهجراتى جاهر ومحتوى على الذخائر التي فلت عنها القارة مشتمل على كلمات هي كالتصويف مزين
 بعبارات هي كالتصويف وكثير من اسما وجم غفير من الفضلاء سابقوا الفكر في مباديها وبعدها
 النظر في مساره وتفصوا عن الائمة وصرقوا بهم الى الاصل مشكلاة وافضل معضلة وبدالوا
 اهدى في تسهيل مسالك شتابة وفاضوا في الحج فواده وفاضوا على غر فواده ولكن قل من اسلم
 عن التبعات ووزن من كبر السعاة حتى قد اشتبهت غاية الاستتار وطار كالاموار في الاقطار
 انه لم يات احد منهم لم يبق فيه للجدال مطرح ولا للامر اسرح ولم يجلب احد منهم يناقش به مناقش
 وان كان في سحر كلامه ابا برافش وجرى على اسنة النقاد واشتبهت في افواه الرواد ان
 الناظرين لم يتصفوا اسبنة ومثينة ولم يتعرفوا عنقه وثيئة وبداعة الا ان نحت غطار من الابعام
 وودا كعد في خمار من الابعام كم من عراك نفاك تحت الحجب مستورة وشراب استناره
 في خمار الغيب مخمورة ناسج احد في سجاره الا نزل قارمه واما حوم حماه الاضلل قلمه فلما تجر القاريريم
 كافيته في حل مشكلاة ولا ترمى اسفارهم وافية في كشف معضلة مع ان الشارحين فيما بينهم
 شفا ولون والفضلاء في شبيههم متفاضلون لبعضهم سعى في البضاح الواضحات ولم يبال
 بتطويل ما لا يخفى عن ان يضيع فيها الاوقات مع الاغراض عما هو اليق بان يقبح ويبحر واجر
 بان يطرح ولا يبرج والبعض الآخرة او برفاية الايجاز من غير ان يحوم حول ما فيه من الاشعار

ومنهم من قصدى لشرح كلامه من غير ان يكون له معرفة بتلك المسالك ولا يوزن ولا يصيرة فيما بينك ولا يوزن
 اقتسم في مهلكة - ولا من التعم في معركة - ولا من شح حربا او شانه طعنا فلما تاه فيه الافهام - ومار فيه
 الا ولام - وزل غير الله قدم - وصنسل فيله لا كلام - وكان حبل ناقا لواقبه من جرح و قد وجع و السجيام
 كاتفا تخيلات و اوام او اضغاث احلام امتد اعناق الكملار الى كشف المرام و استند رغبات الظالمين
 الى دفع الا ولام با و اقد حصرت صدورهم الى من كان ينتقن لعسوم و ابن بجد نحا و ناطق الفنون و ابو عبد
 ايجه المحدث و العريف المدقق صاحب القوة القاسية و القرينة الزكية المكيبة - محط رجال العلماء يقتر
 الظفار و الشعراء - المصنف القمام - قدوة العلماء الالام - اسوة جمهرة الفضلاء الكرام - مطلب النكاحان
 بتقريب نجل السجبان تجرؤ افضل بل الارض في الشوكة و الشمنة معجب من لقاها في الحسن و اللطافة - الامام الاكظم
 و الهام الا فخم - الذي كان من خفة اذ اراد احد شميمة ان يعيس لسانه بمار الكون و اوز هزم - ثم يترجم باسمه
 الا عظم - هو الذي لا يدرك او صافه من اجالة الافكار - ولا يحيط بكاملة اطالة الا لظار - عظيم الشيل في الادوار
 و الا عصار - فاقه النظر في الآفاق و الا لظار - فاتم الحكماء و الحكمين الامم و النفاذ و المحققين مولانا اعظم
 مقدامنا المكرم - الفاضل لا حبل - المفضل الا حبل - الاستاذ و المطلق المشتهر في الغرب الشرق - الفارق
 بين الباطل و الحق مولانا و استاؤنا هيل عكبل كحج خير آباوى تغدو الله تعالى في الاياوى - فمن علينا
 معشر الظالمين بل على سائر اهل العلم و المحققين فشر من الدراري المكنونة مالا نكا و تشتر و ذكر من الامم
 الانفة الحرفوة مالا تجده بذكره فصارت حبل ناقا لواقبه في شرحه بينا لشوارة الت اسفارهم بعدها كان لم يكن شيئا يذكر
 و منهم قبيل اذا جاز موسى و القى بعضى فقا بطل السحر و الساحر كما لانه اغنى من ان لو صف و اوصافه اعرف من ان
 يعرف و قد نكس نبذ من حالاته الشريفة و تزين كلامنا من سوادحه اسفينة و لرضى الله عنه و رضاه
 ببلده شابهان آبا و المعروف بالدهلي في سنة اربع و اربعين بعد الالف و المائتين من هجرة سيدنا رسول
 التقلين صلى الله عليه وسلم و قد سمعنا عن بعض الفضلاء الذي قد شهد مولده صلى الله عنه انه قد فتح الله على ابيه صلى
 الله عنه في تلك الالف و رجم عن غامة المسلمين و الهنا و كمن سكان الدهلي اظهر فرضة مولده الشريف و شتهر
 ان الولد و بركة خطيئة حتى رأتبت العوام من سكان خير آبا و حرمها القديع و الفتنة و الفساد يرون الهلال على
 وجه الشريف ليارك الله عليهم الشهر و يوسع في ارزاقهم و يخرج في امهم و كان الاله رضى الله عنه في تلك البلدة ما مورا
 بالحكومة على اهلها و كان ذاهبته و جابته و رفاهته و بها هنة و ليزه الروسار و التلاطين و لتعود عماد السلطنة

