

حاشیة مولانا فضل حق خیر آبادی

شرح مسلم للقاضی مبارک
علی

ناشر

دارالعلوم ضیاء اسلام سیالکوٹ
مشرقی ضلع گودھا

ذکر فضائل امیر المومنین علیؑ

الحائضه للبولی فضائل امیر المومنین

شرح اسم اللقائین تاج وزعم الامان

وارالعلوم ضیاء امیر الاسلام سیال شریف

الحائضه للبولی
فضائل امیر المومنین

138259



تعداد : ۱۰۰۰

طابع : ڈاکٹر تنویر احمد ہتھم دارالعلوم سیال شریف

مطبع : ایوگرین پریس - لاہور

ناشر : دارالعلوم ضیاء شمس الاسلام سیال شریف

قیمت

۱۰۰/-

(ری پرنٹ ایڈیشن)

لاہور میں طبع کیے گئے

ٹاکٹ : مکتبہ قادریہ - جامعہ نظامیہ رضویہ انڈون لواری وراز لاہور

تفضیل میڈیکل اسٹور سوپر مارکیٹ - شاہ جمال - لاہور

فون - ۶۶۰۰۱۰

فہرس

صفحہ	موضوع	صفحہ	موضوع
۴۳	تحقیق نفی الولد لہ تعالیٰ		تعریف بالمحشی العلام
۴۶	لا یماثلہ احد ولا یجانسہ	۲	تحقیق لفظ سبحان
۵۰	تحقیق قول المصنف لا یتغیر	۸	ما اعلم شانہ
۵۲	تعالیٰ عن الجنس والجمات	۹	لا یحدی لایحیطہ عقل
۵۳	انہ تعالیٰ الیس بحسم	۱۰	الرد علی الملا محمد حسن الکنوی
۵۳	جمل انکلیات و الجزئیات	۱۲	لا یتصور
۵۳	ذکر المذاهب المختلفہ فی الوجود	۱۶	دلیل نفی حصول الاشیاء بانفسہا
۵۸	معانی المصداق	۱۹	مسئلہ علم الواجب تعالیٰ و مذاہب علماء فیہ
۶۰	عینیتہ الوجود و زیادتہ	۲۱	ابطال مذہب اشعریین و افلاطون بسببہ وجود
۶۷	الکلام علی عینیتہ الوجود للواجب تعالیٰ	۲۶	کشف شہات المتکبرین لعلمہ تعالیٰ
۷۵	بل یجز اطلاق لفظ الماہیۃ علیہ تعالیٰ؟	۳۰	تحقیق الحالت الادراکیۃ
۷۵	اطلاق الوجود علیہ تعالیٰ لِحقیقۃ ام مجاز؟	۳۲	مسائل العلماء لاثبات علمہ تعالیٰ
۷۹	الامکان علمۃ الاحتیاج او الحدوث؟	۳۳	علمہ تعالیٰ بالاشیاء علی زعمین اجمالی و تفصیلی
۸۳	الکلام علی ان الشیء ما لم یجب لم یوجد	۳۶	مذہب الصوفیۃ الکرام فی علمہ تعالیٰ
۹۲	قدم الانواع بتعاقب الافراد باطل	۳۹	تعمیر قول الغارابی علمہ بالکل بعد ذواتہ الخ
۹۳	تحریر عمل النزاع بین قائلی الجمل البسيط والمکرب	۴۰	تعمیر قول المصنف لا یتبع

١٦٠	بيان الطرق الذوقية	٩٢	الرد على بعض اتباع الباقر بحمسة عشر دها
١٦٣	ثلاثة عشر مذمبا في العلم	٩٨	الرد على الباقر
١٦٥	درج ضبط المذاهب المشهورة في العلم	١٠٣	الكلام على ما هو الحق من جعل البسيط والمركب
١٦٦	حصول الاشارة بانفسها واثباتها وتحقيق الحق	١٠٤	كشف شبهات صحاب الجمل المؤلف
١٨١	المذمب في العلم هو الذي ذهب اليه الماتريدية	١٠٤	قول الشيخ ليس حجة علينا
	الرد على الشارح باحد عشر وجها حيث جعل	١١٩	اثبات وجود الصانع
١٨٢	العلم نفس الواجب	١٢٦	البحث والاتفاق
١٨٦	المذاهب الواقعة في التصديق وهل هو علم او من لاهة	١٢٦	تحقيق المقدمة
١٨٨	للحكم معان اربعة	١٢٤	الفرق بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب
١٨٨	تحقيق متعلق التصديق	١٢٨	العلم للتصور الخ
١٩٢	تحقيق ان التصور والتصديق نوعان قيانان	١٢٩	مقسم التصور والتصديق
١٩٢	التصور يتعلق بنفسه ونقيضه		علم المجردات بغير ذاتها وصفاتها حصولي
١٩٩	استدلال بعض الشارح على بطلان التصديق الخ	١٣١	منقسم الى التصور والتصديق
	استدلال الفلاني على كون علم النفس بصفاها حصوليا	١٣٤	تقسيم العلم الى الحصولي والحصولي
٢٠٥	بيان اثني عشر مذمبا في العلوم وهي التحقيق ما هو الحق فيه	١٣٣	العلم على قسمين علم بالكنه وعلم بالوجه
٢١١	استدلال الفارسي على بطلان النفس	١٣٤	ما هو علم الواجب مطلقا منقسم الى التصور والتصديق
٢١١	ابطال القول بحصول الاشارة بانفسها	١٣٨	الفرق بين مطلق الشيء والشئ المطلق وما هو المعتبر في المقدم
٢١٩	جواب اشكال انما في الوجود المذمب	١٥٠	الكلام على ان العلم بدیهي او نظري
٢٢٠	تحقيق الخصال الادراكية	١٤٠	كالنور والسرور نظير او مثال

	الكلام على وجود لكل الطبيعي في الخارج	۲۳۲	تفرد المصنف
۳۲۹	بالا مزيد عليه	۲۳۶	علم الحارة بجارة اخرى
۳۳۴	الجزئية من المعقولات الثانية ام لا؟		اتصاف المحصول القديم والمحصولي
۳۴۱	لوازم الماهية من المعقولات الثانية ام لا؟	۲۳۹	بالبداهة والنظرية
۳۴۳	الرد على الباقر بسة وجوه	۲۴۲	البداهة والنظرية صفان للعلم او للعلوم
۳۴۴	تشنيع شديد على الشارح في اقدار الباقر	۲۵۰	تقرير برهان التضييع
	بل يجب كون القضايا المعقودة من	۲۶۶	تقرير برهان التضائيف
۳۴۵	المعقولات الثانية ذمينة	۲۶۰	تقرير برهان التطبيق
۳۴۷	معنى طرف الاتصاف	۲۷۴	لا يعلم التصور من التصديق وبالعكس
۳۴۸	فرق بين كون الخارج طرفاً لنفس نسبتة وثبوتها	۲۷۷	تعريف الفكر والنظر
۳۵۳	اشكال عوليس	۲۸۲	شك خطب به سقراط
۳۵۶	اقوال شتى في طرف الاتصاف بالوجود	۲۸۹	المعرف يفتيد علماً جديداً ام لا
۳۶۸	الكلام على تحقيق الدواني بعشرة وجوه	۲۹۰	تعريف موضوع العلم
۳۸۹	تحقيق طرف الاتصاف بالوجوب	۳۰۳	اقسام الوسطة
۴۰۸	تحقيق مطلب ما	۳۰۶	المرض الذاتي
۴۱۷	جواب ما منحصر في الحدود الجنس والنوع	۳۱۱	مبحث المعقول الثاني
۴۲۳	مطلب بل	۳۱۲	الرد على التحقيق الدواني بنكتة اوج
۴۶۰	الرد على الباقر لوجوه عديدة	۳۲۰	بل تتكسب الكلية بالوجود الذاتي؟

تعريف بالحقى اسلام قدس سره

مولده ونسبه

هو الامام الهمام، مرجع الفضلاء - الاعلام، فخر الحكام وداوالتكلمين، بطل الحجة
المعلم الرابع للمنطق والحكمة، الاستاذ المطلق شيخنا العلامة محمد فضل حق الشهيد العمري
الحقنى الحنفى بخير آبادى تغره الله بالايادى ولد رحمه الله تعالى سنة اثنتى عشرة
بعد الالف و مائتين من هجرة نبى الثقلين صلى الله تعالى عليه وسلم ويصل نسبه بسيدنا
امير المؤمنين غيظ المناقين سيد الفاروق رضى الله تعالى عنه باثنين وثلاثين سنة
ولذا كان رحمه الله تعالى راسخا فى الدين، شديدا على الكفرة والمبتدعين المنتقصين بحجة
سيد المرسلين عليه صلوات رب العالمين -

تلقية لعلم وثبت مشائخه

تلمذ فى العلوم العقلية والنقلية على ابيه الفاضل العلامة، البحر الطمطم مولانا
محمد فضل امام (١٢٤٤ هـ / ١٨٢٩ م) واخذ الحديث عن شيخ المحدثين مولانا
الشاه عبدالقادر المحدث الدهلوى (١٢٤٢ هـ / ١٨٢٧ م) ابن مولانا الشاه دلى الله
المحدث الدهلوى (١١٧٦ هـ / ١٧٦٢ م) واستفاد من امام المحدثين مولانا
الشاه عبدالعزيز المحدث الدهلوى (١٢٣٩ هـ / ١٨٢٤ م) على انه انشده قصيدة
على قصيدة امر القيس وعرضها على شيخه الشاه عبدالعزيز المحدث الدهلوى فاستاد
الشيخ الى غرابة بعض الالفاظ فاستشهد العلامة بعشرين شعرا من كلام المتقدمين
فقال شيخ قدس سره انك مصيب وقد وقع فى السهو، ولما صنعت سراج
السيد الشاه عبدالعزيز المحدث الدهلوى تحت "اثنا عشرية" فى ردا شيعية عام
مجتد ايراني من اولاد مير باقر داماد شيعى بدلى ليناظر شيخ المحدث فاقبده
محمد فضل حق بخير آبادى وهو ابن اثنتى عشرة سنة وعبر على فى الكلام

الافتی امین تصنیف الباقرا شیعى فاعترض علیه العلامة بوجود عديدة ورد كلامه بطرق سديدة فبعت المجتهد وهرب فی آخر الليل مخفياً وعاد الى موطنه غائبا خاسا۔

فرغ العلامة من جميع العلوم العالية والآلية واشتغل بتدريسها وهو ابن ثلث عشرة سنة فی عام (١٢٢٥ھ / ١٨٠٩م) وبعد ذلك حفظ القرآن المجید فی اربعة اشهر وبيع أيامه وبيع علی يد شيخ العصر المعروف بدعوى من شاه الدہلوی فی السلسلة العالية كحشتية۔

علومه ومعارفه وآراء المشاهير فيه

وكان رحمه الله تعالى فائقا على جميع الاقران فی العلوم الاصلية والفرعية، متخصصا فی اصول الفقه والعلوم الادبية والكلامية، اما لمعقولات فقد بلغ فيها درجة الاجتهاد ولا يدانيه فيها احد فی عصره

قال الطبيب عبدالحی المدير السابق لندوة العلماء بلکهنو فی اجز السانع من "نزہة الخواطر ووجبة المسامح والنواظر" فی ترجمة العلامة۔
« احد الاساتذة المشهورين ، لم يكن له نظير في زمانه في الفنون الحکمية والعلوم العربية۔ »

وقال السيد احمد خان مونس كلية على كره في آثار الصناديد "فريد الدهر في جميع العلوم والفنون، كان فكره العالی مؤسس اساس لمنطق والحكمة، لم يكن لعلماء العصر وفضلاء الدهر مجال ان يخضروا في حضرة المناظرة، وكثيرا ما شوه بان ارباب الكمال لما سموا عرفا من كلامه افتخروا بتلكه"

وقال المحرر محمد حيدر التمانيسرى في السوانح الاحمدية فی حقه۔

”مجتمه المنطق و مصحح اغلاط افلاطون و سقراط و بقراط“

وقال مولانا محمد الدين في روضه الآداب

”قصائده الغراء فائقة على قصائد امرئ القيس و لسيد، وله
يدطوي في النظم والنثر بحيث لا يكون له عدل في السلف
والخلف الا قليل بلا مبالغة“

والحق انه حقيق بان يسمى المعلم الرابع
اشتغاله بالقصائد والمدائح

وكان رحمه الله تعالى اشعر اهل العصر، نظمه نيفت على اربعة آلافت شعر
وغالب كلامه مشتمل على مدح سيد الابرار محمد بن المحارم صلى الله تعالى عليه وسلم
وذكر المحن الشاقة التي تحملها زمن جلالة بجزيرة انديمان، وبعنه في بحر الكفار
وذم الفرقة الطاغية الرومانية، له قلم سيال وفكر سليم، كلما توجه الى ايضاح
مسئلة يظن ان غيا هيب الشكوك تزول ببيان وانوار الحق تبدو من فيه ولسانه،
ومن شعره في مدح سيد الانبياء صلى الله تعالى عليه وسلم،

هو اول النور انى تبلجت	بضيائه في العالم الاضوار
هو اول الانبياء، آخريهم به	ختم النبوة وابتد الايدار
بدمه ابدى المحييين سيرة	فلاجله الايدار والايدار
قد خصه البارى باوصاف عظمى	لم يعطها الاحداث والقدماء
اعطاه فضلا ليس يمكن ان يكون	ان لا شريك فيه او شركار
اسماه اذا ساه بالحسن فمن،	اسماه خالصة له اسماه
برحمه مفضل ذو قوّة	لا يدور وقت عن مطار
ثبت مناصبه وتدرسه وتلامذته	

وبعد ما فرغ من تحصيل العلوم صار محمود الاقران وفاز بمراتب عالية
 بدار الملك دہلی وجمہر و تونک والور و نال منصب الصدرة بلكهنؤ و رامپور
 ومع ذلك كان شغف بتدريس العلوم الدينية والفنون لغتية ، توجه الى
 جنابه لطلبته والعلامة للاستفادة والاستفاضة من آفاق العالم حتى صار و ابرك
 صحبته و فيضان كرمه ممن تنعقد عليهم الانامل واغترف من بحر علومه جمع كثير من العلماء
 وجم غفير من الفضلاء ، فلنكتف بذكر بعض المشاهير والا فالاحصاء عسير جداً -

منهم ابنه العلامة شمس العلماء محمد عبد الحق الخیر آبادی صاحب التصانيف
 الكثیرة (۱۳۱۶ھ / ۱۸۹۹م) وعلامة الدهر مولانا ہدایت اللہ الجوفوری
 (۱۳۲۶ھ / ۱۹۰۸م) انا صدر الشریعة مولانا امجد علی الاعظمی مؤلف
 "بہار شریعت" والفاضل المتبحر تاج الفحول ، محب الرسول مولانا الشاہ
 عبدالقادر البدایونی (۱۳۱۹ھ / ۱۹۰۶م) ابن سیف اللہ المسلول مولانا
 الشاہ فضل رسول البدایونی (۱۲۸۹ھ / ۱۸۷۲م) والفاضل الادیب
 مولانا فیض الحسن السہارنپوری محشی الکتب الکثیرة (۱۳۰۴ھ / ۱۸۸۲م)
 و اساذ الاساتذة مولانا ہدایت علی البریلوی (۱۳۲۲ھ / ۱۹۰۴-۵م) والفاضل
 العلامة محمد عبداللہ البکرامی والفاضل العلامة مولانا عبدالعلی رامپوری المتخصص
 فی الرياضیات (۱۳۰۳ھ / ۱۸۸۵-۶م) اساذ مجدد المائة الحاضرة ،
 المحضرة الاعلی مولانا الشاہ احمد رضا البریلوی والنواب یوسف علی خان ،
 والنواب کلب علی خان الوالیتین ریاستہ رامپور وغیرہم من الفضلاء الکبار

مصنفاتہ

ولتصانيف عالية ، شاعر علی جلال فضلہ وغزارة علمه ، دالة علی قوة استدلاله
 وکمال فصاحتہ ، فقد اتي فيها بتحقيقات معجبة رائعة وتدقيقات مطربة فائقة

خلت عنها الزبر السالفة ولم يبلغ اليها احد من المهرة ، وفيما يلي ثبت مصنفاة

- ١ — الجنس العالي في شرح الجوهري العالي
 - ٢ — حاشية الافق المبين للمير باقر داماد
 - ٣ — حاشية تلخيص الشفاة للشيخ ابي علي ابن سينا
 - ٤ — الهدية السعيدية ، في الحكمة
 - ٥ — رسالة في تحقيق العلم والمعلوم
 - ٦ — الروض المجود في تحقيق حقيقة الوجود : بين فيها بالقال مسلة وحدة الوجود التي تتعلق بالحال -
 - ٧ — رسالة في تحقيق الكلي الطبيعي
 - ٨ — رسالة في تحقيق الشك في الماهيات
 - ٩ — شرح تهذيب الكلام للعلامة القزازاني
 - ١٠ — تحقيق الفتوى في ابطال الطغوى : رد فيها على امام الوهابية في الهند اسمعيل الدهلوي الذي انكر ثبوت الشفاة بالحجة والوجاهة للاقيام والآلاء
 - ١١ — امتناع النظر : كتاب وحيد في بابه ، اثبت فيه امتناع نظرية الاقيام -
 - ١٢ — ١٣ — الثورة الهندية وقصائد فتنة الهند : افصح فيها اجمالاً عن اسباب جهاد الحرية سنة ١٨٥٧ م لاستيصال مطالب البراطنة عن اهل الهند وعواقبها وما جرى عليه من المحن والمصائب -
 - ١٤ — حاشية شرح السلم للقاضي محمد مبارك الكوفاوي
- اهتم بطبع هذه الحاشية مرة ثانية الدكتور تقي الدين تقي رحمه الله تعالى

فضيلة الشيخ محمد قمر الدين مدظلہ العالی صاحب السجادة بسیال الشریف ،
 ولا شك ان هذه الحاشية من عظم آثار العلامة محمد فضل حق الخیر آبادی قدس سره
 وقد افتخر بها حين سئل عند جلالة بجزيرة اندمان عن الآثار التي تركها في الهند
 فأشار إلى هذه الحاشية وابنه العلامة محمد عبد الحق الخیر آبادی رحمہ اللہ تعالیٰ - بل
 ولا ريب في ان هذه الحاشية ينبغي ان يفتخر بها، كيف لا وقد فضل فيها مسائل
 منطقية ومباحث حكيمية كانت معركة للفحول تفصيلا لا يحوم حول شك ، كانه دائرة
 المعارف للميزان والحكمة ، وله في كل مسألة مذهب يتبدل على مختاره بالبراهين والحجج
 القاطعة ويرد على المخالفين بوجه كثيرة تزلزل قصور المخالفة ومن طالع هذه الحاشية
 لا يتردد في ان مؤلفها قد بلغ مرتبة الاجتهاد في المنطق والفلسفة ، لا بأس بالإشارة
 إلى البعض المباحث المطوية في هذه الحاشية -

قد اورد فيها تحقيق لفظ السجان بالامزيد عليه ، واحتاق مذهب الصوفية
 الصافية من بين المذاهب الواقعة في علم البارئ تعالیٰ اجل مجده في الازل ، وتحقيق
 الجبل البسيط ، وبيان حصول الاشياء بانفسها واشباها وما هو المختار فيه ، وتحقيق متعلق
 التصديق ، وتحقيق ان البدايات والنظريات هما صفتان للعلم او المعلوم ، وبحث المعقول
 الثاني ، وبيان النزاع بين القدار والمتأخرين في اجزاء القضية والقول لفصيل فيه ،
 ومبحث الوجود الذمهي ودفع اشبهات الواردة عليه ، وتحقيق ان علة الاحتياج
 إلى الجاعل الامكان لا الحدوث ، وكشف القناع عن وجود الكلي الطبيعي في الخارج
 وغير ذلك من المباحث الغامضة بعبارات فصيحہ سهلة المأخذ -

زبدة وتصوف

وكان رحمه الله تعالیٰ مع الامارة الظاهرة والرياسة العلمية متبعا للشرعية السنية
 والجملة النبوية على صاحبها الصلوة والسلام قال مولانا عبد الله البكرامی في مقدمة

اللمحة العلية حاشية الهدية السعيدية -

ولا يشغل ما رزقه الله تعالى من الاقبال والجلاد، والصاغات الجباد،
عن طاعة الله فيما امره ونهاه، فكان من رجال لا تلبسهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله
جسمه رهن صحبة سلطان قلبه في تذكر الرحمن

وكان مواظبا على ختمه القرآن في كل اسبوع من الايام، والصلوة النافذة في جوف
الليل والناس نيام، فمن كان مواظبا على التطوعات فما ظنك به في المكتوبات،
وكان رحمه الله تعالى خاصنا خاشعا، الى رحمة الله تعالى وعفوه راجعا، يشهد

بذلك ما قال في مکتوب ارسله الى مولانا حيدر علي ابيضي آبادي حيث قال

واما ما استكشفت عنه المولى الجليل، عن حال النزول النذيل، فانما

هو حال حال حال، بل شن بال معطى بسربال، مبتلى بربال

غير ذي خطر وبال، لا يستاهل ان يحظر بخاطر وبال، ولا بان يساير بال

فان انما صنع عمره في مرات ومبال، او تو غير وخال، لا يترسم

فيه من العلم علامة، وقصارى امره انه تكلامه، يحفظ قصصا واساطير

مخترعة، مخترعة مختلفة في باب الامامة، وهي اكاذيب موضوعة،

لا احاديث مرفوعة، قد صاغها صواعون طاعنون، وتناقلها

راوون غاؤون، يروون كذبات ويرونها قربات، وآئمة

الهدى يشهدون عليهم باهم زنادقة، وشهادات الآئمة لاشك

صادقة

اكرام الاصدقاء وارشادهم

وكان رحمه الله تعالى كريم الخصال، جميل الفعال، وجيد الاخلاق، كثير الاحسان

وكان الشاعر الشهير اسد الله الغالب الهمذاني من غلص احبابه وعظم احواله

غالب منہ دستشیرہ و ہتیم برآیہ غایۃ الایہتام، حتی ان الدیوان للغالب الدہلوی
 رتبہ العلامۃ و اخرج منہ الاشعار المثلثۃ علی التعمید و امرہ بالاحتراز عن مثل تک
 الاشعار و ہذا احسان عظیم منہ علیہ، و قد اشد غالب مثنویا تزیید اشارہ علی ماتہ
 فی تأیید العلامۃ و رد الوہابیتہ و افصح فیہ مسئلۃ امتناع النظیر بالفارسیہ، نذکر ہذا منہ
 اسے کہ ختم المرسلینش خواندہ، و انم از روئے یقینش خواندہ
 این الف لاسے کہ استفراق راست حکم ناطق معینی اطلاق راست
 منشأ ایجاد ہر عالم کیے است گرد و صد عالم بود خاتم کیے است
 منفرد اندر کمال ذاتی است، لاجرم شش "عالم ذاتی" است

زین عقیدت برنگروم والسلام

نامہ را درمی نوردوم، والسلام

وکان العلامۃ یرشدہ و یصلح کلامہ، و یعیینہ فی اصلاح معاشہ و لذا

کان غالب یحترمہ و یوقرہ۔

رودہ علی مستدعی اہل زمانہ

و من مناقب العلامۃ محمد فضل حق النیر آبادی قدس سرہ ان سہیل الدہلوی
 حنفی مولانا الشاہ ولی اللہ الدہلوی لما خلع ربقة تعلید الائمة عن عنقه و انحراف
 عن مسلک اہل السنۃ و الجماعۃ و مسلک آباءہ و اعمامہ و شرع فی تنقیص شان
 الانبیاء و الاولیاء و سارع فی تکفیر الامة المسلمۃ تاثرہ عن محمد بن عبد الوہاب النجدی
 (کما یشہد بذالک کتابہ تقویۃ الایمان الذی ہو فی الحقیقۃ تقویۃ الایمان) فاول
 من انتصر لاہل الاسلام و عادل الرو علیہ ہوا العلامۃ الممدوح فناظرہ تحریرا و تقریرا
 فاسکتہ و ابہتہ مرارا، و کتب را دا علیہ و علی تلمیذہ کتابہ الشہیر "امتناع لنظیر"
 کاتبستان اکمالات المحدثیہ و الفضائل الغبویۃ علی صاحبہا اجل السلام و اہل الحق

لم یقدر احد ان یحیی عن براین ہذا الکتاب وصنفت ایضاً راداعلیہ فی مسئلۃ
الشفاعة کتبا باسماء "تحقیق الفتوی فی ابطال الطغوی" قسمہ علی مقامات اربعۃ
اثبت فیہا مسئلۃ الشفاعة علی وفق اہل السنۃ والجماعۃ بدلائل قاہرۃ وسخت
کلام الدہلوی فی مسئلۃ الشفاعة من تقویۃ الایمان بیانات باہرۃ وقال فی آخر الکتاب
قائل این کلام لا طائل از دوسے شرع مبین بلاشبہ کافر
وبیدین است ، ہرگز مومن و مسلمان نیست و حکم او شرعاً قتل
و تکفیر است ۔ (تحقیق الفتوی ، المخطوطہ)

اسباب جہاد احریۃ و اشتغالہا

کان العلامة رحمہ اللہ تعالیٰ سلیم لعقل ، صاحب الرای ، متیقظ القلب
جامعا لاوصاف القادۃ ، ماہرا برموز سیاست ، عالما باصول المعیشۃ ، یشر
مافی باطن الاحول المتبدلۃ من الحوادث والمصائب ، یغضض النصارى البراۃ
لکفرہم واستیلاہم علی مالک الہند واقطار ہا ویاتلم من زوال شوکتہ المسلمین
وقاتہا ، وكان یعتقد ان النصارى یسیون بان ینصروا سكان الہند و یحرفوہم عن
دینہم و اختاروا لذلک حیلا اشار الیہا العلامة فی "الثورة الہندیۃ"

۱ — بنوا مدارس فی القرى والامصار لیلقنوا اطفال المسلمین دین النصرانیۃ
وجہدوا فی تخریب المدارس الاسلامیۃ۔

۲ — اخذوا جمیع الماکل والغلات بدل النقود لیسیر الناس محتاجین الیہم
منقادین لہم ولا یبقی لاحد مجال عصیانہم ومخالفتہم۔

۳ — ارتكبوا بمنع ائمتان ورفع الحجاب عن النسوان الافتان باہل الایمان
وارادوا طمس سائر احکام الاسلام والایقان۔

۴ — کلفوا عساکر المسلمین والہنادک بذوق شوم الخنازیر والبقیرین استغناء

السنادق -

فأثرت حركة بين العساكر لاستيصال النصارى حفظاً لاديارهم فقتلوا كثيراً منهم وبلغوا دار الملك دہلی وجعلوا آخر السلاطين المغلیة السلطان سراج الدین بہادر شاہ ظفر امیر الہم، فجاہد المجاہدون جنود النصارى و بذلوا بہمہم لاستخلاص وطنہم عن ایدی الکفرة العظيمة وحفاظة اعراسہم -

وكان العلامة اذ ذاک بالورثم جار بدار الملك دہلی و اشتغل بانجاح جہاد الحریة، و كان له روابط سالفة بالسلطان فتقرب الیہ و كان یحضرن مجالس المشاورة و یشير الی امور ضروریة منها اعانة المجاہدین بالاموال و الاقوات و تعیین اهل الصلاح و الخیرة علی الاعمال و انتظام تحصیل المحاصل و دعوة الروسا الی مشاركة الجہاد و اعانة المجاہدین فکان رأیہ مقبولاً و محملاً حتی عین ابنہ العلامة عبدالحق الخیر آبادی علی تحصیل المحاصل بکافوہ و حل میرنواب من اقاربہ عا طاع علی دہلی و ارسل المکاتیب الی ولایة الریاست و كان یحث العوام و الخواص علی الجہاد و تحریزاً و تقریراً و یرغبہم فی دفاع النصارى سراً و جہاراً، و کتب باشارة السلطان دستور المملکة، فدمت الحرب بین عساکرا مسلمین و جنود النصارى اربعة اشہر ثم انهزم جیوش المجاہدین لعدم انخراطہم فی سلك الانتظام المتحکم، و فقدان الاقوات و خیانة بعض مسلمین الذین باعوا الایمان بفض من الاثمان بافتاء اسرار مسلمین الی النصارى الکافرين -

فلما تسلط النصارى علی دہلی کثت العلامة فیہ خمسة ايام و لیا الی مع اہلہ و عیالہ جاتعا عطشاناً ثم خرج الی بلده خیرآباد و محتفياً، و قتل فی ہذا الزمن کثیر من مسلمین و نسائہم و صبیائہم یبلغ عدوہم الآفا، و اجتمع جیوش کثیرة الی ملکہ عالیة (حضرت محل، ملکہ اودھ) فوصل الیہا العلامة و صار رکنا رکینا لمجلس الشوری و قائد العساکر مدبراً لأمورہم ف وقعت المحاربات العنیقة بین الفریقین حتی غلبت النصارى فاستشهد

كثير من الابطال واخذ سبيده من استطاع من النساء والرجال ، وكان ذلك
خاتمة الحروب والقتال -
جلالة وشهادته

ولما تسلط النصارى على جميع البلاد وشهتت ملكة النصارى بالصنغ والامان
موثقة بالايان ربح العلامة الى بلده ولم يكن استراح حتى دعاه عامل نصراني
وحبسه وحكم عليه انه من قادة الثورة ومن اعظم اعداء الدولة البريطانية فلذا استمر للبلاد
والحبس الدائم ، فاركبوه الباغرة وارسلوه الى جزيرة انديمان التي كان فيها كثير من
الاحرار محبوسين من قبل ، فتحمل المصائب وقاسى الشدائد ، رقم نبذ امهاني " الثورة
الهندية " و " قصائد فتنة الهند " وفي هذه الغربة لم يلق بجوار رب لا شئ عشرين شهرا
صفر المظفر موافقا لعشرين من اغسطس (١٢٧٨ هـ / ١٨٦١ م) تقده الله تعالى بواج
كرمه ومنقرته ، عاش سعيدا فريادوات حميدا شهيدا -

قال محمد سعيد حسرت مورقا لوصاله -

قد توفي الاله فضل الحق ، عالما جيدا بلا ريب
ان نفاه الولاية من بكدة ، بنجار فليس من عيب
قال تاركينه " لا در كه " فضل حق " هوانت اغيب

٨ ٧ ٢ ١ هـ

محمد عبد الحكيم شريف القادري

المدون بالجامة النظامية

٢٨ رجب ١٣٩٥ هـ

٨ اغسطس ١٩٧٥ م

ذکر فضل اللہ یونیس بشا

الحمد لله الذي منحه النعم ومنه المنعم عليه ومنه اللعامة ومنه مستتاب طبع الكتاب العتيق لعجيب اللبيق الغريب الحامل
توضيحا وتبجيحا لما في شرح سلم للقاضي مبارك حافظ بتحقيق واليضاح للمسائل المشككة المنطقية مما قيل عليه الكتاب لدرسيه

الحاشية للبولوبى فى فضائل الخيرات

شرح ام للقاء ضماك تجاور غزالها

بإتمام العاقر اخطر العباد الراجى تعار القاصى يوم التنازل الذى اصعدوا به مصلى الدين احمد تجاور غزالها
يسر للاحد من آن التكليف الى الابد وعامل بالدهيب كرمه القى لاله عدو لاله عدو يوم يحسنه كل احد لما اعده

١٣١٤

فى منطبع مصلى المطالع الوقع فى الهدى

محصل عصا

تمام حقوق بنده بدر جبرئيل بن مالك مطبع مطبوعه

بمست علاوة

۱۳۸۲۵۹



سبحان الله وبحمده، وصلوة على احمد رسول وعبد، وآله وصحبه من بعده، قوله سبحان المصدر الخ قال
 في الحاشية لا يكاد يستعمل الا مضافا منصوبا وقال سيبويه يقال سحيت الله تسبيحا وسجانا فالمصدر لتسبيح وسبحان اسم
 يقوم مقام المصدر وقد جرى علماء للتسبيح على الشذوذ نحو قد قلت لما جازني فخره، سبحان من علقته الفاخر قيل تقديره
 سبحان علقته على طريق التكميم ومن مزيدة وقيل صهله سبحان الله من علقته الفاخر ور عليه بان تقدير المضاف اليه لا يكون
 الا بالبناء على الضم او تقويلين القنوين في المضاف فتأمل انتهى تعلم ان سبحان يستعمل في كلامهم استعمالين الاول
 استعمال منصوبا مضافا كقولهم سبحان الله وسبحانك وسبحانه وكقوله سبحانه سبحان الذي اشركى بعبدك ليتلاوه
 الثاني استعماله مقطوعا عن الاضافة ممنوعا عن لصرف كقوله سبحان من علقته الفاخر وهو على الاستعمال الاول منصوب
 بفعل مضمم متروك اظهاره وقد اختلفت كلامهم في انه على هذا الاستعمال بل هو مصدر او اسم المصدر الذي للتسبيح او علم لفظا
 الاحتمال الاول فله مستندات من تصريحات المتأخرين قال القاسمي البيناوي في تفسير قوله سبحانه سبحانك لا علم لنا
 الا ما علمتنا سبحان مصدر كغفران ولا يكاد يستعمل الا مضافا منصوبا باضمار فعله كعازة الله وقد جرى علماء للتسبيح بمعنى التمجيد

نسخه ويكرهه ويستعين، وفضل على محمد الذي ظهر به، فانهم الباطل واساطينه، وعلى آله وصحبه الذين هم اعلام الهدى والهدى، وبعده من غير
 حاش على شرح السلم الذي قاله القاسمي، ارفع غراس عرضت لفرغنا من امرنا بها اذ منقضي واسم استعان وعليه الكلان

على الشذوذ في قوله سبحانه من علقته القاتر انتهى وقال النيشابوري في تفسيره الآية معنى سبحانه شجك تشبيهاً أي منزك
تنزيهاً وهو مصدر غير متصرف ولا يتعمل إلا مخذوف الفعل منصوباً على المصدرية وإذا استعمل غير مضاف كان سبحانه علماً للتشبيح
فان العملية كما تجرى في الاعيان تجرى في المعاني انتهى وفي القاموس سبحانه انه تنزيهاً مصدر من الصاحبة والولد معرفة ونصب
على المصدر أي ابراهيم عليه السلام بجملة او معناه السرعة اليه الخفة في طاعته ثم قال سجع كنع سبحانه وسجع تشبيهاً قال سبحانه انه فهذا
صريح في ان سبحانه مصدر سجع كنع وان سجع الفعل الثلاثي المجرد وان معناه التنزيه او البررة او قول سبحانه انه وفي الصلح
والصلح سبحانه انه معناه التنزيه مصدر على المصدر كما قال ابراهيم من السور برارة وفي شرح اللباب معنى سبحانه انه اسبح
تشبيهاً أي انزهه تنزيهاً وهو في الاصل مصدر سجع كنع غير انما قال الشاعر قبح الآلة جوة تغلب كلما يد سجع كنجج وكبروا
ابلا لا فلهذا الاقوال نصوص على ان سبحانه مصدر سجع الثلاثي المجرد وان منصوب بفعل مضمتر ترك اظهاره وعلى هذا التقدير فيه
احتمالان اولهما ان يكون متعدداً كالشبيح بمعنى التنزيه ويدل عليه نعم صرحوا بكونه مصدر او فسروه بالتنزيه وعلى هذا يكون سبحانه
مصدر اخذت فعله لقصد الام والالوم ولما حذف الفعل الضيف المصدر الى المفعول المختص به وبعد الاضافة لم يجر اظهار فعله
لان حق المفعول ان يتصّل بالفعل مع مولا لا غير ذلك مع لزوم اضافة المصدر اليه ثانيهما ان يكون لازماً بحتمل وجهين الوجه
الاول ان يكون معناه البررة كما يدل عليه في القاموس الصلح والصلح في تفسيره أي ابراهيم من السور برارة وعلى هذا يكون
مفعولاً مطلقاً للفعل المقدر اللام من متصّل قولهم اجتهت الله ثباتاً ويكون اضافة المصدر الى فاعله الذي هو مفعول
الفعل الناصب وقد صرح الرضي في شرح الكافية بان المصدر اذا من فاعلها او مفعولها بالاضافة او حرف الجر ولم يقصد به بيان
النوع وجب حذف نونهما يعني قياساً وذلك مثل صبعة الله وكتاب الله وسبحان الله وليك وسعدك وحقاً الحمد لك والوجه
الثاني ان يكون معناه قول سبحانه انه كما في القاموس حيث قال وسجع كنع سبحانه وسجع تشبيهاً قال سبحانه انه وعلى هذا يكون سجع
الثلاثي لا يربح عن تفصيل كلامه بالازمين لا يقتضيان المفعول فيشكل جعله مصدر اضافة منصوباً بالفعل المضموع يكون لتفصيل منه
أي لتبسيح تارة لازماً وهو اذا كان معناه قول سبحانه انه تارة متعدياً وهو اذا كان معناه التنزيه قال في الكشاف التبسيح تشبيهاً
من السور وكذلك تقدسيه من سجع في الارض والماروقدس في الارض اذ ذهب فيها والبعده قل الرضي واما قوله تعالى يبتغي وجهي
من لبيك كما ان معنى سجع ولم قال سبحانه انه وقال سلام عليك اما سجع بمعنى نزهة يعني جعله للماعن المتعاضد فلم يشق من
سبحان الله انتهى فالتبسيح اذا كان بمعنى التبعية والتنزيه كان متعدداً الى المفعول اذا كان بمعنى قول سبحانه انه فلن يصح تعدد
الى المفعول لكونه اذا كان لانا واما سبحانه على هذا الوجه فلكونه لازماً بمعنى قول سبحانه انه لا يصح تعدد الى المفعول ولا جعله مصدر اضافة
منصوباً بالفعل المضموع لان ليقال في وجهه تشبيهاً بهذا المعنى الى المفعول انه يتفهم معنى التنزيه فان من قال سبحانه انه قد نزهة

منه
Marfat.com

سجانه عن النقالص فباقتبار تضمنه معنى التنزيه جاز تعدية الى المفعول واضافته اليه كما ان لبي معنى قال لبيك مع كونه لازما
 يجوز تعدية الى المفعول تضمنه معنى الاجابة قال الحريري في خطبة مقامه فليقت دعوته تلبية لطبع وكما ان كبر بمعنى قال المدكبر
 مع انه قد يعدي الى المفعول في الكشاف في تفسير قوله تعالى وَتَبَّكَ تَكْبِيرًا وَخَصَّ رَبَّكَ بِالتَّكْبِيرِ هو الوصف بالكبر باروان يقال
 المدكبر وروى انه لما نزل قال سول الله صلى الله عليه وسلم المدكبر فكبرت خديجة و فرحت وايقتت انما لوجي وقد قيل على
 تكبير الصلوة انتهى وفي تفسير الكبير ذكره في تفسير التكبيرة جوا احد با قال الخطيب عظم ربك ما يقول عبدة الاوثان وثانيها قال
 مقاتل هو ان يقال المدكبر وروى انه لما نزلت هذه الآية قام النبي عليه السلام وقال المدكبر كبرتك خديجة و فرحت و علمت
 انه لوجي اليه ثالثها ان المراد التكبير في الصلوة انتهى فتعدية على تقدير تفسيره بان يقال المدكبر بنا على انه يتضمن معنى التعظيم
 وفي الصلوة الماثورة عن سلف اللهم صل على محمد و آل محمد من سبحك و يهملك و يكبرك مع ان معنى بل قال لا اله الا الله
 ومعنى كبر قال المدكبر فتعدية ايهليل بنا على تضمنه معنى التوحيد و تعدية التكبير بنا على تضمنه معنى التعظيم فكذا يجوز ان يكون
 سجان المد مصدر سج الثلاثي المجرى بمعنى قال سجان المد و يعدي الى المفعول باقتدار تضمنه معنى التنزيه وبالجملة فاحتمال كون
 سجان في قول لمص سجانه مصدر الغفران منصوبا بفعل مضمير ليس مخالفا لاجماع اهل العربية بل محتمل كونه مصدر سج المتعدى
 بمعنى نزه و مصدر سج اللازم بمعنى بر و مصدر سج اللازم بمعنى قال سجان المد وكل ذلك مما يساعده كلمات اهل العربية كما
 عرفت مفصلا واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون سجان اسما للمضي للتبج فلهذا المستندات منها نقل الشارح في الحاشية عن سيدويه انه يدل
 على ان سج الثلاثي المجرى غير متعمل واما المتعمل منه سج اعني بالتبجيل وان المصدر حقيقة هو التبج واما سجان فاقم بيقوم مقام المصدر
 منها ما قال الامام الرازي في تفسيره قال سجان اسم للتبج يقال سبحت الله تبجيا و سبحانا فالتبج هو المصدر و سجان اسم للتبج كقولهم
 كفرت اليمين تكفيرا و كفرا و تفسيره تنزيه مد عن كل سورته و منها ما قال ايضا في تفسير قوله تعالى سجان المد حين يتسبون لفظ سجان
 ضلان اسم للمصدر الذي هو التبج و منها ما قال القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى سجان الذي اسرى يعقوب و يئلا سجان
 اسم للمضي التبج و هو التنزيه و قد يستعمل علما فيقطع عن الاضافة و منح من لصره قال سجان من علقته الفاخر و تصان بفعل متروك
 اظهاره انتهى و يقتضى هذا الكلام ان سجان يستعمل استعما لين فانه يستعمل اسما للمصدر ايضا الى مفعول فعلة المصدر و ينصب
 على انه قائم مقام المصدر و فانه يستعمل علما فيقطع عن الاضافة و منح من لصره واما الاحتمال الثالث وهو ان يكون علما للتبج
 في هذا الاستعمال اعني استعماله مصافا مستنده ما افاد جارحه العلامة في تفسير قوله سجانه سجان الذي اسرى يعقوب لئلا قال سجان
 علم للتبج كعثمان للرجل انتصا بفعل مضمير متروك اظهاره تقديره اسج المد سجان بمعنى تبج ثم نزل سجان منزلة لفعل فسد
 و دل على التنزيه البليغ من جميع القبائح التي يضيفها اليه و انتهى وافي بذلك التنزيل حيث قال في تفسير تلك الآية سجانه سجان

عن السور والتمتع كعثمان للرجل انتصابه بفعل مضمر متروك اظهاره تقديره سجا امه سجان ثم نزل سجان منزلة يفعل فمصدر الفعل
 ودل على التنزيه ابلغ انتهى وما قلناه سابقا عن القاموس حيث قال سجان اشد تنزيها منه عن الصاحبة والولد معرفة ونصب على
 المصدر فان قوله معرفة تصريح بكونه علما وعلم في الصحاح والاصحاح وقولها سجان امه معناه التنزيه من الانيان بالتنزيه معرفة باللام
 في تفسير ابي اري الى كونه علما وان كان ظاهرا في كونه مصدرا فقد ثبت بتبسيطات هولاء الائمة ان سجان حين كونه مضافا منصوبا
 بفعل مضمر متروك اظهاره ايضا علم وان كونه علما غير مقصور على حال كونه مقطوعا عن الاضافة ممنوعا من الصرف اذا عرفت بتفضيل
 قاعلم ان الشارح ذكر في الشرح في شرح قول ابي سجان احتمالين الاول انه مصدر كغفران وقد عرفت سائده الاحتمالين توجيهات وكذا
 انه علم للتبج كعثمان للرجل في الاستدلال في الكشاف والمدارك وغيرهما كما مر انفا والمعتبر في هذا الباب تصويحات ائمة العربية وقد
 عرفت انفا تخصيصا لهم على كونه علما حين استعماله مضافا ايضا ولم يخص كلام هولاء الائمة اعطام ان سجان علم للتبج فقد لبيان
 ونصب بفعل مضمر وقد لا يضاف بل يقطع عن الاضافة ولا يوزن لكونه ممنوعا من الصرف لاجل العلمية والالف والنون المزيدتين
 وح يكون معناه التعجب ذكر في الحاشية في سجان عنى اذا استعمل مضافا احتمالا واحدا وهو انه اسم للتبج وانما يكون علما على الشذوذ
 حيث يقطع عن الاضافة ويستعمل للتعجب بما وافق لما قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى سجان الذي اسرى بعد ليلاد اهل
 من انه يكمن بتصحيح اضافة الى المفعول جعله اسما للتبج بمعنى التنزيه ولا حاجة الى جعله علما لانه انما وقعوا في تكلف جعله علما زعمهم
 ان سجان استعمل في التعجب ليعمى التنزيه المتعدى بنفسه حين الاستعمال في التعجب ينفك عن الاضافة مع ان العرب لا يوزنون
 في هذا الاستعمال هو دليل منع الصرف ولا سبب فيه سوى الالف والنون فاضطرروا الى جعله علما للتبج المتعدى بنفسه حتى يتحقق فيه
 سبب منع الصرف منهم من قال ان سجان هبنا وان كان معنى التنزيه المتعدى بنفسه الا ان سبب عدم تنوينه هو الاضافة لا منع الصرف
 لانه وان كان في هذا الاستعمال في الظاهر منعك عن الاضافة الا انه مضاف في المعنى وغيرهم ذاقوا فاسد نشا من فله لا تندي في كتب اللغة اذ هو
 استعماله في التعجب لم يغيره الى المفعول لانه يفكر في الاضافة الى المفعول فيفسر باللازم في القاموس سجان من كذا تعجب منه فارتكاب
 اضافة حين استعماله في التعجب جعله علما للتبج بمعنى التنزيه يستلزم ان تصحح عدم تنوينه مخالفا لما عليه بل اللغة وبل هذا البناء
 قصرهم مصرح ان عدم تنوينه وجوب صحيح اخر ممنوع عن ارتكاب تلك الشكافات هو ما يفهم من اصحاح حيث قال العرب تقول سجان من
 كذا اذا تعجب منه انما لم يوزن لانه معرفة عندهم في شبه تانيث انتهى اقول لعلم وجه كونه معرفة عندهم مخمض في هذا الاستعمال وكثيرا ما يكون
 الكلمة عارية عن تعريف ويطلقها في الاستعمال حكم المعارف لما وجه كونه في شبه تانيث فانه مصدر يتلوى فيه التانيث والتذكير في
 لا حاجة الى ما ذكره في قول الشاعر سجان من علقمة العارضا انتهى لمصنفه وكلمة شطوط وجراف نشارة عدم المعرفة بالفنون الاوتية
 وعدم العثور على القائل ائمة العربية اما اول اطلاق في الكشاف والمدارك القاموس وغيره انصوا على كون سجان علما ومعرفة في

حال استعمال مضافا ولا مجال للمجازفة بعد تخصيصات ائمة العربية فليس جعله علما للتبج مطلقا مضطرا لربيل العدة في الحكم بكونه علما عند استعمال
مضافا لخصوص هو الائمة وليس الحكم بالعلية عقليا حتى يقال ان معنى لتبج لضافته الى المفعول جعله اسما للتبج بمعنى التزييف لا حاجة
جعل علما بل المعتمد في الباب هو السماع واشتمل من ائمة العربية وقد صح انهم حكموا بكونه علما عند الاضافة اليهم واما ثانيا فلان الحكم بكونه
علما ليس بشاره ما زعم من زعمهم كون سجان المستعمل في التعجب ايضا بمعنى التزييف المستعمل بنفسه بل بشاره ما بيناه لا غير فاذا ذكره في
توجيه حكمهم بكونه علما احسان عليهم من دون امتنان منهم واما ثالثا فلان اشكال ضافته حين استعماله في التعجب جعله علما للتبج بمعنى
التزييف المستعمل بين تعدية غير مخالفة لما عليه بل اللغاة بل بشارته الطر عدم الوقوف على ما هم عليه بل صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى
سجناك هذا بينان عظيم سجان للتعجب من عظم الامر ثم قال فان قلت فاما معنى التعجب في كلمة التبج قلت الاصل في ذلك ان التبج عند
روية تعجب من صناعة ثم كثر ذلك حتى استعمل في كل تعجب منه انتهى وقال الامام في تفسيره الآية ان فيه سوالا وهو انه كيف يطبق
سجناك في هذا الموضع وبجواب بوجه الاول ان اللادونة للتعجب من عظم الامر وانما استعمل في معنى التعجب لا في معنى التبج عند روية تعجب من
ثم كثر ذلك حتى استعمل في كل تعجب منه انتهى قال البيضاوي في تفسيره الآية سجناك تعجب من لقول ذلك واصلا انه يذكر في كل
تعجب تزييرها لله تعالى من ان يصعب عليه شئ انتهى فقد ثبت بتفصيل هو الائمة الاعلام ان سجناك مع كونه مضافا مستعمل في التعجب
ووضع ان سجان المستعمل في التعجب في الاصل بمعنى التزييف لا غير وليت شعري اذا استعمل سجان في التعجب لم يكن معنى التزييف فاذا يكون معناه
لان ليس الاصل بمعنى التعجب غاية الامر ان يستعمل فيه عبارة اصراع صرحته في انه يستعمل فيه لانه موضوع له فالحكم بكون سجان استعمال التعجب
لا راي غير متعاد الى المفعول تضييع فانه عن الاضافة الى المفعول عند ذلك الاستعمال على هذا الظن ان ش من قلته التدرج في كتب اللغة وقول
العاموس سجان من كذا تعجب بيان لموقع الاستعمال لتفسير لموضوع اللفظ واما رابعا فلان قوله عمل به كونه معرفة عند فهم مختص في هذا
الاستعمال تخمين جزافي فقد نص في العاموس بكونه معرفة عند استعماله مضافا في معنى التزييف واليد وكذا في الكشاف والمدارك فلا وجه للقول
باختصاص كونه معرفة عند فهم شبه الاستعمال كونه عاريا عن التعريف وعلامة حكم اللغات في هذا الاستعمال بالجملة فعمل بالكونه تعالى اخذ من
ان يلفت ليعضلا عن ان يعول عليه لعلك دريت باوحيات ان ماورد على الشرح من ان ما ذكره على وجه التزييف من ان سجان اما
مصدر كغضبان فالمعنى سجت سجان او علم للمصدر وهو التبج كغضبان للرجل مخاف الكلام يقوم وما عليه المحققون اذا الظاهر انه اراد بالسجان
المدكور في المتن في قوله لا يرد معرفة باللام وهو في امثال ذلك ليس مصدا بالجمع اهل العربية اذ لم يقل احد من ان سجان عين اضافة
الى المفعول مصدر لانه لو كان مصدرا فكيف يصح اضافة الى المفعول اذ فعله المجرول لا لازما وقد قرر في موضعه ان المصدر بالتعدي
التعدي والازم لا اتصالها فعمله مصدر في هذا الاستعمال متعديا بغيره خرق للاجماع ولهذا قالوا في امثال ذلك لم للتبج بمعنى التزييف او
علم فتضريح اشراج بقوله فالعنى بنا فاسد على فاسد ولغيره من ان فعل المقدار ان تصب فعل مجرول وكونه مصدرا موقوف عليه قد ثبت ان فعله

تفسير

أخبار مصدرة

المجرد ليس بمعنى التثنية لا يستعمل الا لازما فكيف يصح اضافة مصدر الى المفعول كونه متعديا بنفسه فتمهيد الشارح وتفرغية خراج منه مخالف لما
 اهل اللغة والعربية واما اشق الثاني من ترديده فهو ان كان مطابقا لكلام بعضهم الا انه تم قالوا به في الموارد التي وقع فيها للتعبير عن الحكم
 عن الاضافة والترديد انما هو فيما هو في المتن وهو ليس للتعبير بل للتشديد ولهذا فسروا به وليس هو منسفا عن الاضافة فلا وجه لصحة اشق
 الثاني من ترديده فيما هو المذكور في المتن ومعناه جعله علماء من استعماله للتعبير عن مخالفة التحقيق فكان اللائق بحال الشارح ان يقول
 ان سجان سم للتبنيح بمعنى التثنية قد يجعل علماء من استعماله في تعجب موافقا لما قال في الحاشية ليطابق كلامه بعضهم وان كان
 الآخر منسفا للتحقيق انتهى في غاية السقوط اما اول فلانا لا نسلم اجمع اهل العربية على ان سجان حين اضافة الى المفعول ليس
 مصدر ابل قد سبق في اسانيد الاحتمال الاول تصريحات لا تمت بكونه مصدرا حين اضافة واما ثانيا فلانا لا نعم انه لو كان مصدر المصحح
 اضافة الى المفعول لانا لان ان فعلا الثلاثي المجرول ليس بمعنى التثنية غاية الامران تصاريفه غير متعملة كما قال النيشابوري انه مصدر
 غير متصرف ولئن سلمنا انه لازم فلانم انه لا يجوز جعله مفعولا مطلقا للفعل المقدر المتعدي بل يجوز كونه مفعولا مطلقا منسوبا الى زبته امر
 بنا تا على احد القولين قد يذوق فعلا الناصب الاجل كون ذلك المصدر مضافا الى مفعول ذلك الفعل المقدر بل على ذلك تفسير
 صاحب قاموس قولهم سجان امه بقوله اي ابراهيم من السور برة ولئن سلمنا ان معنى سجان سجانا قال سجان امه لا غير فلانم انه
 لا يجوز تقديره باعتبار تضمنه معنى التثنية على ما فترغية الشارح صحيح على كل من هذه الاحتمالات وليس فاسدا ولا بنا على فاسدا اما الثالث
 فلانا لا نسلم انه يفهم من كلام الشارح ان الفعل المقدر الناصب فعل مجرول يجوز ان يكون الفعل المقدر الناصب سجت من التثنيح اما
 لان الثلاثي المجرول منه غير متعمل كما يدل عليه كلام النظام النيشابوري واما لان الثلاثي المجرول منه لازم فقد رده الفعل المتعدي من
 باب تفعيل وجعل المصدر لل لازم مفعولا مطلقا كما يدل عليه قول صاحب قاموس اي ابراهيم عن السور برة واما رابعا فلانا لا نسلم
 فهم كون الفعل المقدر الناصب له فعلا مجرول من كلامه فلانم ان ليس فعلا المجرول معنى التثنية بل قد سبق انه مصدر من الثلاثي
 المجرول معناه التثنية غاية الامران تصاريفه غير متعملة واما خامسا فلان قوله كونه مصدرا موقوف عليه ممنوع اذ يجوز ان يكون سجان مصدرا
 من الثلاثي المجرول يكون الفعل المقدر الناصب من باب تفعيل كما في قول صاحب قاموس ابراهيم من السور برة واما سادسا
 فلانا لا نسلم ان ليس فعلا المجرول معنى التثنية وانه لا يستعمل الا لازما فلانم انه لا يصح اضافة مصدره الى المفعول كونه متعديا بنفسه بل
 يجوز تعديته الى المفعول باعتبار تضمنه معنى التثنية اضافة الى المفعول بهذا اعتبار كما مر في تلبسية والتكبير والتبديل التي هي مصادر الافعال
 اللازمة فظهر ان تمهيد الشارح وتفرغية ليس اختراعا منه وليس مخالفا لما عليه اهل اللغة والعربية واما سابعنا فلانا لا نعم ان القائلين بكون
 سجان علما انما قالوا به في الموارد التي وقع فيها للتعبير عن الحكم من الكشاف والمحكم على علم للتبنيح من استعماله
 في التثنية اليلج مضافا منصوبا كما سبق قلنا واما ثامنا فلان من قال بكونه علما انما قال بكونه علما للتبنيح بمعنى التثنية مقتضى كلامه

المورد انما يكون علما عند القائل بكونه علما حيث يستعمل في مقام التعجب حيث يستعمل في مقام التعجب لا يكون بمعنى التثنية فليست بين في الموارد
وقع فيها للتعجب علم لا معنى فان احد من بل اللسان لم يقل بكونه علما المعنى للتعجب ليس هو علما المعنى التثنية في تلك الموارد على رعدة قد بينا
كما سبق على انه للتثنية حيث يستعمل في التعجب ايضاً وانما كما يستعمل في مقطوعا عن الاضافة فيستعمل فيه مضافا ايضا كما في قوله سبحانه سبحانه بيان
عظيم انما ساعا فلانا انما جعله علما حين استعماله للتعجب مخالف للتحقيق بل لا يعقل ان ياجا عليهم على كونه علما حين استعماله في تعجب مقطوعا عن
الاضافة كما عرفت من خصوص ائمة لغز انما اختلفت كلما بهم في ان حين استعماله سنا فابل مصدر او هم المصدر اعلم له اما عاشر اطلاق قولهم
اللائق بجال الشارح انهم بل انما اللائق مفعلة الشارح وقد عرفت ان في سجان بين استعماله مضافا ثامنة احتمالات الاول كونه مصدرا والثاني كونه
اسما للمصدر الثالث كونه المصدر فالشارح ذكر الاحتمال الاول والثالث في اشرح ولا احتمال الثاني في الحاشية فاستوعب الاحتمالات التي ذكرها
ائمة لغز طهانه كقضى بذكر الاحتمال الثاني فقط كما هو مرضى في المورد وكان قاصرا في بيان تقاصر عن استقصار ما ذكره ائمة اللسان اما ما عاشر
فلانا ان تخبرنا عن ذلك كله سلنا ان سجان انما يكون علما عند قطع عن الاضافة واستعماله في تعجب فلانم ان مراد الشارح بقوله سجان سجان
الواقع في قولهم انما يكون كذلك كان اللام فيه للعبارة الخارجة يوم بل اللام فيه للعبارة الدسني المعنى ان هذا اللفظ مضافا في الكلام
بالمصدر كغفران هو عند اضافة علم للتبج وهو عند قطع عن الاضافة يدل على ذلك قال بعد ذكر الاحتمال الاول فالعنى سجت سجان
ولم يقل مثل ذلك بعد ذكر الاحتمال الثاني فكانه شبه على ان معناه على تقدير كونه علما لا يكون سجت سجان بل يستعمل في تعجب بالجملة الكلام
الشارح في هذا اللقاع موافق لنصوص الائمة الاعلام فلا ينبغي ان يجعل غرضا لمن يطيش منه السهام وموقعا لطن من يطيش لعلته الا وهم
فكبت فان المقام منزلة الاقدام قوله فالعنى سجت سجان بل المعنى اما سجت سجانا او سجت سجانا في حرف الفعل السجت
بنفسه اللام المتعدى لتضمنه معنى التثنية وقيم المصدر المتعدى بمعنى التثنية واللام بمعنى البراة او بمعنى قول سجان انه مقارن اضعف
الى مفعول ذلك فعل او قيم هم المصدر وعلما مقارن على ما مفصلا قوله يحتمل ان يكون في اصرار شان كارو حال في القاموس
الشان اخطاب المر فمكن ان يراو بالشان في قولهم انما علم شان الحال والصفة وسمى بجال الشى وصفته ما هو عليه فيكون بياننا لفظه
وكبرياء سجانا لعلها وتقدسه عن سمات انقص واستجماع لصفات الكمال ونعوت الجلال والجمال وهذا غير بعيد
ويمكن ان يراو به الامر بمعنى كانه فيكون ذلك اشارة الى الصفات الالهيانية ولا يتوهم ان شان تعالى عبارة عن صفات
الالهيانية فحسب مستندا بما ورد في الآثار والتفسير ان من شان تعالى ان يغفر ذنبا ويغفر كرابا ويرفع قوما ويضع آخرين
وان يورج الليل في النهار ويورج النهار في الليل ويخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ويشفي سقيا ويسقم سقيا
ويتبلى سقيا ويعاقب ميتا ويعاقب ميتا ويعاقب ميتا ويعاقب ميتا ويعاقب ميتا ويعاقب ميتا ويعاقب ميتا ويعاقب ميتا ويعاقب ميتا
حال كانت وما ورد في الآثار والتفسير ليس ترجمة للفظ الشان وانما ورد في تفسير قوله سبحانه كل يوم هو في شان و

Marfat.com

هو يدل على تجدد الاحوال وقتا فوقتاً ولا تجد في ذاته وصفة تعالى الا في الصفات الاعلانية الاضافية فلا بد في تفسير تلك الآيات من
 ذكر الصفات الاعلانية المتجددة فلا دلالة فيه على امتناع اطلاق شأنه تعالى على ما عداها من الصفات الكمالية الجلالية والجمالية كما لا يخفى
 ثم ان قوله لا يجد استيناف فانه لما قال سبحانه ما اعظم شأنه فكان قائلاً يقول كيف يتصوره وتقديره المدلول عليه بقوله سبحانه وكيف شأن
 اعظم المدلول عليه بقوله ما اعظم شأنه فقال لا يجد الخ فان اريد بالشان الحال والصفة مطلقاً كان قوله لا يجد ولا يتصور ولا ينتج ولا
 يتغير تعالى عن كنهه وابهات جعل الكلمات والجزئيات بياناً لكيفية الشان في ذكر تقديره وتجيده وان اريد به الصفات الاعلانية فاما ان
 يقال ان قوله لا يجد ولا يتصور ولا ينتج ولا يتغير تعالى عن كنهه وابهات بيان لتقديره المذكور بقوله سبحانه وقوله جعل الكلمات والجزئيات
 بيان لصفات الاعلانية المدلول عليها بقوله ما اعظم شأنه واما ان يقال ان قوله لا يجد ولا يتصور ولا ينتج بيان لشأنه اعظم الا اعظم بان
 غير محدود ولا محصور ولا محاط بالاوراك والقياس نقول الشان محتمل ان يكون وصفاً مبنياً لكيفية الشان صحيح على التقديرين اي سواء
 اريد بالشان الحال مطلقاً او اريد به الصفات الاعلانية وان كان قوله من حيث ان له ما في السموات والارض من الآثار بطاهر يشير الى
 الثاني ويمكن ان يفهم منه ان ما في السموات والارض من الآثار دلالة على وجوده والتصافه بالصفات الكمالية وتعالیه وتقدمه عن سمات
 الخوض والامكان وحينئذ فلا اشارة في الاشارة الى الثاني بخصوصه لا يتوهم من قوله مبنياً لكيفية الشان انه تفسير وترجم للفظ الشان حتى يقال
 ان العدمي كيف يكون بياناً للوجود بل هو كان يقال في بيان قدرة تعالى انها لا تتناهي فلا يتوهم من ان لا تتناهي عدمي فكيف يكون بياناً
 للتقدمه وبالجملة فكل كلام الشان لا يطبق بان يطعن فيه ويشنع عليه مثل هذا الوهم الذي هو اخس من ان يبلغت اليه قوله صفاً مبنياً لكيفية
 الشان قال في الحاشية ليس المراد بالوصف الوصف التركيبي لان الجملة في حكم النكرة والشان من حيث انه معناه الى الضمير معرفة
 بل المراد بالوصف المعنوي الشامل للحال والنعوت وغيرهما كما اخبر اليه بقوله مبنياً لكيفية الشان ولم اقل حالاً صريحاً لانه مرسوم لاختصاص
 عظمته شأنه بحال دون حال او بزمان دون زمان اذ الغالب في الاحوال ما يتقل عن صاحبه ما يتجدد انتهى قد عرفت ان الوجه
 في قولهم لا يجدانه استيناف جعل الشان اليه اشار بقوله في الحاشية وغيره بقوله اي لا يحيطه كقولهم ان يعود الضمير اليه سبحانه والمعنى لا يحيط
 به سبحانه من حيث ان ما في السموات والارض من الآثار لا تتناهي الدالة على عظمته شأنه وجلاله وكبريائه فيكون المنوي في قوله لا يجد
 عائداً اليه سبحانه ويكون بيان كيفية الشان مستفاداً من هذا الوصف سبحانه وهذا ما يناسب سياق كلام الشان وتحويل ان يعود الى شأنه المعنى
 لا يحيط به من حيث ان ما في السموات والارض من الآثار لا تتناهي الدالة على ان شأنه غير محدود بعقل قياس لا مقدراً بمقدار
 وقياسه في بيان ما في الحاشية التي نقلنا في الدرس السابق كما لا يخفى قوله اذ لا يتصوره تعالى اجزاء معدية لما عطل المعنى في الحاشية قوله لا يجد
 لانه بسيط ذهاباً خارجاً وكان بسيطاً عبارة عملاً اجزله وكان اجزراً على تخمين الاول اجزراً معدية وهو ما يكون جزراً للحد والثاني اجزراً تحليلي
 الذي لا يكون جزراً من احد وكان كل من القسمين على ضربين فان الاجزاء الكدية اما اجزاء خارجية متغايرة في الوجود و

ومغايرة لكل كالمادة والصورة الجسم فقد صرح الشيخ في الحكمة الشرقية بتألف الحد من الاجزاء الخارجية ايضا واما اجزاء ذموية متحدة في بعضها
ومتحدة مع الكل في الوجود وهي الاجناس والفصول والاجزاء التحليلية اما اجزاء مقدارية كما في المقادير المتصلة و اجزاء اتحادية هي مباد
للاجناس والفصول كما ذهب اليه الشارح هياتي انشاء الله تعالى فان تلك الاجزاء باهي كذلك لا تقع اجزاء من الحد بل انما يكون
اجزاء من الحد اذا اذنت لا بشرط شي فنكون اجناسا وفصولا وكان مع ذلك قول المصنف لا يجزئ محتملا لعينين الاول انه لا حد له
بالمعنى لمصطلح عند النطقين والثاني انه لا حد له بمعنى انه لا نهاية له على ان يكون الحد بمعنى النهاية وكان نفي الحد بالمعنيين متفرعا
على نفي الاجزاء مطلقا او نفي الحد بالمعنى الاصطلاحى وسرع على نفي الاجزاء الحدية ونفي الحد بمعنى النهاية متفرع على نفي الاجزاء المقدارية
الذى هو احد معاني البساطة كما يقال النقطة بسيطة بمعنى انها ليس لها جزر مقدارى او ما يكون له جزر مقدارى كان له لا محالة حدود
نهاية وبانحطه كان نفي الحد مطلقا اى بالمعنيين متفرعا على اثبات البساطة مطلقا اى نفي التاليف من الاجزاء مطلقا فاناسب ان
يسئل الشارح ان يكون له تعالى جزر باي معنى كان فالطل الاجزاء الحدية والمقدارية جميعا لثبوت البساطة مطلقا فيصح نفي الحد
بالمعنيين يستقيم كلام المصنف باي معنى اخذ فان بهذا البيان ان البطل الاجزاء المقدارية في هذا المقام ليس من الافاضل
ولامادخل في اثبات المطلوب ولا يعزل عن كلام المصنف كما ظن وستعرف انشاء الله تعالى توجيه آخر لكلام الشارح لا يتوجه عليه
هذا الظن قوله يتألف منها قوامه اعلم ان الاجزاء اما انضمامية وهي ما يكون متغايرة ومغايرة للكل في الوجود وهي مقدرة على الكل
واحدة في قوامه متضمن بعضها الى بعض واما اجزاء اتحادية متحدة في انفسها مع الكل جعلها وجودا يحل الكل اليها ولها اعتباران اعتبارا
الجزئى واعتبارا بشرا لا شى حتى قبل الاول اجناس فصول والاعتبار الثاني اجزاء خارجية هي الاجناس والفصول على اى الشارح التاليف من القسم الاول على
الانضمامية تاليف حقيقى تقدم الاجزاء على الكل وتغايرها في انفسها ومغايرة تباياها ووجودها في قوامه التاليف من القسم الثاني اعنى الاجزاء
الاتحادية تاليف غير حقيقى لاتحاد تلك الاجزاء مع الكل كسماياتي تفصيل ذلك انشاء الله تعالى فان كان المراد بالتاليف التاليف
الحقيقى كان هذا التقيده اخترا من الاجزاء الاتحادية ويكون هذا الدليل مسوقا لابطال الاجزاء الخارجية ويكون بطلان القسم الثاني اما
بما على ما يراه المصنف من التلازم بين التركيب الخارجى والانضمامى والتركيب الذمى ونفى الاجزاء الاتحادية الخارجية واما ما يبيح قوله
و ايضا لا يتصوره تعالى اجزاء الخ وان كان مراده بالتاليف التاليف الاعم من الحقيقى وغير الحقيقى لم يكن ذلك قيدا اخترازيا
بل بيانا للاجزاء ويكون الدليل مسوقا لابطال التركيبين معا ويكون قوله و ايضا لا يتصوره تعالى الخ اما ابطال الاجزاء المقدارية كما
اشترنا اليه فيما سبق او ابطال الاجزاء الاتحادية التى هي مباد للاجناس والفصول كما سماياتي والاول انسب نظر الى
اقام هذا الكلام مع كونه مستغنى عن على التقدير الثاني والى خصوص بعض ما ذكره لابطال الاجزاء الخارجية الانضمامية والثاني
انسب نظر الى عموم بعض ما ذكره وكفاية لابطال التركيبين مطلقا كما استغنى انشاء الله تعالى قوله في منصف الالهوية مستغنى

Marfat.com

بعضها عن بعض قد عرفت ان الاجزاء الخارجية متغايرة ومغايرة لكل جود والاجزاء الذموية متحدة في انفسها ومع الكل في الوجود
 ففي المركب الخارجي عدة موجودات تنضم بعضها الى بعض وفي المركب الذموي ليس كذلك بل هو موجود واحد وهوية واحدة
 الا ان يحصل ضرب من تحليل يفصله الى معنى مبهم وخاص يحصل فلو كانت اجزاء الواجب سبحانه واجبات لكانت منفصلة
 الهوية اذا الواجب يكون بنفسه مصداقا للوجود فيكون كل من تلك الاجزاء بنفسه مصداقا للوجود متمازا عن الاخر ولا يكون
 بعض منها علما بهما وبعض منها قاصا محصلا واللام يكن واجبا فلا يكون تلك الاجزاء اجزاء ذموية اذا الاجزاء الذموية لا تنزل
 منفصلة الهوية بل هويتها واحدة وكانت مستغنية بعضها عن بعض ضرورة ان الافتقارينا في الوجود الذاتي فلا
 تكون اجزاء خارجية ضرورة ووجب فقار الاجزاء بعضها الى بعض في المركب الحقيقي اذ على تقدير الاستغناء يجوز وجود كل
 من الاجزاء بدون الاخر فيكون الثالث منها عبارة عن اجتماع اشياء لا علاقة بينها فلا يتقوم منها حقيقة محصلة اذ تحليل
 كون الواجبات اجزاء ذموية واجزاء خارجية لطل كونه اجزاء مطلقا ضرورة انحصار الجزر في القسمين وارتفاع ما ينحصر فيها
 بارتفاعها فطل كونه تعالى من الاجزاء الحدية مطلقا ذموية كانت او خارجية فقط بالظن من ان الشارح قصر على حديث
 الاستغناء وهو لا ينفي الا التركيب الخارجي اذا الاجزاء الذموية لا افتقار بينها لا اتحادها وذلك لان الشارح لم يقصر على حديث
 الاستغناء بل شارح بقوله منصلة بل هو الى ابطال التركيب الذموي وبقوله مستغنية بعضها عن بعض الى ابطال التركيب الخارجي
 على انه لو قصر على حديث الاستغناء كفى اذا الاستغناء ليس عبارة عن سلب الحاجة مطلقا ضرورة ان الشيء كما لا يكون محتاجا
 الى نفسه لا يكون مستغنيا عن نفسه لكان الاستغناء عبارة عن سلب الحاجة لصدق الاستغناء عن نفسه اي غير محتاج الى نفسه بل كما
 ان الحاجة لا يعقل بدون التغاير بين المحتاج وبين المحتاج اليه كذلك الاستغناء لا يعقل بدون التغاير بين المستغنى والمستغنى عنه فلو
 كانت الاجزاء واجبات كانت مستغنية بعضها عن بعض فكون تغايرة غير محتاج بعضها الى بعض فلا يتقوم منها حقيقة محصلة لا
 تقوما ذميا لولا التركيب الذموي لستغنى الاتحاد بين الاجزاء وهويتها في التغاير الذي لا بد منه في الاستغناء ولا تقوما خارجيا اذا التركيب
 الخارجي لستغنى لا تفكر فيها فهمها اقول بان حصر التركيب الحقيقي في الافتقار بين الاجزاء غير مسلم بل يجوز ان يكون بينها علاقة
 خاصة في نفس الامر كمنهجه الكنتها يخرج عن الاقضية بمعنى الاضطرار والاشترار المنص بل الحق ان المجموعات المركبة من الاجسام المتباينة
 في الوضع كالجدان مثلا لها وجودات خارجية سوى وجودات الاجزاء بمعنى كل واحد واحكام المجموعات تغاير في نفس الامر لاحكام الاجزاء
 مغايرة في الواقع ولا يقتصر تلك الوجودات والاحكام الى اشترار اشترار واعتبار المعبر فلو كان وجود الواجب تعالى كذلك
 لا يلزم الاستغناء على طريق اسفل التوسط وكان الامر على خلاف ذلك على لسان الشرع والعقول المقدسة للعرضة فليس بشيء
 لان تلك العلاقة بالهوية لا يمكن وجود جزر من تلك الاجزاء بدون الاخر في علاقة الافتقار ولا تلك الاجزاء

مستغنية يجوز انفرد كل منها عن الآخر فيكون التركيب منها كالتركيب من الانسان والحجر فلا يكون المركب منها مركبا حقيقيا بل
 اما مركبا اعتباريا او مركبا صناعيا كالسريه والجدار والاربع في ان الواجب سبحانه ليس مركبا اعتباريا ولا مركبا صناعيا وكونه مركبا
 كذلك باطل عند العقول الدائية فضلا عن العقول المتوسطة والجدار فهو مركب صناعي والاطلام فيه انما الكلام في المركب الحقيقي
 وهو ظاهر ومع ظهوره مصرح في كلامهم فقد عرفت بما علمنا ان هذا الدليل غير مختص بالبطل واحد من التركيبين بل هو سبيل لكل منهما
 لكن كلام الشارح في الحاشية يدل على انه مختص ببطل التركيب الخارجي حيث قال تعليقا على قوله منفصلة الهوية فلا يتركب
 حقيقة واحدة متحصلة اذ لا بد فيها من افتقار بعضها الى بعض بل اذن ليس الواجب بالذات الاكوار احد من تلك الاجزاء لطيف
 النظر الى بساطته وبما معنى قوله على انها بساطة والفرص بينها اثبات بساطة واما توجيهه تعالى فيطلب بربان آخر في موضع
 آخر انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له كثير معنى لانه لو فرغ قوله في الحاشية فلا يتركب منها حقيقة واحدة متحصلة على قوله في
 الشرح متخرج بعضها عن بعض لكان له وجود ولا وجه لتفريجه على قوله منفصلة الهوية اذا انفصال الهوية بل هو لا انفصال
 انفصال الهوية الذي هو عبارة عن التغاير في الوجود على ان قوله منفصلة الهوية على تقريره يكون لغوا لا طائل تحته اذ لا دخل له
 على هذا التقدير ولو استقطن البين لثم الكلام على حسب مراده ومع هذا كله يكون الدليل على هذا التقرير مختصا ببطل التركيب الخارجي
 اذا الافتقار انما يكون بين اجزاء التركيب الحقيقي ولو انه قال ان الاجزاء المستغنية لا يتألف منها حقيقة حقيقة لثم الدليل وتم
 المطلوب كما قررنا سابقا من انه لو اقتصر على حديث الاستغناء لكان في البطل التركيبين لكنه لم يلفظ الافتقار بين الاجزاء في
 الحاشية فانحصر الدليل ببطل التركيب الخارجي اذ الاجزاء الذهنية لا افتقار بينها الاتحاد واما قوله بل اذن ليس الواجب بالذات الا
 كل واحد من تلك الاجزاء فهو مجرد عن هذا الدليل اذ حاصل الدليلين الذين ذكرهما في الشرح هو ان الاجزاء لو كانت واجبات لما كان
 الافتقار بينها فلا يتألف منها حقيقة حقيقة ويجري الكلام في تلك الاجزاء فان كانت بسيطة ثبت المطلوب الا انتهت الى بساطة و
 التسلسل ولا دخل في بيزن الدليلين المقدمة القائمة ليس الواجب بالذات الا كل واحد من الاجزاء بل ذلك دليل على جواز
 ان الواجب لو كان مركبا لا يكون اجبا ضرورة افتقاره الى الاجزاء وتأخره عنها بالذات على هذا التقدير هو يتأني الوجوب لذاتي
 وبإيجله فكلامه في الحاشية لا يتخلوا عن خطه وخط قوله على انها بساطة ملاوة حاصلها انه لو تركب الواجب من الاجزاء الواجبة
 جرى الكلام في تلك الاجزاء فان كانت بسيطة ثبت المطلوب ان كانت مركبة جرى الكلام في اجزائها وفي اجزائها وبهذا
 لا الى نهاية فيلزم لهم وهو باطل فلا محالة انتهى الى بساطة فثبت المطلوب وبهذا الدليل انما ينفي التركيب الخارجي لان الاجزاء
 الخارجية موجودة منجزة فيستحيل ان تتسلسل لا الى نهاية واما الاجزاء العقلية فلكونها مستمرة لا يجب انتهائها الى البساطة بل يجوز ان
 تنهت في التالى لا الى نهاية ولا يلزم لهم لانه فرغ التعداد والتغاير والاجزاء العقلية اجزاء تحليلية ويجوز ان لا يقف التحليل

الى حد لا يمكن بعده الا ان ينبي على ما ذهب اليه المص من التلازم بين الاجزاء الذمينة وبين الاجزاء الخارجية الانضمامية ثم في
 هذا السبيل شيء آخر وهو ان الثابت بانتهار سلسلة الواجبات الى وجب بسبب لا التناهي بين الوجوب والتركيب كما مقتضى
 كلام القوم قوله او مكنات بالذات واما احتمال ان يكون بعض الاجزاء مكنة وبعضها واجبة فباطل بطلان هذا الشق
 ولذا لم يذكره الشارح ومن الغرائب ان نفهم من قوله فيما بعد علم انه تعالى انه ابطال هذه الاحتمال الثالث لا يخفى ان
 الغرض المسوق لذلك الكلام ليس هو ابطال هذا الاحتمال وان كان مستلزما لابطاله ولكن من لم يجعل صدره نورا فماله من نور
 لا سيما في قوله كيف يقوم بالحسن المحض ايمار الى بطلان الاحتمال المذكور بطلان الشق الثاني فان المركب من الواجب المكن
 لا يكون هو الحق المحض بل انما الحق المحض هو اجزاء الواجب فانهم قوله وايضا لا يتصور ان الخارج الظاهر ان هذا البطلان للاجزاء
 المقدرية له تعالى كما يدل عليه قوله كما جسم وقوله ايضا هي لذوات هيولانية وما قال في الحاشية المنوطة بقوله وهو مقدس عنها وهو
 قوله اذ لا بد في الاجزاء المقدرية من المادة القابلة للاتصال والانفصال ولو وهما او فرضا وهي الهيولى كما تبين في الحكمة وعلى
 هذا التقدير يكون وجب ذكرها وابطالها في هذا المقام ما تلونا عليك في الدرس السابق وتخيّل ان يكون مقصود من هذا الكلام
 ابطال الاجزاء الخارجية الاتحادية التي هي مبادي الاجناس الفصول على راءه ويكون قوله ونقسم اليها بمعنى نخل اليها لا بمعنى تقسيم
 المقدرية ويكون قوله كما جسم نظير فان الاجزاء الاتحادية الخارجية تضاهي الاجزاء المقدرية في انها اجزاء تحليلية متحدة في الوجود
 غير محمولة على اكل ولا حمل بعضها على بعض فيكون هذا الكلام ابطالا للاجزاء العقلية بالاطال مباديها ولا يكون هذا الكلام خروجا عن المقام
 كما نطن لكن قوله في الحاشية على نقلنا عنه ياتي هذا التوجيه ايضا قوله ايضا هي لذوات هيولانية لا يلائم لان الاجزاء الاتحادية الخارجية غير
 مختصة بالذوات هيولانية بل تكون للعقول المجردة ايضا على راءه الشارح كما يدل عليه كلامه في بحث تلامم لتركيبين لان يقال المراد بالذوات
 هيولانية الذوات المكنة لا شئها على الامكان والقوة التي هي مقابلة للوجوب الفعلية فانهم قوله وايضا هي لذوات هيولانية انما
 المقصود ابطال الاجزاء المقدرية فالمراد بالذوات هيولانية الذوات الملوقة من الهيولى او القائمة بحالة في الهيولى كالا اجسام واصور
 المتقاوير فان الاجزاء المقدرية انما تكون لما يكون له مادة قابلة للاتصال والانفصال كما قال في الحاشية وان كان المقصود ابطال الاجزاء التحليلية
 الاتحادية الخارجية التي هي مبادي الاجزاء العقلية فالمراد بها الذوات المكنة فان الاجزاء الاتحادية الخارجية ليس لها وجود الا في ضمن وجود منشأ اشتراكها
 فهي قبل الاشتراع بالوجود فلا تكون للذات الواجبة ولو كانت للذات الواجبة كان كل من تلك الاجزاء مصداقا للوجوب لوجوده فلا يكون اشتراعا
 تحليليا ولو جاز امكان تلك الاجزاء للواجب جاز امكان الاجزاء العقلية للواجب تعالى لانها مباديها وقد عرفت ان كون الاجزاء
 العقلية للواجب سببا مكنة يستل فافهم وتامل قوله علم انه تعالى كلام على حيا له حاصله انه تعالى كما انه ليس مركبا ليس من
 المركب كما انه لا يجد لا يجد يتاتي منه بطلان الاحتمال الثالث الذي ذكره الشارح وهو تركيبه من واجب وممكن ان لم يكن هذا الكلام مسوقا

لا بطلان في الكلام بشرط ترتيب اللف قوله لا بكنهه العلم بكنهه الشئ عبارة عن شمول نفس فاعية عند العاقل سوار كان بحضوره عند كما
 في علم العاقل بذاته او بحصولها الذي كافي علمنا بالحقائق البسيطة التي تمثل بانفسها في اوتوا من علمه تعالى بكنهه بحضوره عند العلم من
 سبحانه اذ ذاته حاضرة عنده منكشفة لذية ويستحيل ان يعلم غيره بكنهه لانه تعالى غير حاضر عنده غير حضوره العلم عند العالم بل كماله غير موجود
 عنده لعلاقة المعلولية كما تتوقف يستحيل تشبه تعالى في الذهن فلا يمكن لغيره علم بكنهه حضوره الا حصوله لا يمكن حضوره تعالى عن غيره صريح
 البطلان لم يمتح الى لفيه بل انما نفي علم بكنهه بطريق الحصول فقال لا يتصور وقد اتفق اهل الملل انهم على وقوع علم بكنهه انما يتصور
 في مكانه فذهب اهل السنة والصوفية الصافية وجمهور الحكماء الى استحالة فهم من كلمات الشيخ ابي علي بن سينا ما كان مع عدم وقوع قوله
 فانه لما كان الوجود الاصلية عبارة عن الوجود الذي يترتب عليه الوجود الخارج والوجود الظلي هو الوجود الذي لا يترتب عليه
 وهو الوجود الذي ولما كان الوجود الخارجي عين ذاته تعالى كان سبحانه بذاته بلا زيادة لمرطبة انقياس حقيقة الوجود الوجود
 الخارجية فيكون ذاته سبحانه حيث كانت في العين اولى من مصداق الوجودية الخارجية فمثل استمرجه انما حصل ذاته تعالى في
 الذهن كانت بما هي في الذهن مصداق الوجودية الخارجية ومطابقا لمحل الوجود الخارجي تكون بما هي موجودة ذمية موجودة حقيقة
 تكون بما هي ليست في الاعيان واقعة في الاعيان وبما انها لا يترتب عليها الاكثار مرتبة عليها الاكثار هو صريح البطلان اعترض عليه
 بعض الشراح بان امان يكون للوجود الخارجي حقيقة سوى معناه المصدري تكون عينها الواجب ذاته في الممكن الاول على الثاني وليس
 معنى كون الوجود الخارجي عينه تعالى الا ان مصداقه نفس ذاته سبحانه بلا زيادة هو من دون انقياس حقيقة فعلية او تقديرية لانه
 سبحانه عين المعنى المصدري الاعتباري فانه صريح البطلان لا يلزم من ذلك الا ان يستحيل ارتقاءه تعالى عن كبره كقولهم لان يتبع
 حصوله في الذهن ايضا فان حصوله في الذهن غير رافع له عن الخارج وعلى الاول يكون الواجب سبحانه وجودا كما كانت عينه من العلم
 بغيره ولا يلزم من ذلك امتناع حصوله في الذهن فانه عند حصوله في الذهن لا يكون قائما بذاته حتى يكون مصداق الوجود الخارجي وانشاء
 لترتب الاثار الخارجية لكن قيامه بنفسه وحل الموجود عليه يكون ضروريا في الواقع ولذا لا يكون محتاجا الى اختياره في الوجود كما لا يلزم
 الخارجي فان قيل ان ذاته لما لم يكن في تقريرها الا انها متروكة بنفسها يكون صدق الوجود على نفس ذاته بل هي حقيقة قائمة وقد فرض ان ذاته
 مصداق للمحل ايضا لما لم يكن ذاته يصديق عليها الوجود الخارجي في ظرف الذهن فيكون صدق الوجود عليها مستورا عنها بشرط العلم
 قياسه بالذهن فلا يكون بنفسه مصداقا لمحل الوجود الخارجي يقال يا غيب انه تعالى مصداق لمحل الوجود مطلقا سواء كان خارجيا او ذميا
 انما هو مصداق لمحل الوجود الخارجي ومعناه ضرورة صدقه عليه في الخارج ووجوب صحته استزاده منه لوجوب تقويمه الخارجي بنفسه وانما تقر
 الخارجي لا يرتفع عن الخارج لوجوده في الذهن وليس شرطا بايدي الشروط فانه متقرر بذاته في الخارج وجزء من فذهن اولم يوجد ليس
 معناه انه كلما تقررت ذاته في اي ظرف كان يكون محكما عنه بالوجود الخارجي ومنتزعا عنه ذلك الوجود فان ذلك شأن الالحيات لثبته

الى ما هو ذاتي له الوجود معنى انتزاعي ليس ذاتيا شي من الموجودات فكلامه مبنية بعبارة مطلقة ولا يذهب عليك ان كلامه مع ما فيه
 من الاسباب التطويل قال عن المحصول والتحصيل اما اوله فلان ذاته تعالى بنفسها مصداق لوجوب الوجود ضرورة التقرر بلا حثية زائدة
 اصلا كما عترف فاما ان يكون نفس ذاته تعالى كافية في صدق وجوب الوجود ضرورة التقرر عليها وصحة انتزاع هذا المفهوم منها او لا على
 الاول يكون ذاته تعالى على تقدير حصولها بنفسها في الذهن ايضا مصداقا لوجوب الوجود فيكون موجودا خارجا ضرورة ان الموجود
 الذي لا يتقيد به الى الذهن لا يكون مصداقا لوجوب الوجود على الثاني لا يكون نفس ذاته مصداقا لوجوب الوجود بنفسها وهو خلا
 ما عترف به في التقرر لا يتوجه عليه اعتراضه اصلا وتجزية حصوله تعالى في الذهن عدم كونه مصداقا لضرورة الوجود حين هو في الذهن
 مع القول بان ذاته تعالى بنفسها كافية في صحة انتزاع ضرورة الوجود عنها قول بعدم حصول ذاته تعالى في الذهن قد كان المطلق
 ذلك اما ثانيا فلانه على تقدير ان يكون للوجود حقيقة سوى المعنى المصدرى تكون عيناني الواجب زائدة في الممكن يكون الواجب
 سبحانه وجودا قائما بذاته كما اقر به ذلك يستلزم امتناع حصوله في الذهن فانه عند حصوله في الذهن لا يكون قائما بذاته فلو حصل في
 الذهن يلزم السلب اشى عن نفسه فان ذاته هو الوجود القائم بنفسه والحاصل في الذهن تجيل ان يكون وجودا قائما بنفسه لوجب انه
 قد ذكر في هذا الشق منه المقدمات واستخرج منها تجزير حصوله في الذهن مع انها لا تنفذ امتناء كما عرفت ولما اثبتنا فلان قوله يقال ثبت
 الخ لا يرجع الى طائل لانه تعالى لما كان بنفسه مصداقا لحمل الوجود الخارجي كما عرفت به كان مصداقا لحيثما كان الالم يكن بنفسه
 مصداقا للوجود الخارجي فيكون حين هو في الذهن مصداقا للوجود الخارجي فيكون على تقدير حصوله في الذهن موجودا ذهنيا ووجودا
 خارجيا معا وهو صريح البطلان ما قال ان ذلك شان الذاتيات بالنسبة الى ما هو ذاتي له ان اراد به ان ذلك مخصوص بالذاتيات
 فذلك فاسد لان عدم السلب الذاتيات عن الذات انما هو لان الذات بنفسها مصداق لذاتياتها وهذا يتحقق في الذات الواجبة
 بالقياس الى الوجود الخارجي ايضا وان لم يرد ذلك فلا يعيده شيئا واما رابع فلان ما قال من انه لم يثبت انه تعالى مصداق للوجود
 مطلقا خارجا كان اذ ذهنيا انما ثبت انه مصداق للوجود الخارجي للنفس بفتح ما اراد به وهو لانه تعالى لما كان بذاته مصداقا للوجود الخارجي
 كان بذاته مصداقا لمطلق الوجود لاستحالة انفكاك المطلق عن الخاص وكما كان ذاته مصداقا لمطلق الوجود امتنع انفكاك مطلق
 الوجود عنه تعالى فيكون حمل مطلق الوجود عليه اجبا حيثما كان فيكون ذاته تعالى حين هو في الذهن مصداقا لوجوب الوجود فيكون
 حين هو في الذهن موجودا خارجا وعل كلامه جهالا احصاه لعلك قد غطنت باطلنا عليك ان الدليل على امتناع حصوله تعالى
 في الذهن تجيل تقريرين الاول ان الوجود الخارجي عنده تعالى فيكون ذاته حين هو في الذهن مصداقا للوجود الخارجي والثاني ان
 ذاته تعالى مصداق لوجوب الوجود فلو حصل في الذهن كان حين هو في الذهن مصداقا لوجوب الوجود فيكون موجودا خارجا اذ
 الوجود الذي لا يتقيد به الى الذهن لا يمكن ان يكون مصداقا لوجوب الوجود والتقرير الاول مذكور في الشرح ويرد عليه التقصير بالهتية

دست الانتزاع في غير هذا المقام

الملكة فان وجودها الخارجي عندها كما هي في انشاء الله تعالى فلو حصلت في الذهن كانت في الذهن موجودة خارجية ونها كما هي
 عنه فان انكاره عينية الوجود الخارجي للهيئات الملكة الموجودة في الخارج يلزم بالبرهان وهذا ما تمسك به فيما ذهبنا اليه من نفي
 العقول حصول الاشياء بانفسها في الذهن فالحق انه كان حصول ذات الواجب تعالى في الذهن مستحيل كذلك حصول الهيئات
 الملكة الموجودة في الاعيان فيه مستحيل لعدم كونه اشئ ليس عبارة عن حصول نفس ذاته في العالم او عند العالم بل هو عبارة عن
 اكتشاف نفس ذات اشئ للعالم و الفرق ما بين الامرين فان اكتشاف نفس ذات اشئ للعالم يجوز ان يكون بشئ حاصل منه في الذهن
 ويجوز ان يكون له تعالى شئ كاشف عن نفس ذاته حاصل في الالذهان والقول بان تعالى متعال عن الشئ فانه احدى الذات
 تاش من عدم الفرق بين الشئ وشبهه فان المنافي للاحدية ان يكون له شبه لا ان يكون له شئ ولم اعثر بعد على اطلاق هذا الاحتمال
 بالنظر والاستدلال بل العمدة في هذا الباب هو التمسك بالبرهان المكتشفة التي شهدت بها مشاهدات حضرات الصوفية قدس سرهم
 وهي وان افادت بحسب النظر الجلي من العقول المتوسطة الطن والاقناع لكنها في الحقيقة برهان قاطعة واجبة الاتباع قوله وسائر صفاته
 الخ الظاهر ان عينية سائر الصفات له تعالى لا تدخل لها في ذلك لئلا يتطرد ولا يعبد ان يكون في ذكر عينية سائر الصفات له تعالى
 ايجاز الى تقرير آخر للدليل حاصله انه تعالى احدى الذات والصفات لاكثرية بوجه اصلا فليس له تعالى ذات وصفة فان اصفة
 غير الموصوف بالبدئية بل هناك ذات هي بنفسها مشار للأثار التي تترتب على الصفات في غير على اكل جوده ايقال انه تعالى ظهر
 بلا قدرة وعالم بلا علم الى غير ذلك المراد ان ذاته تعالى تنوب عن جميع الصفات الكمالية فالذات الحقبة بنفسها بلا زيادة امر عليها و
 الغياف حيث يتاليها مصحح لا تنزع مفاهيم الصفات الكمالية ومشار لترتب آثارها فلو حصلت ذاته تعالى في الذهن فاما ان يكون
 عين في الذهن مصحح لا تنزع تلك المفاهيم ومشار لترتب تلك الآثار فيلزم ان تكون موجودة خارجية اذ الوجود الخارجي لا يترتب
 عليه ثاره ويصدر عنه احكامه ولا يكون كذلك فيلزم ان لا يكون تلك الذات بنفسها مصحح لا تنزع تلك المفاهيم ومشار لتلك الآثار
 وهو خلف باطل لا يتوهم ان ذاته تعالى اذ حصلت في الذهن حصلت معه الصفات لكن الصفات عين حصولها في الذهن موجودة
 ظلية فلا يلزم ان تترتب عليها آثارها كما ان تصورنا القدرة لا يلزم ان تترتب آثار القدرة عليها في وجودها الذهني وذلك لان
 انما يتوهم لو قلنا ان له صفات قائمة به وانها تحصل عنه حصوله في الذهن كقولنا انه تعالى ليس له صفه الا ان ذاته تعالى تنوب
 عن جميع الصفات وتكفي في انتزاع مفاهيمها وترتب آثارها بنفسها بلا زيادة شرط وانما حصل في الذهن كانت مصحح
 لا تنزع مفاهيمها وترتب آثارها فتكون موجودة خارجية فاقبل ان ذاته تعالى عند حصولها في الذهن لكونها موجودة ظلية لا
 تكون مصحح لا تنزع مفاهيم الصفات ولا مشار لآثارها قلنا فلا يكون نفس الذات كافية في تصحيح انتزاع الصفات وترتب
 آثارها وهو خلف باطل ومن ههنا سقط ما توهم البعض من ان عينية الوجود الخارجي له تعالى لا يتلزم ان يكون له عند حصولها

في الذهن موجودة خارجية اذ لا يلزم من حصوله تعالى في الذهن الاحصول الوجود الخارجي فيه وحصول الوجود الخارجي فيه لا يتلزم من حصول
 الآثار الخارجية لانه حصول ظلي وذلك لاننا استدلنا بان ذاته تعالى لو حصلت في الذهن مصححة لا تتزاع الوجود الخارجي لكون
 نفس ذاته كافية في تضييق اشباع الوجود الخارجي ولا يربط في ان يكون مصححا لا تتزاع الوجود الخارجي موجود خارجي وذلك لو تم لا يتوجه على هذا
 تقرير كما لا يخفى قوله لا تتزاع اشباع الذات والذاتيات عن الوجودية معناه لا تتزاع اشباع الذات الواجبة وصفاته الذاتية التي
 هي نفس الذات بالتحقيق عن الوجودية الخارجية فان الذات الواجبة التي هي عين الصفات بنفسها كافية في تضييق اشباع الوجودية
 الخارجية فهي حيثما كانت تكون مصححة لا تتزاع الوجودية الخارجية فتكون عين الوجودية في الذهن موجودة خارجية وتتمثل ان يكون مراد
 لا تتزاع اشباع كل من الذات والصفات الذاتية التي هي مناشي الآثار الخارجية عن الوجودية الآخريه الذات حيثما توجد هذه الصفات
 التي هي مناشي الآثار لكونها عين الذات فيكون اللام في قوله الوجودية عن صفات المضاف اليه فيكون هذا الكلام اتما للذليل
 الذي لوى اليه بقوله وسائر الصفات وهذا التوجيه مع بعده لا يخلو عن بطف قوله فيكون بما هو حاصل الخ تفاعل ان تعلم ان اللام يربط
 بحال بل هو واقع بيانه انه لا شك في ان علم الجزئي الخارجي بما هو كذلك ليس علما حضوريا فانه ليس عينا ولا نقا ولا معلولا بل
 علم حصولي فالان يكون نفس ذاته بما هو واقع في الاعيان وجزئي حقيقي مرتبته في الذهن فيكون بما هو حاصل في الذهن واقعا
 في الاعيان مع انه المدعى اولا يكون نفس ذاته بما هو موجود في الاعيان مرتبته في الذهن حقيقته بل بعد تعريها عن الوجود الخارجي
 وهذا باطل لان تعريها عن الوجود الخارجي يساوق تعريها عن الشخص ضرورة مساوثة الوجود والشخص وحصولها مع التعري عن الشخص
 لا يخفى في علم الجزئي بما هو جزئي والكلام في علمه بما هو كذلك الا ان يقال ان الجزئي بما هو كذلك لا يحصل في الذهن ويكفي في علمه
 الوجود الجزئي مثل حقيقته في الذهن مع شخص مائل للشخص الخارجي فهو حاصل في الذهن مع التعري عن الوجود الخارجي ولا يمكن
 مثل ذلك في الواجب كما اذ لا يمكن تعريه عن الوجود الخارجي لكونه عينه تعالى فان قلت كما يمنع تعريه سجاد عن الوجود الخارجي كذلك يمنع تعريه الجزئي
 الخارجي بما هو كذلك في الوجود الخارجي للشيء الجزئي بما هو كذلك مع التعري عن الشخص الذي هو ساوق للوجود الخارجي فيلزم ما استدل على منع حصوله
 تعالى في الذهن بمنع حصول الجزئي الخارجي بما هو كذلك في الذهن قلت امتناع حصول الجزئي الخارجي بما هو كذلك في الذهن
 لعدم عند المحققين كما ستعرف ان اشارته تعالى قوله كذا بما هو حاصل في الاعيان تقريره انه تعالى لو حصل في الذهن كان الوجود
 الذهني عينه اذ لا يزيد عليه صفة من صفاته فلا ينفك عنه الوجود الذهني عينا وذهنا فيكون عين هو في الاعيان فصار نصيبه اشباع
 الوجود الذهني فيكون بما هو في الاعيان موجودا ذهنيا قال في الحاشية هذا مبني على ان جميع صفاته تعالى وكل ما يصح القسامة تعالى
 به عين ذاته فلو صح الوجود في الذهن كان مصداقه نفس ذاته على ما برهن عليه في الحكمت في موضعه فيكون بما هو في الاعيان
 لان الاعيان انهي عانت تعلم ان الوجود الذهني لا يصح ان يكون مصداقه نفس ذاته تعالى لانه وجود محتاج الى الموضوع وهو ذاته

والواجب سبحانه يستحيل ان يكون مصداقا للوجود المحتاج بنفس ذاته والمحقق انه تعالى لو حصل بنفسه في الذهن كان بنفسه مصداقا
 للوجود الذهني للماظة الخارج في الحاشية بل لان الوجود الذهني عبارة عن الحلول في الذهن كما استتقت والحلول ليس صفة
 منضمة الى ذات الحال فانه نحو من الوجود والوجود ليس صفة منضمة بل هو معنى اشتراعي مصداق نفس ذات الحال فانه لو كان
 زائدا على ذاته كان اما صفة منضمة اليها فيستدعي سبق وجودها فاما ان يكون وجودها السابق وجودا مستقلا فيلزم ان يكون للحال
 وجودان في ظرف واحد هما وجود مستقل غني عن الموضوع والآخرو وجودا معي محتاج اليه وهو صريح البطلان او يكون وجودا ^{مستقلا}
 اي حلولا في الذهن فيكون للحال واحد في محل واحد في زمان واحد حلولا وهو صريح البطلان واما صفة مشتركة عنها فالكلام
 في مشاركتها الكلام فان انتهى الى صفة انضمامية عاد الى الشق الاول ولعل بطلانه وان انتهى الى نفس ذات الحال ثبت
 المدعى ولما كان الوجود في الذهن عبارة عن الحلول فيه وكان مصداق الحلول نفس ذات الحال فلو حصل ذاته تعالى سنة
 الذهن كانت بنفسها مصداقا للحلول فيكون ذاته تعالى بنفسها مصداقا للافتقار الى الموضوع فلا يكون واجبه واليه يكون على هذا التقدير
 منقتررة الى الموضوع حيثما كانت فتكون عين هي في الخارج ايضا حاله في الموضوع اعني الذهن منقتررة اليه بما هي واقعة في الاعيان
 لاني الاعيان وهذا الكلام واجب الا انه كما يدل على امتناع حصوله تعالى في الذهن كذلك يدل على امتناع حصول الجواهر بها
 فيه اذ لو حصلت في الذهن كانت بانفسها مصداق للحلول في الذهن والافتقار اليه يكون حاله فيه منقتررة اليه حيثما كانت فلا يكون
 جواهر وتكون بما هي واقعة في الاعيان لاني الاعيان وهذا ايضا احد ما يتسك به في نفى القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن
 وسياتي ان شاء الله تعالى قوله ولان ما هو في الذهن الخ دليل آخر على امتناع حصول ذاته تعالى في الذهن تقريره ان يحصل
 في الذهن مع تقريره في الاعيان لا بد ان يكون له ما به مشترك بين الوجود الذهني والوجود الخارجي اذ لا يمكن ان يكون الوجود
 الخارجي والوجود الذهني شخصا واحدا فلو اعدوا بعدو يستحيل تعدد وجوده بالبداهة فلو حصل ذاته تعالى في الذهن فاما ان يرتفع عن
 الخارج وهو صريح البطلان او يبقى في الخارج اليه فيكون حقيقة مشتركة بين الوجود الخارجي والوجود الذهني اذ لا يمكن ان يكون
 الوجود الخارجي والوجود الذهني شخصا واحدا وذلك باطل لان وجوده وتخصه عين ما به فليس له ما به مشتركة محتمل وجودين و
 تخصيصين احدهما خارجي والآخري ذهني ومن ههنا ظهر امتناع حصول الجزئي الخارجي بما هو كذلك في الذهن قال بعض اشراح
 عينية الشخص له تعالى لا ياتي وجوده تعالى في الذهن للمعنى عينية الشخص له تعالى انه حقيقة بسيطة متميزة عن جميع ما احدها بنفسها
 لا يخلها العقل الى هبة كلية وتخص زائد عليها وظاهر ان كونه تعالى حقيقة متميزة بنفسها لا يوجب ان لا يوجد في الذهن والالا
 يتشخص بتخص زائد حاصل من قبل وجوده في الموصوف ولا يستحيل ان يكون بشي واحد تشخصان احدهما خارجي والآخري ذهني فان
 الشخص الخارجي يميزه عن الاشخاص الخارجية فاطبته ومن الاشخاص الذهنية الحاصلة من الالغاير لذلك الشخص وتخصه الذهني

الحاصل له عند وجوده في الذهن بمنزلة عن شخصات ذهنيات اخر حاصله له بالنسبة الى الازمان الاخر فان الشخص الخارجي بمنزلة الكلي
بالنسبة الى تلك الشخصات لكنه ليس ككلي في الاصطلاح فان لم يتبرن في الكلي ان يكون ظلالا للكثيرين لان يكون له اطلاق كثيرة
انتهى و هذا الكلام مع ما فيه من الاطلاق ليس له كثير معنى فضلا عن ان يكون له حدودي اما اول فلان بدنه العقل شاهدة بان الواحد
بالعدد يستعمل تعدده واللام يكن واحدا بالعدد وقبوضه ان ينتقل الشخص الخارجي بعينه الى الذهن مما يقضي البدنه بطلانه و هذا مع
كونه ضروريا قد صرح به الشيخ في الفصل الثاني من ثلثة الهيئات الشفارة و اما ثانيا فلان الحاصل في الذهن لو كان هو
الشخص الخارجي كما انه ويكون لشخصه الخارجي مخطوطا في نحو الوجود الذهني يلزم ان يكون الشخص الخارجي من الجواهر صين هو
حال الذهن قائم به قائما بنفسه غير حال فيه لان الشخص الخارجي مساوق للوجود الخارجي والوجود الخارجي موجود مستعمل بعينه تقيما
اشي بانه فلو جاز ان يكون الموجود الذهني شخصا بالشخص الخارجي جاز ان يكون موجودا خارجيا فيكون قائما بنفسه لا بالذهن و اما
ثالثا فلاك قد عرفت فيما سبق اتفاق مصداق اكلول نفس ذات الحال والحلول في الذهن مساوق للشخص الذهني فيكون
الشخص الذهني بنفس حقيقته بل ان زيادة امر عليها مصداقا للحلول في الذهن فلا يكون الشخص الذهني زائدا على حقيقته فلا مساع للقول
بان الشخص الخارجي يجوز ان يوجد في الذهن و شخص شخص زائد و ما قال من ان الشخص الخارجي بمنزلة الكلي بالنسبة الى تلك الشخصات فتستف
على خلافه في مقامه ان شاء الله تعالى و هذا الذي دفعه ما قال به الشارح ما اجاب بعض اشراح من انه يستحيل ان يكون لشي واحد شخصان
مطلقا لان الشخص بالقياس لشي عن جميع ما عداه فاذا ميز الشخص الخارجي عن جميع ما عداه فالشخص الذهني اما ان
لا يميزه بالامتيان فلا يكون شخصا وان افاده الاقبيان لزم تحصيل الحاصل و ذلك لان الشخص لا يميز الا ان الشخص الخارجي للشي يفيد
الاقبيان من سائر الاشخاص الخارجية وعن الاشخاص الذهنية الحاصلة عن امر مغاير لذلك الشئ و الشخص الذهني يفيد الامتيان
عن الشخصات الذهنية الاخر و لا شك ان ما ذكره غير حاسم لهذا التعليل فانهم قوله هو كما ترى كلام خطابي قال في الحاشية لا يخفى
عليك ان ههنا قياسين الاول قياس في الله تعالى على المحسوس اعني الشئ والثاني قياس العقل على الحس و لا جامع بينهما حتى يوجب اليقين
ولو تم لدل على عدم وقوعه لا على امتناعه كما يظهر بادي تامل انتهى قوله و اذ ابني للفاعل قال في الحاشية هذا الاحتمال غير ظاهر و لا مناسب
للسياق و لسباق كنا ذكرناه ليكون ذريعة لذكر مسألة علم الواجب تعالى انتهى و وجه مساع هذا الاحتمال مع بعده ان نفى العلم بصولي
عنه سبحانه نوع من تقديره فان القول يقضي الى القول بكونه محلا للو احدث و تعريه عن الكمال في مرتبة الذات و استكمال بالغير كما تستف
ان شاء الله تعالى قوله علم ان مسألة علم الواجب هذه المسئلة قد اعقمت الافكار و اعقمت لانظار و اومشت العقول تركتها حباري
وسلبت العقول فمر الناس بكارى و ما هم بكارى فتوهمت شرومة من جهل يونان انه تعالى عما يصفون غير عالم بذاته و لا بغيره اما الاول فلان العلم
افضل لا يعقل الاضاد بين اشئ و نفسه و اما الثاني فلان لا يعلم نفسه لا يعلم غيره و هذا جهل مستف على كنهه و من سواهم اتفقوا على انه تعالى

عالم نفسه بجميع الاشياء صغيرا وكبيراً وقطيراً وقطيراً ولكن من فني العلم الفعلي قال انه تعالى خلق جميع الاشياء واعلم بالعلم
يستلزم العلم بالعلوم هو حاضر عند نفسه فهو عالم بنفسه فهو عالم بالمكنات فهي حاضرة عنده تعالى ومعلومه لا سبحانه وتوهم ان سبق
العلم على الابد وليس ضروري وغريب مثلاً وهو ان العوالم بالضرر بالعود على نسب متماثلة من فن ان يثبت على لقمة والا بعد متبلاً
في صناعة هذا ايضا يخيف الاستدلال ان لا يكون سبحانه عالماً بالارادة لاستدعائها سبق العلم ضرورة ولان النظام الجلي وما اودع فيه من البديع
يشهد بان صانعه حكيم ابدى اجاد وادع فيه الحكم كما اراد العوالم الماهر مقبول ان يخذ في ضرب العود على الاجمال نسباً باليقين بضرر
ولا يقف على ضربة ضرورية ثم من سواه اجموعاً على سبق علمه تعالى على ايجاد المكنات فمنهم من ذهب الى ان علمه تعالى صور قائم بذاته وابتداءً بغيره
الى ان اظن ذهب رسطون من تاجه كاشخين الى ان علمه تعالى صور قائم بذاته تعالى وسياتي ان شاء الله تعالى ما يزيل التردد بين هذين
المحقق الطوسي الى ان صور المكنات حاصلة في العقل الاول وهو مع ما في من الصور حاضر عنده تعالى حضور المعلول عند فاعله فهو العلم
تعالى ويطلب اولاً انه يستلزم ان لا يكون العقل الاول صادراً بالغاية وانما يان اوله في شكلاً بغيره واثباته يستوجب فني علمه تعالى بالجزئية
المادية لا تمنع ارتسام صور في العقل الاول ذهب المتفرقة الى ان علمه تعالى هي المكنات الثابتة في الخارج قبل وجودها ويطلب انه لا ياتي
للثبوت سوى الوجود وذهب لما تريد الى ان علمه تعالى صفة بسيطة قائمة بذاته تعالى ذات اضادة ويريد عليهم انه لا يعقل الاضادة الى
المعدوم انصرف بدية ومن قال بحدوث تعلقات العلم حسب حدث المعلومات فقد فني العلم قبل الابد وان قل باستكاد بغيره وان العلم
يسادق تميز والمعدومات لا تتميز بانفاهم وتوهم صاحب لائق المبين ان علمه بصوره ثبوت علمي بلا تحقق في الخارج او في الذهن كالمسرب
في المسرب ببقية بحسب الظمان مارا ما اولان اشجوت مطلقاً لا يعقل بدون الوجود كما اعترف في غير موضع من كتب واما ثانياً فلا اعتراض
بالعدم انصرف لا تتميز واما ثانياً فلان الثبوت العلمي بلا تحقق في الخارج والذهن لفظ بلا سمي كاسم بلا سمي لا بد من تفسيره واما بالباطل ان يصير
على ان طباع الربط الايجابي يستدعي وجود الموصوف ولا يصدق بهونه على هذا التقدير يصدق ان المكنات معلومة فلا يصدق هذه القضية
الموجبة من وجودها واما خاسافان قياسه على اسرافا فاسد اذ الصورة السرابية موجودة في الحس المشترك بل المتخيلة فينك وجوده في و
ذهب فرديوس الى ان علمه تعالى عبارت عن اتحاد المكنات بذاته تعالى ولا يخفى استحالة ذهب المتفرقة الى ان علمه تعالى على
نحوين تفصيلي زائد على ذاته وليس من صفات الكمال واجمال هو عينه وسياتي تفصيله مع الالهية ان شاء الله تعالى وذهب الصوفية الحكم
قدس الله سرهم الى انه ليس في الكون الا ذات واحدة مطلقة لا كلية ولا جزئية متطورة بتطورات شتى ومعينة تبعينات لا محتما في غير مصورة
في تكو ولا مقصورة على تعيين المتعين ممكن والمطلق واجب فعلمه تعالى بالممكنات منطوق في علمه بذاته وذهب هو الحق بالقبول الحق
وقد برهننا نحن على وحدة الوجود في رسالتنا المسماة بالرومن المجرد وليس به شبهة ذلك قوله ذهب البعض قصر الظن في العلم بالعلم
ذهب الشيخين والثاني ذهب فلاطون الاكبري لانه بعد ما ثبت ان علمه تعالى ليس حصولاً اي بواسطة الصورة وجب العلم

من يرى ان علمه تعالى بالاشياء بواسطة الصور اذا كان فيه نزيهان الاول نذهب الشيخين هو ان علمه تعالى بالاشياء بصورها القائمة بذواتها
 وجب عليه البطلان المذمومين قدم الاول لانه صرح في كون علمه تعالى حصولها فاعلمت علمه تعالى على نزيهان الثاني حضوره لان الصور القائمة
 بذواتها حاضرة عنده تعالى فلا حاجة الى البطلان في نفي كون علمه تعالى حصولها فان العلم المحصولي هو ما يكون بقيام الصورة بالعالم فقلت
 العلم بتلك الصور من حيث انه علم بتلك الصور انفسها علم حضوره والعلم بهما من حيث انه علم بذوات تلك الصور بواسطة علم حصولها كما
 ان العلم بالصور القائمة بالعالم من حيث انه علم بتلك الصور انفسها حضوره ومن حيث انه علم بذوات تلك الصور بواسطة علم حصولها
 ولا يجب في العلم المحصولي ان يكون الصورة قائمة بذات العالم الا ترى ان نفي من لا يرى قيام الصور بذاتها ونفي ان حصولها في حصول
 اشياء في الزمان والمكان مع انه يسمى ذلك العلم بالمحصولي وقد ذهب الصدر والشيرازي في الاسفار الى ان الصور الذهنية قائمة بانفسها
 مع انه يسمى العلم بالاشياء بواسطة الصور علم حصولها فافهم **قوله** صور قائمة بذات الله تعالى اعلم ان البطلان نذهب الشيخين نذهب فلاطون
 وجوابه من حيث انما يخفى بالبطلان احد واحد منها ومنها ما يبطل المذمومين جميعا والشايع البطلان بوجود واحد ونحن نريد ان ينظر كل واحد منهما اولاً
 خاصة ثم بوجوده فانه نقول نذهب الشيخين وهو القول بان علمه تعالى بالاشياء بارتسام صورها في ذاته سبحانه باطل بوجوده الاول انه
 يستلزم ان يكون الواجب فاعلا لتلك الصور لا يجوده اياها وقابلها لخلوها فيه مع كون اشياء الواحد قابلاً لافعالها وان لم يدل
 على بطلانه لسبب شاف الا انه باطل عندنا والقول بان كون شيء واحد قابلاً لافعالها اشياء المتشابهة لو اخذ القبول بمعنى الامكان لا يستلزم
 وليس بهنا ذلك بل القبول بهما بمعنى مطلق الاتصاف ليس بشيء فان ما ذكره في بيانه لو تم لدل على امتناع كون اشياء الواحد قابلاً
 وقابلها اي معنى واحد كما فصلناه في شرح تهذيب الكلام الثاني انه لا ريب في ان تلك الصور لكونها موجودات ظلية اضعف من ذوات
 الصور فيلزم ان يكون المعلول الاول ضعيف الوجود وهم لا يجوزون ذلك ثالث انه ينحل على هذا ما اعتقدوا من ان الصادق الاول هو
 العقل الاول ثم العقل الثاني والعقل الاول الى آخره ما ذكره الا يجوز على هذا التقدير ان يصدر كل شيء بواسطة صورته ولا يلزم صدور الكثير
 عن الواحد والجمع انهم لما سموه عن حصول الباديات في الموجودات فهم عن حصولها في الذات المحضة المقدسة امع فيلزم عدم علمه تعالى بالجزئيات
 المادية وحصول الصورة الكلية غير كاف في انكشاف الجزئي بما هو جزئي نسبتها الى جميع الجزئيات على السوار والخامس انه يستلزم كون
 محلا للحوادث والسادس انه يستلزم استكمال تعالى بالغير وزيادة صفة العلم عليه سبحانه وهو مع بطلانه في نفسه باطل عندنا ايضا وبذا الوجه
 الاخير والمكان وادرا على نذهب فلاطون بسبب النظر الجليل لكنه غير وارده عليه بسبب قيق النظر كما استوقف انشائه تعالى والسابع انه ينبغي
 على كون العلم عبارة عن الصورة ونحن نبطله انشائه تعالى ببراهين قاطعة **قوله** والبعض الاخر لما راوا اظاهر يدل على ان البطلان
 مستلزم من المذهب الاول وهو غير ظاهر والامر سهل **قوله** بصور مجردة المشهور انهم ارادوا بالصور المجردة المبهيات المجردة فانه فيسب الى
 افلاطون وهو صاحب هذا المذهب تجريد المبهية المجردة وبذات غاية البعد شأن افلاطون اجل من ان يعمى لم يشغل هذا اليوم الجزأ

بل الظاهر ان مراده بالصورة المجردة الصورة الشائية المجردة عن المواد وقال الشارح في الحاشية يمكن ان يكون مراده بالصورة نفس تلك الاشياء باعتبار حضورها عنده تعالى واطلاق الصور على الاشياء باعتبار حضورها على شائع عندهم وانما سميت مجردة لعدم تغيرها بهذا الاعتبار واراو ببيانها بزواتها عدم قيامها بذاتها تعالى انتهى وانت تعلم باقية من الضاد اما اول افلان مذيب افلاطون هو ان علمه الفعلي بصور مجردة قائمة بذواتها فلو كان مراده بالصورة نفس تلك الاشياء لم يكن القول بالعلم الفعلي المقدم على الابدان بل يكون العلم على هذا التقدير بعد الابدان واما ثانيا فلان مذيب افلاطون على هذا التقدير هو مذيب اليعنى الشائية القائلين يكون علمه تعالى بحضور سلسلة الممكنات عنده تعالى حضوره هربا ولم نقل القول باتحاد المنذمين عن احد المعبر في نسبة المذاهب الى اصحابها هو لنقل اذ لا دخل للعقل في ذلك واما ثانيا فلانه لو كان مراد افلاطون بتلك الصور نفس الاشياء كان مذيبه الاعتقاد بحدوث علمه تعالى اذ العالم عنده حادث الا ان يحيل قوله بحدوث العالم على القول بالحدوث الذاتي كما يظنه المعلم الثاني في كتاب الجمع بين الرايين فانهم **قوله** قائمة بذواتها اور على كون تلك الصور قائمة بذواتها بان بعض الصور اعراض فكيف يكون قائمة بذواتها وانت تعلم انه لم نقل عن اصحاب المذاهب ان تلك الصورة متحدة مع ذوات تلك الصور بل يجوز ان يكون تلك الصور مبنية بالذات لذوات الصور ويكون صور الاعراض ايضا قائمة بذواتها وانما احتمال قيام صور الاعراض بذواتها لنقل باتحاد تلك الصور معها بالذات وهو غير منقول عنهم ونقطة الصورة لا تدل على اتحادها مع ذوى الصورة فان الصورة تطلق على التمثال المحاكى ايضا فلا اشكال فاما قول من قال انه يجوز ان ينقلب صور الاعراض جوهر كما يعتقد اهل الملة ان الاعمال تصير جواهر يوم الحساب فتوزن فلا سماع له على مذاق الفسفة واهل الاسلام كثرهم احد تعالى واولئك هم المحققون لانه يهون الى جواز الانقلاب انما يعتقدون ان صحائف الاعمال توزن او ان بازار كل عمل جوهر صالح للوزن تتمرن الاعمال بوزانها وقد يجب عن اصل الاشكال بان معنى قيام تلك الصور بذواتها عدم قيامها بذاتها تعالى فيوزان يكون صور الاعراض قائمة بمجالها في عالم المثال غير قائمة بالبارى سبحانه وعرض عليه بانه يمكن علم السواد مثلا بدون الجسم مثلا فيجب ان يكون السواد مثلا قائما بنفسه في ذلك العالم والجواب انه ان اريد بان كان علم السواد بدون الجسم امكان ان العلم السواد من دون ان يعلم الجسم فذاك مستحيل في علم البارى سبحانه على انه يجوز العلم بالحوال من دون العلم بالحوال لا يتلزم ذلك قيام احوال بنفسه وان اريد بان كان ان يعلم السواد قائم بنفسه فان معنى العلم بتلك المفهوم فذاك ايضا ممكن بان يكون ذلك المفهوم قائما بنفسه من الازمان في عالم المثال فكشفه تعالى وان معنى العلم بمصادقه فيكون العلم بها مستحيل العلم بالمتنعات العلم بها انما هو وجودها في العالم فان المصدق لاشي معنى ظاهرا يتعلق به العلم على انه كواشك تعلق العلم بالسواد قائم بنفسه لكونه متنعا لكان ذلك شكلا على جميع المذاهب فلا خصوصية لاراد على مذيب افلاطون وان اريد بان كان العلم بان السواد قائم بدون الجسم فذلك مستحيل عليه سبحانه وبالجملة فهذا لا يخرج من المذاهب

الى محصل لعل غيري يحصله بالاجواب باننا لا نسلم ان علم السواد بدون الجسم ممكن الامر لا يعلمه الا اشركا ان وجود السواد بدون الجسم ليس بممكن الامر
 يعلمه الممكن ايضا فلا يستحق ان يصحى اليه ثم انه قد يورد على نذيب فلاطون انه يلزم عليه القول بان يكون للخبري الخارجي بما هو كذلك ثبوت
 غير وجوده الخارجي لتحقق علمه تعالى فيسليم ككثر الشخص في انحاء الوجود والحواس ان لا يجب في علمه تعالى بالشخص الخارجي نفس وجود ذلك
 الشخص بعينه في ذلك العالم المثالي بل يكفي وجود صورة محكية والحكيات مغايرة له في الوجود الا ترى ان الاشخاص الخارجية معلومة لنا
 على الوجه الجزئي مع امتناع وجودها بما هي اشخاص خارجية في اذيات الاستحالة تعدد شخص بدهية الحقائق المبين بالساين عالم يدل
 على استحالة دليل فان قلت وجود الصورة المحكية للشخص الخارجي في العالم المثالي غير كاف في معلومية الشخص الخارجي اذ لو كفى
 صدق القضية القائمة بالشخص الخارجي معلوم مع عدم الموضع اذ لا وجود للشخص الخارجي على هذا التقدير حين كونه معلوما انما الوجود بصورة
 محكية له مباينة اياه ولا يكفي في صدق القضية الموجبة وجود الشخص المحكي المبين موضوعها بل يجب في صدقها وجود نفس موضوعها قلت
 في الاشكال غير مختص الوجود بنذيب فلاطون بل هو وارو على جميع المذاهب اذ لا سبيل الى التزام وجود الاشخاص الخارجية بما هي
 كذلك في مرتبة العلم الفعلي على راي اعد بل هذا الاشكال غير مختص بعلم الواجب تعالى بالاشخاص الخارجية بما هي كذلك ولا يحمي عنه
 لاحد من التحكين المنكرين للوجود الذهني والمثالية القائلين بحصول الاشارة بانفسها في الذين الاشرافية القائلين بحصول الاشباح
 فيه الا بانكار صدق الموجبة وجود نفس موضوعها فانما اذا حكنا على شخص خارجي قد انعدم باحكام خارجية صادقة كقولنا الحجج التي
 قد استحال اركان صلبا ثقيل او على شخص خارجي لم يوجد بعد بل يوجد في القابل باحكام خارجية صادقة كقولنا زيد سيولد فانما ان يكون
 موضوع اشكال هذه القضايا موجودا في الخارج حين صدقها هو صريح البطلان او موجودا في ذين من الاذيان او في موطن آخر
 يتجمل وجود الشخص الذي صار ما زويد الذي سيولد في ذين من الاذيان او في موطن آخر بالبدية فيلزم ان يصدق هذه القضايا
 مع انما نخرم يصدقها بدية ولا يكفي في صدقها وجود اشخاص اخرى محكية لموضوعات هذه القضايا سواء كانت متحدات معها في المهية كما هو
 نذيب القائلين بحصول الاشارة بانفسها او مغايرات لها بحسب المهية كما هو نذيب القائلين بحصول الاشباح اذ وجود الاشخاص المحكية ليس
 نفس موضوعات تلك القضايا فانها معدومة محضة ونسبة وجود اشكالها اليها مجاز وبالجملة فهذا الاشكال لخصوصية له بنذيب فلاطون
 نذو قد التزم بعض الاكابر في دفع اصل الاعتراض بكثر الشخص الخارجي في انحاء الوجود وانت تعلم انه مخالف للضرورة العقلية فان قلت
 انما نذيب اصحاب فلاطون الى القول بثبوت الصور الثابتة في علم الباري سبحانه لسلا يلزم تميز باليس بشئ وصدق القضايا
 الموجبة القائمة الاشياء معلومة بدون موضوعاتها وتعلق العلم بالمعدومات لصرفه فيجب القول بوجود نفس المعلومات في عالم
 المثال فلا بد من التزام وجود الشخص الخارجي بما هو كذلك في ذلك العالم على نذيبهم قلت لعل الحق ان وجود الصور المحكية للاشياء
 يكفي في تميزها وتعلق العلم بها وصدق المعلومات عليها بل لا يحمي لاحد عن التزام ذلك كله كما اشترنا اليه وسنفسد انشراحه

تعالى في محبت الوجود الذي هو السر في ذلك ان يتعلق العلم والمعلوم والتميز والاول بالذات هي تلك الصور المحاكية والاشياء انفسها
 فتتعلق بالعلم والتميز بالعرض وهي معلومة بالعرض فلا يلزم وجودها بالذات فكما انها معلومة وتميزة بالعرض من معنى ان صورها المحاكية
 لها معلومة وتميزة كذلك هي موجودة بمعنى ان صورها المحاكية لها موجودة مع ان التسميم وجود شخصي الخارج بها هو
 كذلك بوجودات شتى والتزم ان زيدا الذي يكون من نقطة ابيه في رحم امه بعد ان صارت علقه ثم مضغته ثم لحم وعظاما موجود
 في الازل بعينه بلا سبق مادة ولا مدة من دون تغاير شخصي اصلا ليس باهون من التزم تميزا ليس بوجوده وتعلق العلم به
 وصدق انه معلوم بسبب وجود صورته المحاكية لفانهم وقد يظن انه يرد على مذنب اقلاطون الاستكمال بالغير واكتسابه تعالى العلم
 الذي هو صفة كماله من الصور وزيادة صفة العلم عليه والحق ان مقصوده ان يشار الاكتشاف نفس ذاته تعالى فالعلم بمعنى مبداء
 الاكتشاف عينه تعالى فانما احتاج الى القول بوجود تلك الصور لتلايمه متميز الاشياء من دون وجودها ووجودها ما يات لها بالقول
 بوجودها وانما هو ضرورة لزوم الاضافة للعلم لا الكون الواجب سبحانه مستكلا بها هذا هو الكلام فيما يطبل مذنب فلاطون فامته قوله
 اول تلك الصور لما كان هذا الوجه عاما لا لابطال المذممين معا ذكره بعد ذكر المذممين وجمع بينهما في الابطال بحيث يكون تبييد الماهو
 الحق ومن الوجه المبطل للمذممين مع ان تلك الصور القائمة بذاته تعالى او بدواتها لاقتنايه حسب الاتساق المعلومات ومعلوله
 تعالى صادرة عنه سبحانه فاما ان يكون صدورها عنه تعالى دفعة وهو خلاف ما ثبت عندهم من امتناع صدور الكثير عن الواحد وانما ان
 يكون صدورها عنه تعالى بان يصدر بعضها عنه تعالى بوساطة بعض اخر فيكون تلك الصور مترتبة ووجود الامور الغير المتناهيبة المترتبة
 باطل براهين التمس على ان وجود الامور الغير المتناهيبة بالفعل مطلقا باطل لانها لو وجدت كانت معروفة للعدد والاعداد مترتبة
 فالعدد ذات اية مترتبة بترتيبها فيجري براهين البطل التمس والاحتياج الى المقدمة القائمة الواحد لا يصدر عنه الا الواحد في اثبات الترتيب
 بين تلك الصور قوله في الاحالة مسبوقه بالعلم لانها لما كانت ممكنة كانت حوادث ذاتية فاما ان يكون حوادث في الواقع ايضا
 كما هو مذنب من ذهب الى حدوث ما سوى الله او يكون قديمة كما يراه من ذهب الى قدم العالم وعلى التقديرين يكون تلك الصور
 مسبوقه بالعلم ما سبقا ذاتيا وذلك على التقدير الثاني او سبقا فكما يراه من ذهب الى قدم العالم وعلى التقديرين يكون تلك الصور
 تعالى تلك الصور لو لم تكن مسبوقه بالعلم كان الواجب سبحانه في مرتبة ذاته الحقة عاريا عن كمال العلم فيلزم النقص في مرتبة ذاته و
 قد طل بعضهم سبق علمه تعالى بتلك الصور بانها لو لم تكن مسبوقه بالعلم لم يكن الواجب سبحانه فاعلا لها بالاختيار ضرورة ان الفعل
 الاختيار لا بد فيه من سبق العلم والشراح عدل عن ذلك الوجه لان تلك الصور لما كانت مدار العلم الذي هو من الصفات
 الكماية فلا حاجتي كونها مخلوقة بالاجاب لان الصفات الكماية من لوازم ذاته تعالى يستحيل تسليخها عنها فوجب ان تكون مخلوقة
 بالاجاب فلا يستدعي خلقها سبق العلم عليها ولا يساغ لبطل ذلك القول في خلق العالم فان الغراب المودقة فيتمل دلالة التزم