والسالمين رزقه الله من الافعال الجلاء والصفاء من الجيا ونعم ما قال رضي الله عنه في قصيدة الهجرية

كانت افضل حتى فضل مثالته	منها على الامثال في استعلام	وجاهة بين اوجه وجاهة	لغنى لها الاحيان الرساء
وبل سعة ورفاعة ورفاعة	ونزاهة ونباهة وعلاوة	وقد اقام ابو رضي الله عنه هناك حتى صار رضي الله عنه	

ابن خمسة عشر و فرغ قدس ترو عن الكنتب الدرسية وغير الدرسية حين كان سنة الشريف سنة عشر ثم رحل مولانا العظم
 ابو قدس سره الشريف الى سهارشور و اقام هناك سنين و فتر تلك الهند بالعهدة الجليلية و المنصب السنية ثم رحل
 الى ابيدو المسمو فتر با تورا كرمه واليهما و عظمه العظمة والاشا و قدس ترو كان مع ابيه نسلكا في هامة السلطنة حتى صار
 فخرية الهند ثم رحل الى البرلي و صار هناك و ترو سلطنة الهند حتى وقع كان امر الله مقد و اتمم بقام الاستا و قدس ترو
 بهار حلة ابيه قدس سره الى الهجرية في البنية خيرا با و تم رحل الى بلدنا المعروفة بالنونك اقام فيه سنتين فظنوه ابيه فغتم
 به و تم رحل الى ورا الحامكة كلكته و جعله الحاكم درسا في المدرسة العالمة حتى استفاض منه ثم غفير شيم الفاضل الجليل مولانا
 ترو ابي جليل غفيرة الله الجليل و الفاضل الكامل مولانا جليل كراميت حسين حفظه الله عن الشين ثم بعد سنتين
 رحل الى ابيدو المسمو في عهد سلطنة النواب كلب عليخان بها و اقام هناك و هو اعظم الرئس كعظمة الملك تيمور لعملة
 التواني و ولد له ابي جليل شيداه و عظيمه و جعل نفسه مرو سابع كونه رئيسا حتى انتهى رياسته النواب لمرحوم ثم رحل الى
 وسانه الشريف و اقام هناك حتى طلبه الظاهر اصعب جاهد ابيدو جاهد اباد و قهره و نابغه و عظيمه و مستقبل لجمعية الفرس
 الازرية الروسار و عسكر ثم رحل الى وطنه الهنيفة و اقام هناك ثلثة سنين ثم طلبه النواب صاحب عليخان بها و رئيس
 الماشور و اقام هناك سنة ثم رحل الى وطنه حتى مرض في ورم الكبد و الاستسقا و ضيق النفس حتى طال عليه المرض و كان
 في مرضه مشدودا الى الله تعالى راغبا الى الدوائر مستكفا عن الدوار و اكر القليلة لسانه و لنعم ما قيل له و عاش زمانا
 من كبر و دروس و وصايت و في الله قلب ردهين ثم لما علم و لده و فلذرة كبره الفاضل الطيب و الكامل المصطفى
 مولانا جليل سعد الله قدس سره ان الما جل قريب وان الدارسية ميهيب سئل ان يوصيه فقال لا اتعجب الدنيا
 و اجتره من الدرام و الدنيا نيران حتره رأس كل خطيئة و اعلم ان المال لا يليق ان يتجسس به مسلم ثم لما مضى شطر من
 الليل لمضى روحه الفخرية و اظلم الدنيا بغروب شمس العلماء في مغربة و وقع المصيبة و الدارسية على اهل بيته لابل على سائر
 ان بله لابل على سائر اهل الارض حتى اذ ابلغ صيت نقعة من دار الدنيا الى دار الآخرة ترجم عليه سلطانا ملك الروم
 فاعلمه انظر في اربعين رابع اربعين في اربعين سنة الا ظلمت به اسبوعا كاملا ثم دفن رحمه الله في تلك البلدة في خانقاه
 بهار الشين سنة اربعين راس لا ولها امام الملا قيا برجلانا و مقدنا و مرشدنا الخدم الشين المصطفى الجليل بآوى قدس