عبدالله

على ان قالتها علمها اولاً فارادفتها واداء و هذا بخلاف نفس الارادة والعلم فيجوز كونها مخلوقين بالايجاب لا يراد مثل ذلك على الشارح
 قد عرّفه اذا حصل ما ذكره انه لو لم يكن تلك الصور مسبوقه بالعلم لزم تعريه سبحانه في مرتبه ذاته عن كمال العلم ولا ريب في اللزوم
 والافى بطلان اللزوم فلا يراد عليه ما قيل من ان البارى عز وجل بنفس ذاته كمال ومن جملة الكمالات العلم والنقص مستحيل المستحيل
 ليس في قدرته واذا لم يكن لنقص مقدور لم يكن الكمال مقدور افلا يكون العلم وما يكون من لوازمه مقدور افلا يلزم سبق العلم
 بالصور عليها بل علمها معها انتهى فقد عرفت انه لا يتوجب على ما ذكره الشارح نعم يتوجه على ما قال بعضهم كما علمنا ان ثم انه ان اريد بقوله
 انقص مستحيل ان نقص مستحيل عقلي لذاته فذلك مسلم و صحيح لكن اللزوم منه ان يكون الكلام واجبا لذاته فلا يمكن ان يكون
 مخلوقا اصلا بالايجاب ولا بالارادة فيجب سبق العلم الذي هو كمال واجب بالذات على تلك الصور التي هي ممكنة لذاتها وحوادث
 ذاتية فهذا الكلام على هذا التقدير يكون تشييد الكلام الشارح لا راد عليه وان اريد به ان نقص مستحيل بالغير فذلك غير مسلم ولا
 صحيح في نفسه فان كونه سبحانه ناقص العباد باسء ليس ممكنا بالذات حتى يكون مستحيلا بالغير فان المستحيل بالذات لا يكون مستحيلا
 بالغير ومع ذلك لا يصح على هذا التقدير سلب مقدورية عنه ولا عن مقابله الذي هو الكمال فان المستحيل بالغير والواجب بالغير
 واطلان تحت قدرته العامة والالام يمكن المعدومات التي هي مستحيلة بالغير والموجودات التي هي واجبة بالغير مقدورة له تعالى
 قال في الحاشية المتعلقة على قوله تحزرا عن الجهل المستحيل في تعالي هذا بالنظر الى ان الجاهل هو سبحانه تعالى واما بالنظر الى
 مطلق الجاهل القادر مع عزل النظر عن الخصوصية فلا استحالة تعلق الجهل بالجهول المطلق عندهم وانما قيدنا الجاهل بالقادر
 لان الجهل قد يطلق على مطلق الاقتصار والاقادة ولو بلا علم وروية كاقادة الشمس للصور واقتضار الملزومات للوازم وانما اخترنا
 الوجه لمخصوص بالبارى عز اسمه لتلايمهم ان استناد تلك الصور الى الله تعالى مثل استناد اللوازم الى الملزومات فلا يلزم سبق
 العلم والجهل بالجهول غير مستحيل في مطلق الفاعل والمقتضى انتهى وهذا الكلام مطابق لما ذكرناه قوله اذ هي منكشفة عنده
 تعالي بنفسها اي لا بصور اخر لا بمعنى ان انفسها مبادى انكشافها والالام يستقم تفرع قوله فمناط تعقلها الاجمالي البسيط هو ذاته
 تعالي قوله فمناط تعقلها الاجمالي البسيط يعني ان تلك الصور لما كانت مسبوقه بالعلم ولم يكن علمها بواسطة صور اخرى فلا محالة
 يكون تلك الصور معلومة له تعالي بخبرين من العلم الاول علمه تعالي بها قبل وجودها ويكون مبدء هذا العلم نفس ذاته تعالي
 اولاً متحقق لما سوى ذاته تعالي في تلك المرتبة وهذا العلم اجمالي بسيط لا يكشف ذات واحدة بسيطة والثاني علمه تعالي بها
 حال وجودها ويكون مبدء هذا العلم ذواتها الموجودة الحاضرة عنده تعالي حضور المعلول عند علته وهذا متحقق في نفس تلك
 الاشياء التي بهذه الصور صور لها ايضا فلا حاجة الى توسيط الصور في علمه تعالي بتلك الاشياء قوله فمناط تعقلها البسيط
 كون الصور ذوات الصور معلومة له تعالي بحضورها عنده تعالي بالمعلومية بان حقيقة العلم هو وجود الشيء للشيء وذلك باحد ثلثة وجوه المعلومية

والناقبة والعينية والاول يتحقق فيكون انكشاف الصور وذوات الصور عنده تعالى بحضورها عنده تعالى بالمعلومية لا بتوسط
الصور وعلى هذا فيلغو تلك الصور وكفى في انكشاف الاشياء نفس حضورها عنده تعالى لعلاقة المعلومية قوله ما كراى وجود الشيء
بالفعل لشيء موجود بالفعل بالعينية وانما خصه بالبيان لان مفهوم وجود الشيء بالفعل لشيء موجود بالفعل يوسم التغاير بين الشيء
الحاضر عنده فيبين ان ماله وجود الشيء نفسه بمعنى عدم العينية لا بمعنى حضور شيء عند شيء آخر قوله مما يشهد به الخ لما ذكر ان حقيقة
العلم وجود الشيء للشيء باحد ثلثه احوال وكان غرضه اثبات ان علمه تعالى ليس مصوليا اصلا بل هو حضورى وانه تعالى يعلم الاشياء
بنحوين من العلم الاول الاجمالي قبل وجودها والثاني العلم التفصيلي حال وجودها وان العلم الاول ينطوي في علمه بذاته والثاني
يتحقق بحضور تلك الاشياء عنده تعالى وحب عليه بيان انه تعالى عالم بذاته لا بتوسط صورة لثبوت ان علمه تعالى حضورى لا
حصولي لينفرض عليه اثبات كونه تعالى عالما بالاشياء اذا لم تثبت كونه تعالى عالما بنفسه لم تثبت كونه عالما بالاشياء اذا لم تثبت كونه
يتحتم ان يعلم غيره ويتحقق ان علمه الاجمالي بالاشياء ينطوي في علمه بذاته فليس ينطوي العلم الاجمالي بالاشياء وليندرجه
ما ستم مزيد اهتمام باثبات ان وجود الشيء للشيء بالعينية اى وجود الشيء لنفسه مناط العلم وقد انكشف بما ذكره الشارح مشبهة بتكبيرها الجبهة
الناقون علمه تعالى وهى ان العلم يستدعى اضافة بين العالم والمعلوم والاضافة لا تعقل بين الشيء ونفسه فهو تعالى عالم بقوله الخ العالم
لا يعلم نفسه ما لا يعلم نفسه لا يعلم غيره فلا يكون سجانا عما يصفون عالما بنفسه ولا بغيره ووجه انكشافها ان علم شيء لشيء عبارة عن حضور شيء
بالفعل عند شيء موجود بالفعل وهو قد يكون بالعينية وحضور الشيء لنفسه اذا كان مجردا ضرورى ومناه عدم عينية اشي عن نفسه و
ليس هذا المعنى عبارة عن الاضافة التى لا تعقل الا بين شيئين متغايرين فعلمه سجانا بذاته ليس سبب بل هو عبارة عن حضور نفس
ذاته عنده تعالى وذلك الحضور ليس سبب بل هو عبارة عن عدم العينية والاولى فى جواب هو لا الجبهة ان نقض محتمل اول العلم
انفس بذاته ثم يحل شبهتهم بما ذكره الشارح فان ذلك ابكت لهم واكبت لكن بهنا اتصال قوى لم اعتر في كتب القوم بعد على
جوابه هو انه تعالى لو كان عالما بذاته فاما ان يكون العالمية والمعلومية التان هما مفهومان استراحيان بديهيان المقصورين
عن ذات تعالى اولاً يكون ذلك المفهومان متضامين عنده تعالى الثانى بان ته ولا دلل ايضا بطلان الاشك في ان مفهوم العالمية نصايت مفهوم
المعلومية فهو مقابل له فاما ان يكون مصداقها ونشأ انشراحها نفس ذاته تعالى بلا زيادة او عليها وانضمام معنى اليها وذلك صريح
السطلان او يستعمل بالبداهة ان يكون الذات الواحدة بماهى كذلك مصداق التقابلين فان التقابلين لا يجتمعان فى ذات
واحدة بماهى كذلك كما تقر فى موضعها ويكون مصداق العالمية هى الذات الواحدة مع انضمام معنى اليها ومصداق المعلومية هى الذات
مع انضمام معنى آخر اليها فلا يكون الذات بنفسها علة ومعلومة بل يكون اعلم زائد على الذات ويكون صفة منفية اليها وهو قاطع
ما تقر عندهم ولا كفى فى تعدد مصداق العالمية والمعلومية ان توخذ الذات مع وصفين انشراحين باحد ما يكون مصداق العالمية

وبالآخر مصداقا للعلمية اذا الامر الاتراعى لا يتحقق له في الواقع الا بمشاكل التزاع وهو الواحد المحتمل في الواقع وكلا من في مصداق التقابل
 والعلومية في الواقع واذا بطل الشك ان فلا سبيل الى القول بان الله تعالى عالم بذاته وانت تعلم ان هذا البيان حار بعينه في علم النفس
 بذاته وهو مما لا ينكره احد من افراد نوع الانسان فعلم ان في بعض مقدمات البيان خلاوا ان لم نعلم عليه بعينه بهذا البيان ان قيمه وقيمه
 على نفي علمه تعالى بذاته فهو غير تام لا تتقاضيه بعلم النفس بذاتها الا ان يتكلم القول بتغاير مصداق العالم والمعلوم في علم النفس بذاتها
 على خلاف ذلك وهو الذي ان قرر على انه اشكال على تدبير اهل الحق فالجواب عنه عوليس وعمل الجواب هو ان العلم بالمعنى الذي
 يعبر عنه بدائستين ودانش وشيق منه العالم والمعلوم والعالمية والمعلومية ليس يتحقق في انكشاف الشيء لذاته واطلاق العلم
 على انكشاف الشيء لذاته اما على المسامحة او على اشتراك اللفظ فليس هناك عالمية ومعلومية وعلم بالمعنى اللغوي والمعنى المتعارف
 لكن هناك انكشاف الشيء لنفسه بمعنى عدم غيبته الشيء عن نفسه بنفسه ومصداقه نفس ذلك الشيء بلا انضمام امر الى زيادة معنى عليه
 فليس هناك اضافة ولا مضاعفة التصانيف انما هو بين العالم بمعنى ما قام به العلم والمعلوم بمعنى ما تعلق به العلم وليس هناك عالمية
 ومعلومية بذاتك المعنيين انما يطلق على العالمية والمعلومية هناك من حيث ان ما يترتب على العالمية والمعلومية من الانكشاف ترتب
 هناك وان لم يكن عالمية ومعلومية وبالجملة فيختار الشق الثاني من الترويض الاول ويمنع بطلانه بدنه وسياتي لذلك مزيد تفصيل
 هو الكلام في علمه تعالى بذاته واما علمه بالاشياء فهو على نحوين الاول اعلم الفعل السابق على الابدان والثاني اعلم تفصيل المتأخر عنه
 على ثبوت كلا النحويين كلام على جميع المذاهب المتعارفة المتعادلة فيما بينهم بوجه بعضها يدل على نفي النحويين جميعا اما الاول فهو انه
 تعالى لو كان عالما بالاشياء قبل وجودها لكان علمه ما عين ذاته او زائد على ذاته لا سبيل الى الامرين فلا سبيل الى المقدم
 اما انه لا سبيل الى الاول فلانه يستوجب وجود تلك الاشياء في مرتبة ذاته اذ لا علم بدون المعلوم واما انه لا سبيل
 الى الثاني فلانه يستلزم عواره سجانة عن صفة الكمال في مرتبة الذات فيلزم نقص وهو يتصل وقد قصدى القوم للاجابة عن هذا
 الاشكال اجابوا عنه بوجه مستذكر باو تكلم عليها في تحقيق تدبير المتأخرين انشاء الله تعالى واما الثاني فهو وجود الاول فاني
 الصروة الوثقى ومحصلة انه تعالى لو كان عالما بجميع الاشياء كان عالما بالحوادث الاستقبالية جميعا لكن الثاني باطل لان الحوادث
 الاستقبالية المتعاقبة المتزايدة يوافيها غير واقعة عند حد من الابد الا بغير متناه بهذا المعنى باتفاق الملل بلا خلاف فهي امور لا تقضية
 وكون الامور لا تقضية ما يتصور فيما يخرج من القوة الى الفعل تدريجا سواء كان بحسب لوجود المعنى كافي الحوادث السورية او بحسب الوجود
 الذي يبنى كافي الامداد المتعاقبة المتزمنة شيئا فشيئا ولا يمكن فيما لا يخرج ولا تعاقب فيه الامور اللا تقضية لا يمكن خروج جميعها من
 القوة الى الفعل لانه ينافي اللا تقضية لا يكون الخارج منها الا متناهي لان كل مرتبة من تلك الامور المتعاقبة انما يزيد على ما قبلها
 بواحد فلا يزيد ابد على المتناهي الا بقدر متناه فلا يكون الخارج منها الى الفعل غير متناه كما وانما ونعكس الى ان الغير المتناهي كما لا يكون

خارجا من القوة الى الفعل وانما اذا تمهد هذا فتقول متمنع تعلق العلم بالامور اللائقفة فان تعلق العلم بها جميعا بالفعل يقتضي تحديدها
عند العالم بالفعل والتحديد يقتضي الى الجهل اذ لا تحديد فيها في نفس الامر فيكون العلم مخالفا لما في نفس الامر وهو جهل بالجملة تعلق
العلم بالامور اللائقفة بجمليتها ومجوعها بالفعل مستحيل وذلك لانه لا جملة ولا مجموع لها فانما تعلق العلم بها بالفعل بمعنى ان بعضها
معلوم وبعضها مجهول وهذا كما بعد فان ما يتعلق العلم به من انما يكون بعضا منه وهو ما ينتشرع بالفعل ولا يمكن ان يعلم بالفعل جميع
الاعداد بحيث لا يشذفرو منها فانه ينافي كونها اللائقفة فيعلم كون بعض معلوما بالفعل والبعض الآخر مجهولا بالفعل ذلك لا يصح في
علم الواجب تعالى والحاصل ان كل ما يتعلق به علمه بالفعل لا بد ان يكون محمدا وعنده في علمه بالفعل كيف وكما ان الفعلية في الوجود
في نفس الامر يقتضي التحديد فيه كذلك الفعلية في العلم يقتضي التحديد في العلم ضرورة وبدونه يتقلب العلم بالفعل جهلا ضرورة الاتري انما
اذا فرضنا علم جميع مراتب بعدو باسرها فيعلم انها كم هي ولا يصح الزيادة عليها لانها فرضت انها جميعا وهو ينافي كونها لا تقف كذلك
اذا فرضنا تعلق العلم بالفعل بجميع الاحداث الاستقبالية الابدية فيعلم انها كم هي والا يكون جهلا ثم ان جميعها لا يكون قنانيا واقفاني
العلم للثقات المذكورة ولا قنانيا غير واقف فيه للثاني بين العلم بالفعل وكونه غير واقف في العلم ولا غير قنانيا كما بالفعل لما عرفت انتهى
كلامه بالفاظ مع حذف بعضه هذا اتصال عوليص سنعود اليه ان شاء الله تعالى في بحث علمه سبحانه بالجزئيات المتساوية على وجه جزئي
الثاني ما استصعب بعض الشرح وهو انه لا يسيل الى القول بعلمه سبحانه بالمتنوعات اذ لا صورة لها ذهابا وخارجا واجواب ان مفاهيم المتنوعات
ممكنات موجودات وعنوانات لا معنون لها وهي التي يتعلق بها العلم واما مصادر غيرها ومعنوياتها فلا هي موجودة ولا هي مما يتعلق
به العلم الثالث وهو ما خوذ من الاول انه تعالى لو كان عالما بجميع الاشياء كان عالما بالجزائر كجسم متصل ايضا في المتناهي وغير متناهي
فعلى الاول يلزم وقوف قسمة المتصل فيلزم الجزر الذي لا يتجزى وعلى الثاني فاما ان يكون تلك الجزر الغير المتناهي تحقق ما في نفس
الامر او لا والثاني باطل اذ لا بد في المعلوماتية من نحو تحقق البتة وعلى الاول فاما ان كمن وجوده فاشارة الى كمن في العلم بها على
سبيل التمايز وهو باطل اذ لا تمايز بينها بحسب ذلك لوجود فكيف يكمن هذا النحوس الوجودي التميز العلمي بينها او لا يكمن فيكون لظواهر
من تلك الاجزاء وجود على سبيل الاستقلال منازعا عن وجود الآخر فيلزم المفسد النظامية وهذا مما استصعب العلماء غاية الاستصعاب
والتيسر كل منهم عن الجواب عنه على وجه الصواب اجواب انه ما اذا اريد بعلمه تعالى بالجزائر كجسم متصل فان اريد به علمه بان الجسم متصل اجزاء
بالقوة وان له بالقوة نصفان ونصفا وهكذا فذلك النحوس لعلمه لا يستدعي وجود الاجزاء بالفعل فختار ان اجزاء الجسم المعلوماتية له
تعالى بهذا النحوس لعلم غير متناهيته وانما تعالى يعلم ان الجسم المتصل يمكن القسامة بحسب نفس من المتصلة لا الى نهاية وذلك لا يستلزم
الا وجود الجسم المتصل وصلو حسب نفس فانه التجزى لا الى نهاية وان اريد به علمه بان الجسم متصل اجزاء بالفعل فهذا النحوس لعلمه كونه جهلا
غير مطابق للواقع لا يجوز عليه سبحانه واما العلم بمفهوم الجسم المتصل ذي الاجزاء بالفعل فهو كما لعلم بالتمتة النرجح لا يستدعي الا وجود

هذا المفهوم نحو من الوجود ولا يلزم منه وقوع العتمة في المتصل لا وجود الأجزاء الغير المتناهية بالفعل وان اريد العلم بنصف الجسم ونصف
 نصفه ونصف نصفه ونصف نصفه ونصف نصفه وهكذا الى حيث يقبل الجسم التجزيه بالقوة فهذا العلم بمفهومات انتزاعية لها مشارا وقب
 بنفس ذات الجسم فلا يلزم منه الوجود تلك المفهومات الانتزاعية في ذهن من الاذهان ووجود مشارها في الخارج ولا يلزم وقوع عتمة الجسم
 ولا علم الايقان في العلم ولا وجود الأجزاء الغير المتناهية بالفعل وان اريد العلم بمصاديق هذه المفهومات الغير المتناهية فلا هي موجودة و
 لا هي مما تعلق بها العلم بالذات بل العلم انما يتعلق بمفوماتها وعنواناتها وهي موجودات في ذهن من الاذهان فان قيل لا وجود لها في
 مرتبة العلم الفعلي لان الاذهان حوادث قلت هذه الاشكال راجع الى الاشكال الذي ذكرناه سابقا في نفس العلم الفعلي ولا يكون هذا
 اشكالا على حيا له ويلغو الشقوق التي ذكرت في تقريره ولا يكون لذلك الاشكال خصوصية باجزاء المتصل فان قلت لو كانت تلك
 المفهومات الموجودة في الاذهان معلومة له تعالى ولا شك انها غير متناهية بالفعل لزم تحديدها مع كونها غير متناهية في علمه تعالى قلت
 ماذا اريد بتحديد باني علمه تعالى ان اريد بشمول علمه تعالى جميعها بحيث لا يشذ عنها شيء فذاك لازم ومستموع وان اريد بتناهيها فذاك
 غير لازم اذ لانها ان كلما احاط به تعالى متناه اذ علمه تعالى محيط بالمتناهي وغير المتناهي ولعلك تحدثت من ههنا بالجواب عن الاشكال
 الاول الذي ذكره الاستاذ في العمدة الوشقي فان العلم بالامور اللاتقنية اللا متناهية بالفعل انما يتلزم تحديدها في العلم بمعنى شمول
 العلم اي بالامور المتناهية والتحديد المقتضى الى الجبل هو التحديد بمعنى المتناهي لا بمعنى شمول العلم قوله تعلق العلم بالامور اللاتقنية بطلتها
 ومبوهما يتحمل اذ لا جملة ولا مجموع لها قلت ان اراد به انه لا جملة ولا مجموع لها في الزمان المتناهي فنسلم لكن علم الباري شامل بالفعل
 بجميع الامور اللاتقنية الموجودة في الازمنة الغير المتناهية وكذلك علمه تعالى بجميع مراتب الاعداد الغير المتناهية وكونها لاتقنية بسب
 الوجود الزماني التدريجي لا يتا في فعليتها في الازمنة المتناهية اذ في الاذهان العاليتها وان اراد انها لا جملة لها ولا مجموع اصلا فنمنع قوله
 كلما يتعلق به علم بالفعل يجب ان يكون محدودا عنده في علمه بالفعل قلت ان اراد به كونه محدودا اي شموله لا بعلمه فنسلم ولا ضمير ان اراد
 بكونه متناهيانم قوله كما ان الفعلية في الوجود في نفس الحقيقة التحديدية كذلك الفعلية في العلم القيت في التحديدية ضرورة قلت لو كانت جميع مراتب الاعداد
 موجودة في نفس الامكان غير متناهية بالفعل المحدودة وانما يتلزم فعليتها في الوجود في نفس الامر التحديد في نفس الامر كونها خارج من القوة الى الفعل في نفس
 الامر القدر المتناهي وتس على ذلك حال الفعلية في العلم فلو كان خارج من القوة الى الفعل في العلم القدر المتناهي كان محدودا
 في العلم واما اذا شمل العلم الغير المتناهي بالفعل فلا يكون محدودا كما لو شمل الوجود الغير المتناهي بالفعل لا يكون الموجود بالفعل متناهيان
 قوله اذا فرضنا علم جميع مراتب الاعداد باسرها فيعلم كم هي الخ قلت نعم لكنه ان اراد بقوله كم هي لكم المتناهيانم وان اراد بكم غير
 المتناهيانم فنسلم لا يتا في ذلك كونها لا تقف بحسب الوجود الزماني التدريجي وكذلك اذا تعلق العلم بالحوادث الاستقبالية باسرها فيعلم
 انها غير متناهية كما بالفعل في العلم ولا يتا في ذلك كونها لا تقف بحسب الوجود الزماني التدريجي وما قال في التمهيد من

ان الامور اللاتقنية تتجبل خروجها من القوة الى الفعل مسلم لكن بحسب الوجود الذي تلك الامور بحسب التقفية اعني الوجود الزماني الذي
لا بحسب نحو آخر من الوجود كالوجود الظلي في الازمان العاليتة او الوجود الدهري الذي ليس بحسب تعاقب وتجدد فان قلت ذاك انت
تلك الامور بحسب وجودها الذي بحسب تعلق بها على تعالى موجودة بالفعل هي غير متناهية جرت برهين لتسرفها قلت ووسلم جريان برهين
تسرف في الغير المتناهي مطلقا يكون هذا اشكالا آخر لا تعلق له بما ذكره قدس الله سره على ان في كلامه في عروة الوثقى لفتا على ان هذا
الاشكال على حياله هذا وسنعود الى تحقيق الحق في هذا البحث حيث يتكلم في علمه تعالى بالجزئيات المادية على وجه جزئي انما اشار الله
تعالى فانظر الكلام وان فصي الغرابة والتطويل لكنه لا يخلو عن الافادة والتحصيل **قوله** ثم اذا صار الشيء الى تنبيه آخر على ان وجود
الشيء نفسه يحفي الانكشاف له ويستنبط منه ان وجود النعت المنعونة ايضا كاف للانكشاف وحاصله ان حصول صورة اشي عند العالم
لما كفي في انكشافه فحضور نفس الشيء عنده يكون كافيا في الانكشاف بالطريق الاول وقول من قال انه يجوز ان يكون لخصوصية حصول
اعني الوجود الظلي بدنيته في الانكشاف تعسف لا يصحى اليه **قوله** قلت الخ قال في الحاشية القول بالحالة الادراكية باطل اذا بحثنا
انما تترتب على وجودها بقوتنا العاقلة فكل ما كان وجوده للقوة العاقلة كان منكشفة عندنا بذلك الوجود لولا الاثر لا يتخلف عن مبدئه
فيحصل بوجود صور الاشارة لها غنية عن الحالة الادراكية والا يلزم ان يكون للاثر الواحد موثران في مرتبة لا يقال بالحالة الادراكية
فوزظا هر بذاته عند الوجود لا باعتبار الوجود والصور ليست كذلك لان القول بالحالة امر ممكن فهي بالكتة في نفسها باطلة في ذاتها
كسائر الممكنات من الصور وغيرها فكانت مطلية في حد نفسها من جهة العدم الذي هو اصل الظلمة ونوريتها مستفادة من الوجود
بالفعل فانما النور هو الوجود الخاص والفرق بينها وبين الصور في هذه الجهة انتهى انت تعلم انه ان اراد ابطال القول بالحالة الادراكية
مطلقا فذلك هو من سائر ادلائم ان كل ما كان وجوده للقوة العاقلة كان منكشفة عندنا بذلك الوجود بل سنبرهن انما اشار الله
تعالى على ان انكشاف الاشارة وصورها عند القوة العاقلة انما هو بالحالة الادراكية وما قال من ان الاثر لا يتخلف من مبدئه مسلم
لكن الانكشاف عندنا ليس اثر المطلق وجود الشيء للشيء بل الحق ان النفس بتغيرها صفات هي سبب لآثار خاصة فالحالة الادراكية صفة
اثرها الانكشاف فهي منكشفة بنفسها وسائر الاشارة حتى صفات العالم منكشفة بتوسطها كالضوء فانه مضي بقية سائر الاشارة مضيته
بتوسطه وما يقال من ان علم النفس بصفتها حضورى ان اريد به ان علمها بصفتها ليس بتوسطه صورها فهو حق لكن لا يلزم منه
ان لا يكون علمها بصفتها بتوسط الحالة الادراكية ايضا بل الحق ان صفات النفس اعني صفاتها الانضمامية الموجودة في النفس
وجودا اصليا تعلق بها بالحالة الادراكية تعلقا وتوحيما فهي منكشفة بتعلق الحالة الادراكية بها واما الحالة الادراكية نفسها فلا تتخلل
تعلقها بنفسها لاستمرار التعلق الذي هو اضافة تغاير للتسبين واستناع تعلق حالة ادراكية تغاير لافضائه الى التسرف في الوجود
الاصلية اعني الحالات الادراكية فانها عندنا موجودة اصلية لا صفة استزاعية كما توهم البعض منكشفة بنفسها للقوة العاقلة بحسب

Marfat.com

الجلي من النظر وانما يجب تحقيق النظر فالحق ان الحالة الادراكية انما تنكشف عند العالم بتعلق حالة اخرى بها كيف وكفى نفس وجود
 الحالة للنفس في انكشافها عند بلوغ ان يكون النفس عالم لكل علم قائم بها ابداء هو خلاف البداهة الوجدانية ولا يلزم اسم كما
 ياتي في الدرس الاتي وان اريد به ان علم النفس بصفتها ليس بواسطة اصلا بل هي منكشفة بنفسها كما ليطنه الجمهور فغير مسلم ولا
 هو حق في نفسه كما ستقف عليه انما اشار الله تعالى نعم من يقن بان وجود اشئ مطلقا كاف في الانكشاف كما هو رأي المشائفة
 فلا سبيل له الى القول بالحالة الادراكية لان الصور لما كانت موجودة للقوة العاقلة وكفى وجودها لها في الانكشاف فاية حاجة الى
 الحالة الادراكية وان اراد البطل القول بالحالة الادراكية في علم النفس بذاتها وعلم المجردات بانفسها فمسلم لا لما قال من ان وجود
 اشئ للشيء كاف في الانكشاف فان ذلك على اطلاقه بل لا ياتي بعد من انه ليس بين العاقل والمعقول في علم اشئ بنفسه تنبير
 في المصدق اصلا على ان فيه ايضا كلاما يسبحي انما اشار الله تعالى قوله فتيسل الاشكال بالفعل انت تعلم ان علم اشئ يتوقف على
 توجه نفس نحو ذلك اشئ فيحتاج ان العلم بالحالة انما يكون بحالة اخرى ولا يلزم اسم لانا اذا علمنا شيئا بجانة فلا يحصل لنا ان العلم
 بتلك الحالة التي هي العلم بمجرد قيام علم ذلك اشئ بنا بل يتوقف العلم بعلم ذلك اشئ على ان يتوجه نفس توجهها ستانفا الى ذلك
 العلم فبذلك التوجه المتانف تحصل حالة اخرى متعلقة بالحالة الاولى ويكون تلك الحالة الاخرى علما بالحالة الاولى ثم العلم بتلك
 الحالة الاخرى يتوقف على توجه متانف آخر فمادت نفس توجه توجهاتنا نحو حالة تجدد الحالات واذا انقطع توجه النفس انقطع
 حدودها فتوهم لزوم اسم ههنا توهم بعيد قوله لا بل عامل قال في الحاشية اقترب عن المعلوم الموجود في الذهن بنفسه بوجود ظلي
 وهو مجرد عن المادة وعوارضها لانه ليس بلا عمل عامل انتهى انت تعلم ان الاحتراز عما ذكره حاصل بقوله قائما بالذات لا بالعمل
 اذ المعلوم الموجود في الذهن قائم بالعمل وهو الذهن لا بالذات الا ان يقال انه يريد الاحتراز عنه على مذنب من يرى ان الحصول
 بالذهن ليس عبارة عن القيام به اذ انه اريد ان ميزان العاقلة مجموع اميرين الاول قيام اشئ بذاته والثاني تجرده بذاته والقيود الاول
 اقتراز عن الاعراض مطلقا والثاني عن الماديات وما تجرد بعمل عامل مع غل النظر عن كونه عرضا او جوهر او قد تبين ههنا ان الاعراض
 ليست عالمة اذ ليس وجودها بالها بل وجودها بالمها وكذا الماديات لان وجودها بالمها كما في الحاشية اذ ذلك انما صح في
 الماديات بمعنى الامور الحادثة في المادة ولا يستقيم في الجسم المركب من الصورة والمادة بل لان الماديات متصلات فكل خبر منها
 غائب عن الجزر الاخر فلا حضور لذاتها عند انفسها واما المادة نفسها فهي وان كانت قائمة بذاتها لكونها جوهر لكن فعليتها فمفصلة بقوة
 وجوهرتها جوهرية الاستعداد وهي مبهمة لذاتها متصلة بالصورة في حد ذاتها جوهر ظلمي فلا يشعر بذاتها فضلا عن غير ذلك
 وهو مشبه اذ ذلك لتلايد في المادة في ميزان العاقلة فانها وان كانت مجردة عن المادة اذ ليس للمادة مادة لكنها ليست مجردة
 عن غماشي المادة فمن توهم ان المادة تحقيق فيها ميزان العاقلة بالمعنى الذي ذكره الشرح لم يتامل في عبارته قوله كان عقلا

اي نشار الانكشاف لا بالمعنى المصدرى فانه اعتبارى ولا بمعنى الحاضر عند المدرك فانه عبارة عن المحصول قوله فادراك لذاته لا
 يزيد على وجوده بل على ما هيته فقط ان كانت غير الوجودية الكلام بظاهريه صحيح فان العلم لما كان عبارة عن وجود اشئ بالفعل كان وجود
 اشئ نفسه مدار علمه بذاته فادراك اشئ لذاته الذي هو عبارة عن وجوده نفسه لا يزيد على وجوده فان كان وجوده عين الماهية كما في
 الواجب سبحانه فادراكه لذاته لا يزيد على الماهية ايضا اذ ما هيته هي الوجود لا غير ان كان غير الماهية فادراكه لذاته لا يزيد على ما هيته فقط
 لا على وجوده والنظر الدقيق يحكم بان هذا الكلام لا معنى له فانه ان اريد بالادراك في قوله فادراك لذاته والوجود في قوله لا يزيد على
 وجوده معناهما المصدريان فلا يخفى ان الوجود بالمعنى المصدرى لا يصح على الادراك بالمعنى المصدرى
 بدبهة ولا بالعكس بل الادراك بالمعنى المصدرى مغاير للوجود المصدرى سواء كان وجودا الواجب
 او وجودا الممكن لا يصح الحكم بعدم زيادة الوجود المصدرى الادراك المصدرى على ذاته تعالى فان
 المعنى المصدرى ليس عين الواجب بدبهة وان اريد بالادراك والوجود مصداقهما فلا شبهة في ان مصداق العلم والعالم والمعلوم في
 علم اشئ بنفسه هو نفس ذاته بلا حيثية اصلا كما استكشف عنه عطاره فمصداق الادراك لا يزيد على نفس الذات سواء كان لعالم
 ممكن او واجبا كما استكشف عليه نشار الله تعالى وقد اعترف الشايع بان اشئ المقدس عن المادة اذا كان موجودا بنفسه كان عقلا وعاقلا
 ومعتقلا والوجود ليس صفة منضمة بل معنى انتزاعي مصداقه نفس هيته الموجود بلا انضمام معنى اليها فاذا نفس هيته الموجود بنفسها بلا
 زيادة من عليها مصداق العقل والعقل المعتقول فلا يزيد مصداق الادراك على هيته اصلا سواء كانت ممكنة او واجبة وبالجملة ان الادراك
 والوجود مصداقهما ومعنى زيادة الوجود على الهيته ان يكون صدقه عليها بحيثية تعليلية هي امتداد الذات الى الجاهل ومعنى عدم زيادته انتقار
 احيثية التعليلية فالذات المدركة اذا كانت ممكنة كان مصداق الوجود هي من حيث امتدادها الى الجاهل كذلك كان مصداق الادراك
 هي من تلك احيثية فيكون مصداق الادراك زائدا على الهيته غير زائد على مصداق الوجود والتقرر عندهم من ان مصداق العلم والعالم
 المعلوم في العلم المحضوري نفس ذات العالم نفس ذاته بلا حيثية فالمراد به انتقار احيثية التقييدية في المصداق للانتقار احيثية التعليلية
 ايضا واذا كانت واجبة كانت بنفسها بلا زيادة حيثية اصلا تقييدية او تعليلية مصداقا للوجود والادراك معا فافهم قوله متقدس عن
 الماهية اذ الماهية هي الامر المعقول الواجب تعالى لما كان بنفسه شخصا واحدا فهو متقدس عن الماهية بهذا المعنى قوله على هيته التي
 هي الوجود الماهية بهما بمعنى ما به اشئ هو هو لا الامر المعقول قوله وجملة الجائزات العلم ان الاشياء علمه تعالى بالاشياء ساك الا ان ما
 اتفق فيه الحكماء والمتكلمون وهو الاستدلال بانى العالم من بائع الصنائع على حكمه مبدعها الصانع والثاني ما تفرد به المتكلمون من التسك
 بقدرته تعالى اختياره في افعاله وآخاره على سبق علمه اذ لا معنى للقدره والاختيار بدون الثالث الحكم لخاصته وهو ان الله سبحانه موجود
 بنفسها في عاقلة بنفسها لما حقه الشايع وكما كانت عاقلة بذاتها كانت عاقلة بما سواها لكونها عاقلة له مستلزما العلم بالعلم

بالمعلول والشاح قد اختار من بين هذه المسالك المسلك المنقح بالحكماء فان ثبت اولاً انه سبحانه علم بذاته ثم بين انه عالم بما في العالم
 ايضاً لارتباطه به تعالى بالمعلولية وكفاية وجود الشئ بالفعل شئ موجود بالفعل بالمعلولية في الانكشاف فهذا ما قاله حجة الجائزات
 الخ وبعد اثبات علمه سبحانه بذاته ويعزونه الى تفصيل كيفية علمه سبحانه بالاشياء فقال فعلمه الاجمالي الخ فالمقصود بقوله حجة الجائزات
 الخ اثبات انه تعالى عالم بالجائزات بلا توسط الصور لاثبات علمه تعالى بالجائزات منطوية في علمه بذاته بل ذلك مما قصدت به بيان
 فيما بعد كما سيأتي والعارفي قوله فعلمه الاجمالي ليس تفريعاً على هذا الكلام بل هو تعقب على مجموع الكلام السابق فما قال خاتم الحكماء
 قدس سره في حواشي شرحه مضمناً على الشاح من انه بعد تسليم ان مناط العاقلية التجرد ومناط المعقولية المحصور عند المجرذ لا يبرهن
 انه ما زاد يكون ذوات الجائزات بمهيئاتها ووجوداتها الرتبة ان اراد انها بنفس ذواتها ووجوداتها مترتبة ارتباط المعلول
 بالعلية فيسلم لكن لا يلزم منه انطوارها في ذاته حتى يصير علم الذات علمها وانما يلزم ذلك كوكفي نفس المعلولية في ان يكون علم
 بالعلية نفس العلم بالمعلول ولم يصح هذا بالبرهان والذي صح هو ان العلم بالعلية يستلزم العلم بالمعلول واين هذا من ذلك
 وان اراد معنى آخر فليتصور اولاً حتى ينظر فيه فان قلت لعله اراد ان وجودات الجائزات نفس ذات الباري فهي مترتبة بتعالق
 فهي منطوية في ذاته بهذا الوجه قلت هذا هو الذي اختاره بعض الاجلة وهو غير واف ههنا وقد تكلمنا عليه في بعض حواشينا
 كلامه الشريف لا يتوجه على كلام الشاح وانما كان يتوجه ان لو كان مقصوده بقوله حجة الجائزات الخ انطوار علمه تعالى بالجائزات
 في علمه بذاته وليس كذلك كما عرفت وليس مراده بالارتباط ههنا الا بالمعلولية لا اتحاد وجود الجائزات مع تعالى نعم قد استعمل الشاح
 هذه المقدمة اعني اتحاد وجود الجائزات مع تعالى في اثبات انطوار علمه الاجمالي به في علمه بذاته كما سلج قوله فعلمه الاجمالي تلك
 الاشارة لما اثبت انه تعالى عالم بذاته وبالاشياء وان علمه تعالى بذاته عين ذاته وانه يجب سبق علمه تعالى بالاشياء على ايجادها
 مخزناً عن الجهل المستحيل فيه سبحانه عقبه بيان كيفية علمه سبحانه بالاشياء فيبين ان له سبحانه بالاشياء علمين الاول علمه بها قبل ايجادها
 وهو العلم الفعلي السابق على الابدان وهو نفس ذاته تعالى فانه لو كان غير ذاته تعالى كان متاخراً عن ذاته مسبوقاً بعلمه معلولاً له
 ويسمى هذا النوع من العلم اجمالياً اذ مبداء الانكشاف فيه واحد بسيط لاكثره فيه والثاني علمه بها بعد ايجادها وهو محصور بجميع الاشياء
 عنده تعالى حضور المعلول عنده وانه علم تفصيلي اذ غشاه الانكشاف فيه ذوات الاشياء الحاضرة عنده تعالى مسبوقاً بعلم الاول
 والعلم الاول مبداءه فالاشياء معلومة له تعالى من حيثين كما بينه وعلّم ان هذا ذهب المتأخرين في كلام من وجوه الاول انه لا حضور
 للممكنات ولا صورها يوجب في مرتبة العلم الفعلي عنده تعالى بل الموجود فيها ذات احدية بسيطة مبنية للممكنات مبنية ذاتية فلما
 وجد الانكشاف للممكنات عنده في تلك المرتبة الثاني ان الممكنات لو كانت معلومة له تعالى في تلك المرتبة كانت متميزة اذا علم
 يسبق تميزه الثاني باطل اذ لا تميز للمععدم المحض فالمقدم مثله الثالث ان كون ذات واحدة بسيطة غشاه تميز امور مبنية

عالم

متغايرة غير متناهيّة مع تساوي نسبتها الى الكل غير محقول الرابع ان الممكنات لو كانت معلومة له تعالى في تلك المرة صدق
 الموجبة القائلة الممكنات معلومة من دون وجود المومح استدعاه الموجبة وجود موضوعها مطلقا بالبدئية بالاجماع وقد تصدق
 المتأخرون للاجابه فزاعوا عن سبيل الاصابة وما تفصوا عن واحد منها وان اكثرها من الاضطراب والتهويل وما نحوها عن
 تلك الورطات والمزالق وان يتكوا في المغرب كل حشيش فاجيب عن الاول والثالث بان ذاته تعالى لما كانت كاملة من
 جميع الجهات كانت مصداقا لجميع الصفات الكمالية فذاته بنفسها مصداق للعالمية وكافية في الانكشاف لا شيا فلا استبعاد في
 كون المباين مشارا لانكشاف المباين ولا في كون الذات الحقّة مشارا لانكشاف متضادين ولا في كون الذات مبهمة لا متباين
 كل من الممكنات وتساوي نسبة الذات الحقّة اليها لا يضر اذ التساوي اوجب كونها مبهمة لانكشاف كل منها والانكشاف ملزم
 الاستيذان وانت تعلم ان هذا ليس جوابا عن الاشكال ولا كشفا للشبهة بل محصلة ان يجب الايمان بكونه سمانا عاما لجميع الاشياء
 باخلاص اعتقاد ولا يلتفت الى افعال من شبهة واستبعاد ولا كلام في وجوب هذا الايمان لكن يجب على من يقصدى للجواب ان
 يبين ان الممكنات مع عدم حضورها باهتوا ولبصورتها وانتفاء علاقة ما بينها وبين الذات الحقّة كيف انكشفت عند ما وكيف استأ
 بعضها عن بعض مع ان الموجود في مرتبة العلم ليس الا ذاتا واحدة بسيطة متساوية النسبة الى الجميع وهذا الجواب غير متعريف ذلك
 وما توهم بعض الشارحين من ان بدئية الحكم باقتناع كون المباين مشارا لانكشاف المباين وامتناع كون شئ واحد بسيط مشارا
 لتبميز امور متباينة غير متناهيّة بدئية الوهم اذ قد تادى الحدس العاصب الى ان الواجب مع بباطنة ووحدة ومباينة للممكنات
 مشارا لانكشافها ونظير الانكشاف هو الوجود فان ما به الوجود مباين وواحد ومشارا بوجودات الممكنات المتعددة والوهم لا يكره ذلك
 لتألفه بنظيره اذ يري ان نقاشا واحدا يتقش صور متعددة انتهى لا يتجى ان المعنى اليه فان كون المباين مشارا لانكشاف المباين
 ليس مستبعدا على اطلاقه ولا ما يدعى البدئية في اعتناء ما يدعى البدئية في امتناع ان كون المباين مشترك عند مباين آخر من
 دون حضوره بنفسه او بصورته ومثاله من دون مناسبة ما بينه وبين المباين الآخر الذي فرض انه مشارا لانكشاف ذلك
 المباين وليس هذا بدئية الوهم كيف وهم قد صرحوا بان العلم بما يحصل صورة الشئ عند العالم وبموجود نفس الشئ عنده بالاعتقاد
 او بالاعتقائية او بالمعلولية وظاهر ان شيئا من هذه الامور غير متحقق ههنا وقياس مشارا لانكشاف الشئ على مشارا موجوده قياسي
 بلا جامع الا ترى ان مشارا لانكشاف الشئ قد يكون نفس اذ كان في علم الشئ بذاته ومشارا موجوده الشئ لستعمل ان يكون نفس اذ لا تتحاط
 عليه شئ نفسه فباوجود الشئ يجب ان يكون مباينا لغيره بل انكشافه ثم انهم ذهبوا الى امتناع صدور الكثير من الواحد باجماع
 وما ذكره في بيانه جار في تميز الواحد بما هو واحد للكثير كما لا يخفى على من راجع الى دلائلهم فلو ان تلك البدئية بدئية الوهم لما ساعدت
 دلائلهم على انه لا حاجة للمقرر الى التثبت بالبدئية فلو ان لستد امتناع كون شئ واحد مشارا لتبميز امور لا تناسبية الى الدلائل المذكورة

على متنوع صدور الكثير عن الواحد فظهر فساد قياسه كون الامر الواحد بهما مشار لتميز امور لا متناهية على كون امر واحد به موجودية الممكنات
 فان الامر الواحد بما هو الواحد يستعمل كونه مشار لوجود امور غير متناهية عندهم ايضا وانما يجوز كونه كذلك اذا اخذ بجبهات متعددة لما تقرر
 عندهم من متنوع صدور الكثير عن الواحد لا يمكن بهما القول بكون امر واحد مشار لتميز امور لا متناهية بجبهات متعددة اذا المفروض ان
 مشار الكشاف لا يشار نفس الذات الواحدة البسيطة بل لازيادة حيثية ما عليها لو فرض ان مشار الكشاف لا يشار ذات تعالى مع جبهات
 وحيثيات متعددة فتلك الجهات المتعددة اما موجودة في الواقع على صفة التعدد او لا على الثاني فليس مشار الكشاف لا يشار بالحقبة
 الا لذات الاعدية البسيطة بما هي كذلك اذا تحقق للجهات وتعدد ما في الواقع وعلى الاول فتلك الجهات المتعددة المتحققة في الواقع
 ممكنات فهي متاخرة عن العلم الفعلي الذي هو عين الذات الواجبة الحق فلا يكون لتلك الجهات مدخل في الكشاف لا يشار وتميز
 في العلم الفعلي وايضا فتلك الجهات الموجودة المتعددة اما منضمة الى الذات الحق فيرجع هذا المذهب الى نذهب الشيخين وبطل
 بطلانه او منفصلة عنها فيرجع الى نذهب افلاطون فيبطله باطله وايضا فتلك الجهات الموجودة المتعددة لا محالة ممكنة فتكون
 مسبوقه بعلم تعالى والكلام في العلم السابق عليها الكلام ومع ذلك كله يكون القول بتلك الجهات اعترافا بتنوع كون الذات الواحدة
 البسيطة مشار لتميز امور لا متناهية ولا يكون هو اجهة بداهة الوجود كما وهم ومن بهنا سقط ما حكفت البعض الآخر من المشاركين في دفع
 هذا الاعتصام من ان ذات الباري وان كانت مبينة بالذات لذوات الممكنات لكن لها خصوصية فاصت مع كل واحد منها وتلك
 الخصوصية تكون كاشفة لكشفا تفصيليا ولا بعدني كون الكاشف مبينا للكشوف اذا كان للاول خصوصية مع الثاني ثم
 بالنظر الى تمايز الخصوصيات تمايز العلوم وتلك الخصوصيات امور انتزاعية وليس مدار الكشف على هذه المفهومات الانتزاعية
 بل على مشارها وهو ذات واحدة بسيطة ويجوز ان يكون الذات الواحدة البسيطة مشار لانتزاع امور كثيرة مختلفة الآثار والاحكام
 كالكرة فانها مشار لانتزاع المنطقة والدوائر الصغار والمركز والمجاور كذلك يكون ذات الواجب سجاة مشار لانتزاع خصوصيات
 مختلفة تمايز الاحكام والآثار وهي العلوم المتمايزة في الكلام وجه السقوط انه لا يخلو الا مر اما ان يكون لتلك الخصوصيات
 المتعددة التمايزة التي جعلها ساطع الكشاف الممكنات ومداراتها علومها تحقق في مرتبة مصداق العلم الفعلي على صفة التعدد
 او لا على الثاني يكون تلك الخصوصيات المنتزعة بعد تحقق مصداق العلم والكشاف الممكنات وتمايزها بلغة ويكون مشار الكشاف
 والتمايز بالحقبة نفس الذات الاعدية البسيطة وعلى الاول يلزم المحالات التي ذكرناها والخصيصية الخاصة بين الواجب سجاة
 وبين كل واحد من الممكنات نسبة بينها تكون متاخرة عن وجود الممكنات لا تحقق النسبة فرع تحقق طرفها فلا مساع للقول بكون
 تلك الخصوصيات منسلا للكشاف والاعتبار في العلم الفعلي السابق على وجود الممكنات ثم قياسه انتزاع الخصوصيات من الذات
 الاعدية البسيطة على انتزاع المناطق والمجاور والمركز والاقطاب والدوائر من الكرة قياس مع الفارق اذا الكرة ليست بسيطة

بمقابل ہی منطوقہ علی اجزای مقدارہ و اطراف و جوانب بخلاف الذات الحقہ الاصلیہ البسیطہ من کل جود علی ان تنزع المنطوقہ و
 المرکزۃ و القطبۃ من الكرة معقول و اشتراع الاضافات وہی الخصوصیات من احد لمضامین اعنی بالذات الواحدۃ الحقہ من
 دون مضاف آخر اعنی بالمکنات غیر معقول و قد اورودہ القائل لکون الذات الواحدۃ البسیطۃ الحقہ مشارا لکنثان امور کثیرۃ نظیر
 وہو ان الشمس اذا فرضنا کونها مبصرۃ للاجسام فانما تبصر بانفس اہتہا وانت تعلم ان التظہیر انما یصح لو فرض ان الشمس مبصرۃ للاجسام
 من دون محاذ اہتہا من ہون وجود الاجسام ولا یسبغ ان ہذا لیس بمقول فاقہم ہذا ہو الکلام علی الاشکال الاول والثالث
 واما الاشکال الثانی والاشکال الرابع فانما تصور الجواب عنہا اذا قیل بان للمکنات نحو جود فی مرتبہ الہی علی مسیاتی علیہ الکلام
 انشا اللہ عز و جل قد اجاب بعض الشارحین ثارۃ بان صاحب لافق المبیین حق ان فرعیۃ ثبوت الشیء لشیء علی
 ثبوت المثبت لا واستلزامہ ایہ انما ہی بالنظر الی طبیعۃ الربط الایجابی ولا یمنع ذلك منع خصوص احد الحاشیتین عن الفرعیۃ
 والاستلزام وثارۃ بان تحقیق ان البدایۃ فی ہذہ القاعدۃ بدایۃ الوہم وانت تعلم ان ہذا الکلام لیس لہ کثیر معنی فضلا عن ان
 یکون لہ جدوی اما الاول فلا بد لما كانت طبیعۃ الربط الایجابی مستدعیۃ وجود الموضوع كانت مستدعیۃ لہ حیث كانت وتجويز ان یمنع
 خصوص احد الحاشیتین عما یتدعیہ طبیعۃ الربط الایجابی من اوہام صاحب لافق المبیین ولو جاز ذلك لارتفع الوثوق باستدعاء
 صدق الموجبۃ ایۃ موجبۃ كانت وجود الموضوع اذ یجوز ان یمنع خصوص حاشیتہا عنہ وان کان ذلك متعنی طبع الربط الایجابی و ہذا صریح
 البطلان فان قیل من الموجبات ما یابی مجموع الصدق الاعلی موضوع موجود فاستدعاء صدق مثله وجود الموضوع موثوق
 قلت فح لا یكون استدعاء وجود الموضوع بطبع الربط الایجابی بل یكون ناشیا من خصوص المحمول الکلام علی تقدیر کونہ متعنی طبع
 الربط الایجابی واما الثانی فلان نسبتہ ہذہ البدیۃ العقلیۃ الغیر المکنودۃ التي اجمع علیہا بالاطلاق جاسیر الاسلاف الاطلاق ان
 نقل الخلاف فیہا عن بعض الایجابیہم الی الوہم و ہم صریح البطلان کیف ومدلول القضیۃ الموجبۃ ثبوت الشیء بالذات لکین ثبت
 صفۃ و حال فان المعلوم لاشیء محض لاشیء حتی قیبت لہ شیء و ما یطین من ان مدلول القضیۃ اتحاد الموضوع و المحمول لثبوت شئی لاشیء
 فان المعلوم لاصح الاتحاد مع شئی اصلا و تو تنزلنا عن ذلك فمن ابحر استدعاء طبع الربط الایجابی وجود الموضوع یقول بان
 استدعاء وجود الموضوع انما یكون ناشیا عن خصوص المحمول و المحمول ہینا المعلومۃ و الامتیاز ولا یسبغ استدعاء ہما وجود الموضوع علی
 ان ما ذکرہ من الجوابین لا یتقیم من قبل القوم فانہم لیسوا براضین عما ذکرہ فالاشکال علیہم باق ہذا و الکلام وان اودی الی الطول کنت
 لا یخلو عن طائل قوله علیہ التفسیل ای معنی الحاضر عند المدرك قوله فانہا وجودہا الاجمالی مستدۃ معہ تعالیٰ فیظہر علیہا فی علمہا
 علم ان ہذہ الکلام ثلثہ محال للبدل و ہو الحق لکنہ لطف اوق و باخلاص الایمان الحق ما ذہب الیہ الصوفیۃ الکرم بہائم
 دار السلام من انہ لیس فی الوجود بالذات و احدہ مقدمات لذاتہا موجودۃ بذاتہا منطوقہ فی تعیناتہا و المکنات عبارۃ عن تعیناتہا

وتلك الذات الحقة بنفسها مطلقة عن كل قيد غير مقصورة على تعيين ظاهرة مع ومدتها في الكثرة وتعييناتها كمنتهى وهي واجبة وكثرة وهي
 واحدة فالممكنات وهي التخصيصات التابعة عن نفس الذات الحقة منطوية في الذات الحقة الظواهر الاثرية في نشأتها عنها فالممكنات
 باسم الصفات واسماء التابعة عن نفس ذاته الحقة فلما تجلى الحق بذاته لذاته شاهد في ذاته جميع الاسماء والصفات المنطوية فيها فانطوى
 بهاني علمه بذاته وهذا هو العلم الاجمالي الذي هو نفس علمه بذاته فلا يلزم اكتشاف المبين بالمبين لا تميز المعدوم لصرف ولا صدق
 الموجبة بدون الموضوع ولا غير ذلك من الاستحالات التي الكلام في الاصل المبني عليه نحن من امر سبحانه قد بنا برهانه وشيئا اركانه حيا
 شبهات الموسمين ودرخا عن سادس المتبوسمين في كتابنا المختصر العقودي وحدة الوجود الموسوم بالروض الموجود وكلام الشارح
 على هذا المحل اشد الطباق وانسب ادق بسباقا وسياقا ويبدل عليه كلامه في الحاشية المتعلقة على قوله تحقيقه ان ذوات الجائزات
 الخ كما سياتي فلهذا يطبق عليه كلام المعلم الثاني في الفصوص على ما استعرف ان شاء الله تعالى الثاني ما تركبه المحقق
 الدواني من ان الممكنات في مرتبة العلم الفعلي وجودا اجماليا يكشفها عنده تعالى ووجودها تفصيلي بعد الابدان كما في تحليل و
 تفصيل لذلك الوجود الاجمالي وهذا ان لم يحل على نذهب للصوفية الصافية ليس له معنى فان الممكنات لما كانت ذوات موجودة
 متباينة متباينة لذات الواجب سبحانه عندهم احتمال ان يكون لها وجودان اجمالي وتفصيلي والا لكان لكل ممكن ذاتان فان مصداق
 الوجود نفس الذات بلا انضمام امر اليها وايضا ذلك الوجود الاجمالي اما واحد وهو صريح البطلان اذ الوجود الواحد كما يكون لموجود
 واحد فيلزم ان يكون الممكنات باسرها مع تباين حقائقها وتضاد ماهياتها وتخالف واتها ذاتا واحدة مع ان اتحاد الاثنين باطل
 او متعدد بحسب تعدد ذوات الممكنات فهي كلها موجودة في مرتبة العلم الفعلي قبل الابدان فلا يكون ممكنة بل اجبة وايضا ذلك الوجود الاجمالي
 اما كيف في تحقق الممكنات باجمعها او لا على الثاني فالممكنات معدومة في مرتبة العلم الفعلي فالاشكال تميز المعدوم لصرف وصدق
 الموجبة من دون وجود الموضوع بحاله مع نهم انما يكون هذا القول لدفعه وعلى الاول فالعالم موجود قبل ايجاده وايضا ان كان هذا الوجود الاجمالي
 واحدا فمع انه لا يتصل اتحاد الجواهر الاعراض والقوار وغير القوار والحقائق الحقيقية والاعتبارات العقلية والماديات المجردات وجود الا يمكن
 هذا الوجود الواحد في اكتشاف الممكنات للامتنان بهي باهي متغايرة متخالفة فيلزم الجهل تعالى الله عما يعصفون ان كان متعدد اطلاقا اجمالا
 في هذا الوجود ولا يكون وجود الممكنات بعد الابدان تفصيلا وتحليلا لذلك الوجود الاجمالي ومع ذلك كله هذا الوجود الاجمالي للممكنات ما عين
 ذات الواجب فتمتية وجود الممكنات لا يعني شيئا اذ الممكنات غير موجودة معه فالاشكال باق على حاله واما غير ما فاما منفصل عن الواجب
 فاما كان احد اربع الى نذهب المحقق الطوسي وان كان متعدد اربع الى نذهب فلا طون واما نضم اليه فان تعدد اربع الى نذهب الشنين
 والاربع الى نذهب المشككين قائلين بان علمه تعالى صفة بسيطة قائمة بذاته تعالى وتترجع عنه فاما كان نشأتها عن نفسه انه تعالى ال الى الشق
 الاول ان كان زائدا عليها عاد الى احد الشقوق المذكورة وايضا في الوجود للممكنات ما واجب فيلزم وجودها او ممكن فيكون مسبوقا بالعلم

فلا يكون في مرتبة العلم الفعلي وبالجملة فساد هذا القول اظهر من ان معنى الثالث ما تجب بعض المتأخرين من ان الممكن جيتين اللاتحتم
العدم ولا يتعلق به العلم بسببه والجهة الثانية جهة الوجود هي راجعة اليه سبحانه لان وجود الممكن بعينه وجود الواجب لان ما به موجودة الممكنات
هو الواجب هذا ايضا لا معنى لانه ان اراد يكون ما به موجودة الممكنات هو الواجب سبحانه انه سبحانه علمه للممكنات فذلك مسلم الا ان ذلك
لا يستلزم موجودة الممكنات في مرتبة العلم الفعلي بل ينافيها ضرورة ان العلول لا يمكن ان يكون موجودا في مرتبة ذات العلة وان العلول
ان الممكنات موجودة بنفس وجود الواجب فذلك باطل استلزامه وجوب الممكنات وايضا هذا الكلام على تقدير صحة خبره لذوات الممكنات متعلق
ذات الواجب عندهم وعند هذا القائل قطعاً والكان وجوده ما يتحد اسمه سبحانه فلا يلزم من اتحاد وجوده باحد تعالى الطوار العلم بذوات الممكنات
في علمه تعالى بذاته وانما يلزم منه الطوار العلم بوجوده في علمه تعالى بذاته فان وجوده منفصل عن ذواتها على هذا التقدير على ان في
هذا القول اختلاط بوجه شتى طويها خوف اللطالة فاما ما اورد عليه بعض شراح من ان القول بالاتحاد بين وجود الممكنات ذاتها
يستلزم القول بصحة الحمل بين ممكن وممكن بين الممكن والواجب لتحقيق مناط الحمل وهو الاتحاد في الوجود وهو معلوم الانتفاض في غاية
الاستقواء الا ان سلم ان مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود مطلقاً والارام الحمل بين الاوصاف الاترعية الموجودة بوجود واحد هو وجود مشترك
اترعيها كالكروية والفوقية الموجودتين بوجود مشتركها كالفلك مثلما ان الحمل بينهما معلوم الانتفاض فانهم ولو قد عرفت فساد الحملين
الآخرين علمت ان الحمل الصحيح هو الاول ولعلك بعد اعطاك بما تلونا عليك القينا اليك في هذا البحث الجليل النسبة و
ادعائك بطلان المذهب المشهورة فيه ليمانك بان سبحانه عالم بالاشياء لا يعزب عنه شئ ذرة في الارض ولا في السماء انه قاله
تعالى لما يريد انه صانع حكيم حكيم في صنعه ويحيد ايقنت امنت بان الحق في المرام ما عليه صوفية الكرام وقد طرقتنا تفصيلا على غيره
ليضيق الوقت وعشراة العام واعد يقول الحق وهو يهدي السبيل قوله بوجوده التفصيل في الحاشية لعل هذا هو اول اخطاؤنا بالمثل فلا
نتيق في سبب العلم انتهى وقد عرفت ان هذا ليس مراد افلاطون فذكر قوله بتحقيقه ان ذوات الجائزات لعلك تقول ان اراد يكون
ذوات الجائزات بطبائنها ووجودها اطلاقاً او اشار الى ذاته ووجوده تعالى انها معلولات فافقه من مسلم لكن لا يلزم منه الطوار علمه سبحانه
في علمه بذاته وان اراد بمعنى آخر فليستصحي نظرية قلت اراد بان ذوات الجائزات عينات نظورات للذات الحق الواجبه المنسطة المطلق
في منطوية في تلك الذات الحق فالعلم بها منطوي في العلم بالذات يدل على ذلك قوله في الحاشية قال لا تتأذى في بعض حاشية و
وليعينك على حال الاوصاف الاترعية بالقياس الى موصوفاتها التي هي مشارا لاترعيها فان من يدرك مشارا لاترعيها يدرك ذلك
بان تميز عن غيرها الممكنات كلها بنزلة الاوصاف الاترعية والاعتبارات العقلية له سبحانه تعالى عز شأنه مشارا لاترعيها بل الصوفية
قائلون بحيث قالوا ليس في الوجود الواجب تعالى وانما الممكنات مور اعتبارية فان العالم عندهم اعراض محتمة اعتبارية متفرقة
من حقيقة موجودة واحدة بحسب الحقيقة فعلى تعالى بذواتها منطوي في علمه تعالى بذاته بحيث لا يعزب عنه شئ وتفصيلا لايين بهذا الكلام

انتهى هذا الكلام صريح فيما ذكرناه نعم لا يستقيم هذا الكلام على نذهب من نقل كلامه فانه يرى ان الممكنات ذوات مسانية عن ذوات الواجب
 سبحانه فلا يكون نسبتها اليه سبحانه نسبة الاوصاف الاتراعية الى مناسبتها وقد نبه الشارح على ذلك بقوله بمنزلة الاوصاف الاتراعية
 ضية لانه على ان هذا الكلام على تقدير مسانية الممكنات عن الذات المحقة كلام تشبيهي ولذا قال بكلمة الترتي في قوله بل الصوفية قائم
 بفرق من التشبيه الى التحقيق ومن المجاز الى الحقيقة والموافق قوله فهو كالحالة الاجالية الخ قال في الحاشية اعلم ان هذا التشبيه وشبهه
 كاشجر النواة من حيث ان باقى اشجر من الغصون الاوراق والثمار وغيره مندج في النواة من غير تحليل وتركيب النواة مبداء
 كل واحد منها وكذا البحر والامواج لا يكون مقياسا لما نشانه تعالى بالنسبة الى الممكنات فانه سبحانه متعال عن القياس المقياس لا يشبهه
 اولاشبهه ولا عدله ولا عدله لكن مداركنا العاصرة لا تخيل هذا النوع من الاحمال الذي هو مقدس من التركيب والتحليل ومتعال من عدم
 الاتياف في نوح العلم وسه ادراك هذا النوع من الاجمال فاحتجنا الى تقرير الاجمال الذي يكون فوق الاجمال وتفصيل الموجود في الحدود
 المحدود وفي العلم بالشي مع عدم الاتياف مما عاده فاوردت هذه النظائر المفيدة لتصويره وتخييله في الجملة لسلا يتبع عقولنا من تجزيه
 ولا تستكر من تحقيق ما هو متعال عنه ولا تجعلها مقياسا لما نشانه تعالى عنه انتهى فمن قبح فيما اورده الشارح من النظر بانه بل يستوي
 الظلم والنور والظلم المحرور فهو منزل عن مراده حتى كان لم يفهم معنى كلامه قوله فهو لكل في حد ذاته هذا من كلام الغارابي في نفسه
 حيث قال علمه بكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بعد ذاته فهو لكل في حد ذاته انتهى وهذا كلام مغفلا يستقيم معناه الاعلى
 ما ذهب اليه صوفية الكرام كما اشار اليه الشارح قدس سره ومحصله ان قوله علمه بكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته كان يوجب بظاهره ان علمه
 تعالى بالممكنات ليس في مرتبة ذاته المحتملة بعد ذاته وذلك يستلزم تعرية سبحانه عن كمال العلم في مرتبة ذاته فاذا زال الوهم بقوله وكثرة
 علمه بعد ذاته فهو لكل في حد ذاته يعني ان المراد يكون علمه بكل بعد ذاته ان كثره علمه التفصيلي بعد ذاته واما العلم بكل قبل الكثرة
 فهو نظري علمه بذاته لانه لكل في حد ذاته اذ كل ليس الحقيقة المحقة المنبسطه المتطورة في التعيينات فاشارة الشارح الى معنى قوله فهو لكل في حد ذاته اولاً
 اشار الى معنى قوله علمه بكل كونه بعد ذاته بقوله علمه بذاته واول البعض قوله فهو لكل في حد ذاته الى انه مبدا
 وبحثاف لكل بنا على انه مبين لكل وهو بعيد ويخش التجهين ان الغارابي لا يذهب الى ان علمه تعالى بالممكنات نفس ذاته
 بل يريد ان يارتسام الصور فلا يستقيم التوجيهان على نديه يرد على الاول انه مبني على اتحاد الواجب الممكن وهو غير منقول عن الغارابي
 ولا يستحسن حل كلامه على ما لم يعلم انه نذهب الى الحق في توجيه كلامه لما ذهب الى ان علمه تعالى بالممكنات يارتسام صورها في وجوده
 عليه نيلهم على رايه الكثرة في ذاته تعالى فاجاب عنه بان علمه بكل بعد ذاته لكونه صفة منضمة والصفة المنضمة لا محالة بعد
 الموصوف فلا يلزم الكثرة في ذاته ولما استشعر ان يقال ان علمه تعالى لو كان صفة منضمة لزم ان يكون علمه بذاته ايضا بعد
 ذاته قال وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بعد ذاته يعني ان علمه بذاته ليس صفة منضمة بل انها الصفة المنضمة كثره علمه اي

علمه بالممكنات وهي بعد ذاته فلا يلزم التكثر في ذاته ولما كان لتوهم ان توهم ان العلم الذي هو كمال لو لم يكن في مرتبة ذاته كما
ذاته غير تامة ولا كاملة بل تكون متقطعة في تمامها وكما لها الى انضمام صفة العلم اليها وهو خلف باطل ونحوه بقوله فهو كمال في حد
ذاته يعني انه تعالى كمال تام في ذاته لا ينظر في تمامه وكما الى شئ آخر فليس انضمام العلم الى الذات الحقة تمامها لانضمام
الفصل الى الجنس فان كثرة العلم بعد ذاته غير متممة لها فهو التام الكمال في حد ذاته فالمراد بالكل ههنا التام الكمال لا التام
ابعض حتى توهم التركيب في حد ذاته سبحانه ولا مجموع الممكنات حتى توهم اتحاده مع الممكنات فاما ما اتركبه البعض في توجيه كلامه
من ان معنى قوله فهو الكمال في حد ذاته ان نسبة الكل نسبة واحدة فلا يخفى سماجة قوله وعلم النعماني يستفاد من وجوده
قال في الحاشية ليس المراد بالانفعال ههنا الانفعال التجردى الذى من شان البيولى والشى الهية لاني بل مجرد كون
استفاد من الغير اى المعلوم وهذا النحوى من العلم ليس من صفاته الكمالية غاية ما يقال انه اصطلاح جديد ولا مشادة فيه انتهى وكذا
ان العلم الاجمالى لما كان عين الواجب سبحانه ومبدأ الممكنات سمي فعليا واما العلم التفصيلى لما كان اثر العلم الاول ومعلولا سمي
انفعاليا لان اعلو سمي الانفعال اى التاثر قوله فكل واحد من النحوين الخ قد ظهر انه لاشى من نحوى علم الواجب انه يحصل
الصورة فثبت انه تعالى لا يتصور سوا ركان علمه الاجمالى بالممكنات حضوريا كما قال الشارح اولا كما قال غيره معنى الكلام فى ان
الحق بل هو ما ذكره الشارح من كون علمه الاجمالى حضوريا او ما ذهب اليه البعض من انه ليس بحضورى كما انه ليس بحضورى فالحق
ان هذا النزاع لفظى لا طائل تحته لانه ان اريد بالحضورى ما لا يكون يحصل صورة المعلوم فى العالم فلا ريب فى انه حضورى ان
اريد به يكون عين المعلوم بلا تغاير فى المصادق فهذا العلم من حيث انه كاشف لذاته تعالى حضورى بلارية ولما من حيث انه كاشف
لممكنات فان قيل باتحاد الواجب الممكنات فى تلك المرتبة كما هو ذهب الصوفية وهو الذى يطبق عليه كلام الشارح فطبا قاطبة كما
بناه فهذا العلم حضورى لا شبهة فيه وان قيل بمبانيية الواجب الممكنات كما هو ذهب المتأخرين فهذا العلم على هذا التقدير ليس بحضورى
كما انه ليس بحضورى وتقسيم الى الحضورى والحصولى انما هو للعلم الذى يكون عين المعلوم فانه ان كان عينه ذاتا واعتبارا فهو حضورى
وامكان عينه ذاتا غير اعتبارا فهو حصولى كما سياتى ان شاء الله تعالى وهذا نزاع ليس تحته كثير طائل قوله ما هو صفة كماله الخ لان العلم
مستفاد من الغير فلو كان صفة كاملة له تعالى لزم اشكاله سبحانه الغير قوله لا يخرج ان قرر معروفان من باب الافعال من تحت الناقية
استبان حلهما وان شأها فهو لازم بعينه وان قرر مجهولان فهو من الثلاثى المجرود يقال تجت الناقية مجهولان يقال تجها ههنا وعلى
التقديرين فعناه لم يدق قول الشارح اولم يولد الخ لا يساعد اللغة هذا بحسب اللغة واما بحسب الاصطلاح فالاصطلاح يستعمل معروفا ومجهولا
فان قرر مجهولان فهو بالمعنى اللغوى فعناه لم يولد الخ لا يساعد اللغة هذا بحسب اللغة واما بحسب الاصطلاح فالاصطلاح يستعمل معروفا ومجهولا
ومعناه لم يولد الخ لا يساعد اللغة هذا بحسب اللغة واما بحسب الاصطلاح فالاصطلاح يستعمل معروفا ومجهولا

لازم

انما يلزم التقيني لاحالة يقيني فلا بد من ان يكون هذا الاوسط معطيا للتصديق بثبوت الاكبر للاصغر فاما ان يكون مع ذلك علة
 لثبوت الاكبر للاصغر في نفس الامر ايضا اولاد الاول يسمى برهان اللهم والثاني برهان الاق وانما سمي الاول برهان لم والثاني برهان
 ان لان اللية هي العلية والانية هي الثبوت والاول يفيد علة الحكم اي ثبوت الاكبر للاصغر في العلم وفي نفس الامر والثاني يعلم بثبوت
 الحكم في نفس الامر لعلته ثم ان برهان الاق قد يكون الحد الاوسط فيه في الوجود معلولا لوجود الاكبر في الاصغر وسمي دليلا كقولك
 هذا المجموع تنوب عنه فكل من كان حجة تنوب عنها فحماه من عفونة الصفر او قد يكون في الوجود امراضا يفاوقه قد يكون مشاركا في معلولته
 ثالث وقد يكون عارضا معه بالطبع واما برهان اللهم هو البرهان المطلق فالواوسط فيه علة لوجود الاكبر للاصغر في الوجود كما انه علة في التقديرات
 فاما ان يكون الاوسط علة لوجود الاكبر على الاطلاق مع كونه علة لوجوده للاصغر كقولك حمى زيد من عفونة الصفر وكل حمى من عفونة الصفر
 فانها تنوب عنها فحمى زيد تنوب عنها فحمى الغيب معلولة لعفونة الصفر على الاطلاق كما انها معلولة لها في وجودها لزيد واما ان يكون علة
 لوجود الاكبر للاصغر ولا يكون علة له على الاطلاق بل يجوز ان يكون معلولا له بحسب الوجود كما ان الحركة الى فوق معلولة لطبيعة النار علة
 لمحصلها في الخيال الطبيعي فالواوسط وان كان معلولا للاكبر بحسب وجوده في نفسه وبحسب ذاته فلا يمنع ان يكون علة لوجود الاكبر للاصغر فان
 اعتبار غير اعتبار الذات اذا عرفت هذا فاعلم ان الشارح زعم انه لا برهان عليه سبحانه اذ لا علة له بل هو البرهان على كل شيء لانه علة لكل يعني
 بالبرهان برهان اللهم فانه للتبادر عند الاطلاق كما يلوح من كلام الشيخ في فواتح كتاب البرهان من الشفا وذلك لانه الفرد الكامل من البرهان والفرد
 الكامل هو المتبادر وانما سبيل اليه لا كل اي برهان انية فان الدليل هو البرهان الاق الذي يكون هذه الاوسط معلولا في الوجود لوجود
 الاكبر للاصغر كاشفة موضحة اي معطية للعلم والاكتشاف لا مفيدة اي غير معطية للمية ولذا سميت البرهان المذكورة في الذكر الحكيم بالآيات
 وقال غزيرين قائل شرنهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى تبين لهم انه الحق اذ لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فهدى سبحانه
 ان آياته في الآفاق والانس آيات على وجوده واعلام على قدرته وجوده كاشفة دالة على انه تعالى له الامر والخلق وهذا قوله حتى تبين لهم
 انه الحق ولما كان سبحانه موجدا لكل شيء كان برهانا على كل شيء فهذا قوله ولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد كما قال سبحانه قل اي شيء
 اكبر شهادة قل الله ويكفي ان يقال ان معنى كلامه انه لا برهان عليه اصلا بل وجوده بين بنفسه وانما سبيل اليه تشبهيات كاشفة لا
 برهان مفيدة للعلم قال في الحاشية هذا مبني على ما قال الشيخ في برهان الشفا ان اليقين الدائم الكلي باله سبب انما يحصل من جهة
 وبالسبب اما بين بنفسه واليهين ابنته بيانا يفيدنا بوجه قياسي اي بالنظر والاستدلال فلا يرد بالجزئيات المحسوسة المعلومة بالمشاهدة
 من غير نظر الى اسبابها اذ لا يحصل اليقين الدائم الكلي مع ان الكلام في العلم الاستدلال ولما الاستدلال بوجود المعلول على ان
 فهو استدلال بالعلة على المعلول كقولنا الجسم مؤلف وكل مؤلف له مؤلف فان الاوسط فيه علة في نفس الامر لكونه جسم فمؤلف لان
 المؤلف بالفتح هو المحتاج وسائط الافتقار هو التاليف انتهى فلا يذهب عليك ان ما ذكره من ان الاستدلال بوجود المعلول على انه علة

استدلال بالعلية على المعلول وان كان حقاني نفسه مطابقا لما ذكره الشيخ في برهان الشفارة لكنه يادوم لما زعم من انه لا برهان على وجود
سبحانه بل الحق ان على وجوده تعالى برهانا لميا يقينيا فما زعم من انه لا برهان عليه لا برهان عليه بل علمه في الحاشية محتاج الى شرح
وسيط فلتشر من له على وجه الاختصار فنقول قد ذكر الشيخ في برهان الشفاران العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه
اذ لم يعلم سببه كان جائزا للطرفين فلا يقع بيقين فورد عليه نقض وجهين الاول لنقض بعلم الجزئيات المحسوسة المعلومة باشارة
فانه يقيني وليس من جهة السبب فدفعه وجهين اولهما ان العلم به ليس باليقين الدائم الكلي والكلام فيه وثانيهما ان الكلام في
العلم المكتسب بالنظر والاستدلال وهذا العلم ليس كذلك الثاني لنقض بالعلم الاستدلالي من المصنوع بان له صانعا فاجاب
عنه بان هذا علمي وجهين اما خبري كقولك هذا البيت مصو وكل مصولا مصورا وهذا الكلام فيه لان هذا الاعتقاد يزول بفناء البيت
لان هذا ليس يقينيا دائما واما كلي كقولك كل جسم مولف من الهوى والصورة وكل مولف فله مولف وليس الحد الاكبر فيه المولف
بل ان له مولفا وهذا هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول المولف مولف بل ذو مولف^{والف} علة لوجود ذي المولف للجسم وان كان خبري
ذو المولف هو المولف علة للمولف فيكون اليقيني حاصل من جهة العلة واورد على هذا الجواب بان المولف بالفتح وذا المولف
مفهومان متساويان فان المولف بالفتح مفهوم مضاييف للمولف كمفهوم ذي المولف وهذا المفهومان معان فلا يصح الحكم بان
ثبوت المولف للجسم علة لثبوت ذي المولف له بل بين هذين الثبوتين مساوئ مختلفين احداهما علة للاخر والا تقدم عليه ذلك غير
متصورين للتساوقين والجواب انه ليس المراد بالمولف بالفتح المفهوم المضاييف للمولف بالكسر بل المراد به ذو الاجزاء فهو مفهوم متفكك
لذي المولف فانه محتاج الى المولف وكون اشئ ذا الاجزاء علة لكونه محتاجا الى المولف اذ علة الاقتدار القاليف الى هذا اشار الشارح
في الحاشية وهما مباحث طويلة الذبول ضربنا عنها صنفا من اذ لتطويل قوله وانا سبيل اليه دلائل كاشفة قال في الحاشية
اي الى اثبات وجوده وصفاته الحقيقية وبالجملة هذه المطالب بدبيية غير مستفادة من البرهان انتهى فاننا نطرق الى التوجيه الثاني الذي
ذكرناه ثانيا وهو يبنى على ان العلم اليقيني الدائم بكل ما له سبب انما يحصل من جهة سببه وبما لا سبب له اما بين نفسه واما بين
عن بيانه كما ذكره الشيخ وعلى هذا فيلزم ان لا يكون الدلائل الاتية مفيدة لليقين فلا يكون برهانا اذ كون النتيجة يقينية ضروري
في البرهان والكلام في ذلك ياتي في مجت البرهان ثم اعلم ان الشيخ قال في الهيئات الشفارة لا برهان عليه سبحانه بل هو
البرهان على كل شئ وكلام الشارح لعله ما عرذ منه لكن يجب ان يعلم انه ليس مراد الشيخ بمعنى البرهان عليه نفي البرهان مطلقا
الا كان اما بين نفسه واما ما عرذ منه عن بيانه وقد حقق الشيخ في فروع الهيئات الشفارة انه ليس بينا نفسه ولا ما يورس عن بيانه
فرع عليه ان اثبات اية المبدء والاول من مسائل الفلسفة الاولى بل نفي البرهان المسمى وان لم يكن نفيه ايضا صحيحا لما
عرفت من ان الاستدلال من المعلول على ان له علة برهان لمي فكلام الشارح بالمعنى الثاني الذي يدل عليه كلامه في

مع كونه مأخوذاً من كلام الشيخ غير مطابق لكلامه لا صحيح في نفسه فان اثبات وجوده تعالى وصفاته ليس ما يوسع عنه فان عليه لأجل
 ومع ذلك فالشراح ايضا غير قابل بكونه ما يوسع عنه ولا يبين نفسه اما اولاً فلتخالف الآراء فيه واما ثانياً فلانه لو كان بينا نفسه لم
 يكن من مسائل الفلسفة لان المسائل لابد وان تكون نظرية الا ان يقال ان تخالف الآراء فيه ليس لكونه نظرياً بل اما الخفاء
 على بعض الازهار القاصرة المتبلدة او تعنت الجدلية المتعذرة وكذا لا يجب ان يكون جميع مسائل الفن نظرية فان مسألة الفن قد
 تكون برهنية وينب عليها بالدلائل **الازالة الخفا** عنها بالنسبة الى الازهار القاصرة او لتكسبت الجدلي المعاند وعندى ان
 العلم والايقان بانيتها السبب الاول تعالى ضروري والدلائل عليه تنبيهات واما الحكم بضرورة العلم بثبوت جميع الصفات
 الحقيقية الكمالية من القدرة والاداءة وغير جماله تعالى كما يدل كلام الشارح في الحاشية ففيه تامل فاقول لمضية
 غير معطية للثبوت او غير مفيدة للعلم فان العلم بين نفسه قوله وبيانه الظاهر في بيان ذلك ان الولد لا يحتاج الى والده لا يمكن
 ان يكون واجبا بل يجب ان يكون ممكنا فلو كان له ولد كان اما واجبا وهو باطل او ممكنا فاما ان يكون مشاركا له في نفس الحقيقة
 او في جسمها والثاني باطل لما مر وكذا الاول لان تلك الحقيقة اما ان تكون بنفسها مصداقا لوجوب الوجود او لا والاول يستلزم
 وجوده وقد فرض انه ممكن والثاني باطل لما استعرف او لا يكون مشاركا له في الحقيقة ولان في خبره فلا يكون ولدا له بل ممكنا معلوما
 كسائر الكليات والامر في فني كونه تعالى مولودا سهلا على هذا التقدير لا يكون واجبا ويمكن ان يستدل على المطلوب بان الولد
 انما يكون بانفصال خبره من مادة الولد مستعد لقبول صورة من نوعه او من جنسه والواجب سبحانه برى مقدس عن المادة فلا يجر
 ذواته يتكون غيره بانفصال خبره منها ولا هو متكون من مادة ظاهرا ولا هو مولود واطلاق الاب عليه سبحانه في لسان
 الانجيل من لسان المسيح عليه السلام على تقدير صحته تجوز وكناية عن الابدان بلا نطفة والدليل بتفخ روح الهى في رحم امه **قوله** تماثلا
 تشكافيان التماثل التشارك في الحقيقة النوعية والمراد ههنا التشارك في الاوصاف النفسية فتشتمل المشاركة في الجنس مع
 اشركة في الاوصاف النفسية فلا يراد تولد البغل من الفرس والحمار مثلا **قوله** والواجب ليس بواجب اخرى ليس له مشار
 في الحقيقة ولو كان سبحانه والدا او ولدا لكان ولده او والده تشاركه في الحقيقة وليس هو بمضاليف لواجب آخر فلا يكون
 ولدا او والدا والاولى لكان مضايقا والاولى نسب بالسابق والثاني بالسابق والمآل واحد واعلم ان الشيخ في البيات الشفار
 فنى ان يكون الواجب مضايقا وجيه مثل ما ذكره الشارح ومصاحب الافق المبين اراد ان من على الشيخ احسانا منه الله
 واشفاقا منه عليه فقال اذ تحصلت من كبتان المجهول او لا وبالذات هو نفس ذات المعلول وجوه برهنية ومن المستبين ان
 مرتبة ذات العلة متقدمة في لحاظ العقل على مرتبة ذات المعلول تقديما بالذات فان كل جائز فهو في مرتبة ذاته المجهولة
 وسخه هيبة المتقدمة يلزمه الاضافة الى ذات الجاهل بالمجولية والمعلولية اذ لحاظ ذاته بعينه لحاظ شئ من تلقا شئ و

واما الجاعل فذاته متفردة في مرتبة ليس لها ذات المجهول فاضافة الجاعلية والمجولية ليست مكتسبة في تلك المرتبة فاذا
 في مرتبة ذاته ليست تعرضه الاضافة بخلاف المجهول فان الاضافة تعرضه في نفس مرتبة ذات الملعول وفي نسخ جوهرية
 المجهولة جعلها بسيطا وعل شريكنا السالف رام ذلك حيث قال ولا مضاف انتهى كلامه وهذا احسان على الشيخ من دون ان
 منه لان بنار هذا الكلام على القول بالجعل البسيط والشيخ غير قائل بل هو من المثانية القائلين بالجعل المؤلف واليضا هذا
 الكلام مع طولها ليس تحته طائل فان اضافة المجولية اما ان تكون خارجة عن المهيبة المجهولة عارضة لها او تكون عينها او
 داخلية فيها فان كانت خارجة عنها عارضة لها كانت متأخرة عنها بالضرورة فتكون عالها بالقياس الى المهيبة المجهولة
 حال اضافة الجاعلية الى ذات الجاعل بلا فرق ما اصلا فالفرق بينهما ناش من سوء الفهم على ان كلام الشيخ اب عن التكامل
 كما لا يخفى على من راجع الى آيات الشافعية في باب الف شامخ عن الاستحصار قوله والممكن لا يملكه هو ظاهر فان مصداق وجود
 الوجود في ذات الواجب اما نفس حقيقتها او امر زائد عليها والثاني باطل لان هذا الامر ما منفصل عنها فيكون الواجب حقيقة
 ذلك الزائد دون الذات التي فرضت واجبة او منضم اليها فيكون متأخرا عنها في الوجود فيكون تلك الذات واجبة الوجود قبل
 انضمام وجوب الوجود اليها فلا يكون ذلك الامر الزائد مناطا لوجوب الوجود او متخرج عنها فالكلام في مثلها فان كان منفصلا
 عن لذات الواجبة او منضم اليها بطلت بهما ان كان نفس حقيقتها يرجع الى الشق الاول فثبت ان مصداق وجوب
 الوجود نفس حقيقة الذات الواجبة فيدور الوجوب على تلك الحقيقة اينما دارت فلا يكون فروق تلك الحقيقة ممكنا فلا يكون
 الممكن مماثلا للواجب فان قلت انهم ذكروا انه من كل الاوضاع افراد ممتنع فقد جوزوا اختلاف افراد حقيقة واحدة بالامكان
 والاعتناء فلم يجزوا اختلاف افراد حقيقة واحدة بالوجوب والامكان قلت انهم لم يجزوا اختلاف الافراد لنفس الامر بالامكان
 والاعتناء انما جوزوا كون الافراد الاضرائية للمهيبة الممكنة متمتعة بالحيوان الذي ليس بحجم من افراد الحيوان ولا خاف في
 ان الافراد الاضرائية ليست افراد بالحقيقة للحقيقة فلا كلام فيها وقد عرفت الوجود في امتناع تماثل الواجب والممكن فان قلت
 ليس شريك الباري من افراد حقيقة الواجب مع انه ممتنع فعلم انه لا يزم من تماثل شيئين واشتراكهما في حقيقة تافتهما
 وامكانا وامتناعا قلت شريك الباري ليس من افراد حقيقة الواجب صلا لان مفهومه من الكلمات الموجودة في الازمان مصطلح
 ليس شيئا اصلا فضلا عن ان يكون من افراد حقيقة الواجب بل سيلوح ان حقيقة الواجب حقيقة شخصية بسيطة متميزة بنفسها
 عما عداها ومعنى امتناع شريك الباري هو ان حقيقة الواجبة لكونها حقيقة شخصية بنفسها متمتعة عن الاشتراك لان الحقيقة الواجبة
 حقيقة كلية فردتها واجب سائر افرادها متمتعة فانهم قوله بيان الاول هذا ما خوذ من كلام الشيخ في اول آيات الشافعية
 بين ان الواجب غير مضاف وغير مكاف وغير مكنان واجب آخر ولا يوجب عليك ان الكافو بمعنى عدم الاشكال تتماثل وتتماثل

الشيخ

Marfat.com

بين وصفي الابدوة والبنوة لابين ذاتي الالب والابن فعاية ما يلزم سا ذكر ان لا يكون وصفا الابدوة والبنوة واجبين لان
 لا يكون ذاتا هيا واجبتين على ان اشتراط معلولية احد المتكافئين للآخر ومعلوليتها الثالث موقع للافتقار بينهما وان كان فيما
 بينهم مشهورا في كتب الشيخ وغيره مذكورا لکن خلاف التحقيق وتفصيله يقتضي بسطافي الكلام لا يطبق بهذا المقام قوله قد يتبدل
 الخ تماثل شيتين عبارة عن تشاركهما في الماهية النوعية وتجانسها عبارة عن تشاركهما في الجنس والمزود بالتماثل في قوله على نفى
 التماثل بينهما معنى يعنى التماثل والتجانس على طريق عموم المجاز والمقصود ههنا هو نفى كونه سبحانه والدا وولدا المستلزم لكونه متساكلا
 لواجب اخرى حقيقة نوعية او نسبتية لتاتم بالاطال التماثل والتجانس البطلها ولم يتجسج ههنا الى البطل وجود هويتين هيتين
 يستطعن غير تشاركتين في نوع او جنس مشتركين في مفهوم واجب الوجود نعم من رام اثبات التوحيد بهذا الاستدلال لا بد له
 من ابطال هذا الاحتمال قوله فان التخالف الخ تعادل ان يقول ان تشخص الماهية الممكنة ليس بانضمام امر اليها بل هو عينها
 وهي بنفسها ما به الاقيازيين افرادها كما انها بعينها ما به الاشتراك بينها بالتغاير الجهات الانضمامية والحقييات التقيدية فطلم يجوز ان
 يكون للحقيقة الواجبة فردان مثلا ويكون تلك الحقيقة متممة بتقررين واجبين ويكون ما به الاقيازيين الفردين نفس تلك
 الحقيقة كما انها ما به الاشتراك بينها فلا بد لنفسي في الاحتمال من بيان فارق بين الماهية الممكنة والحقيقة الواجبة يفيد ان الماهية الممكنة
 يصح ان تكون بنفسها ما به الاقيازيين افرادها والحقيقة الواجبة لا يمكن فيه ذلك والجواب ان الماهية الممكنة لا يمكن متممة بنفسها
 امكن فيها ان تعدد حسب تقرراتها بجعل الجماعل لا بانضمام عوارض زائدة اليها فيكون في مراتب الفعلية العائضة من الجماعل
 الحق افراد متعددة بنفسها بلا زيادة امر عليها فان الفعلية ليست امر ازيدا عليها واما الحقيقة الواجبة فلكونها واجبة لتقرض ضرورة الفعلية بنفسها
 لوجوب الوجود فلا يمكن ان يكون هي هية كلية والامكانات معدا لوجوب الوجود بنفسها لان الكلام المهم والمهم لا يمكن ان يكون مصداقا لوجوب
 الوجود والامكان بنفسه مصداقا لوجوب التشخص فلا يكون كليا مبها ههنا فلو فرضت كلية الحقيقة الواجبة فلا يمكن ان يكون مصداقا للتشخص ههنا
 يكون هي ما به الاقيازيين افرادها بخلاف الماهية الممكنة اذ يمكن فيها ذلك بحسب تقرراتها العائضة من الجماعل التي ليست هي بمراتب
 على نفس الماهية الممكنة فافهم قوله مستندة الى اسباب خارجة فانها امكانات مستندة الى نفس تلك الحقيقة رجح الى اشقين الالهيين
 والامكانات مستندة الى افرادها من حيث خصوصية الفردية وازفان خصوصية الفردية على هذا التقدير مستندة الى تلك اللواحق
 فاستنادها الى تلك الخصوصيات دور قوله فلو لا تلك الاسباب كانت الذات اعادة او لم يكن ذات هكذا قال الشيخ في الهيات الشفاه
 ومعناه انه اذا فرض كون الحقيقة الواجبة لوجوه مشتركة بين فردين وكان تشخصها مستندا الى لواحق مستندة الى اسباب خارجة فاذا
 فرض امتفاز تلك الاسباب مستلزم لامتفاز تلك اللواحق فاما ان يقال بان تلك الحقيقة الواجبة لا تقتضي بامتفازها تحقيقا لمعنى
 الوجوب فيكون تشخص تلك الحقيقة بنفسها فرض امتفاز اللواحق والاسباب الخارجية فتكون منحصرة في شخص واحد وذات واحدة

او يقال ان شخص تلك الحقيقة لم يكن بنفسها لانها فرضت كلية مبهمه بل كان مستندا الى لواحق واسباب فارجة وقد فرض انتفاء
 وانتفاء السبب يستلزم انتفاء السبب فلا يوجد فرد من تلك الحقيقة فعلى تقدير انتفاء تلك الافراد لا يكون ذات فاقال بعض الشرخ
 من ان اللواحق المستندة الى الاسباب الخارجة كانت مشخصة لافراد تلك الحقيقة فاذا فرضت منقضية لم يكن ذات من ذوات
 تلك الافراد فلا احتمال لكون الذات واحدة اللهم الا بالنظر الى انتفاء تلك الاسباب ككلا وبعضا ساقط قوله فوجب التقرر
 والوجود لا يكون لهويتين اى تشاركتين في الحقيقة النوعية **قولهم** ايضا لا يقال عطف على قوله فلا يتكثر اكثر النوع ومجموع الكلامين
 دليل على نفى التماثل بالمعنى الاعم الشامل للتشارك في النوع والتشارك في الجنس ولو اريد بالتماثل في قوله قد يستدل على
 نفى التماثل التشارك في النوع لم يصح عطف قوله ايضا لا يقال على النوعين الاتبكتف **قوله** الا لا تقسم بالفصول الغير الداخلة
 تقريره انه لو كان الحقيقة التي هي صدق وجوب لوجود جنس معين كانت منقسمة لفصول مقسمة غير داخلة في قوامها على
 ما هو شان الجنس والفصول المقسمة تكون رافعة لابهام الجنس مفيدة لوجوده واذا حقيقة هذا الجنس هو نفس تاكد الوجود
 ليس هذا الجنس كالجوان الذي هو حقيقة مبهمه والوجود امر خارج عنها كان فصول المقسمة المفيدة لوجوده مفيدة للحقيقة فيكون
 الفصل المقسم داخلا في حقيقة الجنس اذ مفيد الحقيقة وعقوبها لامحالة داخل فيها واللازم باطل اذ الفصل المقسم لا محالة خارج
 ويرد عليه رواد ظاهر ان شان الفصل المقسم افادة نفس هوية الجنس لانه ملته لها والعلة تفيد نفس هوية المعلول على ما يحكم
 به الجعل البسيط ولا يلزم من ذلك ان يكون الفصل المقسم داخلا في هوية الجنس كما لا يلزم من افادة الجاعل نفس هوية الجعول
 ان يكون الجاعل داخلا فيها فاذا فرض ان الهوية الجنسية نفس الوجود يكون الفصل المقسم مفيد النفس تلك الهوية ولا يلزم من
 ذلك ان يصير فضلا مقوما اذ شان الفصل المقوم الدخول فيما هو فصل مقوم له وتقوميه بان يتجس مع شئ آخر فيتالف ويتقوم
 ومن ذلك الشئ الآخر الحقيقة التي ذلك الفصل المقوم فصل مقوم لها ونشأ عنها المستدل ان التقويم يطلق بالاشتراك
 على معنيين الاول تقرير نفس الماهية كما هو شان العلة على طريق الجعل البسيط والثاني الدخول في حقيقة شئ والجزئية منها
 كما هو شان الفصل المقوم واللازم ههنا هو ان يكون الفصل المقسم مقوما للحقيقة الجنس بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني فاشتهر
 على المستدل احد المعنيين بالآخر فالصواب ان يحق في البطلان التماس على ما ذكره الشارح ثانيا كما سياتي فان قلت لعل
 غرض المستدل ان واجب الوجود لو كان حقيقة جنسية لكان مقسما بفصل مقسم وسيجعل ان يكون فصل المقسم مفيد العلة على نحو
 افادة العلة ماهية المعلول لان الجنس وهو واجب الوجود مستغن عن العلة فلا محالة يصير فضلا مقوما لان الفصل
 منحصري المقسم والمقوم واذا لا سبيل الى كون فضلا مقوما لا استغناء هذا الجنس عن الفصل المقسم الذي يكون ملته لوجود الجنس
 فضلا لامحالة مقوما قلت فراجع كونه مقوما للمادة المستدل وعدم انطباق عبارة عليه رجوع الى ما ذكره ثانيا في لفظ التماس

غير تام اذ لا يلزم من استغناء واجب الوجود عن الفصل المقسم ان يكون فصله مقوما وانما يلزم ان لا يكون هو جنسا اذ الجنس لا يله
 من الفصل المقسم كما لا يخفى وعلم ان هذا الدليل ذكره الشيخ في اولي البيات الشفارو هو على مذاهب الشيخ تام لانه لا يذهب الى
 الجعل البسيط فلا يمكن ان يقال على راءه ان افادة الفصل المقسم ماهية الجنس على نحو افادة الجاعل ماهية المجمعول لكن يريد
 عليه ان الدليل ح يكون مبينا على الجعل المؤلف فيكون مبينا على الفاسد فيكون فاسدا كذا يفهم من كلام بعض الاعلام
 في مثل هذا المقام وانت تعلم ان هذا الدليل لا يتم على تقدير الجعل المؤلف ايضا لان الفصل المقسم علة للجنس البتة سواء قيل
 بالجعل البسيط او بالجعل المؤلف وانما الفرق انه على تقدير الجعل البسيط يكون مفيد النفس ماهية الجنس وعلى تقدير الجعل
 المؤلف يجعل الجنس معنى واجب الوجود موجودا ولا يلزم من ذلك ان يصير فضلا مقوما لان الفصل المقوم هو الفصل الذي
 يكون خبر ما هو فصله داخل في حقيقةه وهذا غير لازم نعم يلزم ان يكون وجود واجب الوجود مستفادا من الفصل المقسم فلا يكون
 الوجود بنفسه فيرجع الى الوجود الثاني فانهم وما قال الشارح في الحاشية من ان استفادة سخ حقيقة الشيء اما بما خارج عنها فهو
 الجاعل هو مفروض الانتفاء في الواجب لذاته ولما بالمقومات فيلزم على تقدير انقسامه بالفصول المفيدة لسخ الحقيقة معنى
 الوجودية ان يكون الفصول المقسمة مقومة بذاتها لوجوب خروجها عما ينقسم بها انتهى لا طائل تحته لان استفادة سخ حقيقة
 الشيء من شيء يتحمل معنيين الاول صدور نفس الحقيقة عن الجاعل والثاني تالف حقيقة الشيء من ذلك الشيء ولللازم على
 تقدير انقسام واجب الوجود بالفصل المقسم الاول و دون الثاني فلا يلزم كون الفصل المقسم مقوما وانما يلزم احتياج واجب
 الوجود الى الجاعل فيرجع الى الوجود الثاني ويلغى مؤونة الوجود الاول **قوله** وايضا يلزم ان يكون وجوب التقرر لذاته دليل
 آخر على نفي كون واجب الوجود جنسا النوعين حاصلا انه لو كان جنسا النوعين لاحتاج الى الفصل المقسم فيكون واجب الوجود
 لذاته محتاجا الى الغير في تحصله ووجوده فلا يكون واجب الوجود ههنا ذلك ان تقرر الدليل بان ما هو مصداق واجب الوجود
 بنفسه يجب ان يكون بنفسه مصداقا لوجوب الشخص فان الشخص اما عين الوجود او مساوق له فلو لم يكن بنفسه مصداقا
 لوجوب الشخص لايكون بنفسه مصداقا لوجوب الوجود فلا يكون حقيقة ماهية جنسية بل بولاهية نوعية والا كانت كلية
 ولم يكن بنفسها مصداقا لوجوب الشخص ههنا وبان ما هو مصداق لوجوب الوجود لا يمكن ان يوجد متحد مع غيره لما من
 ان واجب الوجود لا محالة يكون منفصل الهوية عن غيره فلا يكون جنسا اذ الجنس لا يهاه لا يوجد الا متحد مع الفصل فانهم
 علم ان مقصودنا في هذا المقام يتم بالبطلان كون الواجب نوعا مفردا او جنسا النوعين فان الفرض ههنا ابطال ان يكون
 له مكان مشترك في الحقيقة النوعية او في الحقيقة الجنسية واذا بطل التجانس والتماثل تم المقصود فاحتمال وجود
 هويتين بسيطتين تشاركتين في مفهوم وجوب الوجود غير تشاركتين في ذاتي لا يقدح فيما هو المقصود ههنا نعم من ارد ان يطل

تعد الوجوه وقيمت التوحيد بهذا الاستدلال لا بد من ابطال هذا الاحتمال كما ذكرنا سابقا بقولنا ان القوم قد ابرأوا بهذا الاستدلال اثبات التوحيد
عليهم بن كونه نزهة الشبهة العير الاخلال بابدع هذا الاحتمال واجاب عنه الصدر الشيرازي في حواشي الشفا حيث قال في مناقها ان
مفهوم واجب هو اما ان يكون مصداق حمله مطابق صدق ونشار انشراءه نفس ذات كل من يتكلم بهوتين من دون اعتبار حقيقة اية حقيقة كانت
لا يكون كذلك وكلا الاحتمالين ممتنع اما الثاني فلانه يلزم منه ان يكون كل منهما ممكنا اذ لا معنى بالممكن الا ما لا يكون في حد ذاته
موجودا واجبا بل سبب عارض ومبدر خارج واما الاول فلان المعنى الواحد لا يمكن ان يكون مصداق حمله ومطابق صدق
حقائق مختلفة غير مشتركة في ذاتي فان نسبة وجوب الوجود اليها على هذا التقدير نسبة المعاني المصدرية الى الهيئات كنسبة الانسانية
الى الانسان والحيوانية الى الحيوان من حيث انها منتزعة عن نفس تلك الهيئات بدون صفة اخرى واعتبار اخر فالضرورة
قاضية بان الانسانية مثلا لا يمكن انتزاعها من انواع متخالفة غير مشتركة في ذاتي بل لا بد ان يكون المنتزع منها لها امر هو في حد
ذاته انسان وكذا الحال في الحيوانية فهكذا وجوب الوجود اذا انتزع من نفس حقيقة شئ فلا بد ان يكون حقيقة حقيقة وجوب الوجود
وذاته نفس ذات واجب الوجود لا شيا اخر غير واجب الوجود يلزمه وجوب الوجود او واجب الوجود فظهر ان معنى وجوب الوجود لا يمكن
ان يكون من الاعراض اللازمة لاشياء لها ماهية غير معنى واجب الوجود انتهى مع ادنى تلخيص ولناظرين فيه كلام بوجوه الاول ما
قال الخواص في حواشي الشفا من ان في هذا الكلام غلط بين طرفين مشهورين بين القوم لدفع الشبهة الاول انه لا يمكن
انتزاع امر واحد منتزع عن جوهر ذاتين الا اذا اشتراك في ذاتي وبهذا القدر يتم الجواب والثاني ان وجوب الوجود ليس من الاعراض
اللازمة لاشياء لها ماهية غير معنى واجب الوجود بل هو عين حقيقة ما يكون واجب الوجود وبهذا لا يندفع الشبهة فان وجوب الوجود
لما كان عين حقيقة ما هو واجب الوجود فلو وجد واجبان كان وجوب الوجود مشتركا بينهما فيلزم اشتراكهما في ذاتي اي فيما ليس
بخارج فيكون ذلك المعنى المشترك فيه اما نوعا لهما او جنسا لهما فيتم الاستدلال ومبطل ذلك الاحتمال هذا كلامه وانت تعلم ان
كون وجوب الوجود عين حقيقة ما يكون واجب الوجود محتمل معنيين الاول ان يكون معناه المصدرى الانتزاعي البديهي فظهر
حين تلك الحقيقة ولا يذهب اليه عاقل الثاني ان يكون معنى عينية لهما انها بنفسها بلا زيادة قدام عليها مصداق لوجوب الوجود
ونشار الانتزاع وهذا حق لكن بهذا القدر لا يندفع الشبهة اذ يجوز ان يكون هويتان بستان غير مشتركين في ذاتي بنفس ذاتيهما
مصداقين لهذا المعنى فلا بد لنفي هذا الاحتمال من اثبات ان المفهوم الواحد الذي يكون مصداقه نفس حقيقتين لا ينتزع عنهما
الا اذا كان مشتركين في الحقيقة الواحدة فليس الطريق الثاني الذي ذكره كافي في دفع الشبهة واما الطريق الاول فهو في
غيره كان لدفع الشبهة الا اذا ضم اليه المقدمة القائلة ان مصداق وجوب الوجود نفس ذات واجب الوجود وان وجوب الوجود
عين ما هو واجب الوجود نفس ذات واجب الوجود اذا استلزام انتزاع مطلق مفهوم واحد اي مفهوم كان عن ذاتين

اشترکہا فی ذاتی غیر مطابقتی ولا صحیح فی نفسه نعم اشتراک مفهوم واحد کیوں نسبتہ الی مشارا اشتراک نسبتہ الانسانیۃ الی الانسان والحيوان
 الی الحيوان عن نفس ذاتین ہما جوہر حقیقتہما صدقاتان لذلک المفہوم من دون الضمام امر و بلاز زیادہ حیثیہ مستلزم
 لا شترک ینتک الذاتین فی ذاتی ہونہ مطابقتی لصدق المفہوم فلیس احد من الطریقین اللذین ذکرہما کافی فی دفع
 اشبہتہ کما زعمہ الثانی منع استلزام اشتراک مفہوم واحد من ذاتین اشتراکہا فی ذاتی والحق ان منع استلزام اشتراک مطلق
 مفہوم واحد ای مفہوم کان من ذاتین اشتراکہا فی ذاتی غیر ضار ذلیس الجواب موقوفا علی اثبات ذلک ومنع استلزام
 اشتراک مفہوم واحد نسبتہ الی مشارا اشتراک نسبتہ الانسانیۃ الی الانسان عن نفس ذاتین بلاز زیادہ معنی ومن دون الضمام امر
 اشتراکہا فی ذاتی ہونہ مطابقتی لصدق المفہوم کما برتہ صریحہ لا یشترک ان یصغی الیہا الثالث المنقض بالامکان الشترک
 بین الجواہر والاعراض علی المقدمۃ المذكورۃ الی علیہا ینتہی الجواب فانہ اما ان یکون مشارا اشتراکہا عن نفس ذات کل من الجواہر
 والاعراض بلا اعتبار حیثیۃ ایہ حیثیۃ کانت فیلزم اشتراکہا فی ذاتی او یکون مشارا اشتراکہا ذات کل منہما مع حیثیۃ نامقہ وهو
 باطل فانہ اذا قطع نظر عن تلك الحیثیۃ یلزم ان لا کوننا مکنتین بل اما واجبین او متمتعین وهذا مما اعترض بہ بعض الشارح و انت
 تعلم ان المفہومات الاشتراکیۃ علی انحاءہا سلوب کالامکان وسلوب مامد الشیء عنہ ومنہا اضافات کالمعلولیۃ وغیرہا ومنہا
 مفہومات و جدیدہ غیر اضافیۃ فالاولی والثانیۃ لا یتقاضی اشتراکہا عن ذاتین اشتراکہا فی ذاتی او صدق سلوب اشتراک
 سلوباتہا عن الذات فی الواقع لا امر فی ذات الموصوف والاضافات انما اشتراکہا عن ذات اذا قیست الی شیء لا عن نفس الذات
 واما الثالث فاما کانت مشترکہ عن نفس ذاتین بلاز زیادہ حیثیۃ کانتا مشترکتین فی ذاتی التبتہ والافلا فہذا المنقض لیس بشیء الی
 نقض تلك المقدمۃ المبنی علیہا الجواب بالوجود فانہ شترک بین الجواہر والاعراض بل بینہا وبين الواجب و مستحق عنقریب
 انشاؤہ تعالی ان صدقہ فی کل نفس الحقیقۃ بلاز زیادہ امر علیہا و ہولیس من السلوب والاضافات فیلزم من اشتراک
 من الحقائق المتبانیۃ التغایرۃ اشتراکہا فی ذاتی فیلزم مشارکۃ الجواہر والاعراض بل الواجب والمکانات فی ذاتی و ما قال الشارح
 فی بحث ملازم التزییدین فی جواب ہذا المنقض من انہ انما الوجود بازار الحق المحض و اشتراکہا عن الجائزات لا ترتبطہا بہ من حیث
 صدورہا عنہا من نفس ذواتہا من حیث ہی ہی فلا یلزم اشتراکہا مع الواجب فی امر جوہری ہو بازار الوجود لیس بشیء لانه
 اما ان یکون الوجود مشترک عن ذوات الجائزات اولاد الثانی صریح البطلان و علی الاول فانما ان یکون مشارا اشتراکہا عنہا من
 ذواتہا بلا انضمام امر الیہا فیکون الوجود الی ذواتہا نسبتہ الانسانیۃ الی الانسان والحيوانیۃ الی الحيوان فیلزم تشارکہا فی ذاتی
 لا شترک کما مع الواجب فیہ ما قال من اشتراکہا عن الجائزات لا ترتبطہا بہ من حیث صدورہا عنہا من نفس ذواتہا من حیث ہی
 ہی ان اما وہا ان مشارا اشتراکہا عنہا لیس نفس ذواتہا بل امر لعلیہا فلا یخفی فسادہ لانا قد بینا و بسنین انشاؤہ تعالی

ان مشاركتها بنفس ذواتها بلا امرنا وحيثية الارتباط بالفاعل والصدور عنه ليست خبرا من مشاركتها بنفسها كما ستعرف
وان اراد بان مشاركتها بنفس ذواتها وحيثية الارتباط حيثية تعليلية ليست داخلية في المصدق مسلم لكن ذلك
لا يجدي شيئا اذ حيثية التعليلية موجودة في اشياء الانسانية عن افراد الانسان ايضا مع ان اشراكها بنفسها مستلزم للاشراك
في ذاتي قطعاً فاعلم ان وجود حيثية التعليلية في اشياء الوجود عن الجائزات لا يصح ان يبين بعدم استلزام اشراكها في ذاتي
والفرق بين اشراك الوجود عن الجائزات وبين اشراك الانسانية عن افراد الانسان بان صدق الوجود وانتماء حيثية
تعليلية هي حيثية الاستناد بخلاف الانسانية من اوبام صاحب الاق المبين اذا الانسانية ايضا لا يصح اشراكها عن شيء
بلا حيثية تعليلية اذ الانسان مالم يصدر عن الجاعل لا شيء بحيث ولا معنى لا اشياء في من الاشياء البحت فالوجود الانسانية
في سبيل احد في ذلك فان الذات مالم يتقرر عن الجاعل لم يصح ان يتخرج عنها الوجود ولا ان يتخرج عنها الانسانية واذا تقررت
مع اشراك الوجود والانسانية معا عنها وسياتي لها زيادة تفصيل ان شاء الله تعالى واما قوله انما الوجود بازا الحق المحض فاعلم
بان الوجود انما يتخرج عن الحق المحض ولا يتخرج عن الممكنات فذلك ظاهر البطلان اذ لا يرتاب عاقل في ان الوجود مشتجع
عن ذوات الجائزات بلا شبهة وان اراد بان يتخرج عنه سبحانه بلا حيثية تعليلية فذلك لا يجدي اذ لا دخل لوجود حيثية التعليلية
والا عدوها في استلزام اشراك مفهوم واحد مصداق لنفس ذات المتخرج منه اشراك مناشي اشراكه في ذاتي والحق ان هذا المنع
لا يرد على الجيب لانه قائل بان مصداق الوجود والمصدرى حقيقة واحدة في الكل هي الموجودة حقيقة لكنها متفارقة بالكمال
والنقصان فاكل مراتب تلك الحقيقة هي الذات الحقبة الواجبة وملزمتها الناقصة وجودات الجواهر والاعراض على تفاوت مراتبها
في النقص فاشراك الوجود والمصدرى عن الذوات مستلزم لوجودها مع بينها هو الوجود الحقيقي واما على ذهب اهل الحق فالجواب ان
مصداق حقيقة واحدة واجبة مطلقة وانما الممكنات شئونها وحيثياتها وتفصيل ذلك يدعى خروجها عن المقام قوله لا يجب الصفات
الحقيقية قال في الحاشية تفصيل المقام ان الصفات الثبوتية له تعالى اما حقيقية مختصة لا تعتبر في مفهومها الاضافة ولا تعرض لها في
التحقق فتعقلها وتحققها بحيث يترتب الاثار عليها لا يتوقف على وجود الغير كالحيوة واما حقيقية ذات اضافة لا تعتبر في مفهومها الاضافة
لكنها تعرض لها في التحقيق بحيث لا يترتب الاثار عليها الا بتلك الاضافة كالعالمية والقارية فان كون الذات بحيث اذا وجد شيء
يكشف عنها او بحيث يمكن منها بالنظر اليها الفعل والترك بالارادة لا يتوقف تعقلا وتحققا على وجود المعلوم والمقدم لكنها اذا وجد
تحقق الاضافة لا محالة ويترتب عليها الاثار وتغير بين المعنيين بوجوب التغير في نفس الموصوف الذي هو مصدرها وكذا تغير الاضافة
التي هي من لوازمها في الوجود واما اضافة مختصة وهي التي تعتبر في مفهومها الاضافة فتعقلها وتحققها بمعنى ترتب الاثار عليها
موقوف على الغير وتغيرها لا يوجب تغير الموصوف ولا وصفه الحقيقي بل يرجع الى تغير الامر السابق كما اذا تغير ابيك واليك

وانما مستقر على سائر مشكوك بان الواجب تعالى بالرازقية نظرا الى انه لا يوجد الا بوجود الرزوق وفيه انها كون الذات بحيث يرق
 اذ او جلا الرزوق فلا فرق بينا وبين العاليتة والقادرية واجب عنه بان المراد بها نفس الاضافة لا مبدعها فمرجع هذه المفهومات الى
 العرف ولا تجازف اطلاق الرزوق الاعلى من مباشر بالارزاق وكذا السخى والجواد يطلق على من يعمل بها فالمتعارف فيها نفس
 الاضافة بخلاف العالم فالعالم فانها يطلقان على ما من شأنه العلم والقدرة وكذا السميع والبصير وان لم يوجد للمعلوم والمقدور
 قيل والسر ان الرازقية والسخاوة والجود مثلا من الصفات الافعالية التي لا تحقق بحيث يظهر الاثار الا بمباشرة العمل بها واما
 منها في بعض على الشذوذ قبل المباشرة بحسب اصل الفطرة فلا يظهر ولا يعلم الا بعد المباشرة والحق انها من الصفات الحقيقية التي
 هي ذات اضافة لا من الاضافيات المنخفضة انتهى وانت تعلم ان العالم لا يطلق في العرف على ما من شأنه العلم كما حسب بل العالم ان
 يكون الاشياء مكتشفة عنده والا كان ذلك نفي العلم فعلى العباد بالسر ولا يخفى ان العلم في الممكنات صفة قائمة بها ذات اضافة
 الى المعلومات والاصح التصاقها بالعلم وكونها حالة الالقيام تلك الصفة بها وقيامها بها لا يتجلف عنه انكشاف الاشياء التي تتعلق بها
 تلك الصفة واعلم في الواجب سبحانه وان لم يكن صفة قائمة به لكن ذاته المقدسة تنوب مناب الصفة كما هو مذهب الحكماء فليس
 معنى كونه عالما انه من شأنه العلم نعم الامر في القادرية كما ذكره فان القدرة لا يجب في الاضافة بها مباشرة الفعل او الترك بل
 يمكن منها كما لا يخفى واما السخاوة والجود فلا يجب فيها ايضا مباشرة العمل فليس حالها حال الرازقية اذ لا يطلق الرزوق الاعلى مباشرة
 الارزاق بخلاف الجواد والسخى نعم الاعطار كالرازقية لكنه غير السخاوة والجود قوله كما اذا تغير معلومك او معلوك فان تغير المعلول
 يتلزم تغير العلة المستلزم تغيرات العلة قوله واما الاضافة المختصة قال بعض اشراف ان اريد حصر التجرد والتغير في الامور
 المبانية عن الذات فهو باطل فانه كما تغير الامور المبانية تغير وصف الذات ايضا وان كان الوصف اعتباريا وان اريد ان يتغير الوصف
 بالذات في الامور المتبانية وفي الوصف ثانيا وبالعرض فلا يصح على اصولهم فان الوصف اى وصف كان اذا تجرد في ذاته تعالى
 كانت الذات قابلة ومستعدة له فان الاستعداد عدم صفة عما من شأنه ان يحصل فيه تلك الصفة وقد حققوا ان الشيء الواحد
 لا يمكن قابلا وفاخلا انتهى وانت تعلم ان المراد ان التغير حقيقة وبالذات في الامور المتبانية وبالعرض في الوصف واذا الوصف
 ليس بوصفا حقيقيا يكون مقسرا في الذات او يكون مبدع بنفس الذات ولا وجود لهذا الوصف في الواقع لانه اضافة مختصة
 بتخرج بتعالية الذات الى الامر المبين فهي اما تحقق تحقق الامر المبين وعتفى بانتفاءه ولا يجب ان يسبقها قوة استعدادية
 في الذات وانما كان يجب ذلك لو كان لمثل هذا الوصف تحقق في الذات بعد ما لم يكن وهذا الوصف الاعتباري لكونه تنزعا
 غير متحقق بنفسه لا يتعلق به الجعل اولاد بالذات بل تحققه انما هو جعل الامر المبين فاذا جعل الامر المبين صح انتزاع الاضافة
 بينه وبين ما علمه من دون حاجة الى ان يتعلق بتلك الاضافة جعل وكان جعل هذا الوصف هو جعل الامر المبين لا جعل

متانف من غير جعل الامر المبين فكذلك امكانه هو امكان الامر المبين لا غير وسيا في تحقيق ذلك فاذا وجد حلول من
 معلولاته سبحانه وجد اضافته بينه تعالى وبينه فوجود تلك الاضافة طبع الوجود لا جعل ذلك المعلول لا جعل متانف وامكانه
 منطوق في امكانه وليس له امكان آخر في ذاته تعالى حتى يكون ذاته تعالى قابلة مستعدة له وليس له جعل وراز جعل
 المعلول حتى يكون سبحانه جاعلا له فيكون قابلا وفاعلا له معا واذا قد تحقق في مقروء ان العالم قبضة وقبضة ما واث لطل
 القدم الدهري فاذا وجد العالم بعد المكين حدثت اضافات لا تماهية بينه تعالى وبين كل ممكن من الممكنات وكل ذوات
 ذوات العالم على التماهية فلو وجب سبق الاستعدادات عليها لزم اشتراطها على مادة مستعدة وهو خلف باطل فالحق
 ما ذكرنا فانهم قوله هذا التصريح لما علم الجنس لغة كل ضرب من اشياء كالابل فهي جنس من البهائم وفي الاصطلاح كل مقول
 على الكثرة المختلفة بالتحقق في جواب ما هو فان اريد بالجنس المعنى الاصطلاح كان ذلك تفسيرا لما علم ضمنا في قوله
 ان نفي الحد في قوة نفي الاجزاء الذميمة التي منها الجنس وح يحصل البراهة فانها عبارة عن ان يكون في وبيارة الكلام بما
 تناسب الغرض المسوق له الكلام وان اريد به المعنى اللغوي كان حاصل المعنى انه قدس وتعالى مقدس متعال
 عن المجانس والمشاكل اذ كل ما له جنس بهذا المعنى فلا مثال واشكال من ذلك الجنس فلما نفي عنه الجنس كان ذلك
 في قوة نفي التشكل في نفي البراهة الا ان يقال الايهام كفي البراهة بل هو اللطف ويمكن ان يراد بالجنس المجانس سلب
 التشكل بقوله او يراد بمثل معنيين الاول ان يراد بالجنس المجانس وهو المشل والثاني ان يراد بالجنس معناه اللغوي فيقال
 كونه سبحانه متعاليا عن الجنس في قوة كونه متعاليا عن المشل والامر ان متلا زمان وقد قرر بعض اشخاص فقط هم مقام الجنس
 وهو ليس بهياد ومن السبع ان يقرب لفظ الجنس مقام الجنس ويقال معناه انه تعالى متعال عن التعديل هو مطلق وشئ ذلك
 عن الارب غريب والده هرات بالا عايب قوله والمراد بالجهات الجهات التي تطلق ويراد بها الجهات الستة المشهورة وهي
 فوق وتحت وقدام وخلف واليمين والشمال وقد تطلق ويراد بها الاستعدادات الثلاثة يقال جهة الطول وجهة العرض جهة
 العمق وبهذا المعنى يقال الجسم منقسم في الجهات الثلث واسطح في جهتين والخط في جهة الواجب سبحانه متعال عن الجهات الستين
 كونها من خواص الاجسام والواجب سبحانه بري عن الجسمية القابلة للاتصال والانعدام لانه لو كان جساما لكانت جهات
 قابلا للانقسام البسيط ولو فرضنا اي في التجوية العقل المطابق للواقع وكما كان قابلا للانقسام كان قابلا للانعدام ولو
 في التجوية العقل المطابق للواقع والثاني باطل فالقدم مثلا اما الملازمة الاولى فلان الجسم مستعد وكل ممتد يمكن ان ينقسم ولو
 بان يفرض فيه شئ دون شئ فرضا مطابعا اما الملازمة الثانية فلان الاتصال اما عدى فهو عبارة عن انعدام اتصال الجسم
 او وجودي فهو عبارة عن حدوث متصلين وهو مساوق لانعدام متصل الواحد فالانفصال اما مستعد مع الانعدام او مساوق

له على التقديرين فكما كان قابلا للانقسام كان قابلا للانعدام واما بطلان الثاني فلان الانصال ان كان خارجيا كان
 انعدام الجسم في الخارج او مساو قال ان كان فرضيا كان انعدامه مساو لانعدامه في التجزئة العقلية المطابق للواقع لانه
 التقدير الاختراعي فقط وانعدام الواجب سبحانه في الخارج او في التجزئة العقلية المطابق للواقع صريح البطلان اما الاول فظاهر
 واما الثاني فلان العقل لا يجوز انعدم على الواجب سبحانه تجزئة مطابقا للواقع في التفصيل باقائه الشارح ويمكن الاستدلال
 على انه تعالى ليس بجسم بانه لو كان جسما كان له اجزاء مقدارية فان كانت تركيبية كانت مقدرة عليه سبحانه وهو باطل اذ الواجب
 يتاني بسبوقية بالغير ولو بالذات وان كانت تحليلية مع انحلالة سبحانه اليها وانحلالاتها التي انما يمكن ان يشاركه في الحقيقة
 فيكون اجزائه التحليلية مشاركة له في الحقيقة وقد بان امتناع ان يشاركه في الحقيقة فيما سبق تفصيل هذا المقام في علم
 الكلام قوله تفصيل المقام وتحقيقه تفصيل المقام وتحقيقه انه لا ريب في ان الموجودات سوار كانت ممكنة او واجبة يتخرج
 عنها معنى عام سبيبا يدعي التصور مشترك بين الموجودات يعبر عنه بالعارضية بهستي ولا ينبغي ان يقع اختلاف بين العظام
 في برهنته واشترائه وعموم سباطته وكونه انتزاعيا غير موجود في الخارج نفسه وفي انه ليس عينيا شئ من حقائق الموجودات
 سوى نفسه واجبا كان او ممكنا واذ هو معنى اعتباري لا يتحقق له نفسه في الواقع يستحيل ان يكون هذا المعنى ما به موجودية
 الاشياء ما هو مصداق لموجوديتها ومصحح لانتزاع الموجودية عنها فلا بد ان يكون هناك امر حقيقي يتحقق في الواقع بل
 اعتبارا مستبروف فرض فارض يكون نشأه لانتزاع هذا المعنى من الموجودات ومطابقا لصدقه ومصداقا للحلوه والمولوج من
 كلام الشيخ المقتول من انه ليس للوجود حقيقة سوى هذا المعنى الاعتباري المعقول ليس على ظاهره اذ لو كان معناه ليس
 للوجود مصداق سوى هذا المعنى الاعتباري كان صريح البطلان اذ لو لم يكن لهذا المعنى الاعتباري مصداق كان موجودية
 الاشياء باعتبار الاعتبار وما يلج من كلام الشارح من ان حقيقة الوجود ليست الانفس صيرورة الذات ودوقها في ظرف
 ما ليس معناه انه ليس لهذا المعنى مصداق فان ذلك صريح البطلان بل معناه ان الوجود ليس صفة منصفة الى الحقيقة الموجود
 كما سياتي وقد طال النزاع في تعيين نشأه لانتزاع لهذا المعنى الفطري المشترك فزعم طائفة من المشائين ان مصداق
 هذا المعنى في الواجب نفس ذاته الحقبة المقدسة وفي الممكنات صفة منصفة الى ذواتها هي مصححة لانتزاع هذا المعنى عنها
 وذو سبب الاخرافية وشهم الصدر الشيرازي الى ان مصداق هذا المفهوم حقيقة واحدة في الكل مختلفة بالكمال والنقصان
 مقولة على افرادها بالتشكيك وتلك الحقيقة هي الوجودية في الواقع بلا انضمام امر اليها والماهيات مفهومات منتزعة عنها
 فالوجه الاكل هو الواجب سبحانه والوجود الذي دونه وجودا بوجه وفي مراتب مختلفة بالكمال والنقصان فاكلها وجودا بوجه
 الفائقة بالكمال منها وجود النفوس وما يحددها بالصور المثالية القائمة بانفسها والناقص وجود الاجسام وصورها

والانقص هو الوجود والوجود الذي هو دون وجود الجواهر ووجوه الاعراض وفيه اربع مراتب متفاوتة فالاول منها وجودها في
الانضمامية العامة والناقص وجود الاستراحيات والاعراض الغير القابلة وذهب جماعة الى ان مصداقها في الواجب نفس ذاته
وفي الممكن يستند الى الجاهل فلو واجب تعالى مع كل ممكن ارتباطا خاص وكل ممكن ليس بجملة استنادا خاص هو وجود
الفيه عينه لا صفة منصفة اليه والفيه عينية الوجود عند المشايخ يستلزم الوجوب تحيل ان يكون وجود تلك الصفة عينها
لانها ممكنة لئلا يبطال هذا المذهب بيانات آخر تركنا ما بهنا الضيق المقام وقد استوفينا في شرح تهذيب الكلام واما المذهب
الثاني فهو موافق للمذهب الحق في ان الوجود حقيقة هو الوجود فالوجود حقيقة هي الماهية وما يلحقها صاحب هذا المذهب
ما يتيه ويقول انه امر متزاعي فليس هو بماهية حقيقة بل الماهية حقيقة هي الوجود وذلك لامر المتزاعي اما جزو ذي من
الماهية او خارج عنها والفرق بين هذا المذهب وذهب اهل الحق هو ان الوجود على هذا المذهب مشترك معنوي مقول
بالتشكيك وعلى مذهب اهل الحق اعني الاشاعرة مشترك لفظي وسميائية حائق مختلفة والبطال اشتراكه معنوي كونه مقولا
بالتشكيك لا يهتافي في المقام فان مانع من ان الوجود نفس ما هو الوجود ثابت على هذا المذهب ايضا وقد اطلنا
فيما يخالف به المذهب الحق في كتاب آخر واما المذهب الثالث فوجه بطلانه ان استناد الممكن الى الواجب تعالى امر متاخر
عن وجود الممكن وكذا الارتباط بين الواجب والممكن متاخر عن وجودات الممكنات ضرورة ان الاستناد والارتباط من المعاني
النسبية الموقوفة لتحقيق على وجود الحاشيتين فلا يمكن ان يكون ذلك الارتباط والاستناد مصداقا لوجود الممكن وايضا
فالارتباط والاستناد امران متزاعيان لا تحقق لهما في الواقع الا بنسبة لا تتزاع فيجري الكلام في فثارتها فان كان
طرفي النسبة معني الواجب الممكن آل الامر الى احد المذهبين الباقين وان كان فثارتها امر او اربها جري الكلام فيه بان
اما من عوارض الممكن او لا فان كان من عوارض الممكن كان اما صفة منصفة وقد اطلنا ذلك او صفة منتزعة فيجري الكلام
في فثارتها وان لم يكن من عوارض الممكن بل كان منفصلا عنه عاد الكلام اليه بانه اما موجود او معدوم والثاني باطل لان وجود
معدوم كيف يكون مصداقا لوجود شي وعلى الاول يجري الكلام في مصداق وجوده فينتهي بالآخرة الى واجب الوجود او الى
ذات الممكن فيؤول الى احد المذهبين الباقين واما المذهب الرابع ففيه اشتباه بين فثارتها متزاع الوجود وبين حلة المتزاع
قالوا واجب حلة لا تتزاع الوجود عن ذات الممكن لانه فثارتها متزاع الوجود عنها بل فثارتها متزاع نفسها ولا معنى لا تتزاع وجود
زيد مثلا عن الواجب نعم ذات الواجب حلة لا تتزاع الوجود عن زيد لانه جاعل لمصداق وجود زيد اعني ذات زيد والكلام
ليس في حلة المتزاع الوجود بل في مصداق فثارتها متزاعه واما المذهب الخامس فهو وان كان هو الحق عند العقول العالية لكنه
اهل من ان تنال العقول المتوسطة فالكلام فيه خارج عما نحن فيه فالحق عند العقول المتوسطة هو المذهب السادس والاربعون

مذهب ممكن العباد في المقام السادس عشر والاربعون في حلة المتزاع الوجود عن ذات الممكن

عليان الوجود منتزع عن ذات الممكن بلا مشبهة بمصادقة انتشار انتزاعه اما نفس ذاته فهو المطلوب وذاته مع امر زائد عليها وهو
 باطل فذلك الامر الا اذا انضم اليها فهو متاخر عن وجودها فكيف يكون خبر من انتشار انتزاعه ومصدق حمله ومنتزح عنها فهو
 غير متصل في الواقع الا بشار انتزاعه فيكون مصداق الوجود ونشار انتزاعه ذات الممكن مع ذلك لانتشار ذلك المنتزاع اما
 منتزح اليها وهو باطل كما عرفت او منتزح عنها فالكلام في نشأته فينتهي لامحالة الى ذات الممكن وهو المطلوب فاذا لى الوجود
 الحقيقي معنى انتشار انتزاع الوجود المصدري في الكل عين الحقيقة ولا يستلزم ذلك وجوب ذات الممكنات كما اشتهر من ان
 عين الوجود شئ يستلزم وجوبه لان الوجود لما كان عين الذات والذات نفسها منتزعة الى جعل الجاعل ومجموعة جعلها بسيطا
 فالوجود الذي هو عين الذات منتزح الى جعل الجاعل با جعل البسيط واقترار الذات الى الجاعل هو عينه اقترار الوجود اليه و
 مجولية الذات هي مجولية الوجود ما يظن من ان جعل الذات على نفسها ادلى بدبي بخلاف حمل الوجود عليها فالوجود غير الذات
 ساقط فان للبهية النظرية مختلفان باختلاف العنوان فرب حقيقة يكون حملها على شئ بعنوان نظريا بعنوان آخر بدبيها فلا
 يلزم من ذلك مغايرة الوجود للذات الا ترى ان الوجود عند علم عين الواجب تعالى مع ان كونه تعالى عين الوجود ليس جينابل
 يحتاج في اثباته الى الدليل واما ما ظن من ان جعل الذات على نفسها لا يحتاج الى جعل الجاعل بخلاف حمل الوجود عليها فتعرف
 جوابه في الدرس الا ترى انتشاره تعالى فانظر اذا اتهمت ما ذكرنا واثبتت بان مصداق الوجود في اكل نفس الهية بلا زيادة امر
 عليها وانضمام مقتاها فقد تبقت بكثير من الطالب لعالية منها ان الهيات مجولية جعلها بسيطا ومنها ان الشخص ليس امرا
 منتزعا الى الهية فانه مساوق للوجود ومصادقة هو مصداق الوجود ومصدق الشخص ايضا نفس الهية فالهية كما انها ما به الاشتراك
 بين الافراد كذلك هي ما به الامتياز بينهما وهذا وان كان مما يتوحد عنه الاذبان القاصرة لكنه الحق كما سماه في مصلاني مقامه
 انتشاره تعالى ومنها ان الهيات الموجودة في الخارج يستحيل حصولها وارتسامها بانفسها في العقل فانها لما كانت بانفسها مقتا
 للوجود الخارجى المستقل استحالة ان يبلغ عنها في طرف من ظروف الواقع واقترح ان تكون بنفسها مساوية للوجود الذهني الغير
 مستقل منها اذ لا يوزان يكون فرد من الطبيعة الجوهرية قائما في موضوع بل في محل للقيام والحلول نحو من الوجود ومصدق
 نفس حقيقة احوال بلا زيادة امر عليها فالوكان فرد من الطبيعة الجوهرية حالاً في محل كل انت الطبيعة الجوهرية مصداق للحلول والقيام فلا
 تكون طبيعة جوهرية فاستظهر ذلك فانه سينفك في كثير من المواضع قوله ومطابق الحكم به ومصادقة نفس تقرر الهية اعلم ان التقرر
 والمنفصلة ليس معنى زائد على نفس الهية اذ لو كان معازا اذ عليها كان منتزعا اليها فيكون متاخرا عن الوجود لا مصداقا بل التقرر
 عبارة عن انتشار الوجود ومصادقة وهو نفس الهية سوا كانت نفس الهية واجبة او مجولية فالوجود الحقيقي معنى مصداق الوجود
 المصدري عين الهية في اكل فالفرق بين الواجب الممكن ان الحقيقة الواجبة غير مجولية بل متقررة بنفسها والهية الممكنة مجولية جعلها

بسببها متقرة بجعل الجاعل اياها المهيبة المتقرة كما انها مصداق للوجود الابحشية زائدة منضمة اليها كذلك هي مصداق لتعريفها
 لذاتها بالابحشية منضمة اليها بل الفرق اصلا وكان الوجود وسط المهيبة بالوجود محجولان بجعل المهيبة اذ جعلها عبارة عن محل
 اذ تحققها هو تحقق مصداقها كذلك ذاتيات المهيبة وسط المهيبة بها محجولان بعين جعل المهيبة اذ جعلها عبارة عن محل مصداقها
 تحققها هو تحقق مصداقها هو المهيبة فلا فرق بين الوجود والذاتيات في هذا الحكم اصلا فان المهيبة المتقرة كما انها مصداق محل الذاتيات
 بلا امر زائد كذلك هي مصداق محل الوجود من دون زائد في كالاتسرفي كونها مصداقا للذاتيات بعد التقرر كذلك لا تستلزم
 كونها مصداقا للوجود بعده واما اذا لم يتقرر فكما انها ليست مصداقا للوجود كذلك ليست مصداقا للذاتيات فنسبها للوجود الى المهيبة
 الانسانية هي كنسبة الانسانية الى المهيبة الانسانية من دون فرق اصلا ولذا حكمنا بعينية الوجود للمهيبة وما يلين من ان جعل الذاتيات
 على نفسها اذ جعل ذاتياتها عليها لا يحتاج الى جعل جاعل بخلاف محل الوجود عليها فهي غاية السقوط اذ لا معنى للاحتياج محل شيء على
 شيء الى جعل جاعل الا احتياج مصداق المحل اليه ومصداق محل الذاتيات والذاتيات ومصداق محل الوجود واحد هي الذات المحل
 المحتاجة الى جعل الجاعل فلا معنى لكون محل الذات والذاتيات غير محتاج الى جعل جاعل احتياج محل الوجود اليه مع وحدة مصداقها
 ومن العجب العجيب ما قال صاحب الاقربين وان لم يكن بدعا منه في فواتح ذلك الكتاب بعدا ذكر ان ليس الوجود حقيقة الا
 نفس الوجودية بالمعنى المصدري اى صيرورة نفس المهيبة في طرفه لا معنى يضم الى المهيبة او يتخرج منها وانه ليس في طرف الوجود
 الا نفس المهيبة ثم انتقل بضرب من التحليل نتزع منها الوجودية والصيرورة المصدرية واصيغها بها وكلمها عليها على ان مصداق
 المحل مطابق بحكم نفس المهيبة بحيث لك لفظ لا امر زائد يقوم بها فيصح المحل قال فان توهم ان الامراق قد اشبهت على الذاتيات من حيث
 ان مصداق المحل مطابق بحكم هناك ليس الا نفس ذات الموضوع والوجود من العرضيات اللاحقة قيل تفصيل عن ذلك بان ذات
 الموضوع هناك بنفسها يتقبل بمصداقته كحل مع غزل النظر عن اية ميثية كانت غير باء اما محل الوجود فمصداقه نفس ذات الموضوع
 لكن ليس حيث هي بل باعتبارها علوية العلة لها فاذا اعرفت بصيرورة او برهان صح محل الوجود قطعاً وربما يعود الى الحكم بها مشاورة
 انما المهيبة عليها فتعرف ان ما هو مصداق المحل متحقق فيكم لصحة المحل لان ترتيب الاثار مصداق المحل ايضاً كما نحن قد فارق محل
 الذاتيات من تلك الجهة انتهى وهذا الكلام مع طوله لا يرجع الى طائل فانه ان ارادوا استقلال ذات الموضوع بمصداقته على الذاتيات
 مع غزل النظر عن اية ميثية كانت غير باء ان ذات الموضوع المتقرة مستقلة بمصداقته على الذاتيات من دون انضمام اية ميثية
 غير باء اليها فسلم لكن ذات الموضوع التي قد من دون انضمام ميثية غير باء اليها فسلم لكن ذات الموضوع المتقرة من دون
 ميثية غير باء اليها مستقلة بالمصداقته محل الوجود ايضاً بل الفرق وان اردوا ان ذات الموضوع متقرة كانت او لم تكن مستقلة بمصداق
 محل الذاتيات دون محل الوجود فذلك صريح البطلان فانها ما لم تقرر ليست ذاتاً مستقلة عن ان يكون مصداقاً على الذاتيات

قوله اما محل الوجود فمصدق نفسه ذات الموضوع لكن لا من حيث هي بل باعتبار جاعلية العلة لها فان اراد به اعتبار جاعلية العلة قيد
في مصداق الوجود فذلك باطل لانه لو كان قيداً في مصداق كان منضمماً اليه قد بطل فيما سبق وان اراد به ان اعتبار جاعلية العلة
حيثية تعليلية لمصدق الوجود فان اراد به انه علة لمصداقية المصدق في الواقع فلا يخفى ان اعتبار جاعلية العلة ليس علة لمصداقية
المصدق في الواقع بل علة مصداقية مصداق الوجود في الواقع هي ذات الجاعل للاعتبار جاعليته والمصداقية ليست امرًا زائداً على نفس
المصدق حتى يحتاج الى علة وراية المصدق وذات الجاعل كما انها علة لمصدق الوجود كذلك هي علة لمصدق الذاتيات اذ
مصداقها نفس المهية المتقررة لا غير الجاعل علة لها بلا شبهة فلا فرق بين مصداق الوجود ومصداق الذاتيات في هذا الحكم و
ان اراد ان اعتبار جاعلية العلة علة لمصداقية المصدق في لحاظ الاخطا كما هي حيثية لحاطية كما يدل عليه قوله فاذا تعرفت بضرورة
او برهان صح محل الوجود قطعاً فان تفرغ صح محل الوجود على تعرف جاعلية الجاعل انما هو في لحاظ الاخطا واما في الواقع فصح محل
الوجود انما تفرغ على تفرغ المهية المتفرغ على تحقق الجاعل لا على معرف جاعليته فذلك ايضا باطل اذ اعتبار جاعلية الجاعل لا يصح ان يكون
علة لمصداقية المصدق في لحاظ الاخطا ايضا اذ الوجود يتفرغ عن الموجودات ولصدق عليها عند اصحاب النجاة الاتفاق الناقص للجاعل
على الاطلاق ايضا باعتبار جاعلية الجاعل ليس علة لمصدق الوجود واستزاد عن شيء في لحاظ الاخطا ومن المستزاد ايضا على ان كون
اعتبار جاعلية الجاعل علة لمصداقية مصداق الوجود في لحاظ الاخطا لا يصلح فارقاً بين مصداق الوجود وبين مصداق الذاتيات
في الواقع وفي الكلام واما قوله ربما يقود الى الحكم بها مشابدة ترتب آثار المهية عليها فيعرف ان ما هو مصداق المحل مستحق للحكم فيجب
فان اراد بمصدق المحل نفس المهية المتقررة فسلم ان مشابدة ترتب الآثار ما يعرف بتحقق ما هو المصدق اعني المهية المتقررة لكن
المهية المتقررة هي مصداق محل الذاتيات ايضا وان اراد به المهية المتقررة مع اعتبار جاعلية العلة فقد عرفت ان مصداق الوجود داخل
فيه باعتبار جاعلية العلة ولا حكم بصحة محل الوجود تفرغ على معرفة جاعلية الجاعل حتى يكون حيثية جاعلية الجاعل حيثية لحاطية واما قوله ان
ترتب الآثار لمصدق المحل ايضا فان اراد به ان مصداق المحل في الواقع ليس هو ترتب آثاره فذلك مسلم لان مصداق المحل في
الواقع هي نفس المهية المتقررة وترتب الآثار تفرغ عليها متأخر عنها لكن اعتبار جاعلية العلة ايضا ليس مصداق المحل لان هذا الاعتبار
ايضا متأخر عن المهية المتقررة للمجمل ضرورة ان الجاعلية نسبة متأخرة عن المنتسبين فان قيل انه اراد باعتبار جاعلية العلة نفس ذات
العلة وهي غير متأخرة عن ذات المجمل المتقررة قلت ذات العلة وان لم تكن متأخرة عن ذات المجمل لكنها غير مأخوذة في مصداق
الوجود لمصدق الوجود هي نفس الذات المتقررة المجمولة نعم ذات العلة علة لمصدق الوجود اعني ذات العلول وهي كما انها
علة لمصدق الوجود كذلك هي علة لمصدق الذاتيات وليست ذات العلة مصداقاً للمحل الوجود على ذات العلول او مأخوذة في
المصدق وان اراد ان مصداق المحل اي علة صدق المحل في لحاظ الاخطا ليس هو ترتب الآثار فذلك ممم فان الذين

محتاج

الآثار

اذ لاحظت ترتيب الأثار على الماهية حكم بانها موجودة سواء اعتقدنا بوجودها وترتب الأثار عليها بحسب الجاهل اياها فمقدان ترتيب الأثار
 بنفسها لا بعلته كما يراه اصحاب النجته والاتفاق وبالجملة فكلام هذا القائل لا يستحق ان يصفى اليه فضلا عن ان يقول عليه سياتي فيما
 اشار الله تعالى ما يزيد تفضيحا ويزيد الحق كشفا وتوضيحا واصل على الصفة ومولى الحكمة قوله كانت الهيئة التي هي مصداق الحكم فيها راجعة
 الى الهيئة تعليلية هي كون الذات صادرة عن الجاهل اعلم ان لفظ المصداق يحتمل معنيين الاول مطابق الصدق ونشأ الانتزاع
 كما يقال الماهية المتقررة مصداق للوجود ومصداق للذاتيات وهو بهذا المعنى يلقب الحكمي عنه الثاني علة الصدق والمعنى الثاني يحتمل
 معنيين الاول علة الصدق في الواقع والثاني علة الصدق في كحاظ الالفاظ والاول منهما اليعتد به معنيين الاول ان يراد بعلته
 مطابقة الحكمي عنفانه علة للصدق البتة وبعد تحققه لا يحتاج نفس الصدق الى علة اخرى وثانيهما ان يراد بهما هو علة لمطابق الصدق
 اي الحكمي عنفان ما هو علة لتحقيق الحكمي عنه علة لصدق الحكاية البسيطة فاذا حكمنا بان الماهية موجودة فصداق الوجود بالمعنى الاول و
 بالمعنى الاول من المعنيين المذكورين للمعنى الاول من المعنى الثاني اعني نشأ الانتزاع وعلة الصدق بمعنى المطابقة هي نفس الماهية
 المتقررة بلا زيادة امر عليها وليس تقررا لما زاد عليها كما عرفت والمصداق بالمعنى الثاني من المعنيين الآخرين هو جاعل للماهية واما
 المصداق بمعنى علة الصدق في كحاظ الالفاظ فهو ما يكون علة لصدق الوجود على شئ في كحاظ الالفاظ سواء كانت علة له في نفس الالفاظ
 فتشابهة ترتيب الأثار ومعرفته علة الماهية علة لصدق الوجود في كحاظ الالفاظ وبما يجوز ان يكون صدق الوجود على جبهته في كحاظ الالفاظ
 ضروريا غير معطل لعلته واذا تحققت فيما سبق ان مصداق الوجود اي مطابق صدق في الكل نفس الحقيقة المتقررة بلا زيادة امر عليها
 سواء كانت الماهية واجبة او ممكنة غاية الامران مصداق الوجود الواجب ليس له علة ومصداق الوجود الامكاني مجبول ومحلول في الفرق
 لا يستقيم الا انه لا يتحقق المصداق بمعنى علة الحكمي بما يوجد في الواجب وتحقق المصداق بذلك المعنى في الممكن ولا يلزم من ذلك ان
 يكون بين مطابق صدق الوجود في الواجب وبين مطابق صدق في الممكن فرق الا بان الاول مستغن عن العلة والثاني محتاج اليها
 لا بان يكون المصداق في الاول نفس الماهية المتقررة بلا زيادة امر وفي الثاني الماهية المتقررة مع امر زائد عليها فاذا نلاحظ الفرق بين
 الوجود الواجب والوجود الجوازي الا بان في الثاني يتحقق المصداق بالمعنى الثاني من المعنيين الآخرين ايضا وفي الاول لا يتحقق
 المصداق بذلك المعنى واما المصداق بمعنى علة الصدق في كحاظ الالفاظ واعتبار المعبر فمجرد ان يتحقق في تعيلتين اذ يجوز ان يكون
 انتزاع الوجود من الواجب الاذعان لصدق الوجود عليه بوسط كما يجوز ان يكون انتزاع الوجود من بعض الممكنات والافعال ان
 يصدق الوجود عليه بوسط واما الفرق بين مصداق الوجود في الممكنات ومصداق الذاتيات فيها فغير معقول اصل لان المصداق
 بمعنى مطابق الحكمي واحد فيها والمصداق بمعنى علة الحكمي عنه متحقق فيها لان مطابق عليها وهي نفس الماهية مجبولة بالهبة والمصداق
 علة الصدق في كحاظ الالفاظ يجوز ان يتحقق فيها وذلك اذا كان ثبوت الذاتيات للذات نظر بان ذلك غير متكرر وكون ثبوت

الوجود لها الية نظر ما يجوز ان لا يتحقق فيها وذلك اذا كان كلا الشبوتين ضروريا اذا تقررت فافقول قد عرفت ان الفرق بين المهيبة
 الواجبة والمهيبة الممكنة في كونها مطابقين محل الوجود نشأ من لاتزاعه غير معقول وانما الفرق بينهما يتحقق المصدق بمعنى علة مطابق
 كحل في المهيبة الممكنة وعدم تحققه في المهيبة الواجبة واما هيبة الاستناد الى الجاعل الصدور عنه فهي لا يمكن ان تكون مصداقا للوجود
 بمعنى مطابق صدقه ولا ان يكون خبر من مطابق صدقه والارم تقدم هذه الهيبة على الوجود لان المصدق وجزء الاحالة مقدم
 على الصادق وقد تحققت سابقا ان مطابق صدق الوجود هي نفس المهيبة المتقررة بلا زيادة امر عليها ولا يمكن ايضا ان تكون مصداقا
 للوجود بمعنى علة مطابق صدق الوجود فان علة هي ذات الجاعل لا تلك الهيبة نعم يحتمل ان يكون تلك الهيبة علة لصدق الوجود
 في الحانظ الا لا يحاط بكلام الشارح في هذا المقام لا يخلو عن مسالة فانه ان اراد بالمصدق في قوله فانه لو كانت الهيبة التي هي مصداق
 الحكم مطابق الحكم او علة مطابق الحكم فذلك باطل اذ المصدق بمعنى مطابق الصدق نفس المهيبة ومعنى علة مطابق الصدق ذات
 الجاعل لا هيبة كون الذات صادرة عن الجاعل فانها متاخرة عن الوجود وان اراد بالمصدق علة الصدق في الحانظ الا لا يحاط
 لكن لا يستقيم قوله مصداق الحكم هناك نفس تجوهر الحقيقة المتقررة بالذات لانه ان اريد بالمصدق ههنا مطابق الحكم لم يستقيم الطابق
 بين التعليلتين وان اريد به علة صدق الوجود في الحانظ الا لا يجوز ان يكون علة صدق الوجود على الحقيقة الواجبة في الحانظ الا لا يحاط
 حيث اخرى سوى تجوهر الحقيقة المتقررة وحصل مقصوده ما ذكر من ان مصداق الوجود في الممكن محتاج الى العلة متقرر بها ومصداق
 في الواجب مستغن عن العلة متقرر بنفسها وعبر عن الدل بان المصدق هيبة تعليلية وعن الثاني بان المصدق نفس تجوهر الحقيقة
 والامر سهل في العبارة بعد وضوح المقصود قال بعض اشراح كون مصداق محل الوجود في الممكن ذاته من حيث الاستناد الى الجاعل
 باطل لان هيبة الاستناد اما تصيدية او تعليلية وكلاهما باطلان اما الاول فلان الهيبة التقييدية اما انضمامية او اتزاعية وكل
 منهما يوجب سبق الوجود عليها لان وجود الصفة فرع وجود الموصوف مع ان مفهوم الاستناد ايضا من العوارض ومصداق نفس الذات
 واما الثاني فلان في الهيبة التعليلية يشترك الذاتيات والعوارض كيف والانسان ما لم يصدر عن الجاعل فليس بالناس لاجب ان
 فيكذب للموجبات باسرها قبل صدوره عن الجاعل فتقولنا الانسان حيوان حادث وكل حادث فله محدث انتهى ولا يهيب عليك
 ان تذكره في البطل اشق الثاني انما يدل على تحقق الهيبة التعليلية في صدق الذاتيات على الذات ايضا لا على انتفائها في صدق
 الوجود كما هو معناه كما لا يخفى قوله فيكون الوجود نفس ذاته اعلم ان معنى هيبة الوجود شي ليس هو ان الوجود لمصدرى عينه لانه معنى
 مصدرى اتزاعي لا يصلح ان يكون ههنا شي من الحقائق بل معنى هيبة الوجود شي ان مصداق الوجود المصدرى ونشأ اتزاعي
 نفس ذات الشي بلا زيادة امر عليها وقد عرفت ان مصداق الوجود في كل شي ممكن كان او واجبا نفس ذاته بلا زيادة امر عليها
 الصريح عين الوجود لذات الواجبة على كون مصداق الحكم هناك نفس تجوهر الذات المتقررة بنفسها كما وقع من الشارح لا يدرك

وجهه كون مصداق الوجود في الممكن مجعولا لا يستلزم ان يكون الوجود اذ اعليه بمعنى نفى العينية بالمعنى الذي ذكرناه فان مصداق
 الذاتيات بل الذات في الممكن ايضا مجعول ولا يلزم من ذلك زيادة الذات والذاتيات على نفس الذات فلا يلزم من
 ذلك زيادة الوجود عليها والاصطلاح على ان معنى عينية الوجود هو ان لا يكون لمصداقه علة يرفع النزاع في عينية وجود
 الواجب وزيادة اذ هذا المعنى من العينية لا يكره احد لانه ظاهر من معنى الواجب قوله فهذه الذات هي الواجب بالذات
 اقتراب عن الواجب بالغير واما قوله والاولى الممكن بالذات فلفظة بالذات ليست للاقتراب بل هي لبيان الواقع ولرعاية
 المقابلة مع الواجب بالذات اذ لا اسكان بالغير قوله فالوجود في الواجب عين ذاته اختلف المشككون والحكام في زيادة
 الوجود وعينية فذهب عامة المتكلمين الى زيادة في الكل اى في الواجب والممكن جميعا وذهب متفقون وهم الاشاعرة الى انه عين
 في الواجب والممكن جميعا وذهب الفلاسفة الى انه عين في الواجب زائد في الممكن وقد اضطربت كلمات القوم في بيان فهمهم
 فلتقص كلامهم ثم نتقن بهم فيما هم فيه مختلفون فنقول زعم صاحب اللافق المبين اقدم من كلام المحقق الدواني في
 الحاشية القديمة ان معنى عينية الوجود للواجب تعالى هو ان فشاء نزاع الوجود المصدرى ذاته تعالى من دون حيثية اصلا
 لا تعليلية ولا تقييدية فله الشارح جريا على عادة وقد علمنا كفاية في الدرس السابق وكلام المحقق الدواني في كفة مضطرب
 فذهب من كلامه في الحاشية القديمة ان معنى عينية الوجود له تعالى هو انتفاء حيثية التعليلية في انتزاع الوجود عنه سبحانه حيث
 قال في المعنى العام المشترك في من العقولات الثانية وهو ليس عينا شئ حقيقة نعم مصداق علة على الواجب ذاته بذاته وعلى
 الممكن ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمجول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مصدر الانتزاع المجعول الممكن
 ذاته من حيثية مكتسبة من الجاعل وفي الواجب ذاته بذاته انتهى وفي الحاشية الجديدة ما يدل على ان ذاته تعالى فرد من الوجود
 المطلق وهذا هو المعنى بالعينية وفي حشره لبياكل النور ما يدل على ان الواجب نفس الوجود القائم بذاته وان الوجود غير قائم
 بشئ اصلا لا بالواجب لانه عينه ولا بالممكنات واطلاق الموجود على الممكنات لا يستلزم قيام الوجود بها كما ان اطلاق الشمس
 على النار الموضوع في الشمس لا يستلزم قيام الشمس به فانظر الى اضطراب كلامه في هذا المقام مع ان في كل مقال من مقالاته مثلا
 اما في الاول فلما عرفت واما في الثاني فلان الوجود المطلق ليس له فرد سوى المحصة فكيف يصح ان يقال انه تعالى فرد من الوجود
 المطلق ضرورة ان فرد الوجود المطلق اعنى حصته امر اعتبارى لا يصح ان يكون عينا حقيقة من الحقائق كما عرفت في المحقق
 اول ما قلنا هذه كيف يمكن ان يكون الواجب تعالى فردا لما لا وجود له في الخارج وما قال في المحقق في وضع هذا الاستعمال هو
 لا يصح ان يكون الوجود المطلق من العقولات الثانية كون الواجب فردا مثلا ان الشئ بالممكن مع كونها من العقولات الثانية
 صاوقان على الموجودات الخارجية ليس شئ لان الشئ والممكن من المفهومات المشتقة فكيف يمكن ان يتحدوا مع الوجود

والواجب على المكنات اطلاق الوجود والما في الثالث فلان اطلاق الوجود على المكنات اطلاق حقيقي بلا ريب واطلاق المشتق
 حقيقته على شئ لا يلبه من قيام مجرد الاشتقاق بذلك شئ فلا بد من قيام الوجود بالمكنات حتى يصدق عليها الوجود وقياس صدق
 الوجود على المكنات على صدق الشمس على المارقياس مع الفارق لان اشتقاق الشمس عن الشمس اشتقاق جعلي بخلاف
 اشتقاق الوجود من الوجود فبمجرد الشمس هي الشمسية لا الشمس ولا ان الشمسية غير تامة بالماروسيائي تمام الكلام في ذلك
 ان اشارته تعالى ويلوح من كلام بعض ان في الواجب ثلثة وجودات الاول هو الوجود الحقيقي وهو عينه والثاني الوجود المصدري
 المطلق والثالث حصة الوجود المصدري المطلق وهما اذ ان عليه تعالى وفي الممكن وجودان الثاني والثالث فقط فالمراد
 بعينية الوجوده تعالى بعينية المعنى الاول واورد عليه انه يلزم من هذا ان يكون الواجب موجودا بوجودين الوجود الذي هو عينه
 وحصة الوجود المصدري وهو باطل بدهية واجب عنه بان مناط الموجودية هو الاول دون الثاني لانه اعتباري ورواه لا معنى
 لقيام المبدء مع عدم صدق اشتق فكيف لا يكون قيام حصة الوجوده تعالى مناطا لصدق الوجود عليه سبحانه واجيب بان معنى
 المشتق امر اجمالي بسيط يرجع الى ما ترتب عليه آثار المبدء بمعنى الاسود ما ترتب عليه آثار السواد ومعنى الموجود ما ترتب عليه آثار الوجود
 لكن المشتق على نحوين الاول المشتق الذي يترتب الاثار على ما صدق عليه ذلك المشتق بقيام مبدء الاشتقاق به كالا سواد فان
 ترتب الاثار على ما صدق عليه لا سودا انما هو قيام السواد به والثاني ما لا يكون كذلك بل يترتب الاثار على مصداق بنفس ذاته
 بلا قيام المبدء كالموجود بالقياس الى الواجب اذ ترتب الاثار على نفس ذاته بلا قيام معنى به فيكون مناط صدق الوجود عليه
 نفس ذاته لا قيام الوجود المصدري او حصة به وتوهم صدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني ان معنى عينية الوجود للواجب تعالى
 هي عينية مفهوم الموجود بمعنى ان ذاته هي الموجود المعري عن المابية بخلاف المكنات فانها ما هيات موجودة فالواجب موجود
 بحيث لا شئ موجود وهو توهم فالله ان ارد بالوجود المفهوم اشتق الاشتراعي فالقول بكونه عين الذات الحقة الواجبة ضروري لبطان ان ارد بالصدق
 بالمفهوم فاذا ان اوجب على شئ يصدق عليه المفهوم وهو خلاف ذهبه ايضا لا يتبع على هذا التقدير فرق بين الذات الواجبة وبين الذات
 المكنية فانه كما ان الذات الواجبة مصداق لهذا المفهوم كذلك الذات المكنية فاقى رق بينهما يكون به الموجود عين الواجب دون
 المكنات فان فرق بان صدق الوجود على الواجب تعالى من دون حيثية اصلا لا تعليلية ولا تقييدية بخلاف صدق على المكنات
 مرجع الى عينية الى اثار العينية كما قلناه عن المحقق الدواني اوله وقد شد هذا القائل الكير على المحقق في هذا القول وتحقيق المقام
 على وجهه فخر شى اللوام ان الوجود يمكن ان يراوه معنيان الاول المعنى المصدري والثاني مشارا لتزاعده والاول ليس عينيا
 شى من الخالق اصلا والثاني عين الواجب على راي الحكماء وعين الممكن ايضا على ذهب اهل الحق فذهب الحكماء هو ان
 الوجود الحقيقي نفس ذاته و آثار الوجود مترتب على نفس الذات الحقة ويسمى في المعنى وجودا حقيقيا وقد عبر عنه بغير الوجود المصدري

x

الوجود وهو غير المحقق فمن قال انه تعالى فرد الوجود المطلق اراد به المعنى لا حقيقة وقد صرح المحقق الدراني في موضع من مشايخنا
 معاصره بالفرق بين فرد الوجود وحصته بما حاصله ان فرد الوجود المصدرى الذات التي يكون مشارا لانتزاعه وكذا من قال ان
 الواجب نفس الوجود القائم بذاته وان الوجود غير قائم بشئ اصلا لم يرد بالوجود المعنى المصدرى ضرورة ان قيام المعنى المصدرى
 بنفسه عدم قيامه بشئ كلاهما بدعي البطلان بل اراد الوجود الحقيقي فهو قائم بنفسه غير قائم بشئ وصدق الوجود المشتق من الوجود
 الحقيقي على الممكنات من قبيل صدق الشمس على المار الموضوع في الشمس فكما ان صدق الشمس على المار انما هو لاجل نسبة بينهما
 وبين الشمس كذلك صدق الوجود المشتق من الوجود الحقيقي انما هو لاجل نسبة بين الممكنات وبين الواجب تعالى كالمشتق
 من الضور الحقيقي معني بمعنى انه ضور قائم بنفسه ما سواه انما هو معني لاجل نسبة بينه وبين الضور الحقيقي وكذا ينبغي ان يفهم من
 قول المحقق في اول ما نقلنا عنه الا ان الامر الذي هو مبدل لانتزاع المحمول الى آخره يعني ان الوجود الحقيقي الذي هو مبدل
 لانتزاع الوجود المصدرى في الممكنات ذواتها من حيث الاستعداد الى الجاهل وفي الواجب ذاته بذاته فالوجود الحقيقي حقيقة
 اذن هو نفس ذات الواجب وموجودية الممكنات انما هي من جهة استنادها وانسابها اليه فدلح ان كلام المحقق بعد التامل غير
 مضطرب ان كلامه متطابقة وان كانت تخالفة في بادي الرأي وينطبق عليه ايضا ما نقلنا عن بعض من ان في الواجب ثلثة وجودات
 واحد منها عينه وفي الممكنات وجودان فالحق ان ذهب الحكماء هوان الواجب وجودا خاصا حقيقيا قائم بنفسه والمعنى المصدرى
 زائد عليه تعالى يتبرع عن نفس ذاته المحقة لكن الفرق بين الواجب والممكن في هذا الحكم مما لا وجود له فان الهيئة الممكنة الوجود
 حقيقي اى مشارا لانتزاع الوجود المصدرى وهو زائد عليها منتزاع عن نفسها والفرق بان الحقيقة الممكنة مجعولة والحقيقة الوجودية
 ليست كذلك لا يجدي فيما نحن فيه نفعنا اذ ذلك لا يزيد على بيان معنى الاسكان والوجوب والقول بان صدق الوجود على
 الممكنات انما هو لاجل نسبة بينها وبين الواجب ان اريد بالوجود ما هو مشارا لانتزاع الوجود واريد بالنسبة بين الممكنات
 والواجب نسبة الجعولية والجاهلية فهو صحيح لكن ليس صدق الوجود على الممكنات من قبيل صدق الشمس على المار فان الهيئة
 الممكنة نفسها مشارا لانتزاع ذمى موجودة حقيقة بخلاف المار فانها ليس بنفسه معدا الشمسية وهذا ظاهر من الاصول التي سلفت
 وان يرد بالوجود معنى آخر فليتم تصور حتى ينظر فيه ثم بينا اشكال وهوان الوجود المصدرى لو كان زائدا عليه تعالى لم يكن به من حقه
 وسبب ان يكون طلة غير الذات والا لزم الامكان ولا نفس الذات والا لزم تقدم الذات عليه بالوجود وهو باطل ولو لم
 يكن زائدا عليه لزم ان يكون الواجب معني اعتباريا والواجب ان الامر الزائد على الذات يتصور على نحوين الاول ما يكون
 وجود غير وجود الذات وتقرر مغاير تقرر باو الثاني ما يكون تقرر بنفس تقرر الذات فالاول يحتاج الى علة البتة والثاني
 الذات واجبة او ممكنة وثناني لما كان تقرر بنفس تقرر الذات كان تابعا للذات فالكلمات الذات واجبة كان ذلك الامر

الاخرى ترجع الى علة اصلا وان كانت ممكنة كان صدور الذات عن الجاعل بعينه صدور ذلك الامر عنه والوجود المصدري الذي
 هو زائد على الذات من التبديل الثاني فلا يجب ان يكون له في كونه زائدا على الذات الواجبة من علة وفي كونه زائدا على الممكنات
 من علة غير علة ذاتها واستر ان تقر الانتزاعات في الواقع هو تقر مناسيتها ونشار الوجود نفس الذات فتقره هو تقره
 فالذات اذا كانت واجبة كان تقر الوجود الذي هو تقر الذات ايضا واجبا واذا كانت ممكنة كان تقر الوجود محجولا بعين جاعل
 تقر الذات فان قيل فما حال مفهوم الوجود قلت حاله مثل حال الوجود سوار سوار فانه كما ان للوجود نحوين من التقر الاول
 التقر الذي هو تقر المنشار وحاله حال المنشار فان كان المنشار واجبا كان هذا التقر للوجود واجبا وان كان المنشار محجولا كان
 هذا التقر محجولا وبالجملة بين هذا التقر وبين المنشار وحدة بحيث في الواقع وانما التغاير في ملاحظة العقل والثاني تقره بعد
 الانتزاع في الذهن وهو مغاير لتقر المنشار متاخر عنه وهذا التقر معلول امته سوار كان المنتزع منه واجبا وممكنا كذلك لمفهوم
 الوجود ايضا نحو ان من اشتهر الاول تقره الذي هو تقر مصداقه وحاله حال تقر المصدق فان كان المصدق واجبا كان
 هذا النحو من تقر مفهوم الوجود ايضا واجبا وان كان ممكنا والثاني تقره هذا المفهوم بعد الانتزاع في الذهن وهو مغاير لتقر
 المنشار متاخر عنه وهذا التقر معلول سوار كان المصدق واجبا وممكنا فان كان الوجود بحسب النحو الاول من التقر ليس متاخرا
 عن تقر الذات بل تقر الوجود هو تقر الذات كذلك تقر الوجود بالنحو الاول ليس متاخرا عن تقر الذات وكما ان تقر
 الوجود بالنحو الثاني متاخر عن تقر الذات كذلك تقر الوجود بالنحو الثاني متاخر عن تقر الذات ومن البعد ما تجشمه صاحب
 الافق البين حيث قال الوجود لطلق معنى مصدري لا يؤخذ من مبدئ المحمول قائم بالموضوع انصافا ما و انتزاعا بل من نفس
 ذات الموضوع المحجولة بجعل الجاعل اياها وانما في القیوم الواجب بالذات فمعناه صحة انتزاع الوجودية بالفعل مناط صدق حمل
 الوجود هو نفس الحقيقة المقدرته بنفس الذات ونسبة الوجودية المصدرية اليها نسبة الانسانية الى ذات الانسان مثلا وكون المعنى
 المصدري الانتزاعي متاخرا عن مرتبة نفس الذات لا يصاد كون مفهوم المحمول هو الوجود متحققا في تلك المرتبة كما ان المعنى المصدري الانتزاعي الذي
 هو الانسانية الحيوانية متاخرا عن نفس الانسان والحيوان مفهوم المحمول الذي هو الانسان الحيوان محفوظ في مرتبة هبته من حيث هي
 لان العقل يحكم بان الانسانية والحيوانية المنتزعة احر ليس مطابقا وينتزع بي عنه الانفس ذات الانسان والحيوان بالجملة فطابق المعنى المصدري الانتزاعي
 نفس ذات الموضوع بذاته وان لم يكن ذلك المعنى متحققا مع الموضوع في مرتبة جوهر ذاته بل يكون منتزعا احر الكون من نفس
 الذات فصداق حمل الوجود لطلق على الواجب تعالى نفس ذاته بذاته من غير ملاحظة حقيقة غير ذاته كما ان مصداق اكمل في
 الممكنات هو نفس الذات من حيث الصدور عن الجاعل لاجتية تقوم بالذات انتهى لمصداقك تعلم ان الفرق بين الوجود
 المصدري ومفهوم الوجود يكون الاول متاخرا عن مرتبة الذات وكون الثاني متحققا في تلك المرتبة مما لا يعقل اذ قد

بين ان كليهما تخير من التقرر الاول تقرهما الذي هو تقرر المنشار والمصدق وهما في هذا التقرر غير متاخرين عن المنشار
المصدق بل تقرر المنشار والمصدق هو تقررهما والثاني تقرهما بعد الاتساع في الزمن وكلاهما بحسب هذا التقرر متاخران عن
الذات التي هي المنشار والمصدق وقياسه الوجود على الانسانية والوجود على الانسان وان كان صحيحا في الواقع لكن لا يصح
على رايه كما ستعرف ومع ذلك لا يجدي في بيان الفرق بين الوجود والوجود شيئا لان الانسانية بوجودها الذي هي تستخرج
متاخرة عن نفس ذات الانسان المتقررة واما تقرها بنفس تقر ذات الانسان غير متاخر عن نفس ذات المبتدأ وكذلك
مفهوم الانسان بوجوده الذي هو المستخرج متأخر عن نفس ذات الانسان المتفرقة وان لم يكن متأخرا بتقرره الذي هو نفس تقر
ذات الانسان ثم قال في القائل الوجود المطلق انما كان مسلوبا عن الممكن في مرتبة ذاته لانه لم يكن له ذات متقررة الا بجعل
الجامل وكانت الذات المتقررة هي مطابق الحكم بالوجود وكانت الحقيقة التي هي مصداق عمل الوجود هناك راجعة الى كون
الذات صادرة عن الجامل بخلاف ما هو متقرر في ذاته بنفس ذاته فانه بنفس ذاته هو المحكي عنه بالوجود ومطابق العمل من غير
قيام وجوده او اقتضائه لصدق الوجود عليه انتهى وان تعلم انه لا يلزم من ان لا يكون للممكن ذات متقررة الا بجعل الجامل
وكون الذات المتقررة هي مطابق الحكم بالوجود جاز ان يكون الوجود المطلق مسلوبا عن الممكن في مرتبة ذاته واللام سلب
نفسه عنه في مرتبة ذاته اذ مطابق الحكم يكون الشيء نفسه ذاته المتقررة وليس للممكن ذات متقررة الا بجعل الجامل كما ذكر في الوجود
بعينه وانما يلزم من كون مطابق الحكم لوجود الذات المتقررة وعدم كون الممكن ذاتا متقررة الا بجعل الجامل سلب الوجود عنه
حين كونه معدوما كما يصح سلب نفسه وسلب ذاتياته عنه حال عدمه مع ان هذا القائل قد اعترف فيما قلنا سابقا بان نسبة
الوجود الى الحقيقة الواجبة نسبة الانسانية الى نفس ذات الانسان فاما ان يكون نسبة الوجود الى الحقيقة الممكنة انية تلك النسبة
فلا يصح تجويز سلب الوجود في مرتبة ذات الممكن كما ذكره ولا يكون كذلك فلا يكون مصداق الوجود نفس الحقيقة الممكنة بل هي
مع امران عليها وقد سبق بطلانها والحجج انه قد اعترف بان مطابق الحكم بالوجود هي الذات المتقررة وقد صرح في الاقوال المعتبرة
بان التقرر والفعلية اسمان لنفس الماهية ومع ذلك جز سلب الوجود عن الممكن في مرتبة ذاته وهو تفاوت ظاهر في العلم ان ما ذكره
من ان نسبة الوجود الى الحقيقة الواجبة نسبة الانسانية الى ذات الانسان وان كان صحيحا في الواقع لكن لا يصح على رايه ان
الوجود معنى مشترك بين الموجودات فاذا كان نسبة الى الحقيقة الواجبة نسبة الانسانية الى ذات الانسان كان اشتراك الوجود
كاشفا عن انبساط الحقيقة الواجبة على الكل كما هو مذموب صوفية الكرم بواجبهم الصمد في دار السلام وهذا القائل مبرأ عن مقصود
هذا المعنى وتخييل فضلا عن تحقيقه وتحصيله والسر في التوفيق وهو الهادي الى سوار الطريق قوله اذ هو بذاته مبدرا لا تتراه تليل
العينية كونه سبحانه بذاته مبدرا لا تتراه الوجود مبدرا على تخييله ان معنى العينية هو انتفاء الحقيقة التعليلية وهو معرفته

قوله لا يصح ان يكون وجه ذهب المتكلمون الى ان الوجود زائد عليه سبحانه معلول له تعالى فمطابق صدق الوجود عليه ذاتة تعالى
 من حيث انها مقتضية للوجود فالشاح يريد ان يبطل هذا المذهب ليحقق ان وجود الواجب تعالى عينه وخلاصة كلامه في اثبات
 العينية ان وجوده تعالى لو كان زائدا عليه كان ممكنا فيكون له علة فعلية اما غير ذاته تعالى وهو باطل لانه مستلزم لامكان الواجب
 تعالى عن ذلك علوا كبيرا ونفس ذاته وهو ايضا باطل لما ذكره وبطلان الثاني يستلزم بطلان المقدم والحق ان المتكلمين
 سوى الاشاعرة يرون الوجود اعتبارا عقليا ولا يعتقدون انه صفة موجودة منصفة الى الحقيقة في الاعيان وكتب الكلام
 مشهور بذلك ومع ذلك يقولون باشتراك معنى بين الواجب المكنتات ويفرقون بين وجود الواجب وبين وجود المكنتات
 بان وجود الواجب مقتضى ذاته ووجود المكنت ليس مقتضى ذاته فقد تلخص من كلامهم انهم يعتقدون ان الوجود انما تحققه تحقق
 موصوفه لا بتقرر زائد على تقرر الموصوف فالوجود في الواقع هو الموصوف لكن تقرر الموصوف ينسب الى الوجود بالتبع ولذا
 ذهب من سعى من المتكلمين الموجود بالتبع حالا الى ان الوجود من الاحوال وهذا الاعتقاد صحيح قطعاً اذ قد بطل كون الوجود صفة
 منصفة فان ارادوا بكون وجود الواجب مقتضى ذاته تعالى انه علة حقيقة ووجوده معلول حقيقة فذلك غير معقول اذ ليس للوجود
 تقرر سوى تقرر الذات عند المتكلمين ايضا فلا معنى للعلوية والمعلولية وانما تصور العلوية والمعلولية في تقررين متغايرين فالقول
 بالعلوية والمعلولية حقيقة بين ذات الواجب تعالى ووجوده ليس مطابقا لاعتقادهم وان ارادوا بان تقرر الوجود انما هو بتقرر
 الذات التي هي مشارة فذلك حق لا ريب فيه هو بعينه ذهب الحكماء ودلائل المتكلمين الموردة على اثبات زيادة الوجود عليه سبحانه
 انما تعلى ان مفهوم الوجود غير ذات الواجب كقولهم الوجود معلوم والواجب غير معلوم وغير المعالم غير المعالم وكقولهم الوجود مشترك
 والواجب ليس كذلك وكقولهم الوجود معنى واحد بالنوع فلا يختلف احواله حتى يكون عارضا في المكنتات عينا في الواجب الى غير ذلك
 ولا يقيد شي من ذلك بلهم ان مصداق الوجود في الواجب ليس نفس ذاته بل هي مع حيثية زائدة فكلام المتكلمين في هذا المقام ليس
 بما لا تشيخ قوله كما هو سنتا للوازم قد اشتبه ان لوازم الماهية معلولة لنفس الماهية وان مصداقها نفس الماهية من حيث انها
 مقتضية لها وقرق العالمون بعينية الوجود للواجب تعالى بين لوازم الماهية بالقياس الى الماهية وبين الوجود بالقياس الى
 الواجب بان اللوازم معلولة للماهية والوجود ليس معلولا للواجب تعالى ومصداق اللوازم هي الماهية من حيث اقتضاها
 ايها ومصداق الوجود نفس ذات الواجب تعالى بلا حيثية اصلا والحق ان لوازم الماهية امور اعتبارية لا تحقق لها بنفسها في
 الواقع انما تقر في الواقع للماهية هي متقررة في الواقع بتقرر تلك الماهية لا بتقرر زائد نعم لها تقرر ذهني بعد الاتساع بما تقرر
 نشأ وتقررهما وكذا الوجود امر اعتباري لا تحقق له نفسه في الواقع انما التقرر لمشاره والوجود متقرر بعين تقرر المنشاء نعم تقرر ذهني
 بلا الاتساع مغاير تقرر المنشاء فتقرر الارادة مثلا في الواقع هو تقرر وجودها وهو بعينه تقرر الزوجية وليس تقرر الوجود او تقرر الزوجية

زائدة على تقرير الاربعة في الواقع بل في الواقع تقر واحد اذا تمهد هذا التصور فنقول ان كان المراد يكون الماهية علة للوازم بان الماهية
 علة لتقرير لوازمها في الواقع بمعنى التقرير الذي هو بعينه تقرير الماهية فذلك باطل لاستلزامه كون الماهية علة لتقريرها لان
 للوازم هو بعينه تقرير الماهية بل افرق فان اريد كون الماهية علة للوازم بانها مشارا لانتزاع لوازمها فذلك صحيح لكن الماهية
 مشارا لانتزاع الوجود ايضا والحقيقة الواجبة مشارا لانتزاع وجودها فهذا المعنى من العلية متحقق بين الحقيقة الواجبة وبين الوجود
 ايضا فلا وجه للقول بعلية الماهية للوازمها وعدم علية الواجب لوجوده وما زعموا من ان مصداق اللوازم هي الماهية من حيث
 اقتضائها للوازم ليس له معنى لان مصداق اللوازم ومشارا لانتزاعها انفس الماهية بلا حثية زائدة اصلا فلا يكون مصداقا
 هي الماهية من حيث اقتضائها للوازم واما الماهية مع حيثية الاقتضائها فيصير البطلان لان الاقتضار ليس جزرا من مشار
 استنزع اللوازم ولانه معنى نسبي لا يتحقق له الا يتحقق مشارا لانتزاعه وهي نفس الماهية المملوثة بلا زيادة حيثية فمشارا لانتزاع
 اللوازم بالحقيقة هي نفس الماهية المملوثة بلا حيثية اصلا ولانه لا يعقل اقتضار الماهية للوازمها الا بمعنى كونها مشارا لانتزاعها
 فلو كان مصداق اللوازم ومشارا لانتزاعها هي الماهية من حيث الاقتضار كان الحاصل ان مصداق اللوازم ومشار
 انتزاعها الماهية من حيث كونها مشارا لانتزاع اللوازم وهذا كلام خال عن التحصيل ومن الاضاحك ما قال صاحب التقي المبين
 من ان لازم الماهية انما هو كالماهية هي نفسها المتقررة المقضية لذلك اللازم على ان يكون حالة الاقتضار مخلوطة بالوجود
 فان الوجود اول ما ينتزع من الماهية المتقررة بالقياس الى سائر اللواحق فالماهية المتقررة هي نفسها مطابق هذا الحكم وسببه
 هذا الانتزاع فيكون موجوديتها قبل اعتبار تلبيسها بشئ ما اي شئ كان مما هو يلحق جوهر الذات وليس يدخل في قوام شئ حيثية
 انتهى وانت وكل من يستحق الخطاب تعلمان فساد ما تخيل باذكارنا انشاؤا ما قوله بان علة كون اللازم للماهية هي نفسها الى آخره
 فلا معنى له اذ لا معنى لكون الماهية مخلوطة بالوجود الا كونها مصداقا له ومشارا لانتزاعه وهي كما انها مصداق للوجود كذلك
 هي مصداق للوازمها والماهية المتقررة التي هي مصداق للوجود والوازم واحدة فليس بين مصداق الوجود ومصداق اللوازم
 الواقع تغاير وتعدد فضلا عن ان يكون بينهما تقدم وناحر فالماهية اذ هي مخلوطة بالوجود مخلوطة بالوازم ايضا فلو كانت مقضية
 للوازم وكانت حين الاقتضار مخلوطة بالوجود حتى يلزم من ذلك تقدم الوجود على اللوازم كما عجم كانت حين الاقتضار مخلوطة
 بالوازم ايضا فيلزم تقدم اللوازم على نفسها وهذا خلف باطل واما قوله الوجود اول ما ينتزع عن الماهية المتقررة فسلم لكن ليس كون الوجود
 اول الانتزاعات عن الماهية المتقررة لكون الوجود ما خردا في مشارا لانتزاع سائر الانتزاعات حتى يكون مشارا لانتزاعها الماهية
 من حيث انها قد انتزع الذين عنها الوجود ومنها بل معناه ان الذين ينتزع الوجود عن الماهية المتقررة قبل ان ينتزع عنها
 سائر الانتزاعات لان الوجود اعرف المفهومات واهمها فهو اقدم في الحصول الذي هو انتزاع الذين من سائر اللواحق لا

ان لا تنزل الوجود مطلقا في آثره سائر الاثر اعطيات حتى يكون الوجود ما هو في مصداقها على انه لو فرض سلم ان الاثر في الوجود مطلقا
 في آثره سائر الاثر اعطيات فلا يلزم من ذلك ان يكون مصداق الوجود مقدا على مصداق سائر الاثر اعطيات لان الوجود حكايته
 عن نفس الحقيقة المتقررة والمقتل حاكم بان مصداق جميع اللواحق والاعترافيات يجب ان يكون متقرا في الواقع فالعقل حكيم بان كلما
 ينتزع شيء عن شيء فان ذلك الشيء المنتزع منه موجودا في مصداق الوجود فالعقل حاكم بان يكون منتزعا سائر الاثر اعطيات عن الهيئة بعد
 اثره المقتل معنى الوجود عنها من جهة حكمه باستحقاقه في مفهوم عمالا يكون مصداق الوجودا في لا يكون حقيقة مستقررة ومن جهة استلزام
 للاحاطة بتقرر انزل معنى الوجود من حيث ان الوجود عبارة عن مفهوم التقرر في مرتبة الحكاية لا من جهة ان مصداق الوجود مقدم
 على مصداق اللواحق وهذا التحقيق دقيق يحتاج في فهمه الى تلميح القرينة قوله والافصح طباع وجد فوجد علم ان الناس قد خطوا في هذا
 المقام لا سيما صاحب الفائق المبين وقد خطب الشارح في اقتداره وهذا آفة التقليد فلنقص عليك ما قالوا في هذا الباب ثم لنفصو
 جلاب الالتياب عن وجه الصواب فنقول قد استدل الحكماء على هيئته الوجود للموجب بانه لو كان زائدا على كيان معلولا اما لغير
 وهو باطل للاستلزام لكان الواجب لذاته تعالى فيكون ذاته تعالى مقدمة عليه بالوجود وتقع طباع وجد فوجد من الواجب تعالى
 وبين الوجود ويصح ان يقال وجد الواجب وجد الوجود فيكون وجوده تعالى في مرتبة العلة مقدا على وجود المعلول فاما ان يكون انك
 الوجود ان تقدم فيلزم تقدم شيء على نفسه وهو بدعي البطلان او متغايرين فيلزم ان يكون الواجب موجودا بوجودين بل بوجود
 شئ غير تنابيه وهو الغير باطل بهتدلا سياقي واقرض الامام في شرح الاشارات بانه اذا كان وجود الممكن زائدا على كيانه هو متقدم
 كان قائما به فيكون الممكن قابلا له والقابل يجب تقدمه على المقبول فدلزم عليهم في الممكن بالامور المتكلمين في الواجب الحاصل
 ان الماهية الممكنة علة قابلة للوجود عند الحكماء كان ذات الواجب علة فاعلة له عند المتكلمين فلو وجب تقدم العلة الفاعلة للوجود
 على الوجود بالوجود كان في هذا الدليل لم تقدم الماهية الممكنة على وجودها بالوجود ايضا اذا العلية في كليتها متحققة غاية الامكان
 العلة في الاول فاعلة وفي الثاني قابلة واجاب عنه المحقق في شرح الاشارات بان كلامه هذا مبني على تصور ان للماهية ثبوتها
 في الخارج دون وجودها ثم الوجود بكل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تجرد عن الوجود الا في العقل لا بان تكون
 في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل وجود محلي بل بان العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود و
 عدم اعتبار الشئ ليس اعتبار العدم فاذا ان الصفات الماهية بالوجود محلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها
 وجود منفرد للوجود وجودا حتى يجمعا اجتماع القابل المقبول بل الماهية اذا كانت فكونها وجودا والحاصل ان الماهية انما تكون
 قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط انتهى وهذا الكلام بطاير فاسد
 لان معنى نقص ليس ما زعمه المحقق من تصور الناقص ثبوت الماهية في الخارج بدون الوجود لان الناقص غير قابل به على

تقدير القول بثبوت الماهية بدون الوجود ليس للنقض مما تقدم استلزامات في كون الماهية قابلة للوجود على ان معنى النقص هو
اجراء الدليل حيث يتخلف الحكم انما يحصل اذا لم يكن قبول الوجود مشروطا بسبق الثبوت اذ حاصله ان الدليل يقتضي سبق الوجود
الوجود ايضا مع انه باطل الا ان يوجد بان مراده ان كلام الناقض مبنى على تصور انه يلزم من كون الماهية قابلة للوجود ثبوت الماهية
في الخارج قبل الوجود كما يلزم ذلك من كونها فاعلة وذلك تصويرا استدلاله كما ذكره مفصلا ثم انه اعترض على هذا الجواب بان الماهية
اذا كان امر عقليا يكون الصفة ايضا امر عقليا فلوفرنا الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم
كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية وما يقال من ان الوجود بمعنى الموجودين الماهيات الخارجية وعارض لها في
الاختبار الذي هي فجازان سمي عقليا باعتبار ان زيادته على الماهية في اعتبار العقل وان سمي خارجيا باعتبار انه عين الماهية في
الخارج وهذا هو المراد بالصفة الخارجية وتسمية بالصفة لكونه عرضا على الماهيات ولا يخارفي ان فاعل للوجود الذي هو عين الامر
الخارجي يجب ان يكون موجودا في نفس الامر ولا يجوز ان يكون امرا اعتباريا كالمهية من حيث هي التي لا توجد الا في حالة
العقل ساقط لجزان مثل ذلك في القابل ايضا فان القابل للوجود بمعنى الموجود الذي هو عين الامر الخارجي لا يجوز ان يكون
امرا اعتباريا بل يجب ان يكون في نفس الامر فالفرق بين القابل والفاعل تحكم وقال صاحب المحاكمات في توجيه كلام المحقق
ان حاصله ان اريد بكون الماهية قابلة للوجود انها قابلة له في العقل بخلاف انها ليست بتقدمة بل هي متقدمة في الوجود على
ضرورة ان الماهية تتحقق في العقل ثم يعرض لها الوجود الخارجي وان اريد انها قابلة له في الخارج فهو محتمل وانما يكون ذلك لو كان الوجود
وجودا مفروضا عن وجود الماهية في الخارج كما في تصانف الجسم بالبياض وهو باطل وادور على هذا التوجيه بوجه الاول ان قول المحقق
وذا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل لقولنا دخل له في الجواب على هذا التوجيه فالتعليل انه بيان للفرق بين
القابل للوجود والفاعل للوجود قيل ان كان الوجود صفة خارجية كانت الماهية قابلة له في الخارج وان لم يكن صفة خارجية لم يكن الماهية
على تقدير كونها فاعلة لوجودها فاعلة لصفة خارجية الثانية انه لا يرتبط هذا التوجيه بقول المحقق كلامه هذا مبنى على ان الماهية ثبوتها
في الخارج دون وجودها الثالث ان لناقض ان يقول لما كان قابلا للماهية للوجود بحسب العقل وكفى في تقدم العلة القابلة
تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعلتها للوجود ايضا بحسب العقل وكيف في تقدم العلة الفاعلة ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير ان
يكون له تقدم بحسب الوجود الخارجي فان قيل الكلام في ماهية الواجب ووجودها فلو كانت علة لوجودها الخارجي كان الوجود العقلي
لماهية الواجب مقدما على وجوده الخارجي فيلزم ان يتحقق عقل قبل وجود الواجب وهو محال فلنا معنى تقدم العلة على معلولها
بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة مقدما على الوجود العقلي للمعلول وانما يلزم من هذا تقدم الوجود العقلي للماهية الواجب على
الوجود العقلي لوجودها الخارجي لا تقدم الوجود العقلي للماهية الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يتحقق عقل قبل وجودها

بجواب

بل اللام وجود العقل قبل الوجود اعقل لوجود الواجب ما في الخواشي القديمة للتحقق الدواني من انه لو كانت المهيبة باعتبار وجودها
في عقل علة فاعلة للاقتضات بالوجود الخارجي كان موجودتها في عقل متبل الصفاها بالوجود الخارجي فيلزم ان يكون قبل
اقتضاها بالوجود الخارجي عقل المهيبة وهو صريح البطلان غير وارولان اقتضات المهيبة بالوجود الخارجي بمعنى ان يكون هناك
موصوف وصفتها انها هي في العقل واما كونه تعالى موجودا في الخارج فليس اقتضاها اذ صدقة نفس ذاته المحقة وليس الوجود متخارا
عنها في الخارج حتى يتحقق الاقتضات بنفس كون الواجب موجودا في الخارج فالأقتضات انما يتحقق في العقل فيوزان يكون علة
هي الماهية الواجبة وتكون مقدمة عليه يجب الوجود اعقل ولا يلزم من ذلك الا تقدم العقل على الصفاها بالوجود الخارجي الذي هو
الذم لاعلى كونه موجودا في الواقع فان ذلك ليس هو الاقتضات فان قيل لا يعقل كون الماهية علة للاقتضاها بالوجود الخارجي
الا اذا كانت علة لمصدق الاقتضات هي الماهية الموجودة في الخارج فلو كانت الماهية علة للاقتضاها بالوجود الخارجي ومقدمة عليه يجب وجودها
اعقل كانت مقدمة على كونها موجودة في الخارج بسبب العقل فيكون كونها موجودة في الخارج متنازعا عن وجودها اعقل ووجودها اعقل متنازعا
عن وجودها للتنازع بينها فيكون كون الواجب وجودا متنازعا عن وجودها اعقل صريح البطلان قلت ان كان الكلام في المصدق فلا يعقل فاعلية الواجب
لوجوده ولا قابلية الحكم لوجوده فيلزم الكلام من الراس وتحقيق المقام على وجه تكلف به الاوهام انه لا يخلو اما ان يكون الوجود صفة منضمة
او امر متنازعا فان كان صفة منضمة قيل ما به المودية في الواجب اليفضفة منضمة اليه فاستدلال الحكماء على بطلان تام بلارنية لان
حقيقة الواجب لو كانت علة للوجود الذي هو صفة منضمة اليها كانت مقدمة عليه بالوجود ويقطع طبع وجد فوجد يعني وجدت الحقيقة وجد
وجد بانيلام اما تقدم الوجود على نفسه او موجودية الواجب لوجودين بل بوجودات غير قنارية لكن يكون هذا الاستدلال منقوضا
بوجود الماهية الممكنة لانه صفة منضمة اليها كما هو راي المشائية والمهية الممكنة محل وعلة قابلة لها وكما يلزم العلة الفاعلة ان تكون مقدمة
على معلولها كذلك يلزم العلة القابلة ان تكون مقدمة على مقبولها بل افرق فيكون نقض على الحكماء واداء على هذا التقدير وروى
ما قال المحقق في الجواب او يكون اقتضات الماهية بالوجود على هذا التقدير اقتضاها انضماميا كاقصاف جسم بالبياض ويجب ان
يكون المنضم اليه مقدما على المنضم بالوجود لا يبدى ايضا يقال ان قابل الوجود يجب ان يكون خاليا عن الوجود لتلا يلزم حصول
الحاصل دون العدم ايضا لتلا يلزم اجتماع المتنازعين بخلاف معطى الوجود وذلك لان قابل الوجود بمعنى ما ينضم اليه الوجود يجب
ان يكون موجودا انضمام شي الى شي فروع وجود المنضم اليه وبطلان حصول الحاصل انما يدل على بطلان كون الوجود صفة منضمة
لا على خلق قابل الوجود عن الوجود بعد تسليم كون الوجود صفة منضمة فان كون المنضم اليه خاليا عن الوجود صريح البطلان وان كان الوجود
امرا متنازعا فالاستدلال المذكور غير معقول لانه ان قيل ان ماهية الواجب لو كانت علة لوجودها كانت سابقة عليه بالوجود
ومع ان يقال وجد الواجب فوجد الوجود كان ذلك كلاما نحو ليس تحتها طائل باذ ليس يمكن للوجود المصدرى الا تراضى وجود

البيضا

في الواقع متاخر عن وجوده من شأنه حتى يكون المهية التي هي من شأنه سابقة عليه ليعبر ان يقال وجب الوجود بل ليس
 كون الواجب علته لوجوده على هذا التقدير معنى سوى انه من شأنه التزامه وهذا لا يمكن الكفاية فكيف يستدل على بطلانه ولو فرض
 بطلانه بما ذكره جرى البيان في البطلان كون الذات الممكنة قابلا للوجود اي من شأنه التزامه بالفرق بينه وبين كون الواجب
 فاعلا لوجوده بمعنى من شأنه التزامه والفرق الذي يفهم من كلام المحقق الطوسي في جواب النقض بانما هو بان اخذ الوجود حيث هو حيث
 للممكن امر انتزاعي يمنع سبق الممكن عليه لاني الوجود العقلي واخذ حيث فرض الواجب علته له صفة خارجية حتى لا يمكن لعليته ان
 لا تقدم الواجب عليه في الوجود العقلي واما ان اخذ الوجود في المقامين بنحو واحد فلا فرق اما اذا اخذ الوجود بمعنى ما به للوجودية اعني
 ما هو من شأنه التزام الوجود المصدرى وجوز زيادة على الممكن وبطلان زيادة على الواجب بالاستدلال المذكور فلان الوجود
 الحقيقي اعني ما به للوجودية لو كان زائدا على الممكن وصفة منصفة اليه كان الممكن متقدما عليه كما انه لو كان زائدا على الواجب
 كان معلولا وكان الواجب متقدما عليه فيلزم تقدم الوجود على نفسه او موجودية بوجودات في كلا المقامين واما اذا اخذ الوجود
 بالمعنى المصدرى الانتزاعي وجوز كون الممكن قابلا بحسب الوجود العقلي وبطلان كون الواجب فاعلا بالاستدلال المذكور
 فلا يتم الاستدلال في كلا المقامين لانه اذا كان الممكن قابلا بحسب الوجود العقلي متقدما عليه بحسب ذلك الوجود لم يكن معنى تقدم
 الممكن عليه في الوجود العقلي الا ان العقل اذا انتزع منه الوجود ووصفه به لا يلاحظ ان الممكن اول اثار الوجود فوصفها به وبطلان هذا
 متحقق فيما اذا فرض الواجب فاعلا للوجود المصدرى فالعقل يلاحظ الواجب اول اثاره من الوجود فيلزم ثانيا فيمكن تقدم الواجب
 عليه لكونه من شأنه التزامه فيكون الوجود العقلي للواجب سابقا على الوجود العقلي لوجوده ولا يلزم من ذلك تقدم عقل من العقول على وجود
 الواجب في الخارج من جهة تقدم العقل على وجوده العقلي المقدم على وجوده الخارجي المعلوم له وذلك لان معنى معلولية على هذا التقدير
 هو صحة التزامه من المعلومية حقيقة اذ ليس للوجود المصدرى تحقق في الواقع وراي تحقق بمصادقه فلو كان الوجود معلولا حقيقة كان
 مصادقه معلولا حقيقة فيلزم عليه ذات الواجب نفسها وهي غير مقولة اصلا ولا هي مما يجب العقول به احد حتى يحتاج الى البطلان
 ومع ذلك فالاستدلال الذي فيه الكلام غير ناهض بل غير متوجه على البطلان ذلك اذ لو فرض ان الواجب علته نفسه لم يعبر
 ان يقال انه على هذا التقدير يقع طباع وجد فوجد بينه وبين الوجود فان كان الوجود المعلول عين الوجود المقدم الى آخر الاسباب
 بل اللزوم على هذا الشق ان يقع طباع وجد فوجد بينه وبين نفسه وكلام الشارح صريح في ان الكلام في نفى عليته الواجب للوجود
 المصدرى لاني نفى عليه لمصادقه وفي ان حال الوجود بالقياس الى الواجب ليس كحال اللزوم بالقياس الى المهية وكلام
 صاحب الاقرب لمبين ناطق بان المقصود هو ان الوجود ليس من لوازم المهية فعلم ان الكلام في نفس الوجود المصدرى لاني
 مصادقه على انه لو كان الكلام في المصادق عاد الى الشق الاول وهو ان يؤخذ الوجود في كلا المقامين بمعنى ما به للوجودية وقدم

عرفت على ذلك الشق لا يمكن الفرق بين وجود الواجب وبين وجود الممكن بكون وجود الواجب عينه وكون وجود الممكن ندا عليه
 ومع ذلك كله فالحكماء المشائية قائلون بان الوجود في الواجب عينه وفي الممكن صفة منصفة التي نقض الامام وارو عليهم ببارية و
 لا يفتح ما قال المحقق في جوابه لا بناء على ان الوجود اعتبار عقلي وهو خلاف ما ذهب اليه الحكماء فلا يكون ما ذكره جوابا من قبلهم
 وقد ظهر بما ذكرنا سقوط ما قيل في توجيه كلام المحقق من ان مراده ان انقضاء معنى على كون الوجود صفة منصفة الى الممكن هو يقتضي
 ثبوت المهية في الخارج قبل الوجود وكون الوجود صفة حاله فيها وليس الامر كذلك وانما يكون كذلك لو كان للوجود وجود منفرد
 عن وجود المهية كما هو شأن الصفات الانضمامية بالقياس الى موصوفاتها وليس كذلك فاذن اتصاف الماهية بالوجود متراعى
 وكونها قابلة لانها يتوحد الوجود الذهني فلا يلزم من كونها قابلة للوجود الا التقدم بحسب الوجود العقلي بخلاف الفاعلية اذ لا بد
 فيها من اتصاف الماهية بالوجود في الخارج فلا بد من التقدم بحسب الخارج ولليجوز ان يكون فاعليتها للوجود بحسب العقل والامر
 تقدم العقل على موجودية الباري تعالى مع ان الفطرة شاهدة بان فاعل الامر الخارجي لا بد له من وجود خارجي انتهى اما اول
 فلانه ان كان الكلام في الوجود الحقيقي فلا يمكن ان يقال ان اتصاف المهية بالوجود متراعى وقابلية بحسب العقل اذ الوجود
 الحقيقي ليس امرا متراعى وان كان في الوجود والمصدرى وكان معنى فاعلية المهية اياه كونها بنفسها غشائرا لا متراعى كما ان معنى فاعلية
 المهية للواز بها ذلك وهذا لا يتلزم الا سبق نفس المهية المتقررة في الخارج على الوجود المتراعى الذهني لا سبق الوجود على نفسه
 ولا سبق عقل ما على موجودية الباري سبحانه نعم يتلزم سبق العقل على الوجود المتراعى العقلي لمفهوم الوجود بعد متراعى عن اتمه تعالى
 ولا ضمير فيه واما قول فاعل الامر الخارجي لا بد له من وجود خارجي فنسلم لكنه ان اريد بامر خارجي الامر الموجود في الخارج فليس الوجود
 المصدرى لمر خارجي بهذا المعنى وان اريد بالنسبة الى الخارج وان لم يكن موجودا في الخارج فان اريد بفاعل متراعى
 المتقرر في الواقع ويكون فاعله ما لا بد له من وجود خارجي كونه ما يجب ان يكون بنفسه مصداقا للموجودية الخارجية في الواقع فصحيح
 وسلم ونحن مساعدون عليه قائلون بان فاعل الوجود اي مشار متراعى بنفسه مصداقا للموجودية الخارجية لكن لا يلزم من ذلك
 تقدم الوجود على الوجود وان اريد بفاعل مصداق فهذا خروج عن المبحث اذ الكلام على هذا الشق في الوجود المصدرى لاني
 مصداق ما الذي هو الوجود الحقيقي واما ثانيا فلان القول بان اتصاف المهية بالوجود متراعى وان الماهية قابلة بحسب الوجود
 العقلي تسليم لما الزم ان نقض من عدم زيادة الوجود في الممكن ايضا على المهية اذ مشار متراعى الوجود على هذا التقدير هي نفس المهية
 بلا انضمام امر اليها اذ لو كان مصداق ومشار متراعى امر انضمام الى الماهية جري لنقض بذلك الامر انضمام فهذا باحقيقة ليس جوابا
 عن نقض بل تسليم ولما انا فلان لنقض الزام على المشائية القائلين بان وجود الممكن صفة منصفة اليه فهذا الجواب لا يصح
 من قبلهم لا بناء على الحار كونه منضمنا لعلك قدوديت بما ذكر ان مازعه صاحب الاقرب المبين من ان الكلام في الوجود

المصدرى وانه ليس معلولا له تعالى على نحو معلولية اللوازم للمهية وتبوء الشايع ليس مما ينبغي ان يصحى اليه فخلاص ان يعمل عليه ان
الفرق بين وجود الممكن ووجود الواجب بان اللول زائد على الماهية والثاني عين الحقيقة مما لا يسيل اليه الكلام وان معنى ال
الاطناب التطويل لكنه لا يخلو عن الافادة لاهل التحصيل والمصدقون الحق وهو يهدى اسبيل قوله تيقم عليه بسبب لوجوده
فى تقريره الكلام ان الواجب سبحانه لو كان علة لوجوده تقدم على وجوده بالوجود فيكون الوجود العلول مسبوقا بالوجود فان كان
الوجود مسبوقا عين الوجود السابق فيلزم تقدم اى الوجود على نفسه وهو باطل وان كان غيره لازم موجودية الواجب سبحانه
بوجودين وهو الغيصرح البطلان فالشى فى قوله فيلزم تقدم اى الوجود على نفسه هو الوجود والضمير فى اذ موجودية راجع الى الواجب
بالذات ويمكن ان يقال معنى كلامه انه لو كان الوجود معلولا له تعالى كان الواجب سابقا عليه بالوجود اذ لا معنى لكون الوجود
معلولا الا لكون مصدقا معلولا اذ لا تقر له سوى تقرر المصدق فيكون الواجب الذى هو نفسه مصدق الوجود سابقا على مصدق
الوجود فاما ان لا يكون بين السابق والمسبوق تغاير اصلا فيلزم تقدم المسمى اعنى الواجب على نفسه او يكون بينهما تغاير فيكون الواجب
مصدق للوجود مرتين مرة فى مرتبة العلية ومرة فى مرتبة المعلولية فيلزم موجودية وجودين ويمكن ان يقال انه البطلان لكون وجوده
تعالى معلولا له سبحانه على تقديرى كون الوجود امرا انتزاعيا وكونه امرا انضماميا وتقريره انه لو كان الوجود معلولا له تعالى كان
الواجب سابقا عليه بالوجود فان كان الوجود امرا انتزاعيا كان معنى علية الواجب له علية تعالى لمصدقة اذ لا تقر له سوى تقرر
مصدقة فعنى معلولية الوجودى معلولية مصدقة وهو نفس ذات الواجب بلا انضمام امر اليها فيلزم تقدمه تعالى على نفسه
وان كان امرا انضماميا كان الواجب سابقا على وجوده بنفسه بالوجود فيلزم موجودية تعالى بوجودين فالمراد بالشى على وجودين التوجهين
فى قوله تقدم اى على نفسه الواجب نفسه والضمير فى قوله او موجودية بوجودين راجع الى التريب وهو الشى ويمكن ايضا ان
يقال ان معنى كلامه ان الواجب لو كان علة لوجوده كان سابقا عليه بالوجود فان كان الوجود انما استمدان فيلزم تقدم
الوجود على نفسه هو مستلزم تقدم الواجب على نفسه اذ تقدم الوجود على الوجود مع اتحادهما يستلزم تقدم المصدق على المصدق
مع اتحادهما والمصدق هو الواجب او متغايران فيلزم موجودية الواجب بوجودين وعلى هذا التوجيه ايضا المراد بالشى فى قوله تقدم
على نفسه هو الواجب والضمير فى قوله او موجودية راجع الى الشى قوله او موجودية بوجودين الظاهر ان كلمة او ههنا للانفصال
الحقيقى لان الوجودين ان كانا متحدين لزم تقدم الشى على نفسه وان كانا متغايرين لزم موجودية الواجب بوجودين اولان
تقدم اى اعنى الواجب على نفسه لزم على تقدير كون الوجود امرا انتزاعيا وموجودية الشى بوجودين لازمة على تقدير كون الوجود
صفة منصفة كما بيناه فى التوجيه الثالث والحق ان كلمة او المنع المخلوقان كلام الشايع انما هو فى الوجود المصدرى فلو كان الواجب
علة له كما هو شان الماهية بالقياس الى لوازمها كان سابقا عليه بالوجود فيكون له تعالى وجودان سابق ومسبوق على ما

يبقى

Marfat.com

متحدین لزوم تقدم الشیء علی نفسه بوجهین الاول تقدم الوجود علی نفسه والثانی تقدم مصداق احد الوجودین علی مصداق الوجود الثاني
مع كون مصداقهما واحدا هو الواجب ان كانا متغايرین لزوم موجودية الواجب بوجدین ولزوم تقدم الواجب علی نفسه ایضاً لان احد
الوجودین لا تقدم علی الآخر لم تقدم مصداق احد الوجودین علی مصداق الوجود قطعاً اذ ليس للوجود المصدري تقرر يتقدم
علی شیء بحسب فی الواقع ورا تقرر المصداق فتقدمه هو تقدم مصداقه واذا المصداق واحد لم تقدم المصداق علی نفسه فاللازم علی
بذات الشیء ليس هو موجودية الواجب بالوجودین فقط بل بی مع تقدم الشیء اعنی الواجب علی نفسه فانهم قولهم بل بوجودات غیر
متناهیة وذلك لاننا نسوق الكلام فی الوجود السابق فان كان عین الذات ثبت المطلوب والا كان معلولاً للذات لاستحالة ان
یکون مستغداً من غیر فیکون مسبوقاً بوجود آخر والكلام فیة الکلام فانما یتبھی الی وجود هو عین الذات وهو المطلوب لو لا یتبھی
فیلزم موجودية تعالی بوجودات غیر متناهیة قوله واما محالان اما استحالة تقدم الشیء فغنیة عن البیان واما استحالة موجودية
بوجودین فلان الشیء الواحد لو وجد بوجودین بمعنی ما به الموجودية فان كان ما به الموجودية نفس الذات لزم ان یتكون الذات الواحدة
ذاتین وان كان غیر الذات فان کنی احد هما فی موجودية الذات كان الآخر لغيره فلا یتكون ما به الموجودية وان لم یکن احد هما بل كان
موجودية الذات بهما جميعاً لم یکن کل منهما ما به الموجودية بخلاف الفرض ولو وجد شیء واحد بوجودین مصدرین فاما ان یتكون
مصداقهما واحداً فلم یتسبب هناک الا وجود واحد فان الوجود نفس صیرورة الذات واما ان یتكون مصداقهما متعدداً فلا یتكون
الذات واحدة واسرفیه ان الوجود انما یتعدد بتعدد المضاف الیه فاذا كان المضاف الیه واحداً كان الوجود واحداً واما
استحالة موجودية بوجودات غیر متناهیة فلانه لما امتنع موجودية شیء واحد بوجودین كان موجودية بوجودات لا متناهیة اوسل
بالامتناع ولانه لو وجد شیء واحد بوجودات لا متناهیة فاما ان یتكون تلك الوجودات اللاتناهیة موجودات خارجية او معهوتاً
انتزاعية ذوات مناش موجودة خارجية وعلی التقديرین تلك الوجودات او مناشیه مرتبة لکون کل منها
تلوا سابقه مع کونها لاتناهیة فیسری فیها براهین التمس ولما سياتی فیما بعد فانظر قولهم او مجموع الوجودات كالوجود الاول
المنفخ ههنا مختلفه فمخى بعضها اذ تعلیته وفي بعضها او الفاصلة وهذه العبارة متخلية عن اللاحق المبين واللاوق بما فی
اللاحق المبين اذ تعلیته حيث قال ليس تصور ان یتكون الوجود لازماً للمهية ما اصله والا كان يقع طبع وجد فوجد
بین المهية ووجودها اللازم لها نفسها في تقدم وجود المهية علی وجودها اللازم فاما ان یتكون الوجود المتقدم هو الوجود المتأخر
فكيف تصور ان یتكون بعینه يتقدم علی نفسه واما ان یتكون هناك وجودان متقدم ومتأخر فكيف یتكثر
الوجود بالایتكثر الموضوع علی ان الكلام فی المتقدم كالکلام فی المتأخر فیتسر وليس الفرض
بطلان التمس فانه ما لم یتبين بعد بل ان مجموع الوجودات المتسلسلة كالوجود الاول استتبه بالفاظ

بالفاظ فقد عطل احتمال موجودية الشيء بوجودات لاقتنايهية يكون مجموع الوجودات كالوجود الاول حاصل التعليل ان مجموع
 الوجودات الزائدة اللاقتنايهية بحيث لا يشد عنها شيء معلول له تعالى على هذا التقدير كالوجود الاول اي الوجود الذي فرض اوله لكونه
 معلولا له سبحانه فيكون الواجب سبحانه سابقا على ذلك المجموع بالوجود ويكون ذلك لوجود السابق على المجموع ايضا زائدا عليه سبحانه فيكون
 خارجا عن ذلك المجموع لكونه سابقا عليه فلا يكون المجموع بمطابقا وحاصلا ان مجموع الوجودات اللاقتنايهية الزائدة عليه سبحانه كالوجود
 الاول في المعلولية فيكون مسبوقا بالوجود فلا يكون غير متناه بل تناهيا من جانب المبدوء والتخلف في التقدير الاول ان لا يكون
 ما فرض مجموعا مجموعا في التقدير الثاني ان لا يكون ما فرض متسلا متسلا ويمكن ان يقرر بان مجموع الوجودات الغير المتناهية
 كالوجود الاول من حيث انه كما ان الوجود الاول ما بالعرض كذلك جميع الوجودات ما بالعرض اذ كل وجود يفرض من هذه الوجودات
 مسبوق بوجود آخر وليس في سلسلة الوجودات الغير المتناهية وجود يكون ما بالذات غير مسبوق بوجود آخر اذا كان كذلك اتفق
 تحقق تلك الوجودات لاقتناع تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات مما يقع موجودية الواجب بتلك الوجودات فتقول الشارح ان مجموع
 الوجودات على هذا التقدير لتعليل لقوله وما محال ان لما كان احتمال تقدم الشيء على نفسه وموجودية الشيء الواحد بوجودين بدوية مشهورة
 اعرض عن بيانها واحالة الى النظر السليمة واشتغل ببيان احتمال موجودية الوجودات لاقتنايهية وهي وان كانت بدوية ايضا لما كان
 موجودية شيء واحد بوجودين بدوية الاحتمال كان موجودية الوجودات غير متناهية بدوية الاحتمال بالطريق الاولى كنهها بوجودها
 افتنانا في الكلام وتقريرا للافهام هذا التوجيه كلام الشارح مطابعا لما اخذه ويمكن ان يقال انه تعليل للملازمة بين عليه الواجب لوجوده و
 موجودية الوجودات لاقتنايهية وحاصلا ان سائر الوجودات كالوجود الاول في المعلولية فلا بد ان يكون كل وجود له سبحانه مسبوقا بوجود
 آخر لئلا ينهاية ويخبر انه لا معنى على هذا التوجيه للفظ المجموع في قوله ومجموع الوجودات بل كان الواجب على هذا التوجيه ان يقول
 اذ سائر الوجودات كالوجود الاول ايضا لا وجود على هذا التوجيه لتأخر قوله ومجموع الوجودات عن قوله وما محال ان هذا وكلام الشارح في هذا
 يدل على او الفاصلة حيث قال هذا دليل آخر على اثبات عينية الوجود لذاته تعالى مع قطع النظر عن البطلان الدور والتسم وحاصلا تان
 اخذنا مجموع الوجودات الزائدة اللاقتنايهية بحيث لا يشد عنها شيء فذلك المجموع كالوجود الاول في كونه مسبوقا بوجوده يقتضي كالوجود السابق
 عليه الخارج عنه يجب ان يكون عينه والايكون من جملة آحاده ههنا انتهى وانت تعلم انه لا يصح على هذا التوجيه عطف قوله ومجموع الوجودات
 على شيء من الكلام السابق بل ذلك القول على هذا التوجيه غير مربوط بما سبق وبالحجة فمباركة في هذا المقام لا تخلو عن الاختلال في الآفة
 الاخذ والانتقال قوله فوجوب تفرده ووجوده نفس ذاته لان تلك الامور لو كانت زائدة عليه تعالى كانت معلولة له تعالى وقد بطل ذلك
 فاذن هي نفس ذات بمعنى ان مصدرها نفس الذات بلاحيثية زائدة قوله وليس له بديهته ورار الوجود اي ورار الوجود الحقيقي الذي هو
 مصدر الوجود المصدر والافالوجود المصدرى معنى اعتبارى لا يتحقق لشي الاعيان فلا يكون عين جبهة من الهيئات الخارجية

فضلا عن هبة الواجب جلثانه وظاهره الكلام يدل على ان له تعالى هبة هي الوجود والظاهر من كلمات الحكماء انه تعالى لا ما بهية تعالى
 الشيخ في التعليقات الاول تعالى لا بهية له قال يهينار هو محتم وجوده لا ما يجب وجوده اذ لفظه ما اشارة الى الهبة فعلى هذا قول الشارح
 وليس لما بهية وادراك الوجود من قبيل قول الشيخ في التعليقات كل ما بهية انية لا ما بهية له والواجب ما بهية انية انتهى وقد طال النزاع
 بين المحقق الدواني وبين معاصره الصدر الشيرازي في اطلاق لفظ الهبة على الواجب سبحانه فجزءه المحقق وقال له ما بهية هي الوجود
 ومنه الصدر الشيرازي والمحقق انه ان اريد بالما بهية الحقيقة الكلية كما هو مصطلح القوم فلا ما بهية له تعالى بهذا المعنى وان اريد بالما بهية
 الذات فلا معنى لنفي الما بهية عنه تعالى والمحقق الدواني انما يقول انه تعالى حقيقة بسيطة متميزة بنفسها عما عداه ولا يقول انه تعالى
 ذو ما بهية كلية وكلام الصدوق في نفي الما بهية بمعنى الحقيقة الكلية واللام سبق له نزاع مع المحقق بل هو ينفي الذات ويقول انه تعالى
 موجود محض لا شيء موجود بخلاف الممكنات فانها اشياء موجودة ولا يخفى على عاقل سخافة هذا الكلام لانه لو لم يكن له تعالى ذات يحكم عليها
 بالوجودية فهو تعالى عما يقوله الظالمون لا شيء محض سبحانه تعالى عما يصنعون فان قال انه ذات هي بنفسها مصداق الوجود ويرجع الامر
 الى ما افاد المحقق وما قوله انه تعالى موجود محض فليس له معنى فانه اراد انه نفس مفهوم الموجود فيلزم عليه ان يكون الواجب سبحانه مفهوم ما
 اعتباريا وان اراد انه بنفسه مصداق الوجود يرجع الى ما افاده المحقق وليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام قوله وجود وجود
 اختلف اتباع الحكماء في ان اطلاق الوجود عليه تعالى كيف هو بل هو حقيقة او مجاز والظاهر من كلام الحكماء انه مجاز لان الوجود ما قام
 الوجود وهو سبحانه نفس الوجود لا ما قام به الوجود وقد نقل عن شيخين ابي نصر ابي علي انها قالاني تعليقاتهما ان اطلاق الوجود على
 الواجب مجاز فليتنا ان نقل اول ما قالوا في هذا العام ثم تحقق الحق فقد قال المحقق الدواني في شرح هياكل النوران الوجود الذي
 هو بحد ذاته متعلق الوجود امر قائم بذاته ووجوده غير عبارة عن انتساب الغير اليه فالوجود اعم من الحقيقة الواجبة ومن غير المنتسب
 اليها ثم قال فان قلت كيف تصور كون تلك الحقيقة موجودة وهو عين الوجود وكيف يعقل كون الموجود اعم من تلك الحقيقة و
 من غير ما قلت ليس الوجود ما يقبل اليه فهم ويوجد يعرف من انه امر معاير للوجود بل معناه ما يعبر عنه بالعارضة بهست ورافاة
 فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان موجودا ووجودا قائما بذاته كما لو فرض قيام الحرارة بنفسها كانت حرارة وعارة فان قلت
 كيف تصور المعنى الاعم للوجود قلت يمكن ان يكون المعنى احد الامرين اعني الوجود اعم بنفسه و له منتسب اليه انتسابا خاصا وسيا
 ذلك ان يكون الوجود العام لها هو ما قام بالوجود اعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود به عبارة عن قيام الشيء
 بنفسه من ان يكون قيام الوجود به من قبيل قيام الامور المنتزعة العقلية بمعرضاتها ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى
 قيام شيء بنفسه مجازا ان يكون اطلاق الوجود عليه مجازا انتهى كلامه لخصا وظهر من عواشيه الجديدة على شرح التحرير ان الوجود هو ما قام
 الوجودا قيا حقيقيا او قيا مجازيا لانه الى سلب القيام بالغير والممكنات موجودة بمعنى ما قام الوجود قيا حقيقيا والواجب موجود بمعنى

ما قام به الوجود قيا ما مجازيا وانت تعلم ما في كلامه من الاضطراب الاختلال فانه ذكر اول ان الوجود الذي هو مصدر اشتقاق الوجود
 امر قائم بذاته هو الواجب تعالى وذكر اخر ان القيام الماخوذ في قول العاقل الوجود ما قام به الوجود عم من قيام شئ بنفسه وقيام الا
 المنتزعة بعروضها وبتأثيرها على ان مصدر اشتقاق الوجود المصدرى فانه الذي قيامه بالممكنات من قبيل قيام الامور المنتزعة
 بعروضها وبتأثيرها هو مخالف لما ذكر اوله من كون مصدر اشتقاق امر قائما بذاته ثم هذا الكلام غير صحيح في نفسه لانه ان اريد بقوله الوجود
 ما قام به الوجود الوجود المصدرى فلا يصح ان يقال قيام الوجود عم من قيامه بنفسه ومن قيامه بالغير لان الوجود المصدرى
 يستعمل قيامه بنفسه ان اريد به الوجود الحقيقي فلا يصح ان يقال ان قيامه بالغير من قبيل قيام الامور المنتزعة بعروضها وبتأثيرها
 الحقيقي ليس امر انتزاعيا ثم انه ان كان مصدر اشتقاق الوجود الوجود الحقيقي فلا قيام له بالغير اصلا وليس قيامه عم من القيام
 بنفسه ومن القيام بغيره ضرورة ان الوجود الحقيقي غير قائم بشئ غير اصله بالواجب لانه عينه ولا يمكن ان يكون في الممكن صفة يكون
 مصدرها للموجودة كما سلفنا وهذا المحقق اليه معترف بذلك وان كان مصدر اشتقاق الوجود المصدرى فهو قائم بالغير قيام الامور المنتزعة
 بتأثيرها في الواجب والممكن جميعا هذا وما ذكر من انه لا يلزم من كون اطلاق القيام على القيام بنفسه مجازا ان يكون اطلاق الوجود
 مجازا قائما هو اذا لم يكن معنى الوجود ما قام به الوجود واما اذا كان معناه ذلك فلا ريب في اشتراط كون اطلاق القيام على القيام
 مجازا كون اطلاق الوجود عليه تعالى مجازا فان معنى اشتق حقيقة ما قام به المصدر حقيقة كما لا يخفى على المتشجع ولعل لكلامه وجهلا
 وصاحب لائق ايسر قد اقتضى اثر هذا المحقق في هذا المقام كونه زادا في الكلام اختلاطا وما زادوا الا خبالا فذكر اول ان الوجود عم
 ما يكون متصفا بالوجود وما هو عين الوجود ثم زعم ان اطلاق الوجود على الواجب مجاز ثم اضطرب قال الوجود ما قام به الوجود عم
 ان يكون القيام حقيقيا او مجازيا بمعنى قيام شئ بذاته بمعنى عدم القيام بالغير وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يتلزم ان
 يكون اطلاق الوجود على هذا القسم مجازا وهذا تهافت لا يليق للعاقل فضل الاشتغال به للاعتناء بالباله قال الخوانساري في
 حاشي الحاشية القديمة الصواب ان يقال ان معنى المشتق معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية تهست وسياه وهذا المعنى انما يصدق على
 ما قام به فرد من اشتق منه او صفة منه وصدقه على المصدر القائم بنفسه لا يكون معللا لفرج معنى اشتق الى ما قام به المصدر قيا ما
 حقيقيا او قيا ما مجازيا بمعنى سلب القيام بالغير فالوجود ما قام به الوجود باحد القيامين والممكنات تصير موجودا بغيره من جهة من الوجود
 لها في الوجودية محتاجة الى الجاعل والواجب تعالى فهو فرد من الوجود قائم بنفسه فلا يتلزم في الوجودية الى عرض صفة الوجود فهو
 موجود بنفسه ليس هناك عرض صفة من الوجود حتى يلزم الوجودية بوجوده بل ليس هناك الا فرد من الوجود قائم بنفسه فهو موجود بنفسه
 واما مفهوم الوجود المطلق فان اريد به ما قام به الوجود قيا ما حقيقيا فليس محمولا على الواجب تعالى اذ لا قيام هناك وان اريد به المعنى العام
 اي ما قام به الوجود مطلق القيام سواء كان قيا ما حقيقيا او قيا ما مجازيا فهو محمول عليه تعالى في ضمن صدق الوجود الخاص اي ما قام

الوجود

Marfat.com

بالوجود قيا بما جازيا عليه تعالى هذا المخصص كما عرفت تعلم انه تطويل بلا طائل اما اول افلا تان ان اراد بالوجود المصدرى الذى هو من
 المقولات الثانية فلا يصح قوله اما الواجب فهو فرد من الوجود قائم بنفسه ويستحيل ان يكون الواجب فردا لهذا المفهوم الاعتبارى الا
 ان يريد بالفرد نفسا لا شرعا لكن الممكن ايضا فرد من الوجود بهذا المعنى لانه ايضا فشارك لا تنزاعه وان اريد بالوجود ما هو مصداق لهذا المعنى
 فسلم ان الواجب فرد من مصداق الوجود قائم بنفسه وان الوجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا المعنى انما يصدق على الواجب بمعنى
 ما قام بالوجود قيا بما جازيا بمعنى سلب القيام بغيره لكن صدق الوجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا المعنى على الممكن بمعنى ما قام به
 الوجود قيا ما حقيقيا محل نظر لان الوجود بمعنى مصداق الوجود المصدرى البديهي ليس قائما بالممكن اصلا بل هو نفس الممكن والحاصل
 ان الوجود المصدرى ليس عين الواجب بل مشتق منه والوجود الحقيقي ليس قائما بالممكن فان كان الوجود مشتقا من المعنى المصدرى فلا
 يصح ان يقال انه تعالى موجود بمعنى ما قام بالوجود قيا بما جازيا وان كان مشتقا من الوجود الحقيقي فلا يصح ان يقال ان الممكن موجود
 بمعنى ما قام بالوجود قيا ما حقيقيا واما ثانيا فلان قوله الممكنات تصير موجودة بعروض حصته من الوجود لها ليس له كثير معنى فانه ان
 اراد به ان كون الممكنات مصداق للوجود في الواقع انما هو بعروض حصته من الوجود لها في الواقع فذلك صريح البطلان اذا الوجود
 من الاعتبارات العقلية والمعاني الاخرى التى ينتزعا عنها العقل من الحقائق ولا عروض لها في الواقع فان العروض في الواقع
 يستدعى تغاير العارض والمعرض في الواقع وليس في الواقع النفس الحقيقية التى هى مصداق للوجود ونفسا لا تنزاعه فليس ما به
 موجودا لا شياء بعروض حصته لها وان ارد ان صدق المفهوم المشتق للوجود عليها في ملاحظة الذين انما هو بعروض حصته من الوجود
 لها بمعنى ان الذين ينتزع من الحقائق المتقررة معنى انتزاعيا يعبر عنه بالوجود ثم يصفها به ويكمل المعنى المشتق منه عليها فذلك سلم
 لكن لا يستقيم على هذا قوله في محتاجة في الوجودية الى الجاهل اذ لا يلزم من ذلك الاحتياج في الوجودية الى الجاهل واما ثالثا فلان قوله
 ليس هناك عروض حصته من الوجود من الابطال الفاشية فانه اما ان يكون الوجود المصدرى المطلق منتزعا عن الواجب سبحانه اولا
 يكون منتزعا عنه سبحانه والثاني باطل بل كمن صرح فان ما لا ينتزع عنه مفهوم الوجود المعبر عنه به حتى معدوم محض لا محالة وعلى الاول
 يتخصص الوجود المصدرى المطلق بالافتاد الى ذاته تعالى ولا ريب في ان الوجود المصدرى وحصته ليستا عين الواجب سبحانه
 فيكونان لا محالة عارضين فكيف يتكبر عن حصته الوجود تعالى وما يفهم من قوله حتى يلزم الوجودية بوجودين من لزوم الوجودية
 بوجودين على تقدير القول بعروض حصته الوجود تعالى في غاية السقوط لان الوجود المصدرى ليس مناطا للوجودية حتى يلزم من عروض
 الوجود المصدرى له تعالى موجودا الواجب بوجودين الاول الوجود الذى هو عينه والثاني الوجود المصدرى العارض والحقيق في هذا
 المقام انك قد عرفت ان الوجود يطلق بنحو من الاشتراك الصناعي او بالحقيقة والمجاز على معنيين الاول الوجود المصدرى والثاني
 الوجود الحقيقي والموجودى يصلح الاشتقاق من كليهما غاية الامر ان اشتقاقه من الحقيقي جعلى لانه ليس من المعاني الحديثة المصدرية المشتق

واما ان معنى بسيط اجاليا كما استعرف انشاء الله تعالى لكن مفهومه يساوق مفهوم ما قام بالمصدر اعم من ان يكون قيام المصدر الغضائيا
 او انتزاعيا فيصدق مشتق على شئ حقيقة ويزن قيام مصدر الاشتقاق بحقيقة تلازم بلاريب ما تلاصق مشتق على شئ فقه
 يكون قيام مصدر الاشتقاق به وقد يكون نفس ذات ما صدق عليه بلا زيادة امر عليها وقد يكون ذات ما صدق عليه بغير حال
 ونسبة ما فالاول فيما اذا كان مشتق مشتقا من صفة انضمامية كالاسود فمناط صدقة على شئ قيام السواد بالثاني فيما اذا كان مشتق
 مشتقا من مبادى انتزاعية يكون مشتقا انتزاعيا نفس ذات الموضوع بلا زيادة امر عليها كالوجود فمشتق الوحد ولو ازم اليه
 عندنا والثالث فيما اذا كان مشتق مشتقا من بلا اضافية او سلبية كالغوية واعمى مثلا اذا تمهد به التصريح فقول بالوجود المشتق
 من الوجود الحقيقي فمعناه ما قام به الوجود الحقيقي واذا الوجود الحقيقي غير قائم بشئ صلا ما عندنا فمصدره عين الماهية في الواجب الممكن جميعا كما احتسبنا
 واما عند من يبالى لجعل بسيط مع الكاركن الوجود عين الماهية في الممكن كالمشتق الا انى وصاحب الاقرب عين فلهذا متحقق الوجود الحقيقي في
 الممكن عند من بل انما المتحقق في الممكن عند من الوجود المصدرى المطلق وحصة فلا يصح اطلاق الوجود بهذا المعنى حقيقة على شئ
 من الواجب الممكن الا عند الثائية القائلين بان الوجود صفة منصفة الى الممكن قائم بحقيقة من عند صدق الوجود بهذا المعنى
 على الممكن حقيقى واما عند من نفى كون الوجود صفة منصفة فلا يصح اطلاقه وصدقة على شئ الامجاز بان يراو بالقيام الماخوذ فيما قام
 به الوجود القيام بنفسه بمعنى سلب القيام بغيره فيصدق الوجود المشتق من الوجود الحقيقي على الواجب بجملة بالاتفاق على الممكن
 ايضا عندنا معشر القائلين بعينية الوجود الحقيقي في الكل لكن هذا الصدق مجاز والقيام الماخوذ في هذا المشتق مجاز واشتقاقه كقولنا
 جليا ايضا مجاز واما الوجود المشتق من الوجود المصدرى فهو صادق حقيقة على الواجب الممكن جميعا لان مصدر اشتقاقه هو الوجود
 المصدرى قائم بالواجب الممكن قياما انتزاعيا لكن مصداق حمل الوجود على الواجب نفس ذات بالاتفاق وعلى الممكن ايضا نفس ذات
 عندنا وليس مصداق الحمل مناط الوجودية قيام الوجود لانه ليس صفة منصفة بل مشتقا انتزاعيا الوجود وهى الذات الواجبة والذوات
 الممكنة هى مصداق حمل الوجود ومطابق صدقة فالواجب سبحانه وجود حقيقى وموجود بمعنى ما قام به الوجود المصدرى ووجود
 اى وجود حقيقى وواجب ما قام بالمعنى المصدرى للوجوب وبكذلك اسائر الصفات فهو قدرة بالمعنى الحقيقى وقادر بمعنى ما قام بالقدرة
 بالمعنى المصدرى وعلى هذا القياس هذا غاية التحقيق في هذا المقام قوله لطبع الامكان لما كان مقصودا الشارح بيان قولنا
 جعل الكليات والجزئيات وكان بيانه موقفا على بيان انها محتاجة الى الجاهل اذ لو لم تكن محتاجة الى الجاهل لم تكن موجودة بجعل
 الجاهل بل كانت موجودة بنفسها بين اول الان الموجود على متين الواجب والممكن وان الواجب لا يحتاج الى علة وان ذاته ليست
 علة لوجوده فهو مستغن محض عن العلة ثم فرع عليه ان الامكان علة لا افتقار للممكن الى العلة ثم بين ان الممكنات كلها كليتها جزئياتها
 مستندة الى الواجب سبحانه وتقررة بجعله فهناك تم مقصوده وتوجيهه فخرية عليه الامكان لا افتقار على الجاهل ان الوجود و

بينة

والضرورة لما كان ملزوما للاستغناء عن الجاعل كان سلب الوجوب والضرورة ملزوما للحاجة اليه وهذا معنى من تجسيم الابانة فان
العقل اذا لاحظ مفهوم الممكن تيقن بعدم ترجح احد طرفيه على الآخر بالنظر الى ذاته وحكم باحتياجه في ترجح احد طرفيه الى الموثر فالعلة المحرجة
الى الموثر هو الامكان كما ان علة الاستغناء هي وجوب التقرر كما في الواجب سبحانه او وجوب الالاتر كما في الممتنع ويوجد في بعض
المنع الواو العاطفة بدل الفاعل التفرعية وتوجيه الكلام عليه فلا يفتقران الموجودتان الواجب والممكن وبين حال القسم الاول
من استغناء وعدم تعلقه بعلة وعليه ولما فرغ عنه شرح في بيان حال القسم الثاني من احتياجه الى الجاعل لنفس معنى الامكان
فذكر القسم الاول وبيان استغناء عن العلة على هذه النسخة استطرادي في هذا المقام فان المقصود بيان ان الممكنات من انطيات
والجبريات مجرولة للواجب سبحانه وعلى النسخة الاولى مسوق لبيان حاجة الممكن لنفس طبع الامكان الى الجاعل عشر مجرودة هذا
قد بان بما ذكرنا ان علة احتياج الممكن الى الجاعل هي طبع الامكان وقيل بانها الحدوث وقيل الحدوث شرط من علة افتقار الممكن
الى العلة وقيل بل شرط لها والحق انها الامكان كما عرفت فان العقل اذا لاحظ مفهوم الممكن قضى بعدم ترجح شئ من التقرر والالاتر
بالنظر الى ذاته وحكم بافتقاره في ترجح احدهما الى جاعل فالجزم بالامكان معطى للجزم بالافتقار فالامكان هي علة الافتقار واخرى على
هذا البيان بعض افاضل الروم في تعليقاته على الحواشي بشرافية على الشرح القديم للتجريد باننا نجزم بعدم الكل الذي انعدم بانعدام
الجزئين معا بجزم بعدم الجزر الواحد فعلى مقتضى هذا البيان يلزم ان يكون عدم الجزر الواحد في هذه الصورة علة مستقلة لعدم
الكل وليس كذلك بل علة مستقلة في هذه الصورة لعدم الكل لعدم الجزئين معا بجزم بالامكان ان استلزم الجزم بالافتقار لكن يلزم من ان يكون
الامكان علة مستقلة للافتقار بكلامه قلت في شرح تهذيب الكلام لا ينبغي ان العلة غير المستقلة لا يلزم منها وجود المعلول فالعلة التي يلزم من نفس الجزم
بها الجزم معلولها مستقلة قطعاً والامكان بالقياس الى الافتقار كذلك لان من جزم بكون شئ ممكناً جزم بكونه منقتر الى العلة
جزماً فالامكان علة مستقلة للافتقار وما قولنا اننا نجزم بعدم الكل الى آخره فاجابة ان العلة المستقلة لعدم الكل هي انعدام علة
الكل انعدامها انما هو انعدام جزر من اجزائها لا بعينه ومن جملة اجزائها اجزاء الكل ففي الصورة التي فرضها علة انعدام الكل حقيقة
هي انعدام علة الانعدام جزئية فاعنه والانعدام احد جزئية بعينه فانما نجزم بعدم الكل الذي انعدم بانعدام الجزئين معا بجزم
بانعدام جزر واحد لان انعدام الجزئين معا ليس علة بالحقيقة لانعدام ذلك الكل بل علة انعدام احد اجزائه ووجود الجزم
بانعدام احد اجزائه يحصل بجزم بالانعدام احد جزئى الكل فلنا نجزم بعدم الكل بجزم بانعدام احد جزئية ولا يتوقف الجزم بعدم
الكل على الجزم بانعدام الجزئين معا فالانعدام بقوله على مقتضى هذا البيان يلزم ان علة عدم الكل انعدام علة المساوق لانعدام
احد جزئية لا بعينه وان تحقق انعدام احد جزئية في ضمن انعدام الجزئين معا فانهم فانه يحتاج الى تلطيف القرينة والبيان المبكث لمن علم
ان الحدوث علة لافتقار الممكن الى العلة او شرطها او شرطها ان الحدوث عبارة عن سبقية الوجود بالعدم فهو متأخر عن الوجود

والوجود متأخر عن الوجود والوجود متأخر عن افتقار الموجود الى الوجود فان حدوث متأخر عن الافتقار يرتب بحيث يكون حله لا الوجود
هو مقدم على الوجود وتحقق حالة الوجود لانه سلب ضرورة الطرفين بالنظر الى الذات فلا يصير في كونه حله للافتقار هو ظاهر
ما اصعب الامر على الصدر الشيرازي المعاصر لمحقق الدواني حيث توهم ان الامكان متأخر عن الوجود صونا للقاعدة القائلة بان
ثبوت شئ شئ فرج ثبوت المثبت لانه اذا كان ثبوت الامكان للماهية يرد نقضا عليها لكون الامكان متقدما على الوجود وت
تعلم انه لا يصح على ما به ان يكون الامكان حله الافتقار لتأخره عن الوجود والتأخر عن الافتقار كذا الحدث فإى شئ حله للافتقار
على ان القول بتأخر الامكان عن الوجود صريح البطلان واما الكلام على القاعدة المذكورة فبإتي اشارته تعالى قوله ويتبعه
الافتقار في وجوده وذلك لان الوجود كما سبق نفس ضرورة الذات فهو امر انتزاعي لا تقر له الا بامتناع انتزاعه في الواقع فلا يمكن
الممكن بحسب جوده منقتر على الجاعل في الواقع بالذات بل انما المنقتر الى الجاعل اولاد بالذات فتشترع الوجود وهو نفس
الحقيقة فيكون للافتقار اولاد بالذات نفس الحقيقة وثانيا وبالعرض للوجود قوله الى جاعل موجب اى جاعل يرجع اصله في الممكن
اعنى التفرود والاقتراض فيما بالغا الى حد الوجوب وليس المراد بالجاعل الموجب ما يقابل الفاعل بالاختيار فان الحق ان الجاعل
الحق فاعل مختار انشا فعل وانشار لم يفعل فانما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فهو بامر الناقد يوجب كل شئ اراد
فيجب في وجود قوله فان ما لم يتنح جميع انحاء عدم الممكن لم يتخرج الوجود وذلك لانه لا يمكن وجود الممكن بلو لوقته لوجوده من تلقا ذاته
او من تلقا غيره غير بالغة الى حد الوجوب وكذا لا يمكن عدمه بلو لوقته لعدمه من تلقا ذاته او من تلقا غيره كذلك ما ان لا يمكن وجوده
او عدمه بلو لوقته من تلقا ذاته فلانه لو كان الوجود والعدم مثلا اولي للمهية المكننة بالقياس الى الآخر سواء كانت اولوية بمعنى كونه
انسب والى معنى كونه متفرضه الذات كان ارجح وكان الطرف الآخر مرجوحا فاما ان يمكن وقوع الطرف المرجح او لا يمكن والاول
باطل لانه يستلزم امكان ترجيح المرجح والثاني ايضا باطل لان عدم امكان الطرف المرجح يستلزم وجوب الطرف المرجح وقد فرض
ان الاولوية غير بالغة الى حد الوجوب فمن العجائب ما اورد صاحب لافق المبين على هذا البيان من ان اولوية طرف بعينه ورجحانه
بميت لا يبلغ الى حد الوجوب انما يستلزم مرجوحية الطرف الآخر على سبيل الرجحان لا على سبيل اللزوم فلا يبلغ مرجوحية الطرف
الآخر حد الامتناع حتى تبلغ راجحية الطرف الاول الى حد الوجوب بل امكان وقوع الطرف المرجح امكانا ضعيفا مرجوحا لا يقابل
ويؤمن في اولوية وقوع الطرف المرجح وقوعا راجحا لا لازما هذا حاصل كلامه وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له كثير معنى فان ما ذكره
من ان اولوية طرف بعينه بحيث لا يبلغ الى حد الوجوب لا يستلزم مرجوحية الطرف الآخر بحيث تبلغ الى حد الامتناع بل انما يستلزم مرجوحية
الطرف الآخر على سبيل الرجحان بحيث يمكن وقوع الطرف الآخر امكانا ضعيفا مسلم بالنظر الى نفس مفهوم الاولوية الغير بالغا الى
حد الوجوب في بادى الراى لكن النظر الدقيق يقضى بان اولوية احد الطرفين سواء فرضت بالغة الى حد الوجوب او غير بالغة

Marfat.com

اليستلزم بالتحقيقة امتناع الطرف الآخر لانه لما امتنع ترجح احد المتساويين من غير مرجح كان ترجح المرجوح اولى بالاتناع وما
 ذكره من ان امكان وقوع الطرف المرجوح امكانا ضعيفا مستضمن في اولوية وقوع الطرف الرجح وقوعا رجحا مسلما بالنظر الى مفهوم
 اولوية وقوع الطرف الرجح رجحا لا يتلخ الى حد الوجوب لكن دقيق النظر حاكم باتناع ترجح الاضعف على الاقوى والمرجح على
 الرجح الاولى ولما امتنع ترجح احد الطرفين المتساويين من دون مرجح مع تساوي امكانهما في القوة والضعف فترجح الطرف الذي
 امكانه ضعيف على الطرف الاولى بمتنع بالطريق الاولى ومن العجب العجائب ان لم يكن منه عجيبا انه ذكر قبيل ذكره الايراد ويدا على
 نفي الاولوية الذاتية اخذ من كلام المعلم الثاني بهذه العبارة على تقدير وجود الشيء بالوجحان يكون متصفا بالوجود وليس بلا علة لكونه
 هية امكانية والذات مبدرا رجحان الاقصاف به فيكون الذات لا محالة علة اوليس العلة لا يعنى بها الا ما ترجح المعلول فاذن
 يكون الشيء علة لا تصاف نفسه بالوجود واذ هو غير واصل الى حد الوجوب فيجوز عدمه مع بقا رجحان الوجود والا لازم بلوغ الرجحان
 الى حد الوجوب فاذا قد صار العدم جائز الوقوع لا سبب بل مع فرض بقا سبب لوجوده لا يسبغ ذلك الام دام انفسه
 مع عظام الفساد انتهى واصله لا يزيد على انه لو كان الوجود اولى لم يكن من العدم فان لم يجد وقوع العدم كانت الاولوية بالغة الى
 حد الوجوب المفروض خلافا وان جاز وقوع العدم لزم جواز وقوعه بلا سبب مع فيلزم الترجيح بلا مرجح بل مع فرض مرجح الوجود هو
 نفس الذات فيلزم ترجح بلا مرجح بل مع فرض مرجح الوجود هو نفس الذات فيلزم ترجح المرجح وهذا البينه هو الدليل الذي اورد
 عليه قلنا عنه فحق ان يضرب بهنا المثل السائر الشير يوكل ويزيم ثم انه يورد على ذلك الدليل بان مرجحية الطرف المرجح
 انما يقتضى اقتناعا بالنظر الى الذات اقتناعا مقيدا بقيد من حيث مرجحية هذا الطرف بالنظر اليها اعني بحسب اخذ المقيس اليه لذات
 المحيثة بهذه المحيثة لا الذات من حيث هي اذ حيث اخذ المقيس الطرف المرجح المحيثة بالمرجحية لا اصل مفهوم ذلك الطرف
 وهذا اقتناع بشرط الوصف وهو اقتناع بالغير بالذات فانما يلزم وجوب الطرف الرجح بالغير بالذات وليس فيه فرق الفرض ليس
 وجوب ذلك لظرف بازار اقتناع الطرف المرجح واقتناعه بحسب الوصف الذي هو ممكن الانسلا ب عن الذات فماتك بالاتناع
 المستند اليه انتهى وهذا الكلام مع ما فيه من الاطاب افضل على ظنين الذباب فانه على مقتضى ما ذكره يلزم ان يكون وقوع احد
 الطرفين المتساويين من الممكن المتساوي الطرفين بلا سبب اصلا غير متمنع لذاته بل متمنعا بالغير لجران مثل ما ذكره فيه بان
 يقال اقتناع وقوع احد الطرفين المتساويين بالنظر الى الذات اقتناع مقيد بقيد من حيث تساوي هذا الطرف بالنظر اليها اعني
 بحسب اخذ المقيس اليه الذات المحيثة بهذه المحيثة لا الذات من حيث هي او بحسب اخذ المقيس الطرف المساوي المحيثة
 بالتساوي لا اصل مفهوم هذا الطرف وهذا اقتناع بشرط الوصف الى آخر ما قال والزام ان اقتناع وقوع احد الطرفين المتساويين
 من الممكن لا يسبب اصلا ليس اقتناعا بالذات بل هو اقتناع بالغير خروج عن الفطرة الانسانية الحق ان ترجح المرجح والترح بلا مرجح

متمنعان عقليان وستميلان فإتيان ونشأ نخط هذا المورد وسور فهمه وهو آفة العجب فأنلما رأى انه اذا فرض طرف بعينه كالوجه
 مثلاً رجحاً نظراً الى ذات الممكن والطرف المقابل له كالعدم مثلاً مرجحاً نظراً الى ذاته كان الحكم بامتناع وقوع العدم معللاً بكونه
 مرجحاً فلا يكون امتناعه بالذات بل بوصف المرجحية وليس الامر كما توهم فان وقوع مطلق المبرج متمنع بالذات والعدم في
 الصورة المذكورة فرد من المبرج فيكون وقوعه متمنعاً بالذات اذا امتنع العام والمطلق بالذات ليلزم امتناع الخاص المقيد
 بالذات مثلاً اذا كان اجتماع الضدين متمنعاً بالذات كان اجتماع السواد والبياض متمنعاً بالذات وان كان الحكم بامتناع
 اجتماعهما معللاً بكونها ضدتين فلا ينبغي ان يتوهم ان امتناع اجتماعها بوصف الضدية فهو امتناع بالغير فان هذا التوهم لا يبيح
 الامام وماغ السفسطة فالنظر الى هذا الرجل كيف اتم في المباحث العقلية وذلك مبلغه من الفهم ويشدور من قال من اراد ان يتعلم
 الحكمة فليبدث نفسه نظرة اخرى ثم اء قد يورد على الدليل الذي ذكرناه بان الطرف المبرج وان كان مرجحاً نظراً الى نفس الميتة
 لكن يجوز وقوعه بان يصير راجحاً مبرج خارج ولا ضمير فيه ولا منافات بين كونه مرجحاً نظراً الى الذات وبين كونه راجحاً بالقياس الى
 خارج واجاب عنه السيد المحقق قدس سره بان رجحان كل من الطرفين على الآخر وان كان بسبب شئ مستحيل وحاصل ان
 الاولوية الخارجية للطرف المبرج اما ان يبلغ صدقته الاولوية الذاتية للطرف الرجح فمن المحال تحقق شئ من الطرفين فان كون
 الشئ موجوداً ومعدوماً معا وان كان بسبب شئ محال بالبداية واما ان ينقص عنه فالمرجح مرجح كما كان واما ان يتجاوز بحيث
 تبلغ الوجوب فالسبب المبرج الذي هو مبدأ تلك الاولوية الخارجية علة كافية لوجود المبرج ومن البدييات ان اعتبار العلة الكافية
 علة كافية لا تتعارف العلول فوقع الطرف الذي فرض راجحاً نظراً الى الذات يكون متوقفاً على اعتبار العلة الكافية لوجود الطرف
 الذي فرض مرجحاً فتتعارف بالعلة كافية لوقوع الطرف الذي فرض راجحاً فيكون الطرف المفروض راجحاً انما يقع بعلة كافية
 لا بأولوية ورجحان من الذات وهو المطلوب هذا والحق ان بطلان الاولوية الناتجة لا يحتاج الى تجسيم فان الوجود ليس صفة منفصلة
 الى الذات وكذا العدم حتى يكون تعاورهما كتعاور السواد والبياض على الجسم بل مصداق الوجود نفس الذات ومصداق العدم
 بلها سلباً بسيطاً فلا يعقل كون شئ منهما اولياً بالقياس الى الذات فان الذات ان كانت مصداقاً للوجود بلا جعل الجاعل
 فاما ان تكون مقتضية له فتكون مقتضية لمنشأه ومصداقه اذ لا تقر للاتزايعيات في الواقع الا بمناسبتها فتكون مقتضية
 لنفسها وهو صريح البطلان اولا تكون مقتضية له فتكون واجبة اذ وجودها غير متعلق بعلة ولا بعلة وهذا شأن الواجب وهي اذ
 قد فرضت كمنتهى المعدوم ليس شيئاً اصلاً حتى يكون العدم اولياً به او مقتضى ذاته واما ان الممكن لا يوجد ولا يعدم بأولوية
 شئ من الوجود والعدم من تلقا غير غير بالغة الى حد الوجوب قلانه لو وقع احداهما برجحان غير بالغ الى حد الوجوب من خارج
 فاما ان يتبع وقوع الطرف المبرج فيكون الطرف الرجح واجباً وقد فرض ان الرجحان غير بالغ الى حد الوجوب او يجوز

وقوم مع رجحان مقابل فيلزم جواز التبرع بلا مرجع بل جواز تبرع المبرج فقد ثبت ما ادعاه الشارح من انه ما لم يتنعخ انكار عدم
 الممكن لم يتبرع الوجود اي ما لم يتنعخ جميع انكار عدمه فان الجمع المصانف يفيد الاستفراق قوله وهذا الرجحان هو وجوبه السابق علم
 ان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما عرفت فوجوده مسبق لوجوبه وهو تبرع طرف وجوده وتقرره الحاصل من قبل علتها التامة و
 لذا قيل ان وجود الممكن محض بوجوبين الاول الوجوب السابق الذي ذكرنا والثاني الوجوب اللاحق لان الممكن لو لم يكن واجبا
 حين وجوده بازمه من حيث هو موجود وهو يستلزم جوازا اجتماع الوجود والعدم في حالة واحدة وهو صريح البطلان فاذا نعدم
 يتنعخ عن وجوده فوجوده واجب وهذا الوجوب بالحقيقة راجع الى الضرورة بشرط الوصف اذا عدم في زمان الوجود انما يتنعخ
 مع تحقق الوجود ولا يتنعخ بان لا يتحقق الوجود في ذلك الزمان راسا ويتحقق العدم وفيه المقام لدقته وعموضته يحتاج الى بسط وتفصيل
 لما وقع فيه من جرح وتعديل فلا علينا ان نتعرض له وان افضى الى الطناب وتطويل فقول نص الاقوام على ان وجود الممكن
 محض بوجوبين سابقين ولاحق فتوجب عليهم احصالات الاول ان الوجوب السابق صفة للمهية الممكنة المعلولة فكيف يسبق
 عليها فانك صاحب اللاحق المبين تارة تجوز سبق الصفة الاتزاعية على موصوفها قياتا على سبق الصورة المطلقة على
 البيولي وهو في غاية السخافة اذ تقرر الصفة الاتزاعية في الواقع هو نفس تقرر موصوفها وتقرر بانها في الذهن بعد الاتزاع
 بعد تقرر فلا يعقل سبقها عليه وقياسه الوجوب الذي هو امر اتزاعي على الصورة الموجودة لوجود معايير لوجود البيولي فاسد
 مع ان ائتمس عليه الفير لا يصح اذ سبق الصورة المطلقة على البيولي كما زعم المشائية باطل كما حققناه في موضع آخر وتارة ان
 الموصوف بالوجوب السابق هو المهية التقديرية للممكن وهي سابقة على الوجوب وهذا ايضا في غاية الوهن اذ الوجوب صفة
 واقعية فكيف الموصوف بها هي المهية التقديرية التي هي لاشي محض ونسعود الى هذا البحث فنزيد الحق وضوحا وما نزيد به هذا
 القائل فوضوحا في سبب العقول الثانية ان الشارح قد تعالى الثاني ان الوجوب كيفية للوجود لانه عبارة عن وثاق الوجود
 وتاكده فلا يعقل سبقه على الوجود الثالث ان الوجوب جهة القضية فيكون القول بتقدم الوجوب على الوجود قولان الممكن
 صار موجودا بالضرورة ثم صار موجودا وهو كلام خال عن التحصيل فان القضية الضرورية اخص من المطلقة فلا يتقدم صدق
 الضرورية عليها فان قيل لما كانت الضرورية اخص من المطلقة كانت متقدمة عليها لان تحقق الخاص متقدم على تحقق
 العام قيل بعد الاغراض مما في كبرى الدليل الوجوب الذي يكون متأخره وهو الوجوب بشرط المحمول اخص من المطلقة
 فيلزم ان يكون سابقا ايضا هذا ما ذكره المحقق الدواني في الحاشية الجديدة على شرح التجريد اجاب عن هذا الاشكال الغيا
 المنصور بان الوجوب الذي حكم القوم بتقدمه على الوجود هو المحمول في تركه وجب الشئ فوجد قول الوجوب جهة القضية ان
 اراد به انه يكون جهة فسلم لكن لا ينعف لان الوجوب بهنا محمول وان اراد به انه لا يكون الا جهة فممنوع اذ هذه الثلاثة

قد تكون جهة وقد لا تكون كقولك زيد واجب بالامكان وتمكن بالضرورة وشريك الباري تمتنع بالضرورة واذا كان
الوجوب محمولا كان القول بتقدم الوجوب على الوجود قولاً بان الممكن صار واجبا فوجد بصيرورة واجبا يمكن لانه قول بان
الممكن صار موجودا بالضرورة فوجد بانها يكون كذلك لو كان الوجود محمولا والجهة ضرورة وليس فليس انتهى وهذا الجواب
قد ارتضاه صاحب الافيق المبين وقال في توضيح ان القول بتقدم الوجوب على تقرر المهية ووجوده قول بان الممكن
صار ضروري تقرر المهية فتقرت مهية وصار ضروري وجود الذات فوجد ذاته وصيرورة ضروري التقرر والوجود يمكن
بالذات مستندا الى الجاعل لا بان الممكن صار تقرر الذات بالضرورة فتقرر وصار موجودا بالضرورة فوجد في اعتبار
فرق بين ضرورة التقرر والوجود وان استكرمت التقرر بالضرورة والوجود بالضرورة لكنها متقدمة بالاعتبار على التقرر
والوجود بالاطلاق وعلى التقرر والوجود بالضرورة فالجاعل اول الفعل ضرورة التقرر والوجود ثم فعل التقرر والوجود فيلزم
صدق التقرر والوجود بالضرورة فاذا لم يلزم صدق الضرورة من دون صدق المطلقة انتهى وانت تعلم ان الوجوب
بالفعل اذا عمل على شيء وصدق ان الشيء واجب بالفعل فلا ريب في ان صدق هذا العمل مساوق بحسب المصداق لثبوت
التقرر والوجود بالضرورة لذلك الشيء فلا فرق بحسب المصداق بين قولنا الانسان موجود بالضرورة وبين قولنا الانسان
واجب بالفعل وكذا بين قولنا الانسان متقرر بالضرورة وبين قولنا الانسان ضروري التقرر بالفعل فاذا كان الوجوب
محمولا كان القول بتقدمه على الوجود قولاً بان الممكن صار واجبا بالفعل فوجد بانها بحسب المصداق هو بعينه قول بان الممكن
صار موجودا بالضرورة فوجد بانها ذكره المحقق كلام قال عن التحصيل وما قال المجيب من ان صيرورة واجبا يمكن مسلم لكنه
لا ينفع شيئا لانه كان صيرورة واجبا يمكن بالذات واجب بالغير من تلقا العلة الموجبة كذلك صيرورة موجودا بالضرورة
يمكن بالذات واجب بالغير من تلقا العلة الموجبة فهو لا يجب الفرق بحسب المصداق بين القول بان الممكن صار واجبا
فوجد وبين القول بانها صار موجودا بالضرورة فوجد ثم الكلام ليس في سبق الوجوب بالامكان وامكان الوجوب على التقرر
والوجود حتى يفيد حديث امكان صيرورة واجبا شيئا بل الكلام في سبق وجوب الوجود بالفعل على الوجود ما ذكره صاحب
الافيق المبين من ان بين القول بان الممكن صار ضروري تقرر المهية فتقرر وبين القول بان الممكن صار تقرر لذات
بالضرورة فتقرر وكذا بين القول بانها صار ضروري وجود الذات فوجد ذاته وبين القول بانها صار موجودا بالضرورة فوجد
فرقا تابينا العاقل ليس تحتها معنى فان الضرورة في القول بان الممكن صار ضروري تقرر المهية وصار ضروري وجود الذات
صفة للتقرر والوجود كمنية له فيكون مفادها العاقل بان الممكن صار تقرر الذات بالضرورة وانها صار موجودا بالضرورة
واعتدنا الفرق في تبيينه فالتاب في الفرق بين الوجوب المحمول الوجوب الذي هو الجهة شيئا فالفرقان البين الذي هو عامه هذا العاقل

ان اريد به ان الاول معنى مستقل وصفه للممكن نفسه الثاني معنى غير مستقل وكيفية للوجود الالهي اي ثبوت التقرروالوجود
 للممكن فهذا الفرق لا يبدى شيئا اذ هذا الفرق انما هو بحسب مرتبة الحكاية ولا يستلزم ذلك اقترانها بحسب المصدق حتى
 يسوغ ان يكون الاول سابقا على التقرروالوجود دون الثاني وان لا يكون الاول مساوقا لصديق الضرورية وان
 اريد به وجه آخر فلا بد من بيانه حتى ينظر فيه اما قوله وضرورة التقرروالوجود وان استلزمت التقرروالضرورة والوجود
 بالضرورة لكنها متقدمة بالاعتبار على التقرروالوجود بالاطلاق وعلى التقرروالوجود بالضرورة فظاهر العناد لان ضرورة
 التقرروالوجود كيفية للتقرروالوجود فلا يعقل سبقها على التقرروالوجود وقد يورد على هذا الجواب تارة بان فيه اعترافا بان
 الوجوب وجوبان احدهما وجوب محمول والآخر جهة والسابق هو الاول دون الثاني فمح قد لزم وجوبان احدهما سابق و
 الآخر لاحق غير الوجوب بشرط المحمول فيلزم ثلثة وجوبات وقد اجمعوا على تحقق الوجوبين فقط وتارة بان الوجوب معنى واحد
 اذ الوجود بالاستقلال فهو محمول وان لو خطا لا بالاستقلال فهو جهة فالفرق بينهما انما هو بحسب الملاحظة فقط فلا يكون با هو
 محمول سابقا وبها هو جهة لاحق بنا على ان الاستقلال وعدمه تابعان للملاحظة ثم ان صاحب الافق المبين اجاب
 عن الاشكال بوجه آخر قال لا عدان يلزم ان الممتنع هو افتراق بالضرورة عن المطلقة بحسب الاعتبار اذ اتلازمتا وتولوا
 بحسب المصدق في نفس الامر انتهى وهذا شئ عجيب كيف وتجزئ سبق المهية موجودة بالضرورة على المهية موجودة مما لا يذ
 اليه او بام البدل والعبيان والوقت اخر من ان يصاغ في توهمين مثل هذا الهذيان وقال الفاضل الخوانساري في الجواب
 ان قوله القضية الضرورية اخص من المطلقة فلا يتقدم صدق الضرورية عليها غير مسلم لان تقدم العام على الخاص لو سلم فانما
 هو في العموم والخصوص بحسب المحل لاني العموم والخصوص بحسب الصدق المعبر في القضايا الاتري ان قولنا اضار
 العالم اعم من قولنا طلعت الشمس ولا يصح ان يقال اضار العالم طلعت الشمس لا يقال زيد موجود بالضرورة مقيد بالنسبة
 الى زيد موجود وكيف يمكن تقدم المقيد على المطلق لانا نقول انه مقيد بالنسبة الى زيد موجود بالنسبة الى زيد موجود بالفعل
 والكلام فيه وليس الموجود الذي هو في ضمن زيد موجود بالضرورة بمعنى الموجود بالفعل بل الموجود على وجه اعم من ان يكون
 بالفعل او بالامكان او بالضرورة بل او بالاقناع ايضا فان شئت فاعتبر الحال من زيد موجود بالامكان ليس الموجود الذي
 فيه لا يعتبر مع الفعلية بل هو ما هو على وجه اعم انتهى ولا يخفى ما فيه من الوهن والسخافة لان الضرورة عبارة عن تاكيد الفعلية
 وثباتها فظاهر ان تاكيد الفعلية لا يعقل تقدمه على نفس الفعلية فلا يعقل تقدم الضرورية المحكوم فيها تاكيد الفعلية على المطلقة
 المحكوم فيها بنفس الفعلية فعدم تقدم صدق الضرورية على المطلقة انما هو لاجل ان الضرورية اخص من المطلقة من جهة
 ان الضرورية محكومة فيها بثبات الفعلية وتاكيد المطلقة محكومة فيها بنفس الفعلية لاجل مطلق العموم والخصوص بحسب