والعلامة السامى سيد على البهلولى التلمذ واعليه فاز وامتزجة العليا لانه كان يجمع العلوم والفضائل حصم الحكم بلا سائل
شرب منه وروى عن نفسه من المحصلين وكل من حج كثير من الفضلاء والناظرين واسند الذي قرى على الاستاذ قدس سره
ان قرى على ابيه الاستاذ المطلق مولانا محمد فضل الحق قدس سره وهو على ابيه الامام الهام مولانا محمد فضل مائة قدس سره
وهو قرى على ابيه المولى محمد لوحيد الخج آبادى قدس سره وهو قرى على شيخ الامام الاعلم مولانا محمد علم قدس سره وهو قرى على الاستاذ الكامل مولانا
شيخ العلماء مولانا نظام الدين شاد الكاشغرى من مشايخ العلماء قدس سره على حافظ العلامة امان الله البشارى على ابيه قطب الدين الشيرازى وهو قرى على
مولانا محمد لسلطان الديوبندى قدس سره وهو قرى على استاذ اساتذة الدهر مولانا ناد انبال قدس سره وبعده قال شيبى
سمى الى المحقق الداى والشريف العلامة الجرجانى وسندهما مشهور بين الافاضة واما سنده فى الحديث
انجوى في شيبى بواسطة سنده الاوليار والعرفان شيخنا شاه عبد القادر الديوبندى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنده
مستفيض بين الامام - وله رحمة الله نصايف كثيرة والبيانات غفيرة قد انطق اكثر واشتهر فى الامصار كالامطار عليها
نرى العلماء يفتشون من الوارها والطائفة يتبعين من ازارها لكن بقى بعض النفايف ولم يتبين له قدس سره اتمامه ولم
يفض اختتامه منها خاتم الحاشى على شرح اسلم للقاضى فاروت ان اشهر بالملكاييم اخلان لا يتبينون فى تية الحبان
ويفتح بها اصداق الاذان ويتبرها الا فهمم والا ذهان لكن قلنا المضايف عاقنى حنة وبرز حتى اعانى عليه من شرحهم
الكفر والاسحاوسملا لافصاف والاقتصاد ورفق علم العلم ليعا طمس ورس روح الدرس بعد ما درس نفاير على العالمين
كشفت الضر عن العالمين الذى تفوح من خزانة الغرار انوار السعادة الابدية وتلوح من حسن خلافة انوار الكرامة السردية يستطيع
من مشارق الافصال انار سلطنة الشهادة ويتبين على صفحات لا يام انوار شوكته الباهرة سعى خليل رب العالمين زين حيا
حبيب محبوب خلق السموات والارضين اعنى الامير ابن الامير ابن الامير امير المؤمنين خليفة المسلمين النواب ساجد محمد