في الصدق بحسب نفس الامر لا تقدر على الملاحظة وحسب الاعتبار

الصدق والستر في ذلك ان صدق القضية عبارة عن تحقق مصداقها في الواقع ومصداق الضرورية هو مصداق المطلقة
 فان مصداق زيد موجود بالضرورة بعينه مصداق زيد موجود بالفعل فلا يعقل تقدم صدق الضرورية على صدق المطلقة
 بخلاف مصداق اضمار العالم ومصداق طلعت الشمس فانها متغايران ثانياً بما تقدم على الاول كون الثاني علة للاول والاول
 في زيد موجود بالضرورة هو الموجود بالفعل لان الضرورية هي تاكيد القلية لا غير الاضمار الرابع ان القول بسبق الوجوب
 على التقرر والوجود ينافي قولهم ان العلة التامة قد يكون بسيطة كما في ابيط الصاير عن الواجب سبحانه اذ الوجوب لما كان
 سابقاً على تقرر المعلول ووجوده سبقاً ذاتياً كان من جملة اجزاء علة التامة فلا يكون علة التامة بسيطة اجاب عنه الصدق
 للمحقق الدواني بان الممكن قبل تاثير العلة لاشي محض فلا يكون واجبا ولا موجودا ولا الفاعل اذا اثر العلة فيه صار عين الوجوب
 الموجود والالف لا بان يصدر عنه امور ثلثة بل بان يصدر عنه امر واحد لفصله النقل الى هذه الثلثة وغيره ثم يحكم بتقدم بعضها
 على بعض فتقول المالم يجب اشئ لم يصير موجودا واما لم يصير موجودا لم يكن الفاعل غير ذلك فهذا الامر المنفصل الى هذه الامور اثر
 علة الممكن وليس هو لاشئ من تفاصيل علة له وان جازان يكون بعض تلك التفاصيل علة لبعض آخر بوجه ما اذا تمهيد
 فنقول الوجوب بمعنى الواجب سابق على وجود الممكن وليس علة الممكن بل هو مرتبة من مراتب المعلول والوجوب بالمعنى
 المصدرى امر اعتبارى كالوجود والامكان وليس عارضاً له وان صار واجبا بالغير فهو ليس علة للممكن فتاوية ما يلزم ان
 يكون درجة سابقة على موجودية وهما مرتبتان من مراتب المعلول لان الواجبية سابقة على الممكن المعلول وعلة له بل هي
 معلولة لعلة الممكن فانها مرتبة متقدمة على مرتبة اخرى منها هذا الكلام والمحقق الدواني بعد ما اعترض عليه ولا بان الامر المنفصل
 الى الامور الثلثة على ما ذكره ان كان هو ذات الممكن فكيف يفصل الى هذه الامور التي هي عوارضها وان كان هو محل الذات
 والواجب الموجود فلا يكون الصاير عن العلة امرا واحداً فكان الواحد من جميع الجهات مصدر الكثرة وثانياً بان تاخر ذات
 الممكن عن الواجب والموجود كما يزعم الجيب غير معقول قال ان الوجوب هو اثر الفاعل بالتحقيق فان العلة توجب كون المعلول
 موجودا بالضرورة فالوجود الواجب هو المعلول بالتحقيق بناء على ان اثر الفاعل هو الوجود دون الذات كما هو المشهور بالوجود
 الواجب امرا واحداً لا كثر فيه وانما الكثرة في العبارة كما ان واجب الوجود لذاته امر واحد بسيط وانما التركيب في العبارة واما التبيين
 فان اريد به مفهوم الاقتران من الغير فهو معلول للذات وان اريد به مبدء فهو الوجود الخاص للمعلول فهو اما متأخر عن الوجود
 او هو عينه وبكذا الكلام في نظائره كالمعلولية فلا يلزم صدق الكثيرين الواحد على ان البرهان انما يدل على ان الواحد لا يصدر
 عنه الكثرة التباينة في الوجود الخارجى واما الكثرة الاعتبارية فلا يمتنع عن صدور ما عن الواحد فقد لاح ان الوجوب والوجود
 سواهما بالمعنى المتبادر او بمعنى الواجب والموجود معلول للفاعل لا جز منه ولا شريك له بل على الطريقة المشهورة وهي

ان اثر الفاعل هو الوجود واما على ما هو التحقيق فالأثر الصادر عن الفاعل هو الذات والوجود والوجوب واما لهما امور مشتركة
عنها لازمة لهما وليست الذات متقدمة عليها بالوجود اذ الوجود نفس فعلية المهية فليس للذات مرتبة سابقة على صحة انتزاع
الوجود والوجود مرتبة سابقة على الذات هذا كلامه مخلصا وهذا بالحقيقة انكار لسبق الوجوب على التقرر والوجود فهو ليس جوابا
عن الاعتصاف فان الاعتصاف انما كان على القائلين بسبق الوجوب على التقرر والوجود فما ذكره ليس كافيا في دفعه كما
زعمه الخوفا منى واما ان كان كفى لو كان فيه تصحيح سبق الوجوب على الوجود والتقرر ثم لا يخفى ان الوجود اما صفة انضمامية كما
هو ذهب القائلين بالجعل المؤلف الذاهبين الى ان اثر الفاعل هو الوجود او معنى انتزاعي كما هو الحق فعلى الاول يكون
الوجود معيار للذات في الواقع فعلى هذا التقدير يكون الصادر عن العلة البسيطة الواحدة امرين متميزين في الخارج
اعنى الذات والوجود فيلزم صدور الكثرة المتبانية في الخارج عن الواحد المحض وعلى الثاني لا يمكن القول بان اثر الفاعل
هو الوجود كما هو المشهور من القول بالجعل المؤلف بل على هذا التقدير يرجع القول بان يكون اثر الفاعل هو الوجود الى القول
بان اثره هي الذات التي هي مصداق الوجود فيكون على هذا التقدير عدولا عن الطريقة المشهورة اعنى القول بالجعل المؤلف
الى ما هو التحقيق اعنى القول بالجعل البسيط وقد كان الكلام مبينا على الطريقة المشهورة واما ما ذكره بنا على ما هو التحقيق
من ان الصادر عن الفاعل هو الذات والوجود والوجوب امثالها امور مشتركة عنها فلا يخفى ان هذا الاثر الصادر عن الفاعل
هو الامر المفصل الى الامور الثلاثة الذي ذهب معاصروا الى انه اثر الفاعل واما الفرق في التعبير فانه قال ان الصادر من
الفاعل امر واحد فبصلة العقل الى الواجب والوجود والذات وانتزاع العقل هذه المفهومات عنه هو المعنى بتفصيل العقل
ايها الى هذه الامور فما اوردوه هذا الحق اولاً من ان الامر المفصل الى الامور الثلاثة ان كان هو ذات الممكن فكيف تفصل الى
هذه الامور التي هي عوارضها لا يدري وجهه فان هذا الحق نفسه معترف بان العقل يفصل الذات الى هذه المفهومات وينتزعها
عن الذات فان قال ان هذا مبنى على ان اثر الفاعل هو الذات والصدور المعاصر لا يقول به قلنا بل هو قائل بان اثر الفاعل
هو الذات التي هي عين الوجود كما صرح في حواشيه على شرح التبريد في مباحث الحال على انه لو سلم انه غير قائل به فهذا ايراد
آخر غير ما في الكلام اذ نافية الكلام هو انه كيف يفصل ذات الممكن الى الامور التي هي عوارضها وبالجملة فكلام هذا الحق لا يخلو
عن تحسف واما ما اورد عليه الغياث المنصور من انه صرح اولاً بان الوجوب اثر الفاعل بالحقيقة وثانياً بان الواجب هو الوجود
المعلول بالحقيقة والوجوب معيار للوجود ولو كان كلاهما معلولين للفاعل لكان الصادر عن العلة امرين متغايرين
بالذات ولا سماع للقول بان المعلول بالحقيقة هو الذات وهما متشتركان عنها اذ الكلام على الطريقة المشهورة من كون
اثر الفاعل هو الوجود دون الذات ففى غاية السقوط اذ على الطريقة المشهورة الوجود صفة منضمة والوجوب منتزع عنه فالوجوب

اثر الفاعل بالحقيقة بمعنى ان مشارا شراعه اثره بالحقيقة وهو الوجود الواجب فلا يكون الصادر عن العلة امرين متغايرين
 بالذات ولا يكون هذا صدره ولا عن الطريقة المشهورة هذا ثم ما زعمه الصدر من سبق مرتبة الواجب والوجود على مرتبة الذات
 من التراتب الباطلة فلا يصلح ما ذكره جوابا عن الاعتصام وما ذكره المحقق انكار سبق الوجوب على التقرر والوجود فهو ايضا
 ليس من الجواب في شيء والحق الذي لا يشترط فيه ان الماهية الممكنة في حد نفسها ليست ضرورة التقرر والوجود ولا ضرورة
 التقرر والوجود بل هي مذنبية بين التقرر والوجود وبين اللا التقرر واللا الوجود فاذا تحقق العلة الكافية لتقررهما ووجودهما و
 لبطلانها وعدمها ارتفع ذلك التذنب وترجع احدى كفيتهما المتوازيتين وتعيين احد طرفيها المتساويين بالنظر الى ذاتها
 للوقوع فهذا المعنى اعني ارتفاع التذنب وترجع احد الجانبين للوقوع هو المسمى بالوجوب السابق ولا ريب في ان هذا المعنى
 مغاير للضرورة والتاكيد الذي هو كيفية التقرر والوجود او للبطلان والعدم ولا في ان هذا المعنى سابق على التقرر والوجود ضرورة
 التقرر والوجود واطلاق الوجوب على هذا المعنى وعلى ضرورة التقرر والوجود باشتراك اللفظ ولا في ان هذا المعنى امر متزاعي
 ومشارا شراعه هو الفاعل المستقل التام في الاقتضاء لجميع شرائط التاثير فانه المخرج لاصد الطرفين الموجب لاصد
 الجانبين الراجع لتذنب بين بين فالسابق على تقرر المهية الممكنة ووجودها هو مشارا شراعه هذا المعنى اعني الفاعل المستقل
 التام نعم قد يوصف المهية الممكنة المعلولة بالوجوب بهذا المعنى لكن هذا المعنى بالقياس اليها كالوصف للشيء بحال المتعلق
 فيقال يجب الممكن فتقرر وجد اي تحقق فاعله المستقل التام فتقرر الممكن ووجد فهذا الوجوب بالحقيقة معبارة عن الترتيب
 والايجاب الذي هو من مشغون العلة والتعبير عنه بالوجوب من قبيل تعبير الشيء بلازمه المطاوع لوج فلا يتوجه شيء من الاشكال
 اما الاول فلان الوجوب السابق بالحقيقة صفة للمهية الممكنة حتى لا يسبق عليها واما الثاني فلان الوجوب بهذا المعنى ليس كيفية
 للتقرر والوجود حتى لا يعقل سبقه على التقرر والوجود والذي هو كيفية لهما وجوب بمعنى آخر واما الثالث فلان الوجوب بهذا
 المعنى ليس جهة للقضية والوجوب الذي هو جهة القضية معبارة عن ضرورة النسبة وتاكيد بالاعين الترتيب لاصد الجانبين ورفع
 التذنب عن البين واما الرابع فلان مصداق الوجوب بهذا المعنى نفس العلة التامة لانه جزر لها حتى يخرق بسبقه على
 المعلول بساطة العلة وهذا ما افاده المحقق الدواني حيث انكر سبق الوجوب على الوجود وذكر ان وجوب الوجود هو اثر الفاعل
 بالحقيقة وليس جزر منه ولا شريكا له ثم قال فان قلت ان نقل الحكم بان الممكن ما لم يجب صدور عن العلة لم يوجد فهو حاكم
 بسبق وجوب صدور عنها على وجوده وهذا هو المراد بالوجوب السابق على الوجود قلت هذا المعنى راجح الى كون العلة تامة
 في اقتضار المعلول وكون العلة التامة ليس جزر من العلة التامة والالم ينحصر جزر العلة التامة ضرورة انه اذا فرض
 ان العلة مع هذا الوصف علة تامة كان كون هذا المجمع علة تامة جزر آخر فيحصل مجموع ثان وبكذا الى نهاية استنبطه

والحاصل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى تمامية العلة ومصداق نفس العلة وليس جزر منها وما قال الخواص من ان
 وجوب المعلول انها من صفات العلول والعقل يحكم ضرورة ان المعلول وجب فوجده ولا يخطر في العقل كون العلة تامة
 اصلا فارجاع معنى الوجوب السابق الى تمامية العلة تحكم في غاية السقوط لان معنى ان المعلول وجب هو انه قسرين جانب
 تقرره وارفع تذبذبه وبذلك المصداق هو عينه تحقق علة التامة لا غير والعقل انما يحكم بوجوب الممكن قبل وجوده
 بهذا المعنى لا غير وقد اشار الشارح الى باقتنا بقوله وهذا الترتيب هو وجوب السابق لعين ان الوجوب السابق ليس عبارة
 عن ضرورة التقررو الوجود وتاكدهما بل هو عبارة عن الترتيب ورفع التذبذب ولذا كان سابقا على التقررو الوجود
 هذا هو الكلام في الوجوب السابق واما الوجوب اللاحق فعليه ايضا اشكالان منها انه كما لا يجوز تعدد الامكان لذات واحدة
 لا يجوز تعدد الوجوب لها فكيف يصح تجزير الوجوب اللاحق للذات الممكنة مع تجزير الوجوب السابق لها اجاب عنه الصد
 المعاصر للمحقق الدواني بان الواجب بالوجوب السابق هو الممكن لا بشرط تصافه بالمحمول وبالوجوب اللاحق هو الممكن
 بشرط تصافه بعين الموضوع المقيد بذلك الشرط وتوجه صاحب لائق المبين وروده المحقق الدواني بان معرض الوجوب
 اللاحق هو معرض الوجوب السابق وشرط المحمول حيثية تعليلية فاجاب عنه الغياث المنصور بان الوجوب اللاحق
 ان كان عارضا للممكن المقيد بشرط المحمول فلا يكون معرض الوجوب اللاحق هو معرض الوجوب السابق وان
 كان معرضه ذات الممكن في زمان قيد المحمول فقيد المحمول نفسه ليس ضروريا في زمانه فلا يتحقق الوجوب اللاحق على
 هذا التقدير ومعرض الامكان والوجوب اللاحق واحد بحسب الذات لا بحسب الحثيات وصاحب لائق المبين بعدا سبب
 في تقريره الجواب غاية الاسهاب قال مختصرا على هذا المحقق ان قيد المحمول اذ لم يكن مشروطا لاحدا كان الوجوب
 والتعسر وواجبا بالقياس الى ذات الممكن وجده ولا مجال ان يكون ذلك الوجوب له لانه فيجب حينئذ لحاظ استناده
 الى العلة فخرج الوجوب اللاحق وجوبا سابقا وايضا بشرط المحمول اذا كان حيثية تعليلية كان الوجوب معللا به وما شئت
 نفس ذات الموضوع وطبيعة المحمول على الاطلاق ومن استعمل ان يكون الشئ علة لوجوب نفسه لشيء فلا يكون المحمول
 علة لوجوب نفسه للموضوع وايضا كيف يمكن ان يكون مشروطا للمحمول علة لوجوب المحمول نفسه بالقياس الى ذات الموضوع
 وحده لا بشرط المحمول فاذا لم يكن الموضوع مشروطا ولا المحمول مشروطا بل هما مطلقان لا بشرط فحينئذ الشرط الذي
 يعنى انه علة فان جعل الشرط قيد للوجوب لا للثابتين قيل قد جعل حيثية تقييدية للمعارض وان لم يجعل قيد للمعرض هو المنفرد
 فلا محيص من ان يجعل قيدا لا يحصل له هو مناط الوجوب اللاحق انتهى انت تعلم ان الممكن المعلول ضروري التقررو الوجود وتقررو موجودا
 وبهذا الوجوب هو الغير ليس هذا الوجوب هو الوجوب السابق لان هذا الوجوب سابقا على صدق ضرورة على ما سبق الوجوب السابق ليس مساوقا لها

على ما سبق وعلى ما اعترف به في القائل فيما قلنا عنه سابقا وظاهرا ان هذا الوجوب ليس الا بالنظر الى استناد الممكن الى العلة فهو واجب
 حينئذ لحاظ استناده الى العلة فيسرج الوجوب اللاحق وجوبا سابقا في غاية المستوط نعم هذا الوجوب غير الوجوب اللاحق لغير
 اذ الوجوب اللاحق هو الوجوب بشرط المحمول وهذا الوجوب ليس كذلك قد ظهر بما ذكرنا ان للممكن ثلثة وجبات الاول الوجوب السابق
 وهو من شئون الجاعل المستقل بالتاثير حقيقة ومن صفات الممكن بحال المتعلق الثاني الوجوب بالغير وهو تاكيد التقرر المستفاد
 من الجاعل الثالث الوجوب اللاحق وهو الوجوب بشرط المحمول ولا اشكال بتعدد الوجوبين السابق واللاحق اذ الوجوب السابق معنى
 متغاير للوجوب اللاحق والاشتراك بينهما بمجرد اللفظ فلا ضمير في ان يكون لشيء واحد وجوبان متغايران معنى وان اشتركا في اللفظ
 بل قد حققنا ان نشارة تضاعف الوجوب السابق هو العلة التامة والموصوف بالوجوب اللاحق هو المعلول فليس هناك لشيء واحد
 وجوبان وانما الاشكال بتعدد الوجوبين الوجوب بالغير والوجوب اللاحق في الممكن لان كلا الوجوبين عبارة عن تاكيد الوجود فالوجوب
 بالغير هو تاكيد الوجود المستفاد من الجاعل والوجوب اللاحق هو تاكيد الوجود من جهة اخذ شرط المحمول الذي هو الوجود وهذا الاشكال منوط
 بان تعدد الوجوبين كما في وجهين ولا ضمير فيه واما ان المتصف بالوجوب اللاحق بل هو ذات الممكن وحده او الممكن المقيد بقيد
 المحمول فالحق ان المتصف بالمحمول في القضية المحكوم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع بشرط الوصف كافي قولنا كل انسان
 متحرك الاصلح بالضرورة مادام كاتبه اي بشرط كونه كاتبه هو نفس ذات الموضوع ولكن بشرط الصفة بالوصف فان متحرك الاصلح
 بالضرورة هو نفس الانسان بشرط كونه كاتبه لا مجموع الانسان والكاتب فان اريد يكون معروف الوجوب اللاحق في قولنا زيد موجود
 بالضرورة بشرط كونه موجودا مثلا الموضوع المقيد بقيد الوجود انه هو الموضوع من حيث انه معروف للوجود لا بان يكون الوجود جز
 من معروف الوجوب فالحق مع الصدر الشيرازي وان اريد به ان الوجود الذي هو المحمول فيما نحن فيه جز من معروف الوجوب
 اللاحق فلا يخفى بطلانه وقد يعنى بعد دقائق في هذا الباب تركنا باخوف الاطئاب قوله ولا امتناعها الا من تلغار الواجب بالذات
 سوا قيل بانه فاعل مختار ان شاء فعل ان شار لم يفعل فهو اذا اراد شيئا فوجد ذلك الشيء يترجم ويجب بارادته او قيل بانه فاعل
 بالايجاب كما يتوجه الفلاسفة قوله فكل ما حق جوهر ذاته الجواز استدلال الحكماء المحققين قد سئل على هذا المطلوب بان عدم
 قدرة الممكن على الايجاد ضروري فانه لا يجوز ان يجعل من يكون كذا على سواه شيئا وان يكون له قدرة على الايجاد ثم اعترض
 على البيان الذي ذكره الشارح بانه انما يدل على الانتهاز الى الواجب لا على ان الواجب جاعل بنفسه ابتداء او المطلوب
 يزدون ذلك وهذا الاعتراض حق لان ما لا بد منه في اقتناع جميع انصار عدم المعلول هو ان يكون المعلول مستندا الى الواجب
 تعالى اما بلا واسطة او بواسطة لا خصوص ان يكون للمعلول مستند اليه تعالى بلا واسطة لكن لا يخفى ان هذا الاعتراض وارو على
 استدلاله ايضا فانه ان اراد بعدم قدرة الممكن على الايجاد عدم قدرته عليه نظر الى ذاته منسما انه ضروري لكن لا يلزم منه ان يكون

كل ممكن مستداليه تعالى بلا واسطة لجواز ان يكون الممكن حله لممكن آخر لكن بنفس ذاته بل من حيث انه مستدالي الواجب
 او مستدالي مستدالي الواجب ولا يعني هذا الاحتمال من بيان وان اراد عدم قدرته على اليجاد مطلقا سوا كانت من حيث
 ذاته او من حيث استقلاله الى الواجب فكونه ضروريا محم فاذا ذكره الشارح وما استدل به في العلامة المحقق سيان في الدلالة على
 الانتهاء الى الواجب عدم الدلالة على استناد كل ممكن اليه سبحانه ابتداء قوله فاشهد فائق كل شئ من الكليات والخبريات لما كان
 لفظ الكليات والخبريات في كلام المعجمين مجليين باللام والجمع المحلى باللام من الفاظ العموم المفيدة للاستغراق كان
 كلامه ان الله جاعل كل شئ من الكليات والخبريات وقوله فاشهد فائق كل شئ اقتباس لطيف اتى به لبيان تعاون الحكمة وشريع
 ومعاونة العقل والسمع وتوافق القران والبرهان وتطابق قواعد الدين والملة وقواطع البراهين والادلة على ان الله فائق
 كل شئ وقد تطابق المتكلمون والفلاسفة على ذلك ولم يخالف في ذلك الا المعتزلة في افعال العباد مطلقا والشيعة في الشرور
 الصادرة عنهم ولا عبرة بنصيق الغراب وطنين الذباب وصرير الباب عند ذوى الالباب بعد نزول النفس الصريح في الكتاب تفصيل
 في اتمام معنى الالطاب واسد الملهم الحق والصواب قوله بل الاقمار في الوجود اذا الوجود نفس صيرورة الذات ومطابقه نفس
 الماهية وتقرره هو تقرر انتشاره الذي هو نفس الماهية فالاقمار في الوجود هو الاقمار بحسب نفس الحقيقة فان الوجود حكاية عن
 نفس الماهية كما عرفت والاقمار في الحكاية هو الاقمار بحسب المحكي عنه وحاجة الاتراحيات عبارة عن حاجة مناسيبها وبهذا يظهر ان
 الامكان كيفية نفس الماهية اولاً وبالذات والوجود المنتزع عنها ونسبة الوجود اليها ثانياً وبالعرض قوله الا ان الطائغ المرسله يعني
 ان الكليات والخبريات سواسية في ان مبدعها وخالقها هو الله تعالى انما الفرق بينهما بان الكليات متقدمة في التاثر و
 قبول الوجود على الخبريات لكون الخبريات مرهونة بتوار والامكانات الاستعدادية بخلاف الكليات قوله فان جبل الجزى قد شمرنا
 فيما سبق ان الشخص ليس امر منضما الى الماهية بل منتزع عن نفس الماهية بلا انضمام امر اليها فكما تقررت تشخصت فهناك جعل
 واحد مجبول احدى نفس الماهية لكنها من حيث انها تشخصت شخص ومن حيث حقيقتها المطلقة طبيعة كلية وما اورده بعض الشارح
 على تعلق الجعل بالكلى من انه لو كان مجبولا فاما ان لا تشخص تشخص اصلا فيلزم وجود الماهية المجردة او تشخص فاما ان تشخص تشخص
 خاص فيلزم التزج بلا مرجع اذ نسبة جميع الشخصات الى الماهية الكلية على السوار او تشخص جميع الشخصات المكتبة فيلزم وجود
 افراد غير التناهي وهو ايضا ظاهر البطلان في غاية السقوط فان الماهية انما تشخص بنفس التقر الصاد عن الجاعل فترجع
 احد التقرات انما هو من تقار الجاعل عن مجرده لامن تقار نفس الطبيعة المطلقة باهى كذلك ونسبة الطبيعة المطلقة الى جميع تقررات
 والشخصات والكانت على السوار لكن نسبة الجاعل المريد الفاعل المختار اليها ليست على السوار فان اراد مرجع لبعض التقر
 واما عند الفلاسفة القائلين بان الجاعل عن مجرده فاعل بالايجاب فالمرج لاحد الشخصات عندهم اما الاستعداد القريب

للمادة او الاحوال المتفقة من خارج كما في الماديات او نفس الحقيقة المتحصرة في شخص واحد كما في المجرىات وسياق تفصيل
 ذلك انشائه تعالى واما ما اوردوه من هذا التعاقل على تعلق الجمل بالكل من ان علة الشيء يكون لازما له فاعمل الكليات لازم
 للماهية ولازم الماهية امور اعتبارية فالواجب يكون امرا اعتباريا وهو ظاهر الضاد فسادا ظاهرا فان علة الشيء انما يكون لازما
 للشيء بمعنى انها يمنع ان لا توجد مع وجود الشيء فان وجود المعلول بدون وجود العلة محال لا بمعنى انها من احوال الشيء
 المنزعة من المتفقة الانفاك عنه كما هو معنى لوازم الماهية المحكوم عليها بانها اعتبارية وذلك ظاهر جدا فلا تخبط قوله لكن الطباع
 المرسله الطباع المرسله وان كانت لا توجد الا بوجود الاشخاص لكن الشخص باه شخص مرسوم الوجود بمادة خاصة واستعداد مخصوص
 وغيرهما من مبادي اسباب وشرايط خاصة والطبيعة المرسله غير مرسومة الوجود بتلك الامور وان كان لا بد لوجودها من مادة مطلقة
 واستعداد مطلق مثلا فزيد بما هو زيد مرسوم الوجود بمنطقة خاصة منسوبة من صلب ابيه في رحم أمه وانطلاقها علة خاصة ومنسوبة
 خاصة ولها وعظما مخصوصة وبنينا مخصوصا والطبيعة الانسانية غير مرسومة الوجود بشي منها نعم لا بد لوجودها من مطلق مادة
 وطلق استعداد كما لا يخفى قوله كالزمان نفسه تنظير لما لا يكون مرسوم الوجود بتوارد الامكانات الاستعدادية قوله ومحل هي
 الحركة الفعلية السردية قوله محل هو الجسم الاقصى المحدد للجهات قوله بحسب الامتداد الزماني اما بحسب وجودها الواقعي
 الدبري فليس فيها تعاقب وتجدد بل هي مجتمعة قديمة الوجود في وعار الدبر كما هو مذهب الفلاسفة قوله ومثل الكثرة اي قبل
 كل جزئي جزئي لا بمعنى ان الطباع المرسله موجودة مجردة عن الشخصات فان ذلك صريح الاستحالة وظاهره في الكلام
 يدل على قدم الافواع سوا كانت الاشخاص قديمة وهرية كما هو مذهب الفلاسفة او كانت حادثة واقعية كما هو مذهب من
 يرى ان الاعدام الزمانية اعدام حقيقة ويمكن ان يقال ان حاصل كلامه ان الطباع المرسله غير مرسومة على الخصوصيات
 الشخصية بما هي كذلك سوا كانت الطباع المرسله قديمة او حادثة ومعنى الوجود الالهي بمعنى ما يكون بعناية الله من دون
 ان يكون مرسوما بالامكان الاستعدادي لا يستلزم القدم والحق ان القول بقدم الافواع بتعاقب الاشخاص في الامتداد
 الزماني كما ذهب اليه الفلاسفة باطل فانه لو كان الامر كذلك فالصادر عن المبدأ الفعال اما نفس الطبيعة النوعية من دون
 ان تشخص اصلا وهو صريح الاستحالة او فرد خاص منها وهذا الفرد الخاص لكونه مرسوم الوجود بخصوص المادة والاستعداد
 به يجب ان يكون حادثا زمانيا فيكون الطبيعة النوعية ايضا حادثة زمانية اذ لا وجود لها قبل هذا الفرد الخاص على هذا التقدير
 او فرد بهم بما هو بهم وهو ايضا ظاهر البطلان اذ لا وجود لهم بما هو كذلك مثلا لو فرض ان نوع الانسان قديم بتعاقب اشخاصه في
 الامتداد الزماني فيستحيل ان يكون الصادر عن المبدأ الفعال بوجوبه المجرىة او فرد بهم فجب ان يكون الصادر عن المبدأ الفعال
 شخص احد من متعين وهو حادث مسبق بالمادة واستعدادا فالنوع الانساني حادث بعد حادثة الوجود قبله على هذا التقدير

لا يمكن ان يقال ان كل جزئى من جزئيات الكل مسبق مجزئى آخر لا الى النهاية لان ما ان يكون في تلك الجزئيات اللاتناهية جزئى
 يكون صادرا عن المبدأ الفعالي بان يكون المبدأ الفعالي علة قريبة له او لا يكون كذلك والثانى باطل لانه لم يكن شئ من تلك
 الجزئيات موجودا اذ وجود شئ منها يتوقف على صدور شئ منها عن المبدأ الفعالي واذ لم يكن شئ من الجزئيات موجودا لم يكن
 الكل موجودا وعلى الاول فالصادر عن المبدأ الفعالي هو اول جزئى وجد من جزئيات ذلك الكل فلا يكون جزئيات لاتناهية في
 طرف الماضى وهو المطلوب والاخضر ان يقال ان سلسلة تلك الجزئيات امانته الى واجب الوجود فلا يكون غير قناهية
 في جانب المبدأ وغير منتهية الى الواجب فلا يجب وجود تلك السلسلة ولا يمنع عدوها ارتفاعها راسا اذ لا واجب الا بالاستناد
 الى واجب الوجود كما مر من الشارح فلا يمكن وجود تلك السلسلة اذ لا وجود بدون الوجود وتفصيل الكلام في هذا المرام يقتضى خروجها
 عن المقام قوله وتحرير عمل المنسج بل تحرير عمل النزاع ان الوجود على راي الاشرافية معنى انتزاعى هو نفس الصيرورة المصدرية
 وليس معنى منتزعا الى المهيبة ومصادقه ونشأ انتزاع نفس المهيبة بلا زيادة امر عليها وعلى راي المشائية معنى منضم الى المهيبة زائد عليها
 في الخارج فالمحقق في الواقع عديم امر ان المهيبة والامر المنضم اليها ولا ريب في ان المهيبات الممكنة غير موجودة من دون جعل
 الجاهل ولا في ان متعلق الجعل هو مطابق صدق قولنا المهيبة موجودة اعنى ما هو محكى لهذه القضية والمحكى عند الاشرافيين هي
 نفس المهيبة اذ ليس الوجود امر ازاكدا عليها عندهم وعند المشائين هي المهيبة المنضم اليها الوجود وهي مصداق الصاف المهيبة بالوجود
 كما ان المحكى عنه لقولنا بحسب بعض بحسب المنضم اليه البسيما من وهو مصداق الصاف بحسب البياض فالجعل على الراي الاول متعلق
 بامر واحد فهو بمعنى الخلق وعلى الراي الثانى متعلق بامرين فهو بمعنى التصيير ومعناه جعل المهيبة موجودة فهو من قبيل جعل الثوب
 اسود فعلى تقدير كون الوجود نفس الصيرورة المصدرية لا يمكن تعلق الجعل بمعنى التصيير بمصداق قولنا المهيبة موجودة لانه واحد
 وعلى تقدير كون الوجود امر منتزعا الى المهيبة لا يمكن تعلق الجعل البسيط بمصداق ذلك القول لان مصداقه على هذا التقدير
 منضم ومنضم اليه فهو ليس امر واحد صالحا لتعلق الجعل البسيط بهذا النزاع فرغ على النزاع في كون الوجود صفة منتزعة او
 امر انتزاعيا عن نفس المهيبة واما ما ذكره الشارح في تحرير عمل النزاع موافقا لاني الاق المبين فهو صرف من الجمل لان الاتصاف
 من حيث هو غير مستقل بالمفهومية والعلية بين حاشيتية انما تحققت في خصوص اللحاظ الذهني في مرتبة الحكاية ولا تحقق له في
 الواقع مع غزل اللخط عن خصوص اللحاظ الذهني لكونه معنى غير مستقل فلا يجوز ذوقه في النسائية ان يكون هو اثر الجعل بالذات
 الاصل صاحب الاق المبين ولا يعبأ رباب الالباب بطنين الذباب ونشأ غلظه انه قد وقع في بعض عبرت القوم
 ان اثر الجعل على راي المشائية مفاد الهيبة التركيبية فمب صاحب الاق المبين ان مرادهم مفاد الهيبة التركيبية المفهوم
 الغير المستقل الربطى للاتصاف وهو توهم بعيد بل مرادهم مفاد الهيبة التركيبية مصداقها وهو ليس غير مستقل بالمفهومية كما

اذ لم يكن جزئيات
 الفعالي لم يكن

صورنا بعض اشراح قد اقتضى صاحب الاقرب المبين في ان المراد بعبارة الهيئة التركيبية المعنى الرباعي الغير المستقل بالمفهومية يمكن
 استشرابه لا يتحقق للمعنى الرباعي الا في خصوص كحاط الذين في مرتبة الحكاية فلا يجوز ان يكون هو اثر الجعل فاضطررنا الى
 القول بوجود المعنى الرباعي في الواقع فقال للمعنى الرباعي اليه نحو ايسية في الخارج وان كان ذلك النحو مغاير للنحو ايسية
 الهيئات الاستقلالية الاعيانية فذلك المعنى الرباعي باعتبار خصوص وجوده الذاتي حكاية ونسبة حكاية ومع قطع النظر عن
 متعلق الهيئة التركيبية وحكي عنه فان ايسية المعنى الاقرب لا يخفى في الوجود الذاتي ووجوده باعتبار مشارا انتزاعه كما هو
 المشهور قال الفرق بينه وبين نحو ايسية الهيئات الاستقلالية ما يبدك العقل بهيته وان اقتنع اللسان به وذلك النحو من الايسية
 لا يوجب الجوهرية والعرضية كما ان العدم ليس بجوهر وعرض انتهى وهذا العجوبة في الغابرين واضمحك للناظرين اما اول
 فلان المعنى الرباعي غير مستقل بالمفهومية لا يمكن ان يلاحظه الذين استقلالاً فضلاً عن ان يصلح للوجود في الخارج فتجزئه
 وجود المعنى الرباعي يدل على انه لم يفهم مفهوم المعنى الرباعي واما ثانياً فلان تجزئه وجود الانتزاعيات في الخارج يدل على
 غفوله عن معنى الانتزاعي لانه لو كان للمعنى الانتزاعي في الخارج وجود كان ذلك الوجود اما عين وجود المشار فاذن لا وجه
 للانتزاعي حقيقة اذ يستعمل ان يكون مشارا للانتزاع موجودا بالعرض متبعية وجود الانتزاعي ولا يمكن ان يوجد الانتزاعي
 ومشارا للانتزاع كلاهما بوجود حقيقة اذ الوجود يختلف باختلاف المضاف اليه فحين ان يوجد مشارا للانتزاع بالذات الانتزاعي بالعرض فعله بتقدير
 يخفى وجود الانتزاعيات في الوجود الذاتي ووجودها باعتبار مشارا انتزاعها كما هو المشهور على خلاف ما توهمه ما لا يخفى وجود المشار فيكون للمشار وجود المعنى
 الانتزاعي وجوداً فريداً يكون هذا المعنى موجوداً في المشار بوجوده مغاير لوجوده فيكون منفعة منفعته واما ثالثاً فلانه لو كان للمعنى الانتزاعي في الخارج وجود الهيئات
 الخارج مغاير لوجود الهيئات ولو الوجود وجود في الخارج وهكذا يقتل الوجودات الموجودة في الخارج وكذا يلزم ان يشر في
 سائر الامور المتكررة النوع كاللزم وغيره واما رابعاً فلانه لو كان للنسبة وجود في الخارج فلا يخلو اما ان يكون وجودها في احد
 طرفيها او موجودة بنفسها في محل والثاني يستلزم كون النسبة جوهر قائماً بنفسه وهو قاشح وعلى الاول يكون الطرف
 الذي وجد فيه النسبة متصفاً بها فيكون هناك نسبة اخرى بين ذلك الطرف وتلك النسبة والكلام فيها الكلام فيلزم وجود
 النسب الغير المتناهي في الخارج واما خامساً فلان النسبة العملية الصادقة بين امرين لا تعقل الا ان كان بينهما اتحاد في الواقع
 وتغاير في الوجود فيتحقق الحمل وذلك ظاهر فلو كان للنسبة وجود في الواقع لم يكن الاتحاد بينهما في الواقع ضرورة ان وجود
 النسبة في الواقع يستدعي تغاير المعينين في الواقع اذ لا يتصور وجود النسبة في واحد محض واما سادساً فلانه لو كان الامر
 كما توهم ان تغاير الشيء نفسه في الواقع فان النسبة المتحققة في الحمل الاولى متحققة على هذا التقدير في الواقع وتحققها في
 الواقع يستلزم تغاير المنتسبين في الواقع فيلزم تغاير الشيء ونفسه في الواقع واما سابعاً فلان النسب والمعاني الانتزاعية

لو كانت موجودة في الخارج لزم اقدم المكنات الغير المتناهية او كون الواجب تعالى مستعد الحدوث المحادث فيه سبحانه بيان
 اللزوم ان له تعالى نسبة خاصة وارتباطا خاصا بكل شئ من المكنات والمكنات لا متناهية اذ العالم ابدى بالاتفاق فلو
 كانت الارتباطات الغير المتناهية الواقعة بينه تعالى وبين المكنات الغير المتناهية موجودة في الخارج في ذاته تعالى كانت
 اما قديمة فيلزم قدم المكنات الغير المتناهية اعني تلك الارتباطات الموجودة في الخارج او عاقبة وكل وصف حادث في
 الخارج مسبوق باستعداد الموصوف فيكون الواجب مستعد الحدوث المحادث فيه واللازمان باطلاق واما ثانيا فلانه لو كان
 للمعاني الانتزاعية وجود في الخارج غير وجود مناسبتها لزم اتصاف كل ممكن بصفات غير متناهية موجودة في الخارج ضرورة
 ان لكل ممكن مع كل ما صدره من الاشياء اللاتناهية نسبة خاصة واقلمها المغايرة فهو متصف بمغايرات غير متناهية موجودة في
 الواقع واللازم بديهي البطلان واما سافلان بعض المعاني الانتزاعية عدميات فلا مجال للقول بوجودها في الخارج مع
 ان الدليل الذي ذكره على وجود الانتزاعيات في الخارج على تقدير تمامية القول بوجود عدميات الغير في الخارج واما
 حاشرا فلانه على تقدير ما توجه يلزم الكثرة في مرتبة الذات الاحدية الحققة لان الذات الاحدية الحققة في مرتبة نفسها مشار لصفة
 سلوب صفات النقص فلا بد على راءه ان تحقق في تلك المرتبة النسب السلبية بوجودات مغايرة لوجود الذات الحققة و
 اما حادي عشر فلانه لو كان الامر كما زعمه لزم ان يتنوع صدور الكثير عن الواحد لان السلوب الغير المتناهية متحققة في مرتبة
 الذات الاحدية بوجودات مغايرة لوجود الذات على هذا التقدير فهي اما واجبة الوجود وهو صريح البطلان او مكنة فلها علمه هي
 الذات الواحدة الحققة فيلزم صدور المعلولات الكثيرة بل المعلولات الغير المتناهية عن ذات حقة احدية واما ثاني عشر فلان
 بديةه احتل شاهدة بانه لا يمكن وجود النسبة بدون وجود المنتسبين فلا بد لوجود النسب السلبية في الواقع من تحقق طرفها
 في الواقع مع ان طرفها قد يكونان معدومين عدما محضاني الواقع مع صدق النسبة السلبية كقولنا شريك الباري
 ليس بوجود وقد يكون احد طرفيها معدوما محضنا واما ثالث عشر فلانه لو صح ما ذكره لزم وجود الاجزاء المكنة الغير المتناهية في
 الجسم المتصل لانها انتزاعية واقعية فهي موجودات بوجودات متغايرة على راءه فيلزم المفاسد النظامية واما رابع عشر فلان قوله
 ذلك النوع من الاليسية لا يوجب الجوهرة والعرضية كما ان العدم ليس بجوهرة وعرض لا معنى له اذ الوجود اما طول في موضوع
 او قيام لاني موضوع فكل موجود ممكن لا يتخلو عن الجوهرة والعرضية ولو اصطلح على عدم اطلاق لفظ الجوهرة والعرض على بعض
 الموجودات المكنة فلا مشادة فيه لكن لا كلام لنا مع المصطلح من عند نفسه وانما ندعي ان النسب والمعاني الانتزاعية لو كانت
 موجودة في الخارج كانت في الخارج اما جوهرا او اعراضا بالمعنى المصطلح عند القوم واما نفى الجوهرة والعرضية عن العدم
 فانما يصح على ما ذهب اليه القوم من ان العدم نفى حرف لا شئ يعبر عنه بالنفى واما على ما توهم من وجود العدم في الخارج لا محيد

من التزام كونه جوهر او عرضا على معانيها المتعارف وان كان ليجب ان لا يطلق عليه لفظ الجوهر والعرض مع عدم فلوه على
 تقدير وجوده عنهما بالمعنى المتعارف فليعمل لكن لا كلام ولا مشاحة في الاصطلاح واما قوله والفرق بينه وبين نحو ايسية الهيئات
 الاستقلالية مما يدركه العقل بدبهة فما يقضى به العجب فان ما يدركه العقل بدبهة هو ان النسب والانتزاعات ليس لها وجود
 واز وجود مناشيها في الخارج للان لها وجود في الخارج مغاير لوجود الهيئات الاستقلالية فان ذلك انما يدركه عقله
 الذي هو وجهه واما خامس عشر فلان ما توهمه من وجود اوصاف الهيئات بالوجود بالمعنى الربطى في الخارج غير صحيح في الواقع
 ولا عند الاشرافية ولا عند المشائية ولا عند القائل نفسه اما الاول فلما عرفت واما الثاني والثالث فلانه لا يوجد في كلام احد
 من الاشرافية والمشائية من هذا الوهم من ولا اثر واما الرابع فلان هذا القائل ذهب ان الوجود عين الماهيات كما هو وجه
 اهل الحق وهو انما يصح ان لم يكن للوجود المصدرى مصداق سوى نفس الماهية وعلى تقدير ما توهمه يكون للوجود المصدرى
 موجودا بنفسه في الخارج وجود مغاير لوجود الماهية فلا يكون الماهية مصداقا كما لا يخفى وبالجملة فمفاسد هذا الراى اكثر من ان يحصى
 والذي اوقعت في هذا الوهم شبهتان الاولى ما ذكره في مشرحة من انه لو لم يكن للانتزاع وجود في الخارج لزم ارتفاع انتقذين
 اذا انتقضان قد يكونان انتزاعيين كالوجود والعدم وهذه المشبهة في غاية السقوط فان المستحيل هو ان يرتفع انتقضان
 بمعنى ان لا يكون واحد منهما مطابقا لما حكى عنه لا بمعنى ان لا يكونا موجودين بنفسهما في الواقع وفتيش وجود الوجود في الخارج عدم
 وجوده في الخارج لا وجود العدم فيه حتى يلزم من عدم وجود العدم في عدم وجود الوجود فيه ارتفاع انتقذين وهو ظاهر ولو كان
 معنى ارتفاع انتقذين ما زعمه من ان لا يوجد التقيضان بنفسهما في الخارج لزم عليه القول بارتفاع انتقذين او القول بجمعها
 بيان اللزوم انه اذا ارتفع وجود زيد في الواقع فاما ان يوجد عدمه في الواقع او لا يوجد عدمه ايضا فعلى الثاني يلزمه القول بارتفاع
 انتقذين بالمعنى الذى الزمه وعلى الاول اما ان يكون العدم موجودا قائما بنفسه فيكون العدم ذاتا جوهرية وهو فحش او يكون
 موجودا قائما بغيره فذلك الغير الذى قام به العدم اما ذات المعدوم او ذات مغايرة لها والثاني صريح البطلان اذ لا معنى
 لقيام عدم زيد بغيره مثلا والالكان المعدوم هو غير اللازى اذ المتصفت بالعدم على هذا التقدير هو ما قام به العدم في الخارج فحين
 اللعل هو ان ما قام به العدم ذات المعدوم فيجب ان يكون لذات المعدوم الذى قام به العدم الذى هو على هذا التقدير صفة
 موجودة في الخارج نحو وجود في الخارج اذ لا معنى لقيام صفة موجودة في الخارج باليس بشئ في الخارج اصلا فيلزم ان يكون تلك
 الذات موجودة في الخارج عين هي معدومة فيه وهو اجتماع انتقذين ثم نقول لو كان للعدم وجود في الخارج لزم قدم المكينات
 على فرض معدومتها واللازم باطل بيان الملازمة انه لو كان العالم حادثا تحقق في الخارج اعدام الاشياء التى هي في العالم
 والتالى باطل فالقدم مثلا ما الملازمة فظاهرة واما البطلان التالى فلان الاعدام الموجودة في الخارج اما قائمة بانفسها فتكون

تلك الاعدام جواهر وهو نفس او قائمة بغيرها وهي المكنات التي تلك الاعدام لها فتكون موجودة على تقدير فرض وجود
 اعدادها فيلزم ان تكون قديمة على تقدير حدوثها بل نقول لو فرض حدوث العالم اى ماسوى الله لازم قدمه على هذا التقدير لانه
 ان فرض حدوثه كان اعدام ما فى العالم اى ماسوى الله موجودة فى الخارج قبله وتلك الاعدام ايضا ماسوا فيلزم وجود ماسوى الله
 قبل وجود ماسوى الله ايضا يلزم على تقدير وجود العدم فى الخارج ان لا يكون العدم نقیضا للوجود لان العدم على هذا التقدير ذاتا
 موجودة متميزة بنفسها عما عداهما ونقيض الوجود رفعه لا وجود ذات اخرى وهو ظاهر ايضا يلزم على ما توهمه اجتماع نقیضين لان عدم
 العدم مفهوم متعاير لمفهوم الوجود ولا ريب فى ان مفهوم عدم العدم استزاعى فهو موجود على هذا التقدير فى الخارج وهو فرد للعدم المطلق
 فالعدم المطلق موجود بعين وجوده بالضرورة اعنى عدم العدم مع انه نقیض العدم المطلق ولا يرد هذا على تقدير كون العدم غير موجود
 الخارج لان عدم العدم المطلق بما هو نقیض للعدم المطلق مما لا وجود له فى الواقع فهو عنوان بلاسنون فهو لا يصدق فى الواقع
 على شىء ومفهومه بما هو متمثل فى الذهن فرد للعدم المطلق ولا ضمير فى ذلك الا ان يكره بالتقابل وجود عدم العدم فى الخارج شبهة
 الثانية ما ذكره فى حاشى شرحه من ان تصور احكاما لعلم بالضرورة انه لو فرض انتفاء جميع الازمان تكون تلك الاحكام صادقة
 متحققة كما لعلم بالضرورة ان عدم الواجب مستلزم لعدم سائر الاشياء وهذا الاستلزام متحقق ولو فرض انتفاء جميع الاشياء
 فمتحققة بوجوده الذى اوعيناه انتهى وانت تعلم ما فيه من الاحتلال لانه ان اراد تحقق الاستلزام المذكور تحقق معناه النسبى فهو
 صريح البطلان لان تحقق نسبة فرع تحقق طرفها فلو تحقق هذه النسبة فى الواقع تحقق طرفها فى الواقع وبها عدم الواجب وعدم سائر
 الاشياء ولا يمكن القول بتحقيق هذين الطرفين فى الواقع من احد فضلا عن محوسن وان اراد ان هذا الاستلزام متحقق على تقدير
 عدم الواجب عدم سائر الاشياء وان كان بخلاف ما يدل عليه كلامه فهذا لا يدل على تحقق هذا الاستلزام فى الواقع كما هو دعاه بل على تقدير
 المحال هو تقدير عدم الواجب ولا كلام فى الوجود التقديرى ايضا لان هذا الاستلزام متحقق على ذلك لتقدير آما اول فلانه تقدير محال
 فيجوز ان لا يتحقق الاستلزام على ذلك التقدير آما ثانيا فلانه على تقدير عدم جميع الاشياء لا يتحقق هذا الاستلزام ايضا لانه ايضا من جملة الاشياء
 وان اراد تحقق الاستلزام ان يقتل حاكم بانه لو فرض عدم الواجب لعياد بالله لازم عدم سائر الاشياء على ذلك التقدير فيسلم لكن يلزم
 منه ان يكون نسبة الاستلزام موجودة فى الخارج اذ يكفى فى صدق ذلك تحقق مصداقها وهو كون الواجب سبحانه علة لسائر الاشياء بل
 تحقق ذات الواجب التى هى علة لسائر الاشياء وتحقق الاشياء التى هى معلولة لذاته تعالى وبالجملة مكلامة فى هذا المقام لا يتناول ان
 يفسلا عن ان يتكلم عليه لكننا استغنا الكلام فى ابطاله صونا للافهام من ان تغفل وللاقدم من ان تنزل قوله الوجود والانتصاف اثر
 بالعرض فان الوجود عندهم نفس صيرورة الذات ومصداقه نفس المهيئة من حيث هى بل لا زيادة امر عليها والوجود والانتصاف به حكاية وحيل
 الحكايات فى الواقع هو جعل مصداقها اذ ليس للحكاية تقرير فى الواقع ورا تقرير مصداقها فبناك جعل واحد وتقرر واحد هو جعل نفس المهيئة وتقرير

فاذا اتضح عنها معنى الوجود ومعنى الاتصال بالوجود ونسب هذا يجعل التقرر الى الوجود والى الاتصال به بالعرض لان هناك جعلان متجانسان
 احدهما متعلق بالماهية والثاني بالوجود والاتصال به فان هذا كما يمكن لو كان للوجود والاتصال به في الواقع مع قطع النظر عن خصوص
 اتساع الذهن فتعبروا بقرينة الماهية واما معنى الوجود ومعنى الاتصال به بعد الاتساع فهما متقرران بانفسهما في الذهن فهما مجعولان في
 الذهن يجعل ورا جعل الماهية في الواقع بقى الكلام في تعلق اجعل بالذاتيات واخلط الذات بها فالذاتيات واخلط الذات بها بمجولة
 بعين جعل الذات كما ان الوجود واخلط بالوجود كذلك هناك جعل واحد متعلق بمصدق الذاتيات واخلط بها ومصداق الوجود والخلط
 بالذات واذا نسب هذا الجعل الى مفاهيم انتزاعية ماصلة في الذهن من الذاتيات واخلط بها والوجود واخلط به كان معنى جعلها ان
 مصداقها مجعول بالذات لان الذاتيات والوجود واخلط الذات بها بان تلك الامور متخارفة عن الذات بمجولة بالذات فيجعل
 الذات بعينه ويجعل آخر اذ لا الخيارات بين الذات وبين الذاتيات وبينها وبين خلطها بالذاتيات ولا بين الذات وبين الوجود واخلطها
 بالوجود في الواقع وبالجملة لا فرق بين الوجود وبين الذاتيات في هذا الحكم ومن العجائب ما توهمه صاحب الافق المبين من ان جعل الذات
 على نفسها وخلطها بذاتياتها غير مجعول اصلا لا يجعل متانف ولا بنفس اجعل بسيط المتعلق بنفس الذات بخلاف خلط الذات بالوجود فهو
 مجعول بعين ذلك الجعل بسيط هو من اوباهم التي لا ينبغي ان يصغى اليها فضلا عن ان يعول عليها فان معنى كون خلط الذات بالوجود
 مجعولا بعين اجعل البسيط المتعلق بنفس الذات هو ان مصداق هذا الخلط هو نفس الذات مجعول وهذا المعنى متحقق في خلط الذات بنفسها
 اي كون الذات نفسها او خلطها بذاتياتها ايضا فان مصداق هذا الخلط هو نفس الذات مجعول قطعاً ولما ذهب الامر عليه ان جعل على
 نفسه وحمل ذاتياته عليه انما يصدر حين وجوده اذ المعدوم يصح سلبه عن نفسه وسلب ذاتياته عنه فيكون حمله على نفسه وحمل ذاتياته عليه
 مادام فيكون مجعولا قال مجيبا عنه ان خلط الذات بالذاتيات لا يكون مقتضى اذ مقتضى النظر الى الماهية من حيث هي غير ممكن الانسلاخ
 عن ان يكون كحاط ذاتياته واما ما يلحق فاما من تلقا مقتضى او باقتضائهم تلقا جوهر الماهية فتقولنا الانسان انسان او حيوان لا يصح
 صدق الى الجعل من جهة الخلط وان ارجع الى الحاد فتقر الموضوع فاليست دعوى انما هو تقرر ذات الموضوع لست اقول الصدور عن العلة
 بل التقرر قطعي ولو امكن التقرر بنفس الذات من غير حمله لكن على ان ذلك ايضا ليس من جهة خصوص الخلط باعتبار خصوصية الطرفين
 بل من جهة استدهار مطلق طبيعة الربط الايجابي فاذا ان توقف صدق خصوص اكمل في ذاتيات الماهية بخصوصية حاشية الموضوع
 والمجول على مجولية نفس الماهية وصدورها عن الجاعل انما هو بالعرض وعلى سبيل الاتفاق من جهة عدم تقرر الماهية الامكانية
 بنفسها واطلاق كون الربط ايجابيا بالذات من جهة خصوص الخلط بخصوصية حاشية اكمل فلا ارجع الى توسط جعل مؤلف للخلط
 بين الطرفين ولا الى اعتبار جعل بسيط للذات فاجعل جعل هية الانسان ثم هو بنفسه انسان وحيوان لا يجعل مؤلف اصلا ولا
 بنفس ذلك الجعل البسيط انتهى وهذا الكلام لا يتحقق ان يلتفت اليه كحاشية بنين فساده ونسبه عليه كيلا يروج عند الناقدين

زينة المشوقه وتلايق الظن زخارفه التي قد تغفل بان يكون غلط الذات بالوجود محمول بالذات فيكون كلفه لا يجعل المؤلف ويكون محمولا
 بغيره البسيط المتعلق بنفس الماهية فيكون معنى كونه محمولا بمصدره محمولا ببسوطه ومصداقه ليس النفس الماهية وهي مصداق حملها على نفسها لا يتأصل
 فلا معنى لغير كون حمل الذات على نفسها حمل الذاتيات عليها محمولا بنفس البسيط المتعلق بنفس الماهية مع القول بكون مصداق
 حمل الذات على نفسها وحمل الذاتيات عليها هي نفس الماهية وكون نفس الماهية محمولة بالذات باجتماع البسيط اذ لا معنى لكون
 الحمل محمولا الا ان مصدره محمول وما ذكر من ان النظر الى الماهية من حيث هي غير ممكن الا لتخلي عن ان يكون لحاظ ذاتياتها
 اذ لو بان النظر الى الماهية هو النظر الى الذاتيات لكون مصداق الذاتيات هو نفس الماهية فاذا وحظ نفس الماهية فقد لوحظ
 مصداق الذاتيات فسلم لكن النظر الى الماهية هو النظر الى مصداق الوجود ايضا لان نفس الماهية هي مصداق الوجود فانظر
 الى الماهية هو النظر الى مصداق الوجود وان اراد بان النظر الى الماهية هو النظر الى الذاتيات اي مفهوماتها الاشرعية التي هي
 منها في الذهن فذلك مما لا يحاط بمفوماتها الاشرعية موقوف على اتزاع الذهن تلك المفومات من نفس الذات كما ان لحاظ
 مفهوم الوجود الاشرعي موقوف على اتزاع الذهن مفهوم الوجود عن نفس الذات فليس النظر الى الماهية هو النظر الى تلك المفومات
 الاشرعية كما ان النظر الى الماهية ليس هو النظر الى مفهوم الوجود الاشرعي فكلامه هذا لا يكفي فارقا بين حمل الذات على نفسها و
 حمل الذاتيات عليها وبين حمل الوجود عليها بان يكون الاول غير محمول اصلا والثاني محمولا بعين اجعل البسيط واما قوله
 الانسان انسان او حيوان فغيبه ان صدق قولنا الانسان موجود ايضا لا يرجح الى اجعل من جهة الخلط وان اوجح الى لحاظ تقرير
 الموضوع فاليست دعوية انما هو تقرير ذات الموضوع لا الصدور عن العلة بل التقرير فقط حتى لو امكن التقرير بنفسه لكن في صدق الوجود
 فان التقرير هو عبارة عن نفس الماهية بلا زيادة امر عليها وهو مصداق الوجود فهذا الكلام لا يصلح فارقا بين صدق حمل الذات
 والذاتيات على نفس الذات وبين صدق حمل الوجود عليها كما لا يخفى وكذا قوله على ان ذلك ايضا ليس من جهة خصوص الخلط
 فان ذلك جارني الخلط بالوجود ايضا وما ذكر من ان توقف صدق خصوص الحمل الخ فمثله جارني الوجود ايضا فان توقف صدق
 حمل الوجود على نفس الذات على حمل الماهية انما هو من جهة عدم تقرير الماهية الاسكانية بنفسها واطلاق كون الربط ايجابيا بالذات
 من جهة خصوص الخلط وخصوصية حاشيتي الحمل واما قوله فلا ينتج الخ فخراف وهي لان صدق حمل الذات على نفسها وخلطها
 بالذاتيات لما كان حادثا فلا بد من محدث فكيف لا يحتاج الى جعل اصلا فان حدوث حادث من دون جعل اصلا لا يجعل
 بالعرض وهو نفس جعل الذات ولا يجعل مستانف وارجع الذات لا يتوقف الا ماؤف القرينة فقد تحقق انه كما ان خلط الذات
 بالوجود محمول بعين جعل الذات كذلك خلط الذات بنفسها وبناتياتها محمول بعين جعل الذات بل يفرق بينهما ما اخلوه قدومه المحققين
 جلال الملك والدين المدواني طيب الله مضجعه وبره وجهه وهذا القائل قد شد عليه التكبير وتعدى اقصى مدعى التشنيع والازرار وهوان

صدق

في الاعجاب بنفسه على ذرى الانعراق والاطراف فقال بعد ما قلنا عنه بهذه العبارة في اصل فاسم من لم يريزق القطة ولم يكن لغرضه
سبيل الى الفصول عنه تخيل انه تفضي بان صدق اكل نفس جعل الماهية لا يجعل متانف فان اكل يتعلق اولاً بنفس الماهية
ثم العقل فتخرج منها كونها هي او بعض ذاتياتها ومصداق اكل نفس جعل الماهية وزعم ان ذلك ذهب الاشرافية وهو على شفا
حضرة الوهن والسخافة فقد تحقق ان مصداق اكل بخصوصه نفس الماهية بما هي هي وقولهم ذاتياً الماهية مجرولة بعين جعلها ذاتياً
بان جعل الماهية هو نفس جعلها هي مجرولة في ذاتها جعلها بسيطاً بعين جعل الماهية بل اكل البسيط الوحداني يتعلق اولاً
بالذات بالذاتيات والمقومات ثم بالماهية وهذا مسلك الاشرافية والرواقية وانما حاولنا ترميمه وتقويمه بالحكمة اليمانية لان ذلك
اكل توسط في اعتبار العقل بين الماهية ومقوماتها للحاظ اخلط ومصداق اكل كك مصداق اكل نفس الماهية المجرولة لا جعلها
ومجوليتها فان بين الاعتبارين فرقاً على ان التشكيك لا يختص بالرواقية بل يعبرى المشائية ايضا فلا يجردان يزلح الا بما يجدي
الفرقيين انتهى وانت وكل من استحق الخطاب وان لم يقرن بالنظر والاكساب تعلم ان اصله الفاسد بمنبت ماله من قرون
بنية الذي بنى ربه على شفا جرف بارفد حقتنا ان غلط الذات بنفسها وغلطها بذاتياتها مجرول بعين جعل الذات ان اكل
يتعلق اولاً بنفس الماهية التي هي مصداق اكل ثم العقل فتخرج منها كونها هي او بعض ذاتياتها فان كونها هي او بعض ذاتياتها حكايه مصداقها نفس
والحكايه لا محالة منتزعة عن المصداق ومصداق اكل هي نفس الماهية المجرولة وهو الذي غناه المحقق بقوله ومصداق اكل نفس
جعل الماهية ولم يرد ان مصداق اكل هو المعنى الانترامي الاضافي للجعل كما توجه هذا القائل بسور فهمه فرد عليه بان مصداق
اكل نفس الماهية المجرولة لا جعلها ومجوليتها مثل هذا في كلامهم شائع مشهور وعلى استنبطهم ذلك وذكره في كتبهم مرقوم ومسطور ولكن
من لم يجعل الله نوراً فما له من نور وما ذكر في تفسير قولهم ذاتيات الماهية مجرولة بعين جعلها لا يعنيه شيئاً لان الذات والذاتيات
لما كانت مجرولة جعلها بسيطاً كان جعل الذات على نفسها وجعل ذاتياتها عليها اي مجرولاً بعين ذلك اكل لان جعل الحكايه جعل
مصداقها فلا معنى لكون مصداقها مجرولاً مع عدم كونها مجرولة وانما قوله لان ذلك اكل لان جعل البسيط للماهية لا يكون
جعله اولاً بالذات متوسطاً بين الذات ومقوماتها فذلك مسلم وصحيح لكن المحقق لا يقول بذلك وان اراد بان جعل البسيط للماهية
ليس جعله لخط الذات بالمقومات اصلاً فذلك ظاهر البطلان كما عرفت واما قوله على ان التشكيك يعني به ما بيننا بقولنا ولما اوجب
الامر علينا ان جعل الشيء على نفسه الخ فاضى غاية الوهن فان حاصل ما افاده المحقق وهو ان غلط الذات بنفسها او بالذاتيات مجرول
بالعرض بعين اكل المتعلق بالماهية صحيح سوار كان اكل المتعلق بالماهية جعلها بسيطاً كما هو الحق او جعلها اولاً كما هو ذهب المشائية
فجواب المحقق تام عن الطرفين ومجد للفرقيين ولعل هذا القائل نظر الى قوله فان اكل يتعلق اولاً بنفس الماهية فان ظاهره يدل على
اكل البسيط فانه يتعلق بنفس الماهية فتوهم ان جواب المحقق لا يصح على راي المشائية وهذا توهم بعيد فان قوله قدس الله سره فان

جواب المحقق

يجعل متعلق اولاً بنفس الماهية انما لا يكون المحل لا متعلق اولاً بالماهية نفسها اما
 بما هي هي كما هو ذهب الاشراقية القائلين بالمحل البسيط او من حيث خلطها بالوجود كما هو رأي المشائية القائلين بالمحل المؤلف
 لان المحل متعلق اولاً بالماهية بما هي هي حتى يكون له اختصاص بذهب الاشراقية ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان هذا القول يدل على
 ما فهمه فالمحقق انما في هذه العبارة الدالة على المحل البسيط لذبها الى ذهب الاشراقية واختياره القول بالمحل البسيط ولا يلزم
 من ذلك توقف اصل الجواب على القول بالمحل البسيط فان اصل الجواب هو ان خلط الذات بنفسها او بذاتياتها لا يحتاج الى جعل
 متانف وارجح الماهية وهذا صحيح سواء كان محل الماهية عبارة عن المحل البسيط او عن جعلها موجوداً وما توهم من ان مسلك الاشراقية
 والاشراقية ما حاول ترميزه تقويمه بحكمة فهم بار منه وانما ندبهم حقيقة المحقق قدس سره ولو كانوا يذهبون الى ما ذهب اليه القائل
 كما توهم من قبل سبيل عارفي الادعاريين غير وبل قد تبين الرشد من الغي وامتاز من زرق الفطنة عملي يزرقيها واهد سوتى الحكمة
 وعلى بصيرة ثم قال هذا القائل اما اللاحق الذي هو الوجود فمصدق المحل فيه نفس ماهية الموضوع المتقررة من غير اعتبار امر ما معها
 اصلاً كما يكون في سائر العوارض من لوازم الماهية واللواحق المغايرة لكن لا بما هي هي بنفسها كما هو في الذاتيات لكون الوجود غير دخل
 في قوامها بل من حيث انها صادرة بنفس تقررها عن الجاعل فالناط بالذات بهنا حقيقة هو حيثية الصدور بالمحل البسيط فاذا
 ما بهل ان يظهر لك ان الماهية ما لم تقدر عن الجاعل لم يحل عليها شئ اصلاً فاذا صدرت صدق انها هي او ما هو ذاتي لها لكن
 لا من حيث هي صدرت بل عين ما صدرت على مجر المقارنة لا التوقف وانها موجودة باعتبار المنظر من حيث هي صدرت اي بلجأ
 تلك الحيثية لا لحاطها من حيث هي نفسها ولكن عين ما صدرت فلذلك لم يكن شئ من الممكنات الهوا المطلق بل انما يصح ان يقال
 هو نفسه او هو بعض ذاتيات عين المجعولة ويقال هو موجود ثابت باعتبار المجعولة انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له كثير معنى فضلاً
 عن ان يكون له جدوى لانه قد اعترف بان مصداق الوجود نفس الماهية المتقررة من غير اعتبار امر ما معها اصلاً فالماهية اذا كانت
 متقررة كانت مصداقاً للمحل الوجود كما انها اذا كانت متقررة كانت مصداقاً للمحل الذاتيات من غير فرق وما توهم من ان الناط بالذات
 في محل الوجود حيثية الصدور لا يفيد شيئاً لان حيثية الصدور ليست داخلية في المصداق والا كانت تلك الحيثية منضمة الى
 نفس الماهية قبل الوجود هو صريح البطلان كما سبق منا في خارجة عن المصداق فليس مصداق الوجود الا نفس الماهية واما
 الحيثية التعليقية فهي متحققة في صدق الذاتيات على الذات وصدقها على نفسها اي ضرورة انه حادث والحادث لا بد له من محدث
 على انه لا معنى لتحقق الحيثية التعليقية في صدق الوجود الا ان مصداق الوجود هو نفس الماهية مجعولة ونفس الذات هي مصداق
 الذاتيات والذات اي مصداقها اي مجعولة فلا معنى لعدم تحقق الحيثية التعليقية في صدق الذات والذاتيات على نفسها وان
 اراد ان حيثية الصدور في محل الوجود حيثية لحاطية بخلاف محل الذاتيات اذ لحاط نفس الذات كاف في صدقها فقد سبق ان محل

الوجود على الشيء قد لا يحتاج الى لما ظاهريته التعليقية وحمل الشيء على نفسه قد يحتاج الى لجانها اذا كان عينية المحمول للموضوع نظرية وقد
 سبق ذلك بيان ستوني هذا ولقد اظننا الكلام في هذا المقام اذ اذاهم واسدولى التوفيق والالهام قوله على القول الثاني
 هو الاتصاف من حيث هو غير مستقل بالمفهومية قد جرى الشارح ههنا في التقليد لصاحب الاقبيق المبين على بحية فانه قال في الاقبيق
 المبين ان النسبة التي هي صيرورة او الاتصاف في هذا النوع من جعل يعني اجعل المؤلف انما يلخص المبحول والمجول اليه على انها
 مرادة لمخوطية احدها بالآخر لا على ان يتوجه الاتصاف اليها براسها وانما هو لها في متعلق الجعل بالعرض من تلك الجهة فاذا حطت
 على الاستقلال بالاتصاف من حيث انها ماهية ما انفعل انظر عن الطرفين الا بالعرض والمنصم متعلق بجعل المؤلف وحاد
 الحكم بان هذه المهية بل تقتصر في نفسها الى جاعل تفضيها او تستغنى لان شان الماهيات الاستغناء بتجارتها التصورية عن الجعل
 والاقطار اليه في الخلط باللايدخل في قواعدها مفوضا الى البرهان اليس قد قرع سمك ان التصور والتصديق نوعان من الادراك
 مختلفان بسبب الحقيقة لا بسبب المتعلق فقط اذ التصديق لا يتعلق الا بمبدأ الهية الحكيم كمنهوم هو وجود التصور متعلق بكل شيء والنسبة
 انما يدخل في متعلق الحكم بالقبية حيث يوجد الموضوع تسليسا بالمحمول واثر التصور نفس حصول الشيء واثر التصديق كون الشيء شيئا
 وكذلك الوجود المحمولى والوجود الربطى نوعان قبايان بسبب التعلق وبسبب ما ينبغي فاحكم بان شاكلة الجعلين في هذا الاحكام تلك الشاكلة
 انتهى وقد بينناك على مساده فان الاتصاف من حيث انه رابطة بين الحاشيتين انما وجوده في ملاحظة الذهن فلا يصح ان يكون متعلق
 بجعل المؤلف واثره وكيف نطق ذو مسكة ان المشايخ يظنون ان اثر الجعل هو المعنى المحرفى الذى لا يمكن ان يلاحظه استقلالاً فضلاً
 عن ان يتحقق في الواقع والحق ما ذكرنا سابقاً من ان اثر الجعل مصدرى خلط الماهية بالوجود الذى هو صفة منصفة اليها عند فهم هذا
 الخلط متحقق في الواقع متحقق مصدرى الذى هو ذات الماهية والوجود المتحققان في الواقع انضمام احدهما الى الآخر كما ان متعلق الجعل
 قولنا جعل سباع الثوب حمر هو مصدرى خلط الثوب بالحمر وهو ذات الثوب والحمر الموجودتان في الواقع انضمام احدهما الى الآخر
قوله الاتصاف لاسن هذه الحيشية اى الاتصاف من حيث انه مفهوم اسى لاسن حيث انه مفهوم غير مستقل رابطة بين الحاشيتين
 وقد نفع باذكرة الشارح ما استعمل على اثبات الجعل البسيط من انه على تقدير القول بالجعل المؤلف لابد من الاتهام الى الجعل
 البسيط اما النفس الصيرورة او الاتصاف والاتصاف وغير ذلك من المراتب ووجه الاندفاع ان متعلق الجعل المؤلف هو
 الاتصاف من حيث انه مفهوم غير مستقل رابطة بين الحاشيتين لاسن حيث انه مهية من الماهيات وطوطا بلحاظ مستقل وانما يلزم الاتهام
 الى الجعل البسيط لو كان متعلقه هو الاتصاف من حيث انه مفهوم مستقل وماهية من الماهيات وليس كذلك بل متعلق الجعل هو
 الاتصاف من حيث انه رابطة بين الطرفين كما ان النسبة فى القضية انما يتعلق بها التصديق من حيث هي رابطة بين الطرفين لا بين
 اليها بالذات هذا ما رآه الشارح موافقاً لما فى الاقبيق المبين وقد عرفت مساده والحق ان حاصل الخلاف بين الفريقين هو ان اثر الجعل

على تقدير الجعل البسيط هو نفس المهيبة والوجود منتزع عنها وعلى تقدير الجعل الموافق هو مصداق غلط المهيبة بالوجود المنضم اليها لانفس المهيبة
ولانفس مفهوم الاتصاف بانها هيبية من المهيبات فلا وجه لانتهاج الجعل الموافق الى الجعل البسيط قوله قد يستدل عليه قد حققنا في
فاتحة البحث ان الخلاف بين اصحاب الجعل البسيط واصحاب الجعل الموافق مبنى على اختلافهم في ان الوجود هل هو نفس الصيرورة المنتزعة
او هو صفة منسجمة الى الماهية وانه لا يمكن القول بالجعل البسيط على القول بكون الوجود صفة منسجمة ولا القول بالجعل الموافق على
القول بكون الوجود منتزعا اذ على تقدير كون الوجود نفس الصيرورة المنتزعة يكون مصداق ومصدق الاتصاف بنفس الماهية بلا
زيادة امر عليها ومن دون انضمام معنى اليها ومعنى تفرق الانتزاعات ومجوليتها في الواقع هو تفرقنا شيئا ومجوليتها في الواقع فيكون
معنى مجولية الوجود ومجولية كون المهيبة موجودة كون مصداقها مجولا ومصدقها على هذا التقدير نفس المهيبة بلا امر زائد عليها فيكون اثر
الجعل نفس المهيبة واذا الوجود غير متحقق في الواقع تحقق مغاير لتحقيق مشارا منتزعه فلا يمكن ان يتوسط الجعل بين المهيبة وبين الوجود بالذات
في الواقع وانما يمكن ذلك لو كان الماهية موجودة بوجوه الوجود موجودا بوجوه اخرى لوجود المهيبة منضمنا الى الماهية حتى تحقق الخلط
في الواقع صح توسط الجعل الموافق بينها وعلى تقدير كون الوجود صفة منسجمة الى المهيبة لا يكون مصداق الوجود ومصدق الاتصاف بالوجود
نفس الماهية فلا يمكن على هذا التقدير القول بالجعل البسيط واذا قد حققنا سابقا ان الوجود ليس صفة منسجمة الى الماهية ثبت كجعل
بسيط وظل القول بالجعل الموافق المعنى على كون الوجود صفة منسجمة الى المهيبة وايضا لما كان مصداق الوجود هي نفس الماهية
بلا انضمام امر اليها لم يكن تخلل الجعل بين الماهية والوجود اذ ثبوت الوجود لمصداق ضروري فاذا لم يكن اثر الجعل الا مصداق الوجود
الذي هو نفس الماهية للاتصاف المهيبة بالوجود بالجملة فتخلل الجعل الموافق انما يتصور بين الماهية وبين عوارضها الزائدة عليها كاليان
الماهية وبين ما هي مصداق له بنفسها فان ذلك يفضي الى تخلل الجعل بين اشئ ونفسه استدل الشيخ المقتول على حقيقته الجعل البسيط
بان الوجود من الاعتبارات العقلية فلا يكون من الفاعل الانفس الماهية العينية ولو كان الوجود هو ما من الفاعل فاما ان لم يقدر
شيئا زائدا فهو كما كان لو افاد فيكون للوجود وجودا الى نهاية وقد صور الناظرون بان غرضه ان الوجود اعتبار عظمي ليس بوجداني
الخارج فلا يكون مجولا اذ المجول يجب ان يكون امرا عينيا ثم اعترضوا عليه بان ما لا بد منه ان يكون المجول امرا عينيا والوجود ليس مجولا
عند المشايخ بل هو مجول اليه ولا يجب ان يكون المجول اليه امرا عينيا لانه قد يكون امرا انتزاعيا كما في فعل الشئ نورا وتحتا والحق
ان هو لا لم يفهموا معنى كلامه فان مقصوده ان الوجود من الاعتبارات العقلية فليس مصداق الانفس الماهية فلا يكون اثر الجعل
الانفس المهيبة اذ لا تحقق في الواقع الانفس المهيبة ولو كان الوجود من الفاعل بان يكون اثر الجعل الوجود والاتصاف المهيبة بالوجود
فاما ان يفيد الفاعل الوجود شيئا زائدا على نفس الماهية التي هي منتزعة الوجود او على نفس الوجود الذي لا يزيد على نفس المهيبة في
الواقع او لا يفيد شيئا زائدا على الثاني الوجود لا يصلح لتعلق الجعل الموافق به سواء كان مجولا او مجولا اليه اذ المتحقق على هذا التقدير

في الواقع هو نفس المهيبة فهي اثر الجعل ويكون الوجود بعد تعلق الجعل به كما كان حال فرض عدم تعلق الجعل به منتزعا عن نفس
 الماهية وعلى الاول يكون للوجود وجودا اخر اذا الوجود انما يكون صالحا لتعلق الجعل به سواء قيل بكونه مجعولا او قيل بكونه مجعولا اليه
 اذا كان له وجود ويكون هو صفة منصفة كما صورنا من ان انكار الجعل البسيط انما يتصور لو قيل بكون الوجود صفة منصفة فلا يراد عليه
 ماورد واما ما قال من ان المجعول اليه ربما يكون انتزاعيا مسلم لكن يجب ان يعلم ان المجعول اليه انما يصح كونه انتزاعيا اذا كان
 مصداقه غير نفس ذات المجعول واما اذا كان عينه فلا يصح لانه ليقضي الى تحلل الجعل بين الشئ ونفسه الوجود مصداقه نفس
 الماهية فلا يصح ان يكون مجعولا اليه ايضا كما لا يصح ان يكون مجعولا وذا ظاهرا هو صاحب لائق المبين اذ لم يفسره فهم هذا المعنى الذي
 خففنا من كلام الشيخ المقتول اعترض عليه بان الانتزاعيات الذهنية كالعينيات الخارجية والاتصاف بالاقتبارات العقلية
 كالتمليس بالادصاف العينية في الاصلح الى الفاعل وكون المهيبة عينية انما معناه صحة ان ينتزع عنها الوجود في الالعيان و
 المشائية تضاع ان ذلك اثر فاذا الفاعل لانفس المنتزع ولا المهيبة المنتزع عنها والافس حقيقة صحة الانتزاع انتهى وان تعلم
 ان هذا الكلام بلا مغزى بل الفاظ بلا معنى فان الانتزاعيات انما معنى احتياجها الى الفاعل وكونها مجعولة ان مناشي انتزاعها
 محتاجة الى الجاعل مجعولة والعينية الخارجية ليس معنى احتياجها الى الفاعل ذلك ولا معنى مجعوليتها مجعوليتها مناشيتها بل معنى
 احتياجها الى الفاعل انها نفسها محتاجة اياها في نفسها وفي اتصافها بالوجود وكذا معنى مجعوليتها انها نفسها اثر الجاعل وان اتصافها
 بالوجود اثره بخلاف الانتزاعيات اذ معنى احتياجها الى الجاعل احتياج مناشيتها في نفسها وفي كونها موجودة الى الفاعل والاتصاف
 بالاقتبارات العقلية انما تحققه تحقق نشاء الذي هو ذات الموصوف فمعنى احتياجها الى الفاعل هو احتياج الموصوف اليه التلبس
 بالادصاف العينية ليس نشاءه نفس ذات الموصوف بل ذاته وذات الوصف المنضم الى ذات الموصوف فالوجود والاتصاف بالوجود
 لما كان من الاقتبارات العقلية فلا يمكن ان يكونا بنفسها اثر الجاعل او اثر الجاعل متحقق في الواقع لا محالة كما يكون اثر الجاعل
 مصداقه الذي هو نفس المهيبة المتقررة في الالعيان بخلاف ما لو كان الوجود صفة منصفة الى الماهية اذ لا يكون مصداق
 الوجود والاتصاف به نفس الماهية واذ هو انتزاعي فاثر الجاعل هو نفس المهيبة العينية ولا يمكن ان يكون اثره بالذات كون المهيبة
 عينية لانه اعتبار عقلي لا يتحقق له في الواقع انما التقرر لنشائه وهو نفس المهيبة العينية ولا يمكن للمشائية ان يذهبوا الى كون
 هذا المعنى الانتزاعي والاعتبار العقلي اثر الجاعل بل هم انما يذهبون الى ان خطا المهيبة بالوجود الذي هو صفة منصفة الى المهيبة
 اثر الجاعل فهو يهيم معنى على كون الوجود منتزعا في الخارج الى الماهية لا كما توهم هذا القائل من انهم يقولون ان اثر الجاعل كونه للبه منتزعا عنها هو وجوده
 عرفنا ان لقول الجعل المولف لا يمكن ان يكون الوجود صفة منصفة وانما هو متحقق في كونه في كونه بالوجود واولئك من اهل
 كون المهيبة موجودة ونسبة والمفارقة لا يتقبل كونها مجعولا الا باعتبار مصداقها ما نفس الماهية بلا حثية فهي المجعولة

قد ثبت الجعل البسيط بلا كلفة او الماهية مع حيثية انتزاعية او انضمامية وهو باطل لان كل حيثية انتزاعية كانت او انضمامية انما يصير
 الماهية بعد وجودها ولا اقل من ان يعرضها مع وجودها فلا يكون مصداقا للوجود او جزئ من مصداقه اذ المصداق يجب تقدمه على المصداق
 هذا خلاصة كلامه لا يخفى وثاقته وما توهم بعض اشراح من ان المعنى الربطى موجود بوجوده ووجوده في الخارج فالنسبة في قولنا الماهية
 موجودة بوجوده في الخارج واثرا للجعل فقد ابطالناه بنجته عشر اوجه في فاتحة البحث فلا يلتفت اليه لما اجاب خاتم الحكماء قدس سره
 عن هذا التوهم بعد تسليم وجود النسبة في الاعيان تنزلا من ان حاصل الدليل هو ان معنى مجعولية الصاف الماهية بالوجود مجعولية معناه
 قولنا الماهية موجودة وكون اثره في العين تقرر مصداقه الذي يصح عنه الحكاية بهذا القول وليس اثره وجود الاضاف ونحوه فانه
 فرق بين ان يكون الاضاف متحققا في الخارج وبين ان يكون الشئ متصفا بالوجود في الخارج واذ كان اثره مفادا هذا القول و
 مفاده ليس الا نفس الماهية ولا يصلح شئ اخر للمصداقية والمفاوية فيكون هي المجعولة وح لو سلم وجود النسبة في الاعيان فلا يرد الايراد ايضا
 كما لا يخفى انتهى فهو وان كان كلاما مقينا غاية المتانة لكن يرد عليه انه انما يتم لو لم يكن للنسبة وجود في الاعيان واما لو سلم ان النسبة موجودة
 في الاعيان فلا يتم لان النسبة على هذا التقدير من حيث خصوص وجودها الذي هي حكاية ومن حيث وجودها في الخارج محكي عنها ومصداق
 فعلي هذا قوله مفاده نفس الماهية ولا يصلح شئ اخر للمصداقية والمفاوية فيكون هي المجعولة غير مسلم نعم ان لم يكن للوجود وللنسبة الرابطة
 بينه وبين الماهية وجود في الخارج لكان مشارا انتزاعيا ومصداقها في الواقع نفس الماهية فيكون هي المجعولة فالوجه البطلان وجود
 النسبة وسائر الانتزاعيات في الخارج بوجودها غير وجودها مشبهها واحتمل بعض الاذكياء من المتأخرين على حقية الجعل البسيط بان
 الحقيقة من حيث هي هي اما ان لا يتعلق بها الجعل او يتعلق بثبوتها والاول ظاهر البطلان لانه قول باستغفار الممكن عن العلة وعلى
 الثاني اما ان يكون الجعول بالذات نفس الحقيقة فهو المطلوب اما ان يكون نفس الحقيقة مجعولة بالعرض فيلزم تقدم الماهية المخلوطة
 بالوجود على نفس الماهية من حيث هي هي والماهية المخلوطة بالوجود متأخرة عن الوجود ولا اقل من ان تكون معه فيلزم تاخر نفس الماهية عن
 الوجود فيلزم تقدم العارض على المعروف وهو باطل وورد عليه بوجه منها انه لا استحالة في تاخر نفس الماهية عن الماهية المخلوطة بالوجود
 في حكم الجعل فان هذا لا يخفى في تقدم الماهية المطلقة على المخلوطة في لحاظ العقل وبالجملة فلا يصير في ان يكون المتأخر عن الشئ
 باعتبار تقدمه عليه باعتبار آخر ومنها انه لا يلزم على تقدير كون الماهية المخلوطة مع الوجود وتقدمها على نفس الماهية تقدم الوجود على
 نفس الماهية اذ ما مع التقدم لا يجب ان يكون متقدما ومنها انه على تقدير الجعل المؤلف المتقرر بالذات هي صيرورة الماهية موجودة
 والوجود والماهية متقرران بالعرض فهما متأخران عن الماهية الموجودة ولا استحالة في كون احد المتأخرين عن شئ متأخر عن
 المتأخر الآخر باعتبار آخر فلا استحالة في تاخر الوجود عن الماهية مع كون الماهية والوجود كليهما متأخرين في الجعل عن صيرورة الماهية
 موجودة فكلم الماهية المخلوطة بالوجود متأخرة عن الوجود ان اريد به تاخر المركب التقيدي اعني مفهوم قولنا الماهية الموجودة فتاخره

سلم لكن لما هي متأخرة عنه اذ لا تقر لهذا المركب انما تقر للمهية ثم يحتمل نبتزج منها الوجود ويجعله قيدا فيحصل مركب تقييد
 وان يريد بنفاذ قولنا المهية موجودة ومصداق فلا سلم متأخرة عن الوجود وليس هذا مركبا عن المهية والوجود حتى يكون متأخرة
 الكل عن الجزر والمقيد عن المطلق ومنها انما يختار ان المهية من حيث هي غير مجعولة اصلا واذا الامكان عند اصحاب الجعل الموفق
 كيفية نسبة الوجود الى المهية فالمحتاج الى الجاعل عندهم هي نسبة الوجود الى المهية لا المهية لنفسها فلا يصير في استغناء المهية
 عن العلة كذا قال النظار والحق ان هذا كله غفول عن حاصل الاستدلال فان حاصله بعد التامل هو ان اثر الجعل بالذات اما
 نفس المهية بلا زيادة امر عليها وانضمام صفة اليها فهو المطلوب واثره بالذات المهية المنضم اليها الوجود بان يكون الوجود صفة
 زائدة عليها منضمته اليها في الخارج ونفس الماهية اثر بالعرض واثره الماهية المنضم اليها الوجود ونفس المهية ليست اثر الا اصلا
 وبان الاحتمالان الاخيران باطلان اما الثاني منهما فلان المهية لا فعلية لها قبل الوجود والجعل بل هي قبل الجعل ليس بشيء ولذا
 يمكن سلبها وسلب تياتها عن نفسها فلا يمكن ان يقال انها ليست مجعولة اصلا بالذات ولا بالعرض واصحاب الجعل الموفق
 لا يذكرون كونها مجعولة بالعرض فانهم يقولون ان نفس المهية اثر للجعل بالعرض والا لزم كون المهية ذاتا عين العدم وهم غير
 قائلين بذلك واما الاول منهما فلان المهية من حيث هي لو كانت اثر للجعل بالعرض وكان اثره بالذات المهية المنضم اليها
 الوجود في المجعولية فتكون متأخرة عنها اذ اما بالعرض متأخرا بالذات والماهية المنضم اليها الوجود متأخرة لا محالة عن الوجود وكان
 الشوب المنضم اليه لبياض اى الماخوذ مع انضمام البياض اليه متأخر عن البياض فانه مقيد بالبياض سواء كان القيد اخلافيه او
 عارضا وتوثر لنا فلا اقل من ان يكون المهية المنضم اليها الوجود مع الوجود فان الوجود ماخوذ معه ولو كانت المهية المنضم اليها الوجود
 مقدمة على الوجود فاما ان تكون في مرتبة التقدم معروضة للوجود او لا على الثاني لا يكون المتقدم على الوجود المهية المنضم اليها
 الوجود بل نفس المهية من حيث هي ولا كلام فيها فانها لو كانت اثر للجاعل رجح الامر الى الجعل البسيط وعلى الاول يلزم تقدم
 الوجود على الوجود وقد ظهر انه يلزم على هذا التقدير ان يكون نفس المهية في فعليتها متأخرة عن انضمام الوجود اليها وهو صريح البطلان
 لان انضمام شيء الى شيء كان الى اى شيء كان فرع لفعلية المنضم اليه اذ لا معنى للانضمام الى الالاشي المحض بحكم البديهية فقط
 جميع الشبهات الموردة على الاستدلال اما الاول فلان متأخر نفس الماهية عن المهية المخلوطة بالوجود في حكم الجعل يتلزم ان
 يكون فعلية المنضم اليه متأخرة عن انضمام المنضم وهو صريح البطلان اذ لا معنى للانضمام على هذا التقدير الا الثاني فلان المهية المخلوطة
 بالوجود لما كانت مع الوجود في الجعل بالذات ومقدمة على نفس المهية فاما ان يكون الوجود المنضم اليها ايضا مقدا على نفس المهية
 او على الثاني يكون المقدم على نفس المهية نفس المهية لا المهية المنضم اليها الوجود وعلى الاول ثبت تقدم الوجود على نفس المهية والاولى مع المتقدم لا يجب
 ان يكون مقدا فعنا سلب اليجاب الكلي السلب الكلي اما الثالث فلان اثر الجعل على تقدير الجعل المؤلف هو مصداق صيرورة المهية موجودة

كانت لا تفرق بين شيى في قوله للمهية المنضم اليه الوجود

هي المهيبة المنضم اليها الوجود فعلى هذا التقدير يكون فعلية نفس المهيبة فرعاً لانضمام الوجود اليها اذ انضمام الوجود اليها اثره الجمل
 بالذات ونفس الماهية اثره بالعرض فلا يمكن القول بكون انضمام الوجود فرعاً لفعلية المهيبة على هذا التقدير فاستحالة تاخر الوجود
 عن المهيبة مع القول بتاخرها عن صيرورة المهيبة موجودة في التقرر ظاهرة واما القول بان مصداق قولنا المهيبة موجودة ليس
 متأخر عن الوجود لانه ليس مركباً عن المهيبة والوجود حتى يلزم تاخره عنه تاخر الكل عن الجزؤ المقيد عن المطلق وان التقرر انما هو
 المهيبة ثم العقل ينتزع منها الوجود كما ذكره المعترض فانما يستقيم قولهم بكون الوجود صفة منضمة الى المهيبة اذ على كونه صفة منضمة اليها
 ليس مصداق قولنا المهيبة موجودة نفس المهيبة بل هي المهيبة المعروضة للوجود ولا شك انها ليست مقدمة على الوجود بل هي
 اما تاخره عن الوجود او معه كما بناه وكون التقرر لنفس المهيبة وكون الوجود منتزعا عنها غير متصور على تقدير كون الوجود صفة
 منضمة وقد عرفت ان القول بالجعل المولف انما يستقيم على تقدير كون الوجود صفة منضمة فهذا الايراد مما يوجب القول بالجعل
 البسيط لانه ايراد عليه اما الرابع فقد اشرنا في دفعه في اثار تقرير الاستدلال حيث اطلقنا الشق الاخير واما قول المعترض
 الامكان عند اصحاب الجعل المولف كيفية نسبة الوجود الى المهيبة فان ارادوا ان الامكان كيفية نسبة الوجود الى المهيبة بالذات
 فسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون الامكان كيفية نفس الماهية اصلاً بالذات ولا بالعرض وان ارادوا انه كيفية نسبة الوجود
 الى المهيبة فقط وليست كيفية للمهيبة اصلاً بالذات ولا بالعرض فذلك باطل اذا الامكان عندهم كيفية للنسبة اولاً وبالذات
 والمهيبة ثانياً وبالعرض ولذا يقولون ان الماهية اثره الجعل بالعرض هذا واما اصحاب الجعل المولف فلم يسموهم شبهات لا بد من
 كشفها فثبتنا انما تعلق الجعل بنفس المهيبة لزم المجعولية الذاتية ولذا قال الشيخ حين سئل عنه وقد كان ياكل المشمش ما جعل اسمه
 المشمش مشملاً بجعل المشمش موجوداً والجواب ان الجعل البسيط لم يتعلق اولاً بالذات بكون الماهية ما هيته بل انما تعلق بنفس
 الماهية ونفس الماهية هي مصداق كون الماهية ما هيته فان اراد بلزوم المجعولية الذاتية على تقدير الجعل البسيط ان الجعل البسيط
 متعلق بكون الماهية ما هيته فذلك ممنوع فان الجعل المتعلق من المجعول والمجعول اليه هو الجعل المولف دون الجعل البسيط
 ان ارادوا بان الجعل البسيط متعلق اولاً بالذات بنفس الماهية ونفس المهيبة مصداق لكون الماهية ما هيته فبهذا الاعتبار لزم
 المجعولية الذاتية فذلك مسلم ولنزوم ولا ضير فيه ولا استحالة انما يستحيل ان يكون الماهية متقررة ثم يجعلها الجاعل هيته وهذا غير لازم
 فان المهيبة قبل الجعل لم تكن متقررة ولا ما هيته ثم جعلها الجاعل صارت متقررة وما هيته وبالجملة الحال هي المجعولية الذاتية بجعل
 متانف غير جعل الماهية نفسها وهذا غير لازم واللازم هو المجعولية الذاتية بعين جعل الذات وهو غير مستحيل كيف ولو كانت مطلق
 المجعولية الذاتية مستحيلة لزم على المشايخ ايضاً الحال فان الماهية حين عدتها ليست هيته ثم اذا وجدت صارت هيته فكونها
 ما هيته حادث لا بد له من محدث وقرال الشيخ ليس حجة علينا فاننا لسنا نؤمن باقواله فلهذا كانت او باطله انما نؤمن بما هو الحق وبالاع

اتح منها ان يجعل بالذات الممكن بالذات الممكن بالذات هو نسبة الوجود الى الهيئة لان المكان كهيئة للنسبة والجواب بامرنا الاشارة الى ان الممكن بالذات
 وفي بعض الشرح من انه لو سلم ان الامكان كهيئة للنسبة فيوزان يكون الاحتياج اولاً وبالذات للماهية وثانياً وبالعرض للوجود
 الاضاف في هذا المعنى ليقرب الجعل البسيط ساقطاً اذا ضرورة شاهدة بان الممكن بالذات هو المحتج الى الجاعل بالذات وهو المحتج
 الى الجاعل بالذات هو اثر الجاعل الجعل بالذات فالجواب هو الجواب الاول ومنها ما ذكره بعض الشرح قال يريد على اصحاب
 الجعل البسيط اشكال عظيم ونمهد لبيان مقدمات المقدمة الاولى ان غلط الماهية بالوجود من حيث انه معنى غير مستقل ملحوظ بين
 الطرفين على انه مرارة للملاحظة عابها لا يخلو اما ان يكون واجبا وممكنا او متمنعاً اذ هم قد نصوا على ان قيمة المفهوم الى المواد الثلاثة
 قيمة حاضرة لا يمكن ان يخرج منها واحد من المفهومات وظاهر ان غلط الماهيات الممكنة بالوجود ليس بممتنع ولا واجب فلابد ان
 يكون ممكنة ثم لا يمكن ان يقال ان امكانه بالعرض او ان امكانه عين امكان نفس الماهية اذ هم قد صرحوا بنفي الامكان بالغير
 ولا حتى الاتحاد المكين فان تعدد الممكنين يستلزم تعدد امكانيهما بالضرورة المقدمة الثانية ان الامكان هو الموجه الى الجعولية
 لا غير الثالثة ان تعدد السبب يستوجب تعدد السبب لا تمتنع توارده بين على سبب واحد اذ اتمته به فنقول غلط الماهية
 بالوجود حقيقة جوازية امكانية بحكم المقدمة الاولى فيكون محتاجاً الى جعل الجاعل بحكم المقدمة الثانية فاما ان يتعلق جعل الجاعل
 بالذات كما انه يتعلق بالماهية نفسها كذلك فهو خلاف ما اسسوه وثبت ما ادعاه المشاؤون وكان ذلك حقيقة جماعية المنزهين
 او يتعلق بجعل بالعرض فان ارادوا الواسطة في الثبوت فيجعل بالذات فيكون هناك جعلان احدهما موقوف على الآخر فوجه
 الى الاول وان ارادوا الواسطة في العرض فيكون الجعل بالحقيقة جعل الذات ولم يتعلق بالخلط جعل بالحقيقة فامكانه
 حقيقة انما هو الموجه الى جعل الذات ثم امكان تلك الذات نفسها الموجه الى جعل الذات فيلزم توارده بين اعني الامكانين
 على سبب واحد وهو افتقار الذات واللازم باطل بالمقدمة الثالثة انتهى كلامه بعبارة وانت تعلم ان هذا الكلام مع طول لا يرجع
 الى طائل لانه لا يربط عاقل في ان الخلط من حيث هو الرابطة بين الماهية والوجود لا وجود له بنفسه في الواقع انما المتحقق في الواقع
 نفس الماهية والحقل يتخرج عنها الوجود وغلطها بالوجود نعم للوجود وغلط الماهية بالوجود وجود ذهني منفرد عن الماهية بعد الاسترخ اذا
 تمهيداً فنقول لما كان الموجود في الواقع امر واحد هو نفس الماهية كان الممكن في الواقع امر واحد هو نفس الماهية والوجود
 والخلط فاذ لا وجود لهما في الواقع ليسا بممكنين في الواقع اذ الممكن بنفسه في الواقع ما يصلح الوجود بنفسه في الواقع والخلط
 لكونها ممكنين استزميين لا يصلحان الوجود بنفسهما في الواقع فلا يكونان ممكنين بنفسهما في الواقع لكن لما كانت الماهية متشار
 له فيهما كان لهما تحقق في الواقع بعين تحقق الماهية لابلان يكون المحقق هناك بالذات ثلثة اشياء الماهية والوجود والخلط بل
 المتحقق امر واحد يتخرج الحقل منه الوجود والخلط وكذا الحال في الامكان هناك امكان واحد ينسب الى الماهية اولاً بالذات

والى الوجود والخلط ثانيا وبالعرض والقوم انما صرحوا بنفى الامكان بالغير بمعنى ان يكون امكان اشئ معلولا بالغيره لا بمعنى ان يكون
 هناك امكان واحد منسوب الى شئ اول وبالذات والى شئ آخر منتزعا عنه ثانيا وبالعرض فان ارادنا القائل بقوله في المقدمة الاول
 ثم لا يمكن ان يقال ان امكانه بالعرض او ان امكانه عين امكان المهية انه لا يمكن ان يقال ان امكان الخلط معلول بالغير بمعنى ان
 يكون الخلط في صدواته واجبا بوجوبها ثم يصير ممكنا بسبب غير مسلم لكن لا يجدي اذ لا نقول بإمكانه بالعرض بهذا المعنى وان ارادنا
 لا يمكن ان يقال ان امكان الخلط هو امكان لمصدقة حقيقة وللخلط بالعرض غير مسلم وهم غير مصرحين بذلك ان ارادنا لا يمكن
 ان يقال ان امكانا واحدا ثابت لنفس المهية وللخلط كليهما حقيقة وبالذات فذلك مسلم لكننا لا نقول به وان ارادنا لا يمكن ان يقال
 ان امكانا واحدا ثابت لنفس المهية اول وبالذات وللخلط ثانيا وبالعرض غير مسلم وتعدو للممكنين انما يتكلم تعدد الامكان
 بالذات اذا كان الممكنان ذاتين متعلقين بالتحقق وليس هناك ذلك اذ الذات المستقلة بالتحقق هي نفس المهية والخلط منتزعا
 عنها وهذا كما ان في الحمل بالعرض يكون وجود واحد منسوب الى ذات الموضوع بالذات والى المحمول المنتزعا بالعرض فكما ان تعدد الذاتين
 في الحمل بالعرض لا يتكلم تعدد الوجود بالذات كذلك تعدد الذاتين ههنا لا يتكلم تعدد الامكان بالذات ولهم فيه ان الوجود الامكان
 وغيرهما انما يتعدد بتعدد موصوفاتها في الواقع والموصوفات تحقق في الواقع فيما نحن فيه هي نفس المهية كما ان الموصوفات بالوجود في
 الواقع في الحمل بالعرض واحد هي ذات الموضوع اذا عرفت هذا فنقول بالتحقق حقيقة في الواقع هي نفس المهية وهي الممكنة بالذات
 وهي المحمول بالذات واما الوجود والخلط به فانها تحتقنها في الواقع بالعرض فاما في الواقع بالعرض واما
 من حيث وجودها الذي المنفرد عن الماهية بعد الاستزاع فاما هيتان منفردتان عن نفس الماهية التي هي في الواقع مصداقتهما وممكنات
 بالذات ومجربتان بالذات جملا بسيطا مغاير الجعل المهية في الواقع ولا يصير في نظره ان ما ذكره تطويل بلاطائل وتحويل بلا غائل ثم لا يخفى
 ان هذا الاشكال نابع عن بعض اصحاب الجعل المؤلف ايضا لان نفس الماهية لا تخلو عن المواد الثلث اذ القسمة اليها حاصرة وليست متمنعة ولا
 واجبة فهي ممكنة وليس امكانها بالعرض ولا نفس امكان الخلط اذ لا يمكن بالغير ولا حتى لا تتجادل الامكانين فهي اما مجبول بجعل وارجح الخلط
 فيكون ذلك جمعا بين المذهبين اوجين جعل الخلط فيكون الجعل حقيقة بجعل الخلط فيكون كلا الامكانين علة لاقتعار الخلط فيلزم تم
 اسبين على سبب واحد فلا وجه لتخصيص هذا الاشكال بالجعل بسيطا منها ما اوردته بعض الآخرون بشرح قال ما ظهري وتقر عهدي و
 ارجوان يكون هو الحق فيقضي تهديد مقدمات الاولى ان مصداق الحمل تصوره معنيين الاول المحكي عنه للقضية والثاني آله صدق
 الحمل بمعنى ما يكون علة لصدق بحيث لو لم يتحقق لم يصدق القضية وهو في الحقيقة ما يكون علة للمعنى الاول فان صدق القضية عبارة
 عن كونها مطابقة للمحكي عنه فيكون علة الصدق هي علة المحكي عنه وبالعكس الثانية ان المهية من حيث هي هي لا بشرط شئ ليست الا
 المحكي عنه للذاتيات لا غير من العواض وكلما يفر من سواها يصدق سلبها عن الماهية سلبا بسيطا في هذه المرتبة والمحكي عنه له هو الماهية

مع امر انضمامی او انترامی و ہذا ما تقر عندہم بحکم القطرۃ السیمة الیہ الثالث ان الوجودان تسلیم حکیم بان مجہولیتہ کل مرتبہ انما
تستجیب مجہولیتہ ما حکمی عنہ ویتیزع منہ بل المجہولیتان مجہولیتہ واحدة ولا تستجیب مجہولیتہ بالیس بحکم عنہ ولا فتیزع منہ وعلل ہذا من المسلم
بین الفریقین فکذا الحال فی الاستغناء عن الجاہل الرابع ان العقود سوارکانت ہلیات بسیطہ او ہلیات مرکبہ لا تخلوا عن وجود
الطبی فی وجہ المحکم عنہ بین مبداء المحمول ذات الموضوع کیف ولولم یکن ارتباط مبداء المحمول بالموضوع لم یصدق الربط الایجابی
الذی ہو فی مرتبہ الحکایتہ غایۃ الامران الاعراض الاتی ہی سوی الوجود ولما کان لہا وجود سوی وجود الموضوع یكون وجودہ بانہ
انفسہا ہو وجودہ بالموضوع واما الوجود فلعدم احتیاجہ الی الوجود حتی یكون موجودا لا یكون لہ وجود فی نفسہ ہو وجودہ للموضوع اما انہ لا
یكون لہ وجودہ للموضوع وارتبط بہ فکذا كما صرح البعض فذلک الوجود الیہ الی الذی یكون فی مرتبہ المحکم عنہ قد یعبّر عنہ بالالتصاق لہی
واحلول القیام وغیر ذلک وبالجملة کل معنی سوی الذاتیات لا یرتبط فی نفسہا لامر مع الموضوع صح علیہ علیہ علم ذلک لارتباطہا
بالبرہان او بالحدس بمشاہدۃ الآثار وغیرہا ثم حکیم لصدق القضية اذا تمہدت المقدمات فنقول المرتبہ الاتی یعبرون عنہا بالفعلیۃ
والتقرر ویجلبونہا اثر اللجمل البیض بالذات اما المراد بہا نفس الہیۃ من حیث ہی الاتی لیست الامطابن حمل الذاتیات
دون العواض سوارکانت وجودا وغیرہ فیکون مستبعا لجعل ثبوت الذاتیات بل مجہولیتہ ہذا الثبوت لیست عبارة الایجابیۃ ہذہ
المرتبہ فان مجہولیتہ کل قضیۃ کما اشرنا الیہ عبارة عن مجہولیتہ مطابقتها ولا یكون مستبعا لصدق الہیۃ البسیطہ فان مرتبہ الماہیۃ
من حیث ہی ہا انضمام معنی زائد علیہا لیست بمطابق للہلیات الایجابیۃ سوارکانت ہلیات بسیطہ او مرکبہ بل ہی مطابق لہا
فیحتاج لصدق الوجود الی حمل متانف لما ہو المحکم عنہ لان ارادوا بہا نفس الہیۃ مع غلط معنی زائد علیہا فیرجع المال الی الجمل
المولف فان قلت المراد بہا الہیۃ من حیث ہی لکن مطابق جعل الوجود لیس ہو الماہیۃ من حیث نفسہا بل ہی من حیث استنادہ الی
الجاہل قلت اولان الاستناد الی الجاہل حیثیۃ تعلیلیۃ فهو المصدق بالمعنی الثاني والكلام فی المصدق بالمعنی الاول وعلی
التنزل لعل المقدمۃ الرابعۃ تکفی مؤنثہ دفعہ فان مطابق کل عقدہ کما عرفت فی تلك المقدمۃ لیس الارتباط محمولہ بموضوعہ وثبوتہ
لہ الارتباط معنی آخر بہ فالحق انہ لا یصلح الماہیۃ من حیث ہی الایجابیۃ کیف وہو فیضی الی جعل ثبوت الذاتیات للذات وہو خلا
المقرر عند الفریقین ویصح فی صدق حمل الوجود الی جعل متانف لمطابقہ ولذا قال الشیخ ما جعل احد الشمس شمسا بل جعل الشمس
موجودا فلیس المحمول الارتباط المعنی المصدر الی انترامی للوجود مع موضوعہ من حیث ہوا ارتباطا نہی کلامہ وانت بعد اما
باصول قرنا لیک واذ عاتک بحق تلونا ہا علیک لعلک تتیقن بان ما ذکرہ مع طولہ او ہی من نسج العناکب واوہن لان الربط
لیس صنفہ منضمۃ الی الہیۃ بل ہو معنی انترامی فشاہد انترامی نفس الماہیۃ بلا انضمام امر الیہا وزیادۃ معنی علیہا کما حققنا فیما سبق
وقد عرفت ہذا القائل بان الکلام انما ہو فی المعنی المصدر الی انترامی للوجود کما یدل علی ذلک کلامہ فصدق قولنا الہیۃ معنی

ففس المبهمة للمهية مع انضمام امر اليها كما ان مصداق الذاتيات هي نفس الماهية بل افرق بين مفاهيم الذاتيات ومفهوم الوجود
اصطلاح هذا الحكم فرادنا بالمرتبة التي نغير عنها بالتقريب والفعلية ونجعلها اثر الجعل لسيط بالذات هي الماهية من حيث هي في كمالها
مصداق للذاتيات مصداق للوجود فيكون جعل هذه المرتبة مستتبعا لصدق البهية لسيطة كما انه مستتبعا لصدق الذاتيات وذلك
لان الوجود الحقيقي اعني مصداق الوجود المصدري عندنا نفس الماهية فيكون نسبة الوجود المصدري الى المهية كسبة الانسانية الى
الانسان فكما ان ماهية الانسان من حيث هي هي مصداق الانسانية كذلك مصداق للوجود وانما يصح سلب الوجود عن الماهية
من حيث هي هي بمعنى ان الماهية من حيث هي ليست عين الوجود المصدري لا بمعنى انها ليست عين مصداق فالمجول
بالذات هي نفس الماهية وهي كما انها مصداق للذاتيات كذلك مصداق للوجود فكون الماهية مخلوطة بالوجود وبالذاتيات
مجول بعين جعل نفس البهية جعلا بسيطا واما قال انه لا يصلح الماهية من حيث هي هي للمجولية كيف وهو نفي الى جعل ثبوت
الذاتيات للذات وبهذلات المقر عند الفرقتين ويخرج في صدق حل الوجود الى جعل متانف لمطابقة سابقا اما اول فلان جعل
ثبوت الذاتيات للذات ان اريد به جعله بعين جعل الذات فهو ليس بمحال لاخلاف المقر عند الفرقتين ضرورة ان الماهية في
حال عدمها ليست مخلوطة بالذاتيات لانه ليس شيئا من العمم واذا جعلت صارت مخلوطة بالذاتيات فخلطها بالذاتيات حادث
مجول بعين جعل الذات وهذا المعنى لا يشك احد من الاشرافية والمشائية هما ينكره مثل صاحب لائق المبين للاعتدالطينين
الذباب عند اولى الابواب وان اريد به جعل ثبوت الذاتيات للذات بجعل متانف ورا جعل الذات فهو محال غير لازم واما ان كان
فلان مطابق صدق الوجود لما كان هي الماهية نفسها فمجولية ثبوت الماهية هي مجولية البهية نفسها ومجولية المهية نفسها هي مجولية
مصداق الوجود لما ذكره القائل من ان مجولية مرتبة الحكاية هي مجولية مرتبة المحكي عنه فلما يحتاج بعد مجولية نفس الماهية الى مجولية
متانفة لمصداق الوجود كما نرى فظهر ان ما ذكره مشبهة ومهمة لا يوجب ان تكون هي الحق ولعلك دريت بما ذكرنا ان الماهية من حيث
هي هي كما انها مصداق للذاتيات كذلك مصداق للوجود فان مصداق الوجود عين الماهية وانها لا يصح سلب الوجود عنها وليست عين
الوجود المصدري لا بمعنى انها ليست عين مصداق فقط ما ذكره في المقدمة الثانية ولعلك ذهنت لاصول كررت عليك وتحتيات
قررت لديك بان الوجود المصدري لا ارتباط له بموضوعه الا في مرتبة الحكاية لاني مرتبة المحكي عنه اذ ليس في مرتبة المحكي عنه الا نفس
المهية وليس فيها شيئا من احد ما مرتب بالآخرها المهية والوجود ولو كان كذلك لكان الوجود صفة منضمة الى الماهية مع انه معنى
مصدري انتزاعي كما اعترف به هذا القائل ايضا فظهر سقوط ما ذكره في المقدمة الرابعة من ان العقود سوار كانت بليات بسيطة او مركبة
لا تخلو عن وجود الطي في درجة المحكي عنه بين مبدل المحمول وذات الموضوع الى آخر ما قال وذلك لان الكلام في الوجود المصدري
ولا تحقق له نفسه في الواقع بل معنى تحققه في الواقع هو تحقق نشأته انتزاعا لا غير واذ لم يكن له تحقق بنفسه في الواقع لم يكن ان يكون

لارتباط بموضوعه الذي هو نشأته انتزاعه في مرتبة المحكي عنه اذ تحقق الارتباط بين شيئين في الواقع فرع تحقق ذلك شيئين فيه
وما ذكر من انه لو لم يكن لمبدأ المحمول ارتباط بالموضوع علم لصدق الربط الايجابي الذي هو في مرتبة الحكاية هم الا ترى الى عمل الذات
على نفسها وحمل ذاتياتها عليها اذ الارتباط هناك في الواقع بين الموضوع ومبدأ المحمول وما ذكره انما يصح فيما اذا كان مبدأ المحمول
صنعة زائدة على الموضوع ولو لم يكن تلك مقصدية نفس نشأته انتزاعه فالمحكي عنه في الهليات بسيطة لغرض الموضوع بل ازايادة معنى عليها فتم الوجود
الرابط الذي يعنى هذا القائل بتحقيقه في مرتبة المحكي عنه في جميع العقود اما عبارة عن لهيئة الحكاية فتتحقق في مرتبة المحكي عنه يدعى بطلانها في الوجود فتتحققها
في مرتبة المحكي عنه او عبارة عن الوجود المستقل الذي يلحقه اعتبار غير مستقل كوجود الاعراض فتتحققه في مرتبة المحكي عنه في جميع العقود
ايضا باطل اما اول فلان هذا المعنى غير متحقق في الهليات البسيطة اذ لا وجود للوجود كما اعترف هذا القائل فكيف يدعى تحقق هذا المعنى
في ما هو المحكي عنه للهليات البسيطة وكيف يظن ان العقود كلها لا تخلو عن هذا الوجود الربط في درجة المحكي عنه واما ثانيا فلان
الاعراض الانتزاعية كالزوجية والفردية وغيرهما ليس لها في الواقع وجود ينسب الى موضوعاتها بل وجودها هو وجود موضوعاتها
فلا يتحقق هذا المعنى في كثير من الهليات المركبة ايضا في مرتبة المحكي عنه الذي هو عبارة عن الواقع فضلا عن الهليات البسيطة او
عبارة عن الاقصاد والعروض المتغيرين للمعنيين الاولين كما هو مقتضى كلامه فتتحقق في جميع العقود في مرتبة المحكي عنه ايضا باطل اما
اول فلان هذا المعنى من خرافات صاحب الافق المبين وهو غير محصل بعد بل بالقياس من العروض الوجود العرض المنتسب الى
موضوعه بانه في من الاقصاد الاكون الشيء موجودا العرض فهو راجع الى الوجود المستقل الذي يلحقه اعتبار غير مستقل قد بان
انه غير متحقق في الهليات البسيطة مطلقا وفي كثير من الهليات المركبة في المحكي عنه ايضا واما ثانيا فلان الاقصاد والعروض ونحوها
معان اعتبارية لا تقع الوجود في الواقع الا بمناشئ انتزاعها ومناشئ انتزاعها في الصفات الانضمامية ذوات الصفات الموجودة
في الموصوفات او ذوات الموصوفات الموجودة فيها الصفات فالاولى مناشئ الانتزاع معنى العروض والثانية مناشئ الانتزاع
معنى الاقصاد واما في الصفات الانتزاعية فلا يصح ان يقال ان مناشئ انتزاع هذه المعاني الاعتبارية في الواقع الصفات
الانتزاعية الموجودة في موصوفاتها او موصوفاتها الموجودة فيها تلك الصفات اذ لا وجود للصفات الانتزاعية في الواقع انما
الوجود لموصوفاتها فحسب الذين في مرتبة الحكاية ينسب وجود موصوفاتها الى مفهوماتها المنتزعة فمناشئ انتزاع هذه المعاني في
الواقع هناك هي مناشئ انتزاع مبادئ المحولات التي هي صفات انتزاعية وعلى هذا فالوجود في الواقع في مصاديق العقود
التي مبادئ محولاتها انتزاعية هي ذات الموضوع لا غير لكنها بحيث ينتزع عنها مبدأ المحمول فلا يتحقق الوجود الربط في مصاديقها
ولما كان الوجود نفس مبرورة الذات وكان نشأته انتزاعه نفس المهية بلا جهتيه زائدة كما حققنا فيما سبق فمصدق حمل الوجود هو
مصدق حمل الذاتيات وهي نفس الذات فهي كما انها نشأته انتزاع الذاتيات ونشأته ارتباط الذاتيات بالذات كذلك هي نشأته

لا يتزاع الوجود ولا يتزاع ارتباط الوجود وبها فاذكره من تحقق الوجود والباطل في مرتبة المحكي عنه في جميع العقود وان اراد به تحقق مفهوم
 الوجود والباطل في تلك المرتبة فهذا باطل وان اراد به تحقق مصداق فان اراد ان مصداق مطلقا سواء كان نفس ذات الموضوع
 فتأدي مع معنى زائد عليها متحقق في تلك المرتبة في جميع العقود فسلم لكن لا يجدي اذ هذا المعنى متحقق في مرتبة المحكي عنه
 محل الذاتيات والغير ولا يستلزم ذلك ان لا يكون مصداق الوجود في نفس الماهية وان اراد ان للوجود والباطل
 مصداقا فاختار الذات الموضوع متحققا في مرتبة المحكي عنه في جميع العقود وقد عرفت ان هذا لا يصح بل انما هو في القضايا
 التي سبأى محمولاتها صفات الضمانية لاني الهليات البسيطة ولاني كثير من الهليات المركبة فظهر ان حل ما ذكره
 مسطحة يمت بزخارف البرهان ومغلطة موهبت لخب البصائر والاذهان ولقد اطينا الكلام وارغبنا الزمام تشيخه الايمان
 وكشفا للاولام واسدول التوفيق واللاهتام ونسها ما في بعض اشروع وما صله انه لو كان للماهية مرتبة تقرر سابقة على الوجود
 كما يحكم به الجبل البسيط لزم ان يكون المهية في تلك المرتبة معبرة عن الوجود ويكون صدق محل الوجود عليها في مرتبة متأخرة
 عن هذه المرتبة وهو باطل لانها في المرتبة المتأخرة ان بقيت كما صدرت فعدم صدق الوجود في المرتبة الاولى وصدقه
 في المرتبة الثانية تزجج بلا مرجع وان لم يتبق كما صدرت بل نطقت بها معنى آخر انضمامي او انتزاعي فلم يكن المهية المتقررة
 مصداقا محل الوجود فلم يكن صدورها كافيا في حله بل يحتاج الى جعل متائف للمخاطف فيرجع الى الجبل المؤلف بذاتية
 كلامه وانت تعلم ما فيه من الاحتلال لان الوجود لما كان انتزاعيا لم يكن له وجود في الواقع انما الوجود له مشارا انتزاعيا
 فنشأ انتزاعه هو المتقرر له تقدم على المعنى الانتزاعي للوجود تقدم المصداق على الصادق فان اريد بلزوم كون المهية
 في مرتبة التقرر معبرة عن الوجود وكون صدق محل الوجود عليها في مرتبة متأخرة لزوم كون الماهية في مرتبة التقرر معبرة
 عن الوجود بمعنى عدم كونها مصداقا للوجود فذلك غير لازم ما صورنا وان اريد بلزوم كونها في مرتبة التقرر مغايرة لمفهوم الوجود
 المصدري الحاصل في الذهن بعد الاشرع ومتقدمة عليه تقدم المصداق على الصادق والمحكي عنه على الحكاية ومشار
 الانتزاع على الاشرع فذلك لازم وملتزم ولا يصير في كون صدق الوجود عليها اعني في مرتبة الحكاية في مرتبة متأخرة عن
 تقرر الماهية الذي هو مرتبة المصداق والمحكي عنه كيف وصدق الوجود في مرتبة الحكاية متوقف على انتزاع الوجود
 انتزاع الوجود متاخر عن تلك المرتبة المسماة بتقرر المهية وفعاليتها لانها مشارا للانتزاع والماهية في المرتبة
 المتأخرة باقية كما صدرت ولا يلزم التزجج بلا مرجع فان الوجود وكونه متزعا وحكاية لم يكن في المرتبة المتقدمة اعني مرتبة مشار
 الانتزاع والمحكي عنه وانما هو بعد الانتزاع في المرتبة المتأخرة فيعمل على الماهية بعد الانتزاع والتسرفية ان في المرتبة
 المتقدمة وحكاية ليس فيها شيان الماهية والوجود حتى يقال ان الوجود مصداق ومحمول على الماهية في تلك المرتبة واما

في المرتبة المتأخرة فهناك شيان الماهية والوجود فصيح فيها صدق الوجود وحمله على الماهية في غاية التحقيق وامد الى التوفيق
ومنها ان اثر الجعل البسيط هي نفس الماهية لا بشرط شي فيلزم ان لا يتعلق الجعل بالاشخاص اذا شخص ليس هو نفس الماهية
لا بشرط شي وهو خلاف مذاهبهم والجواب ان متعلق الجعل اولاً وبالذات هو نفس الماهية لا بشرط شي فاذا تقررت
بافاضة الجاعل شخصت في نفسها اذ فاضت من الجاعل مصداق للوجود والتشخص جميعاً فجعلها هو جيل لشخص بعينه ليس
معنى تعلق الجعل بالشخص الا ذلك لان الشئ يتشخص اولاً ثم يتعلق به الجعل بعد التشخص ولو بعدية بالذات فان ذلك
يفضي الى فعلية الماهية قبل الجعل واما على سبيل الجعل المؤلف فالامر مشكل اذ لا يمكن على ذلك المذهب جعل
الشخص موجوداً لا بمعنى ان يكون المحمول هو الشخص بما هو شخص اذا شخص بما هو شخص هي الماهية المعروفة للوجود
الخاص بما هي كذلك فلا معنى لجعله موجوداً ولا بمعنى ان يكون المحمول هي نفس الماهية فان المحمول اليرح اما الوجود
المطلق فيكون الجعل عبارة عن ضم كل الى كل فان الجعل المؤلف مالا الى ضم الوجود الى الماهية وخط الماهية بالوجود
المحمول والمحمول اليه على هذا التقدير هي الماهية والوجود المطلق وانضمام الكلين لا يفيد البنية كما تقرر عندهم واما الوجود
الخاص واذ الوجود عندهم من العوارض وخصوصية العوارض فرع خصوصية معروفاتها كما هو مسلم عند الفريقيين فلا معنى
لخصوصية الوجود مع كون المحمول هي نفس الماهية وقد ظهر وما ذكرنا برهان آخر على ان الحق هو القول بالجعل البسيط وقد
لح باحتمال ان اثر الجعل البسيط هي نفس الماهية وهي عين الشخص ومصداق الشخص بلا انضمام معنى زائد اليها وان باب
الاشترار هي باب التمايز كما ذهبنا اليه ومنهنا عليه اجلا حيث تحققنا ان الوجود عين الماهية واما اثر الجعل المؤلف فهي
الماهية المخلوطة بالوجود والقول بالجعل المؤلف انما تفسيره لو كان الماهية مخلوطة بالوجود والوجود منضم اليها في الواقع
وليس الامر كذلك كما حققناه ومن العجائب ان بعض الشارحين بعد ما حقق ان اثر الجعل البسيط مرتبة الطبيعة بلا شرط
شئ واثر الجعل المؤلف مرتبة الطبيعة بشرط شئ وهو الخط بالوجود اورد على نفسه بانه على هذا لا يتعلق الجعل بالذات بالجزئيات فانها
الماهيات بشرط شئ وهو خلاف مذاهب الاشراقية ثم اجاب عنه بان هذا الخط يصور في الكلمات نظر الى وجود الطلح و
في الجزئيات نظر الى الوجود الخاص وكلا المخلطين ليمان بشرط شئ هو الوجود انتهى وانت تعلم ان ما حققه من ان اثر
الجعل البسيط مرتبة الطبيعة بلا شرط شئ واثر الجعل المؤلف مرتبة الطبيعة بشرط شئ هو الخط بالوجود ان ما حققناه من ان الوجود على الجعل البسيط هي الصورة
اصدية التي لا تحقق في الواقع الا لشيء اخر مما لا بد هو نفس الماهية بلا زيادة امر عليها وانضمام معنى اليها هي الطبيعة بلا شرط شئ وعلى هذا الجعل المؤلف صفة
انضمامية متحققة في الخارج حاله في الماهية الموصوفة بها فالوجود في الخارج شيان الماهية والوجود فاعثر الجعل المؤلف الماهية المخلوطة بالوجود هي مرتبة الطبيعة
بشرط هو الخط بالوجود ذلك صحيح لكن لا يتوجه عليه اورد على نفسه فان الجزئيات على راي اصحاب الجعل البسيط هي

Marfat.com

ہی الماہیات بشرط شیء بالمعنی الذی ہوا اثر الجعل المؤلف فان الماہیۃ بشرط شیء المتی ہی اثر الجعل المؤلف معنایا المہیۃ المنضمۃ
 الیہا صنف الوجود فان الوجود علی رتبہم لیس صنفہ منضمۃ اصلا لا الی الکلیات ولا الی الجزئیات فلیس کلہی ہوا الماہیۃ المنضمۃ الیہا
 صنف الوجود ولا الجزئی ہوا الماہیۃ المنضمۃ الیہا صنف الوجود واما ان معنایا ان الفرق بین اثر الجعل البسیط و بین اثر الجعل
 المؤلف ہوا الفرق بین مطلق الطبیعۃ و بین الطبیعۃ الخاصۃ سوا رکاب الوجود امر انتزاعیاً و صنف منضمۃ فذلک غیر صحیح اما اذا
 کان الوجود انتزاعیاً فلا یتقیم القول بالجعل المؤلف اصلا اذا خلط بالوجود فی الواقع علی ہذا التقدیر اذا التحقق فی الواقع
 علی ہذا التقدیر نفس الطبیعۃ لا الطبیعۃ مع الوجود اذا التحقق للوجود فی الواقع علی ہذا التقدیر لکنہ انتزاعیاً اما التحقق لانتزاعہ ہونفس الطبیعۃ بلا زیادۃ
 علیہا و اما اذا کان الوجود صنف منضمۃ فلا یتقیم القول بالجعل البسیط اذا لکن نفس المہیۃ علی ہذا التقدیر صدق الوجود فلا یتبع جعلہا صدق الوجود علیہا بل
 یتخلج المہیۃ فی صدق الوجود علیہا الی جعل المؤلف بینہا و بین الوجود فلا یکن ان یقال ان الفرق بین اثر الجعل المؤلف
 و اثر الجعل البسیط ہوا الفرق بین شخص ای الطبیعۃ الخاصۃ و بین مطلق الطبیعۃ لا بشرط شیء و اما ما ذکرہ ہذا القائل فی الجواب
 فلیس ر معنی لان الوجود الخاص لیس اذ لا یخص فیہ ما یخص فیہ الطباع الخاصۃ المتی ہی الجزئیات فلا یکن تخلل الجعل المؤلف
 بین الطبیعۃ الخاصۃ و بین الوجود الخاص فلا یکن ان یکن خلط الجزئیات بالوجود الخاص اثر الجعل المؤلف ولا یکن ان
 یؤخذ الطبیعۃ الخاصۃ عنی الشخص بالقیاس الی الوجود الخاص لا بشرط شیء و بشرط شیء فانہا الطبیعۃ الماخوذۃ مع الوجود الخاص
 ہی عبارۃ عن الطبیعۃ الماخوذۃ بشرط شیء و الطبیعۃ الماخوذۃ بشرط شیء لا یکن اخذہا لا بشرط ذلک الشیء نعم یکن اخذ مطلق الطبیعۃ
 باعتبارین فانہم فان المقام دقیق و قد استوفینا الکلام فی ہذا المقام لکنہ منزلیہ لا لاقدم و فرقتہ للافہام و فردہا للادبام
 کلماتہی للناظر تطلع الی النقص و الاحکام و الرد و الابرام و امرد و الخیر و الانعام و فیض الحکمۃ و الالہام و قوہ بقوہ تعالی و جعل
 الظلمات و النور قال فی الحاشیۃ تمتہ ان الجعل بمعنی التفسیر لا یجوز قصرہ علی مفعول واحد بل یجب ذکر کلا مفعولہ الجعل بمعنی
 الخلق لیس معنی مفعول واحد و فی قولہ تعالی و جعل الظلمات قصر علی مفعول واحد ہو بمعنی الخلق لا بمعنی التفسیر انتہی فقط ہا یتوکل
 من اندی یوزان یقان یحذف المفعول الثانی اعنی المفعول الیہی فی ہذہ الآیۃ الکریمۃ و بعض اشراح اورد علی ہذا الاستدلال معارضۃ بقولہ
 غرن قائل جعل شمس ضیاء و القمر نور و اجاب عنہا بان ضیاء و نوراً لان من شمس و القمر و انت تعلم ان ہذا کلمۃ خطا ہما
 المعارضۃ فلان اصحاب الجعل البسیط لا ینکرون استعمال الجعل بمعنی التفسیر فی اللغۃ انما ینکرون تخلل الجعل بمعنی التفسیر بین
 المہیۃ و الوجود بالذات و لا یتثبت ذلک بتلك الآیۃ الکریمۃ و استعمال الجعل بمعنی التفسیر فی الكتاب العزیز غیر عزیز و اما الجواب
 فتکلف متغنی عنہ فلا یتبقت الیہم ان الاستدلال بہذہ الآیۃ علی حقیقۃ الجعل البسیط کما وقع من الشارح احتمالاً من الافق
 و لیسین ناش من قلمہ اندی یوزان غایۃ الامران کجمل فی ہذہ الآیۃ بمعنی الخلق و اصحاب الجعل المؤلف لا ینکرون استعمال