ابراهيم على سخان بها وخلق الله ملكه وسلطانه وانص على العلماء والفقهاء بره واحسانه حتى بذلت جهوى فى نصيبه
سرحت الفكر والنظر فى تهيبه بعد ما كان قراطين مشتتة وصفحة منفردة فجا رحمة الله كما اتنى وظهر بفضل الله كما انتهى المراد
من اخلان ان لا يتسوى ومن اعانى عليه فى الدعوات فى الخواتم والجلوات رنا العبد الفقير الى الله الصمد ابو محمد المدعو بهر كات
البهارى الميرنگرى ابن قدوة السالكين سندا العارفين بطيب الحاذق والحكيم الفائق السيد النجيب لفاضل الارب
استاذى ومولانى مفتضى حيس محمد الله على البهارى الميرنگرى المخاطب من رئيس الطونك وام امداقها الحكيم المصطفى
المساجد الفاضل وام الله فلاله عليا وعلى العالمين آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين الصلوة والسلام على سيد المرسلين
محمد وبارك على العالمين محمد بن محمد مصطفى وعلى آله واصحابه وازواجه اجمعين برحمتك يا ارحم الراحمين

چونکہ کتاب ہذا کی صحت مولوی برکات احمد صاحب بطور خود کو کافی ہے لہذا ہالیان مطبع مسکی صحت کے ذمہ دار نہیں

اعلان

الحمد للہ علیٰ احسانہ کہ حاشیہ قاضی مبارک مولانا مولوی فضل حق صاحب خیر آبادی قدس سرہ کا جو محل مطالبہ قضی میں لفظ اور عربی کی طالب علموں کو نہایت نفع ضرورت تھی اذیک عرصہ سے اسکے مشتاق اور راز و مندرغیے محض اس کے فضل سے چھپ کر تیار ہو گیا وہ بہترین جزو سفید عمدہ کاغذ پر بہترین صحت و صفائی سے تقطیع متنو سطر پر مصلح المطالع و ملی میں اس عاجز نے اپنے صرف طبع کیا ہے اور قیمت اس حاشیہ سے پہلے ہائی نہیں رہی پھر و شمار ہی ہے اور باضابطہ اسکی ترجمہ سری کر دی گئی جو کوئی صاحب قصہ شیعہ نصرانیہ ہاں جس قدر نسخے مطلوب ہوں راقم سے طلب فرماویں اور یہ بھی ملحوظ رہے کہ جو کتاب قطعی مہر راقم یا دستخط برادر م حکیم ابراہیم رحمان سلمہ شہر انعامی سے قالی ہو اس کو مال مسرورہ تصور فرماویں اسکی خریداری سے اجتناب لازم ہے۔ اور دیگر کتب بھی مثل شرح سلاسل الکلام حاشیہ جدیدہ بر نظام بخاری رسالہ مفردہ فی تحقیق التلازم وغیرہ مصنفہ مولانا عبدالحق صاحب دیگر تصانیف مولانا فضل حق صاحب مرحوم جو نہایت بیزیر ہا کتب ہیں ان کے طبع کا بھی راقم کو خیال ہے بشرطیکہ تین چار سو روپے میں اس راقم کے پاس آجاویں۔