لفظ يجعل في معنى الخلق في لسان العرب بل يقولون ان الخلق هو تصيير المهيبة موجودة فنعلم ان جعل الذي لا يتدعى مفردا
ثانيا بمعنى الخلق وهو عبارة عن تصيير المهيبة موجودة فنعنى قوله تعالى جعل الظلمات والنور عندهم خلق الظلمات والنور بمعنى
انه تعالى صيرها موجودتين فلادلالة لذلك على نفي الجعل المولف ولا على حقية الجعل البسيط ولو كان معنى الجعل بمعنى الخلق
في لغة العرب ليلا على حقية الجعل البسيط كان استعمال لفظ الخلق في الكتاب العزيز اول دليل على حقية الجعل البسيط واطلاق
اظهر من ان نحفي نغاية ما في هذا البيان الذي حسب صاحب الاق المبين حجة ان الجعل جار في لغة العرب بمعنى آفريدن كما جاز
بمعنى آفريدن بغير حجة ولا يلزم من مجيئة معنى آفريدن لطلان الجعل المولف لان آفريدن عند اصحاب الجعل المولف عبارة
عن تصيير الشيء موجودا فتدبر ولا تتخط قوله بان الوجود نفس صيرورة الذات هذا الاستدلال مذكور في اوائل الاق المبين و
تقريره على وجه يخرج عن السفسطة وان كان اعز من ان يشار مثل صاحب الاق المبين هو ان الوجود معنى اعتباري تجريبي
وكذا الصفات الماهية بالوجود فلا تحقق لهما في الواقع انما التحقق في الواقع مشترك انهما وحي نفس الماهية بلا زيادة امر عليها
فما تابعان في التحقق الواقعي لنفس الماهية فان كان نفس الماهية اثر للجعل بالذات فذلك هو المطلوب وان لم يكن
نفس الماهية اثر للجعل بالذات فاما ان لا يكون اثر للجعل اصلا فتكون واجبة او يكون اثر للجعل بالعرض فتكون تابعة في
التحقق الواقعي للوجود والاصناف وهو باطل اذ ليس لهما تحقق واقعي بالذات انما التحقق الواقعي لنفس الماهية كما تبين فلا
مسوغ لهذا الاحتمال بعد ما تحقق ان الوجودي الصيرورة المنتزعة وليس صفة موجودة في الخارج وعلى هذا التقدير لا يرد ما اورده
الشراح في اشرح بقوله اعترض عليه انه لما لم يتعلق بجعل بما هو مشترك لا انتزاع الوجود والاصناف اذ منع تعلق الجعل بالوجود
والاصناف لانها انتزاعيان فلا معنى لتعلق الجعل بهما الا تعلقه بذاها سوا قيل بان مصداق الوجود في الحكمية الاستناد الى اجاب
بحسب نفس فانه اذ يجب الخلط بالوجود نعم لو كان الوجود صفة منتزعة لكان لهذا الاعتراض وجه اذا اثر الجعل على هذا التقدير هو خلط
الماهية بالوجود وليس الوجود والخلط به على هذا التقدير انتزاعيين حتى يكون تقريرهما في الواقع بالعرض بتقرير نفس الماهية بل هما
متقرران على هذا التقدير بالذات ولا يرد ايضا ما اورده على صاحب الاق المبين ايضا من انه ان اراد ان الماهية اذ لم يكن مجزوا
بالذات ولم يكن اثر للجعل بالذات كانت مستغنية عن الجعل مطلقا فتصير واجبة فاللزوم ممنوع اذ لا يلزم من عدم الجعل
بالذات الاستثناء مطلقا حتى يلزم الوجود ان اراد ان الماهية اذ لم يكن مجزوا اصلا بالذات ولا بالعرض يلزم انتزاعه عن الجعل
مطلقا فيلزم وجودها فاللزوم مسلم لكن اصحاب الجعل المولف لا يقولون بعدم مجزوية الماهية مطلقا بل يقولون انها مجزوة
بالعرض في ضمن جعل الاصناف وذلك كما قد بينا ان القول بعدم كون الماهية مجزوة بالذات كما يقول به الظاهريين
وقيل بانها ليست مجزوة مطلقا بالذات ولا بالعرض فانها اذ لم يكن مجزوة بالذات فلا يمكن تعلق الجعل بالعرض والانتزاع

اصلا لا معنى لتعلق الجاهل بها الا لتعلق الجاهل بمصدقها وهي نفس لما هيته لكونها منتزعة عن غيرها نفسها بلا زيادة امر عليها وقد
 لاح باذكار ان ما توهمه بعض اشخاص من ان صاحب لائق لم يبين من ان استغناء المهية من حيث هي عن الجاهل لا يخرجها
 عن حدود بقية الامكان واحتياجها اليه لا يخلها فيها بل الوجوب الامكان مدارها على الاستغناء والاصحاح في ارتباط معنى
 الوجود بها في غاية السقوط لان معنى الوجود انتزاعي لا ارتباط في الواقع بنفس المهية اذ تحقق الارتباط في الواقع يتلزم تحقق ظرفية
 في الواقع ولا تحقق للوجود في الواقع انما تحقق لانتزاعه لا يتصور تحقق الارتباط تحقق امر واحد انما تحقق الوجود والارتباط
 في الواقع تحقق نفس المهية فمدار الوجوب الامكان على استغناء نفس المهية واحتياجها ولا يمكن ان يقال ان هذا القائل يرى الوجود
 منفعة منفعة اما اول فلان هذا القائل مصرح في هذا المقام من شرحه بان الكلام في الوجود المصدرى واما ثانيا فلان كلامه على هذا التقدير
 يبنى على كون الوجود منفعة منفعة هو فاسد فهذا بناه فاسد على فاسد قوله اعترض عليه حاصله ان كون مصداق الوجود في الممكن حيثية
 استناده الى الجاهل مسلم كما نقول بان استناده الى الجاهل عبارة عن استناده اليه باعتبار الوجود فلا يلزم من عدم مجموعية نفس المهية
 الممكن جوبها وانما كان يلزم لو لم يكن الممكن مستندا الى الجاهل اصلا لا باعتبار نفس المهية ولا باعتبار الوجود ونحن لا نقول به بل نقول انه
 الى الجاهل باعتبار الوجودية الا اعتراض انما يتوجه على تفسير صاحب لائق لم يبين واما اذا قررنا هذا الاعتراض سابقا من الاس اذ حال
 الاستدلال ان مصداق الوجود نفس لما هيته بلا زيادة امر عليها فان لم يكن اثر الجاهل بالذات لم يكن اثره بالعرض والاكانت تارة
 في تحقق لما هو منتزع عنها وهو صريح البطلان فتكون اجتهادنا وظاهر ان الاعتراض لا يتوجه على هذا التفسير اصلا والجواب عن هذا الاعتراض
 انه لا يجوز ان يصدق الوجود عليها بحسب استنادها الى الجاهل باعتبار الوجود اذ لا تحقق للوجود في الواقع كونه انتزاعيا فلا يكون المتأثر
 تابعة للوجود في حكم الجاهل كما عرفت سابقا وقد حاكم فانتم الحكماء قدس سره في حواشي شرحه بين المستدل والمعارض بانه ان كان حيثية الوجود
 الى الجاهل تقييدية وخر من مصداق الوجود فالحق مع المستدل اذ على هذا التقدير لا يمكن ان يقال ان تلك حيثية هي الاستناد باعتبار
 الوجود كما قال المعارض اذ المصداق يجب تقدمه على المصادق فاذا كانت هذه حيثية خزر من مصداق الوجود وجب تقدمها على الوجود فيلزم
 تقدم الاستناد بحسب الوجود على الوجود وهو صريح البطلان فلا بد ان يكون تلك حيثية هي حيثية الاستناد باعتبار نفس المهية فنبت ما ادعاه
 المستدل وان كانت حيثية تعليلية خارجة عن المصداق فالإيراد اذ يجوز على هذا التقدير ان يكون تلك حيثية حيثية الاستناد باعتبار
 الوجود كما قال المعارض ثم فادان يطالب المستدل بالبرهان على كون حيثية تقييدية في المصداق فان اتى بالبرهان عليه مستدل
 والاسقط هذا حاصل كلامه الشريف ولا يخفى شانه لکن قد عرفت ان الاستناد باعتبار الوجود ان كان معناه الاستناد الى الجاهل
 باعتبار الخلط بالوجود بان يكون اثر الجاهل بالذات هو الخلط بالوجود فهذا المعنى غير معقول على تقدير كون الوجود هي صيرورة منتزعة
 فلا يصح ان يكون حيثية تقييدية لمصداق الوجود حيثية تعليلية وان كان معناه الاستناد الى الجاهل باعتبار الوجود بان يكون اثر

الجاعل بالذات هو مصداق الوجود عن نفس المبهمة فكون حيثية الاستناد باعتبار الوجود بهذا المعنى حيثية تعليلية لمصدق الوجود على المبهمة لا
 المستدل بل يؤيده لان ذلك ثبت للجعل البسيط فالاعتراض ساقط على تقدير كون الوجود هي بصيرورة المشرقة وبه المقدمتا عن
 كون الوجود هي بصيرورة المشرقة ماخوذة في الاستدلال بمرتبته عليها فيما سبق فالاستدلال تام والاعتراض ساقط سواء كانت حيثية
 الاستناد باعتبار الوجود تقييدية او تعليلية نعم ما قرناه من البيان التين اعلم من ان يشعره مثل صاحب لائق المبين فانه مدارا ذكرنا
 على ان الوجود الانزاعي والمخلط لا يمكن ان يتعلق بهما الجعل الا بان يتعلق بمشارعتيهما وهو نفس المبهمة فاذا فرض عدم تعلق
 الجعل بمشارعتيهما الذي هو نفس الماهية لم يتعلق الجعل بهما الا في خلاف ما اذا كان الوجود صفة انضمامية وصاحب لائق المبين
 لا يفرق بين الانضمام بالانزاعيات وبين الانضمام في المجولية والافتقار الى الجاعل كما قلنا عنه في رد استدلال
 الشيخ المقتول على الجعل البسيط وكشفنا وجه بناك فلما نعيد قوله وانت خير جواب عن الاعتراض حاصله بالنظر الدقيق ان الوجود نفس
 البصيرة المصدرية الانزاعية ومصداق نفس الماهية بلا زيادة امر عليها والوجود حكماية عنها فلا يعقل الاستناد باعتبار الوجود الا بحسب
 استناد ومصداق الذي هو نفس الماهية فاذا فرض ان نفس الماهية ليست اثر الجعل لا يكون الافتقار والاستناد الى الجاعل باعتبار
 الوجود اذ فعله تقدير افتقار الجعل البسيط يلزم استغناء المبهمة عن الجاعل في صدق الوجود ايضا فيلزم وجوبها ولا يمكن ان يكون صدق
 الوجود عليها بحسب استناد الى الجاعل من حيث الوجود كما زعم المعترض وهذا التقرير هو بعينه ما ذكرناه اوله وهو المطابق لما قاله الشارح
 في الحاشية على ما سياتي نقله ان شاء الله تعالى فلا يرد ان عدم اسلاخ فعلية الذات عن الوجود مسلم لكن فعلية الذات عند انضمام ليست الا
 بصيرورة الذات متصفة بالوجود قبل الانضمام لم يكن ان فاستغناء الذات عن الجعل بالذات لا يوجب استغناء الانضمام وذلك لان
 كون فعلية الذات بصيرورة الذات متصفة بالوجود انما يتقيم لو كان للذات انضمام بالوجود في الواقع بان يكون الوجود صفة متصفة
 اليها واما اذا كان الوجود عبارة عن بصيرورة المشرقة كان انضمام الذات بمشارعتيهما من اذلت نفسها التي تسببها بالفعلية اذ الفعلية ليست
 امر ازيد على نفس الذات فكيف يكون الفعلية بصيرورة الذات متصفة بالوجود فان مشار الانضمام سابق على المشرقة لا محالة وقد ثبت ان
 الوجود هي بصيرورة المصدرية وانه ليس صفة انضمامية وهذا المقدم ماخوذة في الاستدلال عليها من كلام الشارح وقد لاح بما ذكرنا من
 ما توهم بعض الشراح من ان حاصل الجواب يرجع الى ان الوجود مساوق للتقرر فالاستغناء في التقرر يتلزم الاستغناء في الوجود
 بل لو تم ازم على اصحاب الجعل البسيط وجوب الماهية المكنة او لم يتعلق الجعل عند مرتبة الوجود المبهمة في مرتبة الوجود متصفة عن الجعل عند مرتبة
 التقرر ايضا متصفة عن الجعل شارح على المساواة وذلك لان حاصل الجواب يتبع فعلية الذات وتقرر بالصدق لوجود كونها مصداقا لذلك ضروري على تقدير كون
 هي بصيرورة المشرقة ولا ينبغي ان الاستغناء في مرتبة المصدق يتلزم الاستغناء في مرتبة المصدق كما ان الحاجة في مرتبة
 المصدق بل المعنى للحاجة المعنى في مرتبة المصدق سوى الحاجة المعنى في مرتبة المصدق فاصحاب الجعل المولف لما فرغوا من الماهية التي هي المصدق

الى الجاعل اذ هم ان يفوا حاجة خلطها بالوجود الذي هو حكاية عن نفس الماهية اليه ايضا لا معنى لحاجة الحكاية الا الحاجة المحكي عنه فيلزم
 عليهم وجوب المهية واما اصحاب الجعل البسيط فلما اذعنوا بحاجة مرتبة المصدق الذي هو نفس المهية فقد اذعنوا بحاجة مرتبة المصدق
 التي هي مرتبة الوجود وغلط المهية به اذ لا معنى لحاجة مرتبة المصدق الا الحاجة مرتبة المصدق فلا يلزمهم القول بوجوب المهية فان قلت
 استتباع فعلية الذات وتقرر المصدق الوجودي على تخيل الجعل البسيط فيكون بنا الكلام عليه مصادرة على المطلوب قلت انما
 بناه على كون الوجودي بصيرورة المنتزعة وعدم كونه صفة انتمائية وعليه بنا القول بالجعل البسيط فلا مصادرة قوله كما هو
 المسلم لدى الفريقين قال في الحاشية لان القول بتقرر الماهيات منفكة عن الوجود مخصوص ببعض المتكلمين وهم المعتزلة واما
 الاشاعرة واكثار كلامهم فيكونه ويطلونه كما هو المذكور في الكتب الكلامية انتهى وانت تعلم ان بنا كلام الشارح في الجواب عن
 الاعتراض على عدم استتباع الفعلية والتقرر عن الوجود بمعنى استتباع الفعلية والتقرر لمصدق الوجود الذي هو عبارة عن البصيرة
 المصدرية كما عرفت وهذا ليس سماعا عند الفريقين بل انما هو عند اصحاب الجعل البسيط فهذا الكلام من الشارح سفسطة لا دخل لها
 في الجواب قوله كانت مستغنية ايضا في صدق الوجود قال في الحاشية اذ لا معنى لافتقار المهية واستنادها الى الجاعل من حيث الوجود
 الا افتقارها واستنادها اليه في نسخ تقررها لان افتقار الامور الاتراعية واستنادها الى العلة ليس له معنى محصل الافتقار انتشارتها
 ومطابقتها واستنادها اليها والوجود امر متزاعي اذ هو عبارة عن بصيرورة الذات ووقوعها في ظرف ونشأ انتزاعه ومطابق حملها
 هو نسخ تقررها كما سبق فتذكر فان قيل مرتبة التقرر عبارة عن مرتبة نفس المهية وفعلية نفس ذاتها وهي لا تخلق بها الجعل
 بالذات لانها امر وحداني وتعلق الجعل مفاد الهيئة التركيبية ولا يلزم منه الاستغناء مطلقا لانها تابعة للجعل الوجودي مفاد كون الانسان
 موجودا مثلا فيلزم ان يكون مرتبة المعروف من اي مرتبة نفس المهية تابعة لمرتبة العارض اي الوجود وتضافها ومتاخرة عنها وهو باطل ايضا لو كانت مرتبة
 المهية مستغنية عن الجعل بحسب نفسها كانت مستغنية عنه بحسب تصانف بالوجود ايضا لا تتلحق بالعارض المتعرض عن العارض متأخر الطرف عن النسبة فيلزم استغناء
 عنه طلعا وهو يتاني في الامكان لا يصح تعلق الجعل البسيط بالا بالامر الواحد في وجه الظهور ان آخر على اثبات الجعل البسيط لان المهية اما ان تخلق بها الجعل بالذات
 فهو المطلوب بالعرض وهو باطل لما ذكرنا من ابتناء تقدم العارض على المعروف وتقدم النسبة على الطرف والابالذات لا بالعرض هو يتاني في الامكان الذي انتهى
 وفي الكلام صريح فيما قررناه كلامه اما البرهان الذي ذكره فقد اسلفنا له وما عليه نعيده قوله اي بالجعل البسيط لا يخفى بعد لفظا
 ومعنى قوله ونهاية مقصودة انك الفاعل بمعنى الى انكار الغاية لانها علة لفاعلية الفاعل وانكار الغاية يمكن مع الاذعان بالفاعل
 اما كون الفاعل كالمثل في الفاعلية غير محتاج فيها الى ادراك عرض ونهاية او لعدم كونه فاعلا بالارادة والاختيار او لكونه عابثا قوله
 وهم قد خالفوا البهية لما كانت الممكنات في انفسها متساوية طرفي الوجود والعدم ولم يكن وجودها ضروريا لذاتها والافتقار عنها
 والعدمها ضروريا والا لا تنتج وجودها فلا بد لتحقق وجودها وعدمها وترجع احد الطرفين المتساويين على الآخر من مخرج خارج عن

ذواتها ترجح احد طرفيها على الآخر حتى يتحقق ذلك الطرف فالقول بان وجودها من غير سبب موجود تجوز لترجح احد الطرفين
على الآخر من غير مرجح وهو بدعي البطلان لا يرتاب في لطلانه من لم يقتدر على الكسب كالبلد والصبيان لانهم ان عرض عليهم
ان احدى كفتي الميزان المتعادلتين خفة وتقل ارتفعت والاخرى ان خفنت من دون سبب اصلا هالوه بالبدية فهو لا
السفها رخص عقولا واما واخر طرجهلا واما واضع احلاما واما من اطفال الذين لم يعطوا العبد عن اللبان ان اير
بد الكسب والبر بان فان قلت اكثر العقلا رجوزا التزجج بلا مرجح كالمثقلين المخصصين لكون الحوادث بوقت دون
وقت مع استوار نسبة الفاعل جل ذكره الى جميع الازمنة لكونه مفارقة سيلو كالاشارة الناقين للحسن والفتج العقليين القائمين
بتخصيص بعض افعال العباد بالوجوب وبعضها بالحرمة وبعضها بالندب وبعضها بالكرامة وبعضها بالابادة بلا مخصص في
ذواتها قلنا المرجح هناك ارادة الفاعل المختار فليس هناك ترجح بلا مرجح كالهارج ليلك الحد الطرفين المتساويين والباعث
ياكل احد الطرفين لذلك فالمرجح هناك نفس الارادة وهذا غير ممنوع بخلاف وجود الممكنات بلا سبب اذ لا مرجح هنا اصلا فان
قلت لعل الناقين لوجود الصانع يقولون ان احد الطرفين اولى ببعض الممكنات بالنظر الى ذواتها فالممكن الذي وجوده اولى
به من العدم غير محتاج في ترجح احد طرفيه الى سبب فيكون هو موجودا بنفسه ويكون غير موجودا بايجاد ذلك الممكن اياه قلت
قد اطلنا كون احد الطرفين اولى بالممكن من الآخر فيما سبق فتذكر قوله وتحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لما عرفت ان الممكن
لا يمكن ان يوجد بنفسه فلما بد لوجوده من مرجح فذلك المرجح اما ممكن فالكلام فيه او واجب هو المطلوب من نفي وجود الوجوب
بازمه تجوز تحقيق ما بالعرض بدون ما بالذات اذ كل ممكن يفرض فهو ما بالعرض بالقياس الى ما يرجح وجوده وليس هناك على تقدير
ما يتوهمون واجب يكون موجودا بالذات فالقول بوجود الممكنات مع نفي السبب الموجد الواجب الموجود بالذات تجوز تحقيق
ما بالعرض وهو الممكن بدون ما بالذات وهو الواجب جلثانه وذلك باطل بالبدية العقلية ولا يمكن ان يكون مرجح وجود كل
ممكن ممكن آخر الى نهاية اذ مجموع سلسلة الممكنات اللاتناهية ممكن فلا ترجح وجوده فذلك المجموع ما بالعرض فيمتنع تحقق السلسلة
اللاتناهية راسا من دون ان ينتهي الى ما بالذات وهو الواجب سبحانه ولا يمكن ان يقال ان مجموع السلسلة موجودا بالذات لانها
كونها موجودة بالذات اما من قبل احادها او من قبل صفة الاجتماع والاول صريح البطلان اذ كل من الاحاد ما بالعرض وكذا الثاني اذ
الاجتماع فرع الاحاد فاذا لم يكن احدها ما بالذات لم يكن صفة الاجتماع ما بالذات فلم يكن المجموع موجودا بالذات فثبت وجود
بالذات واجب لئلا وهو المدعى قوله منها انه لو كان للممكن حاصلا ان الممكن لواجب في وجوده الى الموتر فلما بد من ان يكون
في الموتر صفة الموترية والالم يكن الموتر موثرا واللازم باطل لانه لو كان في الموتر موثرية لكانت الموترية اما صفة عدمية وهو ظاهر
البطالان او صفة وجودية وهو ايضا باطل اذ على هذا التقدير يكون لها وجودا بالذات والوجود ما ذهبي او خارجي فان كان لها

وجوده مني فقط فيكون الحكم على المؤثر بأنه مؤثر في الخارج جهلا أي غير مطابق للواقع إذ لا مؤثر في الخارج على هذا التقدير وان كان لها
 وجود خارجي أيضا بان تكون صفة قائمة بالمؤثر منضمة اليه كانت ممكنة ولو اجبت تحيل قيامه بالغير فتكون محتاجة الى المؤثر اذ كل
 ممكن محتج الى المؤثر عندكم فيكون في المؤثر مؤثرية اخرى يتاثر بها المؤثرية الاولى وينساق الكلام في هذه المؤثرية فيلزم التسلسل
 في الموجودات الخارجية وهي المؤثرات الموجودة في الخارج على هذا التقدير واحتمال ان يكون للمؤثرية وجود في الخارج ولا يكون
 له وجود مني اصلا باطل بطلان الشق الثاني مع كونه باطلا بوجه آخر هو انه لو لم يكن للمؤثرية وجود مني افتح ان كل من
 على المؤثر بأنه مؤثر اذ به الحكم فرع تصور المؤثرية وهو يستلزم الوجود الذي للمؤثرية قوله والجواب ان المؤثرية اعلم ان الاحرى
 في الاجابة عن شبهات هذه الفئة انما هي لوجود الصانع ان يسلك ولا يسيل الجدل فانه المضمم اكدت ثم سبيل التحقيق البرهان فانه للبحث
 اثبت فالاجدر ان يقال اولاً انتم ما ذكرتم ارم متناع وجود المكائن مطلقاً مع انكم تائقون بوجودها بلا موجب تقريراً للزوم انه لو كان
 الممكن موجودا لكان فيه موجودية وهي ليست عدمية فهي صفة وجودية فوجودها اما في الذهن فقط فيكون الحكم بها في الخارج جهلا غير
 مطابق للواقع او في الخارج ايضا فيكون لها موجودية في الخارج فيكون لها موجودية اخرى في الخارج والكلام فيها الكلام اوسفي
 الخارج فقط فيمتنع ان يحكم الذهن على الموجود بالموجودية فاهو حكم فهو اجابنا ثم يقال في اكل ان المؤثرية صفة انتزاعية لكونها
 اضافيا فلا وجود لها بنفسها في الخارج ولا يلزم ان يكون الحكم بها في الخارج جهلا غير مطابق للواقع وانما كان يلزم لو لم يكن لها
 مثالا انتزاع في الخارج وليس كذلك اذ نشأ انتزاعها هو ذات المؤثر التي اوجدت الاثر في الخارج فهي معنى اضافي تميزه العقل
 من ذات المؤثر عند عقل صدور الاثر منها ووجود نشأ انتزاعها في الخارج كاف في كون الحكم بكون المؤثر مؤثرا في الخارج مطابقا
 للواقع فان واقعية الانتزاعيات عبارة عن واقعية مناشيها وهذا كما ان الموجودية صفة انتزاعية لا وجود لها بنفسها في الخارج وليس الحكم بها
 في الخارج جهلا لكون نشأ انتزاعها هو نفس ذات الموجود وموجود في الخارج والحاصل انكم ان اردتم بالصفة عدمية في قولكم
 لو كانت المؤثرية في المؤثر كانت ما عدمية ما يكون العدم ما خذ افيها فكون عدمية للمؤثرية ظاهرة البطلان سلم لكن لا يلزم منه الا ان
 يكون للمؤثرية وجودية بمعنى ما لا يكون العدم ما خذ افيها لان تكون وجودية بمعنى ما يكون موجودا في الخارج فكم من جودي بمعنى ما لا يكون
 العدم ما خذ افيها ليس موجودا في الخارج كالوجود غير من الصفات الانتزاعية وان اردتم بها ما لا يكون موجودا في الخارج فكون
 المؤثرية عدمية غير ظاهرة البطلان ولا يلزم من عدم كونها موجودة في الخارج ان لا يكون المؤثر متصفا بها في الخارج فانه مشتان
 بين ان يكون الصفة نفسها موجودة في الخارج وبين ان يكون اشي موصوفا بها في الخارج فان من الصفات ما ليس موجودا في الخارج
 وان كان الموصوف موصوفا بها في الخارج كالنوقية فانها نفسها ليست موجودة في الخارج مع ان الفلك موصوف بها في الخارج
 ولا يمكن ان يغير باننا نختار ان المؤثرية وجودية موجودة في الذهن قولكم فيلزم ان يكون الحكم بها في الخارج جهلا قلنا نعم وانما يلزم

ولم يكن مثلاً انتزاعها موجوداً في الخارج بل كان وجودها في خصوص لحاظ العقل متجسداً ويمكن ان يقرر بانها منتزعة ان الموثرة وجودية موجودة
 في الخارج لكن الوجود في الخارج عم من وجود الشيء بنفسه وجوده بمنشأ انتزاعه الموثرة موجودة في الخارج بمنشأ انتزاعه فلا يحتاج
 في الخارج الى موثرة اخرى والمآل احد قوله اذ هي ثابتة في نفس الامر يعني ان الموثرة ثابتة بثبوت منشأ انتزاعها غيرها
 لا بثبوت منشأ عن ثبوت المنشأ وليس ثبوتها مقصور على خصوص لحاظ العقل حتى يكون وجودها انتزاعياً بتعلل العقل فحاليها
 كحال العقوبة فكما ان العقوبة ثابتة في نفس الامر بثبوت منشأ كذلك الموثرة قوله منها ان التأثير في حال وجوده يقرر ان الممكن لو كان محتاجاً في وجوده الى اثر
 موثر فلا يخلو اما ان يكون تاثير الموثرة في حال وجوده او في حال عدمه التالي باطل بجل اشقيه كالتقدم مثلاً باللازمة فانه
 لا واسطة بين الوجود والعدم واما بطلان الشق الاول من التالي فانه مستلزم لتحصيل الحاصل وهو صريح البطلان والاطلاق
 الشق الثاني منه فانه مستلزم لاجتماع التقيضين او المفروض ان تاثير الموجد في الممكن حال كونه معدوماً فيكون موجوداً بهذا
 التأثيرين كونه معدوماً فيلزم اجتماع الوجود والعدم وهو اجتماع التقيضين وهذا البيان جار في العدم ايضاً فيقال لو كان الممكن
 محتاجاً في عدمه الى الموثر كان تاثيره في العدم اما حال العدم فيلزم تحصيل الحاصل او حين وجود الممكن فيلزم اجتماع التقيضين
 فالممكن ليس محتاجاً الى الموثر اصلاً لاني وجوده ولا في عدمه قوله والجواب انه فرق ما قد عرفت ان الاولى في جوابهم الزم
 اولاً ثم تحقيق الحق فيقال اولاً لو تم الدليل لزم اقتناع وجود الممكن مع انهم قائلون بوجوده بيان اللزوم انه لو كان الممكن موجوداً
 لكان موجوداً اما حين كونه موجوداً فيلزم حصول الحاصل وهو تحصيل الحاصل او حين كونه معدوماً فيلزم اجتماع التقيضين
 وكذا لو عدم الممكن لكان معدوماً اما حين كونه معدوماً فيلزم حصول الحاصل او حين كونه موجوداً فيلزم اجتماع التقيضين ثم يقال
 في الحاصل ان تاثير الموثر في وجود الممكن حين وجوده الحاصل بذلك التأثير لاني حال وجوده حاصل له قبل التأثير فاللازم تحصيل
 الحاصل بذلك التحصيل غير مستحيل واستحيل وهو تحصيل الحاصل قبل ذلك التحصيل غير لازم وليس تاثير الموثر في وجوده
 حال كونه معدوماً حتى يلزم اجتماع التقيضين كما ان وجود الممكن انما هو حين كونه موجوداً بذلك الوجود لا حين كونه موجوداً بوجوه
 قبل ذلك الوجود حتى يلزم حصول الحاصل المستحيل ولا حين كونه معدوماً وكذا تاثير الموثر في عدم الممكن انما هو حين عدمه الحاصل
 بذلك تاثير لا حين عدمه حاصل من قبل حتى يلزم تحصيل الحاصل المستحيل ولا حين وجوده حتى يلزم اجتماع التقيضين كما ان عدم
 الممكن انما هو حال كونه معدوماً بذلك لعدم لا حين كونه معدوماً بعد عدمه حاصل من قبل حتى يلزم حصول الحاصل المستحيل
 ولا حين كونه موجوداً حتى يلزم اجتماع التقيضين ومنشأ الغلطان احد شقي الترديد هو حصول الاثر في زمان حصوله وتحصيل الحاصل
 المستحيل انما يلزم من اثار بشرط حصوله اس من تقدير ان التأثير في الوجود او العدم الماخوذ من وصف الحصول المستحيل
 لم يفرق بين اخذ الاثر في زمان حصوله وبين اخذه بشرط حصوله فالزم تحصيل الحاصل المستحيل الملائم على تقدير حصول الاثر بشرط حصوله

Marfat.com

في زمان حصوله يصير شتان بينهما كما لا يخفى قوله اذ في الوجود لعلك تقول الوجود ايضا اعتباري متزاعي فهذا الشق باطل
 بطلان الشق الثالث فلا حاجة في البطلان الى ان يساق فيه الكلام الذي سبق في البطلان الشق الاول فنقول تعيين الطريق غير
 واجب على المناظر والسر في البطلان هذا الشق باطل الشق الاول عدم البطلان باطل الشق الثالث ان الوجود عند بعضهم ليس اعتباريا
 اعتباريا بل بوصفه منفعة في المهية موجودة في الخارج فالبطلان هذا الشق بما هو جار على تقدير كون الوجود متزاعيا وعلى تقدير كونه منفعة
 منفعة قوله اذ في الصاف الماهية بالوجود كما يذهب اليها صاحب الجعل المؤلف قوله والجواب الاول في جواب هؤلاء السفهارة
 الزاهم اولاً بان المهية قد تكون معدومة عندكم ايضاً ويصدق سلبها عن نفسه لان صدق الربط الايجابي يستدعي وجود الموضوع
 فاذا وجدت صارت نفسها فلو كان سلب الشئ عن نفسه مستحيلاً مطلقاً لزم الاستحالة على هؤلاء ايضا ثم اكل بان سلب الشئ عن نفسه
 المستحيل اذا كان الشئ موجوداً او ما عين عدمه فالموجبات باسرها كاذبة والسوالب باسرها صادقة فعند عدم الموشرا وعدم التاثير
 يكون الانسان معدوماً فيكون سلبها عن نفسه وتكون السالبة القائمة ليس لانسان بانسان صادقة صحيحه فاذا وجد بايجاد
 الجاعل صار انساناً فاشرا جعل هو نفس الانسان الذي هو مصداق القضية القائمة الانسان انسان لا يلزم المجعولية الذاتية المستحيلة
 فان المستحيل ان يتعلق بجعل بكون الشئ نفسه وذاتياً من ذاتياته بعد تقرر ذلك الشئ ولا يستحيل ان يتعلق بجعل بسخ التقرر الذي
 هو مصداق ثبوت الشئ لنفسه ثبوت ذاتياته له فاشرا جعل بالذات هي نفس الماهية لا كونها مهية ولا كونها موجودة وما يلزم من كون
 المهية مجعولة وهو ان يكون كون المهية مهية مجعولة بعين جعل مصداق الذي هو نفس المهية غير مستحيل هو الحق في الجواب واما ما ذكره
 الشارح في الجواب تقليد امته لصاحب لافق البين جريا على عادة نفي غاية السقوط فان التاثير لما كان في المهية وهي مصداق حملها
 على نفسها حمل ذاتياتها عليها فكما يلزم من عدم الموشرا وعدم التاثيرية نفس الانسان كذلك يلزم منه عدم كون الانسان انساناً
 ايضاً والاصدق عين عدم الموشرا وعدم التاثير المستلزم لليسية نفس الانسان القضية القائمة الانسان انسان وهو صريح البطلان
 اذ صدق الموجبة يستلزم وجود الموضوع وتقرره ولما لم من عدم الموشرا وعدم التاثير عدم كون الانسان انساناً لزم من وجود الموشرا
 والتاثير كون الانسان انساناً ايضاً وقد مر ما يتعلق بهذا المقام باسبب تفصيل في فواتح سمح الجعل فسقط ما توهم صاحب لافق البين
 من ان المهية السوادية مغايرة لكون السوادية سوادية والمدعى ان كون السوادية سوادية ليست بجعل جاعل والدليل على ان
 كون السواد سواداً ليس مجعولاً وكون السواد من الغير ليس علة لعدم كون السواد اسواداً عند عدم الغير بل انها علة لبطلان نفس
 السواد عند عدم الغير وانما علة ذلك كون السواد اسواداً من الغير وليس كون نفس السواد من الغير يستلزم كون السواد اسواداً
 من الغير انتهى ولا يخفى على من رزق الفهم ان المهية السوادية وان كانت مغايرة لكون السوادية سوادية لكنها ليست مغايرة له
 مصداقاً بل مصداق كون السوادية سوادية هي نفس المهية السوادية وكون السواد من الغير كما انه علة لبطلان نفس السواد

عند عدم الغير كذلك هو علة لعدم كون السواد سوادا عند عدم الغير لا مساع كون السواد سوادا مع لطلان نفس السواد وكون
 نفس السواد من الغير يتلزم كون السواد سوادا من الغير قطعاً اذ مصداق كون السواد سوادا هو نفس السواد لا غير في اطرافه غاية ظهور
 ولكن من لم يجعل اعدله نوراً فماله من نوراً فقد اجاب هذا القائل من الاستدلال باختيار الشق الثالث وهو ان التامير في القضا
 المهيبة بالوجود قال اما الموصوفية بالوجود فهي وان كانت امراً اعتبارياً لكنها من الاعتبارات اللاحقة الواقعة في نفس الامر فيجب
 استنادها الى علة وراى اعتبار العقل هي نفس جاعل المهيبة وتقسيم فيها مفسوخ غير عائد المكن عرفناك من قبل ان الموصوفية
 المترتبة على جعل وهي ذات ارتباط المهيبة والوجود يستحيل ان تلحق مطلقاً الى حالها بالذات مادامت لمخوطة بما هي رابطة بينها
 فان عبرت بما هي مفهوم ما لم تكن آلة للارتباط بل كانت امراً معقولاً بنفسه مبين الذات لها في العقل اذن كانت شاكلتها
 شاكلته جملة المهيبات من جهة الاستناد الى جاعل يجعل نفسها انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له معنى اما اول فلان المعنى
 الغير المستقل الموجود في خصوص لحاظ الذهن ليس مرتباً على الجعل الواقعي عند احد من اصحاب الجعل المولف ولا يستوفى الا مثل
 هذا القائل قد سبق مفصلاً واما ثانياً فلان ما ذكره من ان الموصوفية بالوجود من الاعتبارات النفس الامرية وانهما مستندة الى
 علة وراى اعتبار العقل هي جاعل نفس الماهية لا العوض المستدل بل يؤيده اذ حاصل الاستدلال في الشق الثالث ان لا تقاضا
 بالوجود امراً اعتبارياً لا يصلح ان يكون اثره يجعل بالذات واما مصداقه فهو اما المهيبة نفسها او وجودها فان قيل يكون مصداقه اثره
 للجعل ارجع الى احد الشقين الاولين والعجب ان هذا القائل مع اعترافه باستناد الموصوفية بالوجود الى نفس جاعل المهيبة المستشعر
 يرجع الكلام الى الشق الاول فلا يكون هذا جواباً باخيراً اختيار الشق الثالث ثم لا يخفى ان هذا الكلام غير صحيح اصلاً على طريق
 الجعل البسيط ولا على طريق الجعل المولف اما على الطريق الثاني فاولاً لما عرفت سابقاً من ان اثره الجعل المولف ليس هو نسبة الرابطة
 الغير المستقلة بما هي كذلك ثانياً لانه لو فرض ان اثره الجعل المولف هي نسبة الرابطة الغير المستقلة فلا يصح قوله فيجب استنادها
 الى علة وراى اعتبار العقل هي نفس جاعل المهيبة اذ ليس للمهيبة جاعل جعل بالذات على هذا التقدير انما الجاعل يجعل بالذات
 للنسبة الرابطة الغير المستقلة وثالثاً لانه على هذا التقدير يكون اثره الجعل بالذات هي نسبة الرابطة الغير المستقلة ولا ريب في انه
 اعتباري والامر الاعتباري ايا ما كان سوار كان من الاعتبارات الواقعية او من الاعتبارات الافتراضية لا يمكن ان يكون اثره الجعل
 بالذات وهذا هو الذي رامه المستدل وما ذكره من ان الاعتبارات النفس الامرية يجب استنادها الى علة مسلم لكن الاعتبارات النفس الامرية
 لا تستند الى علة بالذات بل انما تستند الى العلة بالذات مناشيها والمستدل انما نفى كون الاعتباري اثره الجعل بالذات اما على
 الطريق الاول فاما اولاً فلانه لا يصح على ذلك الطريق قوله المكن عرفناك قبل ان الموصوفية المترتبة على الجعل الخ لانه انما من قبل ان
 اثره الجعل المولف هو نسبة الرابطة بين المهيبة والوجود بما هي غير مستقلة لان اثره الجعل بسيطاً واما ثانياً فلان النسبة الرابطة

بما هي غير مستقلة لها نحو ان من تقر بوجود الاول تقر بما بمعنى تقر مصداقها ومطابقتها والثاني تقر بما الذي هي في مرتبة الحكاية
فالاول يستدل الى حلة المصداق لانه عين تقر المصداق والثاني لا يستدل الى حلة المصداق فعلة غير جاعل المهية وكذلك الموصوفية
بالوجود بما هي مفهوم مستقل بالمفهومية لها نحو ان من تقر بوجود الاول تقر بما بمعنى تقر بنسبة انشائه الثاني تقر به الذي بعد
الانشاء فان الاول هذا القائل بقوله فان اجبرت بما هي مفهوم الخ ان الموصوفية بما هي مفهوم اسمي في النحو الثاني من التقر شاكلتها
شاكله جملة المهيئات من جهة الاستناد الى جاعل يجعل نفسها منسجمة لكن نسبة الرابطة بما هي غير مستقلة في النحو الثاني من التقر ايضا
كذلك اذ وجودها الذي هو من خارج وجود مصداقها وتقر بما معناه تقره فكيف تكون مستندة الى نفس جاعل المهية في هذا النحو من
التقر بل هذا النحو من تقر بما انما هو باعتبار العقل وان اراد ان الموصوفية بما هي مفهوم اسمي في النحو الاول من التقر شاكلتها شاكله
جملة المهيئات فغير مسلم لانها في هذا النحو من تقر محجولة بالعرض ومستندة الى جاعل المهية كما ان نسبة الرابطة في هذا النحو من التقر
محجولة بالعرض ومستندة الى جاعل المهية فعلى طريق الجعل بسيط لا فرق بين الموصوفية بما هي نسبة الرابطة وبين الموصوفية بما هي مفهوم
اسمي بالجملة فكلامه لا يتحقق ان يثبت اليه فضلا عن ان يشتغل به ويعول عليه قوله وقرته يكرهون الغاية هو لا يكرهون الغاية
مع الاعتراف بوجود العلة الفاعلية في الامور الجزئية الطبيعية فالتامين او الا ان الفاعل في الامور الطبيعية الطبيعية وهي قوة عديمة الشعور
لا تفعل تصورا فاقال ان الطبيعية شعورا ضعيفا من ضعف الشعور وانما لو كانت افعالها الغايات لما وقعت التشويبات
والزوائد ولا يتصور فيها غاية والثالث ان افعالها ضرورية ولا غاية في الامور الاضطرارية فاما نعلم قطعا ان الشمس اذا تجرت وصلت
الاخيرة متصلة الى الجبابرة كانت فانعدت سميا فزلت ثقلها مطرا وليس ذلك لغاية وان اتفق ان نيت به ما يتصل
الى الرزق للحيوانات لان زوالها فانه لزول المطر ابعاده لو كان نظام الكون لغاية كان نظام الفساد والفساد لغاية مع انه لا غاية
في الفساد فلو كان كذلك لاشخاص الانسان لغاية كان موتهم ايضا لغاية مع انه لا غاية في الموت لانه فساد الطبيعة ولا غاية للطبيعة في فساده
والجواب عن الاول ان الفاعل بالحقيقة هو المبدء الفعال الباري المتعال هل كره والطباع وغيره با وسائطه والبطال يلزم من
من الطبيعة عديمة الشعور ان لا يكون للفاعل اعادة عن المبدء الحق بل ذكره غايات وعن الثاني ان نوع التشويبات الزوائد كالراس المنسط
والاصح الزوائد نقصان في المادة وزيادة فيها من تفاعل الفاعل الحق عز مجده المفيض على كل اداة من الصور ما هو خلق به كيلا تكون
عاطلة لا ياتي ان يكون لسائر الافعال غايات لا سيما والغايات المبدء والمنافع الموقوفة في ادون شي من العالم اكثر من تصحي بحد خاص
هل من التي تنقص بعقل قاصر عن الثالث ان المبدء المتعال جلبت قدرته اذ اراد شيئا بتا اسبابه فلما اراد ان يهيئ النباتات
والحيوانات قدرها انزادها مساين فخلق الشمس لتجربها والبارد فيمطره ولا يمنع ان يكون لما هو ضروري نظر الى
اسبابها فان الربيع القرم ان نظام الفساد والغاية وان لم يكن في غاية الطبيعة الجزئية الفاسدة فموت الاشخاص الانسانية و

تقر بما

ان لم يكن فيه تلك الاشخاص الفاسدة غاية غاية للنفس هو تخليصها عن سجون الابدان للفوز بالسعادة التي خلقت لجلها و
 ان كانت السعادة مختلفة عن بعض النفوس لسور الاختيار والغير فيه غاية نظر الى النظام الكلي وهي اخلاص المكان عن الاشخاص الموجودة
 ليخلصهم اشخاص اخر ليسوا باحقار بدوام العدم من هولاء بدوام الوجود وان اشتهيت تفصيل عليك بمطالعة الشارح والاسفار قوله
 فان عنواها العلة الغائية العلة الغائية تكون علة فاعلية الفاعل لما كان الواجب سبحانه علة فاعلية لكل كاملة في الفاعلية
 فلما يكون لفعلة غاية مقصودة له فانه غنى عن العالمين نعم في فعله سبحانه حكم لا تحصى ومصالح لا تستقصى لكنها عائدة الى نظام العالم فان
 عنواها الغاية التي تفوقها العلة الغائية وان عنواها الحكم والمصالح فباطل قوله الحق ان الاشارة في النجته والاتفاق ثلثة مذاهب الاول مذاهب
 من انكر ان يكون للنجته والاتفاق معنى والثاني ان الاشارة كائنة بالنجته والاتفاق اى بلا سبب الثالث ان من الاشارة بالاكبر
 متوقفا وترقيا بالقياس الى شئ لكونه غير واجب الحصول بل يتحقق منه ان كان واجب الحصول والتحقق بالقياس الى اسباب يقال
 له بالقياس الى ذلك انه كائن بالنجته والاتفاق وهذا هو الحق قوله انها كائنة بالنجته والاتفاق الفرق بين النجته والاتفاق
 ان النجته لا يكاد يستعمل الا في الامور الخطيرة بخلاف الاتفاق قوله وهي ما يتوقف عليه مشروع قد اشتهر ان المقدمة ما يتوقف عليه
 مشروع في العلم وفنرت بتصور العلم برسمه والتصديق بغايته وموضوعه فمخ توفيق الشارح في العلم على تصور برسمه فكيف لا يتصور
 بوجه ما فاجيب بان المراد توقف مشروع في العلم على وجه البصيرة الكاملة على تصور برسمه فمخ ذلك بان المراد بصيرة غير مضطرب
 بخروج حصول البصيرة الكاملة عن تصور بوجه ما فلذا عدل الشارح عن المشهور وقال المقدمة ما يتوقف عليه مشروع على وجه البصيرة
 الكاملة ونسب بتصوير العلم بوجه والتصديق بالغاية والموضوع ووجه التوقف على هذه الامور الثلاثة انه لا يمكن مشروع في الجهول المطلق
 فلا بد للمشروع في العلم من تصور بوجه ما وان مشروع فعل اختياري لا يتحقق الا بعد التصديق بالغاية وان العلوم لا تتمايز حقيقة
 الا بتمايز الموضوعات فلا بد للشارح في العلم على وجه البصيرة الكاملة من ان يمتاز العلم عنه عن سائر العلوم فيجب ان يصدق
 الشارح في العلم على وجه البصيرة الكاملة بموضوع ذلك العلم قوله واما مقدمة الكتاب العلم ان اصطلاح مقدمة الكتاب لا يوجد في
 كلام القوم كما نص عليه السيد المحقق قدس سره بل هو من مخترعات العلامة القزازاني قدس سره فانه لما راي قوله المقدمة
 في الامور الثلاثة ورأي ان المقدمة بمعنى ما يتوقف عليه مشروع نفس الامور الثلاثة وان ظرفية الشئ نفسه غير معقول اتركيبان
 للمقدمة معين الاول مقدمة العلم والثاني مقدمة الكتاب لصح الظرفية وتوجه المحقق الرواني واقفى الشارح اثره ولا ينبغي عليك
 لاجابة لتفسير الظرفية الى تجديد اصطلاح لا يوجد في كتب القوم بل كفى ان يقال ان المقدمة وبها كانت حقيقة في الامور الثلاثة
 لكنها تطلق مجازا على غيرها بالكسر اية فصحت الظرفية من دون ان تكون بالاشتراك اللفظي الذي هو خلاف الاصل قوله
 محتمل لما يجمل الكتاب لانها جز من الكتاب فاحتمالات احتمالاتها قوله وتخصيص مقدمة الكتاب لما ذكر ان مقدمة الكتاب

محتملة ثلاث احتمالات الالفاظ وصدوا والمعاني وصدوا ومجموع الالفاظ والمعاني ورد عليه ان مقدمة الكتاب هي ما يذكر قبل المقصود وان
 لا يوصف الالفاظ فليست المقدمة الالفاظ وصدوا وان مقدمة الكتاب طائفة من الكلام وليست هي الالفاظ فان الكلام ما
 تالف من كلمتين اي لفظين موضوعين لمعنيين مفردين بالاسناد ولا سيما وقد اخذ الشارح في تفسيره لفظ الذكر والكلام جميعا ولمكانهذين
 اللفظين خصصها البعض بالالفاظ وصدوا وخصص مقدمة العلم بالمعاني اعتبارا للمقابلين مقدمة الكتاب هي المبين بالكسر ومقدمة
 العلم هي المبين بالفتح فلما كان مقدمة الكتاب الالفاظ وصدوا كان مقدمة العلم المعاني وصدوا لان الالفاظ مبينة للمعاني وللمعاني
 مبينة بها فاجاب بان الذكر كما يوصف به الالفاظ يوصف به المعاني غاية الامر ان الصفات المعاني بالذکر بالعرض بتوسط الالفاظ
 وان ذكر الماخوذ في تفسير مقدمة الكتاب اعم من الذكر بالذات والذكر بالعرض فاخذ الذكر في تفسيره ليس ليلا على اختصاصها
 بالالفاظ وكذا الكلام يطلق على اللفظي وانفسى غاية الامر ان اطلاقه على انفسى من قبيل اطلاق اسم الدال على المدلول فصيح
 اطلاق الكلام على المعاني ايضا والكلام الماخوذ في تفسير المقدمة اعم من الكلام اللفظي وانفسى فاخذ في تفسيره لا يدل على ان
 الكتاب هي الالفاظ ونظرا ان الارتباط والانتفاء في تفسيره مع ان الارتباط والانتفاء بالذات انما هما بالمعاني
 فقط فلما ان اخذ بها في تفسيره ليس ليلا على اختصاصها بالمعاني لكون المراد بهما اعم مما هو بالذات ومما هو بالعرض كذلك اخذ
 والكلام في تفسيره ليس ليلا على اختصاصها بالالفاظ لكون المراد بهما اعم وهذا هو المراد بقوله بل الارتباط والانتفاء انما هما
 بالمعاني فقط يعني ان الارتباط والانتفاء بالذات انما هما بالمعاني ولا ارتباط ولا انتفاء بالالفاظ الا بالعرض من حيث انها معبرة
 عن المعاني التي بها الارتباط والانتفاء فلما ان اخذ الارتباط والانتفاء في تفسير مقدمة الكتاب ليس قرينة على اختصاصها بالمعاني
 فقط كذلك اخذ لفظ الذكر والكلام ليس قرينة على اختصاصها بالالفاظ فقط فاخذ الارتباط والانتفاء في تفسير قرينة على ان الذكر
 والكلام الماخوذ في تفسيره اعم من ما يكون بالذات ومن ما يكون بالعرض كما ان اخذ الذكر والكلام فيه قرينة على ان الارتباط والانتفاء
 الماخوذ في تفسيره اعم مما يكون بالذات ومما يكون بالعرض فلا يتوهم ان قوله بل الارتباط والانتفاء الخ يدل على تخصيص مقدمة الكتاب
 بالمعاني فقط لان اطلاق الذكر حقيقة على الذكر بالذات واما اطلاقه على الذكر بالعرض او الاعم مما هو بالذات ومما هو بالعرض فجاز
 وكذا اطلاق الكلام على اللفظي حقيقة وعلى انفسى وعلى الاعم بهما مجاز والاصل في الاطلاق الحقيقة قوله فان تغاير بينهما يجب
 بالمعنى ان كانت مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني وصدوا وكانت مقدمة العلم عبارة عن ادراكاتها فيكون التغاير بينهما اعتبارا
 لما اشتهر من ان التغاير بين العلم والمعلوم اعتباري ونها ان كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة عند العقل المتحددة مع المعلوم
 وكان التصديق قسامتها واما اذا كان العلم عبارة عن الحالة الادراكية المغايرة للمعلوم كما هو ذهب اليه كان التغاير بينهما
 حقيقيا ومقدمة العلم على هذا التقدير عبارة عن الحالة الادراكية وهي ليست بتحددة مع المعلوم بل مغايرة له مغايرة حقيقة

وكذا اذا كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة الغير المتحددة مع المعلوم كما هو ذهب القائلين بالاشكال ذكرونها علما وكذا اذا كان
العلم عبارة عن الصورة المتحددة مع المعلوم ولم يكن التصديق قسما من العلم كما ذهب اليه جماعة فان اذا لم يكن التصديق قسما من
الصورة لم يكن متحد مع المصدق به فلا يكون مقدمة العلم هي مجموع التصديرات بل هو التصديق بالموضوع والنتيجة متحدة مع نفس المعاني على هذا التقدير اذ
مجموع متحد وغير متحد غير متحد كما كانت مقدمة الكتاب عبارة عن اللفاظ وحدها وعن مجموع اللفاظ والمعاني كان بينهما وبين مقدمة العلم عبارة حصرية على كل تقدير
مقدمة العلم عبارة عن ادراك المعاني وهو غير متحد مع اللفاظ وحدها وعن مجموع اللفاظ والمعاني اصلا وهو ظاهر فان قلت ان كانت
مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني وحدها فهي ليست عبارة عن نفس المعاني بل عن المعاني المدلولة عليها باللفاظ مخصوصة
وعلى تقدير اتحاد المعلوم والعلم انما يتحد ادراك المعاني مع نفس المعاني لا مع المعاني من حيث انها مدلولة عليها باللفاظ مخصوصة
فلا يلزم على تقدير اتحاد العلم والمعلوم وكون التصديق قسما من العلم ايضا اتحاد مقدمة العلم ومقدمة الكتاب قلت الجبائية المأخوذة
مع المعاني في مقدمة الكتاب عنى من حيث انها مدلولة عليها باللفاظ مخصوصة ليست خبر من مقدمة الكتاب كما لا يخفى
بل هي في التعبير والملاحظة دون الملاحظة والمعبر عنه والمعاني الملحوظة مع هذه الجبائية متحدة مع نفس المعاني وهي متحدة مع
ادراكاتها على هذا التقدير والمتحد مع الشيء متحد معه فان قلت ان كان العلم هي الصورة الحاصلة وكان التصديق قسما
منها فيجزان يكون الاتحاد مع المعلوم مخصصا بالعلم التصوري قلت اذا كان التصديق قسما منها لا يمكن ان يقال ان الاتحاد
مع المعلوم مخصص بالعلم التصوري لان الصورة متحدة مع ذي الصورة على تقدير حصول الاشارة بانفسها في الذهن سواء كانت
الصورة تصورا او تصديقا وسيأتي انشاؤها في قولنا الا اذا كان المراد الخ اراد بالاذعان الكيفية اللاحقة بحيث
الادراك على ما زعموا قوله والاولى لان تلك لمباحث ايضا طائفة من الكلام تذكرا ما المقصود لارتباطها بها ونقها فيه فهي من
مقدمة الكتاب وان لم تكن مما يتوقف عليها الشرع قوله زاد لفظ التصور اعلم ان قول لمص العلم التصور وهو الحاضر عند المدرك
يحتمل معنيين الاول اذا اراد بالعلم في قوله يعلم التصور العلم المحصولي مجازا اطلاقا للعالم واراد الخاص ونقها التصور قربة على هذا
المجاز والتعريف عنى قوله هو الحاضر عند المدرك اما تعريف اعطى لهذا العلم الخاص وهو جائز بالاعم او تعريف لمطلق العلم المفهوم في ضمن
الخاص على ان يكون في زيادة لفظ تصور تنبيه على ان التصور مرادف للعلم المراد به هو العلم المحصولي الثاني ان ادراك العلم في قوله يعلم التصور مطلق العلم الشامل
للتصوري والحصولي ذكر تصور بوجه من باب كذا الخاص بعام لمزيد الاشارة في التعريف ما هو المطلق بل يكون الفائدة في زيادة لفظ تصور تنبيه على ان العلم المراد
هو محدود القسمة الى التصور والتصديق هو العلم المحصولي لا مطلق العلم الشامل للتصوري ايضا ولا يكون على هذا التوجيه في
زيادة لفظ تصور تنبيه على مرادف التصور للعلم فان التصور ليس مرادفا للعلم المطلق بل للعلم المحصولي والقول بان العلم المراد
لعله عشرين كلمات ثلثات الفرض على مرادفة لمطلق العلم وان لم تطلع عليه في غاية البعد وما ذكرناه هو معنى قولنا الثاني

Marfat.com

لفظ التصور انما نسبها على الترادف يعني على التوجيه الاول اذ على ان المقسم بالحقيقة علم حصولي لا مطلق لعلم شامل للمحسوس يعني على التوجيه الثاني وانما قال المقسم بالحقيقة علم حصولي لان مطلق العلم ايضا مقسم لكنه ليس مقسما بالحقيقة بل انما هو مقسم في ضمن حصولي قوله لعلم المجردات بانفسها وعلم الواجب تعالى شامل للمحسوس في علم المجردات بقوله بانفسها واطلق علم الواجب سبحانه لان علم المجردات بغير ذواتها حصولي كما ينبغي بعيد بقوله الحق وعلم الواجب سبحانه محسوس مطلقا سواء كان علما بذاته او بغيره كما مر مفصلا قوله قد يخص المقسم بالحصولي الحادث العلم ان الحق عند المحققين هو ان العلم الحصولي مطلقا كما كان او عاودا ينقسم الى التصور والتصديق وهو مختار المحقق الدواني ومن تابعه هو الحق لكن المحققين القائلين بذلك اختلفوا في ان التصور والتصديق القديمين بل يمكن اتصافهما بالبدئية او النظرية ام لا فذهب الشارح الى تجزير اتصافهما بالبدئية وان لم يكونا متضمنين بالنظرية وذهب البعض الى انها لا يتصفان بالبدئية ايضا زعم منهم ان تجزير اتصافهما بالبدئية يفضي الى تجزير اتصافهما بالنظرية وسياق تحقيق ذلك انما اشار الله تعالى وتوهم صاحب الافق المبين ان علوم العقول المجردة وان كانت حصولية لكنها ليست بتصورات ولا تصديقات فذهب هو ومن تابعه الى ان مقسم التصور والتصديق هو العلم الحصولي الحادث وليس على نسبه ما ينبغي ان يسمى بشبهة فضلا عن حجة تورجا يقول قائلهم ان مقسما لو كان هو الحصولي مطلقا لم تخصيص مرتين مرة تخصيص العلم بالحصولي عن تقسيمه الى التصور والتصديق ومرة تخصيصه بالحادث حين تقسيمه الى البدئي والنظري اذ القيم لا يكون بدئيا ولا نظريا ولا ينبغي على من يستحق ان يناظر به ان لا يشاعة في تخصيص مرتين بل في تخصيص الفترات كما اذ قسم الجسم الى الانسان وغيره من الحيوانات ثم قسم الى الكاتب والاممي فيجب في التقسيم الاول تخصيص الجسم بالحيوان ثم في التقسيم الثاني تخصيصه بالانسان على ان لا حاجة الى التخصيص مرتين عند من يجوز اتصاف العلوم القديمة بالبدئية مع القول بكونها تصورات وتصديقات فلا يلزم عليه لتخصيص مرتين اصلا وربما يقول بعضهم ان العلوم القديمة لو كانت تصورات وتصديقات لكانت بدئية ونظرية ايضا لكون التصور والتصديق مختصين بالبدئي والنظري مع ان كونها بدئية ونظرية باطل كما سياتي والى هذا اشار الشارح بقوله نظرا الى اختصاص التصور والتصديق بالبدئي والنظري الجواب غلام من قبل من يجوز اتصاف العلوم القديمة بالبدئية فهو منع بطلان اللازم واما من قبل من لا يجوز اتصافها بالبدئية ايضا فهو منع اختصاص التصور والتصديق بالبدئي والنظري اذ لا دليل عليه فيجزان يوجد تصور وتصديق لا يكونان متضمنين بالبدئية والنظرية قوله والحق لا شبهة في ان علوم المجردات بما هو غير ذواتها وصفاتها ليس علما حضوريا وانما هي من لا يجوز كون العلوم القديمة تصورات وتصديقات مع القول بكونها حصولية يساعدها على ذلك ولما كانت تلك العلوم حصولية فنقول فخالفة العلوم حصولية الحادثة للعلوم القديمة انما ان يكون نفس الما بديهية حتى يكون العلم القديم المتعلق بالبدئية الانسان مثلا فانها بالحقيقة علم للحادث المتعلق بالبدئية الانسان وانما يكون بالبدئية الشخصية للما بديهية فالاول باطل ما اولافان قدم العلم مودة تابعا لموضوعه اعني العلم فان كان موضوعه بحيث لا يتقيد به بل علم كان العلم قد ياد اكلان حيث علم يكون سبوقا باجهل كان العلم عاودا فالقدم واكادوث انما يتصف بهما العلم من قبل نسبة الى موضوعه ونسبته

الى الموضوع وان كانت مقومة لهوية العرض لكنها ليست مقومة لما هيته فيكون القدم والحديث من عوارض هوية العلم فلم يستلزم اختلاف
 العلم بالقدم والحديث اختلافا بالماهية اذا اختلفت الهويات لا يستلزم اختلاف الماهية واما ثانيا فلان العلم المحصولي بالاعبار به على صورة
 الحاصلة المتحددة مع المعلوم كما هو المشهور وعن حاله سبانية للمعلوم فعلى الاول يكون العلم القديم المتعلق بمعلوم والعلم الحادث المتعلق
 بذلك المعلوم متحددين بالحقيقة فلا يكون بينهما مخالفة بالماهية وعلى الثاني يكون حقيقة العلم مشتركة بين العلم القديم والحادث واما
 يكون التخالف بينهما بالهويات الشخصية اذ لم يذهب ذهاب من الذين يرون العلم القديمة حصولية الى ان العلم المحصولي الحادث حقيقة بنت
 للعلم المحصولي القديم كيف وقد نص المحقق الطوسي في شرح الاشارات على ان العلوم تتماثل فلا مساغ لان يكون العلوم المحصولية القديمة
 مبنية بالحقيقة للعلوم حصولية الحادثه واذ بطل الشق الاول تعين الثاني وهو ان يكون التخالف بينهما بالهويات الشخصية فيجب ان
 يكون العلوم القديمة ايضا تصورات وتصديقات والالزام اختلاف الحقائق باختلاف العوارض فمن احب ان لا يطلق عليها لفظ
 التصور والتصديق فليفعل لان الكلام ليس في اطلاق اللفظ وبوجه آخر هو انه لا شك في ان صور الاشارة مرتبة في العقول المجردة
 كما سيأتي انفا وارتقام صور الاشارة في المجرود يستلزم ان يكون تلك الاشارة معلومة له على حصولها وذلك العلم المحصولي اما اذا كان
 ما اوليس كذلك فيكون علوم العقول تصورات وتصديقات فان توهم ان الحدوث معتبر في التصور والتصديق قلنا الحدوث عارض
 للتصور والتصديق والعارض غير مأخوذ في حقيقة معروضه فالحدوث لا يمكن ان يؤخذ في حقيقة التصور والتصديق واذ لم يؤخذ الحدوث
 في حقيقة التصور والتصديق كانت العلوم القديمة ايضا تصورات وتصديقات فظهر انه لا مساغ لان ينكر كون العلوم القديمة تصورات وتصديقات
 وقصارى امر من ينكر ذلك ان يحرم اطلاق لفظ التصور والتصديق عليها لان يوجد تحقق حقيقتها بنسبها ثم ان بعض المتفكرين شبهة في البيان
 الذي ذكرناه هي ان البيان موقوف على كون علم المجرود غير ذواتها وصفاً حصولية وهو ممنوع لم لا يجوز ان تكون تلك العلوم حضورية
 كما ذهب اليه شيخ الاشراف وما ذكر الشارح في بيان كونها حصولية من ان الجائزات باسرها معلومة للواجب سبحانه لانه هو جامعها و
 المجرودات ومسالط محضه لا جاعلة والحضور انما يكون عند الجاعل غير مضمون لاننا لا نسلم ان الحضور انما يكون عند الجاعل لا يجوز ان يكون الحضور
 عند الوسائط ايضا هذا حاصل الشبهة وهذه المشبهة ان سلمت فليس تسليمها بقاوح لما هو غرضنا في هذا المقام اما اول ثلاثة انما ان يقال كون
 العلوم القديمة حصولية او لا يقال بذلك فعلى الاول ثبت ما ادعيناه من كون العلوم المحصولية القديمة تصورات وتصديقات بما ذكرنا
 من البيان وعلى الثاني يخسر العلم المحصولي في العلم المحصولي الحادث فيقع الخلاف من البين اذا اختلفت انما هو اذا كانت العلوم
 المحصولية قديمة ايضا اذ لا نزاع في ان العلوم الحضورية ليست بتصورات ولا تصديقات وعلى هذا التقدير لما انحصر المحصولي في الحادث
 انحصر التصور والتصديق ايضا في الحادث لكن لا لان الحدوث مطلقا في التصور والتصديق بل لان التصور والتصديق لا يكونان الا
 حصوليين والحصولي على هذا التقدير ليس الا حادثا واما ثانيا فلانه ان قيل بان الجائزات حاضرة بلا توسط الصور عند المجرودات التي

ہی وساطتی صدور ہا کا جو ذہب شیخ الاشراق فلا یزیم منہ انتفاع العلوم المحصولیۃ المقدمیۃ لان العقل العاشر شلا یرسم فی صور العقول
 التي ہی مقدمۃ علیہ البیۃ اذ لا حضور لہا عندہ لانہا ہیست نفسہ لان تعالہ لا صادرۃ عن الجاعل بساطتہ فیکون علمہ بہا حصولیۃ قیاماً بالاعتناء
 وکنا علم العقل العاشر بالافلاک لان الافلاک ہیست عینہ لان تعالہ لا صادرۃ عن الجاعل بعزہ مجرہ بوساطتہ اذ العقل العاشر لیس
 واسطتی صدورہا عن الواجب سبحانہ عندہم فیکون ہذہ العلوم المحصولیۃ المقدمیۃ تصورات و تصدیقات بالبیان الذی ذکرنا لہ اما ثانیاً
 فکان یخصم یصدر علی کون علم المجردات ہا سوی ذاتہا وصفاتہا حصولیۃ کا اشترنا الیہ فیما سبق فظہر ان شہبۃ المذکرۃ غیر قادحہ فی المقصود
 قولہ ان مناط العالیۃ والمعلومیۃ الظاہرۃ ان اراد ان مناط العالیۃ والمعلومیۃ فی العلم الحضوری وجود شیء المعلوم للعالم بان یکون
 المعلوم نفس العالم او تعالہ او معلولہ وانظر الذی فی قضی بان مرادہ ان مناط العالیۃ والمعلومیۃ بالذات ہو وجود شیء المعلوم للعالم بان
 یکون نفسہ او تعالہ او معلولہ والاشیاء التي لیس نفس العالم ولا تعالہ لا معلولہ لہ لا تعلق بہا العلم بالذات بل انما تعلق بہا العلم
 بوسطہ علی ما یستحق الشارح من ان المعلوم بالذات معلوم العلم الحضوری فانہ تعلق بہ العلم لا بوساطتہ بخلاف معلوم حصولی لما
 کان المتبادر عند الاطلاق المعلومیۃ بالذات اطلاقاً قولہ اول الجائزات من العوالی الی السوافل بلماکان انتفاع العینیۃ ونعتیۃ ظاہراً
 و کانت الجائزات معلولہ للمجردات لانہا وساطتی صدورہا عن الجاعل الحق عزہ مجرہ عندہم لم یحتاج الی بیان انتفاع حضور الجائزات عندہا
 لاجل العینیۃ ونعتیۃ وانما بین انتفاع حضورہا لاجل المعلومیۃ لانہا کان سبب الی الوہم انہا حاضرۃ عندہا لانہا معلولہ لہا فحق ان الجائزات
 انما ہی معلولہ بالحقیۃ للواجب بل شانہ وانما المجردات وساطتہ وروابطہ لیس علماً جاعلہ وشیء انما یکون حاضرہا عند جاعلہ
 لانہا سائر العلم لا یزیم علی ذی تحصیل ان کلام الشارح فی ہذا المقام مع طولہ لیس تحتہ کثیر طائل اما اولاً فلانہ لصدور اثبات ان العلوم
 المحصولیۃ المقدمیۃ تصورات و تصدیقات و اثبات کونہا حصولیۃ غیر مجردہ اذ یخصم لایکرہ فقد ترک بالعینیۃ و شغل بالالعینیۃ و اما ثانیاً
 فکان عدم حضور الاشیاء عند العقل التي ہی وساطتی صدورہا عن جاعلہا الحق ممنوع لم یرسم علیہ بعد دلیل ومن ادعی فعلیۃ البیان
 فلا یشیت کون تلك العلوم حصولیۃ الی علی اذ لا حاجۃ فی ہذا المقام الی اثباتہ و اما ثانیاً فلان ما ذکرہ علی تقدیر تسلیمہ انما یدل علی ان علوم
 المجردات ہا سوی ذواتہا وصفاتہا ہیست حضوریۃ لا علی انہا حصولیۃ و مشتان بینہما فان اثبات کون علومہا بہ حصولیۃ موقوف علی اثبات
 ان المجردات عالمہ ہا سوی ذواتہا وصفاتہا ولم یتعرض الشارح لاثبات ذلک ونفی کون علومہا بہ حضوریۃ لا یتوقف علی ہذا اذا السابغ
 لا یتدعی وجود الموضوع و قولہ انکانت بصور ہا مرتبہ الی تاخر وادعاء ما قام علیہ دلیل او اما رابعاً فلان تفریح قولہ شانہا بالنسبۃ
 الی اللوازم علی ما قبلہ غیر مستقیم اذ لم یمیز فیما قبلہ ان علم المجردات یکون تصور او تصدیقاً حتی یضیح علیہ ان شانہا بالنسبۃ الی
 اللوازم انما یقتضی بالنسبۃ الی الصواب انکنا و التصدیق جمیعاً وغایۃ التوجیہ ان یقال انہ نفی اولاً کون علوم المجردات ہا سوی
 ذواتہا وصفاتہا حضوریۃ بمقتبات مسلمہ عند الشاکین الذین علی اصولہم ینبئ الکلام ہی ان حضور شیء عند شیء انما یکون باحد ثلثۃ

انكار وان الحضور بلا توسط الصورة انما يكون عند المحال وانه لا يعمل سوى المبدء الحق بل محله ثم بين ان المجازات من الموجودات
 والمعقولات مخزونة ومرتبعة بصوريات المجردات بافاضة المبدء الاول جلفانه وذلك لكون المجردات وسائط في صدور باعنه سبحانه
 لكنه طوى لتسليل ارتسام صور المجازات فيها بكونها وسائط في صدور باعتمادها على شمسيتها واكتفارها بما يار الى ذلك في قوله وكونها
 وسائط لا يوجب الى آخره فثبت بما ذكر ان المجردات عالمة بالمجازات موجوداتها ومحتولاتها علما حصوليا وان الكواذب الصواق
 كلها مرتبمة ومخزونة فيها وان المجردات عالمة بالكواذب والصواق بارتسام صورها فيها لما كان الذين سلمهم حكيم بان علمها بالكواذب
 والصواق لا يمكن ان يكون على نحو احد تحقيقا للفرق بين الصواق والكواذب وكان هذا يهيا لا يحتاج الى بيان طوى هذه المقدمه
 ففسر على ما ذكره ان شانها بالنسبة الى الكواذب مجرد الارتسام والخط على سبيل الاختزال والتصور وبالنسبة الى الصواق
 الخط والتصديق جميعا فثبت ان علوم المجردات تكون تصورات وتصديقات وانما فني كون علم المجردات بما سوى ذواتها و
 صفاتها حضورية بالدليل مع ان انهم كان مساعدا عليه لتلك الاشياء لانها خارجة عن طبيعتها الحكيمه فخلاصه كلامه ان علوم
 المجردات بما سوى ذواتها وصفاتها حصولية وانها عالمة بالكواذب والصواق جميعا علما حصوليا وليس علمها بها على نحو واحد
 فلا بد ان يكون علمها بالكواذب على سبيل التصور وبالصواق على سبيل التصديق تحقيقا للفرق بينهما فافهم قوله وان كانت بصوريات
 صور المجازات باسرها ما سوى المجردات وصفاتها مرتبمة في المجردات ومخزونة فيها يدل على ذلك ان المجردات وسائط في صدور
 عن المبدء الاول بل ذكره ولا يتصور كون المجسمة واسطة في صدور شي من دون ان علم المجرد ذلك الشيء فيجب ان يكون المجردات
 عالمة بالاشياء التي هي وسائط في صدور تلك الاشياء ولا يمكن ان يكون علمها بها حضوريا لفقدها مناط العلم الحضورى هناك
 وهو احد ثلثة امور من كون المعلوم نفس العالم او نقالا ومعلولا فلا بد من ارتسام صور تلك الاشياء فيها وهو المدعى وما يدل
 على ارتسام صور المعقولات في المجردات ان النفس مدركة للكليات بواسطة القوة العقلية كما انها مدركة للجزئيات بواسطة القوة
 الوجدية وكما تدل النفس عن الجزئيات كذلك تدل هي عن الكليات والذبول عبارة عن زوال المدركة عن المدركة مع بقاء
 في الخزانة فيجب ان يكون للكليات خزانة يكون هي فيها عند ذبول النفس عنها وزوالها عن المدركة ولا يمكن ان يكون خزانة
 هي الحافظة لانها قوة جسيمة فلا يرتسم فيها الكليات فيكون لها خزانة اخرى يرتسم فيها صور الكليات وهي الصقول الفعالة فلا بد من
 ارتسام الصور الكلية فيها وايضا النسيان عبارة عن زوال الصورة عن المدركة والخزانة جميعا والنفس قد تنسى الكليات فيجب
 من ارتسام الكليات في الخزانة اولا حتى يصح زوالها عنها عند النسيان فثبت بهذا ان الكليات باجمعها من المفردات والمعقولات
 الصواق والكواذب مرتبمة ومخزونة في المجردات ومبهاشي يجب التنبيه عليه هو ان الفرق بين الذبول والنسيان ليس هو
 ان الذبول عبارة عن زوال الصورة عن المدركة مع بقاء باقي الخزانة وان النسيان عبارة عن زوالها عن المدركة والخزانة

جميعا كما يوجه تفسيرها الذي ذكرنا مما شاة مع القوم اما اول افلاانه لو كان معنى لنيان زوال الصورة عن المدركة واخرانه جميعا امتنع طريقا
النيان على شئ من الكليات اذ طريقان لنيان بالمعنى المذكور على شئ منها انما يكون اذ انزال ذلك الكلي المفروض طريقان لنيان عليهم
عن الاذهان العاليه لانها الخزانة للكليات عندهم وزوال صورة ما عنها باطل عندهم اذ هي مع ما فيها ابدية واما ثانيا فلانه لو كان
الذهول لنيان ما ذكره اقول ان مقتضى ان مقتضى بعض العقولات ذهول بالقياس الى نفس ونيان بالقياس الى
اخرى فيلزم بقوله ذلك المعقول في الخزانة تحقيقا للمعنى الذهول وزوالها تحقيقا للمعنى لنيان فالحق ان معنى الذهول هو زوال
الصورة عن المدركة مع بقا النسبة بين المدركة وبين الصورة المذهول عنها بحيث تاخذ الصورة عن الخزانة متى شارفت لنيان
زوال الصورة عن المدركة مع زوال المناسبة ايضا فيحتاج في اخذ الصورة المنسية الى كسب جديد بخلاف الصورة المذهولة عنها
اذ لا يحتاج المدركة في اخذها الا الى التفات هذا هو المطابق لاصولهم وانما ان استعدوا نفس لتحصيل الصور ابتداء يتخلف شدة
وضغنا وقربا وبعدك استعدادا لتحصيل الصور ثانيا يتخلف بالشدة والضعف والقرب والبعد فالذهول عبارة عن زوال الصورة
عن المدركة مع كون النفس مستعدة لتحصيلها استعدادا قريبا لاستحضارها ساديا بقربيتها والنيان عبارة عن زوال الصورة عن
المدركة مع عدم الاستعداد والقرب لتحصيلها فطريقان الذهول والنيان على العقولات ليس دليلا على اختزانها في المجرى اذ لا
ان يكون لما يطير عليه لذهول والنيان خزنة فضلا عن ان يكون هي الجوهر المجرى ولم يقيم بعد دليل شاف على وجود المجرى
فضلا عن اختزان العقولات فيها فانهم قولها شانهما بالنسبة الى الكواذب قد ظهر ان الصور المعقولة من ماسوى المجرى من الممكنات
مرتبعة في المجرى وان الكواذب والصواب سواسية في الارتسام فيها لان المجرى كمانها وسائط في افاضة الصواب كذلك
هي وسائط في افاضة الكواذب والوسائط اذا كانت مجردة لا بد ان تكون عالمة بما هي وسائط في صدوره عن الجاعل بارتسام صورته فيها
ولان الذهول والنيان كما يطريان على الصواب والكليات كذلك يطريان على الكواذب الكليات فلا بد من خزنة للكواذب الكليات يستعمل
ان يكون خزنة انتهائى الخيال الذي هو خزنة للحسوس او الحافظة التي هي خزنة للمعاني الجزئية الموهومة لا تنوع ارتسام الكليات
في القوى الجسمانية فيكون خزنة الكواذب الكليات ايضا العقل المجرى فالصواب والكليات والكواذب الكليات سواسية في ارتسام
فيها واحتل اسلم حاكم بان ارتسام صورة في المجرى لا يعقل من دون ان يعلم المجرى ما ارتسم فيه فالعقول عالمة بما ارتسم فيها من الصواب
والكواذب والبداية قاضية بان علمها بها لا يكون على نحو واحد فلا بد ان يكون شانهما بالنسبة الى الكواذب مجرد الحفظ على سبيل الاختزان
دون التصديق بها والنسبة الى الصواب الحفظ والتصديق معا فيكون علم العقول الفعالة بالكواذب علما تصوريا فقط وبالصواب
علما تصديقا ايضا ولا يخفى ان تيمم من قولها شانهما بالنسبة الى الكواذب مجرد الارتسام والحفظ على سبيل الاختزان ان شانهما بالنسبة الى الكواذب الارتسام
من ان علمها حاصل الا علما تصوريا ولا علما تصديقا كما سبق الى بعض الاذهان انفاصرة ولا يعقل ارتسام الصور في المجرى من دون علمها بما ارتسم فيها بل

المراد ان شأها بالنسبة الى الكواذب مجرد الارتسام والتصوير دون التصديق بذاتها لتحقيق على طبق اصولهم وهو ما افاد المحقق
الدواني قدس سره في حواشيه على شرح التجربة وقد اندفع به اشكال حاصله انهم استدعوا على كون العقل الفعال خزانه للصواب
الكليته لطريقتي الذمبول والسيان عليها اذ طريقها يستدعي ان يكون خزانه كما هو ولا يمكن ان يكون خزانتها الا العقل المجرد
بذاته في الكواذب الكليته فيجب ارتسامها في العقل الفعال مع ان القول الفعالة مستندة عن شرور الكذب في الاندفاع
ان غاية ما يلزم من هذا البيان ارتسام الكواذب الكليته في العقل الفعال على سبيل الاختزان ولا غير في انما الضمير
في تصديق العقل الفعال بالكواذب وهو غير لازم فالحال ليس بلازم واللازم ليس بحال وما اورده الصدر المعاصر للمحقق
الدواني من ان الخزانه التي فيها الكلام في هذا المقام هي خزانه العلم لا المعلوم والعقل الفعال انما يكون خزانه للتصديقات
صادقة كانت او كاذبة لو ارتسمت وحصلت فيه هذه التصديقات اذ لو لم يكن التصديقات حاصله فيه لم يكن خزانه لها ولا يبعد
في التصديق من مصدق فيجب على تقدير كون العقل الفعال خزانه للكواذب ان يكون مصدقا لها في غاية السقوط اما اولها
لا معنى للخزانه الا خزانه المعلومات اذ انتقال العلم عن المدركة الى الخزانه مستحيل لكون العلم عرضا في المدركة فلا معنى لكون العقل
الفعال خزانه للتصديق الا كونه خزانه لنفس المصدق به وكون الخزانه مصدقا بما هي خزانه له غير ضروري ولا مبرهن عليه
كيف واخترانه لا يجب ان يكون مدركا لما هي خزانه له كالحقيقة التي هي خزانه للموجودات وليست مدركة لها واخيال
الذي هو خزانه للحسوسات وليس مدركا لها واما ثانيا فلانه لو فرض وسلم ان الخزانه خزانه للعلم ليس معنى كونها خزانه للعلم الا ان
العلم حاصل فيها حصولا ظليا فلا يلزم من كون العقل الفعال خزانه للتصديق الا ان يكون التصديق حاصله حصولا ظليا و
لا يلزم من حصول التصديق له حصولا ظليا كونه مصدقا اذ حصول المبدأ حصولا ظليا لا يستلزم صدق المشرق ولا يجب ان يكون
في اخترانه حصول اصلي لما هي خزانه له وما قيل من ان الذمبول لطريق التصديق الذي هو علم وتصديق بشئ فلا بد
من حصوله في العقل الفعال فيجب ان يكون مصدقا على هذا الوجه ساقط لان حصول التصديق الذي هو علم وتصديق بشئ
في العقل الفعال حصولا ظليا لا يستلزم ان يكون العقل الفعال مصدقا كما لا يخفى اما ما توهم لبعض معتنقي الحق والحق الذي
من ان الكواذب مرتبته في النفس بما هي مصدقة بها فيجب ان تكون مرتبته في العقل الفعال ايضا بما هي مصدقة بها ولا
لم يكن بين اخترانه وبين ما هي خزانه له مطابقة فغني فاية السخافة اذ قد عرفت انه لا يجب ان يكون الخزانه مدركة لما هي خزانه
وهذا عن ان يجب كون ما في الخزانه مطابقا لما في المدركة في خواصها بذاتها لتحقيق في هذا المقام ومن العجائب ان صاحب
الافق المبين لما لم يجد من القول بارتسام الكواذب في العقل الفعال ولم يكن له سبيل الى القول بان علم العقل الفعال
بالصواب والكواذب على نحو واحد ولم يرخص عقله الذي هو وهمه ليجوز كون علمه تصور وتصديقها من في اتباع الاباطيل

على عاود قال في جساء التحقيق ان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا في حد نفسه لا بتعلل واثقال من العقل في لوح الوجود
 ام في متن الخارج والصواب مرتمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حد نفسها والكواذب بسور استعداد النفس استحق تطبعا بها و
 هو جزاء القيلتين بديك الاعتبارين ولا محذور اصلا ثم قال فاما قول بعض تنظرة المقلدين ان شان العقل الفعال في اختزان
 المعقولات مع الصواب الحفظ والتصديق معا مع الكواذب الحفظ فقط دون التصديق اى الحفظ على سبيل التصور دون
 الاذعان لبرائة عن الشرور والاسوار التي هي من توابع المادة فليس على سنن التحصيل اليس من المتقرر في مقوله ان التصور
 والتصديق انما هما نوعان من العلم الانطباعي المتجدد في العطرة الثانية فاما ان العلوم الحضورية كعلم النفس العاقلة بنياتها المتجددة
 والعلوم الانطباعية الغير المتجددة كعلوم العقل الفعالة التي هي من لوازم ذواتها الغير المنسجمة عنها بسبب الوجود العيني في
 العطرة الاولى فغير داخل في المقسم انتهى ويلوح على هذا الكلام من آثار الحنط والطغيان ما يعني عن البيان لانه قد اعترف
 بان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا في حد نفسه فالقضايا الصواب المرتمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حد
 نفسها متصفة بالمطابقة لنفس الامر بالمعنى المذكور فاما ان يكون العقل الفعال عالما بكونها مطابقة لنفس الامر او عالما بكونها غير
 مطابقة لنفس الامر وغير عالم لامر من والاخير ان باطلاق اذ العلم بعدم المطابقة جعل مركب وعدم العلم بالمطابقة وعدمها جعل بسيط
 وتجزئ شي منها على العقل العالية جعل فعيين الاول فيكون العقل الفعال مصدقا للصواب وكذا القضايا الكاذبة المرتمة في
 العقل الفعال لا يمكن ان تكون مطابقة لنفس الامر فهي غير مطابقة لها ولا يمكن ان يكون العقل الفعال عالما بكونها مطابقة
 او جلا بمطابقتها وعدم مطابقتها فعيين ان يكون عالما بانها غير مطابقة لنفس الامر فيكون كذا بالها ومصداقا لنفها اذ تكذب
 احد النقيضين يتلزم التصديق بالآخر بداهة فيكون علومه نظورات وتصديقات فالقول بان الصواب مرتمة في العقل
 الفعال بما هي متحققة في نفسها والكواذب بسور استعداد النفس استحق تطبعا بها التكان معناه ان الصواب مرتمة في العقل
 الفعال على وجه تصديقه بها والكواذب مرتمة في سبيل الاختزان والحفظ على سبيل التصور فقط دون التصديق فذلك انما هو من
 بركات بعض تنظرة المقلدين وان لم يكن معناه ذلك فلا فضل له على نعيق غراب وطنين ذباب فظهر انه قد اخذ اصل الكلام من
 المحقق الدواني لكنه لم يشكر نعمته واستقل لفظ التصور والتصديق مع بقا معناه من اللفظ ورا في ظنهور السخافة نعمته حيث جوز تطبع
 العقل الفعال بالكواذب لاجل سور استعداد النفس مع منجمه اذ انفعال العالي بالسافل وما هو اول قارورة مكسرت في الاسلام وما ذكره
 بالاطاب التطويل من ان كلام المحقق ليس على سنن التحصيل فما شبهه بطنين بوضته في اذن الغيل اذ قد سبق ان التحقيق هو انقسام
 مطلقا قد يما كان او مادنا الى التصور والتصديق وان من انكر ذلك فقصارى امره ان يحجر اطلاق لفظ التصور والتصديق على الحصولي
 التقييم لان معنى تقيتها بماك وليت شعري ما ذابوم هذا المعجب بنفسه بالتصور والتصديق حيث ينفي انقسام العلم الحصولي التقييم إليها

وما حقيقة العلم عنده والظاهر من كلامه على ما سياتي ان انتشاره تعالى انه نطق ان العلم هو الوجود الانطباعي الذهني للصورة فاما كان التصور
 والتصديق قسامين من العلم بمعنى الوجود الانطباعي فالوجود مطلقا حقيقة مصدقة واحدة وافرادا حصة باعتباره فيكون الوجود الانطباعي
 للصور في الاذهان العالية ايضا منتقيا الى التصور والتصديق لانه متحد بالذات مع الوجود الانطباعي للصور في الاذهان السافلة الذي
 ينقسم الى التصور والتصديق وانما قسامين من الصورة فيجب ان يكون الصور المرتبة في العقول الفعالة ايضا تصورات وتصديقات
 لان الصورة الحاصلة من شئ في ذهن سافل متحدة بالحقيقة مع الصورة الحاصلة من ذلك الشئ في ذهن عال للحصول بالاشياء
 بانفسها في الاذهان جميعا كما يراه هذا القائل والامر الآخر لا يظهر من كلامه قوله بل لا يبعد قد كان فيما سبق اعترافه بتسام الكواذب
 الكلية في العقل الفعال وفي هذا القول انكاره فلذلك في بيان الترتيب ونحو القول مما تجب عليه بعض الاذكياء من المتأخرين بعد
 ما ذكر الاشكال القائل بان النسيان والذهول قد يطريان على الكواذب فيلزم ارتسامها في العقل الفعال والاطل ما اجاب به
 عنه المحقق الدواني من انه لا ضمير في ارتسام الكواذب في العقل الفعال على سبيل الحفظ والتصور دون التصديق اولاهما خلاف
 ما عليه الجمهور من ان مورد القسمة الى التصور والتصديق هو الحصول للحادث دون القديم وثانيا بان الحاصل في المدركة هي الكواذب
 بما هي مصدقة بها فلما كانت الكواذب مرتبة في العقل الفعال بما هي متصورة لزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانه له
 ثالثا بان الكلام انما هو في طريقان الذهول والنسيان على تصديق الكواذب بما هو تصديق بها فيلزم تحقق تصديق الكواذب في
 العقل الفعال ثم اجاب عن الاشكال من عند نفسه بان الكواذب ما يدركها العقل المشوب بالوهم فهي من الموجودات فيكون خزانتها هي الحافظة
 التي هي خزانه للموجودات لا العقل لفعال لا يذمب عليك ما في كلامه من العناد اما اول افلان ما اوردته من الوجوه الثلاثة على تحقيق المحقق
 الدواني يخيف جدا كما بينا في الدرس السابق واما ثانيا فلان ايراداته الثلاثة لازمة عليه لغيره اما الثالث فلانه يلزم على ما ذكره على تقدير صحة
 ما ذكر في الايرادات ثلث ان يكون الحافظة مصدقة للكواذب لان تصديق الكواذب في الذاكرة عليه لذهول النسيان فيلزم تحقق تصديق
 الكواذب في الحافظة واللام باطل اتفاقا اذا الحافظة ليست مدركة فضلا عن ان تكون مصدقة كما زعم فان زعم انه لا يلزم من حصول
 التصديق الكواذب في الحافظة كون الحافظة مصدقة لان حصوله فيها حصول على وهو لا يوجب لانتصاف قلنا فلذا لا يلزم من حصول تصديق
 الكواذب في العقل الفعال كونه مصدقا بها وهو المحذور واما الثاني فلان الكواذب حاصلة في المدركة بما هي مصدقة بها وفي الحافظة لا بما
 مصدقة بها والتصديق ليس من شأن الحافظة فيلزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانه له اما الاول فلان هذا القائل اعترف
 بان خزانه الصواب الكلية هي العقل الفعال فاذا كانت الصواب الكلية حاصلة في المدركة بما هي مصدقة بها فاما ان تكون
 حاصلة في العقل الفعال ايضا بما هي مصدقة بها فيلزم كون العقل الفعال مصدقا عليه تصديقا او تكون حاصلة في العقل الفعال
 لا بما هي مصدقة بها فيلزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانه له وهو مما يجيله هذا القائل فلا سبيل له الى انكار كون

كون العقل الفعال مصدقا بالصواب وكون علمه تصديقا واليضا اذ اطرر الذبول النسيان على تصديق الصواب فيلزم تحقق
 تصديق الصواب في عقل فعال كما نعلم فلا محيص له من كون علم العقل الفعال تصديقا وما ذكره في الجواب خراف محض كما
 عليه انشاره تعالى قوله فتدبر قال في الحاشية اشارة الى مناقشة ظاهرة لان الحافظة خزنة لما يدركه الوهم وهي المعاني
 الجزئية وليس خزنة لما يدركه العقل الصريف بلا موهنة الوهم اعني الامور الكلية والجزئيات المبرودة وان كانت القوة الوهمية قد تغلط
 فيها نوع من المدخلات والفرق بين المغالط وبين دركات الوهم اظهر لمن تتبع كتب القوم والذبول قد يعرض في القضايا
 الكلية الكاذبة فيلزم ارتسامها في المبادئ العالية انتهى والحاصل ان الحافظة انما هي خزنة للمعاني الجزئية التي يدركها
 بوساطة الوهم للمعاني الكلية التي يدركها النفس لا بوساطة قوة جسمانية وان كان يخلط فيها الوهم فالكواذب الكلية انما يدركها
 النفس لا بوساطة قوة جسمانية غاية الامر ان الوهم يغلط العقل فيصدق بالكواذب لان الكواذب الكلية يدركها العقل بوساطة
 الوهم مشتمان بين ما يدركه العقل بوساطة الوهم وبين ما يدركه لا بوساطة وان كان الوهم هناك سببا للتغليط في ادراكه فتقوله لان
 الحافظة خزنة لما يدركه الوهم معناه ان الحافظة خزنة لما يدركه العقل بوساطة الوهم وكذا قوله وبين دركات الوهم اراد فيه
 بدركات الوهم دركات العقل بوساطة الوهم فاسناد الادراك الى الوهم مجاز من حيث انه واسطة في الادراك فسقط ما
 اورده بعض اشراح من ان المدرك ليس الا النفس والوهم والحس مشترك آله الادراك فعنى كون الحافظة وانجبال خزنة لمدركها
 الوهم والحس مشترك انها خزنتان لما يدركه نفس محوشتها والكواذب لما كانت مدركة بموهنة الوهم كانت الحافظة خزنة لها انتهى وليست
 ان الكواذب الكلية ليست مدركة بموهنة الوهم انما المدرك بموهنة الوهم المعاني الجزئية نعم الوهم مغلط للعقل في التصديق بالكواذب الكلية
 فلا يكون الحافظة خزنة لها ثم لا يخفى ان ادراك الكواذب الكلية على نحوين الاول الاذعان بها الثاني لتصورها والوهم انما المدخل له في
 النحو الاول من ادراكها فانه يغلط العقل فيصدق بالكواذب لا مدخل للوهم في النحو الثاني والذبول النسيان قد يطريان على
 الكواذب الكلية المتصورة فيجب لقول بارتسامها في عقل الفعال ولا يمكن القول باختزانها في الحافظة اذ لا مدخل في تصور الكواذب
 الكلية للوهم سلفا فاقى ما افاده الحق الدواني قوله سوار كان نفس المعلوم تعلم ان الفلاسفة ذهبوا الى ان العلم على قسمين
 الاول العلم المحصول والثاني العلم المحضوري وقالوا ان العلم ان كان عين الصورة الخارجية فهو العلم المحضوري وان كان غير باهيو
 العلم المحصول فعلم من هذا ان العلم المحضوري عين المعلوم ذاتا واعتبارا فانه لو كان مرادهم بكونه عين الصورة الخارجية كونه عينها حقيقة
 ولو كان غير اعتبارا لم يصح المقابلة بينه وبين المحصولي فانه ايضا عين الصورة الخارجية حقيقة وغير اعتبارا وقد اشار الشارح
 الى ذلك حيث شبه بقوله وغيره ولو بالاعتبار الى ان المراد في المحضوري بكونه نفس المعلوم انه نفس المعلوم بلا تغاير اصلا بقربية
 مقابلة التغاير بالاعتبار المذكور في الشق الثاني وتحقيق ذلك ان العلم المحضوري انما يكون محضور نفس المعلوم عند العالم

اي بعد غيبته عند الحاضر هي نفس الذات الموجودة في الواقع لا الذات الماخوذة مع حيثية كانت فان الذات الماخوذة مع
 الحيشية انما تحضر عند المدرك اذا اخطبها المدرك مع تلك الحيشية فيكون لها في تلك الملاحظة ارتسام وحصول ذهني في المدرك
 لا حضوره بلا توسط الصورة فلا يكون العلم بها حضوريا است اقول الذات الماخوذة مع الحيشية امر اعتباري فان ذلك غير
 ظاهر بل ان الاحضور للذات الماخوذة مع الحيشية بلا توسط الصورة عند المدرك فالمعلوم هو نفس تلك الذات وهي العلم فانه مبد
 انكشافها عند المدرك بلا تغايرة بينها وبين مشاركتها اصلا فالعقل والمعتقو والعقل في علم الشيء بنفسه احد محض اي ما هو
 مصداق للعقل هو بعينه مصداق للمعتق والمعتقو من دون تغاير في المصداق اصلا وان كان مفاهيم العقل والعقل
 والمعتقو متغايرة واما المصداق فهو واحد وما زعم المحقق الطوسي في شرح الاشارات من ان بينها تغايرا بالاعتبار في جواب ايراد
 الامام على الحكماء بان العقل انما اذا كان نفسا متاعليا ما يقولون فعلنا بعلنا بذاتنا اما عين علمنا بذاتنا فيكون عين ذاتنا ولم جرد الى بالاعتبار في غيره
 علمنا بذاتنا فلا يكون علمنا بذاتنا نفسا متاعليا وانما بان حصول الشيء الحقيقي تغاير الشيء كاضافة الشيء الى الشيء ايجاد الشيء للشيء ذلك الشيء فيكون
 فاجاب عن الاول بان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا نوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تقطع مادام
 المعتبر يعتبر وعن الثاني بان تغاير الاعتبارات كاف في الحصول للاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعترافه ليس بكاف في اليجاد
 لانه يقضي تقدم الموجود على الموجود بالذات التي هي في غاية السقوط لما عرفت من انه لا تغاير بين العاقل والمعتقو العقل بحسب المصداق و
 الامم يكن العلم حضوريا واما ايراد الامام فليس بشيء اما الاول فلانه ان اريد بعلنا بعلنا بذاتنا علمنا بالمصداق علمنا بذاتنا فهو نفس ذاتنا بتنا
 اصلا فليس هناك تعدد فضلا عن التسلسل وان اريد بعلنا بمفهوم علمنا بذاتنا فهو غير ذاتنا وتاج لا اعتبارنا فاذا انحصرت من الاعتبار انقطع التسلسل
 واما الثاني فلان حصول شيء لشيء في علمنا بذاتنا انما هو بمعنى عدم غيبته ذاتنا عن انفسها وعدم غيبته عن انفسها ليس اضافة بين الشيء
 حتى يستدعي التغاير ويمكن ارجاع كلام المحقق الى ما ذكرنا بان يقال انه لا يريد ان بين مصداق العاقل ومصداق المعتقو تغاير بل
 يرى ان في مرتبة المصداق وحدة فكل من بعد تحقق العلم بتحقيق اعتبارات متغايرة وايراد الامام انما كان يريد بعد تحقق الاعتبارات المتشابهة
 ان في مرتبة المصداق وحدة فليس هناك اضافة ولا تعدد فاجاب عنه بان تغاير الاعتبارات لا ينافي اتحاد العاقل والمعتقو بحسب المصداق
 ونظيره ما حققناه وما توهم بعض الشراح من ان للنفس استعدادين باحد هاتين عاقلة وبالآخر صارت معقولة فمصداق العاقل غير مصداق
 المعتقو في غاية السخافة اذا نفس لا تنظر في كونها عاقلة لنفسها بعد وجودها الى كسب صفة بقيامها تصنف بالعاقلية ولا في كونها
 معقولة لنفسها الى تعلق صفة بتعلقها تصنف بالمعقولة حتى يكون فيها استعدادان استعداد لوجود تلك الصفة فيها و
 استعداد لتعلق تلك الصفة بها بل هي بنفس ذاتها عاقلة ومعقولة فليس هناك استعدادان باحد هاتين عاقلة و
 باثني معقولة كما لا يخفى هذا تحقيق الكلام في هذا المقام على مذاق الفلاسفة واما التحقيق الذي اعتمد عليه فهو ان مصداق

الفلاسفة عدم غيبته عن النفس

العاقل في علم النفس والمجردات بانفسها متغاير لمصادق المقبول العلم هناك ليس نفس المعلوم بل بوصفة انصافية متغايرة للمعلوم
 والعالم هي الحالة الادراكية المعبر عنها بدانش فمصادق العالم هي النفس مثلا من حيث قيام تلك الصفة بها ومصادق المعلوم
 هي من حيث وقوع تلك الصفة عليها كما ان مصادق المعالج بالكسر اذا عالجت النفس انتهت من حيث قيام صفة المعالجة بها
 ومصادق المعالج بالفتح هي من حيث وقوعها عليها والحاصل ان العلم صفة واحدة بالتحقيقة يعبر عنها بدانش يختلف
 باختلاف متعلقاتها فان كان متعلقها امر اغائبا عن العالم كان متعلقها بتوسط صورة الحاضرة منه عند العالم بمعنى ان
 صفة العلم تتحقق بصورة اولاد بالذات وبثانيا وبالعرض فيسمى العلم حصوليا بالقياس الى ذلك الامر ذي الصورة
 لانه بالقياس اليه بواسطة حصول الصورة وان كان متعلقها امر غير غائب عن العالم كنفس ذاته وصفاته والصور الحاصلة
 فيه كان متعلقها بالذات لا بواسطة صورة فيسمى العلم حضوريا لانه ليس بواسطة حصول صورة فالفرق بين العلم
 الحضورى وبين العلم الحصولى انما يجب حضور المعلوم بتوسط صورة وعدمه والدليل على ذلك ان العلم بالمعنى المصدرى
 الذى يعبر عنه بدانش متفرع عن العالم بالعلم الحضورى كما انه مستتر عن العالم بالحصولى وانكاره مكابرة لا يصح
 اليها والمعنى المصدرى عبارة عن الحدث من حيث تلبسه بالفاعل اما بان يكون التلبس بالفاعل جزر منه او خارجا
 عنه لموظفاته على اختلاف الرأى فكونه مشتركا بين العلم الحصولى والعلم الحضورى دليل على ان بينهما معنى مشتركا هو الحقيقة
 المعبر عنها بدانش وهو الحدث الذى اذا اعتبر تلبسه بالفاعل كان من حيث تلبسه بالفاعل معنى مصدرىا فالعلم حقيقة
 هي تلك الحقيقة المشتركة التى نسبت للمصدرى اليها نسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان فاشتركا
 دليل على اشتراك فثابتا متزايدا كما ان اشتراك الانسانية والحيوانية دليل على اشتراك حقيقة الانسان والحيوان اما الفلا
 القائلون بان العلم الحضورى نفس المعلوم بلا تغاير اصلا فمتندم لمران ذكرهما الشيخ الاول ان مناط العلم وجود المجرود
 عند المجرود فنفس الذات المجرودة الحاضرة هي مبدء الانكشاف فنفسها هي العلم اذا علم هو مبدء الانكشاف وهذا انما يتم وسلم
 ان النفس وجود المجرود عند المجرود بمناط العلم و ذلك بمنع والمجرود الحاضر عند المجرود انما يكشف عند المجرود قيام صفة العلم
 المعبر عنها بدانش بذلك المجرود والثانى ان الصورة انما يكون مبدء الانكشاف ذي الصورة لانها واسطة في حضورى
 الصورة عند المدرك فاذا كان الشئ بنفسه حاضرا عند المدرك فلا حاجة الى انكشافه عند المدرك الى توسط الصورة وهذا انما يدل
 على الشئ انما كان حاضرا بنفسها عند المدرك في الانكشاف الى حصول صورة عند المدرك على العلم فنفس ذلك الشئ كما يعبرون بالحق ما ذكرنا واما ما ذهبوا
 من ان مصادق العاقل في علم النفس والمجردات بذواتها هو مصادق العقل والمقبول بلا تغاير اصلا فنحن غاية السخا
 لاننا نرى ان مصادق العاقل في ان المعنى المصدرى للعلم المعبر عنه بدانش متحقق في علم النفس والمجردات بانفسها ومتفرع هناك

ايضاً واذا كان المعنى المصدرى للعلم منتزعا هنا ك مع انتزاع مفهوم العالمية ومفهوم المعلوماتية من ذات العالم ومفهوم العالم
 ومفهوم المعلوم ومفهوم العلم متضايقة والمفاهيم المتضايقة لا يمكن انتزاعها من ذات واحدة اللابجيات ماخوذة في مرتبة
 المصادق لانها متقابلة ومن المستحيل ان يكون مصادق المتقابلات واحدا فاذا ن مصادق العالم يجب ان يكون مغايرا
 لمصادق المعلوم ولمصادق العلم ايضاً وكذا مصادق المعلوم يجب ان يكون مغاير لمصادق العالم ولمصادق العلم
 كما ان مصادق المعالج بالكسر مغاير لمصادق المعالج بالفتح فيما اذا عالجت النفس ذاتها فكما انها من حيث القوة
 النفسية معالج بالكسر ومن حيث القوة الانفعالية معالج بالفتح كذلك هي من حيث قيام العلم بها عاقلة ومن حيث تعلقه
 بها تعلقاً قريعاً معقولة ولا يمكن ان يكون مصادق العاقل والمعقول واحداً المتضايقتان كما لا يمكن ان يكون مصادق
 المعالج والمعالج واحداً لاجل التضايقتين وهذا تفصيل ما قال البعض من ان العالمية والمعلوماتية متضايقتان وكذا العلم
 والمعلوماتية ولا يجوز اجتماع المتضايقتين في محل الابد والتغيير ما افاد قائم الحكماء قدس سره في جوابه في بعض تعليقاته من
 ان كونها متضايقتين ممنوع كيف يجوز ان يكشف نفسه عن نفسه وكذا الا باهر في كون الشيء مبدراً لاكتشاف نفسه ثم انه كيف
 صدر منه هذا القول فانه يستلزم ان يكون شيئان متضايقتين بالقياس الى شيء واحد انتهى بعبارة الشرح فاني لم احصله
 بعدو الله في نظيره بعد التامل في كلامه هو ان العالمية والمعلوماتية وكذا العلم والمعلوماتية لا تضايقت بينهما في علم الشيء
 بنفسه لان تعلق الشيء لنفسه معناه عدم غيبية الشيء عن نفسه بوليس اضافة حتى يكون العالم والمعلوم بينة النوم العلم الذي كانه
 اني عدم غيبية الشيء عن نفسه متضايقتين او يكون العلم الذي هو عدم غيبية الشيء معناه للمعلوم فيجوز ان يكشف الشيء
 عند نفسه ان يكون الشيء مبدراً لاكتشاف نفسه من دون لزوم تغاير بينه وبين نفسه هذا حاصل اول كلامه واما قوله ثم انه
 كيف صدر منه هذا القول الى آخره فاعلم محصله انه قد تقرر عندهم ان شيئين انما يكونان متضايقتين اذا لم يكن موصوفهما
 كما لا برة والبنوة فانها انما يكونان متضايقتين اذا لم يكن الموصوف بهما واحداً وكان الصف الموصوف بالابوة بهما
 بالقياس الى شخص مغاير لنفسه والصف الموصوف بالبنوة بهما بالقياس الى شخص مغاير لنفسه كما برة زيد وعمرو بنوة عمرو
 لزيد فالصف الموصوف بالابوة اعني زيد والابوة بالقياس الى عمرو والصف الموصوف بالبنوة اعني عمرو امثلاً بالقياس الى
 زيد واما اذا كان الموصوف بهما واحداً وكان شيئين الى شيء واحد فلا يكونان متضايقتين كما لا برة والبنوة المتضايقتين في زيد مثلاً
 فانها اذا قيستا الى ذات زيد مثلاً لا يكونان متضايقتين اصلاً فان ابوة زيد لا يضاهي بنوة انا ايضاً بنوة زيد مثلاً
 زيد لا يضاهي ابوة انا ايضاً ابوة ابيه وهما لما اجتمعت العالمية والعلوم والمعلوماتية في ذات واحدة وكانت مقيسة الى
 شيء واحد لم يكن بينهما تضايقتين فالقول بتضايقتها يستلزم ان يكون شيئان متضايقتين بالقياس الى شيء واحد وقد ظهر

بطلانها في هذا عندى في تقرير كلامه وهو ليس بشئ اما الاول فلانه اما ان يكون العلم بالمعنى المصدرى المعبر عنه بدلتن
 منتزعا عن الذات العاقلة لنفسها ولا يكون والثاني ظاهر البطلان والفلاسفة اليه لا يذكرون صحة انتزاع العلم بمعنى بدلتن
 عن تلك الذات ولا ريب في ان العلم بهذا المعنى معناه مفهوم المعلوماتية ولا في ان العالم بالمعنى المشتق من هذا المعنى
 باعتبار قيامه معناه مفهوم المعلومات المشتق من هذا المعنى باعتبار وقوعه ولا معنى لانكار التضاليف بين العلم والعالمية و
 المعلوماتية بالمعنى المذكور واذا كانت تلك المفهومات متضالفة فلا يمكن ان يكون مصداقهما واحدا وعدم غيبة الشئ عن نفسه
 وان لم يكن اضادة لكنه صحيح لا ينتزع المعنى الثاني وهو عيبه عنه بدلتن فلا سلب لانكار التضاليف بين العالم والمعلوم
 وكذا بين العلم والمعلوم الا اذا انكر صحة انتزاع مفهوم العلم بالمعنى المصدرى من الذات العاقلة لنفسها وانما لا اجترار على ذلك
 ولا اراهم يجربون عليه نعم لما دل البرهان القاطع على ان علم الواحد سبحانه بذاته نفس ذاته وليس صفة منضمة اليها وان
 معنى كون الصفات عين الذات ليس هو ان الصفة حقيقة عين الموصوف فان ذلك محال بالبديهة فان ما هو صفة حقيقة
 غير الموصوف قطعا بل معناه ان ما يترتب في غيره سبحانه على الصفات يترتب فيه سبحانه على نفس الذات حكما بان العلم
 بالمعنى المصدرى المعبر عنه بدلتن غير منتزع عنه سبحانه اذا القول بانترزاعه عنه تعالى يفضى الى القول بتغاير مصداق
 العالم ومصداق العلم ومصداق المعلوم في علمه بذاته كما عرفت وحكما بان ما يترتب في غيره على قيام الصفة من الانكشاف
 يترتب فيه سبحانه على نفس ذاته ولما لم يدل برهان قاطع على ان مبدء الانكشاف في علم النفس وغيره من الاذيان العالية بذاته
 نفس ذواتها فلا باعث على انكار انتزاع العلم المصدرى من الذات العاقلة مع ان انكار ذلك يكاد يكون يلحق بانكار
 الضروريات واما الثاني فلانه اذا صح انتزاع معنى العلم المصدرى ومفهوم العالمية ومفهوم المعلوماتية من الذات العاقلة
 لنفسها فلا مجال لانكار التضاليف بين العلم والمعلوم وكذا بين مفهوم العالم ومفهوم المعلوم فان العالمية المنتزعة من الذات
 العاقلة لنفسها اما ان يكون بانها معلوماتية او لا والثاني بدى البطلان اذ لا معنى للعالمية بدون المعلوماتية وعلى الاول فالمعلوماتية
 التي هي بازار العالمية في علم الذات بنفسها اما ان تكون منتزعة عن تلك الذات او منتزعة عن غيرها والثاني ظاهر البطلان
 فتبين الاول فظهر للبين العالمية وبين المعلوماتية في علم الشئ بنفسه تضادا قابلا لشبهة واما ان شبيها لا يكونان
 متضاليفين بالقياس الى شئ واحد اى اذا كان الموصوف بهما ذاتا واحدة فليس كليهما فان المعالج والمعالج فيما اذا عا
 النفس فانهما متضاليفان قطعا مع ان الموصوف بهما ذاتا واحدة فليس كليهما فان المعالج والمعالج فيما اذا عا
 المعلوم فان قلت المعلوم والمنكشف نفس الذات لا الذات مع حيثية تعلق العلم بها بان يكون المنكشف امرين الاول
 نفس الذات والثاني حيثية تعلق العلم بالذات فانما تعلم ذواتها ولا تعلم حيثية تعلق العلم بها قلت نعم المنكشف والمعلوم

نفس الذات لكن الذات انما تكون معلومة ومنكشفة بتعلق صفة العلم بها لانفسها كما ان المعالج بالفتح نفس الذات لكن من
 حيث تعلق المعالجة بها لانفسها ولا يلزم من ذلك ان يكون المعالج امرين الذات وحيث تعلق المعالجة بها وكما ان مصداق
 المعلوم بالعلم الحصول الحقيقي من حيث تعلق العلم الحصولي بها لانفسها بنفسها بالاتفاق بيننا وبين الطلاب ولا يلزم من ذلك
 ان يكون المعلوم امرين الاول نفس الحقيقة والثاني حيثية تعلق العلم بها فانما كثيرا ما تعلم الاشياء ولا تعلم انها معلومة
 ولا يخطر ببالنا حيثية تعلق العلم بها الا بالافتقار فافتقت المعلوم بالعلم المحضوري هي الذات الحاضرة عند المدرك و
 الحاضر عند المدرك ليس بالانفس الذات لا هي مع حيثية زائدة قلت الحاضر في الواقع نفس الذات وقد تعلق بها العلم
 في الواقع فانكشف تعلق صفة العلم بها بالمعلوم اي متعلق صفة العلم هي الذات الحاضرة لنفسها لا هي مع حيثية تعلق العلم
 بها بان يكون حيثية تعلق العلم بها جزئ من متعلق صفة العلم كما ان المعالج بالفتح اي متعلق صفة المعالجة نفس الذات
 لا هي مع حيثية تعلق المعالجة بها حتى يكون حيثية تعلق المعالجة بها جزئ من متعلق صفة المعالجة اذ لا معنى لتعلق صفة
 المعالجة بتلك حيثية وكما ان المعلوم بالعلم الحصولي اي متعلقه نفس الحقيقة لا هي مع حيثية تعلق العلم الحصولي بها ح
 الاتفاق على ان مصداق المعلوم بالعلم الحصولي الحقيقي من حيث تعلق العلم الحصولي بها لانفسها بنفسها وذا ظاهرا وذا
 داخليا فاعلم ان حقيقة العلم مطلقا لما كانت هي الحالة الادراكية وكانت قد تعلق بالشئ نفسه لا بتوسط صورة وقد تعلق
 بتوسط الصورة وكانت منقسمة الى التصور والتصديق كان العلم المحضوري الذي هو عبارة عن الحالة الادراكية المتعلقة
 بالشئ لا بتوسط الصورة ايضا منقسما الى التصور والتصديق والدليل على ذلك اننا نعلم بوجودنا لا بعد تحصيل صورة اوضح
 وصورة المحول وصورة النسبة الرابطة بينهما في اذ باننا وليس الامر كذلك بالبداية وذا وكان مخالفا لما عليه المشايخ
 لكنه التحقيق بل الحق ان علم الواجب تعالى اليه تصور والتصديق فانه سبحانه يعلم الصواب ويعلم انها صواب وذا
 هو العلم التصديقي والكاره للمعنى باطل بل كفر صريح كيف وهو يعنى الى القول بجهد سبحانه لصدق الصواب
 سبحانه وتعالى عما يصفون بنسب التصور والتصديق في علم البارئ عز وجل ليس متباينين بل نفس ذاته من حيثياتها انتشار
 للاكتشاف الواقعي للصواب والتصديق ومن حيث انه مبدء لاكتشاف الحقائق التصورية تصور فاقترت في غيره على
 قيام صفة التصور والتصديق تترتب على نفس ذات الحق المقدسة ولو لم يطلع على ان لا يسمي عليه سبحانه تصور والتصديق
 نظر الى عدم تعلق العسر من في المنطق بالبحث عنه فلا مشادة فيه فان وسوسك الوهم بان لا يكون القول بكون العلم
 المحضوري تصديقا ويكون علنا بوجودنا تصديقا حضوريا اذ متعلق التصديق ليس خارجا عن التقنية فالعلم يحصل بصورة

الموضوع وصورة المحمول وصورة النسبة كما كية في الذهن لا يمكن التصديق فمتعلق التصديق لا يكون حاضر الا بتوسط الصورة عند الذهن
 حتى يمكن ان يكون التصديق حضورا يقلت سياقي في فاتحة بحث التصديقات من العلم ان التصديق منه اجمالي وهو اكتشاف الاشياء
 دفعة كما اذا راها بالاراء ابيض فصدقنا ببيضاء بمجرد رؤية من دون ان نحصل او لا صورة الموضوع وصورة المحمول وصورة النسبة كما كية
 في الذهن تفصيلا ثم يتعلق بها الازعان ومنه تفصيل يحصل بعد حصول الصور مفصلة في الذهن فالصديق الحضورى من تفصيل
 الاول فمتعلقه نفس ذاتها التي هي مصداق للوجود مثلا هذا والفلاسفة وان زعموا ان العلم الحضورى لا يكون تصورا وتصديقا
 لكن كون العلم الحضورى تصورا وتصديقا لازم عليهم قطعاً لان العلم المتعلق بالتصور وكذا العلم المتعلق بالتصديق الحضورى لانه متعلق
 بصفات النفس عليها بذاتها وصفاتها حضورى والعلم الحضورى عين معلومة اما باعتبار اعندهم فالعلم الحضورى المتعلق بالتصور
 يجب ان يكون تصورا والعلم الحضورى المتعلق بالتصديق يجب ان يكون تصديقا ولا يمكنهم ان يقولوا ان ذلك العلم له اعمتباران
 فمن حيث انه علم باهو غير العالم وصفاته تصورا وتصديق ومن حيث انه مبدرا لاكتشاف نفسه علم حضورى وليس تصورا وتصديق
 لان التصور والتصديق حقيقتان محصلتان فلا يمكن ان يكون الحقيقة التصورية او التصديقية باعتبار تصورا وتصديقا ولا
 تكون باعتبار آخر تصورا وتصديقا فان الحقيقة محفوظة في جميع اعتباراتها هذا وما ذكرنا وان كان مخالفا لاعتقاد الاشياء لكنه الحق
 الاصح بالاتباع قوله وغيره ولو بالاعتبار كما في الحصول العلم والمعلوم في الحصول متحدان بالذات متغايران بالاعتبار عند فهم فان
 العلم عند فهم هي الصورة الحاصلة في الذهن من حيث اكتناها بالحوار من الذنبية والمعلوم نفس حقيقة تلك الصورة بما هي هي و
 سياقي تفصيل ذلك انشاء الله تعالى قوله وسواء كان مرارة لملاحظة ما قصد تصوره اعلم ان في حصول الصور في الذهن
 مذمبين مشهورين الاول ان الحاصل في الذهن امثال الاعيان واشباهها والثاني ان الحاصل فيه انفسها وحقاقتها
 فعلى المذهب الاول لا يحصل في الذهن حقيقة من الحقائق الاعيانية وماهية من الماهيات الواقعية بل انما يحصل في الامثال
 والاشياء لكن الاشياء على انكارها بما هو شبح ومثال الحقيقة المقصود لتصورها كالماهية الانسانية ومنها ما هو شبح ومثال البعض
 وجه تلك الحقيقة وعضياتها المتحدة معها في الواقع بالعرض بمعنى الانسان الحاصل في اذنا مثال الحقيقة الانسانية الموجودة في
 الخارج ومعنى الكاتب الحاصل في الذهن مثال الحقيقة الكاتب المتحدة بالعرض مع الانسان في الواقع والاول على قسمين الاول
 ما هو مثال مطابق للحقيقة المقصود لتصورها كعنى الانسان للحقيقة الانسانية والثاني ما هو مثال مطابق لذاتيات تلك الحقيقة او
 لانها كالمفهوم الحيوان ومفهوم الناطق مثلا الحاصلين في الذهن فانها مثالان لذاتيات الحقيقة المقصود لتصورها اعنى
 الحقيقة الانسانية مثلا كعنى الهوى ومعنى الصورة الحاصلين في الذهن فانها مثالان لجزء حقيقة الجسم المقصود لتصورها فعلى هذا
 المذهب العلم بالشئ على انكاره لانه لا يجوز ان يكون الحاضر عند الإدراك نفس ذلك الشئ بلا توسط مثال وهو العلم الحضورى او لا

يكون الحاضر عند المدرك نفسه فاما ان يكون الحاضر عند المدرك مثال نفس ذلك الشيء وهو العلم بكنهه الشيء او مثال ذاتياته وانما هو
 هو علم الشيء بالكنهه او مثال وجه من وجهه وعرضياته وهو علم الشيء بالوجه فان سمي العلم المحضوري بالعلم بكنهه الشيء وعلم العلم بكنهه الشيء من
 ان يكون الحاضر عند المدرك نفس الشيء او مثال نفس ذاته كان الاقسام ثلثة العلم بكنهه الشيء والعلم بالكنهه العلم بالوجه وان نفس العلم
 بكنهه الشيء بما يكون الحاضر عند المدرك مثال نفس الشيء كان الاقسام اربعة رابعها العلم المحضوري وعلى المذهب الثاني اقسام العلم هي
 هذه الاقسام لان الحاضر عند المدرك اما نفس الشيء بلا توسط الصورة فهو العلم المحضوري او الحاضر عند صورة في الصورة نفس الشيء
 وهو العلم بكنهه الشيء او ذاتياته ذلك الشيء بان تكون مرآة لملاحظته بان يكون الالتفات بالذات الى ذلك الشيء والحاصل في الذات
 ذاتياته المتحددة معه بالذات وهو علم الشيء بالكنهه ووجهه وعرضياته بان يكون الالتفات بالذات الى ذلك الشيء وبالعرض
 الى وجهه الذي هو مرآة لملاحظته والحصول في الذهن بالذات للوجه وبالعرض لذلك الشيء من جهة اتحاده معه بالعرض وهو علم الشيء
 بالوجه فاقسام العلم على المذهبين لا تزيد على الثلثة هو الاربعة ان لم يعد العلم المحضوري من العلم بكنهه الشيء بل الحق ان العلم على نحوين
 فانه ان انكشف به نفس حقيقة الشيء فهو العلم بالوجه والفرق بين العلم بكنهه الشيء وبين علم الشيء بالكنهه بان الحاضر عند المدرك في الاول
 نفس حقيقة الشيء او مثال نفس حقيقة الشيء وفي الثاني حقائق ذاتياته او مثال حقائقها لكنها مرآة لملاحظة ذلك الشيء وآلات
 الالتفات اليه ليس بشيء فان ذاتياته الشيء اذا حصلت في الذهن بانفسها او بمثالها جعلت مرآة لملاحظة ذلك الشيء فلما ان يحصل
 نفس حقيقة ذلك الشيء ايضاً او مثالها يحصل ذاتياته او مثالها في الذهن فيكون هذا النوع من العلم هو العلم بكنهه الشيء فان انكشف فيه نفس
 حقيقة غاية الامران هذا النوع من العلم بكنهه الشيء يحصل بعد العلم بذاتياته وهذا لا يستوجب ان يكون ذلك النوع مغايراً للعلم بكنهه الشيء الذي يحصل
 من دون ان يعلم اولاً ذاتياته الشيء في نحو الادراك حتى يجب عده تسامحاً على حياله ان كان مغايراً له في نحو حصوله للمدرك لانه حاصل بعد العلم
 بالذاتيات بخلاف ذلك اما ان لا يحصل نفس حقيقة الشيء او مثالها يحصل ذاتياته او مثالها في الذهن بل يكون الحاصل في
 الذهن ذاتياته فقط ويكون هي مرآة لملاحظة ذلك الشيء من دون ان يحصل نفس حقيقة الشيء في الذهن كما زعمه بعض المتأخرين
 فذلك باطل فانه يستلزم ان لا يفيد الكسب النظر على ابل الالتفات والملاحظة فقط وهو صريح البطلان وسياتي ان شاء الله
 تعالى مفصلاً فقد وضع ان الحق هو ان العلم على قسمين الاول اعلم بالكنهه سواء حصل بعد حصول العلم بذاتياته الشيء او حصل به وهو
 الثاني اعلم بالوجه ولذا لا ترى في كتب القدماء ما افراس من ترجيح القسمة وتخليتها واما ما ذكره الشارح من ان الاقسام اربعة رابعها العلم
 الشيء فهو جري منه على عادته في التقليد فان بعض الاجلة من المتأخرين يرجح القسمة فقال ان الصورة العلمية من الشيء قد تكون
 لملاحظته وهي منتزعة الى التصور بالكنهه والتصور بالوجه فان المرآة والمرئى كانا متحدين بالذات ومغايرين بالاعتبار فالاعتبار بالكنهه
 وان كانا بالعكس فالصورتان بالوجه وقد لا تكون مرآة لملاحظة فان تعلق العلم بالشيء من حيث هو فالعلم بكنهه الشيء وان تعلق

والا فليس هو

من وجه العلم به لا يتبين على ذي القياس ان المقصود من الوجود في علم كنهه الشيء المعلوم هو من قبيل علم الشيء بالوجود وهو الوجود
 كنهه العلم كنهه الوجود فهو من قبيل العلم كنهه الشيء او الوجود ذو الوجود كنهه الوجود لان ذا الوجود ليس بجاصل في الذهن
 في ذات العلم ولا هو متعلق بالشيء معلوما من دون ان يحصل وتبينت اليه صريح البطلان وهذا مما افاده بعض الاساتذة
 قدس سرارهم وقد تصدى النظر في هذا فقال الشارح في الحاشية المتعلقة على قوله العلم بوجه الشيء ان الفرق بينه وبين العلم
 كنهه الشيء ان الصورة الحاصلة اذا لم تكن مرآة للملاحظة الشيء فان حصلت من حيث انها عرضية وخاصة لشيء فعلمه بالقياس الى
 ذلك الشيء علم بوجه الشيء والا فهو علم كنهه الشيء كالكاتب مثلا اذا حصل في الذهن وخطر معه بالبال انه عرضي للانسان فان لم يكن
 مرآة للملاحظة كان بالقياس الى الانسان علما بوجه الشيء وبالقياس الى نفسه علما كنهه الشيء وكون الصورة الواحدة علما بوجه
 الشيء وكنهه الشيء بالنظر من مخصوص بالعرضيات والذاتيات كالحیوان الناطق مثلا اذا لم يكن مرآة للملاحظة الانسان يحصل
 في الذهن من حيث انه عد الانسان وكنهه كان علما كنهه الشيء مطلقا سواء قيس الى الانسان او الى نفسه فتأمل انتهى هذا الكلام
 ليس لسبب لان المتعلق اليه في العلم بوجه الشيء اما ذوى الوجود فهو من قبيل علم الشيء بالوجود او الوجود فهو علم كنهه الوجود فهو من قبيل
 العلم كنهه الوجود الفرق بان الوجود في العلم بوجه الشيء حاصل بالذات وتعلق اليه بالذات وذو الوجود متعلق اليه بالعرض وفي علم
 الشيء بالوجود حاصل بالذات وتعلق اليه بالعرض على عكس ذى الوجود يطيل حصر الاقسام في الاربعة او مثل ذلك يمكن في العلم
 بالكنهه ايضا فان الذاتيات كالحیوان الناطق مثلا اذا حصلت في الذهن من حيث انه عد الانسان من دون ان يكون الانسان
 متعلقا اليه بالذات لا يكون العلم بها من قبيل العلم كنهه الشيء ولا من قبيل علم الشيء بالكنهه والفرق بين العرضيات والذاتيات
 في هذا المعنى كما زعمه الشارح حيث قال وكون الشيء الواحد الى آخر كلامه في الحاشية تحكمت لا يصحى اليه فانه فرق بلا فارق
 وادعاه بلا دليل فان كلامه في الشرح نفس على ان العلم بالكنهه وبالوجود هو ما يكون الحاصل في الذهن الحاضر عند المدرك مرآة
 للملاحظة المقصود لقصوره وان العلم كنهه الشيء وبوجه الشيء ما لا يكون كذلك فاذا امكن في علم الوجود ان يلاحظ ذو الوجود لا بان يكون
 مقصودا بالذات وتسمى ذلك علما بوجه الشيء فكيف لا يمكن في علم الكنهه ذلك بان يلاحظ ذوا كنهه لا بان يكون مقصودا بالذات
 ولا في ذنب لا يبي هذا التوهم على حياله ولعله لذلك امر بالتأمل وزعم البعض ان العلم بوجه الشيء هو العلم بما هو وجهه شيء في
 الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة كونه وجهه الشيء والعلم كنهه الشيء هو العلم بالشيء الذي لا يكون وجهه الشيء في الواقع وهذا في غاية
 البطلان لان العلم بوجه الشيء على هذا التقدير لا يكون قساما من العلم بالشيء اذا العلم بالشيء بدون ان يحصل هو وتبينت اليه غير
 مستكمل لان اذا قيس هذا العلم الى كنهه الوجود فهو علم كنهه الشيء على انه لو اعتبر العلم المتعلق بوجه الشيء من غير التفات الى ذى
 الوجود من اقسام العلم بالشيء فكيف لا يعتبر العلم بالوجه من غير التفات الى المحدود من اقسامه مع انه حق بالاعتبار لا يتخا والحد

ووجد وبالذات بخلاف الوجود ذي الوجود وقد ظهر بما ذكرنا سابقا ما يفهم من كلام المحقق الدواني في الكاشفة بوجه على الشرح
 بوجه للتجريد من ان العلم بالوجود اذا لوحظ الوجود من حيث انه عنوان منطبق على ذي الوجود هو علم الشيء بالوجود اذا لوحظ على وجه الوجود
 لا تطابق على ذي الوجود فهو علم بوجه الشيء والمعلوم بالتحقيق في صورتين هو الوجود فالعلم بالكاتب مثلا في قولنا كل كاتب كذا
 اى في القضية المحصورة علم الشيء بالوجود اى علم بافرد الانسان التى هى افراد الكاتب بواسطة وجهها الذى هو الكاتب فادعوا
 المنطبق عليها والعلم به في قولنا الكاتب كذا اى في القضية الطبيعية علم بوجه الشيء بكلامه ولا يخفى سلفه بما ذكرنا قوله كاني
 بعلم بالكنه والعلم بالوجود الكاشف عند المدرك الحاصل في الذهن امکان مرآة للملاحظة ما قصد تصور فالكاتب متحد مع ما قصد تصور
 بالذات فهو العلم بالكنه مقبلا الى ما قصد تصور والعلم بكنه الشيء مقبلا الى نفس الحاصل في الذهن ان لم يكن متحدا معه بالذات
 فاما ان يكون مبانيا لمبانيه محضه فلا يكون علما بالشيء او يكون متحد معه بالعرض فهو العلم بالوجود مقبلا الى ما قصد تصور والعلم
 بكنه الشيء مقبلا الى نفس الحاصل في الذهن اعنى الوجود قال المحقق الدواني في الكاشفة القديمة ان معنى تصور الشيء بالكنه هو
 ان يكون هو بنفسه متمثلا في الذهن والتصور بالوجود ان لا يكون هو متمثلا بل ما يصدق عليه على وجه يمكن النفس من التوجه به الى
 ما يصدق به عليه فالمرآة والمرئي في الاول متحدان بالذات وفي الثاني متمثلان بالذات متحدان بالعرض وتحقيق ذلك ان اتحاد
 الشيء بما هو ذاتي او ذات لا قوى من اتحاد بالعرض بالصادق عليه فان الاول اتحاد بالذات والثاني اتحاد بالعرض لا يمتنع
 ذلك لاتحاد هو قيام مبدرا للافتقار به حقيقة او اعتبارا ومفهوم هو مطلق الاتحاد وهو مشترك بين الذات والعرضيات الا ان
 مصداق الكل فيها مختلف فاذا وجد من المهيبة في الخارج كانت ذاتية موجودة في بالذات وعرضية موجودة في بالعرض فان
 الوجود العارض للمهيبة المعروفة بغير عارض للعرضي فانه مغاير لها بحسب المهيبة والحاصل نعم له معها علاقة وارتباط فيقتضى بالاتحاد
 بها بوجه نظير ما في الاتحاد والظن والتلج مثلا من حيث عارض البياض وكان وجود المهيبة في الخارج ينسب الى عرضياتها المهيبة
 كذلك وجود عرضياتها في الذهن ينسب اليها بالعرض اذا اتفت النفس بها اليها اى لا خطبا بحيث تنطبق عليها فينبغي ان
 في الوجود والذهني والخارجي انتهى وبهذا الكلام في غاية التحقيق على اصولهم فان العرضيات المحمودة اتحادا ووجداني الخارج مستقر
 معروضاتها معصية لانزاعها فانما الوجود بالذات لمعروضاتها لكن الحاصل انظر لها ولا حظ معروضاتها نسبتا بوجوه معروضاتها
 اليها بالعرض من حيث ان معروضاتها معصية لانزاعها اى انما انزاعها العقل عن معروضاتها كان الوجود في الذهن لها بالذات
 لكنه ينسب الى معروضاتها من حيث ان مصداقها ومطابق طلبها ونشأ انزاعها في الواقع هي معروضاتها فانما الوجود
 في الخارج وقام به للسواد كان الاسود وهو العسرة من المحمول موجودا في الخارج بالعرض بمعنى ان وجود معروضات الوجود
 به السواد ينسب اليها بالعرض من حيث ان معروضته مطابق لمطلوبه ونظر لانزاعه واذا وجد مفهوم الاسود في الذهن