اللہ
حکیم مولوی سید سید کانت احمد صاحب خاص کلکتہ ٹرانساکام اقبالہ۔ شہر ٹولک۔ راجپوتانہ

الحاشیہ للمولوی فضل حق خیر آبادی علی شرح مسلم للقاضی مبارک حمد اللہ

یہ حاشیہ قاضی مبارک تصنیف مولانا مولوی فضل حق صاحب خیر آبادی کا ہے جو منطق کی طرف متوجہ ہیں اور جنکی طرف منطق سنسکرت ہندو عالم اور طالب علم تذبذب دیدتہ اس کے شیعہ اور مشتاقانے لکھے لکھ لکھ کر لکھی گئی تھی برائی اور یہ شمار چھ لکھ تین سو سے آراستہ و پیراستہ ہو کر منظر عام میں جاوے گا مگر گویا اس کے دیکھنے سے معلوم ہو جائے گا کہ منطق اسکو کیونہ ہیں۔ اور تحقیق مسائل کی حقیقت یہ ہے قاضی مبارک کے مشکل اور دقیق ہونے کا خیال لوگوں کے دلوں سے مٹ جائیگا بیان کی صفائی ہے جو کہ سادہ حاشیہ میں کہیں لغت کا پتہ نہیں ہے علم اور با علم دونوں عبارت کا مطلب بخوبی سمجھ سکتے ہیں حقیقت میں اس سے معلوم سے مستفیض کرو یا اور منطق کی ساری درسی کتابوں کو کھول دیا باوجود ان تمام خوبیوں کے بغیر فائدہ عام قیمت صرف چھ مقرر کی گئی ہے بہت کم نسخے باقی ہیں۔ ناظرین جلدی درخواستیں بھیجیں۔

تفسیر سورہ اخلاص والعلق مفسر شیخ ابوعلی بن سینا محشی بزبان عربی مترجم بزبان اردو کاغذ ولایتی درجہ چھ و ہر رسالہ از ابوالمہر خانی معام نامی و شیخ ابوالی بن سینا صاحبہ بالکتابتہ فیہ استحقاقی بین ۸۔
مفہم زحشری معنی قرآن الہیہ جو یہ وہیل نہایت نایاب کتاب ہے درجہ
یہ پانچوں کتابیں مندرجہ ذیل ہت سے طلب کرو۔

امتحان الالہار کافہ الاطبارح ترجمہ اردو معنی بہ ہر لدی
فقہ طب میں پہلے لفظ کتاب ہو مترجمہ قرطبہ کے دوران حضرت قلیو
کہہ کیم ہر لدی بن خالص صاحب مولوی مرحوم۔ یہ وہ کتاب ہے جسکی دنیا میں
لفظ نہیں ہے اور ہر کے کتب خانہ سے اسکی کپی کر کر چھاپی گئی ہے۔ اسکی ذوق
لا مٹے پھر سے چند نسخے باقی ہیں قیمت صرف چھ

اللہ تعالیٰ خواجہ مصلح الدین مالک مصلح المطالع و ملی کو چھ چھیاں مکان خواب خواجہ شرف الدین صاحب رحمہ اللہ

CALL No. ¹⁴⁰ { ۱۹۴ سن شرفی ج ۶ } ACC. No. ۸۵۵

AUTHOR عبدالحق اعجاز آبادی

TITLE خاتم اوطا مینی علی شرح السنن للقاضی

Date	No.	Date	No.



MAULANA AZAD LIBRARY
ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY

RULES:—

1. The book must be returned on the date stamped above.
2. A fine of Re. 1-00 per volume per day shall be charged for text-books and 10 Paise per volume per day for general books kept over - due.