الوجود في الذات للعلوم الاسود كمنه ان جعل مرآة للملاحظة زينب هذا الوجود الذي هو بالعرض الى زيد من حيث ان اصدق
 على الاسود ان حصل في الذهن في الواقع هو زيد فيبين المعروف والعرضي لتعكس في الوجودين ولا ينبغي ان يتوهم ان الكاتب
 مثلا سمع الانسان بالمهية وبجمل وان المعروف والعرضي متحدان بالذات جلا ووجودا كيف ولو كان الامر كذلك اقتنع
 بقلة المعروف مع زوال العارض ولا ان يلين ان يحصل في الذهن في علم الشيء بالوجه نفس ذي الوجه كيف ولو كان كذلك
 كان العلم بالوجه علما بكنه الشيء ومن المعلوم بالضرورة انه اذا حصل الكاتب في الذهن وجعل مرآة للملاحظة الانسان لا تحصل صورة
 الانسان في الذهن بل صورة الكاتب فقط ولا ان يتوهم ان الشيء في علم الشيء بالوجه لو لم يحصل في الذهن لم يكن معلوما فلو
 لم يحصل ذوالوجه بالذات في الذهن لم يكن معلوما وذلك لان الحصول بالذات انما يجب في المعلوماتية بالذات فما يكون
 حاصل في الذهن بالذات يكون معلوما بالذات وما يكون حاصل بالعرض يكون معلوما بالعرض وذو الوجه في علم الشيء بالوجه
 معلوم بالعرض لكونه حاصل بالعرض فظهر ان كلام المحقق مالا غبار عليه كمن تنظيره اتحاد المعروف والعرضي باتحاد العطن
 والشئ في عارض البياض لا يخلو عن خنازة كيف واتحاد المعروف والعرضي مناط اكمل بالمواطاة واتحاد العطن والشئ
 في عارض البياض ليس كذلك بل هو اتحاد بالمجمل فينبها قران بين كالاخفى قوله فجعل المقسم مطلق العلم قد عرفت
 ان مصداق التسمية الى التصور والتصديق بالحقيقة عند البعض هو الحصول الحادث وعند البعض هو الحصول مطلقا ماد ثا كان
 او قد ياد عند التحقيق انه العلم سوى علم الواجب سبحانه مطلقا حضورا كان او حصوليا قد بما كان او حادثا فالاولون يخشون
 انقسم بالحصولي الحادث والآخرون يخشون بالحصولي مطلقا وعلى التحقيق لا يخص المقسم للجهم الا بما سوى علم الواجب سبحانه
 وليس ذلك تخصيصا بالحقيقة فان العلم مشترك لفظا بين علمه سبحانه وبين علم غيره تعالى فان علم غيره حضورا كان او حصوليا
 قد بما كان او حادثا حقيقة واحدة هي الحالة الادراكية وعلته تعالى عين ذاته المقدسة فلا يمكن ان يراد بالعلم كلاهما معا فان ذلك
 يقتضي الى عدم الاشتراك فلا يراد بالعلم بهما على التحقيق الا بالحقيقة الواحدة المنقسمة الى التصور والتصديق المسماة بالحالة
 الادراكية المشاهدة الحضورية والحصولي كاحتماء مفصلا فالمقسم بالحقيقة على الرايين الاولين هو العلم الخاص لكن المص حبل
 انقسم مطلق العلم لا العلم الحصولي او العلم الحصولي الحادث اذا لاجابة الى تخصيص نظر الى استلزام انقسام الخاص انقسام
 العام وكون انقسم النسب بقواعد الفن وعلى التحقيق هو مطلق العلم ولا سبيل الى تخصيص قوله او الحادث الظاهر
 انه الحصولي الحادث ويمكن ان يكون هذا ايارا الى اذكرة لبعض من تخصيص المقسم بالحادث مطلقا من غير تقييد بالحصولي و
 على ذلك البعض ان انقسم بالحصولي مالا بد منه لا تقايم على ان الحضوري مطلقا لا ينقسم الى التصور والتصديق للتخصيص
 بالحادث بطلان ما تحقق من ان الحصولي التقييد ينقسم الى التصور والتصديق قوله اذا لاجابة الى تخصيص لا يخفى عليك ان

الظاهر من التقسيم انحصار المقسم في الاقسام ولا يخفى ان مطلق العلم غير منحصر في التصور والتقدير عند من لا يرى انحصار المقسم في التصور
 انحصار المقسم في التصور والتقدير ايضا لقصوره ولتقديره فلا بد على رآيه في تقسيم من تخصيص التقسيم للاحصار وما قيل من ان انحصار المقسم في التصور
 انحصار العام اذ كل حكم ثابت للفرد ثابت للطبيعة في غاية السقوط لان الحكم الثابت للفرد ثابت للطبيعة في ضمن ذلك الفرد
 فكما ثبت الانقسام والاحصاء للعام في ضمن خاص ثبت عدم الانقسام وعدم الانحصار في ضمن خاص آخر فالعام حاصل الاحكام
 المتنافية فاحصاء العام بمعنى انحصار خاص من انواعه ليس انحصار للعام حقيقة والمبادىء من تقسيم الانحصار الحقيقي كما لا يخفى قوله
 وتقسيم النسب بقواعد الفن فان القواعد ينبغي ان تكون عامة كلية وانت تعلم انه لا تقسيم حقيقة في مورد القيمة الى التصور والتقدير
 عند من لا يرى انحصار المقسم في التصور والتقدير وانما التقسيم في العبارة باطلاق لفظ العلم وعدم تخصيصه في اللفظ ومثل تقسيم
 وجودهم جريان الانقسام في جميع احواله وهو غير مستقيم عند من لا يرى جريان التقسيم في جميع الاحوال فتخصيص مورد الانقسام بالنسب للافهام
 واقرب الى الافهام من التقسيم الذي يفرض الى الابهام والابهام قوله فان نكلت ايراد على قوله تجعل المقسم مطلق العلم باننا
 نصح لو كان المقسم مطلق الشيء وليس كذلك فان المقسم الشيء المطلق اذ المقسم يجب ان يؤخذ من حيث العموم والاشراك فلا يكون
 مطلق العلم مقسما انما يكون المقسم هو العلم المطلق قوله فان المقسم في مورد التقسيم الشيء المطلق لا بد ابدا من بيان الفرق
 بين الشيء المطلق وبين مطلق الشيء ثم من تحقيق ان المقسم في مورد التقسيم ما هو مقول الهيئة ان اخذت لا بشرط شيء من دون
 اعتبار معنى زائد عليها فهي مطلق الشيء فهي توجد بعين وجودها شيئا صها فهي حاملة لاحكام العموم والخصوص جميعا وان اخذت بشرط
 العموم ومن حيث الاطلاق بان يلاحظ معها العموم والاطلاق لا بان يجعل قيدا لها والام تكن مطلقة بل مقيدة باطلاق فهي
 الشيء المطلق وتبين ان يوجد بوجود الاشخاص اذ الاطلاق ينافي التخصيص والعموم بصانم الخصوص والاول موضوع القضية
 المهية القدامية والثاني موضوع القضية الطبيعية الاول موجود في الخارج وفي الذهن والثاني في الذهن فقط فاذا وجد فرد من
 المهية في الخارج كزيد وجدت مطلق المهية كمطلق الانسان بعين وجوده في الخارج ولا يصح ان يقال بوجود المهية المطلقة بعين وجود
 الفرد لانها ذات التخصيص الاطلاق ثم يصح اشتراط الطبيعة المطلقة من الفرد بوجوده في الخارج لانها ذات التخصيص المطلق فيكون
 المتأخرين بينهما ثلثة وجوه اول ان الاول تحقق تحقق فردية في اشياء فردية والثاني تحقق تحقق فردية في اشياء فردية والثاني ان الاول
 حاصل لاحكام العموم والخصوص معا والثاني حاصل لاحكام العموم فقط والثالث ان الاول موجود في الخارج واليكون المطلق
 فانه موجود في الذهن فقط اور وعليه الناظرون في كلامه بوجه الاول ان موضوع الطبيعة لا يمكن وجوده في الخارج لانه ما هو بشرط
 الكلية والعموم فلا معنى لتحقق فرد الثاني انه لو تحقق موضوع الطبيعة تحقق فرد كانت الطبيعة قضية خارجية لتحقق موضوعها
 في الخارج على هذا التقدير اللازم صريح البطلان الثالث انه لو تحقق موضوع الطبيعة تحقق فرد كان المقسم في التقسيم

انما يتحقق بالادلة ان موضوع الطبيعة لا يتحقق تحقق الفرد فقد حمل احكام بخصوصه والاول يناقض الثالث لان
 موضوع الطبيعة لما تحقق تحقق فرد فقد وجد في الخارج كذا قالوا والحق ان معنى تحقق موضوع الطبيعة تحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين
 وجود القبول مناه ان وجود الفرد صحيح لان يستخرج الذين منه الطبيعة ويصحبها بالاطلاق بخلاف موضوع المهلة فانه موجود
 بعين وجود الفرد فاذا وجد الفرد وجد موضوع المهلة بعين وجوده ووجد انتشار انتزاع موضوع الطبيعة في موضوع المهلة لما وجد
 بعين وجود فردا تفي بانتفاء قطعاً لان هذا الانتفاء ارتفاع نحو وجوده بخلاف موضوع الطبيعة فانه يكون موجودا في الذين
 يوجد من غير عن وجود الفرد بعد انتزاعه عن الفرد فهو يتحقق تحقق فرد بمعنى انه ينتزع عن الفرد المتحقق ولا يتفي بانتفاءه لان
 ارتفاعه ليس ارتفاعا لوجوده بل ارتفاعا لشيء المطلق الذي هو موضوع الطبيعة نعم لما كان الفرد منتشر لا انتزاع فلما انتفت جميع الافراد لا يكون
 انتشار انتزاع اصلا في معنى بانتفاء جميع الافراد وهذا توضيح الوجه الاول من الفرق وتيفض بذلك ان موضوع المهلة حامل للحكام
 العموم والخصوص جميعا لانه يوجد في الذين يوجد من غير عن وجود الفرد في الخارج بعين وجوده وموضوع الطبيعة حامل للحكام
 العموم فقط اذ لا يوجد الا في الذين يوجد من غير عن وجود الفرد وان موضوع المهلة موجود في الخارج وموضوع الطبيعة لا يوجد الا
 في الذين قد تحقق الوجهان الهاتين من الفرق في فرد قد اندفع بما حققنا وجه الايراد باسرها اما الاول والثاني فلان
 معنى تحقق موضوع الطبيعة تحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين وجوده حتى ينافي كونه خورا من حيث العموم او يستلزم
 وجوده في الخارج حتى يلام كون موضوع الطبيعة موجودا في الخارج وكون الطبيعة خارجية واما الثالث فلان المراد بانتفاء موضوع
 المهلة بانتفاء فرد انتفاءه في جملة بانتفاء فرد ولا ريب في انتفاء موضوع المهلة في الجملة بانتفاء فرد منه واما موضوع الطبيعة
 فلما كان موجودا في الذين يوجد من غير عن وجود الفرد لم يكن انتشار الفرد انتشارا لاصلا فانا ننتفي اذا انتفت جميع مناشي انتزاعه
 عن جميع الافراد كما عرفت واما الرابع فلانه لما كان معنى تحقق موضوع الطبيعة تحقق فرد انه ينتزع من الفرد فلما يلزم
 ان يكون موضوع الطبيعة حاملا لاحكام الخصوص ولا يتحقق في الخارج كما لا يخفى اذا تحققت هذا فنقول لتقسيم عبارة عن ضم قيود
 متخالفة الى الشيء يحصل اقسام متخالفة وضم القيود المتخالفة انما يمكن الى نفس الشيء لا بشرط شيء فان ضم القيود المنصته لا يصلح
 في الشيء من حيث الاطلاق للنفقات بينها ضرورة تنافي العموم والخصوص فالقول بان المعتبر في موارد التقاسيم اشياء
 المطلق لا مطلق الشيء فاسد فإيراد معنى على فاسد فاسد فلا يلتفت اليه قوله قلت لو سلم جواب على التنزل بعد تسليم مانعه
 لزم من ان اتسم الشيء المطلق لا مطلق الشيء حاصله ان مورد التقسيم بالحقبة الى التصور والتصديق هو نوع العلم
 في حصوله او حصولي الحاد كاهنهم لكن قد يجعل المقسم مطلق العلم نظرا الى القسامه الى القسمين بانقسام فوه

اليها واعتبار الاطلاق والعموم انما يجب على ما زعم المراد فيما هو مقسم بالحققة وانما عين القسم اذا قيل مقسم بالحققة ان المراد
 بشرط شئ حتى يصح اسناد الانقسام الذي هو من احكام نوحه حقيقة اليه فان حال احكام المنصوص انما هو مطلق لا شئ الا ان
 كما عرفت وفي قوله لو سلم اشارة الى التحقيق الذي ذكرناه من ان المقسم مطلق لا شئ الا ان المقسم مطلق لا شئ الا ان المقسم مطلق لا شئ
 البديهيات لا يخار في ان العلم الذي هو صفة للممكنات متعلقة بما سوى ذواتها وصفاتها حقيقة واحدة كما ان مقتضى تلك
 الحقيقة اما بديهية التصور ونظريه فذهب الامام الرازي ومن تابعه الى الاول واختاره اصنف برح واختلفا لما تكون بالنظريه
 فذهب الامام حجة الاسلام الى انها نظريه عسيرة الاكتفاء وذهب بعض المحققين الى انها نظريه يسيرة التقدية ومنها النزاع
 غير متوقف على تعيين حقيقة العلم بانها ماسية وانها من اعم مقوله نعم لا معنى لهذا النزاع عند من يرى ان العلم هي الصورة
 الحاصلة في الذهن المتحد بالحققة مع المعلوم فان المعلوم عنده ليس حقيقة واحدة صالحة لان حقيقة بالبدئية فقط او بالنظر
 فقط بل حقيقة بعض الصور بديهي حقيقة بعضها نظريه فلا يعقل هذا النزاع على مذهبنا واما علم الواجب سبحانه واما علم المنصوري
 فالكائنات عين العالم والمعلوم كما هو مذهب الفلاسفة فلا نزاع في بدهيتها ونظريتها لان علم الواجب تعالى لما كان عينه سبحانه
 وكانت ذاته سبحانه اجل من ان تكون بديهية او نظريه فلا يتصور بدهيتها ونظريتها واما علم المنصوري لما كان عين المعلوم ولم يكن
 معلوم المنصوري حقيقة واحدة بل حقائق متخالفة لم يكن النزاع فيه بالبدئية والنظريه كما عرفت نعم علم سجاد وكذا العلم المنصوري
 اي علم المدرك بذاته وصفاته الكائنات مشتركين للعلم الحاصل للممكنات والاستدلال الغائبة عنهما في الحقيقة كما هو مذهب المحققين
 فالنزاع فيها بحاله واما على المذهب الحق فعلم الواجب سبحانه نفس ذاته تعالى وعلم غير حقيقة واحدة فلا يتصور النزاع بين
 البديهية والنظريه في علمه سبحانه ولا في العلم الشامل لعلمه تعالى وعلم غيره فان اشتراك العلم بينهما انما هو في الاطلاق فانما النزاع
 في الحقيقة الواحدة الشاملة لعلم الممكنات جميعا بل هي بديهية او نظريه في التحقيق محل للنزاع قال بعض المشايخ في النزاع
 في غير موضع فان العلم اما ان يراى المعنى المصدري الذي يعبر عنه في الفارسية بانستن او منقسم كما مر عند المدرك فما
 بديهيان او ليمان لا ينبغي لسائل النزاع في بدهيتها ونظريتها واما ان يراى مصداق فبين المفهومين فبديهية او نظريه
 الواجب نفس ذاته كيف يذهب اصحاب بدهية او نظريه وفي الممكن في المنصوري نفس ذاته فكيف يكلم بدهية او نظريه
 الصورة الحاصلة قد تكون بديهية وقد تكون نظريه فكيف يكلم بدهيتها اصطلاحا ونظريه اصطلاحا في الممكن قد يكلم في علمه
 وصفاته انه من مقوله الانفعال اعني قبول النفس تلك الصورة وقيل انه من مقوله الاضافة اعني تعلق عين العالم
 بالمعلوم فادام لا يتبين حدود النزاع لا يطبق النزاع بشأن العقلاء ولا يتصور الاشتراك بين المصاديق المذكورة لان العلم
 الممكنين وسما من البديهية الاولى فهذا النزاع باطل من اول الامر ويمكن ان يجعل النزاع على العلم قال بعض المشايخ

في المنع المصدري ومن قال بالنظرية ذهب الى المصداق ولا يخفى انه بعيد عن شان المحصلين انتهى وانت
 تعلم اني كلامي من الاختلال فانك قد عرفت ان النزاع في بدايته العلم ونظرية انما يتوقف على كونه حقيقة واحدة فلا
 يتأتى المنع على نذهب من يرى ان العلم ليس حقيقة واحدة بل هو في الواجب عينه وفي العلم المنصوري عين العلوم
 وفي العلم المنصوري عين حقيقة العلوم من اية مقولة كانت واما على نذهب من يرى العلم حقيقة واحدة مشتركة بين علم الوجود
 وعلوم المكلمات باسرها كجمهور المتكلمين ونذهب من يرى العلم حقيقة واحدة مشتركة بين علوم المكلمات باسرها دون علم الوجود
 سجادة ونذهب من يرى ان العلم المنصوري حقيقة واحدة مشتركة بين افراده ومصداق العلم المنصوري حقائق مختلفة فلا محالة
 يتصور النزاع في ان تلك الحقيقة الواحدة بل هي بدئية او نظرية ولا يتوقف هذا النزاع على تحقيق انها من اية مقولة
 فان الحكم يكون هذا النزاع في غير موضع لا يستقيم الا على نذهب من يرى ان العلم هو عين العلوم حقيقة وبهذا يظهر ان
 جعل النزاع نظريا بان من ذهب الى البداية ذهب الى المعنى المصدري او مفهوم الحاضر عند المدرك ومن ذهب الى
 النظرية ذهب الى المصداق لا يستقيم على نذهب من يرى ان العلم عين العلوم حقيقة اذ لا سهيل على نذهب الى القول
 بنظرية العلم مطلقا كيف وليس العلم على رايه حقيقة واحدة يحكم عليها بالبديهة والنظرية بل انما يستقيم على نذهب من ذهب
 الى ان العلم حقيقة واحدة وقد عرفت انه يمكن على رايه النزاع المعنوي في بدايته العلم ونظيره فلا حاجة على رايه الى جعل
 النزاع نظريا مع انه بعيد عن شان المحصلين فانهم قوله هذا هو المختار عند المتقين قال المحقق الطوسي في شرح الاشراق
 علم ان العلم اختلفوا في ماهية الادراك اختلفا في ما عطيها وطولوا الكلام فيها لانها باهل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة
 العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك ومنهم من ذهب الى ان الادراك غنى عن التعريف فلا يخفى ان يعرف وهو حق
 الا انهم يريدون بذلك التخلص من المدافعة التي وقع القوم فيها انتهى لمخاضهم قال اعلم ان ما ذكره الشيخ يعني قوله ادراك
 الشيء هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك ليس تعريف الادراك ولذلك لم يتجاس فيهم عن ايراد ذكر المدرك بل هو قهين
 للمعنى الاسمي بالادراك وان كان ذلك المعنى واضحا فنيا عن التعريف انتهى لمخاض هذا الكلام نفس على ان ماهية الادراك بديهية
 واضحة اشد وضوح فنية عن التعريف وخاتبا انما هو لشدة وضوحها والظاهر ان المصداق ادراك ذلك وزعم ان ماهية العلم
 من اهل البدييات وتبينها غير من اجل شدة وضوحها وعلى هذا حمل الشارح كلامه فاذا ذكره الشارح في بيانه من ان العلم
 من اهل البدييات وانما احتج به هؤلاء لشدة وضوحها ليس من مبدعات الشارع حتى يشيخ عليه بان القول بان
 مبدعات العلم انما هو لشدة وضوحها من التصايا الشرعية التي لا يخفى ان تبينها الكلام نعم به وذلك على نذهب من
 ذهب الى بديهية حقيقة العلم وزعم ان خاتبا لاجل شدة ظهورها وجل بعض الشارح كلام المصداق على ان مراده ان

مفهوم العلم بالمعنى المصدرى او الحاص عند المدرك من اهل البديهة ومصداق نظري غير التفتيح والادراك بالعلم للمعنى
 فانها قد تطلق على المصداق ايضا وهذا ليس بجيد الا ان قول اهل العلم والحق انه من اهل البديهة يدل على انه اختار ذهب
 من يرى بدهية العلم الذي اختلف في بدهية ونظريته ولا يخفى ان الاختلاف ليس في المعنى المصدرى او في مفهوم الحاص
 عند المدرك اذ لا يذهب الى نظريته احد والى لو كان مراده بدهية المعنى المصدرى او مفهوم الحاص عند المدرك لما
 احتاج الى اقامة الدليل على بدهية مع انه اقام عليه دليل في المحاشية و اشار اليه في المتن بقوله كالنور والسرور
 كما سيأتي ان شاء الله تعالى الا ان يقال ان معنى كلامه ان الحق هو المحاكاة بان المفهوم من اهل البديهة
 والمصداق من اهل النظريات فان كان الاختلاف في المفهوم فالحق ذهب القائلين بالبدهية وان كان في المصداق
 فتفتيح حقيقة غير اقامة الدليل على بدهية المعنى المصدرى او مفهوم الحاص عند المدرك لا ينافي كون بدهية بدهية بلا
 خلاف اذ البديهي ما لا يتوقف على النظر لا يحصل لاي نظر وبالجملة فهذا التوجيه غير مستبعد ولقد عجب بعض اشخاص
 مال الى هذا التوجيه لكنه زاد نغمة في الظهور فقال لا يخفى ان العلم متصور بعنوان الحاضر المدرك او مبدء الاكتشاف او نحوه
 وهذا امر مشترك بين الجميع فمن رأى ان العلم لا حقيقة له سوى هذا المفهوم اعنى ظن ان ذلك المقصود بهذا العنوان هو هذا المفهوم
 ذهب الى انه بديهي ومن رأى ان حقيقة غيره وهذا المفهوم عنوان وعرض له ذهب الى انه نظري قاله اهل يونان الى البديهة
 ذهبوا الى انه لا حقيقة له سوى هذا المفهوم والذاهبون الى النظرية ذهبوا الى ان حقيقة غيره وهذا المفهوم عنوان له فالعلم
 حكم اولاد بان العلم بهذا العنوان من اهل البديهة ثم بان تنقيح حقيقة بانها هي هذا المفهوم او ان حقيقة غيره وهذا عنوان
 له غير جدا في كلامه وانت تعلم ان هذا خط صريح لان الذاهبين الى بدهية العلم لا يذهبون الى انه لا حقيقة للعلم سوى هذا
 المفهوم فان هذا صريح لا يتركه عاقل فكيف يظن مثل هذا الظن الذي هو من بعض الظن يهور لار الكبار اولى الا بديهي
 والالبصار والى لا ريب في ان عنوان الحاضر عند المدرك ومفهومه غير عنوان مبدء الاكتشاف ومفهومه فانما ان يكون
 بعنوانها ومصداقها واجد فيكون للعلم حقيقة وراى المفهوم والعنوان هي المعنونة بالعنوانين والمصداق للمفهوم من اد
 لا يكون كذلك بل يكون حقيقة الحاضر عند المدرك عين مفهومه وحقيقة مبدء الاكتشاف عين مفهومه ولا يكون
 لغيره المفهومين مصداق سواهما وهذا ظاهر البطلان لان الاشياء لا تنكشف بهذه بين المفهومين فيستحيل ان يكون
 حقيقة العلم هي بين المفهومين فقط ولانه لو كان الامر كذلك لزم ان يتحقق فيما اذا علمنا شيئا واحدا علوم كثيرة وهي مفهوم
 الحاضر عند المدرك ومفهوم مبدء الاكتشاف ومفهوم المعنى المصدرى ونحوه لان هذه المفهومات متباينة وليس يمكن
 حقيقة سواها يكون مصداقا لها فيكون مفهوم الحاضر عند المدرك علما ومفهوم مبدء الاكتشاف علما آخر وهو مفهوم

هذا الكلام لان هناك حقيقة واحدة تكون تلك المفهومات عنوانات لها واللازم بهي البطلان ولا يقول بذلك احد الا
 المعنى فكل بان صدق مفهوم العلم هي الحالة الادراكية كما سيأتي فلا يصح بنا كلامه على انه ليس للعلم حقيقة ورار المفهوم و
 بالجملة كلام هذا العالم مما لا يتحقق ان يلتفت اليه فضلا عن ان يقول عليه وسنشير الى ما في كلامه من الخطو والاختلال
 فيما بعد ان شاء الله تعالى قوله وفيه نظر حاصل النظر ان العلم حقيقة واحدة محصلة هي مندرجة تحت مقولة من المقولات
 هي مندرجة تحت جنس وكل ما له جنس فله فضل فلها حد موصل الى تصورها بالكنة فيكون علمها مكتوبا من حدها فلا يكون
 بهيئة التصور ومن العجائب ما اجاب به بعض اشرار من ان العلم الجزئي من المقولة لا مطلق العلم وهذا الكلام
 لم يحصل بعد ما اول فلان مطلق العلم حقيقة محصلة هي لا محالة مندرجة تحت مقولة فانكار كون مطلق العلم من مقولة
 ليس له معنى واما ثانيا فلان كون العلم الجزئي من مقولة انما يتصور اذا كان مطلق العلم من تلك المقولة فلا مسأغ
 كون العلم الجزئي من مقولة وعدم كون مطلق العلم منها واما ثالثا فلان العلم الجزئي اذا كان من مقولة فحقيقة العلم
 الجزئي مكتوبة من احد فيكون تلك الحقيقة نظرية على خلاف ما يزعم الذاهبون الى بدئية العلم قوله وهو مختص بالنظر
 لان ما له حد يكون مكتوبا من حده فيكون لا محالة نظريا وفيه نظر طاهر لجزان يحصل احد دفعة ثم يحصل المحدود دفعة
 كما ان صاحب القوة القدسية يحصل عنده صورة الدليل دفعة فيحصل له النتيجة دفعة فالقول باختصاص التصور بالكنة
 بالنظريات غير صحيح بل كما يجوز ان يكون التنبه على القضايا بالضرورة في صورة الدليل كذلك يجوز ان يكون معرف
 الضروريات التصورية في صورة احد قوله الا ان يقال حاصل الجواب ان اندراج حقيقة تحت مقولة من المقولات
 مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون المقولة جنسا لها بل يجوز ان يكون اندراج حقيقة العلم تحت مقولة من قبيل اندراج نصوص
 انواع المقولة تحتها فان الفصول عندهم بالاطعالية فلا يكون المقولة جنسا لها فصدق المقولة عليها انما هو من قبيل
 صدق اللازم على طرقاتها فكذا يجوز ان يكون حقيقة العلم بسيطة عقلية وتكون مندرجة تحت مقولة ولا يكون
 تلك المقولة جنسا لها حتى يكون لها فضل فيكون لها حد فيكون متصورا بالكنة فان قيل فعلى هذا لا يكون المقولات
 اجناسا عالية قلنا جنسية المقولات انما هي بالقياس الى المركبات التي تحتها والشاخر ردها الجواب في الحاشية وقال
 هذا القول سخيف لانه على تقدير باطلته لا يصدق الكيف الذي هو جنس عال لما تحتها عليه صدق عرضيا لان العلم ليس
 متساويا لكيف في شيء من الحقائق المحصلة حتى يصدق عليه الكيف صدق عرضيا صدق الجنس العالي على افضل المقسم
 ليس عرضيا نفس الكيف لان العارض اما ان يكون انتزاعيا وهو باطل لان الجنس العالي للحقائق الموجودة لا
 يكون انتزاعيا بل انما هو ان يضمن اليه من غير ان يصير نوعا متصلا بفصل ما فيلزم وجود الجنس في الخارج

بدون النوع او يصير نوعا اولاً ثم يعرض له فيكون ههنا حقيقة اخرى من مقول لا كيف بالذات واما العلم المعروف له الكيف
 بالعرض ولا شك في ان تلك الحقيقة مما لا دخل لها في كون العلم مبدء للاكتشاف فاعتبارها مما لا طائل تحتها ولم نقل
 به احد ان ذهب ذاهب الى التسامح تشبيهاً للامور الالهية بالامور العينية وما قيل انه كيف بمعنى العرض العام وليس شئ
 على ما حقه الا اذا في شرح الرسالة مع انه لم نقل ان الكيف الذي هو المقولة عرض عام فيجب ان يكون على تقدير كونه
 كيفاً من مقولة الكيف بالذات كالحالة الادراكية عند القائل بها انتهى وانت تعلم ان كثير من الازرع الكيف امور انتزعية
 كالوجهية والغرورية وغيرهما فجزان يكون نوع من مقولة الكيف امر انتزاعياً عارضاً للحقيقة العلم فما ذكره في البطلان
 كون الكيف العارض امر انتزاعياً ليس شئ ولما القول بان عد العلم من مقولة الكيف تسامح او بانه كيف بمعنى العرض
 العام فيأتي الكلام في ذلك ان شاء الله تعالى قوله من تبيل كون فصول الجواهر جواهرها على سبيل التمثيل فان
 فصل كل نوع من اية مقولة كان يصدق عليه المقولة التي يندرج تحتها النوع صدقاً عرضياً فان صدق الجنس على الفصل
 لا محالة صدق عرضي قوله او يقال المطلوب بههنا بالصورة الاجالية فالعلم بكنه العلم بديهي وعلمه بالكنه نظري على ما
 اشتبه بين المتأخرين من ان العلم بالكنه مختص بالنظريات والعلم بكنه الشئ بالضروريات طناً منهم ان يحصل بالذات
 في العلم بالكنه والعلم بالوجوه الذاتية والعرضيات واما نفس الذات فهي حاصلة بالعرض فالعلم بكنه الشئ لاكتساب من ذاتية
 ورضيانية فهو غير مكتسب اذ الكاسب بالذاتيات او العرضيات كما قال وقد بينناك على مناديه فيما سبق فانه اذا لم يكن الحاصل
 في الذهن بالذات الا الذاتيات او العرضيات فلا يحصل بالكسب علم زائد وهو صريح البطلان وسياتي تفصيل ذلك ان شاء
 الله تعالى فاذا لم يكن اكتساب العلم بكنه شئ من ذاتياته وقد عرفت سابقاً ان التصور بالكنه يمكن ان يكون بديهياً فالقول بان
 العلم بكنه شئ بالضروريات هو العلم بالكنه بالنظريات باطل فلا يمكن ان يقال بكون العلم المتنازع فيه بديهياً بصوت الاجالية ونظرياً بصوت
 بل جزان يكون بصوت الاجالية ايضاً نظرياً مكتسباً من صفة تفصيلية هي عندنا جزان يكون بصوتاً تفصيلياً بديهيياً والحق ان العلم
 ونظريته يختلفان بالعلم الاجالي وتفصيلي فافهم قوله والحق انه ليس كيفاً بديهيياً بل ما ذهب اليه الشارح من ان العلم نفس
 سببانه فهو على ذهبه ليس مندها تحت مقولتين المقولات فلا يمكن ان يقال ان العلم مندرج تحت مقولة فلا يصح تفصيل
 فله صدق كاسب فهو نظري وانت تعلم ان العلم على ذهبه لا يكون بديهيياً ولا نظرياً بل يكون مستنقحاً للتصور بالكنه وكنهه كاسب
 به فاقام هذا الكلام في هذا المقام ليس متناسلاً فانه لا يصلح ان يكون جواباً عن النظر الوارد على القائلين بديهيته الا ان يقال
 انه انما اتى بهذا الكلام تشبيهاً على ما هو الحق عنده في هذا المقام قوله وما قيل يستدل بالذاهبون الى بديهيته تحت العلم
 بان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو كان العلم لا يعلم الا بالغير لزم الدور فالعلم لا يكون معلوماً بالغير بل بغيره فلا يكون كاسباً

في تصور ذلك الفرد ولا على تصور
 العلم بالوقوف على تصور الغير على تقدير صحة العلم بقية العلم لا قيام فرد منها به من التصور فالوقوف غير الموقوف عليه
 في هذا الاشارة الشارح فيما بعد بقوله فما قيل يجوز ان يتوقف الخ ولما كان هذا الايراد على الدليل ظاهر الورود وجه الشارح
 في توجيهه قوله فيدور في تحقق ما بالعرض بغير ما بالذات الدور وهو توقف الشيء على ما يتوقف على ذلك
 الشيء من الاستحالة لا يحتاج الى دليل بيان كالاختصاص وسياق انشاره تعالى فتعليل استحالة الدور باستلزامه
 تحقق ما بالعرض بغير ما بالذات من جهة ان كلام من الامر ان الامور الدائرة موقوف على ما يتوقف عليه فكل منها ما بالعرض
 بالقياس الى صاحبه فيحقق الدور يستلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات باطل غير معقول او يتحقق ما بالعرض بدون ما بالذات
 ليس باين استحالة واضح بطلانا من توقف الشيء على نفسه كيف ولم يذهب وبهم من الضمائر العقول الى تجرير الدور وتوسيع
 توقف الشيء على نفسه وقد جوز كثير من الحكماء الكهدا ولي الايدي والابصار تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات حيث ذهبوا
 الى قدم العالم وتوقف كل حادث على حادث قبله لا الى نهاية وسنعود الى ذلك انشاره تعالى قوله وانا خص الدور
 بالذكر لما كان التوهم ان توهم ان حاصل ما ذكره الشارح في توجيه الدليل المذكور ان العلم مبدا لظهور الغير فان كان العلم
 ظاهرا بنفسه فهو المطلوب وان كان ظاهرا بالعرض من جهة الغير فذلك الغير لا يكون ظاهرا لذاته بل ظاهرا لغيره فذلك الغير
 اما هو علم فيدور او غيره والكلام فيه الكلام فيتمسك فاللازم احد الطرفين اما الدور او المتسلسل والمستدل لم يتعرض للزوم
 التسلسل بل خص الدور بالذكر فكان هذا التوجيه غير مطابق لكلام استدلال دفعه بقوله وانا خص الدور بالذكر يعني ان تخصيص
 الدور بالذكر انما هو لان التسلسل صريح في تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات اذ هو عبارة عن باب سلسلة ما بالعرض لا الى
 بناء فلا يتحقق هناك ما بالذات والا انقطعت السلسلة وانبت التسلسل فظهور استحالة وصراحة بطلان لم يتعرض لذكره ولا يتحقق
 على معنى مثل ان كلام الشارح في فاية السجادة لان التسلسل ليس ابين استحالة وصرح بطلانا من الدور فكان للزوم التسلسل
 اصح بالذكر من لزوم الدور على ذلك قد عرفت ان تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات الذي علل باستحالة الدور
 التسلسل ليس بين الاستحالة فضلا عن ان يكون التسلسل بين الاستحالة على معنى ترك الذكر لاجل استحالة على
 ان حاصل التوهم الذي دفعه هو ان المستدل لم يتعرض للزوم التسلسل بل اكتفى بذكر لزوم الدور والتوجيه الذي
 ذكره الشارح مشتمون للزومين فكلام المستدل غير منطبق عليه وحاصل كلامه في دفع التوهم ان التسلسل صريح في لزوم تحقق
 ما بالعرض بغير ما بالذات فذلك المستدل ذكره وذا فيجوز ان دفعه او لزوم التسلسل ليس باوضح من لزوم الدور وان لم
 يتحقق التسلسل يستلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات اظهر من استحالة الدور واستلزامه ذلك فلا بد من

من بیان ان لزوم استسکان اوضح من لزوم الدوری بودن ذکر لزوم استسکانها منتهی و لا یکنی له بعد بیان ان استسکانها
 استسکانها من استسکانها الدور و مشتقان بین الامور علی ان الاکتشاف فی ذکر لزوم الدور مع ان اللزوم بعد الامور بالذکر
 و اما استسکانها من استسکانها الدور و مشتقان بین الامور علی ان الاکتشاف فی ذکر لزوم الدور مع ان اللزوم بعد الامور بالذکر
 ساکتان فی الحاشیه لان العاقل لم یقل ان تصور الخیر موقوف علی تصور العلم حتی یرد علیه ما یرده من المنع بل قال
 ان ظهور الخیر و انکشافه موقوف علی تعلق العلم به فلو کان العلم منکشافاً و ظاهره مطلق الخیر یلزم الدور و الفرق بین الامرین ظاهر الا
 ان یقال هذا خروج عما فیہ الکلام لان التنازع فیہ ان حقیقه الکلیت بل هی مکتسبه او بدیهیه لانی کونه مبدی الاکتشافات اتمی و لا یتوقف
 علی ذی تحصیل ان کلام الشارح فی هذا المقام لیس له کثیر معنی لان اختلاف کما حققتنا فی فاتحه البحث انما هو فی ان حقیقه العلم
 بل هی مکتسبه و تعلم بالنظر او بدیهیه فی علی کل تقدیر انما هی منکشفه بتعلق فرد من افراد حقیقه العلم بها و الفرق انما هو بانها مکتسبه
 بدیهیه لم یکن تعلق فرد من افراد حقیقه العلم بها مسبقاً بتعلق فرد من افرادها بما یكون کاسباً لها معرفاً لایا و انکشافاً نظریه
 کان تعلق فرد منها بها مسبقاً بتعلق فرد منها بها کاسباً لها فقولاً انه مبدی ظهور الخیر ان اراد به ان الخیر انما یتکشف بتعلق فرد من
 افراد العلم فذلک مسلم لکن لایلزم منه ان یكون حقیقه العلم ظاهرة بنفسها ای بدیهیه بل یلزم ان یكون حقیقه نظریه بل معتمده الاکتشاف
 و التصور و یکن تعلق فرد منها بشی ما حدیثاً کاشفاً لالتعلق به وان اراد به ان تصور حقیقه العلم مبدی ظهور الخیر و انکشافه فذلک
 مم بل بدیهی البطلان اذ تصور حقیقه العلم انما هو مبدی ظهور حقیقه العلم و انکشافها لا انکشاف شی ما حدیثاً و قوله الا فهو قد ظهر
 بالعرض انکان معناه ان حقیقه العلم ان لم تکن ظاهرة بنفسها ای بدیهیه فی مبدی الاکتشافات الاشیاء المتعلقة بیها بالعرض
 فاللزوم ممنوع اذ لایلزم من کون حقیقه نظریه ان یکن تعلق فرد تلك الحقیقه بشی مبدی بالذات لا انکشافه کیت ولو فرض ان
 حقیقه منکشفه التصور فلا یلزم ان لایکن تعلق فرد بالشی مبدی الاکتشاف فان تصور تلك الحقیقه لیس شرطاً لا انکشاف شی ولا
 دخل فی انکشاف شی لتصورها اصلاً کما لا یخفی و انکان معناه ان حقیقه العلم ان لم تکن بدیهیه لم تکن معلومه و منکشفه بالذات بل
 کانت معلومه و منکشفه بواسطه الخیر ای معرفت تلك الحقیقه فذلک مسلم و لطلان اللزوم ممنوع قوله فذلک الخیر انما هو مبدی
 ظهور بذاته فهو العلم حقیقه او ذریه تطل نور العلم فیدور ان فتح قلنا ان ارید بکون ذلك الخیر فرداً مبدی ظهور بذاته ان یکن مبدی
 معرفاً للعلم و مبدی ظهوره ای کاسباً لفتح قلنا ان ارید بکون ذلك الخیر فرداً مبدی ظهور بذاته ان یکن مبدی
 ما یکن بدیهیاً کاسباً لشی بل هو ما یکن مبدی الاکتشافات شی بان یتعلق فرد من افراد حقیقه بذک الشی لایان یکن بدیهیاً
 کاسباً فرب بدیهی کاسب شی لیس علماً وان ارید به ان یکن الخیر مبدی الاکتشافات بان یتعلق فرد من حقیقه حقیقه العلم
 کاشفاً لها فذلک غیر لازم من کون حقیقه العلم نظریه انما اللزوم منه ان یکن تعلق فرد من افرادها مسبقاً بتعلق فرد من افرادها

انما العلم بالذات من كنه الحقيقة الانسانية مثلا نظرية الا ان يكون تعلق فرد من افراد العلم بها مسبوقا بتعلق فرد من افراد
 العلم بها انما هو ان الماطق نفس حقيقة العلم فكذلك لا يلزم من كون حقيقة العلم نظرية الا ان يكون تعلق فرد من
 افرادها مسبوقا بتعلق فرد منها بمباديها لان يكون مباديها نفس حقيقة العلم وقوله او نورية ظل في العلم ان اراد به ان اكتشاف
 الغير لا على تعلق فرد من افراد العلم به فذلك صحيح لكن لا يلزم منه الدور فان اكتشاف حقيقة العلم على تقدير كونها نظرية انما هو تعلق
 فرد من افرادها بمباديها وتعلق فرد من افرادها بمباديها هو غير موقوف على تعلق فرد من افرادها
 بنفسها حتى يلزم الدور وان اراد ان اكتشاف الغير فرع على اكتشاف حقيقة العلم فذلك غير لازم على تقدير نظريتها فان اكتشاف
 الغير انما هو تعلق فرد من حقيقة العلم للباكتشاف نفس حقيقة العلم فجزان يكون حقيقة العلم نظرية مكتوبة من مباديها ويكون مباديها برهنته
 الى مباديها برهنته فكشف تعلق فرد من افراد العلم بها كاسب فلا دور ولا تسلسل وما ذكره في الحاشية بقوله بل قال الخ
 في حاشية السخافة اوله لا يلزم على تقدير نظرية حقيقة العلم ان يكون حقيقة ظاهرة ومنكشفة بتعلق الغير بها بل انما يلزم ان يكون
 حقيقة ظاهرة ومنكشفة بتعلق فرد من افرادها بها بعد تعلق فرد من افرادها بالغير باعني معرفتها كاسب لها ولو اريد بالغير فرد من
 افرادها قيل ان حقيقة العلم على تقدير النظرية انما تكون ظاهرة ومنكشفة بتعلق الغير اى فرد من افرادها فذلك مسلم لكن لا يلزم
 من ذلك الدور اذا اكتشاف حقيقة العلم موقوف على تعلق فرد من افرادها بها من دون عكس اصلا واذا اكتشاف فرد من افرادها
 لا يتوقف على تعلق نفس حقيقة الكلية بذلك الفرد بل هو منكشف بنفسه لكون العلم به حضوريا او هو منكشف بتعلق فردا اخر من افراد
 العلم به لا بتعلق نفس حقيقة الكلية التي فيها النزاع ولو سلم ان اكتشاف فرد من افراد العلم موقوف على تعلق نفس حقيقة الكلية به
 فلا دور ايضا اذا الموقوف على تعلق فرد من افرادها اكتشاف نفس حقيقة العلم وهو ليس مما يتوقف عليه اكتشاف فرد من افرادها
 بل يتوقف هو عليه تعلق نفس حقيقة الكلية لا اكتشافها ولو سلم ان اكتشافها ما يتوقف عليه اكتشاف فرد من افرادها فلا دور ايضا
 واذا اكتشاف الفرد على هذا التقدير موقوف على اكتشاف الحقيقة واكتشاف الحقيقة موقوف على تعلق الفرد بها لا على اكتشافه حتى يدور
 مع ذلك كل ان اريد بالغير الفرد قيل ان اكتشاف حقيقة العلم يكون موقفا على تعلق الفرد والزم الاستحالة بذلك فلا يخفى انه لو
 فرد من حقيقة العلم به برهنته في ذلك التقدير لا يكون منكشفة الا بتعلق الفرد عليها لا يكون حضوريا حتى تكون منكشفة بنفسها
 كما ان من ان معلوم حضوريا منكشف بنفسه لا بتعلق العلم فلو لم يست من ذلك استحالة لزمت على تقدير برهنته حقيقة
 العلم بالذات بل كما ذكرنا سلم ما ذكره من انه على تقدير نظرية العلم يكون ظهور الغير واكتشافه موقفا على تعلق العلم به ظهور العلم
 بالذات على تعلق الغير فلا يلزم اذا اكتشاف الغير موقوف على تعلق العلم به لا على اكتشاف موقوف واكتشاف العلم موقوف
 على تعلق الغير به كاشف العلم ليس موقوف على تعلق الغير به بل ان اكتشاف الغير موقفا على اكتشاف العلم

واكتشاف العلم موقوف على اكتشاف الغير موقوف على تعلق العلم قطن العلم موقوف على اكتشاف الغير
او بواسطة كان دورا وليس فليس قوتهم الدور ههنا قوتهم بعيد وبظهور فساد ما ذكره الشرح بتعبير نفسه على سخافة حاله
ان يقال حاصله ان التوضيح الذي اركبه انما يستقيم لو كان الكلام في كون العلم مبدرا لاكتشاف بان يقال العلم كين العلم
مبدرا لاكتشاف بالذات بل بالعرض بواسطة الغير كان غير مبدرا لاكتشاف فهو ان كان مبدرا لاكتشاف لذاته فهو العلم والا
فان كان مبدرا لاكتشاف بالعرض فاما بواسطة العلم فغيره فالكلام في ذلك الغير فان كان مبدرا لاكتشاف
بالذات فهو العلم والا فهناك مبدرا لاكتشاف والكلام في الكلام فليس لكن الكلام في كون العلم مبدرا لاكتشاف بل
في كون حقيقة بهيئة او نظرية ولا يلزم شي من الدور لتسلسل على تقدير كونها نظرية كما عرفت وهذا هو جواب الادوية للتميز
الذي اشار اليه بقوله الا ان يقال قوله وكفاية شرح قال في الحاشية قيل انما تبين مناهة بتقسيم ومثال التام
فهو يميزه عما يلبس به كتميزه بالبحر عن الشك والنظن والوهم والمطابقة عن الجهل وبالذات عن التقليد وبهذه الامثلة
فهو ان ادراك البصيرة تشبيهه بادراك الباصرة اذ لا معنى للابصار الا انطباع مثال المبصر في البصرة كالطباع الصمد في الورا
كذلك حصول كالمرة للعقولات فالعلم عبارة عن صور العقولات المرتبة في العقل فالتقسيم قطع العلم عن مكان الاشتباه
وهذا المثال يعنيك حقيقة العلم كذا نقل عن الامام حجة الاسلام قال المحقق التفتازاني ليس المراد بالمثل ههنا جزئيا من جزئيات
على ما فهمه البعض انتهى الظاهر من تعريفه بالمثل هو التعريف بالمثل الجزئي كما ذكره في شرح وكلام الامام حجة الاسلام نفس
على ان المراد بالمثل هو التشبيه كما ذكره في الحاشية حيث قال الامام في التمهيد ان التقسيم المذكور لقطع العلم عن مكان الاشتباه
والتشبيه بادراك الباصرة فينبغي حقيقة انتهى قوله واما الاسمي فلا يضر لتفسيره الحقيقي توهم الآدمي ان كلام الامام حجة الاسلام
متباهت حيث حكم بتعريفه بعلم وحكم بان التقسيم والمثال يعنيان تعريفه فالقسمة والمثال ان اقادا التمهيد يعرف بها فلا يصح
الحكم بتعريفه وان لم يعني التمييز فلا يعرف العلم بها فلا يصح الحكم بانه يعرف بالقسمة والمثال فوضع الشرح موافقا لما اقادا
المحقق في حواشي شرح المختصر بان المحكوم عليه بالتعريف هو التعريف الحقيقي والمحكم عليه بالقسمة والمثال اياه هو التعريف
الاسمي فلا تهافت وانما كان يلزم لوضوح التعريف مطلقا وحكم بتعريفه كيف كان حقيقة كان اما سمي فثبت لغيره
والمثال وليس الامر كذلك ونشار الغلط عدم التفرقة بين التعريف الحقيقي والتعريف الاسمي وان مراد الامام بالتعريف
مطلقا تعريف الآدمي للفرق بينهما ونشار الغلط ما اقادا سمي المحقق قدس سرور من ان اهل الصبرية والاصول
بمغنى المعروف مطلقا وكثيرا ما يقع الغلط بسبب الغلط عن اختلاف الاصطلاحين للمحكم عليه بالتعريف الاسمي
على المتكلمين والمحكم عليه بالاستقادة القسمة والمثال هو انه يعني التعريف مطلقا لا يستلزم

Marfat.com

في كلام الامام في كلام الامام في كلام الامام على انه يحكم بتعسر الحمد بافادة القسمة والمثال الذي ليس كذلك
 كما قد من روى في تعسر الحمد وبان العلم يعرف بالقسمة والمثال ظاهر انه لا يتفاوت في هذا الكلام فانه لا يلزم من تعسر الحمد تعسر التعريف
 ولما قال السيد المحقق ان الامام اتى في تعسر التحديد دون التعريف وهذا الكلام محقق لا بعد فيه اصلا لما ذكره الشارح في النجاشي
 من ان المراد بتعسر التحديد الحقيقي دون الاسمي واستغناء بالقسمة والمثال هو الثاني دون الاول فلا يعول عليه فان احد الاسمي
 هو ما يكون من المفهوم الاسمي ولا يجب ان يفيد المثال او القسمة مفهوماً اسمياً علم قال في الحاشية اعلم ان الحقائق الموجودة بتعسر الاطلاع
 على ذاتياتها والتميز بينها وبين عرضياتها تعسراً تاماً واما المفهومات الاصطلاحية واللغوية فتعديداً في غاية السهولة لان اللفظ
 اذا وضع في الاصطلاح لولا لغة المعنى مركب فما يدخل فيه كان ذاتياله وما يخرج عنه كان عرضياله وصدودها ورسومها كانت آتية
 كما ان حدود الحقائق الموجودة ورسومها بسبب الحقيقة انتهى وهذا الكلام بظاهره يدل على ان الفرق بين الحد الاسمي والحد الحقيقي
 وكذا بين الرسم الاسمي والرسم الحقيقي هو ان حدود المفهومات الاصطلاحية واللغوية ورسومها اسمية ورسوم الحقائق الموجودة
 ورسومها حقيقية ولا يخفى ان اعلم من الحقائق الموجودة فيكون هذه ورسومها حقيقيين لا اسميين حتى يفيد القسمة والمثال هذه
 الاسمي لعل مقصوده ان اعلم لما كان من الحقائق الموجودة فله حدان اسمي شارح لمفهوم الاسم الحقيقي مفيد لكنه الحقيقة والاول
 قبل العلم بوجوده والثاني بعده والمحكوم عليه بالتعسر هو الثاني دون الاول وهذا القيد لدفع التهاافت ولا يدعى ان القسمة
 والمثال يفيدان الحد الاسمي كلياً حتى يرد عليه انه لا يجب افادتهما الحد الاسمي فاقبل هذا قوله وما قيل اجاب شارح المختصر عن ما اورد
 الآدمي من توهم التهاافت في كلام الامام حجة الاسلام باننا نتحاران القسمة والمثال يفيدان التميز لكن افادتهما التميز لا يتلزم
 صلوحها للتعريف لجواز ان لا يعرف بهما لزم بين المشبوت حتى يعرف به فالعلم يميز بالقسمة والمثال مع تعسر تعريفه واورد عليه
 السيد المحقق في حاشيته بان القسمة الحقيقية لا تطوأتها على المشترك والمميز يشتمل على تعريفات اقسامها فالقسمة يفيد التعريف
 فكما او شتمال لتعريف على لازم بين المشبوت غير لازم والمثال ماله الى الرسم فهو من اقسام المعرفة فلا وجه للحكم بتعسر التعريف
 مع تميز معرفة العلم بالقسمة والمثال وهذا ظاهر هذا قوله لان العلم المتعلق بالعلم في الحاشية يمكن ان يقال معنى كون
 العلم به شيئاً ظاهراً ومنكشف بذاته لا يتبعية الغير وهذا الاينافي المحصورة والمخصوص بالعلم الحصول معنى آخر انتهى لا يخفى ان
 حاصل السؤال المصدر بقوله لا يقال ان النزاع غير معقول لان البديهية والنظرية من خواص العلم الحصولي وعلم العلم
 بغيره فلا يمكن ان يجاب عنه الا بان مورد النزاع صلح للاتصاف بالبديهية والنظرية واما القول بان المراد بالبديهية معنى
 الذي هو صواب النظرية كما هو المصطلح فهو خروج عن المقام اذ لا كلام بهناني ان العلم الذي هو حصولي بل هو منكشف بهذا
 العلم بهناني في غير هذا المقام فما ذكره في الحاشية في غاية السقوط قوله ومن بهناني تصرح قال في الحاشية

هذا اذا كان حقيقة العلم مركبة من الاجزاء المحدثة وتزكيتها يكون مسلما عند الفرقين واما على تقدير بساطتها وبنائها بالبداهة على الباطن
 فالنزاع معنوي راجع الى البساطة والتركيبة انتهى انت تعلم ان القاصدين الى بداهة العلم لانه يهون الى البساطة على
 يقولون باندرج تحت مقوله من المقولات العرضية ولا يهون الى ان صدق المقوله عليها صدق معنى فاطرح بها
 النزاع الى النزاع في البساطة والتركيبة غير مستقيم قوله والظاهر التظهير قال في الحاشية المراد من التظهير تشبيه
 لما هو نظير ولا يكون من افراده وعلى هذا يكون قوله كالنور تفرقا للعلم بالمثال بالمعنى المتعارف عند المحقق الثقات في واخرنا
 اليه في الحاشية السابقة ويمكن ان يجعل تشبيها بتقدير المضاف الى كعلم النور فيكون من افراد المثل له وتفرقا بالمثال
 ايضا على ما قيل ويكون اشارة الى الاستدلال ايضا على ما بينه المصريح اى ما هو المشهور في هذا المقام من الاستدلال
 بحكم الخاص على حكم العام انتهى قوله ولي من عند نفسي طريق ذوقى لدفع بدو المنعنين اختلف الشراح في الطريق الاول
 فيمنه الشارح بقوله ولعل ذلك الطريق كما سيأتي اشارة له تعالى وقال بعض اشراح الذوقى اصح حكيم بان العلم المحرر
 الحاصلة لنا المتعلقة بالمعلومات المخصوصة لها حقيقة بيانية هي سوار كانت واحدة مشتركة بينها او متعددة وهذه الحقيقة هي
 المسماة بالعلم فان العلم ليس الا ما يترتب عليه الآثار التي يهايتها عن اجمل كالاكتشاف والسرور وانعم وغيره وظاهر ان تلك
 العلوم بنفس حقائقها لا بسبب كونها افراد الامراضى آخر تترتب عليها تلك الآثار كما تعلم ان السوارات القائمة بالاجسام
 بنفس حقيقتها تشار للآثار المترتبة عليها والوجه ان العلم بالعلم بان تصور تلك العلوم حاصل كل احد حتى ان من لا يقدر على
 الكسب كالبلد الصبيان يعلم على شئ ويعتقد بانه عالم بذلك الشئ وليس هذا العلم العلم بالوجه فانه لا شك انه يكون فيه
 علمان علم بنفس كنه الوجود وعلم بذى الوجود بالوجه والرجوع الى الوجودان حكيم بان في صورة تصورنا المعلومات ليس الا علم واحد
 متعلق بتلك العلوم كيف ولو فرض انه لم يحصل لنا الا علم واحد متعلق بشئ ولم يحصل لنا مفهوم آخر سوى ذلك الشئ فبمجرد
 التفاتنا بعد تعلم هذا العلم ونعتقد اننا عالمون بذلك الشئ فقد علم ان العلم بالعلم ليس علما بالوجه انتهى وهذا الكلام مع قوله ليس
 تحت طائل لان علم العلم على النحو الذي ذكره علم حضوري ليس بدبها ولا نظريا ولا كلاما فيه بل الكلام في ان تصور حقيقة العلم
 بدبها او نظريا وظاهرا ان كل احد لا يعلم حقيقة ولو كفى عدم اكتساب ذلك العلم الحضوري في اثبات بداهة حقيقة العلم لم يجر
 الى التطويل الذي ارجحه بل يكفي ان يقال علم العلم حضوري فحقيقة العلم ليست نظرية بل بدبها وقال البعض لا يجر
 اشراج مراد المص بداهة العلم بالمعنى المصدرى وتفسير تنقيح مصداقه فالطريق الذوقى هو ان علم النور وعلم السرور حستان
 خاصتان للعلم بالمعنى المصدرى المطلق ولا شك في ان بداهة الحصة الخاصة من المعنى المصدرى الاخرى ليس بداهة
 بداهة مطلقة بكنهه فان الحصة امر انزاعى حاصل في الذهن بكنهها فان كنه الاخرى حاصل في الذهن بكنهها

مطلقا فيكون حاصلها كقولنا انتمى وانتم تعلم انه لو كان المراد به العلم بالمعنى المصدرى لم يتجج باثباتها الى تخشم
 بل ان كان وجهه بهية لا سيما وقد ذهب المصالح الى ان بهية البديهي بديهية وايضا بهية العلم بالمعنى المصدرى غير قابلة للمنع
 حتى يملك المنع الوارد على الاستدلال ان تخشم طريق ذوقى الا ان يقال ان الاستدلال تنبيه والمنع الوارد عليه مكابرة
 لا بد فيها من سلامة الذوق والبعض الآخر من شرح عام حول هذا التوجيه لكنه زاد عليه وما زاد الاخبار لان العلم متصور
 بعنوان الحاضر عند المدرك او مبدرا لانكشاف او نحوه وهذا امر مشترك بين الجميع فمن راي ان العلم لاحقيقة له سوى هذا المفهوم بسبب
 الى انه يهي ومن راي ان حقيقة غيره وهذا المفهوم عنوان وعرضي له ذهب الى انه نظري فالذاهب الى البديهية استدلال
 بان بديهية الخاص يستلزم بديهية العام وبهذا على ان المفهوم الذي استدلال على بديهية مفهوم انتزاعي وان افراده حصص
 واخر نوع بالنسبة اليها فسقط منع كون العام ذاتيا وان انتزاعي على ما اشتبه بين المتأخرين حقيقة ليست الا ما انتزعه لعقل
 فسقط منع كون الخاص مركبا لكنه انتهى وقد نهيناك على فساد ما سبق في فاتحة البحث ومع ما بيناه سابقا من وجه الضناد
 في كلامه يريد عليه انما اذا لم يكن للعلم سوى المفهوم البديهي حقيقة كما يراه الذاهبون الى بديهية على ما زعم هذا القائل فلا وجه لبناء
 على ما اعتقده المتأخرون من ان انتزاعي لاحقيقة له سوى ما انتزعه لعقل فقوله الانتزاعي على ما اشتبه بين المتأخرين حقيقة
 ليست الا ما انتزعه لعقل ليس له حاصل فانه اذا لم يكن للعلم حقيقة سوى المفهوم البديهي الحاصل في الذهن كان العلم هو
 الحاصل في الذهن لا غير قطعاً سواء كانت الكلية القائمة الانتزاعي لاحقيقة له الا ما انتزعه لعقل صادقة اولاً فانهم قوله ولعل
 ذلك الطريق العلم ان العام لا يجب ان يكون ذاتيا للخاص بل يجوز ان يكون عرضيا له فلا يلزم من تصور الخاص بالكنة تصور
 العام مطلقا واما المطلق فهو جزئي للمقيد فان المقيد هو المطلق مع القيد فتصور المطلق ضروري عند تصور المقيد فاذا اخذ
 العلم بالنور مقيدا لم يمكن ان يقال ان تصور العلم لا يستلزم تصور العلم المطلق لجواز ان لا يكون العلم المطلق ذاتيا للعلم الخاص
 فان منع باذكرة الشارح من الطريق الذوقى منع كون العام ذاتيا للخاص واما منع كون العلم بالنور مركبا بالكنة فهو باق بحاله
 اذ يجوز ان لا يتصور المقيد بالكنة بل بوجه ما فلا يلزم تصور المطلق الا بوجه ما فان قيل الكلام في مفهوم المقيد وهو بديهي لا محالة
 لكونه انتزاعيا قلنا ان كان الكلام في المفهوم البديهي فلا حاجة الى الاستدلال على بديهية ولا الى جعل الخاص مقيدا فان
 المفهوم مستبديهيان بديهية على ان الطريق الذي ذكره شارح فيما بينهم فلا يلزم تفسير الطريق الذوقى في كلام المصنف باذكرة قول
 المصنف من عند نفسه بل قال في الحاشية فرق بين العام والخاص وبين المقيد والمطلق بوجه الاول ان المقيد يجب
 ان يكون مركبا خارجيا والمطلق جزئيا بخلاف الخاص فانه قد يكون بسيطا والعام عرضيا والثاني ان العام يجب عمله على
 الخاص بالذات او بالعرض بخلاف المطلق والمقيد لا متناع اكل بينهما والثالث ان الخاص له صورتان مختلفتان

بالاجال والتفصيل بخلاف المقيد فان له صورة واحدة تعصيفية اذ عرفت هذا نقول ان استلزام تصور الخاص بنفسه تصور العام
 مشروط بكون الخاص مدركا بالكنهه وكون العام ذاتيا بخلاف المقيد اذ تصور نفسه يستلزم تصور المطلق لان الصورة التعصيفية
 لا تحصل بدون الاجزاف فبديهته المتقيد يستلزم بديهته المطلق وما اشتبه ان استلزام بديهته الخاص لبديهته العام مشروط
 بالشراطين المذكورين فهو مما لا يلتفت اليه لما تقر ان العلم بالكنهه مختص بالنظري فما يكون مدركا بالكنهه لا يكون بديهيا
 فضلا عن ان يستلزم بديهته العام نعم الاستلزام بين التصورين مسلم عند شراطين المذكورين ان كان العام جنبا قريبا
 اذ العلم بالكنهه لا يتوقف على العلم بجميع الذاتيات بالغة ما بلغت انتهى وقد عرفت سابقا ان اختصاص العلم بالكنهه بالنظري
 من صفات المتأخرين بل يجوز ان يحصل الحد والمحدوم معا فبديهته العلم بالخاص بالكنهه يستلزم بديهته العلم بكنهه العام
 قطعا على شراطين المذكورين وهذا اذ لم يشترط في العلم بالشيء بالكنهه العلم بجميع ذاتياته بالغة ما بلغت وكان العام ذاتيا قريبا و
 اما اذا اشتراط ذلك فبديهته العلم بالخاص بالكنهه يستلزم بديهته العلم بالعام بالكنهه اذ كان العام واحدا وان لم يكن ذا
 فبديهته العلم بالخاص بالكنهه يستلزم بديهته العلم بكنهه العام لا بد بديهته العلم بالعام بالكنهه اذ لا يمكن علمه بالكنهه على هذا التقدير و
 الحاصل ان العام اذا كان ذاتيا قريبا للخاص وكان الخاص مدركا بالكنهه بالنظر او بالبداهة يمكن ان يكون العلم بالخاص
 كان العلم بالكنهه مشروطا بالعلم بجميع ذاتيات الشيء بالغة ما بلغت وكان العام مالا ذاتيات وجب في علم الخاص بالكنهه علم
 العام بالكنهه قطعا وان لم يكن العلم بالكنهه مشروطا بالعلم بجميع الذاتيات او كان العام بسيطا لا ذاتيا لم يجب علمه بالكنهه انما يجب
 علم كنهه واما اذا كان العام ذاتيا بعيدا وعلم الخاص بالكنهه فان لم يشترط في العلم بالكنهه العلم بجميع الذاتيات لم يجب علم
 العام الذي هو ذاتي بعيد للخاص اصلا وان اشتراط ذلك وجب علمه قطعا فاذا كان العام ذا حد وجب علمه بالكنهه وان كان
 بسيطا وجب العلم بكنهه فقد علم بما ذكرنا ان ما اوردوه الشارح على استلزام بديهته العلم بالخاص بالكنهه بديهته العلم بالعام من ابد
 لا مساع لبديهته العلم بالخاص بالكنهه مرفوع وان هذا الاستلزام ليس كليلا بل كما يشترط فيه كون العام ذاتيا للخاص فكن
 الخاص مدركا بالكنهه كذلك يشترط فيه اما كون العام ذاتيا قريبا او كون جميع الذاتيات مدركا بالغة ما بلغت فانهم كان المقام
 عن قوله والقول بان الكلام لما اوردوا النظر على الدليل بان البديهي هو العلم بالنور مثلا لا تصور وليس تصور الخاص
 او المقيد فاصلا عند حصول العلم بالنور فضلا عن ان يكون بديهيا كان لم يجب ان يجب بان لا يستدل ببديهته العلم بالنور على
 بديهته حقيقة العلم حتى يقال انه لا يلزم من بديهته العلم بالنور بديهته تصور ففضلا عن بديهته تصور حقيقة العلم بل لا يلزم من
 حصول العلم بالنور تصور اصلا ولا تصور حقيقة العلم فضلا عن بديهته تصور مما لا يستدل ببديهته تصور مفهوم العلم
 الذي هو مفهوم مقيد بديهي على بديهته تصور مفهوم العلم المطلق ولا شك في ان بديهته تصور مفهوم المقيد يستلزم

العلم المطلق في الكلامين انهما لا يلزم منه بديهته حقيقة العلم بالكنه بل يكفي تصور مفهوم المقيد لبديهي تصور المطلق بوجه اجالي
 حاصل في الذهن فبمعنى القيد الكلام ليس في تصور بوجه اجالي حاصل في الذهن بنفسه بديهي قطعا بل الكلام في العلم بالكنه لاني العلم بكنهه فانه
 بديهي بديهته فانها من كلام الشارح لا اذ لا يلزم منه مفهوم المقيد لبديهي بكنهه لا يستلزم بديهته حقيقة العلم بالكنه بل يجوز ان يكون علمها بالكنه نظريا
 فلا يجدي الاستدلال نفعنا اذ لا يفي نظرية حقيقة العلم فماده بعلم بوجه اجالي علمه بكنهه بالوجه الاجالي لا نفس حقيقة الجملة التي هي
 في مرتبة الحدود وبنها كلامه على ان الكلام ههنا في العلم الحقيقي لاني المعنى المصدرى ولاني مفهوم مصدر الانكشاف ونحوه اذ لو
 كان الكلام في المعنى المصدرى او في مفهوم مصدر الانكشاف ما احتج الى الاستدلال على بديهته العلم اذ لا يرتاب احد في بديهته
 المفهومين المذكورين فلا بد عليه ان الكلام في المعنى المصدرى والعلم بالنور حصة منه وهذه الحصة بديهية التصور وبديهية تصورها
 يستلزم بديهته تصور المطلق قطعا ولا يمكن ان يكون تصور علمها بالكنه اذ ليس له حد لبساطة فلا يمكن ان يقال انه يجوز ان يكون
 علم بالكنه نظريا فالاستدلال في نظرية العلم قطعا هذا نعم يدعي الشارح ان كلامه مبني على ان العلم بكنه الشيء بديهي مطلقا وعلمه
 بالكنه نظري مطلقا وقد نهى عن ذلك على فساد فيما سبق ولو كان الامر كما زعم كان النزاع فعليا كما سلف فالوجه ان يقال ان
 اريد بعلم المقيد لبديهي الذي استدل بديهته على بديهته العلم المطلق العلم بمفهوم العلم المصدرى المتعلق بشئ خاص فبديهته
 لكن لا يلزم منه الا ان يكون العلم المطلق بالمعنى المصدرى بديهيا ولا نزاع فيه انما النزاع في العلم الحقيقي وان اريد به العلم
 بحقيقة العلم المتعلق بشئ خاص فلا يلزم منه بديهته فضلا عن ان يستلزم بديهته بديهته العلم بحقيقة العلم المطلق ولعلك قد تعظنت بما
 تلو فاعليك بان القول بفصل في هذا المقام ان العلم بالمعنى المصدرى ومفهوم مصدر الانكشاف ونحوه من البدييات الا وليتوهم
 الحقيقي الذي هو مصداق المعنى الاول من النظريات الفرعية في انخفا قوله ولهذا افرقت الفرق علم انهم اختلفوا في العلم
 اختلافا عظيما فنقص عليك ما في قول المذاهب التي بلغت ثلثة عشر الاول ان العلم اضافة وتعلق بين العاقل والمعتول
 وفيها ينسب الى بعض المتكلمين ان النافين للوجود الالهي وهم يجوزون الاضافة الى المعدم الصواب فيما اذا لم يكن المعلوم موجودا
 في الخارج الثاني مذاهب علمائنا المتبديية القائلين بان العلم صفة بسيطة اضافة الى المعلوم سواء كان المعلوم موجودا
 او معدوما ولا يبالون بتعلق تلك الصفة بالمعدم الصواب فيما اذا كان المعلوم غير موجود في الخارج لتفسيرهم الوجود الالهي وهو لا
 يستلزم بالجملة الا بجملة المذاهب الثلاثة مذاهب الفلاسفة القائلين بالوجود الالهي للاشياء بانفسها في الذهن الالهية مبين الى ان
 العلم هو الكائن عن المدرك ومصادقه ليس حقيقة واحدة بل هو في علم المدرك بذاته وصفاته ومعلولاته نفس المعلوم ايا ما كان
 في علمه بالاشياء الغائبة عنه صير تلك الاشياء احصاء عند المدرك المتحد معها بالحقيقة المفارقة اياها بالاعتبار فهي بالحقيقة ليست
 من جملة واحدة بل من جملة المعلوم اجمالا كانت الاربعة مذاهب لا شراكة القائلين بان الوجود في الالهي مثال المعلوم وشبهه

Marfat.com

المتغير اياه بالحققة وهو العلم به وهو عندهم من مقولة الكيفية الخايسة بذهب لصد الشيرازي المعاصر للمحقق الذي من ان العلم
 حصل في الذهن فتنقلب في الذهن كيف انصورها الذهنية التي هي من مقولة الكيفية هي العلم بها والفرق بين هذا المذهب
 والمذهب الثالث ان هذا العاقل يظن ان الشيء يحصل في الذهن بنفسه لكنه يتقلب في الذهن كيفا وليس عن حقيقة الشيء
 هي له في الخارج عند حصوله في الذهن بخلاف اصحاب المذهب الثالث فانهم يريدون ان حقائق الاشياء باقية عند حصولها
 في الذهن والفرق بينه وبين المذهب الرابع ان هذا العاقل يظن ان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن لكنها تتقلب في الذهن
 كيفا بخلاف اصحاب المذهب الرابع فان الاشياء لا تحصل بانفسها في الذهن عند فهم بل انها تحصل في الذهن امثاليها وشبهها
 السادس بذهب لصد الشيرازي في الاسفار الاربعة من ان العلوم صور قائمة بانفسها في عالم آخر وانفس مبدئية تلك
 الصور السابع بذهب صاحب المافق البين من ان العلم عبارة عن الوجود الانطباعي للصورة الحاصلة في الذهن اعني حصول
 الصورة الثامن بذهب لقائلين بان العلم هي الحالة الادراكية المعبر عنها بدانش وفي هذا المذهب ذهبان احدهما ذهب
 لمصر وبعض المتأخرين من ان تلك الحالة انتزاعية مختلطة متحدة مع الصورة والآخر انها صفة منصفة متعلقة بالصورة الذهنية
 تعلق الفعل بما وقع عليه موجودة بوجود متغير لوجود الصورة وهذا لا يعاير بذهب لصد الشيرازي بالابانهم لا يقولون بالوجود الذهني
 هذا المذهب يقولون بكنههم اختلفوا فيما بينهم فذهب الجمهور منهم الى ان الاشياء حاصلة بانفسها في الذهن بصور المتحد معها
 بالحققة هي متعلقات العلم واختلف هولاء في ان الحصول في الذهن بل هو عبارة عن الحصول فيه وهو من تسهيل حصول الشيء
 في الزمان او المكان وذهبنا نحن الى ان الحاصل في الذهن امثال الاشياء امثاليها خالفة لها بالحققة وهي متعلقات
 العلم بالذات فان عدت هذه الاختلافات اختلافات في العلم من حيث كونها اختلافات في متعلق العلم كانت المذاهب الاربعة
 والا كان فيه ذهبان الاول ان الحالة الادراكية صفة انتزاعية والثاني انها صفة انضمامية فبذرة شدة ذاهب والعاشر
 القائلين بان العلم هو اتحاد العاقل مع العقل الفعال والثاني عشر بذهب من يقول ان العلم هو اتحاد العقل
 ويجعله من مقولة الافعال الثالث عشر بذهب لشارح وهو ان العلم هو الواجب سبحانه فبذرة هي المذاهب التي وقعت عليها
 وما ذهب اليه البعض من ان العلم هو مقارنة العاقل والمعقول في العقل الفعال فلهذا هو المذهب العاشر والاختلافات
 العقلية فلا تكاد تخصي وتحقيق الحق والباطل الباطل باقى انشار الله تعالى في الحرفي المستأنفة قوله والتصديق بالبرهان
 بل على ان الاختلاف انما هو في علم النفس بما هو غير ذاتها وصفاتها وليس الامر كذلك فان المتكلمين القائلين بكون العلم
 اصنافا او صفة ذات اصنافه يقولون ان العلم مطلقا سوار كان علما بذات المدرك وصفاته ومعلوم لا يتغير بغيره
 صفة ذات اصنافه فالاختلاف مهم لا يخص بعلم المدرك بما سوى ذاته وصفاته ومعلوم لا يمكن ان يكون العلم

مع حصول العلم في الذهن بغيره

في مطلق العلم الاشياء العلم المدرك بذاته وصفاته ولعلمه بالاشياء الغائبة عنه كذنب من يقول ان العلم هو الصورة كما حصلت
 المتقدمة بالتحقيق مع العلوم اوانه مثالا للتأثير بالمهية اوان العلم بالاشياء الغائبة عنه هو الحالة الادراكية وعلمه بذاته وصفاته نفس
 ذاته وصفاته فمن يورد النزاع بعلم النفس بما سوى ذاتها وصفاتها وتفصيل ان مطلق العلم بالاشياء حقيقة واحدة مشتركة بين علم
 الواجب بين علم الممكن لولا على الاول اما ان يكون عبارة عن نفس الاضافة والتعلق وهو مذنب بعض المتكلمين او يكون عبارة
 عن صفة ذات اضافة وهو مذنب علماء المتأخرين او يكون عبارة عن اتحاد العاقل مع المعقول او العقل الفعال وهو
 مذنب فرغوريوس واتباعه او يكون عبارة عن الوجود الذي هو نفس الواجب وهو مذنب الشايع وعلى الثاني اما ان يكون
 علم الممكن مطلقا سواء كان علمه بذاته وصفاته او علمه بالاشياء الغائبة عنه حقيقة واحدة مغايرة بالذات لعلم الواجب سبحانه
 وهو الذي ذهبنا اليه فان علم الواجب تعالى سواء كان بذاته او بغيره نفس ذاته الحق عندنا وعلم من سواه سبحانه سواء كان عقلا
 او نفسا حاله ادراكية انجلانية يعبر عنها بالاشياء لکنها اذا تعلق بذات المدرك وصفاته سميت علما حضوريا واذا تعلق بالاشياء
 الغائبة عنه كان تعلقها بها بواسطة اشياء المرتبطة في المدرك المحاكية لها المغايرة اياها فيكون تعلقها بالاشياء اولاً و
 بالذات وبذات الاشياء ثانياً وبالعرض فذلك الحالة اذا قيست الى الاشياء كانت علما حضوريا اذ لا وساطة هناك
 للصورة والاشياء من صفات النفس او عقلها فقيامها بها فعملها من قبيل علم المدرك لصفاته واذا قيست الى ذوات الاشياء
 كانت علما حضوريا يكون الصورة اعني الاشياء وساطة في الاكتشاف اما ان لا يكون علم مطلقا حقيقة واحدة وذلك
 بان يكون العلم المحتوي اى ما لا يكون بواسطة الصور عين ذات المدرك ذاتا واعتبارا ولا يكون العلم المحصولي كذلك
 فاما ان يكون العلم المحصولي حقيقة واحدة اولا يكون كذلك بل يكون عين المعلوم حقيقة وغيره بالاعتبار فيكون العلم خفائي
 متخالف حسب تخالف المعلومات باختلاف وعلى الثاني اما ان يكون العلم صفة قائمة بالعالم وهو مذنب الجمهور من ان العلم هو الصورة
 الحاصلة القائمة بالذهن المتقدمة مع المعلوم حقيقة او يكون العلم صورة قائمة بانفسها وهو ما ذكره الصدر الشيرازي في الاسفار
 وعلى الاول اما ان يكون العلم عبارة عن الحاصل في الذهن من الاشياء اعني اشياء المغايرة لها بالحقيقة وهو مذنب
 الشيخ المتقول واتباعه وهو مذنب لصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني اكل الى هذا المذنب اولا يكون كذلك فاما ان يكون
 العلم عبارة عن اطلاع الصورة في الذهن اعني الحصول الذهني وهو مذنب صاحب الافق المبين او عبارة عن انقاس
 النفس بالصورة وهو مذنب القائلين بان العلم الفعال او عبارة عن حالة اخرى فذلك الحالة اما انتزاعية وهو مذنب
 المعرفين الثالوثين او انضمامية وهو مذنب العلامة القوشمي وغيره فهذا ضبط المذاهب المشهورة التي عثرنا عليها
 قوله فاما باضافة المذنب الحرام من المتكلمين ويطلب ان النزاع انما هو في العلم بمعنى مبداء الاكتشاف ولا يمكن

ان يكون مبدرا لاكتشاف حقيقة نفس الاضافة والمتعلق لان الاضافة امر متزعم في كلامنا فليس الاضافة متزاعدا
فالعلم حقيقة متزاعدا لاكتشاف حقيقة نفس الاضافة والمتعلق لان الاضافة لا يتقبل الا بين شيئين والمعلوم قد يكون معدوما في
الخارج فلا يتعلق العلم بالمعدوم الخارجي مع ان تعلم به ضروري ولا سبيل لهم الى القول بوجود المعدومات الخارجية
في الذهن لتفهم الوجود الذهني ولولا الى ارتكاب ثبوت المعدومات بدون الوجود لان ذلك مخرج البطلان فالمعدوم الخارجي
لما كان معدوما مضافا ولا شيئا يستحال تعلق العلم به وايضا العلم يساوق التميز ومن استحيل اقياس الاشياء لبعضها
كما يطيل في المذهب يطيل في الماتريدية ايضا لانهم ايضا ينفون الوجود الذهني ولشبهت المعدوم في علم عليهم ايضا تعلق
العلم بالاشياء المحتملة وتميز المعدوم الصفر والاعتبار على مذاهب الماتريدية غير انه يلزم عليهم تميز المعدوم المطلق وتعلق العلم
به كما استتف عليه انشاء الله تعالى ثم يرد على القائلين يكون العلم اضافة ان الاضافة ليست موجودة في الخارج والوجود
مصور في الخارجي فالعلم عندهم معدوم مطلق ولا شيء تحت وهو مخرج البطلان فانهم قوله وهو وصف ذو اضافة
هو مختار علمانا الماتريدية كشرهم الله تعالى وليكون ذلك الوصف بالحالة الانجلابية وهو لا يشكر الله سبحانه في ان
مشارة الاكتشاف هي الحالة الانجلابية لكنهم قد اخطاروا في نفس الوجود الذهني او يلزمهم في علم المعدومات الخارجية ارتكاب تعلق
العلم بالاشياء المحتملة وتميز المعدوم الصفر وايضا قد غلطوا في القول بان علم الواجب سبحانه في تلك الحالة الانجلابية
فان الحق ان علمه سبحانه عينه هذا وقد اختلف هو الله في ان العلم الى العلم المطابق للواقع والجهل اي العلم الغير المطابق له بل
هما متحدان بالحقيقة او متغايران والحق هو الاول فطلق العلم معنى واحد فيختلف باختلاف المعلوم فالمعلوم ان كان تحتنا في الخارج
كان العلم المتعلق به علما مطلقا والا كان جهلا غير مطابق قوله فعلى الاول من مقولة كيف التائبون الى ان العلم في الحالة
المعبرة عنها بدلتش فرقان فرقة زعمت انها متزاعدا وفرقة ايقنت انها انضمامية وكلهم يرون انها من مقولة كيف
لصدق رسم الكيف عليها وما يظن من انها على تقدير كونها متزاعدا لا تكون من مقولة الكيف لانحصار الكيف في الامر من
الانضمامية في غاية السقوط لان كثير من الكيفيات امور متزاعدا كالزوجية والفردية وغيرهما ثم ان القول يكون تلك الحالة المتزاعدا
باطل لان الكلام انما هو في العلم الذي هو متزاعدا حقيقة ومشارة الاكتشاف حقيقة لا يتقبل ان يكون امرا متزاعدا وان المتزاعدا
متزاعدا لا يتزاعدا كان هو العلم حقيقة دون الحالة المتزاعدا فالحق ان الحالة التي هي متزاعدا الاكتشاف حقيقة انضمامية قوله
وعلى الثاني القائلون بان الصورة الحاصلة في الذهن هي العلم افتروا فرقتين فرقة مذمومة ان الحاصل من الشيء في الذهن
هو العلم مثال ذلك الشيء وشبهه المغايرة بالبهية وفرقة تزعم ان الحاصل من الشيء في الذهن نفس حقيقة وهو العلم الاول
الى ان العلم مطلقا وهو شئ الحاصل في الذهن من مقولة كيف والآخرون وان كانوا يقولون ان العلم في الذهن هو العلم

Marfat.com

ذلك يستعمل في العلم عند تتبع العلوم فان كان العلم هو العلم في كل كيف كان هذا كيف اول
 فتح جسد حال البسيط واسباب في المقال فنقول بهناتقان الاول بان هو لا الذابسين الى كون العلم هو الحاصل في كون
 هو المكان نفس الشيء او مثالا لما قد ذموا الى ذلك وهل ما دعموه دليل على انهم حق او باطل الثاني ان النزاع بين القائلين
 بصول الاشياء بانفسها وبين القائلين بصول الاشياء في اى امر وان الحق مع اى من الطائفتين اما المقام الاول
 فتصديده ان جمهور الفلاسفة لما رأوا ان صور الاشياء تحصل في المدرك والاذهان عند العلم بها كما يشهد به الرجوع الى الوجدان
 ويدل عليه لائل الوجود الذي زعموا ان مناط الكائنات الاشياء عند المدرك هي صورها الحاصلة في ذهن المدرك غير الحاصل
 في الذهن ليس علم بل هو العلم هو نشارة الاكتشاف وهو الصورة والغير لما ابطال هو لا كون العلم عبارة عن زوال امر
 احاطا ان لا يحصل لا ينزل شيء عند العلم بامر لاقتناع استوار حال العلم ما قبله بالبدية او جوا ان يحصل امر في المدرك عند العلم
 بشيء كما حصل في المدرك هو صورة ذلك الشيء في العلم به ورجا قال قائلهم ان اوله الوجود الذي ان تمت دلت على ان العلم
 هو الحاصل في الذهن وربما اعتقدهم من يوشن بهنهم بان العلم قد يكون مطابقا وقد يكون جها غير مطابق فالعلم تصف بالمطابقة
 والاطابقة بمعنى عدم وغير الصورة لا تصف بها فالعلم هي الصورة فهذا ما بلغني من قائلهم ولا ينبغي على ذي مسكة ان كل لم يسوا
 لغوا طائل تحتها الاول فلان حصول صور الاشياء في الذهن عند العلم بها سلم لا ريب فيه لكن لا يلزم عنه ان يكون نشارة الاكتشاف
 هو الحاصل في الذهن بجواز ان يكون الحاصل في الذهن متعلق العلم ولا يكون هو نفس العلم ولا يجب ان يكون كل ما لا بد منه في
 اكتشاف الاشياء علم بالاشياء وذلك ظاهر جدا واما الثاني فلانه لا يلزم من عدم كون العلم زوال امر واقتناع استوار حال العلم و
 باقيا لان بعدني للمدرك صفة لم تكن فيه قبل الادراك هي نشارة الاكتشاف واما ان يكون تلك الصفة صورة العلم غير
 لازم لجواز ان يكون الحالة الانجلاية متعلقة بصورة المعلوم واما الثالث فلان المذكور في كتب القوم لاثبات الوجود الذي
 اريد ولا تل الاول انما حكم على ما ليس موجود في الخارج فيجب وجوده في الذهن وهذا انما يدل على ان الحكم عليه يجب وجوده في
 الذهن لا على ان العلم هو الحاصل في الذهن والثاني ان الحكم موجود وليس في الخارج فهو في الذهن وهذا ايضا لا يدل على كون
 الصورة علم الثالث ان صفة العلم الى شيء ليست على وجوده فالوجود في الخارج وقد تعلق به العلم موجود في الذهن فلا يعقل
 اكتشاف العلم بالعدم وهو هذا ايضا انما يدل على ان متعلق العلم موجود في الذهن لا على ان العلم هو الصورة الحاصلة في الذهن
 والمراد ان مقتضى الحقيقة لا يكون الحكم فيها على الموجودات الخارجية ولا بان يكون الحكم عليه وجودا وليس في
 الخارج فهو في الذهن وهذا ايضا انما يدل على وجود الحكم عليه في الذهن لا على كون العلم هو الصورة واما الرابع فهو في
 اكتشاف العلم ان مقتضى الحقيقة لا يمكن ان يرد بها مطابقة المعلوم والاتحاد مع الحقيقة والمهية وهدجها او اريد بها انما

المثال على ما هو مثال له وعدمه فكون المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من اوصاف العلم ممنوع فانه اول النزاع وليس مدار
 الجهل المركب العلم المقابل له على اقسام العلم بهما بهذا المعنى وان اريد بها الاكشاف الواقعي وعدمه فليس هما من كون
 العلم ولا نعم ان الكشف الواقعي وعدمه لا يتصف بغير الصورة فالعلاط انما نشأ من اشتباه المطابقة واللامطابقة
 بالمعنى الاخير بالمعنى الاول واما المقام الثاني ففيه مجتان الاول تحديد محل النزاع وتصويره وذلك انه لا يرتاب
 في ان الاشياء اذا علمت يحصل منها في الذهن معان ومفاهيم لم تكن حاصلة فيه قبل فزيد مثلا اذا البصيرة والادراك
 مثلا اذا عملناه حصل في اذهابنا من زيد لم يكن حاصلا فيها من قبل ومن الانسان معنى لم يحصل فيها قبل فخلق
 القائلون بالوجود الذهني في ان الحاصل في الذهن بل هو نفس ذلك الشيء الذي حصل منه في الذهن في الحاصل
 وعينه بالتحقيق او امر مغاير له فذهب جمهور المشائية الى ان الحاصل من الشيء في الذهن عين ذلك الشيء حقيقة وذهب
 شيخ الاشراق الى انه مغاير لذلك الشيء بالحقيقة والماهية فالحاصل من زيد والاشراق في الذهن عند الاولين نفس
 حقيقة زيد والاشراق الا انه لا يترتب على الحاصل منها في الذهن آثار تترتب على عليهما في نحو وجودها الخارجي وان كان الحاصل
 نفس حقيقتها وعند الآخرين ليس الحاصل في الذهن نفس حقيقتها بل مثالها وشبهها حتى ان الحاصل في الذهن منها
 كالصورة المنعكسة من الشيء المنطبعة في المرآة فصورة زيد الحاصلة في الذهن ليست عينه كالصورة المنعكسة من زيد المنطبعة في المرآة
 ليست عينه وانما اطلاق زيد على صورته الذهنية كاطلاق اسمه على مثال كذا معنى الانسان الحاصل في الذهن ليس عين الانسان
 بل كانه مثال للحقيقة الانسانية واطلاق الانسان على المعنى الحاصل تجوز كاطلاق اسم الشيء على مثال ولذا لا يترتب على الحاصل
 في الذهن آثار الشيء فالصورة الذهنية الحاصلة من زيد ليست زيدا ولا انسانا ولا قاتما ولا قاصدا ولا ابا ولا ابنا ولا غير ذلك كما ان
 الحاصل من الانسان ليس انسانا ولا حيوانا ولا ناطقا ولا صاحب كفا ولا كاتبا وليس عدم ترتب آثار الشيء على الحاصل منه في الذهن
 لاجل انه موجود بوجوده على بل لاجل انه ليس في ذلك الشيء انما هو شبه المغاير له فهذا تحديد محل النزاع وتحريره ثم اختلف الاولون
 فيما بينهم فذهب بعضهم الى ان الحاصل في الازهار نفس الموجود في الاعيان وان الموجود في الذهن والمتحقق في الخارج واحد بالكلية
 وهو ذهب المحقق الدواني في حواشيه على شرح التجر يد وذهب البعض الى ان الهيات محفوظة فيهناء وفارجادون الا انها من
 واليه يشير كلام الشيخ في قاطيع غور ياس الشارح في فصل العلم من الهيات الشارح فذهب هناك الى ان الهيات من
 الذهن ثم اطل الحفظ الشخص بعينه البحث الثاني في تحقيق الحق في هذا المقام فاعلم ان كون العلم في الصورة الحاصلة في الذهن
 باطل مطلقا سواء كانت الصورة متحدة مع ذي الصورة في الحقيقة او مغايرة له فيها كما سياتي ان شاء الله تعالى لان الحاصل من
 الشيء في الذهن بل هو شيء اشياء او نفس حقيقة فالحق في ذلك ان الحاصل في الذهن من الشيء ليس هو الشيء بل هو صورة

ان كان كما قال عليه السواد الا عظم واعلم ان في اثبات حصول الاشياء بانفسها في الذهن ليس مقابلا للتحويل والمتمهد قبل تفصيل
 ذلك فقد رتبته وهي الاستحالة ان يحصل الاشخاص العينية باهي اشخاص في الذهن اما اولاً فلان الواحد بالعدد لا يتعد وجوده بالبدئية
 اولاً من حيث الوجودية شي واحد بوجوده وانما ثانياً فلان تعدد الوجود مساوق لتعدد الشخص ومن المستحيل بدئية شخص شخص واحد بتخصيص
 وصيرورة شخص واحد باهوكذلك شخصين وهذا ظاهر غني عن تحميم الابانة فقد لعل في الذهن في الوجود في الذهن والوجود
 في الخارج واحد بالعدد اذا عرفت هذا فاعلم ان الذاهبين الى حصول الاشياء بانفسها في الذهن استدلوا على ذلك بهنهم بوجهين
 الاول ان شئ اشئ مبين له ومباين اشئ لا يمكن ان يكونا كاشغاله واحاصل من اشئ في الذهن كاشغاله لامحالة
 فاشئ ليس حاصل من اشئ في الذهن وهذا في غاية السقوط فان امتنع كون مباين اشئ كاشغاله لم يدل عليه بعد دليل
 ودعوى الضرورية في ذلك غير مسموعة بل هذه المقدمة لا محالة تفرق من اصل الدعوى الا في العنوان على ان ذلك لا يستقيم
 على اصولهم في كثير من نصوصهم فانهم يذهبون الى ان وجه اشئ المباين له بالتحقيقة ربما يكون كاشغاله فلما جازوا ان يكون وجه
 الحاصل في الذهن كاشغاله فلما جازوا ان يكون شئ احاصل فيه كاشغاله فان زعموا ان كاشغاله اشئ لا بد ان يكون محمولا
 عليه الشئ لا يحل على ذي شئ ففيه ان الاشارة الحاصل من اشئ في الذهن ان كان متحد معه على رايهم بحسب المهية فليس متحد معه
 في الوجود لان وجوده ذهني ووجود اشئ خارجي على انه لا يرتاب في ان تتشال اشئ قد يكون كاشغاله ومراة لملاحظة فلما جاز
 ذلك فلم يجز ان يكون شئ اشئ كاشغاله ومراة لملاحظة الثاني ان دلائل الوجود الذهني ان تمت دلت على حصول الاشياء
 بانفسها في الذهن فانها تدل على ان ما يتعلق به العلم لا بد ان يكون حاصل في الذهن مما تارة عنده فلا بد من تشال نفس اشئ
 في الذهن فان تعلق العلم بالاشئ لا يمكنه لاكتشاف اشئ وامتيازها على ان المحكوم عليه لا بد ان يكون موجودا في الذهن
 فان الحكم على شئ اشئ المغاير له لا يتعدى من المثال اليه فلا بد ان تشال في الذهن نفس اشئ واجوابا عن الاول فهو
 ان الشخص الخارجي لا يحصل بنفسه في الذهن كما مر في المقدمة المهتدة بل الحاصل فيه انما هو امر مغاير له وجودا وتخصا وان شاركه
 في المهية النوعية كما يلحق هو لا فلما كفى تعلق العلم بالامر المغاير للشي وجودا وتخصا في انكشاف الشخص العيني فلم لا يكفي تعلق العلم
 بالاشئ الماخوذ منه المغاير اياه في انكشافه وايضا لما جاز هو لار ان يكون تعلق العلم بوجه اشئ المباين له بالمهية الحاصل في الذهن
 المغاير لذلك الشئ بالمهية وبالوجود الشخص كافي في انكشاف نفس اشئ فما بالهم لا يجوزون ان يكون تعلق العلم بشئ اشئ
 كذلك فيكون للشئ علاقة مع ذي اشئ بها يكون تعلق العلم بالاشئ كافي في انكشاف ذي اشئ وايضا بصورة الحاصلة في
 الذهن من زعموا مثلا المشاركة بحسب المهية على راي هو لار لها نحو ان من العلاقة مع زيد الاول انها محال في زيد الثاني انها مشاركة
 له بالمهية فلا محالة ان يكون العلاقة التي بها يكون بالصورة كاشغاله لوجهي المحال كاشغاله متحققة بين اشئ وبين ذي اشئ

ايضا ويكون هي المشاركة في الماهية فيلزم ان يكون الصورة الحاصلة من زيد كاشفة عن الماهية كاشفة عن الماهية في الماهية على
راي هولار فان زعموا ان مجموع العلاقتين يورث الكسب فليعلم ان يد لولا على ذلك بمران على ان النظر على كاشفة عن الماهية
ابطال هذا الاحتمال فان حال الصور الذهنية بالقياس الى ذوات الصور كحال التمثال بالقياس الى ما هو تمثال له فلو كان
التمثال ما يتقل منه الذهن الى ذى التمثال فلم يجوز ان يكون اشج ما يتقل منه الذهن الى ذى اشج فان قيل على تقدير
القول بحصول اشباع الاشارة في الذهن يلزم ان لا يكون شئ من الاشياء معلوما بالكنه او بكنهه او بالمعلوم على هذا التقدير
اولا بالذات هو اشج وثانيا وبالعرض هو ذو اشج واشج كانه وجود ذى اشج فعلى هذا التقدير يخسر العلم في العلم بالوجه قلنا على
تقدير القول بحصول اشج حصول نفس اشج في الذهن مستحيل كما سيلوح فان اريد بالعلم بالاشج بالكنه او بكنهه يحصل فيه
نفس اشج او نفس ماهية فهو مستحيل قطعا واستحالة لازمة لمنزج وان اريد بيابكشاف في نفس اشج او نفس ماهية فاستحالة
غير لازم على تقدير القول بالاشج فان من الاشباع ما هو اشج بنفس اشج او نفس ماهية كعنى الانسان او معنى الحيوان او معنى
الحاصلين في الذهن وهو كاشف بنفس اشج او نفس ماهية وحصول نفس اشج في الذهن غير ضروري في الكاشف وليس
النزاع الا فيه فدعوى الضرورة فيه غير مسموعة ومنها ما هو اشج لوجه اشج كعنى الكاتب الحاصل في الذهن فاذ اشج لعرضي
الانسان فهو كاشف لذلك لعرضي ووجه سلطة للانسان مثلا لعلم المتعلق بالتسم الاول من اشج علم اشج بالكنه او بكنهه
اشج بعلم المتعلق بالتسم الثاني من علم اشج بالوجه وقد فصلنا ذلك فيما سبق في شرح قول المصنف وهو كاشف عن الماهية
والاعن الثاني فهو انه اما ان يكون الحكم على الشخص اعينى او على صورة الذهنية وعلى التقديرين لا يدل الدليل على
على اثبات الوجود الذهني على حصول الاشارة بانفسها في الذهن اعلى التقدير الاول قلنا على هذا التقدير يكون الحكم
عليه هو الهوية الخارجية فلو وجب وجود الحكم عليه في القضايا الموجبة وجب وجود الهوية العينية ولم يكن وجوده مستلزما
لصدق الحكم سواء كانت الصورة الذهنية مشاركة لها في الهوية كما هو ذهب هولار او مخالفة لها بالماهية كما ذهب هولار
المثال او على هذا التقدير لا يكون وجود شخص من الهوية كافيا في صدق الحكم على شخص آخر منها فان وجوده لا يمكن لصدق
الحكم على زيد فعلى هذا التقدير لا يكون القول بالوجود الذهني مخرجا اصلا او قتيلا بحصول الاشارة بانفسها في الذهن بل على
التقدير الثاني قلنا لما تعدى الحكم على الصورة الذهنية الموجودة بالوجود لظن منها الى الهوية العينية مع كونها مستلزما
لها وجودا وتفحصا وان كانت مشاركة لها في الهوية فلماذا لا يتعدى الحكم على اشج شئ من اشج كاشف الاشج كاشف الاشج
وتفحص فقط والتغاير بحسب الوجود وتفحص فالماهية جميعا سبحانه في الاتصاف من الصدق والكل وصدق
عن الكشف والمرآتية على انه لما تعدى الحكم على الوجود الحاصل من اشج الى ذلك كما يحكم على اشج كاشف الاشج كاشف الاشج

Marfat.com

من ثم ان كل ما يتبعه العلم في الحكم على شئ من الاشياء الى ذلك الشئ وبالجملة فدل على الوجود الذي لا يدل على حصول الاشياء
 في الذهن في الذهن كاسب المهور فعبان بما ذكرنا انها موهوبة في اثبات حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا ينبغي ان يقول عليه
 في البطلان في حكم تخصيصها ان هو لا يختلف في ان حصول الاشياء بانفسها في الذهن بل من قبيل حصول العزم في برصه
 او ليس من ذلك قبيل بل الصور الموجودة في الذهن قائمة بانفسها والاول نذهب اليها هير والثاني نذهب العلامة القوية
 والصدق الشيرازي وسيا في اشارته تعالى البطلان للذهب الثاني باسطه في شرح قول المصنفاتها من حيث الحصول
 في الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم واما للذهب الاول ففيه ذهبان الاول نذهب المحقق الدواني واشياء من
 الخطا الهوية العينية في الذهن وقد اطلناه في المقدمة المهية التي ذكرنا بها آفاقا ونفسا ان حصول الشئ في الذهن لما كان
 عبارة عن الحلول فيه كان الهوية الجوهرية العينية عند حصولها في الذهن حالة وغرضا في الذهن فكيف يذهب وهم عاقل
 الى ان الهوية الجوهرية العينية قد صارت عرضا وتخصها باق كما كان وايضا الشخص الخارجي الحاصل في الذهن اما ان يكون
 موجودا في الذهن بوجود يترتب عليه الآثار الخارجية او لا يكون كذلك على الاول يكون بما هو موجود بوجود ظلي لا يترتب
 عليه الآثار بوجوده اذ حصل على تترتب هي عليه وهو صريح البطلان وعلى الثاني يكون الوجود الخارجي مسلما عنه عند حصوله
 في الذهن فيكون الشخص الخارجي مسلما عنه عند حصوله في الذهن ضرورة تساوق الوجود والشخص فلما معنى الاحتفاظ الهوية
 العينية في الذهن والثاني نذهب المهور وهو الاحتفاظ المهية ذهابا وخارجا وبطلان اولانا قد حققنا في فروع بحث الجبل ان
 مصداق الوجود نفس المهية بلا زيادة امر عليها وانضمام عارض اليها فالمهية التي توجد في الخارج بنفس ذاتها بل انقياد
 عارض اليها مصداق للوجودية الخارجية والوجود الخارجي هو الوجود الذي يترتب عليه الآثار الخارجية فالمهية التي توجد
 في الخارج يستحيل وجودها في الذهن والاكانت عند وجودها في الذهن مصداقا للوجودية الخارجية ونشار لترتب الآثار
 العينية وهو صريح البطلان وثانيا انه لو حصلت المهية الجوهرية بنفسها في الذهن كانت حالة فيه والحلول نحو من الوجود
 فيكون مصداق الحلول نفس حقيقتها لما احتقنا فيما سبق من ان مصداق الوجود في كل شئ عليه فيكون نفس الحقيقة الجوهرية
 بذاتها مصداقا للحلول في المحل والحاجة اليه فلا يكون حقيقة جوهرية بل طبيعة ناعية عرضية فيستحيل وجودها بدون
 الموضوع فلا يوجد في ذاتها قائمات واثان حصول الماهيات الخارجية بانفسها في الذهن انما يتصور لو كان الشخص
 عبارة عن المهية المعروفة للشخص حتى يمكن ان يحصل الماهية في الذهن بعد تجرعه اياها عن الشخص العارض واذ
 كان الشخص عارضا للمهية وثبتت اذ نفس المهية كما مرنا اشارة اليه بل حصول الماهيات الخارجية في الذهن و
 الحاصل المراد يعلم ان يكون الجوهر عرضا في الذهن وقد ابا برأ عنه وجوده واهية منتظما باطلها كالمبين

فسأدبها بعد انشاره تعالى فقد انضح حق الاقتناع ان الحق هو القول بحصول الاشياء وان القول بحصول الاشياء انفسها
 يعني الى مقاسد مفضية الى الاقتناع فنية عن الابانة والايضاح فانهم وانظر ما قبل عليك فيما بعد انشاره تعالى قوله
 عند الزاعمين بالشيء والمثال قد عرفت انه اذا علمت الاشياء حصلت منها في ذهن العالم صور ومفاهيم وتلك الصور والمفاهيم
 مغايرة بالما بين لذوات الصور فصورة زيد ليست عين زيد ومفهوم الانسان ليس نفس حقيقة الانسان الموجودة في الخارج
 كما تحققت تلك الصور والمفاهيم هي العلوم عند اولئك الزاعمين وهي المسماة بالامثال والاشياء وتلك الاشياء
 لها اعتباران اعتبار قياها بالذهن واعتبار الفسها مع قطع النظر عن القيام بالذهن فهي عند هولاء بالاعتبار الاول
 علوم بالاعتبار الثاني معلومات والاشياء وذوات الاشياء انما هي معلومة بواسطة الاشياء في التصوير فيهم وليس
 بالشيء احواله الانجلابية التي يقول بها علمائنا الماتريديت فان تلك احواله حقيقة واحدة والاشياء حقائق متخالفة فان مفهوم
 الانسان وهو شيء غير مفهوم الفرس وهو شيء والمحاكاة فهي حقيقة واحدة والكائنات متعلقاتها مختلفة والتغاير بين احواله
 المتعلقة بالانسان بين احواله المتعلقة بالفرس تغاير شخصي وحقيقتها واحدة والتغاير بين مفهوم الانسان وبين مفهوم الفرس
 الذان هما شيئا الانسان والفرس حقيقي فما افادوا خاتم الحكماء قدس سره من ان المراد بالشيء كيفية قائمة بالنفس يكون لها
 مناسبة بالشيء بها يكون سبورا لاكتشاف ذلك الشيء وهذا بالحقيقة راجع الى ما ذهب اليه مشائخنا الماتريديت رفع العلم عنهم
 فانهم لم يزيدوا في تفسير العلم على احواله الانجلابية انتهى لم يحصل بعد ثم ان القول يكون العلم هو الشيء والمثال باطل با اولئك
 قد عرفت ان الاشياء حقائق متخالفة وبداية الحقل شاهدة بان العلم حقيقة واحدة وان تخالفت متعلقاتها فليس العلم هو الشيء
 واما ثانيا فلان الحاصل في الذهن من الشيء الواحد صورة واحدة بالبداهة وباعتراف هولاء ومن المعلوم ان متعلق العلم
 حقيقة ليس هو العين الخارجى لانه قد يكون نفسيا وعلما تحقق ومن الاستحسان تحقق العلم بدون متعلقه ولا يمكن ان يكون متعلق العلم
 غير الصورة الحاصلة في الذهن لان للعلم يجب ان يكون حاضرا عند المدرك تميز الديره وليس موجودا في الذهن وليس عينها
 للمدرك ولا انتقاله ولا معلوله لا يكون حاضرا عند المدرك تميز الديره ضرورة اذا تم هذا فالصورة الحاصلة من الشيء اما ان
 تكون علما فقط ويكون المعلوم غير او اما ان تكون معلومة فقط ويكون العلم غير او اما ان يكون علما ومعلومة معا والاول باطل
 لما عرفت من انه لا يمكن ان يكون متعلق العلم غير الصورة الحاصلة وعلى الثاني يبطل القول يكون العلم هي الصورة الحاصلة
 والثالث ايضا باطل لان الصورة الحاصلة لو كانت علما ومعلومة معا فاما باعتبار واحد وهو صريح البطلان لان العلم هو
 متعلقان فهما متقابلان فلا يجتمعان في واحد باعتبار واحد وباعتبارين مختلفين كما يقولون ان الصورة من حيث هي علم
 معلومة ومن حيث هي القيام بالذهن علم وهذا ايضا باطل لان الموجود في الذهن امر واحد بالعدد والنسبة تامة لا يتجزأ

المشرفان الموجهين في العقل يضرب من قسطنطين نيتزغ منته امر اكليا وشخصا خاصا فيلخص امرين نفس المهيبة والمماهية المخلوطة
 بالوجود والتشخص وليس الموجود في الواقع مع عزل اللطاع عن اعتبار العقل امرين نفس المهيبة والمهيبة المخلوطة بالوجود والتشخص
 فعل بها التقدير يكون تحقق العلم والمعلوم تابعا للاعتبار المعبر لوقبل اعتبار المعبر لا يكون امر واحد مصدرهما العلم والمعلوم معا
 كونها متضامين واللازم اى كون تحقق العلم والمعلوم تابعا للاعتبار المعبر صريح البطلان فقد وضع ان الصورة الحاصلة
 في الازمان يستحيل ان تكون علميا بل هي معلومة والعلم كيفية غير با والاضح ان يقال الصورة يستحيل ان تكون علما اذ لو كانت
 علما كان المعلوم اما هي نفسها او غيرنا لا سبيل الى الاول لانها اما ان تكون علما ومعلوما باعتبار واحد وهو باطل لاقتناع
 اجتماع المتضامين في واحد او تكون علما ومعلوما باعتبارين فيكون تحقق العلم والمعلوم تابعا للاعتبار المعبر وكذا الى الثاني
 اذ المعلوم يجب ان يكون حاضرا عند المدرك متميزا لديه ولا شئ غير الصورة الحاصلة كذلك ولما بطل التالي بكلا شقيه لطلب المقدم
 فالقبول يجوز ان يكون الصورة الحاصلة علما ويكون معلوما الصورة المرتسمة في الازمان العالية قلنا اولامن الضروريات انه
 لا بد ان يكون المعلوم حاضرا عند المدرك متميزا لديه والصورة الحاصلة في الازمان العالية ليست حاضرة عندنا وثانينا اننا لسنا
 الكلام في علمنا بالجزئيات المادية بما هي جزئيات فمن استحتميل ارتسام صورها في تلك الازمان فان صورها انما ترسم
 في الآلات الجسدية فالصورة الحاصلة منها في مداركنا لا تكون علوما بها اذ لو كانت علما كانت معلوماتها اما الاعيان الخارجية وهو
 باطل لانها قد تنفى والعلم باق ومن استحتميل بقدر العلم بدون المعلوم او تلك الصور انفسها فيلزم اما اجتماع المتضامين في واحد او
 توقف تحقق العلم والمعلوم على اعتبار المعبر فاذن تلك الصور معلومات والعلم كيفية اخرى غير با واذا العلم حقيقة واحدة لا تختلف
 محتاج افرادها فعلمنا بالكليات والجزئيات الغير المادية ان امكن علمها بما هي جزئية ايضا كيفية اخرى غير صورها المرتسمة فينا فاقبل
 محل القايلين يكون العلم هو شئ يقولون ان اشباح الجزئيات المادية ترسم في ذات المدرك المجرد لاني الآلة فلعلهم يجوزون
 ارتسام اشباحها في الازمان العالية التي قلت انها تلون بارتسام صور الجزئيات المادية في ذات المدرك المجرد لا ينكرون كون
 الآلات الجسدية وسائل في ارتسام تلك الصور في المجرد استحتميل ارتسامها في المجردات التي هي برية متعالية عن الآلات الجسدية
 وثالثا اننا نسوق الكلام في علم الازمان العالية فانها تعلم معلومات تتلقاها في الاعيان كغاية المتنععات فاما ان يكون علم
 تلك الازمان بها هي صورها المرتسمة فيها وهو باطل لان معلوماتها لا يكون هي الاعيان الخارجية لانها لا يكون معلوماتها
 تلك الصور انفسها والالزم اما اجتماع المتضامين في واحد او توقف تحقق العلم والمعلوم على الاعتبار كما مر واما ان يكون علم
 تلك الازمان بها كيفية اخرى غير الصور المرتسمة فيها فيكون علمنا بها ايضا كيفية غير صورها المرتسمة فينا اذ العلم حقيقة حقيقة واحدة
 محتاج افرادها فاحتاج لاجل اختلاف الموصوفات فالقبول القايلون يكون العلم هو شئ يقولون يكون علم الازمان القايل

حضورها فلا يكون علمها بالاشياء وعلما بها متحدين بالتحقيق فلما فعل تقدير كون علم الازمان العاليه بالاشياء حضورها لا يكون
 صور الاشياء مرتبة فيها فلا توجد اشبهه القاطمة بانها يجوز ان يكون المعلوم الصور المرتبة في الازمان العاليه من الازمان قد لا
 بما ذكرنا بطلان القول بكون العلم هو الصورة الحاصلة في الذهن مطلقا سواء قيل بانها متحده مع ذي الصورة بالحيثه كما كان
 اليه القائلون بحصول الاشياء بانفسها في الذهن او قيل بانها مغايره لذي الصورة بالحيثه كما هو ذميب القائلين بحصول الاشياء
 وظهر ايضا ان الصورة الحاصلة متعلقه العلم اولاد بالذات فهي المعلومه بالذات وسياتي لذلك زياده تحقيق انشاء الله تعالى قوله
 وتابعة للمعلوم عند القائلين بحصول الاشياء بانفسها القائلون بحصول الاشياء بانفسها في الذهن الزاعمون كون العلم هو
 الصورة الحاصلة وان كانوا يقولون ان العلم من مقوله كيف لكن لا يتقيم كونه من مقوله كيف على وجهه لان علم
 كل شئ متحد معه بالتحقيق فالشئ ان كان جوهر اكان العلم جوهر او كان كذا كان العلم كذا وكان
 العلم كيفا وكذا انما ذكره الشارح من كون العلم تابعا للمعلوم على راي هولاء ليس ذميب بل لازما عليهم وقد اشكل بذلك عليهم
 وقد تصدى هولاء لدفعه فقال بعضهم ان العلم كيف بمعنى العرض العام لا بمعنى المقوله وهذا لا ينبغي شيئا اما اولاهم فلا نعم حضور
 بكون العلم من مقوله كيف واما ثانيا فلان العلم حقيقة حقيقية واحدة محصلة منقسمه الى العصور والتصديق وحيث انها يجب
 ان دراجها تحت مقوله من المقولات ولا يصلح غير مقوله كيف لان يندرج تحت العلم وتصور ذلك على تقدير كون العلم هي الصورة
 المتحداه مع الشئ فلا يجدي ارتكاب كون العلم كيفا بمعنى آخر واما ثالثا فلانه لم يعهد للكيف اطلاق آخر سوى اطلاقه على المقوله الشئ
 واطلاق العرض على معينين على ما في عيون الحكمة الاول الموجود في موضوع والثاني الماهية التي اذا وجدت في الخارج كانت في
 موضوع لا يتلزم اطلاق كيف اليه على معينين اما رابعا فلان هذا القول لا يتشبه فيما اذا حصل الكمية والاصناف في الذهن او
 تقدير حصول نفسها في الذهن لا يمكن ان يكون الكيف صادقا عليها ولو بالمعنى المستحدث لان الكيف بهذا المعنى عرض لا يقبل
 القسمة والنسبة والكمية والاصناف الحاصلتين في الذهن تجل ان لا تكونا قابلتين للقسمة والنسبة لاقتناع السالخين الذي هو حقيقة
 والقول بان الصورة الذهنية الحاصلة من الكم والاصناف مغايره قابله للقسمة والنسبة قطعاً وان كان مخالفاً لا يتقيم على تقدير
 حصول الاشياء بانفسها في الذهن كما لا يخفى وقال المحقق الدواني ان عدم العلم من مقوله كيف حاسم في تشبيه الامر بالامر
 التي هي العلوم بالامور العينية المندرجة تحت مقوله كيف وسياتي الكلام على ذلك ان شاء الله تعالى وقال صدر الشيرازي في
 له ان شئ من اية مقوله كان اذا حصل في الذهن ينقلب كيفاً بنا على ان مرتبة الماهية تابعة لمرتبة الوجود ومغايرة عنها وقد
 خط صريح اما اولاً فلان المعقول من الانقلاب انما هو الانقلاب من صورة الى صورة او من صفة الى صفة او من وجود الى وجود
 الانقلاب من شئ الى شئ حيث يكون مادة قابله للنقلب عنه والمنقلب اليه الانقلاب حيث لا يكون مادة قابله للنقلب

Marfat.com

ان العلم لا يتبدل في حقيقته الا بتبدل حقيقته الشئ في الذهن لم يحصل ذلك الشئ في الذهن واما ثانيا
 فلو كان العلم حقيقته على الهيئة التي ارادها المعنى بالمصدرى فمن اوائل البديهيات انه لا يتحقق له في نفس الامر الا
 على ما هو عليه من الهيئة فكيف يكون مقادير الهيئة وان اراد به الوجود الحقيقي فهو ان كان صفة للهيئة كما هو ذهب القائلين
 بكون الوجود صفة انما هي صفة على الهيئة من افاض الابطال ضرورة فاخر المنضم عن المنضم اليه وان كان عين الهيئة
 كما هو الحق فيقول بتقدمه على الهيئة قول بتقدم الشئ على نفسه ان كان منفصلا عن الهيئة بان يكون عبارة عن علة الماهية
 فيكون كمال القول بتاخر الهيئة عن الوجود الى القول بتاخر المعلول عن علة و هذا مجمع عليه لكن لا يجدي شيئا لان عرضة من
 العقل بتاخر الماهية عن الوجود تجوز اختلاف الهيئة وتبدلها باختلاف نحو الوجود وتبدله وهذا غير لازم من تاخر المعلول عن
 العلة كما لا يخفى على ان هذا القائل موضح بل مصر في حواشي شرح التجريد على ان الوجود الذي هو من الاعقبات العقلية و
 يتحقق في الواقع مقدم على الهيئة وهذا من الابطال التي لا تجليها البه والصبيان فلا حاجة الى الباطل وما اركبه الصدر الشيرازي
 في توجيه كلامه في الاسفار ان الوجود هو الموجود حقيقة كما يراه الاشراقية واليهيات امور منتزعة من الوجود وتوجيه
 القول بالادنى من بقائه ثم ما زعم الصدر المعاصر للمحقق الدواني من ان الاشياء تنقلب في الذهن كيفما خالف للذهنين
 ذهب من ذهب الى حصول الاشارة في الذهن وذهب من ذهب الى اصول الاشباح فيه اما مخالفة للاول فلانه على
 تلك المنهج يجب ان تحاط الماهيات وبنها وخارجا واما مخالفة للثاني فلان اصحاب الاشباح لا يقولون بان الاشياء
 تحصل في الذهن فتقلب اشباحا بل يقولون ان الاشارة لا تحصل في الذهن راسا وانما يحصل فيه الاشباح فبهم لا يجوزون انقلابها
 بحيث يكون من الذهن بين ذلك لا الى هولاء ولا الى هولاء ثم في مذهبه نظر آخر دقيق هو انه لا ريب في ان حصول الاشارة
 في الذهن على نحو واحد قطعاً بالبداهة وليس بين انحاء حصول الاشارة في الذهن تفاوت بان يكون حصول بعضها في
 بان يتبدل حقيقة اخرى وحصول بعضها بان لا يتقلب بل يبقى كما كانا فاذا تصورنا حقيقة العلم وحصلت لنا في الذهن فاما ان
 يتقلب حقيقة العلم ايضا الى حقيقة اخرى او لا يتقلب فعلى الثاني يلزم ان يكون بين حصول الاشارة في الذهن تفاوت وهو
 خلاف القضية في صورتها على الاطلاق بل العلم لا يتبدل حقيقة العلم كما كانت تلك كانت حقا باقية لا متقلبة والمفروض خلاف ذلك
 في العلم كالحقيقة في العلم بين العلمين كما لم يكن من اجل في هتلك الحقيقة قلها بما هو موجود بطلان بالجملة فكلامه جازف لا ينبغي للعاقل
 ان يفتعل في العقل وقال الصدر الشيرازي في الاسفار ان صور الاشياء من مقولات ذوات الصور بالذات قطعاً كون الكيف
 في صورها صفة في صورها هو ابرو يصدق عليها الجوهر صدقا اوليا لكن الكيف اليه يصدق عليها صفة قاصرة ضيافا
 كما هو في تلك الاشياء في ذلك الاشكال حوى بكل وهذا ايضا فاسد اما اول الاطلاق صدق الكيف على العلم اما ان يكون للعقل

Marfat.com

كون العلم نوعا من مقولة الكيف فعلى تقدير كون العلم هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة بالحقبة يندرج العلم تحت مقولتين
 بالذات وهو صريح البطلان واما ان يكون لاجل ان الكيف عارض له فاما ان يكون عارضا له من دون ان يتنوع بفصل فإعلم
 وجوده بكنس بدون لفصل او يكون عارضا له بعد تنوعه بفصل فيكون هناك حقيقة اخرى هي من مقولة الكيف بالذات فالتالي هو
 فلا يصدق على الصورة الا انها ذات تلك الكيفية ومحله الا انها نفس الكيف اذ لا يلزم من قيام كيفية بشي الا ان يصدق
 على ذلك الشئ انه ذو الكيفية لانه نفس الكيف كما جسم القائم بالسواد والبياض مثلا فلا معنى لصدق الكيف على العلم على هذا التغيير
 وايضا القوم عدوا العلم من اقسام الكيف كما يدل عليه كلامهم حيث يقسمون الكيف الى الكيفيات النفسانية وغيره ويجعلون العلم
 من الكيفيات النفسانية فلا يكفي لاصلاح كلامهم القول بان الكيف عارض للعلم وايضا لم يذم احد الى ان هناك حقيقة اخرى
 ودار العلم هي من مقولة الكيف بالذات واما ثانيا فلا ينهم نحو ان ذلك حقيقة واحدة تحت مقولتين مطلقا فلا يستقيم هذا الجواب على
 رأيهم واما ما اورده خاتم الحكماء قدس سره على هذا الجواب من ان الصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن من شخص ذهني والجوهرية
 وحمل العلم على الاخص لا يكون اوليا فلا ورود له اذ كما يمكن ان يحمل شئ على نفسه عملا اوليا ويلب حمل على نفسه عملا ثانيا متساويا
 كذلك يمكن ان يحمل ذاتي الشئ عليه عملا ثانيا ويلب حمل عليه عملا ثانيا عرضيا كما ان مفهوم المتلون يصدق على مفهوم
 الابيض صدقا ثانيا ويلب صدق عليه صدقا ثانيا عرضيا فان مفهوم الابيض متلون بمعنى ان المتلون ذاتي له
 ليس متلون بمعنى انه موصوف بالتلون فالصورة الجوهرية الذهنية التي هي شخص يصدق عليها الجوهرية بمعنى انه ذاتي له صدقا ثانيا
 متعارفا ذاتيا وصدق عليها الكيف صدقا ثانيا عرضيا فمضى كون حمل الجوهر عليها اوليا لا يضر الجيب كما لا يخفى فان هذا هو
 الاشكال غير مندفع عن هو لا الجواهر القائلين بكون العلم هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة ولقوة هذا الاشكال فيجب الصدق
 المشير الى في الاسفار الى ان النفس تبوع عين الادراك صوراً قائمة بانفسها فصور الجواهر جوهرية وليست كبقية تلك الصور
 بانفسها وذوات الصور بساطتها وسنبطل راء انشاء الله تعالى في شرح قول اخص فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم
 ومن حيث القيام به علم ولنا بفضل الله منه سجاد برهين وثيقة وحج وقيمة على البطلان كون الصورة الحاصلة المتحدة مع ذي الصورة
 هي علم قد ذكرنا جنتين منها في البطلان ذهب اصحاب الشيخ والمثال نذكر بعضا آخر منها على وجه الاجمال صوتا الطالبي العلم والكمال
 عن الغواية والضلال فمنها ان لو كان العلم هي الصورة لزم اما كون الذاتات معللة بالعوام من اوصيورة حقيقة من حقيقة
 اخرى واللازمان باطلان اما الاول فلان العوارض متاخرة عن الذات والذاتيات فلا يمكن تبليغ الذاتيات بالعوام
 اما الثاني فلان انقلاب حقيقة الى حقيقة اخرى من دون ان يكون بينهما مادة مشتركة تخلع صورة وتخلص باخرى غير ممكنة
 بالهدية بيان الملازمة ان القرينة الصريحة ونظرة الصريحة ما كانت بان حقيقة العلم ليست اقل من حقيقة العلم

الذي هو الانسان والبيان فلو كان العلم هو الصورة الذهنية المتحددة مع ذى الصورة فاما ان يكون تلك الصورة بسبب حقيقتها
 في العلم ان يكون حقيقتها قبل حصولها في الذهن ايضا علما وهو صريح البطلان او لا يكون كذلك فيكون الحصول في الذهن
 الذي هو من عوارض حقيقة تلك الصورة قد صير بالعلما فاما ان يكون حقيقة العلم عينها او ذاتها من فاتها فيلزم تعليل ثبوت الشيء
 نفسه او ثبوت ذاتها بالعوارض وهو الامر الاول او لا يكون حقيقة العلم عينها ولا ذاتها بل مباينة عنها فيلزم ان يصير حقيقة
 الصورة بعروضها وهو الحصول الذهني عين حقيقة العلم وهو الامر الثاني فان قيل يجوز ان يكون العلم عرضا يعرض
 الاشارة عند حصولها في الذهن فلا يلزم الا لتعليل ثبوت عارض للاشياء وهو العلم بعارض آخر وهو الحصول الذهني قلنا فالعلم
 على هذا التقدير يكون عبارة عن عارض الصورة لا عن الصورة نفسها وايضا سيأتي ان اشار الله تعالى البطلان كون العلم عارضا للصورة
 وتحقيق اد متعلق بالصورة لا انه عارض لها ولا يفتقد الى ما يقال ان العلم عبارة عن المجمع المركب من الصورة والعوارض
 الذي يثبت ان حقيقة العلم على هذا التقدير تكون اعتبارية كالحقيقة المركبة من الانسان والبياض وهو صريح البطلان ومنها
 لو كان العلم هو الصورة المتحددة مع ذى الصورة لزم اما كون العلم جنسا عاليا ومقولة من المقولات العشرة او كونه شخصا من
 مقولة من دون توسط الاجناس او الانواع المتوسطة والسافرة واللازمان باطلان بالبداهة بيان اللزوم ان كنه حقيقة
 مقولة عالية كالكلمة مثلا او حصل في الذهن وكان علما فالعلم بانفس حقيقة تلك المقولة فيلزم كون علم الشيء الخاص جنسا عاليا
 ومقولة من المقولات قطعا او حقيقة تلك المقولة من حيث انها صورة شخصية قائمة بالذهن تشخصه معروفة للعوارض الذهنية
 صلت حقيقة المقولة كالكلمة مثلا شخصا من دون ان يخص او لا بالفصل العالي كالمفصل او المنفصل ومن دون ان يكون
 مقولا او عودا ومن دون ان يكون مما تعليميا او سطحا او خطا وغير ذلك مثلا وايضا يكون المقولة على هذا التقدير نوعا حقيقيا
 للعلم والعلم شخصا منها وهو ظاهر البطلان فان لم يتكبر ذلك وقالوا يجوز ان يكون المقولة نوعا حقيقيا بالقياس الى العلم جنسا
 عاليا بالقياس الى غيره ما يندرج تحتها فيكون العلم عبارة عن حصة من المقولة اذا اجتمعت انما يكون نوعا بالقياس الى حصصه
 كون العلم حصة من المقولة او مقولة كانت ظاهرا للبطلان اذا احصت اعتبارية العلم ليس كذلك كما لا يخفى وهذا البرهان كما يطل
 كون العلم هو الصورة المتحددة بالحقيقة مع ذى الصورة يبطل القول بحصول الاشارة بانفسها في الذهن اذ لو حصلت الاشارة
 بانفسها في الذهن فاذا حصل حقيقة مقولة عالية في الذهن
 فانما ان يكون حقيقة باعده حصولها في الذهن غير شخصية اصلا بل مبهمة مطلقة بلا تشخص فيلزم وجود
 العلم هو الصورة وهو اول البطلان او يكون عند حصولها في الذهن تشخصه فيلزم ان يكون اجتناس العالي شخصا بلا توسط الاجناس
 او الانواع المتوسطة والسافرة وهو ايضا ضروري بالاستحالة فان قالوا ان يكون اجتناس العالي شخصا بلا توسط الاجناس

Marfat.com

والانواع انما يتلخس بحسب لوجودها خارجي قلنا لما صلح حقيقة الجنس العالي للوجود والتخصص من دون ان يحصل الفصل بينهما
 اطلاق الوجود لم يكن طبيعة مبهمة محتاجة في تحصيلها الى الفصل تمت في التحصيل بدون فلا يكون هنا فضلا عن ان يكون هنا
 وهذا ظاهر ومن يك في مكابرو ولا يمكن ان يقال ان الصورة الذهنية الشخصية حصة من المقولة فان الصورة غير مبهمة
 العقل لا كذلك الصورة الذهنية فلا يمكن ان يلتزم كون المقولة نوعا للصورة الذهنية بنا على ان الجنس بالقياس الى حصة
 يكون نوعا حقيقيا فانهم منها انه لو كان العلم هو الصورة المتحد بالحققة مع ذى الصورة لزم ان يكون الجنس العالي مندرجا تحتها
 من انواعه اندراج افراد الانواع تحت الانواع واللازم طاهر الاستحالة بيان ذلك ان العلم عندهم نوع من مقولة وكيف في الذهن لو
 كانت علم من العلوم كانت مندرجة تحت نوع العلم ولا يمكن ان يقال ان اندراجها تحتها لاجل عروض الشخص الذهني والعلمي
 الذهنية لها عند حصولها في الذهن اذا شئ انما يندرج تحت هيئة بسنح حقيقة لاجل عروضها من حقيقة فليس يمكن ان
 يقال ان اندراج الانسان تحت الحيوان لاجل انه عرض للانسان ومنها انه لو كان العلم هو الصورة المتحد مع ذى الصورة
 بالحققة كان يلزم ان يكون العلم من عدمه او صده بالحققة فانا اذا علمنا الجبل المقابل للعلم كان العلم عين الجبل بالحققة و
 الجبل ما عدم له او صده اللازم صريح البطلان ومنها ما افاده بعض من سبقنا بالزمان من انه لو كان العلم هو الصورة لزم كون
 الآلات المجدانية عالمة لان صور الجزئيات المادية انما تقوم بها والعالم باقام به العلم ولزم ان لا يكون نفس عالمة بها انما معنى
 لصدق اشتق على شئ مع قيام المبد ريشي آخر ومنها ان الصور منها عدمية سلبية فلو كانت علما كانت حقيقة عدمية سلبية ولنا
 على ابطال هذا المذهب حج طويلا نخافه الاطناب وفيما ذكرناه كفاية لطالب الحق والصواب اعلم ان صاحب لائق الميرزا
 الشبهات المفصلة الواردة على كون العلم هو الصورة ولم يستطع ان يجيب عنها ذهب الى ان العلم ليس هو الصورة المنطوق في الدنيا
 حقيقة بل العلم نفس وجودها الانطباعي احتراز عن تلك الشبهة ومثله في هذا الاحتراز والاجتناب كمثل الهارب عن المطر الواقد تحت
 الميزاب اما اول افلان العلم على هذا التقدير يكون نحو او تتما من الوجود فيكون خارجا عن المقولات لان الوجود بسبب خارج عن المقولات
 واما ثانيا فلان الوجود معنى اعتباري استزاعي والمعاني الاستزاعية لا حقيقة لها الا ما حصل في عقل افرادها هي كحصول الحقيقة
 بالنوع على هذا التقدير يكون اقسام العلم متحدة بالنوع فيلزم الاتحاد والنوع بين التصور والتصديق واما ثالثا فلان الوجود هو
 فيلزم ان يكون العلم امر استزاعي فيوقف على الاستزاع واما رابعا فلان الوجود الانطباعي صفة للصورة فلو كان علم
 الصورة حاله اذا العالم هو الموصوف بالعلم فان اتجار الاستخلاص عن هذه المضائق والاجتناب عن تلك المزالق الى العلم
 فشا استزاع الوجود الاستزاعي وهو الصورة عادت الشبهات المفصلة التي رام الاستخلاص منها وكان من الذين كلفوا
 يخرجونها من غم اعيدها فيها قوله الا ان يتركب بجزء كقيل لما ورد على القائلين بكون العلم هو الصورة المتحد مع ذى الصورة

من حسن

في قوله ان يكون من صور العلم قد عددها اجاب المحقق الذي بان عدم العلم من مقولة كيف تجوز مسامحة
 الصورة التي هي العلم بالامر العيني التي هي مندرجة تحت مقولة كيف حقيقة وهذا ايضا سخيف لانهم
 في قوله ان يكون العلم من النوع الذي هو من انواع كيف ونحوه على كون العلم من مقولة كيف فالقول
 في قوله مسامحة وتشبيها لا يوافق كلامهم قوله وعلى الثالث اي قبول الصورة من مقولة الانفعال بهذا شاع
 في قوله ان يكون من ادنى مسكنة ان مقولة الانفعال عبارة عن التاثير التجددي اي قبول الاثر ليسير اسيروا لذات قال الشيخ
 في قوله ان يقال مقولة ان يفعل ليكون اول على التجدد وتلك المقولة هي نفس الحركة ولا يخاف
 ان قبول الصورة ليس من هذا الباب فالعلم بمعنى قبول الصورة ليس من مقولة الانفعال في انذار الاشتباه اشتراك لفظ
 العقل بين مطلق الانفعال بشي وبين التاثير على سبيل التدرج ثم القول بكون العلم عبارة عن قبول الصورة باطل لان
 قبول الصورة ليس معناه الاكون الذي من محال للصورة والحمية نسبة بين المحل والحال ومن البديهيات ان العلم ليس عبارة عن
 نفس العقل والنسبة لانها معنى اعتباري انتزاعي هذا وقد فرغنا الى الآن عن البطلان مذهب الحكميين ومذهب القائلين بكون
 العلم هو الصورة سواء كانت متحدة مع ذي الصورة او شجالة مذهب القائل بكون العلم نفس الوجود الانطباعي للصورة ومذهب القائل
 بكونه عبارة عن قبول الصورة وبقي مذهب الصد الشيرازي القائل بان العلم صورة قائمة بنفسها ومذهب القائلين بان العلم هو اتحاد
 العاقل مع المقبول او مع العقل الفعال او مقارنة العاقل والمعقول في العقل الفعال مذهب الشارح فاما مذهب الصد الشيرازي
 فيسبغ في متان القول انصار الصد تعالى اما مذهب اصحاب الحال فيسحق القول فيه عن كتب اما مذهب الشارح فيستعمل عليه غريب
 ومذهب القائلين باتحاد العاقل مع المقبول او العقل الفعال او مقارنة العاقل والمعقول في العقل الفعال فنظرة ههنا
 محتمل من الوجه الدالة على بطلان المذهبين معا اولان صيرورة شي عين شي لا يعقل لان ذنك اشئين اما كلاهما معدوم
 كلاهما بينهما او المعدوم الاشي بحيث لا يصلح لان يحكم عليه بشي فضلا عن الاتحاد او كل منهما موجود فلا اتحاد ايضا او الوجود يختلف
 بين الحالتين اليه فيكون هناك موجودان ووجودان او احدىهما موجودا والاخر معدوم فلا اتحاد ايضا او لا يعقل الاتحاد بين
 الموجود والمعدوم وايضا فان كان المعدوم هو الشيء الاول اعني الصائر فيكون ذلك الشيء على هذا التقدير قد انعدم لانه صار شيئا
 في الشيء هو ما حدث بعده شيء آخر ولم يحدث والكان هو الشيء الثاني اعني ما يصير لاه فالشيء الاول موجود كما كان ولم
 يتغير الا في صيرورة بعض العناصر بعضا فلا يعنى به ان عنصر بعينه صار عنصرا اخر فان ذلك مستحيل فالهوار نفسه لا يصير بار
 فيكون الهوار موجودا وهو هوار لا ياروان لم يكن موجودا فقد انعدم الهوار لانه صار ماربل معناها ان الهوى على العنصرية تطلع
 في الصورة المائية فيكون اسم المائي وليس ذلك من الاتحاد في شيء وكذا صيرورة

ذنك اشئين
 اما كلاهما

في الشيء

العناصر بعد امتزاجها مركبات ليست من الاتحاد بل العناصر المترجبت بالتيه قد قاض عليها الصور التركيبية فيكون المركبات
ثانياً ان العالم بعد ما اتحد مع المعلوم ومع العقل الفعال اما ان يبقى كما كان قبل الاتحاد فيلزم ان يتوسى حال العلم وما قبله فلا
يبقى كما كان فاما ان يبطل منه شيء او يكمل على الاول فاما ان يكون الباطل منه من صفاته فيكون ذلك متحالفاً للاتحاد والعالم
مع المعلوم او العقل الفعال او يكون الباطل ذات العالم فيكون العالم حين حصول العلم معدوماً وعلى الثاني فاما ان يكمل ذات
العالم كما لا اولاً لولا ان يكون ذاته جنساً والمعلوم او العقل الفعال على اختلاف المنهيين فصولاً والمركب نوعاً وهو مستطاباً غير باطل
اذا العالم ربما يتلوه عن العلم فيلزم حصول الجنس بدون انفصال واما ان يكمل لاشياء بعد حصول حقيقة فيكون ذلك كمال وجوده منه في
الاتحاد مع غيره وما يبطل القول بكون العلم عبارة عن اتحاد العلم مع المعلوم انه لو كان كذلك لزم اتحاد الحقائق المتباينة
تحت المفردات العويطة المتخالفة او على هذا التقدير يتحد العالم مع تلك الحقائق او علمها فيلزم اتحادها في نفسها وهو صريح البطلان
وما يبطل القول بكون العلم عبارة عن اتحاد العالم مع العقل الفعال ان جميع المعلومات عندهم حاصله في العقل الفعال
فلو كان العلم عبارة عن اتحاد العالم مع العقل الفعال فاما ان يتحد العلم مع ذات العقل بتماها فيلزم ان يعلم العالم عنده العلم
جميع المعلومات هو ظاهر الاشارة ويتحد مع بعض العقل الفعال فيلزم ان يكون العقل الفعال قبضاً متجزياً وهو ايضا باطل فكيف
ان يفصل هذا البرهان تقول اما ان يكون العقل الفعال شيئاً اذا اجزأه البعض او لا يكون كذلك فعلى الثاني يلزم ان يعلم
بشيء عاناً بجميع الاشياء وهو باطل وعلى الاول يكون النفس لعالمه بشيء متحد مع جزير من اجزاء العقل النفس الاخرى العالم
بشيء آخر متحد مع جزر آخر من اجزائه وبهذا فيلزم اولاً ان يكون العقل الفعال متجزياً قبضاً فلا يكون مجرداً فلا يكون متكاملاً
ان يكون تلك الاجزاء غير متناهية بالفعل لعدم تناسي النفوس الناطقة بالفعل عند الفلاسفة وثالثاً ان لا يكون النفس ان طقت
ذاتها واحداً لان النفس تعلم بعض المعلومات وح تكون متحد مع جزير من اجزاء العقل ثم تعلم بعضها آخر من المعلومات فتحد مع جزر آخر من اجزائها
رابعاً لا يميز اما ان يكون العقل الفعال اتاواحدة من بدو الفطرة واما ان يصير الشيء الواحد شيئاً متعدداً وكلاهما باطل لان
النفوس مع العقل اما ان يكون من بدو فطرة العقل فلا يكون ذات العقل اتاواحدة بل ذات متعددة حسب النفوس واما ان يكون ذلك
فيكون العقل من بدو الفطرة ذاتاً واحدة ثم يصير بعد اتحادها مع النفوس ذوات متعددة واما بطلان شئى اللازم فلا يشهد
العقل من الفطرة ذاتاً واحدة وكانت ذواتاً متعددة حسب تعدد النفوس فليست محتملاً بل هي نفوس متعددة والاشياء المتعددة
اسم العقل على تلك الذوات المتعددة شيئاً وصيرورة الشيء الواحد اشياء متعددة باطل لان الاشياء المتعددة لها وجود
واشئى الواحد لوجود واحد فاذا بطل الوجود الواحد بطل ذات الوجود بذلك لوجوده فيكون هناك تعدد ذات واحد
متعددة لا يصير ذاتاً واحدة ذواتاً متعددة وهذا الوجود الرابع وجه مستقل لا يبطاله الذنوب من ان يكون

عالم

ان يكون العقل اقناعا لا يقينيا لا يمكن ان يكون عبارة عن الاتحاد مع
 العقل بل ان يقنع الانسان اتحاد النفوس مع العقل بين النظر لزم ان يكون العقل فاعلا لا ماديا لان النفوس عادة
 لا يكون اقناعا بل اقناعا في ادراك المتغيرات الاحوال عليه ايضا علم التجزيات المادية لا يمكن ان يكون عبارة عن الاتحاد مع
 العقل بل ان يقنع الانسان اقناعا لا يقينيا لا يمكن ان يقنعها في العقل المجرد ولعلك قد تحدثت مما يقينا عليك بان مذاهب القائلين يكون
 العلم عبارة عن مقارنة العاقل المعقول في العقل الفعال ايضا باطل لانا اذا علمنا شيئا فاما ان تكون مقارنين مع العقل
 الفعال تمامه فيلزم ان تكون عالمين بجميع المعلومات الحاصلة فيه وهو صريح البطلان او تكون مقارنين ببعض العقل الفعال
 فيكون العقل الفعال تجريا تبصروا هو يدعي الاستحالة وبالجملة فتخافه بالمذهب يظهر من ان يتخفى ومفاسدة اكثر من ان تخصي
 قوله والمتخالف عند المحققين اعلم انه لا ريب في ان المعنى المصدري للعلم مفهوم بدسي التصور ولا في ان له مصداقا ونشار
 انتزاع في الواقع بلا اعتبار معتبر وفرض قارض ولا يخاف في ان مصداق العلم المصدري ليس امر منفصلا عن العالم لان
 المعنى المصدري منتزع عن العالم به بهت فلا معنى للانتزاع صفة عن العالم مع كون مشارا انتزاعه امر منفصلا عنه فمصداقه
 الذوات العالم وسياق البطلان او صفة قائمة بالعالم في الصورة الحاصلة في الذهن وقد بطلنا او صفة غير الصورة
 ومحيبان يكون تلك الصفة ذات تعلق بالمعلوم واللام يكن علماه ونشارا لاكتشافه فالعلم اذن صفة قائمة بالعالم متعلقة بالمعلوم
 يعبر عنها بدنس وهي المسماة بالحالة الانجيلية في كتب علمائنا الماتريدية كشرح المحدثي وبالحالة الادراكية في كلام المتأخرين
 وبالمذهب هو الحق وهو مذهب مشائخنا الاعلام بواجب اسد في دار السلام واليه ذهب لعلماء القوشجي والمص وبعض المتأخرين
 واصحاب المذهب اختلفوا فيما بينهم بخون من الاختلاف الاول ان تلك الحالة بل هي صفة انضمامية او صفة انتزاعية والحق
 مذهب بعض المتأخرين وهو الظاهر من كلام المص والاول هو الحق لانها لو كانت انتزاعية توقف علينا بشي على انتزاع المشترع
 وهو ظاهر البطلان فان التجا والى مشارا انتزاعها كان مبدرا لاكتشاف هو مشارا انتزاعها فيكون هو العلم وسياق البطلان كون
 المشترع في شرح قول المص ثم بعد التفتيش الخ على بسط وجودهم تفصيل فانظر الثاني ان متعلق تلك الحالة ما هو مذهب علمائنا
 الماتريدية الى ان متعلقها قد يكون معدوما محضاً وقد يكون موجودا خارجيا وهم نافون للوجود الذاتي مطلقا ودرجها حيث
 البطلان كون العلم اضافة وذو بالمص وغيره من المتأخرين الى ان متعلقها صور الاشارة الحاصلة بانفسها في الذهن وهذا ايضا باطل
 البطلان حصول الاشارة بانفسها في الذهن كما سبق وايضا سياق وجوده اخرى لا بطلان ذهب لعلماء القوشجي الى ان متعلقها
 هو العلم الحاص في الذهن من دون حلول فيه هو مع بطلان باطل بوجوده اخر مستعبرها ذهب خاتم الحكماء الى ان متعلقها
 هو العلم الحاص في الذهن من دون حلول فيه هو مع بطلان باطل بوجوده اخر مستعبرها ذهب خاتم الحكماء الى ان متعلقها

وسيبين ما فيه فيما بعد انشاؤه تعالى الحق ان متعلق تلك الحالة اولاً هي الاشياء كما حصلت في الذهن من الاشياء ثانياً هي الاشياء
الاشياء وسياتي تحقيق ذلك في شرح قول لمص فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث التعليم معلوم لا يتصور
وهي عندهم قائمة بالعالم وقع في عبارات بعض المتأخرين ان الحالة عرضية للصورة فقد علبان العرضي هو الخارج المحرل
فلو كانت عرضية للصورة كانت محمولة عليها اما بالمواطات وهو باطل لان للبادي لا يتحمل على غير هو بالاشتقاق فيلزم ان
يكون الصورة حاملة فنسب الشرح على ان الحالة قائمة بالعالم لا بالصورة حتى يلزم كون الصورة حاملة فنسب المقارنة للصورة
في موضوع واحد وهو العقل وليس بينهما علاقة تعرض الا على المساحة كالكتاب الضاحك فكما ان كلاهما عرضي لصاحب
من حيث المقارنة في موضوع واحد من دون عرض من احدهما لاخر كذلك الحالة عرضية للصورة من حيث المقارنة في موضوع
واحد من دون عرضها للصورة هذا حاصل كلام الشرح وفيه نظرا ما اولاً فلان الحكم يكون الصورة مقارنة للحالة في موضوع واحد
لاصح على اطلاق ان صور الجزئيات المادية مرتبة في الآلات الجبرائية والحالة قائمة بالعقل خلا مقارنة بينهما في موضوع
واحد واما ثانياً فلانه لا يلزم من مقارنة وصف بوصف في موضع واحد ان يكون احدهما عرضيا للاخر والا لزم ان يكون سائتصفات
النفس كالشجاعة وغيره عرضية للصورة وهو ظاهر البطلان ومنهم الضاحك ليس عرضيا لمفهوم الكاتب لا بالعكس بل الضاحك
عرضي لافراد الكاتب الكاتب لافراد الضاحك انما ذلك لاجل علاقة العرض من ذلك ليس الكتاب عرضية للضاحك ولا الضاحك
للكاتب فان قيل ليس مراد الشرح تصحيح كون الحالة عرضية للصورة حتى يرد عليه لك قلت نعم يكون ذكر مقارنة الحالة للصورة
في موضوع واحد وتظهيرها بالكاتب الضاحك لغو الاطائل تحت قوله والحق ان العلم محصله لا يزيد على ان الممكن لما كان
في حدوده بالقوة ولم يكن له فعلية الا من تلقاها لاجل الحق عو جده وكان العلم هو مبد رانكشاف وظهور لم يكن الممكن بذاته مبد ر
للاكتشاف بل انما يكون مبد ر له لاجل استناده الى جاعله فيكون الجاهل الحق سجادة مصداق بالذات للعلم الذي هو مبد ر انكشاف
الاشياء كما انه مصداق بالذات للوجود بل العلم هو الوجود المحرر فمصداق هو مصداق الوجود فالمصداق الحقيقي للعلم هو المصداق
الحقيقي للوجود وهو الواجب سبحانه والمصداق بالعرض للعلم هو المصداق بالعرض للوجود وهو ذات الممكن من حيث الاستعداد
الجاهل فالعلم الحقيقي هو الواجب سبحانه هذا خلاصة مذمبية في كلامه انظر الاول ان قوله بان يكون هو بنفسه مطابقا لشيء
مصداقا لشيء غير مستقيم لان العلم هو مبد ر انكشاف لاشياء وظهورها عند العالم فانما يجب ان يكون هو بنفسه مصداقا لشيء
الظهور لا ان يكون هو ايضا ظاهرا حتى يجب ان يكون بنفسه مصداقا لشيء الظهور لا استلزام بين كون الشيء مبد ر لظهوره
ظاهرا بنفسه كما في بحث بهتة العلم ونظريته الثاني ان قوله والممكن لما كان الى قوله ولاني صدق العالم ان الممكن
له لاجل الجاهل فضلا عن ان يكون لاجل الجاهل مبد ر انكشاف لاشياء او قال الشيء ذلك بل الممكن لا

الذهن

ان ذلك من سبب ان كون العلم في الممكنات غير ذات الواجب سبحانه وانما انه به ان العلم حقيقة ممكنة جعلها الواجب تعالى
 في ذات قابلية لها فصادرت تلك الذات بتقرر تلك الحقيقة فيها عالمة بما تعلقت به تلك الحقيقة ولا يلزم من عدم كون
 الممكن لذات له الاجعل ان لا يكون ذات الممكن بنفسها مصداقا لمبدئية الانكشاف وانما كان يلزم هذا لو كان الممكن بلا
 جعل الجاعل ذات وكانت فاته المتفردة بنفسها محتاجة الى جعل جاعل في كونها مبدء للاكتشاف حتى يكون مبدئية الاكتشاف من
 العوارض الزائدة اللاحقة له بعد فعلية ذاته ولو لم يزل من مجولية ذات الممكن ان لا يكون في ذاته بنفسها مصداقا لمبدء للاكتشاف لزم لغير
 من كون الانسان مثلا لذات له الاجعل الجاعل ان لا يكون في الانسان بنفسها مصداقا للاكتشاف وان اراد بان الممكن لذات
 بلا جعل الجاعل كنهها بنفسها ام ظلمات وانما تكون ظاهرة او مظهرية يجعل الجاعل فيها باطل فالحاش الثالث ان قوله كان في حد
 ذاته امر اطلاقا لا يدري ما ذا اراد به فان اراد بان الممكن بلا جعل الجاعل اياها ام ظلماتي فهو اذ لذات الممكن بلا جعل الجاعل فهو بلا
 جعل الجاعل ليس امر الاطلاقا ولا ذراتيا بل هو لا شيء بحيث ان اراد به ان الممكن بنفسه ان بلا اعتبار الزائد على ذاته ام ظلماتي فان
 عني بالامر الظلماتي لا لا يكون مصداقا بنفس ذاته لمبدء للاكتشاف فكون كل ممكن كذلك ممنوع بل يجوز ان يكون حقيقة لبعض الممكنات
 بنفسها بلا زيادة امر عليها مصداقا لمبدء للاكتشاف لا ينبغي ذلك من دليل ان عني غير ذلك فلا يفيد ما هو بصدره من المرام بل
 هو بمنزل عن المقام الرابع ان قوله كذلك عاليتها انما هي بالعرض ان اراد به ان عاليتها الممكن بواسطة في العروض بان يكون
 هناك عاليتها واحدة تامة للواسطة بالذات ولذی الواسطة اى الممكن بالعرض فذلك صريح البطلان اذ العاليتها الثابتة لكذا
 سبحانه لا يتصف بها الممكن اجمالا بالذات لا بالعرض وان اراد به ان عاليتها الممكن معلولة له سبحانه فانه سبحانه يفيض حقيقة العلم
 في الممكن فتصف بالعالية لاجل قيام حقيقة العلم به بافاضته تعالى اياها فيه فيسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون حقيقة العلم من الممكنات
 كما هو مدعا وكذا قوله فكما ان قوامه وجوده انما هو بالعرض ان اراد به ان الممكن معلول للواجب سبحانه فذلك مسلم لكن لا يجدي شيئا
 وان اراد غير ذلك فليبين حتى ينظر فيه الخامس ان قوله فكان وجود الممكن هو وجود الواجب كذا علمه هو علم الواجب ان اراد به ان
 كان الوجود المصدري المنتزع من الممكن هو الوجود المصدري المنتزع من الواجب كذا العلم المصدري المنتزع من الممكن
 هو العلم المصدري المنتزع من الواجب فهو من الافاضة اما اول فلان الكلام ليس في المعنى المصدري للعلم بل في انتشار
 الانكشاف كما صرح به نفسه حيث قال فان العلم حقيقة مبدء للاكتشاف الاشارة واما ثانيا فلان الحكم باتحاد ما ينتزع عن الممكن وما
 ينتزع عن الواجب بين البطلان فان الانتزاع يتعد بتعدد المنتزع منه واما ثالثا فلان ما احتجنا به فيما سبق ان العلم بالمعنى
 المصدري العبر عنه بالنتزاع من سببه كيف وليس المعنى المصدري الا كحدث من حيث التسلسل بالفاعل فلو انتزع
 المعنى المصدري كان علم الذي هو مصداق المعنى المصدري هو كحدث التسلسل بذاته تعالى فيلزم زيادة صفة العلم على ذاته

واللازم باطل و اما باعتبار انه على هذا التقدير لا يستقيم تصريح هذا القول على قوله فمصدق على الوجود العلم فان اللازم من ذلك
القول ليس الا ان وجود الممكن علمه معلول له تعالى و مستند اليه ان ما ينتزع من الممكن من الوجود العلم نفس المنتزع من الممكن
من الوجود العلم وان ارادته كما ان المنتزع منه لوجود الممكن هو المنتزع منه لوجود الواجب كذا المنتزع منه لعلم الممكن هو المنتزع
منه لعلم الواجب فهذا ايضا باطل لان المنتزع منه لوجود الممكن هو ذات الممكن و المنتزع منه لوجود الواجب هو ذات الواجب
وليس ذات الممكن هي ذات الواجب كذا المنتزع منه لعلم الممكن ذات الممكن او صفة قائمة بذاته و المنتزع منه لعلم الواجب
نفس ذاته المقدسة فالحكم باتحادهما صحيح باطل على انه على هذا التقدير ايضا لا يستقيم تصريح هذا القول على قوله فمصدق على الوجود
و العلم اذ لا يلزم منه الا ان وجود الممكن و علمه معلول له تعالى و اين هذا من ذاك و ان ارادته كما ان علمه و وجود الممكن و وجود الواجب
كذا علمه علم الممكن علم الواجب لذى نفس ذاته المقدسة فذاك حق و مسلم و لازم من قوله فمصدق على الوجود العلم ان الممكن للمناس
له باوداعه من ان العلم نفس الواجب سبحانه بل اللازم منه ان الواجب سبحانه علمه و العلم و هذا كما لا يتكروا الكلام فيه ان سادس ان قول
بل العلم هو الوجود المجرد و ان اراد بان مفهومهما واحد فظاهر ان مفهوميهما مختلفان و ان اراد ان مصداقهما واحد فهو ممنوع بل مصداق
العلم هو الصفة الانضمامية التي تحققها و مصداق الوجود المجرد ذات الوجود المجرد و ما ياتي منه في بيانه انما يدل على تقدير تمام
على ان الذات المجردة صالحة للانضمام بالعلم لانها حقيقة العلم كما استقف عليه ان شاء الله تعالى السابع ان قوله فالواجب سبحانه
يجعل العقل امر نورانيا ان اراد بيانه سبحانه يجعل العقل مبدا لاكتشاف الاشياء فذلك ممنوع بل الحق ان الواجب سبحانه يجعل في
العقل امر نورانيا اي فيفيض فيه حقيقة هي مبدا لاكتشاف الاشياء و ان اراد به ان سبحانه يجعل العقل صا كما لان يكشف عنه
الاشياء فسلم لكن لا اساس له باوداعه الثامن ان قوله وليس العلم امرنا متعلق وجوده الخاص المجرد و ان اراد به اتحاد مفهوميهما
بين البطلان ان اراد به اتحاد حقيقتيهما و مطالبتهما فهو كيف و مطابق الوجود المجرد نفس ذات العقل بلا زيادة اخرى و مطابق العلم
بحسب ان يكون حقيقة يلزمها الاضافة الى المعلوم لذاتها و ذات العقل لا يلزمها الاضافة الى شيء لذاتها و لا تنزل عن ذلك فلا يلزم
من اتحاد العلم و الوجود المجرد بهذا المعنى الا ان يكون العلم نفس ذات العقل لان يكون العلم نفس ذات الواجب كما او عا لا تسامح ان
قوله لهذا يدرك ذاته بذاته غير صحيح فانا قد حققنا فيما سبق ان العقل انما يدرك ذاته بقيام الحالة الإدراكية بها و البطلان القول بان
العالم و المعلوم و العلم في علمه بنفسه العاشر انه لو فرض صحة هذا القول فانا قد دللنا على ان علم الشيء بنفسه نفس لا على ان علم الشيء
مطلقا نفس بل لا بد لاثبات ذلك من اثبات ان علم الشيء بنفسه علمه بغيره و افرو حقيقة واحدة كادى عشران قوله ثم قد نتقنا
على ان العلم صفة قائمة على العالم قائمة على خلاف ما ذهب اليه بيان ذلك ان الكلام في حقيقة العلم التي هي مصداق العلم
المصدرى و ظاهر ان ما هو مصداق العلم يلزمه الاضافة الى المعلوم لذاته لان العلم المصدرى لا يميز على مصداق العلم الا بالعلم

العلم بالعالَم من مصدق و لا يعلق بالعلم بالمعنى المصدري فيكون لازماً لمصادقه ايضاً اذا تلبس بالفاعل الذي زيد به المعنى
 المصدري الى مصدق لا يوجب الاضافة والتعلق بالعلوم حتى تصور لزوم الاضافة الى العلوم للمعنى المصدري بدون مصدق
 على ان الشارح نفسه معترف بان العلم حقيقة مبدئية لا يكتشف الا شيئا فالاضافة الى العلوم لازمة لقطعها واذ كان كذلك كان تحققها
 ضرورياً عند تحقق حقيقة العلم ولا يمكن تحقق الاضافة بدون المضاف اليه فلا يكون العلم في الممكنات نفس ذات العالم ولا نفس
 الواجب سبحانه بل يكون صفة ذات اضافة فالافتقار الى وجود المعلوم عند العقل دليل على ان العلم ليس عين العقل بل هو كلام
 الشارح مختل غاية الاختلال وذهب به دون من ان يحتاج الى الابطال وسنذكره و ما اخر الابطال مذموبه حيث يعيد الشارح
 ذكره به فيما بعد ان شاء الله تعالى قوله بل العلم هو الوجود المجرد قال في الحاشية هذا ضرب من الحكم السابق المستفاد من التشبيه
 يعني تشبيه العلم بالوجود لان المتبادر منه ان العلم غير الوجود ويمكن ان يجعل اضراباً عما يفهم من قوله من حيث استناده اليه تعالى من
 ان العلم هو الوجود مطلقاً لا مجرد خصوصاً ان مصداق العلم والوجود حقيقة واحدة والحق ان العلم وكذا سائر الصفات
 الحقيقية عين الواجب الوجود وجود مقدس بحسب ذلك العلم في الممكن نفس وجوده الخاص بالمجرد ولا يزيد به عن ذي بصيرة ان من
 الممكنات المحسوسة ما وجوده الخاص مبدئياً لظهور الاشياء عند الحس كالشمس والضوء القائم بها كذلك من غير المحسوسات ما هو
 مبدئياً لاكتشاف الاشياء عند العقل بحسب وجوده الخاص بالمجرد كالعقول والنفوس بالقياس الى ذواتها وصفاتها ثم البرهان و
 البرهان يكفلان بان النور ههنا ليس ازيداً على وجوداتها الخاصة اعني نفس حقيقتها المتقررة القدسية يجعل كفاعل الحق ايها
 على النحو المخصوص انتهى في الكلام نص على ان العلم في الممكنات نفس ذات العالم ولا يربط في ان ذات العالم الممكن مبانيتها محضه
 للذات الواجبة المقدسة فلو سلم ان العلم نفس ذات العالم لم يلزم ان يكون العلم الذي كلاً منافية نفس ذات الواجب كما اوجاهه غايه
 الاصل الواجب سبحانه عليه العلم الممكن وهذا امر لا يكاد يمكن له باسناد على ان كون ذات العالم بنفسها مصداقاً للعلم
 بطل كما مر في سابق الباطل بوجه آخر في قوله وذلك باعلام المعلم به ليس مناسباً بما زعم من ان العلم لا يزيد على الوجود
 المجرد وان مصدق نفس ذات العالم فان اعلام المعلم عبارة عن افاضة العلم فيه واذا فرض ان العلم نفس ذات العالم فعلمه
 بالاشياء الغائبة عنه لا يكون بافاضة العلم فيه بل بنفس احد العلوم عنده فكان الاولى الاكتفاء بقوله بافاضة وجوده قوله واقفاً
 وجوده لا ينبغي عليك ان الاشياء قد تكون مجهولة للنفس ثم لتفسير معلومة منكشفة عند بافاد الكلام انما هو في ان فشاف اكتشاف الاشياء
 عند اي شيء هو فان هذا الاكتشاف حادث بعد ما لم يكن فلا بد له من مبدئ حادث ولا يمكن ان يكون هو ذات النفس لانه موجوده قبل
 ما ان كان ان يكون هو صور الاشياء التي حدثت في النفس قامت بها فيكون العلم هو الصورة او يكون هو انبعاث الصورة في النفس
 او يكون هو نفس تعلق حادث بين النفس وبين تلك الصور او يكون هو صفة اخرى وعلى التكاليف يراد

الامر الى احد المذاهب المشهورة فانفق العقل في العلم بالاشياء الى افاضة العلم وجوده في ليل على ان العلم ليس نفس العالم
فان قيل حاصل كلام الشارح ان مصداق العلم نفس ذات العالم لا يعتقد وجود العلوم له شرط تحقق الكلام فالانكشاف ما حدث بعد تحقق
ذات العالم لاجل حدوث شرطه ولا ضير فيه قلت الكلام في العلم وحقيقته ما يكشف به الشيء ويقابل الجهل البسيط ولا ريب في ان
العلم غير متحقق حين الجهل فعند انتفاء الجهل وتحقق العلم على تقدير ان لا يكون مصداق العلم صفة قائمة بالعالم لا يزيد على حال
الجهل الا وجود العلوم او تعلق بين العالم والمعلوم فيكون العلم عبارة اما عن وجود المعلوم وهو حصول الانطباع او عن تعلق بين
العالم والمعلوم فيرجع الى احد المذاهب المشهورة كالاخفى قوله ونسبة العقول اليه قال في الحاشية توضيح ان ذرية عقل
لما كانت مستفاد من النور الحق فهو من حيث استفادة النور من النور المحض نسبة اليه تعالى كنسبة القمر الى الشمس ومن حيث
ان العقل عاجز عن ذلك تعالى نسبة اليه كنسبة الخفاش الى الشمس انتهى قوله اثرهنا ما اخاره ارباب التحقيق اختلافوا في تقدير
ف قيل هو قسم من العلم كالقصور وقيل العلم هو التصور والتصديق من لواحقه واختلف الاولون في تفسيره ففسره الامام بانه مجموع
تصورات الاطراف والحكم وغيرها بانه ادراك بان نسبة واقعة او ليست بواقعة وبعضهم بانه تصور مع علم وآخرون بانه ادراك نفس
النسبة التامة التجربة وزعم الآخرون ان الازعان الذي هو التصديق حالة تلحق وادراك وتصل عقيدة هو الظاهر من كلام
المحقق الطوسي في نقد المحصل وهو مختار كثير من المتأخرين وهو ما اخاره الشارح جريسته على سببية في التقليد فعند الاولين
قيمة العلم الى التصور والتصديق متممة حقيقية وعند الآخرين يكون قسمته اليها مجازية كما قال المحقق في نقد المحصل من ان التصديق
عندهم هو حكم وعده من غير ان يدخل التصور في مفهومه ودخل الجز في الكل والتصور هو الادراك السامع وكانهم قسموا المعاني الى
نفس الادراك والى ما يلحقه وهموا بالحقه الى ما يجعله محتملا للتصديق والتكذيب والى ما لا يجعله كذلك كالهيات اللاحقة من الامر
والهني والتمنى وغير ذلك وهموا القسامين الاولين بالعلم انتهى فالص لما قسم العلم بانه الكان اعتقاد النسبة خبرية فتصديق والا
فصور وكان اعتقاد النسبة الذي فسره التصديق غير مندرج تحت العلم بل من لواحقه على ما زعم الشارح كان القسم مجازية
على السامع وهذا ما قال الشارح وفي عدله من العلم السامع وانت تعلم ان كلام الشارح في هذا المقام وادبه فان عبارة المعصوم
في ان العلم ينقسم الى قسمين حقيقة وقوله وبها نوعان تبان من الادراك نفس على ذلك ففسر كلامه بانه اخاره هنا كون العلم
من لواحق الادراك بتقسيمه على السامع احسان عليه من دون اقتنان منه فان الحق ان التصديق وهو الازعان ولا يخرج
نوع من الادراك والعلم وقسمه العلم اليه الى التصور قيمة حقيقية كما تلحقه عن طريق تحقيق المقام ان كون التصديق عبارة عن مجموع
تصورات الاطراف والحكم كاذب اليه الامام باطل فان التصديق حقيقة محصلة وليست من الحقائق الاعتبارية والتمنى والادراك
لا شك في كونه اعتباريا اذ تلك التصورات ليس بعضها متحد مع بعض حتى يكون التصديق مركبا منها كذا في قوله

عبارة

تصديقها الى بعض حتى يكون التصديق مركبا منها تركيبا خارجيا وايضا التصديق هو المكتسب من الحجج وليس المكتسب منها مجموع
 التصديقات الطرفية وانكم قد علمتم ذلك مجموع ليس بتصديق فالصديق ليس الاشياء واحد الامم ايشارة فان كان قسما من الادراك
 كان ادراكا مستغلا بشئ واحد وان لم يكن ادراكا كان كيفية واحدة تحصل عقيب الادراك متعلقة بشئ واحد ولا خلاف على تقدير
 ان التصديق نفس الازعان وانما الاختلاف في ان الازعان بل هو نحو من الادراك او حاله تحصل عقيب الادراك اختلف
 الاولون القائلون بكون الازعان نحو من الادراك في انه بل هو مبين بالذات لخواص الادراك التصوي او معانيه حسب المتعلق فقط
 الحق ان التصديق هو نفس الازعان وهو نوع من العلم مبين بالذات للتصور اما كونه مبينا بالذات للتصور فبما في انشائه
 تعالى واما كونه نوعا من الادراك والاعلم فلان العلم ما ينكشف به الشئ والاذعان اقوى انما الانكشاف والتصور من ضعفها
 الانكشاف متفاوتة وضعفا كونه من الكيف واقوى مراتب الانكشاف ليقين لانه انكشاف للواقع بحيث لا يتحمل النقيض ثم
 الجهد المركب لانه انكشاف للواقع بحيث لا يتحمل النقيض عند العالم ثم التقليد لانه جازم وان لم يكن راسخا ثم الظن لانه مرجح
 غير جازم فيوز الطان الطرف المتقابل تجوز الضعفا واما التصور فمن ضعف مراتب الانكشاف فكيف يذهب ذو بصيرة الى ان
 الازعان ليس نحو من العلم كيف والحجة انما تعيد العلم بالنسبة وانكشافها فانكار كون التصديق علما جهل صريح نعم الازعان نوع
 من العلم مبين بالذات للعلم التصوي ولا يلزم من مباينة للتصور لان لا يكون قسما من التصور لان لا يكون قسما من العلم
 واما الذين ذهبوا الى ان الازعان كيفية لاحقة عقيب الادراك فاول ما زالهم عن سوار اسبيل انهم ذهبوا الى كون العلم
 هي الصورة الحاصلة ولما جوا الى وجوبهم والضعفوا من انهم وجدوا التصديق غير الصورة فاستطاعوا سبيلا الى جعله من
 الادراك فظنوا انه كيفية غير ادراكية تلحق عقيب الادراك ثم لما رجع ذلك في الازعان عرض ان ذهب اليه من انكر كون العلم هو الصورة
 الظهور استدلاله هو لا على ما ذهبوا اليه بوجه وولدت فانما تدل على ان التصديق ليس هو الصورة لا على انه ليس هو العلم فمن
 ولا يلزم قولهم انما كثير ما ندع عن بالقضايا اثر الشك فيها فلا يزيد على ادراكنا الحاصلة لنا حين الشك ادراك آخر بل حالة اخرى
 يعبر عنها بالتصديق وهذا انما يدل على ان التصديق غير التصور وغير الصورة لا على انه غير العلم لانهم ان ارادوا انه لا يزيد على الصورة
 الحاصلة حين الشك صورة اخرى عين التصديق او انه لا يزيد على التصورات الحاصلة عند الشك تصور آخر عند التصديق فذلك
 مسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون التصديق قسما من العلم انما يلزم ان لا يكون هو قسما من التصور او الصورة وان ارادوا انه لا يزيد على
 الادراكات الحاصلة عند الشك ادراك آخر فذلك مما بل يزيد الادراك التام بالنسبة العقديتية ويزول الادراك الترددي ومنها
 ان العلم هو العلم بعد حذف الشخصيات الذاتية ولا يبقى بعد حذف الشخصيات من التصديق القائم بالذات من الاطلاق التصديقي
 من العلم هو العلم بعد حذف الشخصيات من الشهادة القائمة بالنفس الاطلاق الشهادة ولا يبقى بعد حذف الشخصيات من

المقصد في القائم بالذم من المعلوم فلا يكون التصديق علما وذا في غاية السقوط لانه انما يدل على ان التصديق ليس بالصورة
 لا على ان التصديق ليس هو العلم وان تم ما ذكر دل على ان الصورة ليست هي العلم فان العلم حقيقة والعلم الخاص القائم بالذم
 فرومها واذا حذفنا الشخصيات عن مطلق حقيقة العلم لا مطلق حقيقة المعلوم فلا يكون العلم متزام مع المعلوم كما حسب الجاهل وسيتبين
 تفصيل ذلك انظار الله تعالى ومنها ان التصديق قابل للشدة والضعف فيكون من مقوله كيف لو كان علما بالنسبة كان عاقبة
 عن نسبتها مع الشخصيات الذهنية والنسبة من مقوله الاضافة فلا يمكن اتصافها بالشدة والضعف وهذا ايضا انما يدل على ان
 التصديق ليس علما بمعنى الصورة المتحددة مع ذي الصورة لا على انه ليس علما حقيقيا نعم يمكن ان يبطل كون العلم هي الصورة
 المتحددة مع ذي الصورة بان العلم يكون من مقوله كيف قابل للاشدة والضعف والصورة ليست قابلة للاشدة او للضعف
 ومنها قولهم ان التصديق لو كان علما كان عين المصدق ومع انه يقضي ذات المصدق ومع انظار التصديق وهذا ايضا لا يدل الا على
 ان التصديق ليس هو الصورة المتحددة مع ذي الصورة لا على انه ليس علما وقد عرفت ان العلم ليس هو الصورة ومنها ان الذم قد
 يكون متعلقا بقضية شاك فيها ثم يتيق ان يصدق بها والاتفاقات ليهاباق ومن المحال تقابل الاتفاقات مع تبدل العلم فالشك
 والتصديق ليسا من العلم لتعاقبهما مع تقابل الاتفاقات بعينه وهذا ايضا ساقتا بالنسبة معين هي مفكوكه او زعمته معلومة بنحو من
 العلم الاول تخيير في الثاني الشك او الازعان والاول لا يتبدل قبل الثاني فهو باق في حالتي الازعان والشك بتعاقبهما
 الاتفاقات نعم لو كان العلم عبارة عن الصورة لما امكن تعاقب علمين بالنسبة اذ لا يحصل منهما في الذم صورتان في ظاهرهما
 ذكره الشارح في بعض تعليقاته من ان التصديق هو الازعان والازعان بالمعنى بالفارسية كبرو يدن وبادر كرون وهو
 غير معنى العلم هذا ايضا في غاية السخافة اذ لا بد من اثبات ان ما يعبر عن التصديق به الفارسية لا يدل على نحو الادراك بل على كيفية
 لاحقة بعده وودونه خط الفتاوى القول الفصل ان التصديق نوع من الحالة الادراكية التي هي العلم حقيقة مبين بالذات للنوع
 الثاني منها معنى التصور نعم من ذهب الى ان العلم هي الصورة لا يستطيع ان يذهب الى انه قسم من العلم ولعل الشيخ لذهاب الى
 ان العلم هو الصورة لم يعد التصديق قسامته وشم في الشفا الى تصور سافح والى تصور معه تصديق فلا يمكن ان يتبع علمنا بما
 في الشفا ومع ذلك فالشيخ نفسه قسم العلم الى التصور والتصديق فاني الشفا معارض بانى النجات على اناسنا من يابرين
 وهي الشفا وانما خلق لذلك قوم آخرون وكل ميسر لما خلق قوله نفس الحكم بمعنى الاعتقاد الحكم لاربعة معان الاول التصديق
 والثاني له نسبة التامة التجربة والثالث الحكم به والرابع انقلب امر الى آخره هو من افعال النفس قد يطلق على يقينية من حيث
 اشغالها على رجا احد الطرفين بالآخر والاول قول المصنف هو الاول قوله لا مثالي ان الاصطلاح كما قال العلامة في قد علمنا
 مراد التصديق وتكذيب معنى نفوس ايشان ست قوله الا انه جرى اختلافنا في متعلق التصديق فذهب المصنف الى ان

بانه خبره رابطة بين الحكايتين واما بعض الى انه نفس القضية والبعض الآخر الى انه امر مجمل يفصله العقل الى الموضوع والمحمول
 والنسبة الحكائية وبعض لا يكتفي بالذات بل يذهب الى ان النسبة رابطة ونسبة الى الشيخ والاشارة صاحب المعرفة الواقعي و
 الحق قدس سره الى انه مصداق القضية المحكي عنه وليس الشرح الى انه المحمول مرتبطا بالموضوع وابطه بما قالوا من ان مرجع البحث
 هو المحمول الحق ان التصديق على نحوين الاول الازمان بالاتحاد وفتح من دون ان يدرك صور الموضوع والمحمول الين تفصيلا
 كالتصديق بالاتحاد بين الجدار والابيض اذا رأيتا جدارا ابيض والثاني الازمان بالاتحاد بعد ادراك صورة الموضوع والمحمول والاتحاد
 بينهما كما اذا سمعنا قول القائل الجدار ابيض قد صدقناه لارباب ان المحكي عنه بقول القائل الجدار ابيض هو الاتحاد الواقعي الذي
 يترتب قبل تفصيل في الصورة الاولى فالصدق بالذات متعلق بنفس المحكي عنه الواقعي من دون توسط حكاية بناك حين تصديق
 وانما يتحقق الحكاية بعده والتصديق بالذات الثاني متعلق بالحكاية بما هي حكاية واما المحكي عنه فانما يتعلق به بالعرض فان المعلوم بالذات
 في هذه الصورة هي الحكاية فهي متعلق التصديق بالذات فان التصديق بالذات هو المنكشف بالانكشاف التام بالذات وهو
 الذين من الحكاية واما المحكي عنه فهو معلوم بالعرض بواسطة الحكاية فان الحكاية عنوان له ومراة للملاحظة فهو متعلق التصديق بالعرض
 وكون المقصود بالذات هو المحكي عنه لا يستلزم ان يكون متعلق التصديق بالذات فان مناط تعلق التصديق بالذات بشي
 كون ذلك الشيء معلوما بالذات لا كونه مقصودا بالذات فاذا تعلق التصديق بالذات الثاني بنفس النسبة الحكاية الرابطة بين الطرفين
 بما هي ملحوظة بينهما متعلق التصديق بالذات الاول هو المحكي عنه اذ ليس النسبة الحكاية في هذا النحو مراة للملاحظة وعنوانه فاذ ذهب اليه
 الاستاذ من تعلق التصديق بالمحكي عنه لا يصح على اطلاقه كما ان ما ذهب اليه الجمهور من تعلقه بالنسبة الحكاية لا يصح كلياً اما
 الثاني فلان التصديق قد يتعلق بفتح من دون ان يكون بناك نسبة حكاية كما عرفت واما الاول فلما علمت من ان التصديق
 في الصورة الثانية انما يتعلق بالذات بالنسبة الحكاية على انه قد يصدق بالكواذب وليس لها محكي عنه لاني الذين ولا في الحاج
 والاما كانت كاذبة فلا يمكن القول بتعلق التصديق بالمحكي عنه بناك ولا يمكن القول بان لها محكي عنه اختراعياً في الذين لم يقصد
 الحكاية عن الاخرى الذي والاما كذبت فالحم هو القول بفصل الذي حققناه وما يورده على القول بتعلق التصديق بالنسبة الحكاية
 من النسبة غير مستقلة وتعلق التصديق يجب ان يكون متعلقاً في غاية استعواز استقلال متعلق التصديق بالذات ولا يبيننا وما قيل من ان الازمان
 الشيء كما علم على شيء يعلم التوجه اليه النسبة بمعنى حرفي لا يصح ان يفتى اليه في غاية استعواز اذا حكم على الشيء يشدعي الاتفات اليه بالذات بخلاف
 الازمان بالشيء فانما استدعي الاتفات اليه في بحد فان قيل لو كان النسبة متعلق التصديق بالذات ايم كونه محكوماً عليها بالذات كونه متعلق
 التصديق قلنا انما يلزم كونه محكوماً عليها بالذات اذا دخلت لمحاظ تانف مستقل وجعلت مراة للملاحظة من حيث هي غير مستقلة
 وهو المسمى كافي سائر المعاني الحرفية باورهم الشرح تقليد البعض من سببه انه يجب استقلال متعلق التصديق وعلمه في الحاشية المعلقة

على قوله كما هو الحق بقوله لان التصديق ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئي فلا يتعلق الا بما يتصل بالملاحظة ويتصل بالذات
 يتعلق بالنسبة الغير المستقلة لا وحدها ولا مع غيرها انتهى وانت تعلم ان الاستقلال بالملاحظة غير ضروري في متعلق التصديق
 نحو من يعلم والعلم كما يتعلق بالاستقلال بتعلق غير مستقل ولو فرض ان الاذعان ليس بعلم كما زعم المتأخرون فاستقلال متعلق
 هذا التصديق ليس ببناء ولا سببا واما انه يجب ان يكون متعلق التصديق مقصودا بالذات فليس ضروريا ولا مبرها عليه بل قد بينا
 ان الحاصل في الذهن بالذات وان كان مرآة لملاحظة شئ آخر مقصود بالذات الحق بان يتعلق بالتصديق ثم لو فرض ان
 متعلق التصديق يجب ان يكون مقصودا بالذات فانما يلزم منه ان يكون متعلق التصديق هو المحكي عنه لانه المقصود بالذات
 بالحكاية لان يكون متعلق الموضوع والمحمول حال كون له نسبة رابطة كما زعم ثم ان الشارح اورد على القول بكون متعلق التصديق
 هو النسبة الحكاية في الحاشية بان كثيرا يحصل الاذعان بالعقد قبل انتزاع النسبة كما في الصورة الاجالية الوجدانية للموضوع المحكي
 بالمحمول فهو متعلق بالطرفين حال كون له نسبة رابطة بينهما عارضة لهما في كلتا الحالتين من الاجمال وتفصيل النسبة انما تدل
 في متعلقه بالعرض لا بالذات ومن ههنا يعلم ان له نسبة غير داخله في حقيقة القضية اعني ما يتعلق بالتصديق والحكاية داخله في
 مفهومها المستفاد من الهيئة التركيبية كقولنا زيد قائم مثلا ومسا في حقيقة انشاء الله تعالى انتهى عبارة وهذا الكلام مما يقتضيه العجب
 فان ما ذكره من انه كثيرا يحصل الاذعان بالعقد قبل انتزاع النسبة ان اردوا به ان كثيرا يحصل الاذعان بالاتحاد الواقعي قبل انتزاع
 النسبة فذلك صحيح كما ذكره في النحو الاول من التصديق لكن قد عرفت ان متعلق ذلك النحو من التصديق هو نفس المحكي عنه اذ ليس
 هناك الا صورة واحدة هي متعلق التصديق بالذات وليس هناك صورة الموضوع ولا صورة المحمول لانه نسبة رابطة بينهما لا بعد الانتزاع
 ففي هذه الصورة كالاتي متعلق التصديق بالنسبة الرابطة كذلك يتعلق بالموضوع والمحمول حال كون له نسبة رابطة فان قال انه وان لم يكن صورة الموضوع
 والمحمول النسبة الرابطة موجودة هناك لكن نشأ انتزاعها موجودا وتعلق التصديق بنشأ انتزاعها يكتفي للحكم بتعلق التصديق بها قلنا فليكن وجود نشأ انتزاع
 النسبة للحكم بتعلق التصديق بالنسبة الرابطة وما ذكره من كون له نسبة رابطة بين الطرفين عارضة لهما في كلتا الحالتين من
 الاجمال التفصيل ان اراد بالاجمال في الصورة الاجالية الاتحادية المنكشفة وقت قبل العلم بالموضوع والمحمول ونسبة تفصيلا
 كما صورنا سابقا فكون له نسبة رابطة بين الطرفين في تلك الحالة صريح البطلان اذ ليس هناك الا صورة واحدة ولا يعقل له نسبة
 الا بين صورتين نشأ انتزاع النسبة موجودا لكنه ليس رابطا بين الطرفين ولا عارضا لهما بل هو كما انه نشأ انتزاع النسبة فنشأ
 انتزاع صورة الطرفين وان اراد بالاجمال صورة القضية الملحوظة بلحاظ احد اى الاجمال الحاصل بعد التفصيل فلا يخفى انه لا
 هذا النحو من الاجمال في الصورة الاتحادية المنكشفة وقت سبها على تفصيل ما فرغ على كلامه من عدم دخول النسبة في حقيقة
 ودخولها في مفهومها لا اساس له بالكلام المتفرع عليه ذعلى تقدير صحة لا يلزم منه الاعداد دخول النسبة في متعلق التصديق

انما هي قضية واحدة في حقيقتها الا اذا ثبت ان حقيقة القضية هي متعلق التصديق ولم تثبت بعد وسياتي تحقيق ذلك فيما
 بعد من متعلق التصديق في الكلام على المذهب الباقية فاما ذهب من زعم ان متعلقه نفس القضية فيبطل ان كان متعلقه
 نفس القضية بما هي ملحوظة تفصيلا فذلك صريح البطلان اذ التصديق علم واحد لا يتعلق الا بشئ واحد والقضية الملحوظة
 ليست معلوما واحدا بل صورة الموضوع معلوم وصورة المحمول معلوم آخر وصورة النسبة معلوم ثالث فلا يتعلق بها علم واحد
 ان كان متعلقه القضية الملحوظة بلحاظ واحد فيرجع الى المذهب الثالث ويطلب بطلانه على انك قد عرفت ان التصديق قد يتعلق
 بصورة الاتحادية وقد قبل تفصيل فليس هناك قضية اصلا حتى يتعلق بها التصديق واما ذهب من زعم ان متعلقه امر
 محتمل فيقتل الى الموضوع والمحمول والنسبة المحاكية وهو ما ذهب اليه صاحب الافق المبين جريا منه على سمية في اتباع الالفاظ
 الكلامية الوهمية في المقامات المحكية والمباحث العلمية واتباعه لمع فيبطل ان الامر المحتمل الذي زعموا انه متعلق التصديق اما ان يكون
 شاملا على النسبة الرابطة او لا يكون على الثاني يكون ذلك الامر المحتمل مفهوما مفروفا فلا يصلح ان يتعلق به التصديق بالبداهة كيف
 واذا لم يكن في هذا الامر المحتمل نسبة محاكية فلا معنى لصدقه ولا كذبه ولا للتصديق به وانكاره وعلى الاول يكون هذا الامر المحتمل قضية
 كلامية تكون ملحوظة بلحاظ واحد وتكون ملحوظة بلحاظات بان يكون الموضوع والمحمول ملحوظين بلحاظين مستقلين ونسبة ملحوظة
 بلحاظ غير مستقل وعلى الثاني لا مجال اصلا وعلى الاول اما ان يكون ملحوظا بلحاظ مستقل وهذا لا يقصور على راي صاحب الافق
 المبين لانه لا يذهب الى ان الاستقلال وعدمه تابعان للملاحظة بل يزعم ان مستقل وغير متباينان بالذات قال في الافق
 المبين بعد اذ ذكر انها متباينان بالذات فاذا قد استوى الامور اتحق ما يغلطان معنى واحدا يستقل ولا يستقل بالتعقل
 بلحاظين او بلحاظ غير مستقل فيلزم ان يكون متعلق التصديق امرا غير مستقل وهو ما يشذ صاحب هذا المذهب ثم الفطرة السليمة
 قاضية بان التصديق بعقد لا يتوقف على لحاظ مخفي مغاير لمفهوم القضية فالقول بكون الامر المحتمل متعلق التصديق مما يجذب اليه
 الغير المكذوبة والفطرة الغير المشوبة وهذا ظاهر فاية الظهور ولكن من لم يجعل البعد نور فخاله من نور واما ذهب بعض الاذكياء فيطلب
 ان المحاكية بالذات انما هي النسبة الرابطة لانها هي المرادة للملاحظة ما في الواقع واما الموضوع والمحمول فانما يعتبران للتوقف
 بالنسبة عليهما وكونها مرادة للملاحظة حالها فانما يدخلان في متعلق التصديق بالتحقق ومتعلق التصديق بالذات هي النسبة الرابطة
 على ذلك وقد لطل بهذا ما توجه لبعض الشرح من ان متعلقه هو المحمول مرتببا بالموضوع واما تاسيده بان مرجع البحث هو
 الموضوع في معنى توهم مرجع البحث هو المحمول بان موضوع العلم مبني على موضوعه بل المبحث هو حال الموضوع وعرضه الذاتي وهو
 المحتمل لان متعلق التصديق هو المحمول كما توهم فافهم قوله لا بالمتبیین كان الظاهر ان يقول المصنف ان هذا هو المشهور من تعلق
 التصديق بالنسبة لا على ما هو ذهب من ان متعلق الامر المحتمل فان تعلق التصديق بالمتبیین حال كون النسبة الرابطة بينهما ليس

هو ذهب المصوب لا هو حق في الواقع كما عرفت قوله واما الحكم بمعنى ادراكها التصديق هو الحكم بمعنى ادراك النسبة بالاتفاق بين التصديق
 والمتاخرين لكن القدام يقولون ان ادراك النسبة الذي هو التصديق مبين بالحقيقة للادراك التصوري وهو متعلق بالنسبة
 او غيرهما والمتاخرين يقولون انه مغاير للادراك التصوري بالمتعلق فقوله عند المتاخرين بنا على ما دعم من ان التصديق عند
 القدام كيفية غير ادراكية وهي الازعان وان الازعان ليس ادراكا وهو فاسد فان التصديق عند القدام هو الازعان هو
 ادراك كما عرفت قوله الا ان المحققين القضية مركبة اعتبارية بلا شبهة فانها انما يركبها النقل بالنسبة الرابطة كانهما بديهية صورية
 لهذا المركب اذ بهما يرتبط احدى حاشيتيه بالآخرى فان قيل يكون النسبة جز منها كانت اجزاها ثلثة الموضوع والمحمول و
 النسبة وان قيل ان القضية عبارة عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كانت اجزاها هي الموضوع والمحمول
 وكانت النسبة داخله في مفهومها لاني حقيقتها والنزاع في ذلك لا يعود الى طائل قوله فله سبيل بشرطية لان الحكم بهذا المعنى لا يصح
 ان يكون جز من التصديق والا كان مركبا من الكيف والفعل فيكون مركبا اعتباريا قوله فلا جناح قد عرفت ان الازعان هو
 من الادراك وهو نفس التصديق وليس التصديق عبارة عن ادراك مع تصديق فبنا هذا التفسير على ما ذهب اليه من ان الازعان
 كيفية غير ادراكية بنا فاسد على فاسد قوله سواركان مع الازعان الادراك اما الازعان او غيره والاول اما جازم فلما مطابق
 فاما ثابت فهو اليقين او غير ثابت فهو التقليد او غير مطابق فهو الجهل المركب او غير جازم فهو الظن هذه اقسام التصديق و
 الثاني اى الادراك الذي هو غير الازعان اما متعلق بالمفرد او متعلق بالنسبة والاول اما احساس فاما الالهام او سمع او شمس وودوق
 اولس او غير احساس فاما متعلق بالصورة المخزونة في الخيال فتجسيم او بالمعاني الجزئية فتوسيم او بالكليات وما في حكمها كالجزئيات
 المجردة ان امكن علمها بما هي جزئية فتقلد الثاني اى العلم بالنسبة غير الازعان اكان تردوا فيها فشك اكان ادراكا مرصدا
 فوجه اكان تكذيبا لها فانكار اكان نفس تصورهما من دون ترددهم ووجهية وتكذيب تجسيم هذه اقسام التصور فالنسبة
 اكانت مذمومة تكون معلومة بخبر من العلم الاول فتجسيم هو تصور نفس النسبة والثاني الازعان وهو الاعتقاد بيا فتجسيم
 الذي هو بخبر من تصور بيا مع الازعان في الوجود في القضية المقبولة المذمومة وهذا الينا في المقابل بين التصور والتصديق
 بحسب الصدق اذ لا يلزم من ذلك صدق تجسيم على التصديق وبالعكس كالا يخفى قوله اى تخالفان بحسب الماهية
 ان تباين التصور والتصديق بحسب الماهية ضروري لا يحتاج الى البرهان والمنكر كما بر قوله وقد يشتمل عليه بشرط
 على تباين التصور والتصديق نوعا باختلاف لوازمها فان التصور يلزم عموم متعلق والتصديق يلزم خصوص متعلق باختلاف
 اللوازم يمل على اختلاف الملزومات واورد عليه يمنع كون اللوازم لوازم الماهية لوازمن الكون لوازم الهويات وهو الذي
 صرحه فان حقيقة التصديق آية عن اتعلق بما سوى الحكاية او المحكي عنه فخصوص متعلق لازم الماهية لوازمن الكون

المعلوم ان تصديق لازم لمية التصديق وعموم لازم لمية المقصور منع ذلك مكابرة محضه ويمكن ان يستدل على تباينها بان التصديق يقتضي
 الى الشدي والضعيف فان اظن ضعيف واليقين اشد والتقليد شديد بل مراتب الظن متفاوتة شدة وضعفا ومن المقرر في مدارك
 المشايخ ان الشدي والضعيف مختلفان نوعا فاذا ان اقسام التصديق انواع متخالفة مندرجة تحت التصديق فلا محالة يكون تصديق
 نوعا عاليا من العلم لا يصعد الا لما اندرج تحتها انواع مختلفة واليه الوهم الذي يول تصور مضاد للظن الذي هو تصديق وكذا الشك
 والاكاذيب والاذعان وتباين المتضادات بالتمتع ضروري فاقول ان وحدة العلة يستوجب وحدة المعلول بنى الكلام في
 دلالة اختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات على امتناع استناد الكثير الى الواحد من حيث هو واحد بنا على ان اللوازم معلولة للملزوم
 ويستتد بها ولا يذهب عن ذي تحصيل ان كلام الشلح في هذا المقام كما افاد خاتم الحكماء قدس سره من ابطال الاقاول
 اما اولها فانه مبنى على ان اللوازم معلولة للملزومات وقد اشرنا سابقا الى ان هذا الرأى باطل وحققنا ان اللوازم مجبولة بعين جعل
 للملزومات وليست معلولة لها واما ثانيا فلان كلامه مبنى على امتناع صدور الكثير عن الواحد بما هو واحد وقد ابطالنا ذلك في بعض
 كتبنا على ايسر وجه واما ثالثا فلانه لو سلم استناد اللوازم الى الملزومات وامتناع استناد الكثير الى الواحد فنهار يستلزم اختلاف
 اللوازم اختلاف الملزومات بالمية على امتناع صدور الكثير عن الواحد بما هو واحد غير صحيح اذ غاية ما يلزم منه ان لا يكون الواحد
 بما هو واحد علة للكثير لان لا يكون الواحد علة للكثير مطلقا بل كلفي لصدور الكثير عن الواحد كثرة الجهات واليحيات في ذلك
 الواحد فلا يلزم من استناد اللوازم المختلفة بنا على هذا الاختلاف الجهات واليحيات ولو في الواحد بالشخص المدعى اثبات التباين
 النوعي بين التصور والتصديق قوله وبالعكس قال في الحاشية لاقتناع توارد العلة المستقلة على معلول واحد وكذا يمنع
 توارد العلة الناقصة في مرتبة واحدة فلا يكون شي واحد مادان ولا صورتان ولا فاعلان وبكذا في مرتبة واحدة ودليل الكل واحد
 انتهى والدليل هو لزوم الاستغناء عن العلة على تقدير تعدد العلة ان استقلت احد هاتين نحو عليتها او عدم تعدد العلة على
 تقدير تعدد هاتين لم يستقل احد هاتين نحو عليتها مثلا لو كان شي واحد فاعل متعددة فان كفى ج احد هاتين الفاعلية لزوم استغناء
 المعلول عن غيره من الفواعل وان لم يكن احد هاتين الفاعلية لزوم ان لا يكون هناك فواعل متعددة بل فاعل واحد هو
 مجموع الاشياء التي فرضت فواعل وبكذا الكلام في غير الفاعل من العلة قوله فغير لازم بالنظر الى طباع المعلول قال في الحاشية
 ان طباع المعلول لا يندعي التوقف على الحفاظ نحو الوعدة في العلة ولذا قيل تعين المعلول لا يدل على تعين العلة واما تعين
 العلة فيدل على تعين المعلول فوحدة العلة هاهي نحو كانت محفوظة في المعلول بعينها انتهى قوله فوحدة العلة بالطبيعة تستوجب
 وحدة العلة كذلك قال في الحاشية اي بالطبيعة ولو مع امرنا ليعنى العلة اذ كانت طبيعية نوعية يجب ان يكون المعلول
 من جنسها وان كان مخلوطا بالحوار من اشخصته ولا يمنع ان يكون طبيعية بجمعية لا امتناع عموم المعلول وخصوص العلة قال

المعلم للحكمة اليمانية ما حاصله ان وحدة العلة بالنوع مثلا مستلزمة لوحدة المعلول كذلك وان كانت لوحدة العلة بالنوع
 آخرها بالجملة يجب ان لا يكون المعلول منكثرا بالنوع اذ ليس في طبع الكثرة ان يصدر من الواحد من حيث هو واحد بل من حيث
 لا بمعنى ان لا يكون المعلول واحدا بالشخص بل بالنوع فقط انتهى وانما وكل من يستحق ان يطلب به العلم ان لا يكون
 بالبيان اشبه منها بالهذيان اما اول افلان اقتناع صدور الكثير من الواحد بما هو واحد لا يدل على وجوب الحفاظ لوحدة العلة
 في المعلول اذ غاية ما يلزم من ان لا يكون الواحد بما هو واحد علة للكثير لان لا يكون الواحد مطلقا ولو مع جهات كثيرة
 شتى علة للكثير فيحذف ان يكون العلة واحدة بالنوع معكثرة الافراد ويصدر منها عند كونها متشعبة بتشخص نوع من جنس واحد
 متشعبة بتشخص آخر نوع من الجنس او من جنس آخر بل يجوز ان يكون العلة شخصا واحدا يصدر منه جنس بل اجناس الالهة
 بجهات مختلفة فوحدة العلة بالنوع مثلا لا يستلزم وحدة المعلول بالجنس ايضا فضلا عن وحدة النوع واما ثانيا فلان الطبيعة
 الجسمية علة عندهم لهيولى العناصر وهيولات الافلاك وهي واحدة بالنوع وهيولى العناصر وكل من هيولات الافلاك انواع
 متخالفة كما ستعرف ان شاء الله تعالى فالعلة واحدة بالنوع والمعلولات كثيرة بالنوع واما ثالثا فلانهم اتفقوا على ان الالهة
 سبحانه هو العلة الفاعلة لكل بالحقيقة واما غيره فوسائط ودوروا بالافعال كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات
 فهو سبحانه مع وحدة بالعدد وعلة للانواع والاجناس المتخالفة فمن اين الحفاظ نحو وحدة العلة في المعاليل فليست الى معلم الشرح
 كيف يعلم انهم اختلفوا بالباطل بالتشويق في الاقوال فهو بان يلحق بمعلم الهندسة الوجودية احق منه بان يلحق بمعلم الحكمة
 اليمانية قوله الا على مختار الشيخ هذا يدل على ان الشيخ ذهب الى الحفاظ نحو الوحدة في مطلق العلة جاعلة كانت او غير كما
 يدل عليه قوله سيما اذا كانت العلة جاعلة وليس الامر كذلك فان الشيخ ذهب الى ان الصورة الجسمية علة لهيولى
 الشخصية فالعلة واحدة بالعموم والهيولى واحدة بالعدد عنده واما ذهب الحفاظ نحو الوحدة في الجمال فقط قوله لما مرنا
 من استلزام اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات فاذا اختلف التصور والتصديق بحسب المتعلق اختلفا بحسب اللازم وتختلف
 اللوازم يدل على اختلاف الملزومات قوله ولان اتحاد العلم يوجب اتحاد المعلوم فاتحاد التصور والتصديق بالذات يوجب
 اتحاد متعلقيهما بالذات فلا يختلف متعلقاهما وانما خمير بان كان اتحاد العلم يوجب اتحاد المعلوم كذلك اتحاد المعلوم يوجب
 اتحاد العلم كما اعترف به حيث قال وبالعكس فكما لا يستقيم القول باتحاد التصور والتصديق مع اختلاف المتعلقين كذلك
 لا يستقيم القول باتحاد المتعلقين مع اختلاف حقيقي التصور والتصديق كما هو ثابت بالقرين ان ما يتعلق بالتصديق يتعلق بالتصور ايضا فما ورد
 على المتأخرين ليس مختصا بالورود فيها بل هو وارد على القدماء ايضا ونسب المناسد هو القول باتحاد العلم والمعلوم قوله
 ان مطلق التصور تفصيل المقام ان التصديق اما ان يكون نفس الاذعان كما هو الحق فيكون التصور المقابل له هو الالزام

... من الازعان بان يكون متعلقا بالصورة الحاصلة في الذهن التي تتعلق بها الازعان كما هو
 ... فيكون التصور المتعلق بالذهن فيكون التصور المقابل له هو الصورة التي لا تتعلق بها
 ... التصور شيئا بكيفية الازعان بان يكون متعلقا بصور
 ... ان لا يكون متعلقا باحد الاذعان بان يكون متعلق
 ... ان لم يكن متعلقا بما يتعلق به الازعان لكن متعلقا بغير الموضوع
 ... ان لا يكون التصور مقارنا للتصديق اصلا كتصور مفهوم مفرد
 ... ان لا يعتبر مع شيء من الاعتبارات الثلاثة المذكورة بل لو كان حيث
 ... التصور غير المتعلق بالصورة الغير المذغنة فيشكل هناك الاعتبار الاول اذ ليس هناك صورتان تكون
 ... الصورة والاشياء غير ذغنة والصورة الواحدة لا يمكن ان يكونها تصورا وتقدريقا فانما يتصور هناك الاحتمالات الثلاثة الباقية اذا
 ... التصور المتعلق بالذهن ان التصور بالاعتبار الاول لا يمكن ان يتعلق بنفسه لانه بهذا الاعتبار
 ... لا يتعلق بما يتعلق به الازعان وهو نفسه لا يتعلق بالتصديق سواء كان التصور بهذا الاعتبار موضوعا او محمولا القضية مذغنة او لا
 ... التصور بقضية مطلقا لانه لا يمكن ان يتعلق بالتصديق لكونه من المفهومات المفردة فلا يصح
 ... التصور بهذا الاعتبار على نفسه ولا على قضية صدقها عن اي لا يصح التصور بهذا النوع من التصور عليها بل انما يصح ان يكون
 ... التصور بالاعتبار الثاني يتعلق بنفسه اذا كان نفسه عارضة لقضية مذغنة كما في قولنا التصور المقارن للاذعان
 ... في هذه الصورة متصور تصورا مقارنا للاذعان واما اذا لم يكن عارضة لقضية مذغنة كما اذا تصورنا نفس هذا المفهوم
 ... فهو ليس متصورا بتصور مقارن للاذعان فهو لا يصح ان يكون عارضا على تقدير كونه عارضة لقضية
 ... التصور على تقدير عدم كونه كذلك وكذا الحال في تقدير كونه عارضا على تقدير كونه عارضة لقضية
 ... التصور المقارن للاذعان والا لا والتصور بالاعتبار الثالث يتعلق بنفسه اذا لم يكن نفسه جزر من قضية مذغنة كما اذا
 ... التصور من دون ان يحكم عليها بايجاب او سلبا اذ ان تصور تصور غير مقارن للتصديق فهو لا يصح ان يكون عارضا على نفسه
 ... التصور بالاعتبار الرابع يتعلق بنفسه اذا كان نفسه جزر من قضية مذغنة فانه اذا تصور تصور مقارن للتصديق فلا يصح
 ... التصور وكذا لا يتعلق به قضية مذغنة اذا كان نفسه جزر من قضية مذغنة فلا يصح ان يكون عارضا
 ... التصور بالاعتبار الرابع يتعلق بنفسه وقضيةه ولا يصح
 ... التصور بالاعتبار الرابع يتعلق بنفسه وقضيةه ولا يصح
 ... التصور بالاعتبار الرابع يتعلق بنفسه وقضيةه ولا يصح

ومحوضة الاطلاق وليس مقيد بمقارنة الاذعان ولا بعدتها فان قلت التصور الغير المقارن للاذعان لو كان مفردا ولم يكن
 جزرا من قضية مدعته لا يصدق على نفسه صدقا عرضيا ضرورة انه كلما حل عليه التصور صار مقصورا بمقارن للاذعان فلما
 يصدق عليه انه مقصور تصور غير مقارن للاذعان قلت اذ حمل التصور بالتصور الغير المقارن للاذعان على التصور بهيئته لا قيدا
 كان ذلك حكاية عنه حال عدم كونه جزرا من قضية مدعته لاحكامه عن نفسه عين كونه جزرا من هذه الحكاية فان الحكاية عن نفسها لا تقبل
 فهو اذا لم يكن جزرا من قضية مدعته صح عنه الحكاية بانه مقصور تصور الاحكام معه فيصدق عليه نفسه صدقا عرضيا
 نعم لو قلنا ان الحكاية عن تلك الحكاية لم يصدق عليه انه مقصور تصور الاحكام معه لانه اذا ذاك مقصور تصور احكامه وهذا ظاهر لمن
 نامل فهذا تفصيل في المقام وهو مع كونه قليلا الجديوى بتجريد الالفهام بقى بهنا اشكال يزول على القائلين بكون
 العلم هو الصورة المتحدة مع المعلوم لا يحصى مسم عنه وهو ان التصور لا يجزئ فيشغل نفسه ونقيضه فاذا تعلق بنقيضه
 كان متحد مع نقيضه بالذات فيكون محمولا على نقيضه محلا اوليا ايضا كما انه يكون محمولا عليه محلا عرضيا واللازم صريح
 البطلان وهذا احد ما يستدل به على بطلان ان العلم هو الصورة المتحدة مع المعلوم فلا تقبل قوله لما كان في صفة
 العموم ظاهر في الكلام ما خوذ من كلام بعض الاذكار في شرح الرسالة القطبية المعمولة في التصور والتصديق وقد وقع
 في كلامه خطأ وغلط وذلك ان صاحب الرسالة فسر التصور بثلاثة تفسيرات الاول حصول صورة الشيء في العقل وقال هو
 مرادف للعلم الثاني حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار احكام الثالث حصول صورة الشيء مع اعتبار عدم احكام فقال الشارع
 للرسالة المقصور بالتفسير الاول كان في صرافة العموم ومحوضة الاطلاق حتى يتعلق بكشي ويصدق على نفسه ونقيضه بكل
 العرضي والتصور بالتفسيرين الآخرين والحكم يتعلق بكشي ولهذا قيل لا يجزئ في التصورات لكن لا يصدق على نفسه ونقيضه
 باحمل العرضي على جميع التقادير انتهى كلامه في الشرح وقال في الحاشية المتعلقة على قوله لكن لا يصدق على نفسه الى آخره عدم
 الصدق على تقدير ان يكون نفس مفهوم المقصور المقيد لعدم الحكم او لعدم اعتباره ونقيضهما مع الحكم واعتباره انتهى وبهذا الكلام
 منجذب جدا اما اول فلان التصور بالتفسير الاول مرادف للعلم الذي هو مورد العتبة الى التصور والتصديق كما اعترف به نفسه
 بعيد ذلك وقد اعترف بانه يصدق على نفسه ونقيضه باحمل العرضي وصدق على نفسه ونقيضه باحمل العرضي انما يتصور بتعلق
 نفسه ونقيضه وتعلقه بنفسه ونقيضه انما يتصور بتعلق احد نوعيه اعني التصور الساذج او التصديق بنفسه ونقيضه ولا يمكن تعلق
 التصديق بنفسه ونقيضه لكونها من المفهومات المفردة فانما تعلقه بنفسه ونقيضه بتعلق التصور الساذج بها وتعلق التصور الساذج
 بها يستلزم صدق التصور الساذج عليها بالحمل العرضي فالحكم لصدق التصور بالتفسير الاول على نفسه ونقيضه يستلزم الحكم بصدق
 التصور الساذج وهو المنسب بالتفسيرين الآخرين على نفسه ونقيضه ويأتي الحكم عليه بعدم الصدق على نفسه ونقيضه كما اعترف به

على وجه التصور في كلامه ثم اختلف بعد ذلك واما ثانيا فلان الحكم يتعلق بالتصور بالتفسيرين الاخيرين بكليته ياتي الحكم بعدم
 صدق على نفسه ونقيضه باكمل العرشي على جميع التقادير لان مناط صدق التصور على شيء محلا عرضيا لتعلق التصور به فكل ما
 يتعلق بالتصور بالتفسيرين الاخيرين ليعتدق هو عليه محلا عرضيا وليت شعري اذا تعلق التصور بالساج شيء بل يصدق على
 ذلك الشيء انه معلوم ام لا على الثاني لا معنى لتعلق التصور به فان تعلق التصور بتلزم المعلوماتية قطعا وعلى الاول اما ان
 يكون ذلك الشيء معلوما بالعلم التصديقي وهو صريح البطلان اذ لا معنى لكون الشيء مصدقا به بتعلق التصور بالساج به لاسيما
 اذا كان ذلك الشيء من المفهومات المفردة الغير الصالحة لان تكون مصدقا بها او بالعلم التصوري فيكون التصور صادقا
 عليه محلا عرضيا قطعا واما ثانيا فلان ما ذكره في الحاشية يدل على انه زعم ان معنى التصور الساج التصور الذي لا يكون
 متعلقا بالحكم عليه ولا بالحكم به فالحكم بان مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره ونقيضها اذا كان مع الحكم واعتباره
 لا يصدق عليه التصور الساج صدقا عرضيا وهذا هو المقاسد لان العلم المتعلق بالحكم عليه او بالحكم به اما ان يكون تصديقا
 وهو بين البطلان اذ تصور الاطراف ليس بتصديق قطعا او يكون تصورا ساذا فيكون بالحكم عليه والحكم به بتصويرين
 بالتصور الساج قطعا وليت شعري ما معنى كون مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره ونقيضها مع الحكم واعتباره
 فان كان معناه كون مفهوم التصور المذكور ونقيضه محكوما عليه ومحكوما به فالعلم المتعلق به ونقيضه وان كان محكوما عليهما او محكوما
 بهما تصور ساج قطعا وهما متصوران بالتصور الساج فالصواب ان يصدق عليهما صدقا عرضيا وان كانا مع الحكم واعتباره وان كان
 معناه كونها ذمنا ومصداقها حتى لا يصدق عليهما انها متصوران بالتصور الساج فذلك صريح البطلان فلا معنى لكون
 المفهومات المفردة مذمومة ومصداقها ولعل لكلامه وجه الاستحصله وان حق في تفسير كلام صاحب الرسالة ان التصور قد
 يطلق مرادفا للعلم وهو حصول صورة الشيء في العقل مطلقا سواء كان حصول الصورة على وجه الاذعان او لا وهو ينقسم الى
 التصور والتصديق وقد يطلق على حصول صورة الشيء في العقل مع اعتبار ان حصول الصورة ليس على وجه الاذعان هو التصور
 الساج المقيد باعتباره الحكم وهو مقابل للتصديق وقد يطلق على حصول صورة الشيء في العقل مع عدم اعتبار ان حصول الصورة
 على وجه الاذعان وهذا صادق للاول في التحقيق وان كان خص منه بسبب بادي الراجح كما سينكشف عن قريب ان شاء الله
 تعالى اذ عرفت هذا فنقول لا ينبغي ان يحل كلام الشارح في هذا المقام على ما قال بعض الاذكياء وهو الذي نقلنا من كلامه وتكلمنا
 عليه وان كان كلام الشارح ما فرذا وتخلل من كلامه فاننا قد نبهنا على فساد ما على ان كلام الشارح بهناني التصور المقابل للتصديق لا
 في التصور المرادف للعلم وكلام بعض الاذكياء في الثاني كما عرفت فحصل كلام الشارح على ما فضلناه في الحاشية السابقة ان
 مطلق التصور المقابل للتصديق من دون ان يعتبر منه مقارنة الاذعان او عدمها لما كان في صرفة العموم ومخوضه الاطلاق

ولم يكن مقيد بمقارنة الاذعان ولا بعد ما يتعلق بنفسه بنقيضه ويصدق على نفسه ونقيضه بكل العرفي لكون نفسه واقعة
 من المفهومات العقلية فيكونان متصورين قطعاً واما التصور من حيث اعتباره مع عدم مقارنة الحكم اى الاذعان والتصور
 الملحوظ بان لم يعتبر معه مقارنة الحكم والاذعان فهو بهما ان كان عاشية من قضية ذمعة ولو حظ من حيث انه مقارن للاذعان
 لكونه طرفاً من نسبة ذمعة كما في قولنا التصور الغير المقارن للاذعان او التصور الملحوظ بان لم يعتبر معه مقارنة الاذعان مفهوم
 من المفهومات مثلاً لم يتعلق شئ منهما بنفسه لان نفسه في هذه القضية المذمعة متصور مقارن للاذعان والتصور ملحوظ مع
 الاذعان نعم اذا لو حظ مفهوماً لم يجعل جزر قضية ذمعة كان نفس مفهوماً متصوراً بتصوير غير مقارن للحكم او تصور لم يعتبر معه الحكم
 فم يتعلق بنفسه ويصدق على نفسه صدقاً عرضياً وكذا الحال فنقيضه فنقيضه ان كان جزر من قضية ذمعة لم يصدق عليه انه متصور
 لتصور الحكم مع او لا اعتبار الحكم مع والاصدق عليه ذلك فالمقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره لا يحل على نفسه ونقيضه حملاً عرضياً
 على تقدير كون نفسه ونقيضه مقيداً بالحكم او اعتباراً ولان العلم المتعلق بهما حين كونها مقيدين بالحكم او اعتباراً اى جزئين من
 قضية ذمعة لا يصدق عليه انه تصور الحكم مع او تصور لم يعتبر معه الاذعان ضرورة انه تصور اعتبر معه الحكم والاذعان فلا يصدق
 على ما يتعلق بهذا العلم انه تصور تصور الحكم مع او لم يعتبر معه الحكم فهذا المحصول كلام الشارح قوله بكل العرفي اراد به بكل العرفي
 الاشتقاقات فان التصور ونقيضه لما كان من المفهومات العقلية تعلق بهما التصور فيحتمل عليهما التصور المشتق منه حملاً عرضياً واما حمل
 على نفسه ونقيضه حملاً عرضياً بالمواطاة في غير محمول اذ للبدي لا تحتمل بالمواطاة حملاً عرضياً على شئ قوله واما المقيد بعدم الحكم اراد به التصور
 الساذج الذي اعتبر فيه انه غير مقارن للاذعان وهو خص من مطلق التصور الساذج فان التصور الساذج قد يكون مقارناً للاذعان كتصور
 موضوع القضية المذمعة او محمولها وقد لا يكون مقارناً للاذعان كتصور مفهوم مفرد لا يكون جزر من قضية ذمعة وقد مر مفصلاً قوله
 او بعدم اعتباره لتصور الساذج اذا اعتبر مقارناً للاذعان كان معتبراً بشرط شئ واذا اعتبر مع عدم مقارنة الاذعان كان معتبراً بشرط شئ
 واذا لم يعتبر معه مقارنة الاذعان كان لا بشرط شئ فهو بالاعتبار الثالث نعم منه بالاعتبارين الاولين بحسب التحقق فان الماهية لا بشرط
 شئ اعم من الماهية الملحوظة فانقلت التصور بالاعتبار الاول وهو الذي اعتبر معه مقارنة الاذعان لا يصدق عليه انه تصور لم يعتبر معه
 مقارنة الاذعان فكيف يكون الثالث اعم من الاول بل يكون مقابلاً لقلت الماهية المعبرة بشرط شئ اخص من الماهية لا بشرط شئ
 بحسب التحقق واعتبار الاشرط بشئ او عدم اعتبار الاشرط بشئ ليس في الواقع بل في ملاحظة اقل فالماهية لا بشرط شئ تتحقق
 بتحقق الماهية بشرط شئ في الواقع وان لم تتحقق بتحققها في ملاحظة اقل والفكاك الماهية بشرط شئ عن الماهية لا بشرط شئ في الملاحظة
 لا يستلزم الفكاكها عنها في الواقع اذ الواقع اوسع من الملاحظة كما لا يخفى فاذا ذكره الشارح من ان التصور المقيد بعدم اعتبار الحكم اى
 على نفسه ونقيضه حملاً عرضياً اذا كانا مقيدين باعتبار الحكم ليس بمعنى اذا التصور المقيد بعدم اعتبار الحكم هو مطلق التصور الذي حكم عليه

Marfat.com

بالصدق على نفسه فحقه مطلقا وتقييده بعدم اعتبار الحكم انما هو في اللحاظ وليس تقييدا بالحققة حتى يكون هذا خص من مطلق
 التصور كيف ومطلق التصور لا يعتبر معه الحكم قطعيا والاك ان تصور معتبرا معه الحكم فلا يكون هو مطلق التصور اللهم الا ان يقال
 ان مراده بالتصور المقيد بعدم اعتبار الحكم التصور المقيد باعتبار عدم الحكم اطلاقا للعامة واردة للخاص فهو المقيد بعدم الحكم وذكر المقيد
 بعدم اعتبار الحكم من باب الافتنان في العبارة ولا يخفى ركازة الكلام على هذا التوجيه قوله لان العلم المتكيف بالكنيفية الازمانية
 اراد العلم المطلق بجاستية القضية المنعته وهو تصور ساخر مقارن للاذعان ولا يصدق عليه انه تصور غير مقارن للاذعان
 وقد مر في شرح كلامه قوله وح فالجواب هذا الجواب ليس بشي فان التصديق بمية امكانية لا حصر في الكتابها فنتج جواز تعلق العلم
 بكنة التصديق مكابرة صريحة وقد يجاب عن تقرير الشبهة بنفس التصديق بان التصور المتعلق بكنة التصديق تصور خاص
 فاللازم بين الاتحاد وبينه وبين التصديق المطلق وذلك لا ينافي التباين النوعي بين التصور المطلق والتصديق المطلق لجواز
 ان يكون التصور المطلق عرضيا للتصور الخاص وهذا الجواب ايضا ليس بشي اذا التصورات الخاصة اما ان تكون مشتركة في حقيقة كلية
 ذاتية او لا تكون كذلك فعلى الاول يكون تلك الحقيقة المشتركة هي التصور المطلق المبين بالذات للتصديق فلا يمكن ان يكون
 التصديق متحدا بالذات مع فرد من تلك الحقيقة والالم يمكن مبانيا بالذات لتلك الحقيقة فانه على تقدير اتحادها بالذات مع فرد من
 تلك الحقيقة يكون فردا من تلك الحقيقة والفرد لا يكون مبانيا بالذات لما هو فردا وعلى الثاني يكون التصورات الخاصة حقائق
 متخالفة غير مندرجة تحت حقيقة واحدة فلا يكون التصور نوعا من العلم مبانيا لنوع التصديق وهذا ظاهر جدا قوله وفيه نظرياتي
 وهو ان تجوز استلزام المقدم المحال للنتيذين باطل اذا استلزم شي شي انما يكون اذا كان بينهما علاقة ذاتية ولا يجوز العقل
 ان يكون المقدم حاصلا لعلاقة ذاتية مع كل من نقيضين وتحقيق ذلك يستلزم خروجا عن المقام قوله اقول ان العلم بذاتيات
 المعلوم علم ان حاصل الجواب المصدر بقوله وقد يقال ان التصديق من صفات النفس وطم النفس بذاتها وصفاتها حضوري
 فلا يكون التصور متعلقا بالتصديق اذا التصور علم حصولي وهذا الجواب ليس بشي لان التصديق حقيقة كلية لها افراد قائمة بالمصدقين
 فعلم المصدقين بافرادها القائمة بالمصدقين علم حضوري لانه علم بصفة من صفات النفس اما علم حقيقة الكلية باهي كذلك فعلم
 حصولي قطعيا كلفه والكل باهوكلي ليس قائما بالنفس قيا ما اصلها اي قيا ما هو مناط الاتصاف فعلم حصولي قطعيا وهذا ظاهر جدا
 هذا لا يتوقف على كون التصديق حقيقة مركبة بل هو جار سوار كانت حقيقة بسيطة او مركبة واما ما اوردوه الشارح على الجواب من
 ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري علم حصولي فالعلم بذاتيات التصديق علم حصولي فكيف تعلق التصور بحقيقة التصديق
 فوردوه متوقفا على كون التصديق حقيقة مركبة من الذاتيات وقد منه بعض الشارح ومستدل على بساطة التصديق بانه كيفية هي
 بسيطة خارجا لما قال الشيخ من ان لا مادة ولا صورة للاعراض فتكون بسيطة ذهابا غير خارجا على تلازم التركيبين هذا كلامه انت تعلم

ان ما ذكره كله نحيف ما طرأ اما اول فلان لو صح ما ذكره لزم كون جميع الاعراض بساطة وبنائها خارجا عما خارجا فلما نقل عن الشيخ واما ما ذكره
فلما لزم البساطة الخارجية والبساطة الذهنية فلا يكون المقولات العرضية مقولات اذ المقولة هي الجنس العالي واما ثانيا فلان المقولة
نفسه جنس تحت انواع كثيرة من يقين وجاهل واما مختلفان نوعا واذ كان كذلك فيمكن تعلق التصور بنوع من انواع التصديق
فيعلم الاشكال باتحاد التصور والتصديق ولا يمتشي في جواب القول بان العلم المتعلق بالتصديق علم حضوري ويصح ما قاله الشيخ
من ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري علم حصولي ولا يمكن القول بان نوع التصديق بسيطه هي ضرورة اندراج تحت جنس
التصديق ولا مبالغ لان كل كون التصديق جنبا للشديد والضعيف من انما تقر عند فهم من ان الاختلاف بالشدة والضعف مستند
الى اختلاف الفصول واما ثانيا فلان الاشكال باتحاد التصور والتصديق انما هو على القائلين بان التصور والتصديق
نوعان متباينان من الادرآك فهم قائلون بان العلم جنس التصور والتصديق نوعا والتصديق عند فهم ليس بسيطه وبنائها اما ما
فلان العلم مندرج عندهم تحت مقولة الكيف وينقسم الى التصور والتصديق والتصديق عند فهم مندرج تحت جنس عال فهو
مركب ذهني عندهم واما ما قاله فلان اشخ انما هي المادة بمعنى الهيولى والصورة بمعنى المحصل للهيولى عن الاعراض لا يلزم
من لفظ المادة والصورة بهذا المعنى لفظي التركيب الخارجي اذ الاجزاء الخارجية غير منحصرة في الهيولى والصورة اللتين هما جزاء الجسم
وسياتي تحقيق ذلك عن قريب ان شاء الله تعالى واما ما قاله فلان اسنابل القول بتلازم التركيبين ان شاء الله تعالى واما ما قاله
لو سلم ما ذكره فهو لا يحسم اصل الاشكال بل غاية المواخذة على قول الشارح بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وقوله معلوم الحضوري
هو المجل دون تفصيله ونحو ذلك اصل الاشكال باق بحاله فان العلم المتعلق بالحقيقة الكلية للتصديق سواء كانت بسيطة او مركبة
علم حصولي قطعا اذ لا حضور للكلي باهركلي كما عرفت فالاشكال ليس بمنفرد والمناقشة في الالفاظ بعيد عن المحصلين قوله ومن
هنا وقع الخلاف فانه لو كان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري حضوريا كانت حقيقة النفس معلومة لها بالحضور ولم
يقع الخلاف في بساطتها وتجربها كما لا يخفى قوله دون المفصل اذ المفصل يحصل في الذهن بعد تحليل المجل وملاحظة الاجزاء
تفصيلا فالعلم بالمفصل انما يكون حصول صور اجزاء في الذهن فيكون العلم حصوليا قوله ولا يلزم اجتماع المثليين قال في الحاشية
بما دفع لما يتوهم من ان ذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وادواته العينية حاصلة للمدرك بنفسها وصورة جارية فلما رتبت صورها
التفصيلية ايضا في المدرك يلزم اجتماع المثليين لان المجل والمفصل متحدان نوعا وحاصل الجواب ان اجتماع المثليين مستحيل بان
يحصل صورتان بجائيتان او تفصيليتان من نوع واحد في موضوع واحد في آن واحد لا حصول احد بهما بالاجمال
والاخرى بالتفصيل ولا حصول احد بهما بنفسها والاخرى بصورتها وباجمالها انما المجل اجتماع المثليين التمايز بين الموضوع
في موضوع واحد اذ لا تمايز بينهما مع وحدة الموضوع والزمان والتماثل فرع الاثنييتة واما الامران التمايزان بحسب اشياء

لا حسب الموضوع والتمكانات محمد بن بالمهية النوعية فيجوز اجتماعها في موضوع واحد وقيام احدها بالآخر في زمان واحد لا يرتفع التمايز
 بينهما بوحدة المحل ويكون احدهما محلا للآخر كما بين نفس صورتها التفصيلية المحاصلة لها قائل انتهى اعلم ان الفلاسفة استدلو على
 كون علم النفس بصفات حضورها بان علمها بها لو كان يحصل صورها في النفس لزم اجتماع المشلين لتتميل وهو وجود فرد من من
 نوع واحد في موضوع واحد في زمان واحد بحيث يرتفع الاقياز بينهما اما الملازمة فان الصفة القائمة بالنفس قياما اصليا لو كان
 عليها يحصل الصورة حصلت بنفسها في نفس بنا على حصول الاشياء بانفسها فيقوم بالنفس فردان من نوع واحد اعني الصفة
 وصورتهما في زمان واحد ولا يكون بينهما امتياز اذا الاستياز بين فردين من هية عرضية اما بحسب المحل كسوادين قائمين بحسبين
 او بحسب الزمان كسوادين قام احدهما بحسب في زمان والآخر بذلك الجسم في زمان آخر ولا امتياز بينهما بحسب المحل والزمان اما بطلان
 اللازم فلانه لو جاز ذلك لارتفع الامان عن الحس وجاز ان يكون الشيء الواحد الذي نراه ونذعن بوحدة اشياء كثيرة والثاني
 باطل بالضرورة فالمقدم مثله او رد على استدلالهم بذاتارة بالنقض بانه لو صح وتم لزم امتناع حصول الجزئيات الخارجية بما هي
 جزئيات في الذهن فانه لو حصل جزئيات من نوع واحد في زمان واحد في الذهن لزم اجتماع المشلين مع ارتفع الاستياز بينهما
 لا اتحاد المهية والموضوع والزمان واللازم باطل فان دليل الوجود الذهني كما يدل على حصول الحقائق بانفسها في الذهن يدل على
 حصول الجزئيات بما هي كذلك فيه وانت تعلم ان هذا النقص ان كان الزاميا على الفلاسفة الذين يقولون بحصول الجزئيات
 باعيانها في الذهن ثم الافلا توجب اذا القاكون بالحفاظ الهيات خارجا وذهنادون الحفاظ الشخص بعينه يلتزمون اللازم واما دليل
 الوجود الذهني فلا يفيد حصول شخص خارجي في الذهن بعينه بل الحق انه لا دلالة له على الحفاظ الهيات ايضا كما سبق وتارة
 يمنع استحالة اللازم فطوره متدا بان الحلو ككبتان وكذا الكهبة سوادان مع انه لا امتياز بينهما في الحس وطورا بانه لا بأس في ارتفاع
 الامان عن الحس كيف والحس يغلط كثيرا فانه يرى الشيء البعيد صغيرا واشجار الشط منكموسة والعنبة في المار بقدر الاجاص وراكب
 السفينة يرى الساحل متحركا الى غير ذلك واجاب عنه ابى وسيدى سيد الآبار واسوة اعظم الحكماء رذو المناقب الباهرة والمناسبات
 الظاهرة والمخاخر الباهرة والماثر الظاهرة والمعارف الفاخرة والعوارف الزاخرة الامام الهام محمد **فضل** الامام واهل بيته
 وعقله على مفارق الامام عن الاول بان مراتب الكيف المختلفة بالشدة والضعف عند المشائين تتخالفة بالحقائق وعند الاشتقاق
 القائلين بالتشكيك متفاوتة بانحار التقررات وليس الشدة يركبا من المراتب الضعيفة فليس الحلو ككبتين ولا الكهبة سوادين
 وعن الثاني بان لا فلاط الحس سببا في كونه في علم المناظر ولا ريب في انها منتقنة فيما نحن فيه من اختلاف ما افادوه وقلده والحق في هذا
 المقام ان الاستدلال المذكور في فائده السخافة وذلك لانه اذا فرض ان علم النفس بصفات يحصل صورها فيها فلا ريب في
 ان الصورة المحاصلة منها في النفس تكون موجودة بوجوه على ذهني وتلك الصفات انفسها موجودة بوجوه اصلية خارجي فتكون

صورها متغايرة لها في نحو الوجود واذ تمايزت في نحو الوجود تمايزت بالاشخاص فيحقق الاقتران بين الصفتين القائمة بالنفس قياما بالاشياء
 وبين تلك الصفة الموجودة فيها وجودا ظاهريا في الواقع قطعاً لتغاير تشخصها لتغاير وجودها فلا يرتفع الاستياد بينهما عن الواقع
 واما ارتفاع الامان عن الحس فلا يلزم فيما نحن فيه اذ ليست صفاتها ولا صورها مما يتألف الحس لو فرض ارتفاع الامان عن الحس
 فبطلان ممنوع كيف والحس كثيرا لا يميز بين المشابهات وليس عدم تميز الحس بينهما رافعا للاقتران بينهما في الواقع ولا تقوية
 على الحس في امثاليها وعلل الشارح اشار الى هذا التحقيق في الحاشية التي نقلتها عنه لقبوله لاحصول احدهما بنفسها والاخر
 بصورتها قوله وانما ان اشج لعلك قد قطننت بما ذكره ان مدار الشبهة التي ذكرها المص ليس على ثلاث مقدمات فحسب
 لانه لو فرض ان العلم والمعلوم متحدان ذاتا وان التصور والتصديق متباينان بالذات وان التصور متعلق بكليته وقيل بان
 العلم هو اشج القائم بالذهن والمعلوم نفس اشج لم يلزم اتحاد التصور والتصديق سواء قررت الشبهة متعلق التصور بنفس
 التصديق او بتعلقه بما يتعلق به التصديق وذلك لان التصديق او ما يتعلق به التصديق ذو اشج والتصور هو اشج ولا يلزم
 من اتحاد العلم والمعلوم معنى اشج القائم بنفس اشج اتحاد اشج وذو اشج فلا بد لاتمام تقرير الشبهة من ضم مقدمة رابعة
 هي ان الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها فهذا الكلام من اشج عينية على عدم وفار ما ذكره المص في تقرير الشبهة بتمام التعريب
 قوله فان خصوصية للاصل والكل في الحاشية الا ان يقال ليس في الذهن عند امرنا احد ما القائم بالذهن الاخر الحاصل فيه حصوله للظلال
 كما هو عند القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن اشج عند القائلين ليس القائم بالذهن هو العلم وانما المعلوم بالذات عند عدم هذه
 الملتفت اليها بالذات وليس له حصول في الذهن بالذات واللا يلزم الجمع بين المذمومين وهو باطل لان حصوله بنفسه يجب
 قيامه وهو كغيبى لاكتشاف انتهى وفي هذا الكلام اختلال ظاهر لان القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ايضا
 لا يذهبون الى ان الموجود في الذهن امرنا احد ما القائم به والاخر حاصل فيه فان الحاصل من اشج في الذهن صورة
 واحدة بشهادة البديهية بل الحاصل عندهم من اشج في الذهن صورة واحدة متحدة مع ذي الصورة وتلك الصورة
 من حيث قيامها بالذهن علم ومن حيث هي معلوم فالقول بان الحاصل في الذهن غير القائم به عندهم توهم باطل
 وان كان بنار كلامه على القول بكون العلم هي الحالة الادراكية والمعلوم هو الصورة الحاصلة فهذا خروج عن البحث اذ
 الكلام على تقدير اتحاد العلم والمعلوم على القول بحصول النفس في الذهن والاتحاد بينهما على تقدير القول بالحالة وقوله
 واشج عند القائلين به الى آخره صحيح اذ وجود اشج في الذهن هو حصوله فيه وقيامه به لكن الصورة الذهنية على ذهب القائلين
 بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ايضا ليس لها الا القيام بالذهن والحلول فيه وليس لها حصول في الذهن بدون القيام
 به فلما يتصور كون الصورة من حيث هي معلوما ومن حيث القيام بالذهن علما على راي هؤلاء كذلك يتصور كون اشج

فيكون معلوماً من حيث القيام بالذهن أي من حيث الشخص علماً على رأي اصحاب الشيخ وان بنى الكلام على ما ذهب اليه
 العلامة القوشجي من ان الحصول في الذهن غير الحول وان الحاصل فيه معلوم والقائم به علم فغيبه انه خروج من المبحث اذ
 الكلام في ان اتحاد العلم والمعلوم صحيح على مذنب القائلين بحصول النفس وغير صحيح على مذنب الذاهبين الى حصول
 الاشياء وعلى مذنب العلامة القوشجي العلم والمعلوم متغايران بالذات على ان نسبة القول بكون الحاصل في
 الذهن معلوماً والقائم به علماً الى القائلين بحصول الاشياء بانفسها مع انه لم يذهب الى ذلك الا العلامة القوشجي ليس
 لها وجه واما قوله وانما المعلوم بالذات عندهم من هذا الشيخ فمضى غاية السخافة لان هذا الشيخ ربما يكون معدوماً فلا يكون متعلقاً
 العلم بالذات بل متعلقاً بالعلم بالذات عندهم هو الشيخ واما ذوا الشيخ فتعلق العلم به بالعرض بواسطة الشيخ واما قوله لان
 حصوله بنفسه يوجب قيامه فصحيح لان الحصول في الذهن هو القيام به لكن لا يصح على هذا ما زعم من ان الموجود في الذهن عند
 القائلين بحصول الاشياء بانفسها امران الحاصل فيه والقائم به اذ على هذا التقدير يكون الموجود في الذهن امر واحد
 هو الحاصل في الذهن القائم به فان قال الحاصل في الذهن يغير القائم به باعتبار فالامر الواحد باعتبار التغير لا اعتبار
 كانه امران احدهما علم والآخر معلوم فهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار قلنا محكماً يمكن التغير الاعتباري بين العلم و
 المعلوم على مذنب اصحاب الشيخ ايضاً فيكون الشيخ باعتبار علماً وباعتبار آخر معلوماً من دون ارتكاب حصول ذي الشيخ في
 الذهن والحاصل انه كما يمكن على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها القول باتحاد العلم والمعلوم كذلك يمكن القول
 على مذنب القائلين بحصول الاشياء ايضاً فالفرق محكم بلا وجه ما ذكر في البطلان الجمع بين المذنبين من ان حصول الشيء
 بنفسه في الذهن يوجب قيامه به وهو كعني للانكشاف لا يتم اذ كفاية حصول الشيء بنفسه في الذهن في حيز المنع عند من جمع
 بين المذنبين ولم يدل بعد دليل على كفاية قوله اقول يجري اكل مدار اكل على انكار اتحاد المعلوم مع العلم اذ
 هو قسم التصور والتصديق فان العلم اذ لم يكن متحداً مع المعلوم لم يلزم من تعلق التصور بنفس التصديق او المصدق به
 اتحاد التصور مع التصديق والاتحاد مع المصدق به فضلاً عن اتحاده مع ما يتعلق بالتصديق فالحل جار سوار قررت
 الشبهة بتعلق التصور بما يتعلق به التصديق او قررت بتعلق التصور بنفس التصديق قال في الحاشية اللهم لان يقال
 ان لهم ارادتهم بالتصور والشك والتردد كما يدل عليه قوله فتفادتها كفاية التوم واليقظة وصرح في الحاشية المنقولة عن
 حيث قال ان النسبة المشكوك بها تعلق بها الشك وهو تصور فاذا زال الشك تعلق بها الاذعان وهو تصديق فقد تعلقا
 بشئ واحد بالضرورة وحي لا معنى لتعلق التصور بمعنى الشك بنفس التصديق بل بالمصدق به قبل تعلق الاذعان به فتأمل
 فيلان المقدمة التي عليها بناها مشبهة اعني قولهم ان التصور يتعلق بكل شئ لا يختص بالتصور الذي هو الشك انتهى قوله

فان حصول صورة الازعان قال في الحاشية يمكن ان يجاب بمثل هذا على تقدير عدم القول بالحالة الادراكية الغير
 صورة الازعان انما يحل عليها التصديق بالحمل الاول دون الشائع المتعارف فلا يلزم الاتحاد الا بين التصور الخاص والتصور
 المطلق وهو لا ينافي التباين بين التصور والتصديق لان معنى التباين بينهما ان لا يصدق كل واحد منهما بالحمل الشائع
 على ما يصدق عليه الآخر كذلك وان السران التصور المطلق عرضي لما عرضته والازعان ذاتي لجزئية فالحمل الاشكال
 على التقاليد بان العلم هي الصورة انتهى وانت تعلم ما في جوابه من الاختلال اما ولاقان صورة الازعان لما حل عليها
 التصديق بالحمل الاول كان التصديق لنفسها وهي فرد من التصور والتصديق عليها حلا شائعا فيكون التصديق فردا
 من التصور ويكون التصور محمولا عليه حلا شائعا متعارفا فانما ان يكون حمل التصور عليه حلا شائعا بالذات كحل الذاتيات
 على الذات وحمل الافواع على الاشخاص او يكون حمل التصور عليه حلا شائعا عرضيا والثاني باطل لان التصديق على وجه
 التقاليد بان العلم هو الصورة نفس الصورة لا امر خارج للصورة فصورة الازعان التي هي عين التصديق لا تكون
 معروفة للتصور حتى يكون حمل التصور عليها حلا عرضيا وايضا ان يكون حمل التصور عليها حلا عرضيا بالمواطاة وبالاشتراك
 فعلى الثاني يكون المحمول بالمواطاة عليها هو التصور لا التصور ويكون التصور امرا متغيرا لها متعلقا بها فيرجع الى القول
 بان التصور هو الحالة الادراكية وعلى الاول يلزم ان تكون المبادئ محمولة على ما ليس عينها ولا ذاتها ولا حصة او فرد منها
 بالمواطاة وقد تقرر ان المبادئ لا تحل على ما لا يتحد معها بالذات الا بالاشتقاق ولما بطل الاحتمال الثاني من اثبتين والاول
 تعيين الاول وهو ان يكون حمل التصور على التصديق حلا بالذات فيكون التصور متحد مع التصديق بالذات فلا يكون التصور
 والتصديق حقيقتين تباينيتين بالذات فالشبهة غير منقذة بما ذكرنا ما تانيا فلان صورة الازعان القائمة بالذات من شخص
 ذهني والتصديق اعم منه وحمل الاعم على الاخص حمل شائع متعارف وليس حلا اوليا كما زعم وانما لنا فلانا اذا تصورنا نوعا
 من التصديق كاليقين او الظن مثلا وحصل صورة اليقين او الظن في الذهن فلا تمشي ان يقال ان صدق التصديق
 عليها صدق اولي كيف وصدق كجس على ما تحته من الافواع ليس ليابل هو شائع متعارف وقد اعترف بان معنى التباين
 بين التصور والتصديق ان لا يصدق كل واحد منهما بالحمل الشائع على ما يصدق عليه الآخر كذلك وقد لزمت صدق التصديق
 والتصور على صورة نوع التصديق بالحمل الشائع المتعارف فان قيل صدق التصديق عليها حمل شائع متعارف ذاتي وصدق التصور
 عليها حمل شائع عرضي ومعنى تباينهما ان لا يصدق كل واحد منهما بالحمل الشائع على ما يصدق عليه الآخر بذلك النحس من الحمل بينهما
 في اختلاف نحو حمل قلنا صدق التصور على الصورة الذميمة لا يمكن ان يكون صدقا عرضيا لان العلم والتصور هو الصورة وليس
 امرا خارجا لها عرضيا بل هو الاك ان ذلك الحار الكون العلم هو الصورة واما ارباعا فلان قوله السرفه كلام لا معنى له فان كان

بقول ان التصور المطلق عرضي لما عرضه ان تصور المطلق عرضي للصورة الذهنية فهذا لا يعقل الا اذا كان التصور غير الصورة الذهنية
والكلام على تقدير القول بكون العلم هو الصورة على ان العرضي هو الخارج المحمول بالمواطاة والمبادي لا تحمل بالمواطاة على
غير باطلا عرضيا فلا يحل التصور على معروضه بالمواطاة فلا يكون عرضيا له بذات كلامه من اطلاق العروض على التعلق
فان التصور متعلق بالصورة الذهنية وليس عارضا لها لانه قائم بالذهن لا بالصورة حتى يكون عارضا للصورة وان اراد به معنى
آخر فليصوره ولا حتى ينظر فيه وقوله والاذعان ذاتي لجزئية مسلم لكن التصور ايضا ذاتي لجزئية وبالجملة فلا فرق بين تصديق التصور
على التصورات الخاصة وبين صدق التصديق على التصديقات الخاصة فان التصور والتصديق نوعان من الادراك فصدقهما
على افرادهما على نحو واحد وان نبي الكلام على ان الاذعان ليس قسما من الادراك كما هو دينا و قيل بكون العلم هو الصورة المتحدة
مع المعلوم فالاشكال على هذا التقدير ايضا بقوله على هذا يكون التصور متحد بالذات مع حقيقة الاذعان مع تباين حقيقة العلم
وحقيقة الاذعان **قوله** فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام علم انهم كما اختلفوا في حقيقة العلم اختلفوا
في المعلوم فذهب المنكحون النافون للوجود الذهني الى ان العلم قد يتعلق بالموجود المنحصر عندهم في الموجود الخارجي وقد يتعلق
بالمعدوم الخارجي الذي هو معدوم محض عندهم وذهب الجمهور الفلاسفة القائلين بان الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها و
ان العلم هو الصورة الحاصلة في الذهن الى ان الحاصل في الذهن من حيث انه قائم بالذهن مكنتف بالعوارض الذهنية علم
ومن حيث هو موجود قطع النظر عن قيامه بالذهن اكتنافه بالعوارض الذهنية معلوم وبعضهم الى ان ما في الذهن من حيث الحصول
في الذهن معلوم ومن حيث القيام بعلوم بعضهم الى ان الصورة المعروضة للعوارض الذهنية معلوم ومجموع المعروضات والعوارض
علم وذهب العلامة القوشجي الى ان الاشياء حاصلة في الذهن من دون قيام بهي التي تتعلق بها العلم فهي المعلومة وذهب
الصدر الشيرازي الى ان صور الاشياء قائمة بانفسها بابداع النفس اياها وهي المعلومات وذهب لقائلون بان العلم هو شئ
اشي الى ان المعلوم ذو شئ وذهب لبعضهم الى ان المعلوم ايضا هو شئ لكن مع قطع النظر عن قيامه بالذهن فذهب قائم الحكماء
المحصلين قدس سوا الى ان المعلوم قد يكون موجودا بوجوده ويرتب عليه الآثار وقد يكون معدوما ثابتا بثبوتها متغايرا للوجود لا يترتب عليه
الآثار في عالم آخر لاني الذهن وذهب لقائلون بان العلم هو الحالة الادراكية مع القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن
الى ان الصورة القائمة بالذهن المتحدة مع ذي الصورة هي المعلومة حقيقة وادعى ان المعلوم اي متعلق العلم بالذات هو كالتالي
الانكشاف التي تحتها هو شئ القائم بالذهن وربما تشبث لبعض كمام المشككين بان المعلوم هو ما في الاذهان العاليت
من الصور فهذه اشياء عارضا هي فالانكشاف الاول فهو باطل بالبداهة كيف وما يتعلق به العلم يجب ان يكون شيئا للمعدوم
وهو الاشئ من الاشئ المحض كيف يتعلق به العلم وايضا ما يتعلق به العلم يجب ان يكون منكشفة متميزا عند العالم وتميزا عند

الصرف باطل في الواقع وعند هؤلاء ايضا فالحق ان ما يتعلق به العلم يجب ان يكون له نحو من شبهة قطعاً فليست انما هو مقبول اما
علم الواجب سبحانه وعلم الممكن بذاته وصدقاته قد مر الكلام فيه ولا كلام فيه ههنا انما الكلام ههنا في ان متعلق العلم في علم الاشياء
الغائية عن المدرك ما هو فالعلم لما كان صدقة ذات اصداق وتعلق بالمعلوم مستوجبه لا كشافه وتنبؤ من دون ان يرتفع تعلق العلم
على اعتبار معتبر وفرض فاض ولحاظ لا حظ وجب ان يكون متعلقه موجبه في الخارج اذ في الذهن لا يتوقف وجوده على خصوص
وحيث ان تعلق العلم بشئ غير مبرهن على وجوده في الخارج اذ العلم لا يتقضى بانفعال الوجود الخارجي فالوجود الخارجي ليس متعلق العلم
بالذات فتعلق العلم بالذات هو الموجود في الذهن لا من حيث انه لم يلاحظ بخصوص لحاظ كيف ولو كان متعلق العلم هو الموجود الذي
من حيث اعتباره بخصوص الملاحظة لزم افتقار تعلق العلم اذ لم يلاحظ الموجود الذي بخصوص تلك الملاحظة والتالي صريح
البطلان فاشتهر من ان الصورة الذهنية من حيث انها مكتشفة بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هي مع قطع النظر عن الاكتشاف
بالعوارض الذهنية معلوم في غاية السخافة اذ الموجود في الذهن بلا اعتبار المتصورة واحدة وشئ واحد لكن العقل يضرب من
التحليل ونحو من الملاحظة يحلل ذلك الموجود الى المهية من حيث هي والشخص وليس هناك موجود ان المهية من حيث هي
والشخص اى المهية الملحوظة بالعوارض وانما الموجود هناك شئ واحد فلا يصح ان يكون هو العلم والمعلوم معا كيف تعلم والمعلوم
متضايقان فيجب ان يكون مصداق احدهما متغاير للمصداق الآخر ولا يكفى التغاير اللحاظي بين مصداقهما بعد تحقق المصداق
اذ المتضايقان يجب لتغاير بينهما في مرتبة المصداق والا كان مصداقهما واحداً فلا يكونان متقابلين كذا ما ذكره المصنف من ان
العلمية من حيث الحصول الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم غير معقول اذ وجود الصورة العلمية في الذهن هو الحمول فيه والقيام
به وليس له اني الذهن وجود ان يسمى احدهما بالحصول والاخر بالقيام حتى يكون الموجود باحدها معلوماً والموجود بالآخر معلوماً
وان اريد به ان الصورة العلمية وان كان له اني الذهن وجود واحد لكن لا اعتبار بين الاول اعتباراً نه ظلاً للوجود العيني والثاني
اعتباراً نه قيام صدقة بالذهن ووجوده بهذا الاعتبار وجود فعلي فهي من حيث انها موجودة بالتم الاول معلوم ومن حيث انها
بالتم الثاني علم فهذا اليف باطل لان هذا التغاير تغاير اعتباري متاخر عن تحقق مصداق العلم والمعلوم فلا يكفى في التغاير تحقق
العلم والمعلوم اذ تحققها غير متوقف على الاعتبارات التابعة للملاحظة فقد وضع ان القول يكون شئ واحد معلوماً باطل
فبطل المذهب الثاني والثالث والسادس والثامن فانهما سواسية في القول يكون الشئ الواحد معلوماً بمهيتين
اعتباريتين وقد ابلنا ذلك ثم قول من قال ان الشئ الحاصل في الذهن من حيث هو معلوم ومن حيث الاكتشاف
بالعوارض الذهنية علم باطل بوجه آخر وهو انه لو كان المعلوم هو الشئ الحاصل في الذهن من حيث هو معلوم ان لا يتعلق العلم
بالشخص فلا يكون الشخص معلوماً لان المعلوم هو الشئ من حيث هو والشئ من حيث هو ليس هو الشخص

Marfat.com

ذلك ما ظهر البطلان ما يقال من ان الشخص الخارجي يحصل بعينه في الذهن مع تشخصه الخارجي والوجود الذهني يعرضه
 ذلك الشخص الحاصل في الذهن من حيث انه قائم به ومعلوم ذلك العلم هو الشخص مع عزل النظر عما عرضه من الوجود
 الذهني من الحواس الاطيل فان انتقال الشخص الخارجي الى الذهن قد ابطناه فيما سبق على انا قد نعلم بعض الاعراض
 الموجودة في الخارج المتشخصة بالشخص العيني باهي كذلك ولا نعلم معها موضوعاتها اذ لا تلازم بين علمها وعلم موضوعاتها علم
 تلك الاعراض الجزئية ان كان يحصل تلك الاعراض الشخصية باهي كذلك وكانت تلك الاشخاص من حيث قيامها بالذهن
 فلا يحز النظر عن ذلك معلوما كما يتفوه به لارلزم انتقال العرض عن موضوعه وهو باطل اجماعا فلا سبيل هناك الى
 القول بانتقال الاشخاص الخارجية باعيانها الى الذهن واما المذهب الرابع فهو ان كان في القول يكون الصيغة المعروضة
 للعوارض الذهنية معلوما صحيحا كما سنحققه لكن القول بان العلم هو المجموع المركب من العارض والمعرض باطل لان مجموع
 المركب من العارض والمعرض حقيقة اعتبارية غير مندرجة تحت مقولة والعلم ليس كذلك على انه ليس في الذهن موجودان
 احدهما الصيغة المعروفة للعوارض الذهنية والاخر المجموع المركب من العارض والمعرض حتى يكون احدهما معلوما والاخر
 علما وانما تحققه في الذهن باعتبار العقل فيلزم ان يكون تحقق مصداق العلم والمعلوم متوقفا على الاعتبار واما المذهب
 الخامس فسبب الكلام عليه غمير اما المذهب السابع فهو ايضا باطل لان دو اشبح قد يكون معدوما فكيف يتعلق به العلم واما المذهب
 التاسع فاني الى هذه الغاية لم اصحله ما اول فلانه لا يعقل الفرق بين اشبوت والوجود ولا يشبه معنى كون المعدوم ثابتا كما
 فصل في مقامه انا ثانيا فلانا تحققنا فيما سبق ان مصداق الوجود نفس المهيبة فالعلم موجودا ليس له هبة وذات فكيف
 يتعلق به العلم واما ثالثا فلان ثبوت المعدومات ليس في الذهن بل في عالم آخر كما اعترف به صاحب المذهب فمفهوم المتعدي
 التعلية كمفهوم شريك الباري وجماع النقيضين ان كانت ثابتة فلا يكون ثبوتها في الذهن بل في عالم آخر فاما ان تكون ثابتة
 في محل غير ذلك فهذا غير معقول او ثابتة لاني محل فيلزم ثبوت شريك الباري وجماع النقيضين وغيرهما وهذا من البطلان في
 حد حاشي من ارتكاب الحج القائل من المتعدي ايضا فضلا عن اهل التحصيل واما رابعا فلانا ان يكون كل ما يتعلق به العلم
 ثابتا اوليا يكون كذلك على الثاني يلزم تعلق العلم بالاشيء الصرفة ولا يرجع القول بثبوت المعدومات الى طائل وعلى الاول يلزم
 ان يكون المهيبة المادية من حيث هي ايضا ثابتة لانها ايضا مما يتعلق به العلم فاما ان يكون الماهية من حيث هي ثابتة بلا تشخص فيلزم
 ثبوت المهيبة المجردة وهو غير معقول او يكون لها تشخص فاما ان لا يكون هي محسب لك تشخصا كمنفعة بالعوارض المادية كما
 هي عين عدمها فالقول بانها ثابتة لا موجودة سخيف باطل ومع ذلك فليست المهيبة من حيث هي ثابتة على هذا التقدير
 لانها هي المهيبة المخلوطة والكلام في علم الماهية من حيث هي او لا تكون محسب لك تشخصا كمنفعة بالعوارض المادية

بل بحسب ذلك الشخص مجرودة عن المادة وعوارضها فيكون ذلك قولاً بالنقل عن بعض اللواتي من انه كل نوع ادى فزان
 ويطلب ذلك بما اطل به ندهم ومع ذلك فلم يكن الماهية من حيث هي التي فرضناها متعلق العلم ثابتة ولا يمكن ان مجرى
 مثل هذا الكلام في وجود الماهية من حيث هي في الذهن لان الذهن طرف للخلط والتعريف باعتبارين بخلاف الخارج والماهية
 فمفاسد هذا الراهي اكثر من ان تحصى واظهر من ان تخفى هو الثاني عشر وهو ما تشبهت بالامام فاليف باطل لان الضرورة
 حاكمة بان ما يتعلق به علم مدرك يجب ان يكون متميزاً بخو وجوده عند ذلك المدرك وان الصور المرشمة في الالذبان العالية ليست
 حاضرة عند داركنا حتى يكون متعلقات علومنا واليه يتكلم في العلم بالجزئيات للمادية فصورها غير مرشمة في تلك الالذبان
 عندهم فلا يمكن ان يكون متعلق ذلك العلم هي الصور المرشمة فيها واما ما قيل في الباطل كون الصور المرشمة فيها متعلقات
 علومنا من انما تعلم بدبتهان علومنا لا تقتضى ولو فرض انتفاء تلك الالذبان وما فيها من غايه السقوط لان تلك الالذبان مع ما فيها
 علل لنا وعلومنا عندهم فعلى فرض انتفاءها كيف لا يقتضى علومنا فتلك البدهية بدبته الوهم واذ قد لطلبت المناهية المستترى
 ذهبان متفقان في ان متعلق العلم حقيقة هو الصورة القائمة بالذهن احد جانبيه من يرى انها متحدة مع ذى الصورة
 بالحقيقة والثاني انها مغايرة لها بالحقيقة محالها والاول باطل بامرنا من الباطل حصول الاشياء بانفسها في الذهن
 فقيمين الثاني وهو ان متعلق العلم بالذات وهو الحالة الادراكية التي قد مرت تحقيقها وسياتي ايضا انشاره تعالى هو اشج القائم
 بالذهن واما تعلق العلم بذى اشج فانما هو بالعرض بواسطة اشج وكما ان ذى اشج معلوم بالعرض بمعنى ان العلم متعلق بما يحكيه
 كذلك هو موجود بالعرض بوجود اشج بمعنى ان ما يحكيه موجودا يتوهم من ان اشج مابين لذى اشج فلا يكتفى تعلق العلم بالاشج
 ذى اشج في غاية السقوط لما حقت سابقا من ان مبانيه اشج لذى اشج بالماهية لا ياتي انكشاف ذى اشج وان اشج
 عليك الامر فاعتبر بالصورة منطبقة في المرأة منعكته من شخص لا تراه وانت ترى صورته المنطبقة في المرأة فيكشف لك ذلك الشخص
 بواسطة تلك الصورة التي هي اشج ذلك الشخص فاسى استبعاد انكشاف اشج بواسطة اشج المتغايرة بالحقيقة المحاكى اياه فلا
 بعدنى ان يكون المفهوم الحاصل في الالذبان من الانسان مثلاً مع كونه شياً مابين بالذات للانسان محال اياه كاشفاً للحقيقة
 الانسان ولما كان من الوجدانيات التي لا يكاد يتكلم الا متعصبة العامة من الحكماء ان حقيقة الانسان لا يكشف عنها
 الا بمفهومها الحاصل لنا في الالذبان وقد اقتنا البرهان فيما سبق على اقتناع حصول التوافق بانفسها في الذهن وعلى ان المفهوم
 الحاصل من اشج ليس علماً بل علم حالة مغايرة له ثبت ان هذا المفهوم اشج للانسان وانه متعلق بعلم بالذات ان الانسان
 انما يكشف بواسطة هذا هو الذي نحن بصدده فما استدل به بعض الاذكار من المتأخرين على ان العلوم بالذات هو العلم
 من حيث هو هو الصورة القائمة بالذهن من انه لو كان العلوم بالذات هو الصورة القائمة بالذهن من حيث الالذبان

بالعوارض الذهنية لم يتصور انكار الوجود الذهني ولم يتجس الى اثباته بالدليل ونبي على ذلك ان الصورة من حيث الاكتشاف بالعلم
 الذهنية علم حصولي معلومة الشيء من حيث هو وهو العلم المتعلق به العلم حصولي فغني عن ان السقوط لانه ان اراد البطل ان يكون مفهوم
 الصورة من حيث الاكتشاف بالعوارض الذهنية معلوما بالذات اى مفهوم المحيث من حيث هو محيث فسلم انه ليس متعلق بالذات
 للعلم المتعلق بذى الصورة بالعرض كيف وكثيرا ما يتكشف لنا ذوالصورة ولا يتخطر باننا مفهوم بذالحيث ولا يتعلق علمنا به
 ومن استحيل تعلق العلم بذى الصورة الذي هو معلوم بالعرض من دون ان يتعلق العلم بما هو معلوم بالذات لكن لا يلزم من
 ذلك ان يكون المعلوم بالذات هو الشيء من حيث هو هو العلم يجوز ان يكون المعلوم بالذات مصداق هذا المفهوم ونشأ انتزاعه
 وهو الصورة الشخصية القائمة بالذهن المكثفة بالعوارض الذهنية والغير على هذا التقدير لا يتقيم القول بكون الصورة من حيث
 الاكتشاف بالعوارض الذهنية علما حصوليا بالشيء كيف ومفهوم بذالحيث من حيث انه محيث ليس علما حصوليا بالشيء اذ كثيرا ما نعلم
 الشيء ويتكشف هو عندنا ولا يوجد هذا المفهوم في الذهن ومن الحال انكشف المعلوم بدون العلم ولا يصح القول بكون العلم المتعلق
 بحضورها اذ لا حضور لهذا المفهوم نفسه عند العقل بل العلم به يتوقف على انتزاعه لا سيما وقد نص هذا القائل على ان الذات المتأخذه
 مع الحيثية امر اعتباري يعتبره العقل العلم المتعلق به العلم حصولي وان اراد البطل ان يكون مصداق هذا المفهوم معنى الصورة القائمة
 بالذهن معلوما بالذات فاستدل له في غاية السخافة اما اول فلان هذا القائل بنفسه قائل بان علم الصورة القائمة بالذهن علم حصولي
 وانها معلوم لعلم حصولي بالذات مع ان هذا يستلزم ما رهنه ان يكون معلوما بجميع عوارضه ووجوده فيجوز ان يكون متعلق بعلم بالذات هو
 نقول ان الشيء ان كان متعلق العلم بالذات فلا يجب ان يكون معلوما بجميع عوارضه ووجوده فيجوز ان يكون متعلق بعلم بالذات هو
 الصورة الموجودة في الذهن اى ما هو مصداق الوجود الذهني ولا يكون وجوده الذهني معلوما اذ ليس علم تلك الذات التي هي
 مصداق الوجود الذهني عين العلم بالوجود الذهني ولا مستلزم له ولو كان الامر كما زعم لا يمكن ان يستدل على ان النفس ليست
 مجردة ولا بسيطة ان نفس معلومة بالعلم حصولي قطعاً متعلق ذلك العلم ان كان هو النفس المجردة البسيطة لزم ان يعلم بعلمها التجرد
 والقياس يمكن التماس بطلانها واختلاف في بساطتها وتجربتها فالقدم مثله متعلق هذا العلم حصولي ليس هو النفس البسيطة المجردة فاذ
 متعلقه هو مركب مادي وانت تعلم فساد هذا الاستدلال اذ لا يلزم من كون متعلق هذا العلم هو النفس البسيطة المجردة ان يكون هي معلومة
 بجميع اوصافها من البساطة والتكوين المادي والتجربتها فكذا لا يلزم من كون الصورة الموجودة في الذهن معلومة ان يكون
 وجودها الذهني معلوما حتى يتصور انكاره ولا يحتاج الى اثباته الى الدليل على انه لا بعد عندي في ان يلتزم بدبهة الوجود الذهني ولا
 يهمل بالكارهات العكسين فانه تعنت صرف هذا وقد ثبتنا الكلام في هذا المقام لكونه من راجع الاقدم قوله فان الحصول في الذهن
 نفس المقام بالشهور من ذهب الجمهور هو ان الحصول في الذهن عبارة عن القيام ولا غبار على ذلك عند من يقول ان

الحاصل في الذهن شي لا نفسه واما على ذهب القائلين بحصول الاشارة بانفسها في الذهن فالامر مشكل اوليهم من حصول
 الحرارة والبرودة وغيرهما في الذهن قياهما به وهو مستلزم لكون الذهن عارا او بارودا من مناط صدق اشتق على شي قيام له
 ويلزم من عرضية الجواهر كما سياتي في فلو وود هذه المعضلات ذهب لعلامة القوشجي الى ان الحصول في الذهن غير القيام به انه
 الحصول الشئ في الزمان والمكان وذهب لصد الشيرازي الى ان النفس مبدئة للصور الذهنية وهي ليست قائمة بها بل هي
 قائمة بانفسها في عالم ودار عالم الايمان ودار عالم المثال قائم عالم شريف عظمى وتلك الصور بما تكون فيه جزئية وتزاد المنهيات
 باطلان اما اول فلانه لو لم يكن الذهن محلا للصور الذهنية لزم قيام الصور الذهنية الماخوذة من الاعراض بانفسها عند العلم بها
 ذوالوحدان سليم لا يفرق بين حصول الاعراض في الذهن وبين حصول الجواهر فيه بان يكون حصول الاعراض فيه على نحو وجودها
 في الموضوعات وحصول الجواهر فيه على نحو وجودها المحلول القيام في قيام الاعراض من حصولها في الذهن بانفسها ولزم جوهرية الصور العرضية ليس
 بايون من لزوم عرضية الصور الجوهرية على انهم مقرون لقيام الصور الذهنية لعرضية بانفسها حيث ملو او دفع لثبته المودة على وجوده الذي بانكار قيام الحرارة
 والبرودة وغيرهما بالذهن فيلزم منهم القول بقيام الاعراض بانفسها باعتبار فهم فلا مجال لان يقال لعل اصحاب هذا المذهب لا
 يقولون بحصول الاعراض بانفسها في الذهن على نعم ان قالوا بان الصورة الذهنية متحدة مع ذوات الصور بالحقيقة لزمهم
 القول بقيام الاعراض بانفسها عند حصولها في الذهن كما ذكرنا ولن قالوا بان الصور مشباح مبانية لذوات الصور فلا حاجة
 الى انكار حلول الصور الذهنية في الذهن اذ لا يلزم المخدرات التي اضطررتهم الى انكار القول بذلك ولعلك قد تحسنت
 ما ذكرنا بسقوط ما حاولوا من دفع الشبه لان علم الحرارة والبرودة مثلا بدون العلم بالاجسام ممكن قطعاً فاذا حصلت الحرارة
 والبرودة في الذهن فاما ان تكونا قائمتين بانفسها وهو باطل اذ قيام العرض بنفسه محال او قائمتين بالذهن فيلزم كون الذهن
 عارا او بارودا واما ثانياً فلان الصور الذهنية الجوهرية اما ان يكون هي الجواهر الموجودة في الخارج باعيانها حتى يكون الصورة وذواتها
 متحدتين بالتحقق فذلك صريح البطلان اذ الصور الذهنية متعددة بتعدد الازمان ولا معنى لتعدد الواحد بالتحقق والصور لا تيرت
 عليها الاثار الخارجية بخلاف اعيان الموجودات الخارجية لا سيما عند الصدرا فان الصور مبدئة بابداع النفس عنده والموجودات
 الخارجية التي هي ذوات الصور ليست كذلك او يكون الصور الذهنية الجوهرية امثالا للموجودات الخارجية متحدة معها بحسب الهيئة
 فاما ان يكون تلك الامثال القائمة بانفسها الموجودة في الذهن قديمة وهو باطل لحدوث الازمان والنفس او تكون حادثية
 فيلزم حدوث جواهر غير محصورة بلا سبق مادة وهو خلاف ما تقر في مداركهم امانا ثالثا فلان الذهن قد يلاحظ المادية
 المادية من حيث هي مع عزل اللخط عن العوارض المادية فاما ان يكون المادية المادية الملاحظة بهذا
 اللخط قائمة بنفسها مجردة عن العوارض الشخصية فيلزم وجود المادية المحبذ او قائم بنفسها مخلوق

بتشخص غير مادي وعوارض غير مادية فيكون ذلك قولاً باقلاً عن بعض الاقدمين من انه يوجد لكل نوع مادي فرد مادي متغير وفرد
مجرد لا يتغير ولا يتبدل فيصطلح بالاطل به ذلك القول في مقامه وبالجملة فمخافة تبيين المذهبين اظهر ان معنى قوله الاتري
انهم استدلووا استدلال العلاسفة على بساطة النفس بانها تعقل البسيط الذي لا جز له كالوحدة والنقطة فيجب ان لا تكون منقسمة
اذ لو قسمت لزم انقسام ما هو حاصل فيه كالوحدة والنقطة اذ انقسام المحل مستلزم لانقسام احوال فالبالم يكن الحصول في
نفس عبارة عن الحصول فيها لم يلزم من انقسامها انقسام ما هو حاصل فيه ولا يخفى ان هذا الاستدلال انما يدل على ان الحصول
في الذهن عبارة عن الحصول فيه عند المتدلين بهذا الاستدلال لا على ان الحصول في الذهن هو الحصول فيه في الواقع فاللازم
ان لا يتقيم القول بكون احوال في الذهن معلوماً واقفاً به علماً على رار هو لا ان لا يصح في الواقع فلا يلزم ان لا يصح قول
المص في الواقع اذ لا قطع بصحة الاستدلال في الواقع والعلامة القوشجي معترض على هذا الاستدلال بان الحصول في الذهن
ليس عبارة عن الحصول فيه حتى يلزم من انقسام النفس انقسام ما هو حاصل فيها فاذا ذكره الشارح ليس حجة على العلامة القوشجي
وايضاً صحة هذا الاستدلال لا ينافي صحة قول المص لان المص يظن ان الصورة كما انها حاصلة في الذهن قائمة به ايضاً وهي من
حيث الحصول فيه معلوم ومن حيث القيام به علم فهو لا ينكر قيام الصورة بالذهن وحلولها فيه حتى لا يتقيم الاستدلال المذكور
على راره بل انما يقول ان للصورة مع قيامها بالذهن حصولاً في الذهن رار القيام به فالوجه ان يقرر الايراد المصدر لقبوله فان
اولهم الخ بان كلام المص مبنى على ان للصورة الذهنية حصولاً في الذهن رار القيام به وهو غير معقول لان الحصول في الذهن
هو الحصول فيه والحصول فيه هو القيام به فالصورة من حيث الحصول في الذهن هي الصورة من حيث القيام به وهي علم حصولي
ومعلوم للعلم المحضوري وليسقط قوله الاتري الى آخره من البين وثبت اتحاد الحصول والحصول بما علمناك في الدرس السابق
من انه لا يعقل الحصول في الذهن بدون الحصول فيه فانهم قوله قيل لك حاصلة الفرق بين الحصول وبين القيام بان
الاول وجود ظلي والثاني وجود حقيقي فالصورة باعتبار الحصول في الذهن معلوم باعتبار القيام به علم وفيه نظر من وجهين الاول ان الموجود
في الذهن صورة واحدة وشي واحد واشي الواحد يستحيل ان يوجد بوجودين ظلي واصل فالا يمكن ان يقال الصورة الذهنية من
حيث الوجود ظلي معلوم ومن حيث الوجود اصيل علم فان قيل هي موجودة بوجود واحد هو ظلي باعتبار واصل باعتبار قلنا الوجود
يساوي لتخص فرد كل شيء بدون تشخص غير معقول فالصورة الذهنية بما هي موجودة بالوجود ظلي يكون شخصاً قائماً بالذهن حالاً في الصورة بما هي موجودة
بالوجود اصيل بان يكون نبي لك شخص بعينه فلا فرق بين العالم والاصل القيام بالحصول لا بين العلم والمعلوم وتغاير الاعتبارات المفروضة بعد
خلق مصدر العلم والمعلوم غير جيد كما سبق تحقيقه اولاً ليكون نبي لك شخص بعينه بل يكون شخصاً آخر وهو صريح لبطالان اذا الموجود في الذهن من الشيء
لا حقيقة واقعة بالهبة وما قال بعض الشارح ان الموجود الذهني لا يتغير فيه جهة القيام بالذهن ويعتبر الوجود مع قطع النظر عن تلك الجهة غير حاصل اذا

الذهنى يتشخص لهبته وتشخص امانفس الوجود الخاص او مساوق له الوجود الخاص للصورة الذهنية جوعلولها في الذهن
وقيامها به فالاعتبار فيه جهة القيام بالذهن ليس شخصا فليس موجودا ههنا الا ان يقال انه اراد بالوجود الذهني الهيئة الملموسة
من حيث هي هي وهي بحسب خصوص هذا الحافظ ليس شخصا وان كانت في الواقع شخصا لكن للظلم ذلك قوله ويعتبر مع الوجود
او الهيئة الملموسة من حيث هي هي لما يعتبر معها الوجود ايضا الثاني ان القول بان الصورة وجودا ظاهريا لا يترتب عليها الاثبات
وجودا صليا يترتب عليه الآثار غير معقول لانه ان اريد بالآثار التي نفى ترتبها عن الوجود لظلي وحكم بترتبها في الوجود الاصلى
الآثار التي ترتب على وجود ذوى الصورة في الخارج فلا يخفى ان تلك الآثار لا ترتب على وجود الصورة في الذهن اصلا سواء
قبل كونها موجودة بوجودها على اذ يكونها موجودة بوجود ظلي فان صورة النار الحاصلة في الذهن ليست عارة ولا محترقة وان
بالآثار والآثار التي هي وراية آثار ذوى الصورة فلا ريب ان الوجود مطلقا مبدء للآثار مطلقا فالوجود لظلي الوجود مبدء للآثار فلا
معنى لنفى ترتب آثار عن الوجود لظلي هو يقال من ان الصورة القائمة بالذهن من حيث اكتناها بالعوارض الذهنية مبدء
للآثار الخارجية كالانكشاف والحزن والسرو في غاية السقوط اذ تلك الآثار انما ترتب على ما هو العلم حقيقة وهي الحالة الاكتمال
على ما هو الحق وهو ذهاب المص لا على الصورة القائمة بالذهن ومن العجائب ما وقع عن بعض الاذكياء من المتأخرين من
ان الصورة من حيث الاكتشاف بالعوارض الذهنية موجودة في الخارج لانها صفة انضمامية للنفس فلا بد من تحققها في ظرف
وجود الموصوف بخلاف ما هيته الصورة من حيث هي هي فهي معلومة بالعلم المحصولى وليست صفة للنفس لا موجودة في الخارج
وانت تعلم انه لا وجود للصورة خارج المشاعر وان كان مراده بالوجود في الخارج ما يعبر الوجود في الذهن فالعاجبة الى الاستدلال
عليه اذ الكلام في وجود الصورة من حيث الاكتشاف بالعوارض الذهنية في الذهن وكونها صفة انضمامية للنفس لا يستلزم
وجودها في الخارج اذ الانضمامي يتصور بان يكون الموصوف هو الذهن والصفة هي الصورة الموجودة في ذلك
الذهن بوجودها لوجوده ولما كانت الصورة من حيث الاكتشاف بالعوارض الذهنية صفة قائمة بالذهن كانت ما هيته
من حيث هي صفة قائمة بالذهن اذ حلول الفرد مستلزم لحلول الطبيعة بل هو عين حلول الطبيعة كما سيأتي ان شاء الله تعالى
فلو صح ما ذكره كان معلوم العلم المحصولى ايضا صفة للنفس موجودة في الخارج فانهم قوله ويحتمل جواب آخر بعد تسليم ان
في الذهن هو القيام به حاصله ان حيثية الحصول في المعلوم تعيلية وفي العلم تعييدية فالشيء معلوم لاجل انه حاصل في
الذهن وهذا صريح قطعا قوله فانقلت لما ذهب لقوم الى ان الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها وكان الحصول في
الذهن هو الحصول فيه وروى عليهم ان كونه اذا حصل في الذهن صلا كما به جالا فيكون عرضا واللازم باطل وهذا احد احوالنا
عليه في البطل القول يحصل الاشارة بانفسها في الذهن واحاب عنه الشيخ في الهيئات الشارح باحصله ان مستلزم

بمعنى انه للوجود في الاعميان لاني موضوع اى هية من حقها ومن شان وجودها في العين ان تكون غنية عن الموضوع فالجوهر
 المعقول عين هو في العقل جوهر وعرض معا فانه بالفعل موجود في موضوع هو الذهن وايضا من حقه اذا وجدت في الاعميان ان لا
 يكون في موضوع وهذا كما ان الحركة حقيقتها انها كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة مع انها ليست في العقل بهذه الصفة
 حتى يزعم ان يكون العقل متحركا بقيامها بل معنى صدها انها هية من حقها في الاعميان ان يكون كمالا لما هو بالقوة وهذا صادق
 على المعقول منها وضرب الشيخ لذلك مثلا في المحسوسات وهو ان المقناطيس حجر من شانه جذب الحديد اذا صادف مع انه اذا كان
 في الكف لا يجذب وهو في الكف فهو اذا لم يجذب وهو في الكف لم يسلخ عن كونه مقناطيسا فقد تلخص من هذا ان محقول الجوهر هو
 واكان عرضا ايضا هذا خلاصته كلامه ونحن لا نحصله لان الشيخ نفسه معترف بان الصورة العقلية الجوهرية عرض في النفس قد نفس
 هو وغيره من روسا بالفلسفة على ان الفرق بين العرض والصورة الحالة في الهيولى هو ان العرض نفس طباعه منقتر الى محل
 والصورة لطباعها غير منقتره اليه انما تنقتر اليه بحسب خصوصية تلحقها فلو كانت الصورة العقلية الجوهرية عرضا في النفس كانت
 بنفس طبيعتها ومحل حقيقتها منقتره الى موضوع مطلق فكيف يكون جوهرها حقيقتها ولو انقترت بطبيعتها المرسله الى الموضوع لمطلق استحالة
 ان يوجد ما هيتها لاني موضوع فلما يوجد فرد من افرادها قائما بنفسه فلا يكون جوهر اصلا ولو فرضنا انظر عن غيرهم بعضية الصورة الجوهرية العقلية فقوله
 بالصورة الجوهرية العقلية حاله في الذهن كما مر وقد طبقت المشايخ على انحصار الحال في الصورة والعرض محل في المادة والموضوع وجود الصورة الذهنية
 في الذهن ليس من قبيل وجود الصورة في مادتها لا استغناء الذهن عنها في تقويمه ولا انحصار الصورة في الجسمية والنوعية والصورة
 الذهنية ليست في شئ منها فوجود الصورة الذهنية في الذهن من باب وجود العرض في الموضوع فهي اعراض في الذهن
 فهي محتاجة بحقاقتها وما هيتها الى الموضوع فلا سبيل الى كونها جواهر وايضا الفلاسفة المشائية ومنهم الشيخ استدوا على ثبوت
 الهيولى في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانفكاك بان طبيعة الصورة الجبرمية طبيعة نوعية فاما ان تكون غنية عن
 الهيولى فلا تحمل فيها قطع مع انها قد ثبت حلولها فيها في بعض الاجسام او تكون منقتره اليها فلا توجد دون حلولها فيها فلنا ان كل اجسام
 بمثل هذا البيان فنقول لا يخلوا اما ان يكون المهية الانسانية مثلا غنية عن الموضوع او منقتره اليه فعلى الاول استحالة حلولها
 في الذهن وعلى الثاني استحالة قيامها بنفسها في الخارج ايضا وايضا سنقول ان الحلول مصداق نفس حقيقة الحال من دون امر
 زائد عليها فلا يمكن حلول ما هية جوهرية في شئ من ظروف وجودها وستلوا عليك في رد جواب الشارح ما يزيدك تحقيرا وما ذكره من
 ان ما هية الصورة الماخوذة من الجوهر من حقها انها اذا وجدت في الاعميان كانت لاني موضوع غير سديد لان الصورة الذهنية
 لما كانت عرضا استحالة وجودها في الاعميان فلا حزم بكونها لاني موضوع على تقدير وجودها في الاعميان واما ما هيتها فهي بنفسها
 مصداق للحلول الحاجز الى الموضوع كما سنحقق فلا يمكن تحققها ايضا لاني موضوع واما التنظير بالمقناطيس فهو تدليس

اذ المقناطيس اذ هو في الكلف لا يستحيل عليه الخروج عنها ولا مصداقته الحديد بخلاف لما بهية كما حصلت في الذهن بل التنظير الحق
 هو التنظير مثال فوس على لوج فيقال انه نواقم بنفسه كان فرسا جاريا ولا يخفى انه سيجف من القول اما التنظير بالحركة فابيض غير
 مستقيم اذ المفهوم الحاصل في الذهن ليس حركة بل هو شجرها ولو كان الحاصل في الذهن هي الحركة بنفسها كانت كما لا اله
 بالقوة في الذهن اليغوس من الاضاحيك في هذا المقام ما قال صاحب الافق المبين من ان الصورة المعقولة من الجواهر
 في صدها تها جميع الاعتبارات وان عرض لها بحسب نحو وجودها في الذهن ان يكون وجودها الذهني في محلها اللام من
 ذلك ان يكون العلم بها وهو وجودها الارتسامي عرضا للمعلوم بالذات على الحقيقة وهو نفس جوهر الحقيقة انتهى ومثل هذا فيجب
 المتجهون فانه اما ان يكره حلول الصور الذهنية الجوهري في الذهن فيقع في اشاعات التي بينا في البطلان ذهب لعلاوة القوس
 والصدر الشيرازي او يعرف به فيكون الصور العقلية الجوهري في حالة في محل مستغن هو الذهن فتكون عرضا وحجرا اطلاق لفظها
 عليها لا يعني شيئا فكيف يكون الصورة المعقولة من الجواهر جميع الاعتبارات وقوله انما اللام من ذلك في غاية السخافة
 لان الحال في الذهن اما ان يكون الصورة نفسها فيكون عرضا ووجودها ولا يكون للصورة حظ من الحلول كما هو ظاهر كلامه
 فهل هذا الا كما يقال الحال في الجسم ليس هو البياض نفسه بل وجوده فلا يلزم كون البياض عرضا وايضا لو لم يكن الصور الجوهري
 حالة في الذهن بل يكون الحال فيه وجودا لم يكن الصورة العرضية ايضا حالة في الذهن بل يكون الحال فيه وجودا اذ الوجود
 غير فارق بين الصور الجوهري والصور العرضية في الحلول الذهني فيلزم قيام الاعراض بانفسها في الذهن بلا حلول فيه وعلوه
 مستهوله ما وقع في اول ثلاثة قاطينورياس الشفا حيث قال الشيخ ان معقول الجواهر بها شكك في امره قطن انه علم
 وعض بل كونه علما امر عن لما بهية وهو العرض واما ما بهية فما بهية الجواهر انتهى وقد حققنا نحن في كتابنا المعقود في تحقيق حقيقة
 العلم ان مراد الشيخ ليس كونه اما توهم من ان العلم هو الوجود الارتسامي فقد اطلنا فيما سبق قوله قلت عرضتها انت تعلم
 ان كون الشيء عرضا باعتبار الشخصية وجوهرها باعتبار الطبيعة كما توهمه مستحيل لان العرض عندهم يحتاج الى المحل المطلق
 بطبيعة المطلقة والى المحل الخاص بخصوصية فالايكون طبيعة المرسله محتاجة الى المحل لا يكون عرضا اصلا فالقول بكون
 شيء واحد عرضا بحسب هويته الشخصية وجوهرها بحسب طبيعته المرسله قول بالمتنافيين ثم ان المتأخرين قد صرحوا بتنازع حلول
 شيء في شيء ما لم يكن للشيء الاول حاجة ذاتية الى الشيء الثاني ونحو على ذلك اثبات الهيولى فيما لا يقبل القسمة الفلكية
 كما لا فلاك بان الصورة الجسمية لما احتاجت في بعض اشعار وجودها اعني فيما يقبل القسمة الفلكية الى مادة قابلة تكون محتاجة
 اليها حيث كانت فتكون حالة في المادة فيما لا يقبل الفك ايضا فاذا كانت الصورة العقلية المأخوذة من الجواهر حالة في الذهن
 ولو بحسب الهوية الشخصية كانت بسبب طبيعتها محتاجة الى المحل فلا يساغ للقول بكونها جواهر بحسب الطبيعة المرسله والاعين

من ان حلول الفرد غير مستلزم لحلول الطبيعة فليس له معنى ولا هو مطابق لكلامهم الا الثاني فلما عرفت ان الاول فلان الفرد اذا
 حل في محل فليس وجود سوى الحلول اعني الوجود الناعمي فاما ان يكون طبيعة المرسله موجبه بعين هذا الوجود الناعمي اولا
 فعلى الاول يستلزم حلول الفرد وحلول الطبيعة وعلى الثاني فاما ان يكون الطبيعة المرسله موجودة بوجود مغاير للوجود الناعمي حتى يكون
 هناك موجودان متماثلان الفرد والطبيعة ووجودان احدهما مستقل هو وجود الطبيعة والثاني غير مستقل هو وجود الفرد
 اولا يكون الطبيعة المرسله موجودة اصلا والثاني صريح البطلان اذ لا يعقل وجود الفرد بدون الطبيعة والا اول ايضا باطل
 اما اول فلانه خلاف البداهة واما ثانيا فلانه لو كان للطبيعة وجود مغاير لوجود الفرد فاما ان يكون الطبيعة في ذلك النحوس
 الوجود مجردة عن الشخصيات فيلزم وجود المهيبة المجردة او تكون تشخصه تشخص فاما تشخص ذلك الفرد فيلزم ان يكون
 ذلك الفرد موجودا بوجودين الاول الوجود المتصل والثاني الوجود الناعمي وتشخص آخر فيكون الطبيعة المرسله فردا ان قد فرضنا انه ليس بهنا الا فرد واحد
 موجود بوجود ناعمي وطبيعة مرسله ايضا لا يخلو اما ان يكون الطبيعة المرسله موجبه على ذلك الفرد اولا والثاني يستلزم ان يكون ذلك الفرد ذاتا تلك الطبيعة او
 الاول يستلزم اتحادهما في الوجود وهو يستلزم وجود الطبيعة المرسله بالوجود الناعمي وهو يستلزم حلولها اذا انحلول هو الوجود
 الناعمي فقد بان ان ما توهمه الشارح ليس مطابقا لاصولهم ولا هو صحيح في نفسه وههنا تحقيق اوق واثق وهو ان انحلول
 عبارة عن نحوس الوجود ولذا فسر بوجود شئ شئ وبالوجود الناعمي ونحن قد حققنا في غير موضع ان مصداق الوجود ونشار
 انفراد نفس الطبيعة في كل شئ وقد اتقنا عليه البرهان في فواتح بحث الجعل في كتابنا هذا ايضا فلما كانت الصورة الذهنية حالة
 في الذهن كان مصداق انحلول نفس طبيعتها المرسله بلا انضمام امر اليها ومن دون زيادة عارض عليها فلا يكون جوهر حسب
 الطبيعة ايضا واليه لا يخفى بان انحلول اذا كان ثابتا للفرد فاما ان يكون عارضا لنفس الطبيعة ايضا فيلزم كون الطبيعة عرضا
 ونفس الطبيعة على هذا حاله في الذهن غير مقومة له بحال الغير المقوم له عارض لا محالة اولا يكون عارضا لنفس الطبيعة اصلا
 فاما ان يكون عارضا للعوارض التي عرضت الطبيعة فصارت الطبيعة بعروضها فردا اعني العوارض المشخصة فقط اولا يكون
 عارضا لتلك العوارض ايضا على الثاني لا يكون انحلول ثابتا للفرد اصلا اذا الفرد هي الطبيعة المعروفة للعوارض المشخصة ولما
 لم يكن عارضا للطبيعة ولا للعوارض المشخصة لم يكن عارضا للفرد وعلى الاول يوجد العوارض من دون الطبيعة المعروفة
 لها فيلزم وجود العوارض بدون المعروف وهو محسوس وهذا الكلام على تقدير التنزل واما على ما هو الحق من ان الفرد هي الطبيعة
 بلا زيادة امر وانضمام قار من حلول الفرد نفس حلول الطبيعة وبالجملة فكلام الشارح في هذا المقام من اباطيل الاقويل ثم
 في كلامه نظر بوجه آخر وهو ان صورة المهيبة العرضية اذا حصلت في الذهن دخلت فيه فاما ان يكون طبيعتها المرسله ايضا حلا
 في الذهن اولا على الثاني لا يكون الماهية العرضية ايضا عرضا وعلى الاول لا بد وان يقال ان طبيعة الصورة الذهنية

الجوهريّة الضميمة في الذهن اذ لا وجه لاستلزام حلول فرد الماهية العرضية حلولها وعدم استلزام حلول فرد الماهية الجوهرية حلولها
 مع كون نسبة الفردين الى الماهيتين احدى والفرق بان احدى الماهيتين جوهرية والاخرى عرضية غير محبة اذ هذا الفرق
 لا يوجب جواز السلب الفرد الجوهري عن طبيعته وعدم جواز السلب الفرد العرضي عن طبيعته وخطا الفرق المذكور انما
 يمكن اذا نكر حلول فرد الطبيعة الجوهرية في الذهن واما من ارتكب القول به فقد اضاع الفرق المذكور كما عرفت
قوله وانما يحصر في المقولات دفع لما عسى ان يقال من ان الصورة الذهنية الجوهرية لو كانت عرضا كانت مندرجة
 تحت مقولة من المقولات التسع العرضية لما اشتهر بينهم من ان العرض محصور فيها مع ان اذها تحت واحد من تلك
 المقولات غير مقبول لانها مندرجة تحت مقولة الجوهرية لو كانت مندرجة تحت مقولة من المقولات العرضية فيلزم
 اندراج شيء واحد تحت مقولتين وهم قد منحو ذلك وجه الدفع ان المحصر في المقولات انما هو للعرض الذي يكون غفيرة حسب
 الطبيعة من حيث هي لا للعرض الذي يكون عرضية بحسب الشخصية دون الطبيعة كما هو شأن الصورة الجوهرية التي
 فلا يلزم اندراجها تحت مقولة من المقولات العرضية وهذا جواب على سبيل تنزيل والا فلزم اندراج كل ما يكون عرضا بحسب
 الطبيعة تحت مقولة من المقولات لم تبين بعد واذ انت تعلم ان ما ذكره على تقدير ان سليم ان الشيء يجوز ان يكون عرضا بحسب
 الشخصية دون الطبيعة ليس بضميم على اصولهم فانهم ذهبوا الى ان العلم من مقولة الكيف وان العلم هي الصورة الذهنية
 فهذا اعتراف بكون الصورة الذهنية مندرجة تحت مقولة من المقولات مع انها عرض بحسب الشخصية على ما زعم والقول بان
 عدم العلم من مقولة الكيف مسموح كما ارتكبه المحقق الدواني او بانه كيف بمعنى العرض العام كما تجتهد البعض الاخر لا يطابق
 كلامهم لانهم قد ذكروا مقولة الكيف في المقولات وتسموها الى الكيفيات النفسانية وغيرها وهدوا العلم من الكيفيات النفسانية
 فهذا الكلام نص منهم بكون العلم من مقولة الكيف حقيقة **قوله** كالصورة الجوهريّة والنوعية هذا عجيب جدا لانهم قد اعرضوا بالموجود
 في شيء لا يجوز منه لا يصح قوامه بدون ماهونه وعنوان الشيء في قولهم الموجود في شيء شيئا متحصل القوام قدمت مشيئة قبل
 ان يوجد فيه ذلك الموجود واحترزوا به عن الصورة الموجودة في المادة اذا المادة لا تحصل شيئا بالفعل من دون الصورة و
 فرقوا بين العرض وبين الصورة بان العرض يكون بحسب الطبيعة محتاجا الى المحل المطلق وبحسب الخصوصية محتاجا الى المحل الخاص
 والصورة لا تكون محتاجة الى المحل بحسب طبيعتها المرسله بل بحسب الشخصية فقط وقرروا بين الموضوع اى محل العرض وبين المادة
 اى محل الصورة بان الاول مستغن عما هو موضوع له مطلقا اى غير محتاج اليه اصلا لا الى خصوصية ولا الى الطبيعة المرسله و
 الثاني محتاج الى طبيعته ما حل فيه فالصور الشخصية نوعية كانت او جبرية ليست بعرض لانها غير موجودة في شيء يكون شيئا متحصل
 القوام قدمت مشيئة بدونها ولا انها غير محتاجة بحسب طبيعتها المرسله الى محل ولا انها غير موجودة في الموضوع بل في المادة

والعرض هو الموجود في الموضوع فتح شيوخ الفرق بين العرض والصورة في كلاهما كيف يتوهم من حلول الصور في موادها واحتياجها لها
 في عوارضها الشخصية مع استتارها عنها بحسب طابعها المرسل ان الصور بحسب هوياتها الشخصية اعراض ثم قياس الصورة عليها
 على الصور الجبروتية والنوعية قياس مع الفارق لان الصورة العلية عالة في محل مستغن عنها وهو الذهن بخلاف الصور الجبروتية
 والنوعية لانها عالة في محل المحتاج اليها اعني الهيولى والحال في المحل المستغنى عن وعن والحال في المحل المحتاج جوهره
 ليس بعرض اصلا ولا تسباس ذلك على من تتبع كلمات القوم غريب قوله وما قيل قد اجاب بعضهم عن التوهم الذي مضى
 الشارح بان العرض المحصور في المقولات التسع هو الموجود في نفس الامر والصورة العلية ليست بموجودة في نفس الامر فده
 الشارح بان الصورة العلية الموجودة في نفس الامر لتفصيل انهم قد اختلفوا في ان العرض لمنقسم الى المقولات الخمسة فيقال هو
 العرض الموجود في الخارج او العرض الموجود في نفس الامر فذهب البعض الى الاول ويريد عليه ان العدد مندرج تحت مقولة الكيفيات
 الانشائية لا زوجية والفردية تحت مقولة الكيف مع انها لا وجود لها في الخارج اصلا وان المقولات النسبية لا وجود لها في الاعيان الا
 لان يرعى بالموجود في الخارج الموجود الذي يترتب عليه لا يشارف في قول الى المذهب الثاني وذهب البعض الى الثاني فلا اشكال
 بالاعداد ولا بالكيفيات الانشائية ولا بالمقولات النسبية لانها كلها موجودات في نفس الامر ويريد عليه ان الوجود الانشائي وما ضاهاه
 موجود في نفس الامر اذا الموجود في نفس الامر من الموجود بنفسه ومن الموجود بنشره والوجود واخواته موجودات بمناسبتها
 غير مندرجة تحت مقولة عرضية اصلا وما سبق الى بعض الاوابام من ان الوجود واخواته ليست باعراض حتى تندرج تحت مقولة
 عرضية في غاية السقوط لان العرض هو الموجود في الموضوع سواء كان وجوده في الموضوع على نحو وجود الصفات الانشائية في موضوعها
 او على نحو وجود الانشائيات في مناسبتها والوجود امثال ذلك لانها موجودة في مناسبتها ولو خص الوجود في الموضوع الماخوذ في تعريف
 العرض بنحو وجود الصفات الانشائية في موضوعاتها لزم خروج المقولات النسبية والاعداد وما ضاهاها عن العرض وهو خلاف ما جمعوا
 عليه فالحق انه لا يصح الحكم بانحصار العرض الموجود في نفس الامر في المقولات التسع فلا يلزم من كون اشئ عرضا اندراج تحت مقولة منها
 فالتوهم من صلا ساقط ولهذه المباحث تحقيق وتفصيل في كتابنا الموسوم بالجواهر العالي في شرح كتابنا الموسوم بالجنس العالي
قوله فان ميثية الاكتفاء الخ قد علل القائل عدم كون الصورة الذهنية من الموجودات النفس الامرية بكون الكيفية معتقفا عنها
 الشارح بان الكيفية انما اعتبرت في مفهومها التجلي في المصداق ولعل القائل توهم ان اعلم عبارة عن مجموع الصورة والعوارض
 الذهنية فالكيفية عنده داخله في مصداق اعلم وهو توهم بعيد لان مجموع العارض والمعروض امر اعتباري واعلم صفة حقيقية
 واعلم ان في هذا المقام خطأ فاطا فلتقص عليك حاله فنقول بما ذهب لاقوم الى حصول الاشياء بانفسها في الذهن بمعنى اكلول فيه
 ورد عليهم ان الجواهر اذ حصل في الذهن صار عرضا لوجوده في الموضوع فالترمو اكونه عرضا بحسب الوجود الذي هو غرضهم انه كان عرضا

فان كان اخلات تحت مقولة من المقولات التسع فيلزم اندراجها تحت مقولتين والاقتل صهر العرض في تلك المقولات فاجاب عنه الشارح بما عرفت حاله اجاب البعض بان المصور في المقولات هو العرض الموجود في الخارج فاشكل بالمقولات النسبية لعدم وجودها في الخارج وهو ناش من ايها العكس اذا لم يجيب انما ادعى ان كل عرض موجود في الخارج مندرج تحت مقولة من المقولات ولا يلزم منه ان يكون كل مندرج تحتها موجودا في الخارج حتى يشكل بالمقولات النسبية وقال بعضهم الصواب في الجواب ان يقال مرادهم صهر الاعراض الموجودة في نفس الامر والموجود ههنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث هي وكل منهما مندرج تحت المقولة الاولى في مقولة وكيف والثانية في مقولة اخرى من مقولة الجوهري وغيره واما الحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث انها مكتشفة بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد داخلا والقيود خارجا او يكون كل منهما داخلا في الملحظ اي المركب من العارض والمعروض فلا شك انها من الاعتبارات الذهنية وليس لها وجود في نفس الامر انتهى وهذا الكلام يدل على ان هذا التقاطع هو ان الصورة الذهنية سواء اذنت حيثية الاكتناف بالعوارض داخلة فيها او خارجة عنها متبصرة في مفهومها من الاعتبارات الذهنية فيرو عليه ما اورده الشارح لكن الشارح زعم في الكاشية ان حاصل الجواب ان العلم بمجموع العارض والمعروض والمعلوم هو المعروض فقط وذلك لمجموع امر اعتباري ليس بوجود في نفس الامر وانت تعلم ان هذا ليس حاصلا للجواب فان الجيب حكم باعتبارية الحقيقة الحاصلة في الذهن اذا اذنت من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية سواء كانت الخيفية داخلة في المصدق او خارجة عنه على انه على تقدير ان يكون حاصل الجواب ذلك لا يكون الجواب مطابقا هو جواب عنه اذا حاصله ان الصورة الذهنية عرض وليست مندرج تحت مقولة من المقولات والقول بان العلم مركب من العارض والمعروض وهو اعتباري والمندرج تحت المقولات هو العرض الموجود في نفس الامر غير دافع له اذ كلام المعترض ليس في العلم بل في الصورة الجوهرية الموجودة في الذهن فانها عرض وليست مندرج تحت مقولة من المقولات العرضية فان قلت هذا واراد على الجيب ولو لم يقرر جوابه بما زعمه الشارح فان الجيب قد اعترف بان الموجود ههنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث هي و ان الثاني مندرج تحت اية مقولة اتفقت ولا شك انه عرض موجود في نفس الامر فوجب اندراجها تحت مقولة من المقولات العرضية فاذا كان جوهر الزم اندراجها تحت مقولتين فليس له محيص عن الاشكال اصلا قلت هب ان الاشكال وارد عليه سواء قرر الجواب بما ذكره الشارح او بما هو مقتضى كلام الجيب لكن الاشكال على ما دعم الشارح من تقرير الجواب متصاعف فانه على تقريره يكون الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية بان يكون الخيفية داخلة في مفهومها لاني مصداقها ايضا مادة الاشكال اما على ما يشعر به كلام الجيب فليس كذلك فاية الامرانه لا يتم الجواب نظرا الى انه لا يصح الحكم باعتبارية ما يكون الخيفية داخلة في مفهومها لاني مصداقها ايضا ان هذا الجواب على تقرير الشارح ساكت عن الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية بان لا يكون الخيفية داخلة في المصدق

اختلاف الجواب على التقرير الآخر فبعض كمال الصورة المذكورة قوله ومن ههنا يسقط الايراد المشهور في الاشكال مشهور من المتكلمين على
 المشايخ القائلين بالوجود الذهني وحصول الاشياء بانفسها في الذهن حاصله انه لو كانت الاشياء حاصلت في الذهن بانفسها لزم
 من حصول الحرارة والبرودة في الذهن كون الذهن حاراً وبارداً لان احاداً قام به الحرارة والبارد ما قام به البرودة واللزام صحيح
 البطلان فكذا الملزوم وهذا الاشكال غير وارد على القول بحصول الاشياء في الذهن اجاب السيد المحقق قدس سره عن هذا
 الاشكال في حاشيته التجريد بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفاً بها
 من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا الصفاة مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي واغترض عليه العلامة القوشجي
 بان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى انضمام الصفاة في الصفات الموجودة في الخارج كالحركة والبرودة ولا يقطع مادة اشبهت
 فانه لو تشبث بلوازم الهيئات كالفردية والزوجية او بصفات المعدومات كالانتزاع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية
 في الذهن لزم كون الذهن زوجاً وفرداً اذ لا معنى للزوج والفرد الا حاصل فيه الزوجية والفردية وكذا حصل الانتزاع في الذهن لزم كونه
 ممتنعاً اذ لا معنى للمتنع الا حاصل فيه الانتزاع لم يكن لنفسه بهذا الجواب اذ لا وجود عيناً للوازم الهيئات ولا لصفات المعدومات
 واجيب عنه بوجه الاول ما ذكره المحقق الدواني في الحاشية القديمة وهو انه يجوز ان يكون للشيء وجودان كلاًهما ذهني لكن احدهما
 لا يكون مشاراً للآثار والآخر يحدو الوجود الخارجي والمراد بالوجود الخارجي في الجواب ما يتناول هذا النوع من الوجود ايضا وتفصيله ان
 الامور الاختراعية لها نوعان من الوجود الاول جودها بعد الانتزاع في الذهن الثاني وجودها في مناشي انتزاعها وكل من يدين جودها
 ليس في خارج المشاعر بل في الذهن لكن الاول وجود ظلي ليس مشاراً لترتب الآثار والثاني وجودي يحدو الوجود الخارجي في ترتب الآثار
 فالمتصف بالزوجية والفردية اى الزوج والفرد ما وجدت فيه الزوجية والفردية بالنحو الثاني اى ما يكون مشاراً لصحة انتزاع الزوجية
 والفردية عنه لا ما وجدت فيه الزوجية والفردية بالنحو الاول اطلاق الوجود الخارجي على النحو الثاني شائع في كلامهم حيث قالوا للمعدو وجودان
 في وجود في الاعيان ووجود في نفس فمضى وجوده في الاعيان وجوده بمناشي انتزاعه قالوا ان الكيفية الثابتة للنسبة التجريدية حيث
 وجودها في الخارج تسمى مادة ومن حيث وجودها في الذهن تسمى جهة مع انها لا وجود لها في الخارج الا بمشاراً انتزاع فسقط ما اورده عليه
 معاصرو من ان اطلاق الوجود الخارجي على الوجود الذي يحدو الوجود الخارجي لم يعهد في كلامهم الثاني ما ذكره الصدوق المعاصر
 للمحقق الدواني وهو ان اللاحق ان معنى الزوج والفرد ما حصل فيه الزوجية والفردية اذ تلحقها كثيرا ولا يخطر بالبال التمييز بل معناه ان
 جملان سميان بالفلسفة بحيث وطاق وقال في توضيحه ان مناط صدق المشتق على الشيء اتحادهما في نفس الامر لا قيام سبب
 الاشتقاق به فان ذلك غير لازم فان قام مع ذلك سبب الاشتقاق كالاسود صح فيه ان يقال الاسود ما حصل فيه
 الاسود وان لم يقيم به كالموجود لم يصح ان يقال الموجود ما حصل فيه الوجود والزوج والفرد من قبيل الثاني واذا كان مناط صدق

المشتق على شيء اتحادهما في نفس الامر فلا يكون متحداً فيها لا يصدق عليه مشتق وان قام به مبدء فالذبح لما لم يكن متحد مع
الزوج في نفس الامر لم يلزم صدق الزوج عليه وان قامت به الزوجية وادور عليه المحقق الدواني اولاً بان القيام به
باعت فكيف لا يلزم من قيام الزوجية بالذبح كونه زوجاً وهل هذا الا كان يقال لا يلزم من قيام السواد والبياض
بالجسم كونه اسوداً وبياضاً فاجاب عنه بمنع ان القيام هو الاختصاص الناعت فان السرعة قائمة بالجسم توسط الحركة ليست
وصفاته وصفات الصورة قائمة بالبيوت وليست وصفاتها بالجسم القائم به السواد ليس نظير ذلك وانما يكون نظيراً
له لو لم يكن الجسم متحد مع الاسود في نفس الامر كما لا يتحد الزوج مع الذبح فيها بل نظيره الجسم القائم به السرعة الغير المتحد مع
السرعة في نفس الامر من البين انه لا يلزم من ذلك صدق السرعة عليه فذبح المحقق بان المراد من القيام القيام من غير
واسطة كما هو المتبادر وقيام السرعة بالجسم توسط الحركة كما اعترف به فالمنع والسند مندفعان وادور ثانياً بان مال صدق
المشتق على شيء واتحادهما واحد بل لا معنى للصدق عليه لا للاتحاد معه فعمل الاتحاد مناط الصدق غير مستقيم على انه يبيح الكلام
في مناط الاتحاد ولا بد في جسم مادة الشبهة من بيان الفرق بين قيام السواد بالجسم وقيام الزوجية بالنفس ليتبين ان الاول
يستلزم الاتحاد والصدق دون الثاني انتهى وانما تعلم ان الالتصاف على زعمين الاول الالتصاف الانضمامي والثاني
الالتصاف الانتزاعي والاولى في النوع الاول موجودة بوجود مغاير لوجود الموصوفات بخلاف الاوصاف في النوع الثاني
بل ليس الموجود في النوع الثاني الا الموصوفات بحيث يصح انتزاع الاوصاف منها فهناك وجود واحد هو وجود الموصوفات
الا ان هذا الوجود ينسب بالعرض الى الاوصاف فيقال الانتزاعيات موجودة بوجود مناسبتها وليس معناه ان الانتزاعيات
موجودة حقيقة وبالذات بوجود مناسبتها فان هذا الوجود واحد فيسبب ان يوجد به موجودان بالذات فان الوجود مختلف وتعدد
بأختلاف المضان اليه وتعدد او متعدد فلا يكون الانتزاعيات موجودة بوجود مناسبتها بل بوجود مغاير لوجود مناسبتها فلا يكون
انتزاعيات بمعنى قيام الاوصاف الانضمامية بموصوفاتها انها موجودة في موصوفاتها بوجود مغاير لوجود الموصوفات ومعنى قيام
الاوصاف الانتزاعية بموصوفاتها ليس ذلك بل هو عبارة عن صحة انتزاعها من موصوفاتها فليس لها بالحقيقة قيام
بموصوفاتها واطلاق القيام هناك تجوز فان القيام عبارة عن نحو الوجود ولا وجود حقيقة في الالتصاف الانتزاعي للموصوفات
لا للاوصاف اذا عرفت هذا فاعلم ان المشتقات ايضاً على نحوين الاول المشتق الذي مبدؤه وصف انضمامي كالاسود والثاني
المشتق الذي مبدؤه وصف انتزاعي ولا شك في ان صدق النحو الثاني منه على شيء ليس بمنوط بقيام مبدؤه به اذ لا قيام
لمبدؤه بموصوفه حقيقة واما صدق النحو الاول منه على شيء فانه منوط بقيام مبدؤه الاشتقاق به فصدق مطلق المشتق على شيء غير
مستلزم لقيام مبادي الاشتقاق به بل انما ذلك في صدق النحو الاول فالزوج ليس يحصل فيه الزوجية وقامت بالزوجية

بل هو العبر عنه بحيث فلا يلزم من قيام الزوجية بالذهن وحصولها فيه صدق الزوج على الذهن وكون القيام عبارة عن
 الاختصاص الناتج كما ذكره المحقق مسلم لكن ليس كل قيام مناط لصدق اي مشتق كان بل المشتق من المبادئ الا ان
 انما مناط صدقة كون موصوفة بحيث يصح ان ينتزع منه تلك المبادئ نعم يصدق على الذهن حصول الزوجية فيه او هو الزوجية
 بمعنى انه محلها لا بمعنى انه زوج فمقسم بتساويين لانه ليس مصححا لان ينتزع الزوجية منه وقياس لزوم صدق الزوج على
 الذهن من حصول الزوجية فيه وقياسها به على لزوم صدق الاسود والابيض على احبم من قيام السواد والبيضا من به قياس
 مع الخارق لان الاسود والابيض مشتقان من مبدئين الفضايمين فمناط صدقهما على الشيء قيام ذنك المبدئين به بخلاف
 الزوج فسقط ما اورد المحقق اولو اما ما ذكره المصدر المعاصر له في اجواب فكلام لا طائل تحته كما بينه المحقق واما ما اورد المحقق
 ثانيا قالوا بعبارة ان المشتقات مطلقا معا هي انتزاعية ومناشئ انتزاعها اما ذوات الموصوفات من حيث انها بحيث
 يصح انتزاع مبادئ الاشتقاق عنها وهي من حيث انضمام مبادئ الاشتقاق اليها فمصدق المشتقات مطلقا هو
 ما يصح انتزاع المفهومات المشتقة عنه سواء كان محتم انتزاع تلك المفهومات بانضمام شيء اول الامر المصدر الجيب بالاتجاه الذي جعلها
 مناط لصدق المشتق ليس ما يباوق الصدق بل هو الامر المصحح لانتزاع المفهوم المشتق وهذا مستقيم قطعاً قالوا ان جواب
 الصدق لا يجرى له شبهة وان مال هذا الجواب والجواب الذي ذكره المحقق واحد وانما الفرق بينهما في التعبير فان المحقق يسمى وجوب
 الانتزاعات بوجود مناشئها وجودي بخلاف وجود الخارج في ترتب الآثار والصدور المعاصر له لا يسمى ذلك الوجود قيا مالم يسمى
 اتحادا او اختلاف لفظي الثالث ما قال بعض افاضل بالروم وهو ان تلخيص الجواب بسنخ المقدمة القائلة بان معنى الانضمام لصفة
 قيام هيتها بجعلها مطلقا سواء كانت موجودة بوجود ظلي او لا ونفي كون القيام بحسب الوجود اظلي مقتضيا مستلزما لكون المحل
 مستغنا بذلك القائم ولا شك ان هذا المنع حاسم لمادة الشبهة مطلقا سواء تشبث انضمام لوازم المهيئات او صفات المعدومات
 وتعيين ان مقتضى اي شيء هو الوجود الخارجي كما في الموجودات التي تكون من عوارض الموجود الخارجي او نفس صفة بدون
 اقبال مطلق الوجود كما في المعدومات ولوازم الماهية مما ليس يلزم في الجواب عن مادة الاشكال والتعرض لكون مقتضى الانضمام
 هو الوجود يعني لا يراوهم الموجودات العينية في تقرير الشبهة حيث قالوا يلزم ان يكون الذهن حار وبارد الا ان مدار الجواب
 ذلك نظروا ان المدرك ذلك المنع انتهى بوجوب الجواب في قاية الدقة والتمانة لا يرد عليه انه بعيد لفظا وذلك لان الجواب اذا
 لم يبين ما صلا الا ما ذكره هذا القائل ولا يتوجه عليه ما يتوهم اي من ان المستدل بين معنى المنع وادعى انه ليس له
 سواء معنى فان سلم المانع ان معناه ذلك لزوم كون الذهن متمنعا بحصول المانع فيه فان لم يسلم فلا بد وان يبين معناه
 ثم يرد المنع وذلك لان المانع لا يجب عليه بيان المعنى فان المنع طلب الدليل ومطالبة المانع ببيان المعنى خلاف

آداب المناظرة نعم ما ذكره الفاضل من ان مقتضى للاتصاف في المعدومات ولو ازم المهية نفس الصفة بدون اعتبار مطلق
 الوجود غير سديد فان نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود لا تثبت بشئ اصلا ضرورة ان المعدوم المطلق لا يسبب بشئ
 اصلا لكن هذا غير قاطع في صحة حمل اجواب فظهر بما ذكرنا كذا ان ايراد العلامة القوشجي على جواب السيد المحقق قدس سره
 ليس بوارد لقبى الكلام في ان اجواب المذكور بل هو تمام ام لا فقد افاد بعض الكابر الاساتذة روح السداد واهم ان الفرق
 بين الوجود الاصلى والوجود الظلي بعد تسليم حلول الحرارة والبرودة في الذهن غير دافع للاشكال لان الحمول هو اختصاصا
 الناعت وهو يوجب حمل مشتق وان اريد بالحلول معنى آخر فلا بد من بيانه وبيان انه ليس مناطا مشتقا ودونه خرط
 القناد ولا ينعف اجواب بان معنى الحار وان كان يحصل فيه الحرارة لكن حصول الحرارة في الذهن غير حصولها في الشئ بل يتصف
 بالحرارة الذي هو ما خوذ في تعريف الحار ولفظة في مشتركة لفظا وذلك لانه بعد الاعتراف بحلول الحرارة في الذهن يجب القول
 بالاختصاص الناعت بين الحرارة والذهن ويكون لفظه في في كلا الموضعين بمعنى واحد ولا الجواب بانه ليس كل قيام
 كافيا لصدق اي مشتق كان بل يجب في صدق كل مشتق قياما لغيره مخصوص فلانم انه يلزم من قيام الحرارة والامتناع
 والزوجية وغيرها بالذهن صدق مشتقاتها عليه بحسب معانيها العرفية فان القيام المقترن في صدق مشتقاتها بحسب
 العرف له خصوصية لا توجد في قيامها بالذهن وان كان قيامها بالذهن ايضا يوجب صحة ان يقال ان الذهن ذو مهية احراق
 والزوجية والامتناع مثلا فان اريد بمشتقات تلك المبادئ معانيها العرفية فصدقها على الذهن غير لازم وان اريد
 بها ما يفيد ان الذهن محل لها فصدقها عليه لازم وملتزم وذلك لانه بعد الاعتراف بحلول تلك المبادئ في الذهن لا مجال
 لانكار صدق مشتقاتها بالمعاني العرفية عليه اذ ليس مناطه الا القيام والحلول وان كان حلولها في الذهن نحو اخر من القيام
 فلا بد من بيانه حتى ينظر في انه هل يستلزم صدق مشتق ام لا ولو انفك الحمول والاختصاص الناعت عن صحة حمل
 المشتق في بعض النجاء لا ترفع الا ان عن الحكم بانتزاع حلول ما هو مستحيل الحمول فانما لا نحكم بعدم حلوله الا لعدم صدق
 كما انما لا نحكم بعدم حلول البياض في الجسم الاسود مادام اسود الا لا تمنع كون الجسم ابيض عين هو اسود ولو فتح هذا الباب
 لجاز ان يحل في الجسم الاسود بياض ونختص به اختصاصا ناعنا ولا يصح الحكم بانه ابيض هذا المختص كلامه الشريف و
 انت تعلم ان هذا الكلام مع وقته ومثانته غير دافع لاصل اجواب فان المعترض قد استدل على لزوم كون الذهن حارا
 وبارقا بحلول الحرارة والبرودة في الذهن وقيامه به فدفعه الجيب بمنع استلزام حلول تلك المبادئ في الذهن صدق
 مشتقاتها عليه مستندا بان مناط صدق مشتقاتها هو قيام مبادئها اصليا وقيام تلك المبادئ بالذهن قياما ظاهريا
 مانع فلا يصح ان يطالب ببيان الفرق بين القيام الذي هو مناط صدق مشتق وبين القيام الذي ليس كذلك

وما قال من قوله ولو انك الى آخره ليس على وجه اذ لا يحكم بعدم حلول مبدئي في شيء بعد صدق مشتق عليه بل لعل الامر بالعكس ونحن انما نحكم بعدم حلول البياض في الجسم الاسود حين هو اسود لا امتناع حلول متضادين في شيء واحد في زمان واحد ولا يلزم على ما ذكرنا جواز ان يحل البياض فيما حل فيه السواد ولا يكون ناعتا له نحو واحد من الحلول اعني الحل الاصل نعم يجوز ان يحل وصف حلولا اطلاقا فيما حل فيه ضده حلولا اصليا كحلول صفة الشجاعة حلولا اطلاقا فممن قامت بصفة الجبن قيا ما اصليا وبطلان هذا ممنوع نعم يشكل الامر على من ذهب من ذهب الى ان الصورة الذهنية من حيث القيام بالذهن علم فانها اذا كانت قائمة بالذهن قيا ما اصليا اذ العلم صفة قائمة بالعالم قيا ما اصليا خارجيا فاذا حصلت الشجاعة فممن قامت بصفة الجبن قيا ما اصليا وصارت علما قامت به قيا ما اصليا فيكون الشجاعة والجبن كلاهما قائمين به نحو واحد من القيام فيلزم كون ذلك الشخص شجاعا وجبان معا والفرق بين هذين القيامين مشكل ولا اشكال على من قال بالوجود الذهني ونفي كون الصورة علما اذ لا يكون للصورة على رايه قيام اصلي بل حصول ظلي فقط هذا غاية التحقيق في هذا المقام واجاب العلامة القوشجي عن أصل الاشكال بان حصول الاشارة في الذهن ليس عبارة عن الحلول فيه والقيام به بل هو من زمرة حصول الشيء في الزمان والمكان فليست الحرارة والبرودة والزوجية والفردية قائمة بالذهن حتى يلزم كون الذهن حارا وباردا وزوجا وفردا وانت تعلم ان هذا مع بطلانها ببيانات سبقت منا لا يجدي شيئا لان الحرارة والبرودة والزوجية والفردية غير قائمة فاذا تفعلها الذهن من دون تعقل موضوعاتها حصلت في الذهن فاما ان تكون حين حصولها في الذهن قائمة بانفسها وهو صريح البطلان لانها اعراض او قائمة بالذهن فيعود الاشكال وبهذا سقط توهم الصدر الشيرازي في الاسفار من ان الصور الذهنية قائمة بانفسها فالحرارة والبرودة وغيرها اذا حصلت فهي ليست قائمة بالذهن حتى يلزم كونه حارا وباردا مثلا واعلم ان الامام تعرض بهذا الاشكال في شرح الاشارات فقال حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صورتها مستوية حارة واجاب عنه المحقق بان الاستدارة الكانت جزئية كانت ذات وضع ويكون محلها لا محالة ذا وضع فيصير الجزر الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي ذلك المحل له له مستديرا وان كانت كلية لم تكن ذات وضع ولا تقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها ومحلها خاليا عن صدها من شأنه ان يفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون صورته المغايرة لها اذا حلت جسا او قوة جسا فتجعلها حارة فضلا عن ان تجعل المدرك الذي يكون المحل له حارا انتهى وهذا عجيب جدا عن مثله فان كون الذهن لو كان قوة من القوى الجسمانية وجسا هو محلها مستديرا غير مستقيم عند الذهن لمستقيم على ان الذهن لو كان مستديرا لمحل بالاستدارة الجزئية فيه كان ايضا مستقيما كحلول الاستقامة الجزئية فيه فاذا قصورت الاستدارة والاستقامة

ما كان الذهن مستقيما ومستديرا معا وتجزئ ذلك بان يكون خبر من القوة الجسمانية او مظهرها مستديرا وخبر آخر منها او منه مستقيما
 فحش لان الخبر المستدير مثلا الاستدير من بدر القطرة فذاك ليس بمجد اذا اللازم ان يصير ذلك الخبر مستديرا عند حلول
 الاستدارة الجزئية فيه عند لقودها او ما غير مستدير من بدر القطرة وانما صار مستديرا بحلول الاستدارة فيه فاختصاص خبر بحلول
 الاستدارة فيه وخبر آخر بحلول الاستقامة فيه ليس له وجه على ان هذا كله جزاف لا يشتغل به العاقل فضل الاشتغال
 وتوجيه كلامه ان مقصود ان الاستدارة الجزئية العينية تجعل مظهرها مستديرا ونحن لا نقول بحلول الاستدارة العينية بعينها
 في الذهن لا يساعده ولا يلزم من ذلك ان يكون المذمك الذي ذلك المحل آله مستديرا كما لا يخفى والعجب انه اخلص عن
 لزوم كون الذهن حار ببيان انه لا يلزم ان يكون صورة الحرارة المغايرة لها اذا علت حيا او قوة جسمانية تجعلها حارة وهذا عين
 حار في الاستدارة اليفظلية ضرورة عدل عن هذا البيان في الجواب عن لزوم كون الذهن مستديرا فانظر الى هور لار
 الاعلام كيف خطوا في هذا المقام فاللام المتناثر هو القول بحصول الاشباح والامثال واما القول بحصول الاشباح بانفسها
 فهو في غاية الاشكال هذا والكلام وان فحش بنا الى الاطناب لكننا رغينا الزمام لتقف على ما عرض للاصحاب في هذا الباب
 مع ان فيه تمرينا لارباب اللباب واسد الموق للتحقيق والملمم للصواب قوله فان مناط الانصاف في الجواب قد ارتضاه
 بعض المتأخرين وجرى الشرح في تعليقه على سجيته ومحصلة ان كان له محصل هو ان الصورة القائمة بالذهن لها اعتباران
 الاول اعتبارها من حيث انها قائمة بالذهن كمنقطة بالعوارض الذهنية والثاني اعتبارها من حيث حقيقتها المرسله مع قطع
 النظر عن قيامها بالذهن فهي بالاعتبار الاول موجودة للذهن ونعت له واما بالاعتبار الثاني فهي موجودة في نفسها ليست موجودة
 للذهن ومناط الانصاف التي بوصف ان يكون للوصف من حيث هو موجود لذلك الشيء والحرارة من حيث هي ليست
 موجودة للذهن حتى يلزم انصاف الذهن بها بل للوجود للذهن هي الحرارة من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية واما ح
 عزل النظر عن ذلك فهي موجودة في نفسها ووجه استنباط هذا الجواب مما سبق كما يدل عليه قوله ومن ههنا يخ انه قد ظهر في
 ان الصورة الذهنية عرض بحسب الخصوصية لا بحسب الطبيعة المرسله فاستنبط منه ان الصورة الذهنية ليس وجودها للذهن
 الا بوجوبها الشخصية اي من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية لا بطبيعتها المرسله اي من حيث هي هذا محصل كلام الشارح
 وانت تعلم ان هذا القول ليس له معنى فضلا عن ان يكون له جدوى اما اول قلنا قد حققنا تبسيل بان طول القوس يتلوم
 طول الطبيعة بل بعينه فاذا كان للحرارة بما هي كمنقطة بالعوارض الذهنية وجود للذهن كان لها بطبيعتها المرسله اي
 وجود للذهن فمحقق مناط الانصاف فلزم المنذور واما ثانيا فلان القول بان الحرارة من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية
 موجودة للذهن لا الحرارة من حيث هي لا معنى له اذ لا يخلو اما ان يكون وجود الحرارة للذهن مسبوقا باكتنافها بالعوارض

الذہنیۃ ہو صریح البطلان اذ عروض العوارض من فرع متحقق المعروض فكيف يكون سابقا عليه ولا يكون كذلك فيكون الحرارة من حيث هي موجودة للذهن فيلزم التصاف بها كما سلم المحيب واما ثالثا فلانه ان اريد بكون مناط الالتصاف هو وجود الوصف من حيث هو بغيره ان مناط الالتصاف ان يكون الوصف من حيث هو بغيره من الشخص موجودا لغيره فذلك باطل اذ لا معنى لوجود الهيئة المحررة على انه لو صح ذلك لم يلزم من قيام الحرارة في الخارج بحجم التصاف بها اذ ليس الموجود له ما يثبتها المحررة قطعا وان اريد به ان مناط الالتصاف هو وجود طبيعة الوصف ولو يوجد فروق منها لغيره فذلك متحقق في وجود الحرارة من حيث الاكتناف بالعوارض الذہنیۃ للذهن الغير فلا وجود لعدم الالتصاف وان اريد به ان مناط الالتصاف ان يكون الوصف طبيعة ناعية فليس لكن لا يخفى ان الحرارة طبيعة ناعية سواء وجدت في الخارج او في الذهن فلا يكفي ذلك في عدم لزوم التصاف للذهن بها اذا حلت في الذهن ولعل لهذا الجواب وجه الا حصل قوله فهو موجود في نفسه لا يدرى ما اذا اراد بذلك فان اراد به انه مع عزل النظر عن الاكتناف بالعوارض الذہنیۃ قائم بنفسه موجود بذاته غير قائم في محل فذلك صريح البطلان لان الحرارة عرض لا محالة فانها من الكيفيات المحسوسة فهي باي اعتبار اذنت لتجمل قيامها بنفسها ووجودها من دون الحلول في محل وان اراد به مع عزل النظر عن الاكتناف بالعوارض الذہنیۃ موجود بوجوه مستقل ليس الانتساب الى الموضوع لموضوعه فغيبه ان جميع الاوصاف التي تصف بها الاشياء كذلك فان وجود الاعراض وجودا في نفسها اي وجود مستقل بل حقه اذ الوضائف انتسابها الى موضوعاتها اظہار غير مستقل بوجوه الغير اما مع عزل النظر عن ذلك فهي موجودات في نفسها بهذا المعنى فان لزوم من كون الحرارة من حيث هي موجودة في نفسها اي موجودة من غير ان يلاحظ انتسابها الى الذهن بالقيام عدم التصاف للذهن بها لزوم من كون سائر الاعراض موجودة في نفسها من دون ان يلاحظ انتسابها الى موضوعاتها بالقيام عدم التصاف لموضوعاتها بها وهو خلاف الواقع وان اراد به معنى آخر فليس بين حتى ينظر فيه ثم انه لا يخجل ان يكون الحرارة بما هي هي الموجودة في الذهن اما قائمة بنفسها فيلزم كونها جوهرا اذ قائمة بالذهن فيلزم التصاف للذهن بها سواء قيل انها موجودة في نفسها او لم يقبل فهذا الكلام لا يجدي شيئا قال لهم قدس سره ثم بعد التفتيش فذلك لان الاشياء عين وجودها في الخارج ليست بعلم فاذا حصلت في الذهن صارت علوما فلا يمكن ان يقال ان العلم عين تلك الاشياء والاشياء انما انفك عنها ذواتها وارجح ان تلك الاشياء عين حصولها في الذهن بحصولها وصف لم يكن حاصلها في الخارج صارت به علما فلما ان يكون ذلك الوصف هو الوجود النظري لتلك الاشياء وحصولها في الذهن او وصف غيره فعلى انشاء يكون اعلم حقيقة ذلك الوصف الذي هي الحالة الادراكية وهو المطلوب وعلى الاول فاما ان يكون ذلك الوصف الذي صارت به الاشياء مضافا الى الوجود النظري بالمعنى الانتزاعي وهو ظاهر البطلان اذ لا وجه له المعنى الانتزاعي قبل الانتزاع والعلم فيه متوقف على الانتزاع او فاشارة وهو ما نفس حقائق الاشياء

بلا امرزائد عليها فيكون تلك الاشياء بنفسها علما وقد تبين بطلانها فانها انما كانت بانفسها علما كانت عين هي في الخارج انفسها
فان الحقائق محفوظة عندهم ذمنا وخارجا او هو امرزائد على حقائقها فيلزم ان يكون العلم حقيقة ذلك الامر الزائد وهو المطلوب يمكن
ان يقال ان ذلك التفتيش هو ان العلم حقيقة واحدة وافراده متماثلة بدبهة والصورة ليست كذلك وهبنا وجه آخر
للتفتيش وهو اوق واثن لا دخل فيه للوهم ولا للتوهيش ذكرناه نحن في كتابنا المعقود في تحقيق حقيقة الادراك وبيان توقف
على تهديد مقدمة هي ان العلم حقيقة حقيقية واقعية ليست من الاعتبارات التي هي من معاملات الاوهام كالمابية الموقفة
من الانسان والسياسن مثلا وهذه المقدمة بنيت لا ينكرها احد من العقلاء فنقول لا يخاف في ان المهية قبل حصولها في الذهن
ليست علما فاذا حصلت في الذهن فاما ان تكون بعد حصولها في الذهن عين حقيقة العلم حقيقة اولانا كون كذلك بل يكون
العلم متعلقا بها حين حصولها في الذهن فعلى الثاني لا يكون الصورة الذهنية هي العلم حقيقة وهذا هو المطلوب وعلى الاول
يلزم صيرورة حقيقة عين حقيقة اخرى واللازم صريح البطلان ويمكن ان يقرب وجه آخر وهو ان يقال حقيقة العلم اما ان تكون
عين حقيقة الحاصل في الذهن او تكون غير فعلية الاول يلزم تعليل الذاتيات بل تعليل ثبوت الشيء لنفسه بالعوارض
لان حقيقة الحاصل في الذهن عين وجودها في الخارج ليست علما فاذا حصلت في الذهن صيرها بالحصول الذهني علما
فيلزم المجولية الذاتية وعلى الثاني يحصل المطلق وهو ان العلم حقيقة ليست هي الصورة الذهنية بل امر آخر هو المعنى بالحالة
الادراكية وهذا بل التفسير ان الصق لعبارة المصنف فان حاصلها على ما يظهر بالتأمل ان التفتيش يحكم بان الصورة
ليست بعلم حقيقة لان حقيقتها لم تكن علما في الخارج بل انما صارت علما في الذهن فلا بد وان لا يكون هي العلم حقيقة بل
يكون اطلاق العلم عليها لاختلاطها بالحالة الادراكية التي هي العلم بالحقيقة ولولا ذلك لاستحال صيرورتها علما لان
صيرورة حقيقة حقيقة اخرى غير معقول اولان صيرورة الشيء عين حقيقة بعد ما لم يكن عينها مستحيل فافهم قال بعض الشراح
لعل ذلك التفتيش ان العلم حقيقة محصلة من لوازمها انكشاف ما تعلق به وتفسير من قام به عند تعلقه باللائم طبيعة متعينة
عند تعلقه بما ينفي طبعه وكل علم فله ذلك اللازم فاما ان يكون نظيره مفهومه الانتزاعي او غيره لا سبيل الى الاول بدبهة
لان لازم الانتزاعي اما لازم لوجوده بعد الانتزاع او لازم لوجوده منتزاعا فيرجع الى شق الغير وهو لا يمكن بان يكون
هي الصور الحاصلة لانها متحدة مع المعلومات وهي معان متغايرة بالذات مع ان اتحاد اللوازم يدل على اتحاد
الملزومات كما ان تغاير الملزومات يدل على تغاير اللوازم فلا بد ان يقال ان تلك الحقيقة قائمة بانفس مشتركة بين
العلوم اذ هي وهو مطابق لكلام الشارح في الحاشية وانت تعلم ان هذا التاميم لو ثبت ان امره اوصلا لا يمكن ان يلزم اتحاد
غير مشتركة في ذاتي ولم يثبت بعد وانما ثبت ان مفهومه واحد متبعثا عن نفس حقيقتين بلا زيادة ومعنى علمه الانتزاعي

بلا اشتراكهما في ذاتي واثبات ان لا يميز العلم كذلك لا يخلو عن اشكال ولو استلزم اشتراك الانكشاف بين العلوم المحيطة
 اشتراك حقيقة واحدة بينها لاستلزم ايضا اشتراك الانكشاف بين العلم المحضوري وبين العلم الحسولي وبين علم الواجب
 وعلما وغيره كعلم المجربات اشتراك حقيقة واحدة بينها وذلك صريح البطلان ولو امكن في هذا القائل بيان ان العلم حقيقة واحدة متصلة
 والصورة ليست كذلك لكن في اثبات ان العلم غير الصورة كما لا يخفى قوله قيل عليه ما صله ان الاشكال كان جدليا مبنيا
 على مسلمات القوم فلا بد وان يجاب عنه من قبلهم بوجه لا يتضمن انكار مقدمة مسلمة من المقدمات المسلمة وهذا جواب بانكار اتحاد
 العلم والمعلوم لمسلم عندهم فلا يصح قوله فتدبر فيه اشارة الى ان حاصل الجواب تاويل المقدمة القائلة العلم والمعلوم
 متحدان بان المراد بالعلم في هذه المقدمة ليس ما هو العلم حقيقة بل العلم بمعنى الصورة العلية لا انكار تلك المقدمة رأسا
 قوله ويمكن اجواب من قبلهم حاصل اجواب ان التصديق اذا تعلق بالمصدق به لا يكون متحدا معه لانه ليس قسما من العلم
 حتى يكون متحدا مع متعلقه فلا يلزم اتحاده مع ما يتحد مع المصدق به معنى التصور وهذا الجواب انما هو اذا قرر الاشكال باننا
 اذا تصورنا المصدق به لزوم اتحاد التصور والتصديق لان المتحد مع المتحد مع الشيء متحد مع ذلك الشيء واما اذا قرر باننا اذا
 تصورنا التصديق لزوم اتحادهما فلا يتوجب هذا الجواب بل علم ان اجواب ايضا لا يصح من قبلهم اذ الجمهور قائلون بكون التصديق قسما من العلم وانما
 ذهب الى كون التصديق من لواحق العلم طائفة منهم لا يعبا بهم كما عرفت قوله ولو سلم جواب آخر حاصله منع الاتحاد بين
 التصديق والمصدق به بعد تسليم ان التصديق قسم من العلم وهو ايضا انما يتوجب اذا قرر الاشكال بالتقرير الاول ولا يخفى
 ان هذا الجواب ايضا لا يصح من قبلهم اذ تخصيص العلم التصور مع الاتحاد مع المعلوم انما صدر من لا يوثق به قوله تحكم لا مساغ
 له اذ الصورة الحاصلة من الشيء متحدة مع ذلك الشيء بنا على حصول الاشياء بانفسها في الذهن واما على تقدير حصول
 الاشياء فلا يكون العلم متحدا مع المعلوم اصلا لتصور ان كان اول تصديق قوله وانت غير بان لا ليس جوابا عن الايراد كما في حاشية
 المصدر اذ بناء على كون التصديق من لواحق الادراك والجواب الذي اورد عليه انما هو بعد كونه قسما من الادراك قال المصدر
 لان الحالة الادراكية قد فالطت بوجودها الربطى فطار البطيا اتحادا يادق حقا فيما سبق العلم ليس هو الصورة الذهنية سواء قبل اتحادها
 مع ذي الصورة كما هو على ذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن او بمغايرتها اياه كما هو رأي القائلين بحصول
 الاشياء ونحقق انشاره تعالى وحقنا ايضا ان العلم بالاشياء الغائبة بمعنى مبدء انكشافها ليس هو نفس ذات العالم كما يظنه
 الشارع ويدهي ان علما بالاشياء ليس امر منفصلا عن لغوسنا والالم تصف بالعلم فاذا من هو صفة من صفات قائمة بنهاى
 نفسها انشاء لا تنزع العلم بالمعنى المصدرى ونشاره انكشاف الاشياء عندنا وهي التي نعبر عنها بالفارسية بدانش ولا بد وان
 يكون لها اضافة الى المعلوم في صفة ذات اضافة يعبر عنها علمانا الماتريديتية بالحالة الانجلابية والتاخرين بالحالة الادراكية

الا ان علمنا انما نفوا الوجود الذي هو انهم عليهم الشك بالاضافة الى المعلوم الموجود في الخارج فلو ان
 الى الوجود الذي هو في الوجود في الذهن سوار كان نفس الشيء او شجوه هو متعلق تلك الحالة وقد ذهب الى ان العلم في تلك الحالة
 اكثر الاطلاع منهم العلامة القوشجي حيث ذهب الى ان الموجود في الذهن امران الاول حاصل فيه من دون قيام به بنفس
 المعلوم والثاني قائم به مغاير للمعلوم هو من مقولة الكيف ومنهم بعض الاذكياء من المتأخرين حيث قلل ان العلم حالة ادراكية
 تحقق عند حصول الشيء في الذهن وهي تصدق على الاشارة الحاصلة في الذهن صدقاً عرضياً فان الشيء اذا حصل في الذهن
 يحصل له وصف ويحمل عليه فيقال له صورة عليه وهذا المحمول ليس نفس الموضوع والا يحمل عليه حال كونه في الخارج فهذا الحمل
 من قبيل حمل الكاتب على الانسان فالعارض من مقولة الكيف سوار كان معروضه من هذه المقولة او من مقولة اخرى
 انتهى وكلام المص مطابقتي لكلام هذا البعض لانه ايضا قائل بحمل هذا الوصف السمي بالحالة على الصورة كما يدل عليه ظاهر قوله
 انما صارت علاماً باتحاده مع الصورة في الوجود كما يستدعيه الحمل بتار على الفرض عليه من ان الحالة قد خالطت بوجود الصورة
 فخطار ابطيا اتحاداً يا فعلينا ان تحقق ما حق وبطل الباطل فنقول قد حققنا انما ان العلم صفة قائمة بالعالم متعلقة بالمعلوم فلا
 يخفى ما ان يكون تلك الصفة انتزاعية او انضمامية والاول باطل اذ لو كانت انتزاعية فلهذا انتشار انتزاع وهو ما ذات العالم
 والصورة الموجودة فيها او صفة اخرى والكل باطل اذ الانتزاعيات لا تصل اليها في نفس الامر قبل الانتزاع الا بئنا شي انتزاعها
 فلو كان ان يكون مبدراً لكشاف الاستظهار صفة انتزاعية الا بئنا انتشار انتزاعها فيكون مبدراً لاكتشاف حقيقة هو انتشار انتزاعها
 فلو كان هي ذات العالم كان العلم نفس العالم وقد بان ان ذلك لا يصح كما سيأتي وان كان هو الصورة فقد ضح بطلانه وان كان
 صفة اخرى فذلك الصفة هي العلم والكلام فيها الكلام فان كانت انتزاعية حاوت الشقوق والبيانات انضمامية تبين الشق الثاني
 من الترويد الاول وهو المطلوب واذ ثبت ان تلك الحالة صفة انضمامية للعالم فتعريفه يستحيل اتحادها مع الصورة في الوجود
 لانها لو وجدت بوجودها وان كان يكون كلاهما موجودين بالذات وهو صريح البطلان لان الوجود يختلف باختلاف المضاف
 اليه لان اتحاد الاثنين باطل كما بين في موضعه او يكون احدهما موجوداً بالذات والثاني موجوداً بالعرض واذا الصورة
 موجودة بالوجود لطلت بالذات تعيين على هذا التقدير ان كان الحال موجوداً بالعرض بوجوده فيلزم كونها منتزعة من الصورة وقد
 بان بطلانه في الشق الاول من الترويد الاول فهي غير متحدة مع الصورة في الوجود بل هي متعلقة لتعلق الفعل بما وقع
 عليه فالصورة معلومة بتلك الحالة وما يتوهم من ان المعلوم نفس الشيء بما هو موجود للصورة من حيث قيامها بالذهن علم
 فلهذا بطلانه فيما سبق حيث يمكن على قول المص فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم فظهر من ذلك
 ما زعمه المص من ان الحالة تخالط الصورة فخطار ابطيا اتحاداً وما توجه لبعض الاذكياء من ان الحالة محمولة على الصورة

عرضيا باطل فانه انما يستقيم لو كانت الحاله انتزاعية وليس الامر كذلك على ان الحاله عندنا البعض وعند المصمم محمولة على
 الصورة فاما ان تكون محمولة عليها بالمواطاة او بالاشتقاق والاول صريح البطلان اذ المبادى لا تحل مواطاة الا على افرادها او
 ذاتياتها وليست الصورة فردا للحالة ولا ذاتياتها وعلى الثاني يلزم كون الصورة عالمة اذ العالم هو زوال العلم لا غير ومن جوز كون
 الصورة ذاتا له ادراكية فهو يزعم ان الصورة ذات علم فبموجب كونها عالمة ومازعم بعض الشراح ان الصورة والحالة حالتان في محل
 واحد وحول شئيين في ثالث يستوجب الحمل بينهما كالمضاحك والمتعجب الجالين في الانسان في غاية السقوط اما اولاهما فلان
 محل الحالة على الصورة مواطاة لا يعقل ومشتقا كما يستلزم كون الصورة عالمة واما ثانيا فلان حلول شئيين في ثالث لو استلزم
 الحمل بينهما لصح محل الحالة على سائر لغوات النفس كالشجاعة وضحج محل التعجب على الضحك ايضا على انما سنبطل كون مناط الحمل
 هو المحلول كما زعمه ما ظن من ان محل التعجب على الضحاك لحلولها في ثالث ساقط اذ التعجب غير محمول على مفهوم الضحاك
 بل على افراده ومناط الحمل اتحاده معها وجودا بالعرض والحال مع التعجب في ثالث هو مفهوم الضحاك واما ثالثا فلان حلول
 الصورة والحالة في محل واحد ليس كليا كما ستعرف عن قريب فلا يمكن ان يجعل حلولها في ثالث مناطا للحمل بينهما ثم انه يرد على
 المصمم على بعض الذاكيات ان الحاله اما قائمة بالصورة فيلزم كونها عالمة اذ العالم باقام العلم او قائمه بالنفس فلا يكون عرضية للصورة
 محمولة عليها وقد عرفت انه لا يمكن في كونها عرضية محمولة على الصورة مع عدم قيامها بها حلولها معها في ثالث وما ليطن من ان الحاله
 والصورة متحدان وجودا والحاله قائمة بالنفس بقيام الصورة بها فان قيام احد المتحدين بشئ يستلزم قيام المتحد الآخر به والا يلزم
 كون الصورة عالمة اذ مناط المشتق على شئ قيام مبدوره به لا اتحاده معه ليس بشئ اذ الاتحاد بينهما لا يمكن ان يكون اتحادا بالذات
 اذ ليس احداهما عين الآخر ولا ذاتا له فاما يكون اتحادا بالعرض فيكون احدهما هو الحاله منتزعا عن الآخر كما سبق فيكون الحاله
 قائمة بالصورة فيما انتزعا فيلزم كون الصورة عالمة قطعاً اذ مناط صدق المشتق على شئ قيام مبدوره به على النحو المخصوص ولو
 لم يسم هذا النحو من القيام قياما بل اتحادا وقيل ان الاتحاد ليس مناط صدق المشتق لزم ان لا يكون قيام المبادى الانتزاعية
 مناسبتها مناطا لصدق مشتقاتها عليها بل يكون على هذا التقدير قيام الحاله بالنفس بوساطة الصورة كقيام السرعة بالحجم
 بوساطة الحركة فيكون المنتصف بالحاله اولاً وبالذات هي الصورة كما ان المنتصف بالسرعة اولاً وبالذات هي الحركة ولعجب ان
 غانم كما قد مر من سوء تسليم كون الحاله منتزعة عن الصورة قال ان الحاله قائمة بالذهن لكونها متحدة مع الصورة وجودا
 واذن احد المتحدين بشئ يستلزم قيام المتحد الآخر به فاد بعد القول بكون الحاله منتزعة عن الصورة لا معنى لكونها قائمة
 بالذهن منهم الا بالعرض وبالواسطة ومن العجائب اعمال بعض الشراح في شرح قول المصنف فلما رابطيا اتحادا وهو قول المصنف
 فلما رابطيا اتحادا في الجملة وان لم تخالطها خلط الصفة بالموصوف والالزام كون الصورة عالمة انتهى ولا يذنب

عليك ان الاتحاد اما بالذات وليس بهتها او اتحاد بالعرض فهو خطأ الصفة بالموصوف لانه مع كل احد على الاخر موقفا
او اشتقاقا واذلا سبيل الى القول بمحل الحالة على الصورة موافقا بنا على ان المبادى لا تحمل موافقا اما الا على افرادها او ذاتيا
والصورة ليست فردا منها ولا ذاتية لها تعين الثاني على تقدير القول باتحادها بالعرض فيلزم كون الصورة عالمة فلا يدري
ماذا ارادوا فاقول بالاتحاد في الجملة و اعجب من ذلك ما قال بعض الآخر من اشرح من انه اراد بالخط الربطى الاتحادى المحل والاشارة
في الوجود كما في الجنس والفصل ولا يخفى انه على هذا لا يكون لعلم معنى الحالة الادراكية نوعا محصلا بل فضلا لنوع مركب منها ومن الصورة
والغير لا يكون مندرجا تحت مقولة الكيف لان الفصل بسيط لا يصدق عليه مقولة هي الجنس ايضا فبالفصل من حصول من الصورة
والحالة وبها حقيقتان متباينتان وتالف نوع محصل من حقيقتين متباينتين باطل بدهته فغير الصورة ليست معنى بها حتى يتخرج الى الفصل
و القول بان الحالة جنس الصورة فصل فحش والاكثانت الصورة بسيط وصدق عليها المقولة التي منها الحالة ولزم يحصل
حقيقة محصلة منها وهو كله باطل لا ينبغي للعاقل فضل الاشتغال به هذا ولعلك دريت بما وعيت من ان العلم صفة ذات اضافة
الى المعلوم وانه متعلق بالصورة تعلقا وتوعيا فانما قد حققنا سابقا ان المعلوم بالذات هي الصورة الذهنية واذ كان كذلك حال
اتحادها مع الصورة في الوجود وانتم اعياها عنها فان الصفة لا ينتزع عما وقعت عليه بل عما قامت به فلا مساع لما زعمه المصوم وما يتوهم
بعض الاذكياء من اتحادها مع الصورة وكونها محمولة عليها فالحق ان الحالة موجودة بوجود متغاير لوجود الصورة متعلقة بها تعلقا
كما ذهب اليه العلامة القوشى الا ان قوله بحصول الصورة في الذهن من دون حلولها فيه باطل كما عرفت فيما مر وانما لم يحل عليه
كلام المصوم لابل قوله انما صارت علما عنه اذ الصورة على ما ذهبنا اليه لا تصير طالما قطبل انما لتفسير معلومة الا ان يقال مراده بالعلم
الصورة العينية فليس مقصوده من هذا الكلام الدلالة على اتحاد الصورة والحالة بل بيان ان الصورة متعلق العلم وانه اراد بها
الحالة الصورة تعلق بالحالة بها تعلقا وتوعيا الا ان قوله اتحاديا لا معنى له على هذا التاويل واما ما افاد خاتم الحكماء قدس سره من انه
يمكن حل قول المصوم على نذهب شراح التجريد وانما لم يحل عليه لابل قوله على تفردت فانه طالع شراح التجريد مرارا فلا يحصل اذ قوله
اتحاديا اليه آتبع عن ذلك المحل تاويل لفظ الاتحادى بالتعلق الووعى بصرف كلامه الى نذهب شراح التجريد تحريف صرف و
اما قوله على ما تفردت به فالامر فيه سهل اذ القول بقيام الصورة بالذهن بكفى فارقا بين نذهب المصوم وشراح التجريد ووجبا
لتفرد المصوم على ان يصحح التفرد على تقدير حل كلامه على اتحاد الحالة والصورة اتحادا عرضيا كما اختاره قدس سره ايضا فيتخرج الى
حكمت اذ قد سبق اليه بعض الاذكياء والكلام في ذلك سابقى وقد عمل بعض اشراف كلام المصوم على ان الحالة صفة انصافية
عنده ومع ذلك جوز حملها على الصورة بنا على ما زعم من ان حلول الشيء في ثالث يستوجب الحمل بينها وحل الخط الربطى
الاتحادى في قول المصوم على المحل وقد عرفت فساده فيما سبق يستعرف اختلاله في الدرس التالى انما الله تعالى اذ عرفت

ذلك ولا تحت بان الحق ما ذهب اليه شراح التجريد في القول بالحالة فغلبنه بك على ومن ما اورده الناظرون في كلامه لقائه
 عن ذلك مرامه لتلايوسوسك جلي بشكوكه واو باهه فاعلم ان المحقق الذي لورد عليه في حاشي شرح التجريد بان هذا القائم بالذهن
 ان كان مغاير للمعلوم بالمهية فهو بعينه القول بالشيء والمثال وان كان متحد معه فيها فلا محيص عن الاشكالات الواردة على القائلين
 بكون العلم صورة ثم قال فان قيل القائل بالشيء لا يقول بحصول المهية بنفسها في الذهن الا على طريق المجاز ونحن نقول به حقيقة كما هو
 مقتضى البرهان قلنا فلا بد من اثبات وجود امر آخر مغاير بالمهية للامر المعلوم وودونه خط القاد انتهى وانت تعلم ان هذا القائم مغاير
 للمعلوم بالمهية وليس شجالة فان شج الشيء هو مثاله المحاكى اياه كالصورة المنطبقة في المرأة بالقياس الى ذى الصورة و
 ليس هذه الحالة كذلك بل هي صفة نفسانية كالشجاعة وغيره الا انها ذات تعلق بالمعلوم وقد حققنا سابقا في شرح قول المص
 نعم تنجح حقيقة عين ان القائلين بالشيء والمثال لا غبار لهم عن القول بالحالة بل لا بد لهم من ان يقولوا ان العلم هي الحالة وان
 اشباح الاشارة متعلقاتها ولو كان اشج عبارة عن مطلق امر مغاير للمعلوم بالمهية لكان المتكلمون ايضا قائلين بالشيء والمثال
 فانهم يقولون بهذه الحالة كما حققنا فيما سبق وليس الامر كذلك كما عرفت سابقا فليس هذا قولنا بالشيء والمثال وقد تنبه المحقق
 على ذلك ولذا ذهب الايراد بقوله فان قيل الخ واجاب عنه بانه لا بد من اثبات امر آخر مغاير بالمهية للمعلوم واذ قد بينا وجود ذلك الخ
 على وجه السداد على حسب المرافقة فشد بنا القاد وازحنا الايراد وقد لآح بما ذكرنا ان ما توهمه الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الاول
 مقتضا على شراح التجريد من انه جمع بين المذهبين اى مذهب حصول الاشباح ومذهب حصول النفس في غاية السقوط اذ
 القول بقيام الحالة ليس قولنا بحصول اشج على ما حققنا كيف واشج ما خرد من الشيء ذى الصورة حتى كانه كالصورة المنعكته
 من الشيء المنطبقة في المرأة والحالة غير مأخوذة من ذى الصورة يوضح ذلك انما اذ تصورنا مفهوم الحيوان فذلك المفهوم الحاصل
 في الذهن عند القائلين والمثال ليس عين الحقيقة الحيوانية التي تيرتب عليها الآثار من الالتصاف بالحس والحركة بل هو
 مثال يحاك لها كالصورة المنعكته من زيد المنطبقة في المرأة فاطلاق الحيوان على ذلك المفهوم تجوز كاطلاق زيد على تمثاله
 والحالة المعبرة عنها بالنس امر آخر وراز ذلك المفهوم وهي متعلقة بذلك المفهوم اولاً وبالذات وبالْحَقِيقَةُ الحيوانية بواسطة ثانياً
 وبالعرض واما عند القائلين بحصول الاشيار بانفسها فذلك المفهوم هي الحقيقة الحيوانية والحالة لا ريب في انها مغايرة لتلك
 الحقيقة متعلقة بها تعلق الفعل بما وقع عليه فالقول بوجود الحالة ليس هو القول بالشيء والمثال بل القول بالحالة يتأني
 على ثلثة اوجبالاول القول بتعلقها بتخالف الاشيار كالحالة بانفسها في الذهن وهو مذهب العلامة القوشجي ولهم والثاني
 القول بتعلقها بالاشياء الحاصلة في الذهن وهو الذي ذمها اليه وقد بينا برهاناً وشيئاً نارا كانا فيما مر والثالث القول بتعلقها
 بالمعدومات او الموجودات الخارجية وهو مذهب المتكلمين فتوهم كون مذهب العلامة القوشجي جمعاً بين المذهبين توهم بعيد

والعجب ان الصدق نفسه اعترض على الحق الدواني بان القول بوجود امر مغاير للعلم بالمهية ليس قولاً بالشع والمقال
 فكيف لم يخطر له بالبال ذلك في القول بان ذهب العلامة القوشجي يجمع بين المذمومين ولكن الغارميين والصميم والشعير
 بكل وزيم وقد ظهر بهذا التحقيق ان ما ركبته فاتم الحكماء في جواب ايراد الصدق من انه لا غاية في الجمع بين المذمومين
 اذ اول الدليل لا حاجة الى ان يكتبه الا ان يقال انه قد سمر واجاب تنزيلاً على سبيل الجهل بعد تسليم ما ظنه المورود فانهم واذا
 قد اتقنا البرهان على ان العلم بهي الحالة وان الصورة ليست عنما ولا كانية في الانكشاف سقط ما يتوهم انه قول بلا دليل و
 ساقط عن درجة التحقيق وان الصورة كانية في الانكشاف فلا حاجة الى القول بالحالة واما من قال اننا اذا رجعنا الى هويتنا
 لا نجد سوى الصورة حالة اخرى فليتهم وجدانه وليحدث لنفسه ان اراد ان يتعلم الحكمة فطرة اخرى فاستقر الحق على عرشه و
 زعمت الاوهام واشرفت شمس الحقيقة في وسطها وانما تجابت سدول الظلام وقد اظننا الكلام وارخينا الزم تحقيقاً للعلم
 واشتباها للكرم والعدل والتوفيق والانعام قال المم كالحالة الذوقية بالمذوقات غصارت صورة ذوقية تمثيل لاتحاد الحيات
 ومخاطبتها مع الصورة والمعنى كالحالة الذوقية التي هي ادراك المذوقات تخالط وتحد بالمذوقات اي الاشياء التي تخلق
 بها الذوق فيصير تلك الاشياء صورة ذوقية اي صورة مخلوطة بالكيفية الذوقية التي هي حالة ادراكية فلكذلك سائر الحالات
 الادراكية كالشغل والاذعان مثلاً وغيرهما يخالط الاشياء التي هي متعلقات تلك الحالات فتصير تلك الاشياء صوراً منسوبة
 اليها فيقال صورة عقلية وصورة اذعانية الى غير ذلك فالصورة مطلقاً انما صارت علماً اي صورة علمية لمخالطة الحالة الادراكية
 مطلقاً والامر في توحيد لفظة والصورة الذوقية ورجوع الضمير في قول صارت الى المذوقات سهل فما قال بعض اشراف
 من ان الادوية حالة ذوقية بدل قوله صورة ذوقية الا ان يقال ضمير صارت راجع الى الحالة الذوقية فان اخلطوا الاتحاد
 من الحكمانيين ليس بجي كالا ينبغي ثم ان هذا التمثيل غير صحيح على ما يقتضيه عبارة المص من اتحاد وجود الحالة والصورة فان
 صور المحسوسات سواء كانت مدركة بالحواس الظاهرة او بالحواس الباطنة موجودة في الحواس والحالة مطلقاً سواء كانت متعلقة
 بالجزئيات او بالكلية موجودة في انفس فكيف تصور اتحادها في الوجود والصح ايضاً على ما حمل عليه بعض اشراف كلامه من
 ان الصورة والحالة ليستا عاليتين في محل واحد صور المحسوسات حالة في الحواس والحالة حالة في انفس وقد اضطرب
 هذا الشايع في دفعه فقال وجوابه اننا لانم ان صور الجزئيات انما تحصل في الحواس بل تحصل في انفس فان الجزئيات العينية
 لا تحصل باحسانها في الذهن بل يحصل منها في الذهن خواصها المختصة بها اولاً والمماثل لها في المهية وكلام المص جهتها في
 على التحقيق لا على ما هو المقرر عندهم وعلى تقدير تسليم مجازان يكون تلك الحالة ايضاً في الحواس كما قيل ان مدرك الجزئيات
 هي الحواس والحق ان الادراك التصوري والتفصيلي للنفس واختلاط الحالة الادراكية بالصورة كاختلاط الازمان بالوقت

الشخصية فان الازعان للنفس بالضرورة والتقسيم الشخصية ليست موجودة فيها لاقتناع حصول خبرها فيها او كما تخلط الاثقات بالخبريات
 المادية وتحققنا ان ذكرا انما هو في صور الكليات ولم يصح المصباح بالمواطات بين الصورة والحالة وقوله انما صارت علما معناه
 انما صارت علما بمعنى الصورة العلمية لا بمعنى الحالة الالوانية فان لفظ العلم يدل على معان كثيرة وانما يريد الاشكال على من قال
 بالحمل بالمواطات الحقيقى فان المجازى لا ينكر انتهى كلامه ولا يخفى اضطرابه واختلاله وما اجاب به اول ليس بصحيح عند القوم ولا عند
 المعرفان الظاهر من كلام المصباح في مواضع من كتبه انه يذهب الى حصول الجزئيات العينية باعتبارها في الذهن على انما نسوق
 الكلام في العلم الالبعارى فاننا نعلم به بهته انه متعلق بالصورة المادية وهي اما الصورة الخارجية من دون الطباعها في الحالة كما هو
 ذهب الشيخ المقبول والرياضيين او الصورة المنطبقة في الجليدية كما هو راي الطبيعيين من المشائين وعلى التقديرين فلا يساغ لتعلق
 باتحاد الحالة مع الصورة اذا كانت قائمة بالنفس لا بالحالة والاخلو لها في ثالث وما اجاب به ثانيا فهو ظاهر الفساد وضرورة ان المدرك
 فيها واحد وقد اعترف هذا القائل بفساده حيث قال والحق راجح وما افاد بقوله والحق لا ريب في انه حق اذا حاصله هو ما حققنا فيها
 سبق من ان الحالة متعلقة بالصورة تعلق الفعل بما وقع عليه لكن ذلك التعلق ليس عبارة عن مخالطة الحالة بوجود الصورة فخلط
 رابطيا اتحادا كما يزعمه المصباح والمصباح لم يصح بالحمل فقد صرح بالاتحاد قال اشكال غير مندفع عن كلامه وتقييد هذا القائل لفظ
 الحمل بقوله بالمواطات يدل على تمييزه الحمل بالاستتقاق مع انه ايضا غير مقصور بين الحالة والصورة المحسوسة لا اتحادا في
 الوجود لا اتحادا طول احد بهما في الاخرى واتحادا طولها في محل واحد واطلاق الصورة العلمية على الصورة لا يدل على حمل الحالة
 عليها بالاستتقاق اذ ليس معنى كونها علمية الا ان العلم متعلق بها وهي معلومة لا انها ذات علم ولفظ العلم اذ يطلق عليها انما
 يراد به المعلوم وما ذكره من ان تحقيق انما هو في صور الكليات لا طائل تحته اذ نسبة الجزئيات الى الحالة المتعلقة بها ونسبة الكليات
 الى الحالة المتعلقة بها نسبة واحدة وهي تعلق الحالة بكلها تعلقا وقوعيا وليس لصور الكليات مع الحالة المتعلقة بها خصوصية
 وعلاقة خاصة لا توجد في صور الجزئيات بالقياس الى الحالة المتعلقة بها وكون الحالة بصور الكليات حالتين في محل واحد
 ليس علاقة خاصة بينهما اذ ذلك متحقق بين صور الكليات وبين سائر صفات النفس كالشهادة وليس بينهما علاقة خاصة أصلا
 ولعل لكلامه جهالا اصله ولعلك قد سمعت بما ملونا عليك ان القول بكون العلم هي الصورة يستوجب كون الحواس مدركة
 للجزئيات وعالمية بها ضرورة ان العلم على التقدير هي الصورة قائم بالحواس وقيام المبدع بشئ يستلزم صدق المشتق
 عليه قوله ونوعان مختلفان بالذات انت تعلم ان اختلاف التصور والتصديق بالنوع وان كان حثافي الواقع وصحيا على
 ذهب من يرى ان الحالة صفة منصفة قائمة بالنفس موجودة في الاعيان كما ذهبنا اليه لكنه لا يكاد يصح على ما يشعره عبارة
 المعرف ذهب اليه لبعض الازكيار من كونها تنزاعية موجودة بوجود الصورة اذا كانت على هذا التقدير امران تراعى والامر

الاستزاعى لا حقيقة الا ما حصل في العقل لا فرد سوى اخصه على ما تقر عند المتأخرين في اصر عليه بعض الذاكيات فيكون هي تمام
 حقيقة افرادها فيكون افرادها متفقة بالنوع فلا يكون التصور والتصديق الذان هما فردان منها مختلفين بالنوع فافهم قوله
 وعليه بنار قوله تعرفت قال في الحاشية اعلم ان قوله تفردت مبنى على امور ثلاثة الاول القول بالحالة الادراكية والثاني
 ان اشك والاذعان نوعان من الادراك والثالث ان التصور والتصديق لا يجتمعان بحسب المتعلق بنسبة واحدة في
 زمان واحد كالنوم واليقظة بل لا يجدران يكون مناط التفرد هو الامر الثاني لان الامر الاول قد ذهب اليه بعض المحققين قبله الثالث
 ايضا يفهم من ظاهر عبارات بعض المتأخرين انتهى ان تعلم ان مدارك كل على ان العلم هي الحالة المتغيرة للمعلوم وليس نهاما
 تفرد به المصوم مع ذلك فالامر الثالث لا يصح في نفسه فتلان يصلح وجها للتفرد لان التحليل تصور متعلق بها تعلق به التصديق
 مجتمع مع ضرورة ومعها اكله فلا يظهر نفسه المصرا لان العلامة القوشجي ايضا قائل بالحالة المنقسمة الى التصور والتصديق المتباينين
 حقيقة وعدم اجتماع التصور والتصديق بالمعنى الذي ذكره الشارح بحسب المتعلق بنسبة واحدة في زمان واحد والوجه ان يقال في
 وجه التفرد ان القول بالحالة المنقسمة الى التصور والتصديق المتباينين نوعا مع القول بكونها مخالطة بالصورة فخطا اتحادها
 تفرد به المصرفان العلامة القوشجي لا يذهب الى اتحادها مع الصورة وجودا وبعض الذاكيات لا يذهب الى انقسامها الى التصور
 والتصديق المتباينين نوعا بل يقول انه من لواحق الادراك والمليون لا يقولون بوجود الصورة راسا فضلا عن اتحادها معهما
 وجودا واطن بعض اشراح في وجه التفرد من ان العلامة القوشجي لا يقول بقيام الصورة بالذهن والمص يقول به وبعض الذاكيات
 قال بحمل الحالة على الصورة والمص لم يقل به ليس بشئ اذ الخلاف في قيام الصورة بالذهن وعدمه خلاف على حاله لا تعلق له بقول
 بالحالة والمص ايضا قائل بحمل الحالة على الصورة بقوله اتحادها وجودا وهو مستلزم للمحل بينهما كما لا يخفى قوله في ظاهره بالنظر
 الى اشك الاذعان قال في الحاشية ولو كانا في عبارة الكتاب يظهر منها ان مقصوده ان الحالة الادراكية التصورية مطلقا لا تعلق
 الحالة الادراكية الاذعانية التصديقية لان الحالتين كلاهما علمان تترتب عليهما الانكشاف فالنسبة التامة الجزئية قبل تعلق
 الاذعان بها مشكوكه كانت او غير متكشف بالحالة التصورية واذا تعلق بها الاذعان متكشف به ايضا الا ان الاذعان مبدع
 للانكشاف على وجه الاقرار وتسلم بخلاف الحالة التصورية فهما لا يجتمعان بحسب المتعلق بامر واحد في زمان واحد عند حصول
 الاذعان يزول الحالة التصورية شك كان او وهما لا تتلخ اجتماع العلمين على امر واحد وهما يظهر بتعمق النظر في عبارة انتهى
 تعلم ان التصور المقابل للتصديق على انكارها هو متضاد للتصديق كالشك الوهم والاكثار ومنها ما هو غير متضاد له كالتحليل
 فالنسبة التامة الجزئية عين هي ندغفة معلومة بنحوين من العلم الاول التصور الذي هو التحليل الثاني التصديق فالصورة والتصديق
 بحسب المتعلق بامر واحد فظهر له بتعمق النظر في عبارة المص ليس بشئ ثم لا يخفى ان التصور والتصديق من صفات

النفس او غيرهما من العالمين فهما عرضان للعالم واما المعلومات فهي غير معروضة لها بل هما متعلقان بها تعلقا وتوقعا
 والتشبيه الواقع في كلام المصنف ان التصور والتصديق المتباينين بالذات المتعلقين بامر واحد لغير المتبعين بحسب التعلق
 كالنوم واليقظة العارضين لذات واحدة واما قال بعض الشارحين من ان التصديق واخواته كالثبوت ليست معروضة
 لتعلقها بالاعراض المحالها ولا كالعروض العرضيات لمعرضاتها والتصور حقيقة عارض للذهن وصادق على
 الحاصل فيه فالصور والتصديق كلاهما قائمان بالذهن الاول بقيام مصداقه الذي هو عرضي له والثاني بقيام نفسه وبينهما علاقة
 العروص بل مجرد المقارنة في الذهن انتهى فكلام متباهت لان ما ذكره من حال التصديق واخواته حق لا ريب في الا ان حال
 التصور ايضا ذلك بعينه لان التصور لما كان عارضا للذهن كان قائما به فلا يمكن صدقه على الحاصل فيه لانه لو صدق
 عليه كان عارضا له ايضا فاما ان يكون عروضا لها بالذات وهو باطل اذ عروضا لشيء واحد شئيين بالذات يستلزم ان يكون
 له قيامان ووجودان وهو صريح البطلان او يكون عروضا للحاصل في الذهن بالذات وللذهن بالعرض فلا يكون
 الذهن متصفا به فان العروضا بالعرض لا يستلزم الالتصاف الا ترى ان السرعة والكمات عارضة للجسم بواسطة الحركة لكنه
 غير متصف بها بل المتصف بها هي الحركة فيكون المتصف بالتصور هو الحاصل في الذهن وهو صريح البطلان او يكون
 عارضا للذهن بالذات وللحاصل فيه بالعرض وهو ظاهر البطلان فان الذهن ليس متحد بوجه مع الحاصل ولا قائما به
 حتى يكون ما يعرضه بالذات عارضا للحاصل فيه بالعرض وقد عرفت سابقا ان حلول شئيين في ثالث لا يستلزم التصادق بينهما
 وما توهم من ان التصور قائم بالذهن بقيام مصداقه هو عنده الصورة الحاصلة في الذهن ليس له معنى لانه ليس قائما بالذهن على هذا
 التقدير بل هو قائم بما هو قائم بالذهن الفرق بين القائم بالشيء والقائم بالشيء ظاهر على انه لو سلم ان القائم بالقائم بالشيء قائم
 بذلك الشيء فلا يخفى ان من الصورة ما ليس قائما بالمدرک بل بالآلة والتصور لا محالة قائم بالذات فليس قيامه بالمدرک بقيام مصداقه
 كما زعم انه لا يظهر ان هذا القائل على اي نذهب بنى هذا الكلام فان كان بناه على ما ذهب اليه فقد عرفت ان التصور والتصديق
 سيان في ان لهما بالصورة الذهنية تعلقا وتوقعا ولا قيام ولا عروضا لشيء منهما فشيء منها وان كان بناه على نذهب فيما كلاهما متحدان مع
 الصور وجودا وهو صحيح للعروض الا ان يقال انه يربى التصور حالة ادراكية متحدة مع الصور وجودا والتصديق
 والشك وغيره من لواحق الادراك فهو بناه فاسد على فاسد قوله والا فالادراك التصوري يجاب مع الاذعان البتة
 على ما حقتناه اشار بذلك الى ما مر سابقا من ان التصور قد يكون مجتمعا مع التصديق في التعلق بشئ واحد كما في
 التقضية المقبولة فانها معلومة بنحوين من اعلم التحليل الذي هو تصور والتصديق وقد مر فلا نعيد قوله فاذا
 تصور كنه التصديق اشارة الى الجواب عن تقرير الاشكال باننا اذا تصورنا كنه نفس التصديق لزم اتحادها بناه على اتحاد

العلم والمعلوم وتقرير الجواب ان العلم حقيقة هي الحالة الادراكية للغير المتحدية مع متعلقها فاذا تصورنا ان التصديق فالتصور انما يتجمل عليه
 التصديق باكمل الاول لانه عينه لا يحل الشائع المتعارف لان التصديق لم يتجمل به انما يتعلق بالتصور لانه من المعاني المفردة
 انما يتعلق بالتصور دون التصديق انما التصور فهو غير محمول عليه باكمل الاول لانه ليس عينه وانما يكون عينه لو كان عبارة عن
 الصورة الحاصلة وليس كذلك بل انما للصورة بمسائل المعلومات بل التصور متعلق به تعلقه بغيره من الاشارة فهو تصديق متصور
 ولا ضير فيه اصلا قوله كما اذا يتصور كنه مفهوم الجزئي فانه يصدق عليه الجزئي باكمل الاول لا الشائع المتعارف فان هذا المفهوم
 ليس بانح عن فرض الاشتراك قوله كعلم الحالة علم ان الظاهر من كلمات البعض ان الحالة معلومة علم حضورها بنفسها لا بما
 اخرى والا لزم تسلسل الحالات اذ الكلام في هذه الحالة كالكلام في تلك وقد متك به الشارح على نفي الحالة في بحث علم الوجوب
 سبحانه زاعمان الحالة لما كانت منكشفة كان مناط انكشافها نفس وجودها للقوة العاقلة فكما كان وجوده لها كان منكشفة عندنا
 من دون حاجة الى الحالة وقد تكلمنا عليه هناك بعد التنزل الى ان الحالة معلومة بنفسها لا بما اخرى وعلى هذا التشبيه
 الواقع في كلام الشارح بين علم الصورة وعلم الحالة انما هو من حيث انه كما ان علم الصورة يعنى سطوة اخرى كذلك علم الحالة ليس
 بتوسط الصورة وان كان ذلك لعل ان متفارقين من حيث ان علم الصورة متعلق بحالة وعلم الحالة ليس كذلك بل هو بنفسها
 والتحقيق ان علم الحالة ايضا بحالة اخرى وتلسل غير لادم لان العلم انما يحدث بتوجه النفس والتفاتها وهو باختيارها فاذا كانت
 النفس منكشفة متوجهة الى الحالة وعلمها يحدث حاله بها انكشف الحالة الاولى وكذا اذا توجهت الى علم الحالة الثانية حدثت حاله ثالثة
 وكذا فاذا انقضت عن التوجه والاتفات وقت حدوث الحالات وانتهت سلسلتها والدليل على ان علم الحالة بحالة اخرى انما
 اذ علمنا الحالة القائمة بنا كانت تلك الحالة معلومة لنا وكننا عالمين بها بطبع انتزاع علمها بالمعنى المصدرى عن انتزاع تعلقه
 عن الحالة فلا بد من انتشار انتزاع ذلك المعنى المصدرى ولا يصح ان يكون انتشار انتزاعه نفس تلك الحالة لان تلك الحالة
 معلومة بهذا العلم المعلوم مضامين للعلم فيتمتع ان يكون انتشار الانتزاع العلم ايضا مستحالة ان يكون شيئا واحدا للانتزاع متعلقا
 ومصدقا لها بنفسه وقد تم تفصيل ذلك في بحث العلم التصوري بالامزيد عفا عن حال علم الحالة بعينها حال علم الصورة فكما ان علم
 الصورة ليس بتوسط صورة بل متعلق بحالة بها فكذلك علم الحالة قوله ومن ههنا قيل قد ظن بعضهم ان معلوم العلم المحصولي
 معلوم بالشمع فالحصولي ليس لعلم حقيقي فاورد عليه انه كما ان معلوم الحضورى معلوم بالذات كذلك معلوم الحضورى فلا وجه
 لعدم كون الحضورى علما حقيقيا قال المورد ولعل انتشار الظن توهم ان معلوم العلم الحضورى هو الشيء الخارجى فانه المعلوم بالشمع
 لانه قد يتقنى والعلم باق وبذا وهم فاسد فان معلوم الحضورى هو الشيء من حيث هو هو لا الشيء الخارجى فوجه الشارح كلام ذلك بعض
 ان معلوم الحضورى منكشف بذاته لا بتوسط صورة بخلاف معلوم الحضورى فان المنكشف فيه اوله بالذات هي الصورة الحضورى

في الحصول انما ينكشف بوساطة الصورة فهو معلوم بالتبع وهذا هو المراد بكون الحضورى علما حقيقيا وعدم كون الحصول كذلك
 وتفصيلا ان مشاركتشاف الاشارة حقيقة هي الحالة الادراكية وهي متعلقة اولاد بالذات بالصورة العلمية وثانيا وبالعرض
 الصورة فالنكشف بالذات هي الصورة وبالتبع ذوالصورة فالحالة الادراكية بالقياس الى الصورة علم حضورى وبالقياس
 الى ذى الصورة علم حصولى فمعلوم الحضورى وهي الصورة العلمية معلوم بالذات ومعلوم الحصولى وهو ذوالصورة معلوم بالعرض
 قوله واما معلوم الصورة فمعلوم بالتبع اى ذوالصورة معلوم بالتبع اى بالقياس الى الحالة لتعلقها اولاد بالذات بالصورة وثانيا
 وبالعرض بذى الصورة قوله بخلاف معلوم الحصولى بمعنى الصورة فانه معلوم بالتبع واما معلوم الحالة وهي الصورة فهو
 معلوم بالذات لتعلق الحالة بها اولاد بالذات كما عرفت قوله واخى عندي هذا ما اختاره الشارح وخلصته ان العلم هو نفس وجود
 العالم اى الذات المجردة عن القوة والاستعداد وحضور المعلوم حضورا علميا شرط لاكتشاف لانه علم وبنار على هذا ذهب الى ان
 العلم حقيقة نفس الواجب سبحانه لا اعتقاده ان وجود كل شى عين الواجب تعالى وانت تعلم ان العلم لو كان عبارة عن وجود العالم
 فاما ان يكون عبارة عن الوجود المصدرى او عن مشاركتضاده الاول باطل لان العلم سوارا ريبه المعنى المصدرى المعبر عنه
 بنسبتن او اريد به المعنى الحقيقي ليس عين الوجود المصدرى اما الاول فلان المعنى المصدرى لا يصدق على معنى مصدرى آخر
 مالم يكن احدهما ذاتيا لاخر ولا ظاهرا في ان مفهوم العلم المصدرى مساين لمفهوم الوجود المصدرى فلا تصادق بينهما فضلا عن العينية
 واما الثانى فلان العلم الحقيقي ليس بانترامى والوجود المصدرى انترامى والثانى ايضا باطل لانا قد حققنا فيما سبق ان مشاركتضاد
 الوجود المصدرى في كل شى عينه فلو كان العلم عبارة عن وجود العالم بهذا المعنى كان عبارة عن نفس ذاته وهو باطل لان العلم
 ينقسم الى التصور والتقدير وذات العالم لا تقبل الانقسام اليها ولان المعلوم الواحد يكون متصورا ومصداقانى زمان واحد
 فلو كان ذاته علما كان ذاته تصورا وتقديرا فيلزم الاتحاد الشخصى بين التصور والتقدير فان قيل ان التصور والتقدير
 ليسا نفس العالم بل صفتين من صفاته فذاك قول بان العلم ليس نفس ذات العالم بل هو من صفاته والقول بان التصديق
 ليس متما للعلم بل هو من لواحقه باطل كما سبق ولان العلم تصيف بالبدية والنظرية والعالم لا يصلح للاتصاف بهما والقول
 بان المتصيف بهما هو المعلوم دون العلم باطل كما سبق فم نقول العلم الحقيقي عبارة عن مصداق العلم بالمعنى المصدرى و
 لا يخارفى ان العلم بالمعنى المصدرى معنى اصنافى ومصداق المعنى الاصنافى يجب ان يكون ذات اصنافه فلا يكون مصداق
 نفس ذات العالم وايضا من الضروريات ان نسبة العلم بالمعنى المصدرى الى مصداقه نسبة الانسان الى حقيقة الانسان
 ونسبة الحيوانية الى حقيقة الحيوان فاشتركا العلم بالمعنى المصدرى بين النفوس الناطقة والنفوس العقلية والعقول الغافقة
 دليل على ان علومها مشتركة في حقيقة واحدة ملك العلوم افرادا فلو كان مصداق العلم نفس ذات العالم كانت انفة

والنفوس الفلكية والعقول المفارقة مشتركة في حقيقة واحدة يكون هي افرادها وهو غير متقيم على اصولهم فالتقت لوازم من اشتراك الوجود المصدرى اشتراك مصداقه لزم ان يكون علم الواجب سبحانه مشاركا لعلوم الممكنات في الحقيقة مع انه عين ذاتة بالمقدسة قلت قد حققنا فيما سبق ان العلم بالمعنى المصدرى غير متزج عنه سبحانه حتى يلزم من اشتراكه بين علمه سبحانه وبين علوم الممكنات اشتراك مصداقه قال لمصر فقلنا إشارة الى بعض ما تكلمنا على مذمبه من اتحاد الصورة والحالة وجودا وقال بعض الشراح هذا إشارة الى انه يستدل على ان بين التصور والتصديق تغاير ابان لكل منهما لازم مخمس به فان للتصور لازم هو عموم المتعلق والتصديق لازم آخر هو خصوص المتعلق واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات حقيقة وهذا الدليل لو تم لدل على تغاير التصور بمعنى الصورة للتصديق بمعنى الحالة الادراكية ايضا لان عموم المتعلق مع لوازم التصور بمعنى الصورة ايضا انتهى وانت تعلم ان هذا شبهة نشأت من الغفلة عن معنى المتعلق فان تعلق التصديق بالمصديق تعلق وقوعى ومعنى خصوص تعلقه انه لا يتعلق بتعلقا وقوعيا الا بالنسبة التامة الجزئية وما يقابله هو عموم المتعلق بمعنى ان يكون التعلق الوقوعى غير مختص بالنسبة التامة الجزئية وهذا من لوازم التصور فاختلاف هذين اللوازم يدل على اختلاف ملزوميهما قطعاً وشئ من هذين اللوازم ليس بعارض للصورة لذميتها فانها ليست معنى حد شيا حتى يمكن ان يتعلق بشئ تعلقا وقوعيا فضلا عن ان يكون عموم المتعلق من لوازمها وعموم المتعلق الذى هو من لوازم الصورة معناه انه يمكن حصول صورة كل شئ في الذهن وهذا المعنى ليس بمقابل لخصوص المتعلق الذى هو من لوازم التصور حتى يستدل بكون هذا المعنى من لوازم الصورة على كونها مابانية للتصديق بالنوع وهذا ظاهر اذ في تامل قوله ثم علم ان المشهور الخ اعلم انهم اختلفوا اولاً في ان الحصول القديم هل ينقسم الى التصور والتصديق ام لا ذهب المحققون الى الاول واخرون الى الثانى ثم اختلفوا في ان الحصول القديم هل يتصف بالبدئية او النظرية او لا يتصف بشئ منها فذهب الجمهور الى الثانى وذهب الشارح الى الاول فهناك ثلاثة مذاهب الاول ذهب من ظن ان الحصول القديم لا يكون تصوراً ولا تصديقاً ولا بدئياً ولا نظرياً والثانى ذهب من قال انه يكون تصوراً وتصديقاً مع ذلك يكون متصفاً بالبدئية والثالث ذهب من ذهب الى انه يكون تصوراً وتصديقاً لكن لا يكون بدئياً ولا نظرياً واما العلم الحضورى فقد اتفقوا على انه لا يكون تصوراً وتصديقاً على انه لا يتصف بالنظرية البتة واختلفوا في الصفات بالبدئية فجزء الشارح ومنه الجمهور قالوا الكلام في انقسام الحصول القديم الى التصور والتصديق فقد سئلنا وحققتنا هناك انه تصور وتصديق والطلتنا راجى من ظن خلافه في الكلام في الصفات بالبدئية فلم نظهر له بعد اثناء ما ذكره بالعرض ليس تمام كما استفتت عليه انصارنا من تعالي واما علم الوجودى فالتاخر من كلمات الفلاسفة انه ليس تصوراً ولا تصديقاً لانه عند علم حضورى قال قائم الحكماء قدس سره انه ان اردت ان يكون تصوراً وتصديقاً على غير ما ليس مصداقاً للصواب كما يلوح من الاسفار فهو باطل بل كفر صريح لان العلم بالذات لا يملك

المعلوم في نفسه الا لزم الجهل هو سبحانه عالم بانه مطابق وهو التصديق والسبحانه اجزائه عليم والعلم لغة هو التصديق المطابق
الجازم الثابت في الحديث الصحيح ان الصدق صدقك يازيد وان اريد مجر والاصطلاح على ان علمه لا يسمى لقصوره ولصدقها فلا
مشاحة فيه لكن لا يلزم منه ان لا يكون علمه لقصوره ولصدقها حقيقة نعم المقصور والتصديق فينا صفتان زائدتان اما في الباري
سبحانه نفس ذاته تصديق للصواب ولقصور للمفردات فانها بذاتها مسدرة لانكشافها وبها هو الحق وبالاتباع الحق قوله بنا على
ان النظرية هذا دليل مشهور على ان المحسول القديم والحضوري لا يتصفان بالبدئية والنظرية تقريره ان البدئية والنظرية
متقابلان البتة والتقابل محصور في اقسام الاربعة المشهورة وليس بينهما تقابل الايجاب والسلب اذ الاعيان الخارجية وكنه
الواجب سبحانه ليست بدئية والنظرية ومن استحيل ارتفاع متقابلين بالايجاب والسلب عن شئ ولا تقابل التضاليف لا مكان
تعقل احدهما بدون الآخر فيها اما متضادان ان كان كل منهما وجوديا او ملكة وعدم ان كان احدهما هي النظرية وجوديا والآخر هي
البدئية عدميا والقديم والحضوري لا يمكن التضايفها بالنظرية لانها تتقدم الحدوث والارتسام ضرورة والاول ينافي القدم
والثاني الحضور واذا لم يمكن التضايفها بالنظرية لم يمكن التضايفها بالبدئية اما على تقدير كون البدئية عدما لها فلان المتصف
بالعدم يجب صلوحه للتضاليف بالملكة فانه عدم صفة عما من شأنه ملك لصفة واذا لم يصلح للتضاليف بالملكة عنى النظرية
لم يمكن التضايفها بالعدم عنى البدئية واما على تقدير كونها ضد لها فلان التضاليف باحد الضدين مشروط بامكان التضاليف
بالضد الآخر اذ من شرط الضدية امكان توارد الضدين وتعاقبهما على موضوع واحد فلو التضاليف بالبدئية جاز التضايفها بالنظرية
واذا لا يجوز التضايفها بالنظرية فلا يتصفان بالبدئية ايضا ببدئيين ولا نظريين فالبدئية والنظرية من خواص العلم المحسوس
الحادث هذا التقرير الدليل واورده عليه بوجه الاول ان تحقق المناقات بين البدئية والنظرية مسلم واما تقابلها بالمعنى المصطلح
المحصور في الاربعة فممنوع فان حصر المناقات بين التقابلات الاربعة المشهورة غير مسلم بل غير صحيح فان الاستقامة والاستدارة
متانين وليس بينهما شئ من التقابلات الاربعة اما الايجاب والسلب عدم والملكة فلكونها وجوديين اما التضاليف فلجواز
تعقل كل منهما بدون الآخر واما التضاد فلا تنافي تواردهما على موضوع واحد تغايبا مستقيما والمستدير لوعا عندهم والحق ان حصر
المتناهيين في المتقابلين بالمعنى المحصور في الاربعة في غاية الاشكال الثاني انه يجوز ان يكون بينهما تقابل الملكة والعدم ويكون
البدئية ملكة والنظرية عدما فاللام صلوح محل النظرية للتضاليف بالبدئية لا عكسه حتى لا يكون القديم والحضوري متضادين بالبدئية وكذا
ان القول بكون النظرية عدما تقسفت الثالث ان ما يجب في التقابل بالملكة والعدم من صلوح موضوع العدم للتضاليف بالملكة
ان كان يكون الموضوع صالحا لنفسه ووجهه وبجسده القريب والبعيد فيجوز ان يكون العلم متبا للقديم والحضوري يكون صائبا
للتضاليف بالنظرية بحسب جهتها الذي يطلق العلم هذا القدر من صلوحه كان في تضاليفها بالبدئية ولقد اجاب عنه فاتم الحكماء

قدس سره بان صلوح جنس الموضوع او نوعه مطلقا لا يفيض في تقابل الملكة والعدم كين ولو كفى لصح التصاق الجبر بالسكون
 الارادى نظرا الى صلوح جنسه وهو يحكم بالحركة الارادية في ضمن الحيوان بل لا بد من صلوح محل العدمي للاتصاف بالملكة سواء
 كان هذا الصلوح للمحل بشخصه بالذات او لنوعه بالذات وله بالعرض او لجنسه بالذات وله بالعرض وشئ من المحضوري والقديم
 لا يصلح للاتصاف بالنظرية اصلا لا بشخصها بالذات ولا بنوعها او جنسها كذلك لان التوقف على النظر ليس من الاعراض الالوية
 للعلم المطلق وانما تصيب العلم المطلق به لاجل التصاق العلم المحصولي بالحادث به وهذا الكلام في غاية التحقيق والحق في هذا المقام
 ان النزاع في التصاق القديم والمحضوري بالبدئية يرجع الى مناقشة لفظية ليس تحتها كثير طائل فانه ان اعتبر في مفهوم
 البدئية صلوح موصوفها للاتصاف بالنظرية فيما ليسا بيهيين والا فلا ريب في بدئتها قوله فيه نظر حاصله ان المراد
 بامكان تواروا الضدين وتعاقبهما على موضوع واحد الذي هو محشر التصناد ان لا ياتي كل من الضدين ان يتعقب الآخر
 او يتعقبه الآخر وان ابت خصوصية ذات الموضوع عن ذلك وذلك متحقق على تقدير التصاق القديم والمحضوري بالبدئية
 اذ البدئية لا تاتي عن ان يتعقب النظرية اياها على موضوعها وان ابي موضوعها عن ذلك بخصوصية ذاته قال في الحاشية
 اقول معنى تعاقبها على موضوع بعينه بالنظر الى طباغها مع عزل النظر عن خصوص حال الموضوع ان لا يوجب شئ منها
 بالنظر الى طبيعيتها لطلان الموضوع حتى يمكن ان يتقبل من كل منهما الى الآخر وان كان لا يزال بالنظر الى خصوص طبيعيتها
 ولذا قالوا لا عند الوجود ولا ريب في ان طبيعة النظرية تقتضي الواسطة في العلم وحدوث الموصوف بها وطبيعة البدئية تقتضي
 انتفاء تلك الواسطة وان لم تقتض الحدوث فالعلم والمعلوم الواحد بعينه لا يتصفت الا بواحد منهما وثبتي بانتفاء بالنظر الى
 مقتضى طباغتها الاتري ان العلم بالكنه بعينه ينتج ان يكون علما بكنه الشئ بالقياس الى معلوم بعينه فليس بينهما تقابل
 التضاد فالتقابل بينهما تقابل الملكة والعدم اذ من شأن العلم المحصولي الحادث الاتصاف بالكسبية على خلاف التصاق
 لان لمعتبر فيه بقار الموضوع بعينه بالنظر الى طبيعة الضدين انتهى وانما اصل ان الوجود الخاص للعلم او المعلوم ان كان كتابا
 من النظر فلا يمكن تحققه بدون النظر وان كان غير مكتسب منه فلا يمكن ان يكون هو بعينه مكتسب منه فلا يمكن لتاخر النظرية
 والبدئية على موضوع واحد سواء كان ذلك الموضوع هو المعلوم او هو العلم حصوليا كان او حضوريا قد يما كان او حادثا
 بينهما تقابل التصناد اساسا سواء قيل باختصاصها بالحصولي الحادث او لم يقل به بل ليس بينهما الاتصاف بالملكة والعدم
 فيجب ان يكون موضوع العدم بشخصه صالحا للاتصاف بالملكة بل يكفي صلوح نوع العلم المحصولي الحادث للاتصاف بالنظرية
 التي هي ملكة في الاتصاف بالبدئية التي هي عدم كما مر في الدس السابق وقد اندفع بهذا التحقيق النظر المذكور في
 ولا يضر هذا التحقيق الاستدلال المذكور على اختصاص البدئية والنظرية بالحصولي الحادث اذ بطلان احتمال التضاد

بينها وتعيين كون التقابل بينهما قابل للملكة والعدم لا يصلح أصل المدعى بل يؤكد اختصاصها بالحصولي الحادث نعم يبطل به
 يشعر بالاستدلال من صحة احتمال كونها متضادين على تقدير اختصاصها بالحصولي الحادث وعدم صحته على تقدير تجزير الصفات
 المحصورى والقديم بها فان هذا الفرق غير مستقيم اذ لا يصح ان يكون بينهما تقابل التضاد على التقديرين كما عرفت وقد ظهر بما ذكرنا
 ان ما احاب فاقم الحكار قدس سره عن النظر المذكور في الشرح من ان القدم والحادث من لوازم الهوية الشخصية فان نسبتها
 بالعدم او عدمها من لوازم التوافق الخاص من الوجود وخصوص الوجود والتعيين متساويان فلو فرض انتفاء القدم او الحادث
 انتهى التعيين والهوية الشخصية واذ كان الحادث والقدم من لوازم الهوية الشخصية فما يكون منافيا للقدم فهو مستحيل على
 الهوية الشخصية القديمة والنظرية منافية للقدم فيابى القديم بهوية عن عرضها اياه ومن شرط التضاد صحة معاينة الآخر
 على موضوع احد بما بالنظر الى الموضوع بما هو موضوع انتهى لا يصلح ان يكون لضميحا لاحتمال التضاد بين البدئية والنظرية
 على تقدير اختصاصها بالحصولي الحادث والباطل لذلك الاحتمال على تقدير تجزير الصفات المحصورى والقديم بها كما هو
 ظاهر كلام المستدل لما عرفت من بطلان ذلك لاحتمال على التقديرين بل مال ما ذكره قدس سره الى ما حقه الشرح
 ونخصنا محصله كما لا يخفى في انتم ما حقه الشرح وان كان حقا في الواقع لكنه لا يصلح على ما ذهب اليه من ان البدئية والنظرية صفتان
 لنفس المعلوم وانها لا يختلفان باختلاف الاشخاص والادوات وان النظرى ما توقف مطلق حصوله على النظر والبدئية بال
 يتوقف حصوله المطلق عليه كما سيأتي منه اذ على هذا المذهب كما لا يمكن ان يكون بين البدئية والنظرية تقابل التضاد كما
 ذكره كذلك لا يمكن ان يكون بينهما تقابل لعدم والملكية اذ من شرط التضاد امكان توارد كل من الضدين على موضوع
 الآخر ومن شرط التقابل بالعدم والملكية صلوح محل لعدم للتضاد بالملكية ومن المستحيل ان يكون الشيء الذي لا يتوقف
 نعم انما حصوله على النظر هو ما يتوقف نعم انما حصوله على النظر وانما حصوله على النظرية على موضوع واحد فلان توارد كل منهما على موضوع
 الآخر والصفات محل البدئية التي هي العدم بالملكية التي هي النظرية وليس مطلق مفهوم المعلوم نوعا وحبسا للعلوات
 الخاصة حتى يمكن صلوح للتضاد بالنظرية في تحقق تقابل الملكية والعدم بينهما وبين البدئية اذ المعلومات حقائق مختلفة
 متخالفة غير مشتركة في ذاتي فضلا عن ان يكون المعلوم نوعا لها او جنسا فعلى ما ذهب اليه الشرح لا يصح الاستدلال راسا
 اذ بناء على تحقق التقابل بالمعنى المصطلح المشهور المحصور في الاربعة بين البدئية والنظرية وانتفاء الاسباب السلبية
 بينها وعلى المذهب لا سهيل الى تحقق احد من التقابلات الاربعة بينها كما عرفت ثم على هذا المذهب يكون معنى الصفات
 العلم المحصولي الحادث بالنظرية والبدئية انه متعلق بشئ يتوقف حصوله على النظرية او بشئ لا يتوقف حصوله المطلق
 عليه لا يخفى في انه كما يمكن الصفات المحصولي الحادث بها بهذا المعنى يمكن الصفات القديم والمحصورى بها بمعنى انه متعلق

بما يتوقف حصوله على النظر او بما لا يتوقف حصوله المطلق عليه لما لم يلزم من كون العلم متعلقا بالنظرى ترتب ذلك العلم على النظر
 مانع لانصاف الحنورى والقديم بالنظرية بمعنى تعلقها بما يتوقف نحو من انما حصوله على النظر فانهم قول قال فى الحاشية علم انهم
 اختلفوا فى ان البدئية والنظرية بل بما صفتان للعلم بالذات او صفتان للمعلوم بالذات او كليهما بالذات فذهب المحققون الى
 الاول فتعجم المصروف هو الحق فالمتصف بهما اولاد بالذات هو العلم واما المعلوم فانما تصف بهما بالعرض اى بواسطة العلم واسطة
 فى العروض فان المقصود بالنظر هو العلم بالاشياء واكتشافها لا وجود المعلومات ولو فى الذهن الا بالعرض من حيث ان العلم
 لا يتعلق الا بما يوجد عند المدرك ولا يمكن ان يكون العلم الواحد متصفا بالبدئية والنظرية بل العلم البدئى والعلم النظرى مختلفان
 بالشخص فالعلم المتوقف على النظر غير العلم الذى لا يتوقف عليه نعم ذات المعلوم قد تكون بدئية وقد تكون نظرية بمعنى انها قد
 تتعلق بهما علم لا يتوقف على النظر فتكون بدئية بالعرض وقد تتعلق بهما علم متوقف على النظر فتكون نظرية بالعرض وذهب
 الآخرون الى الثانى فذهب من ذهب الى انهما صفتان للمعلوم مختلفان باختلاف الاشخاص والاقوات فالعلم الواحد قد يحصل
 للشخص بالنظر فيكون نظريا وقد يحصل لذلك الشخص فى وقت آخر بالنظر فيكون بدئيا ونهم من توهم انهما صفتان
 للمعلوم لا يختلفان باختلاف الاشخاص والاقوات فلا يمكن ان يكون معلوم واحد نظريا وبدئيا ولو فى وقتين ولو بالنسبة
 الى شخصين وهو ما اختاره الشارح جريا منه على سببته فى التقليد وذهب بعض الشراح الى الثالث وتحقيق المقام وتفصيله ان اذا
 علمنا شيئا فهناك امور الاول الحالة الانجلابية التى هى مصدر الانكشاف حقيقة كما حققناه الثانى صورة ذلك الشئ الموجودة فى
 الذهن القائمة به سواء كانت مغايرة له بحسب الماهية او متحدة معه بحسبها على اختلاف المذاهب ولتلك الصورة اعتباران
 الاول اعتبارا من حيث انها هوية شخصية قائمة بالذهن والثانى اعتبارا من حيث نفس هويتها بما هى فى الثالث ذلك
 الشئ ذو الصورة وله ايضا اعتباران الاول اعتباره من حيث انه شخص فابى الثانى اعتبارا من حيث هوية المرسله من حيث هى
 هى وبهذا الاعتبارين الاعتبار الثانى من الامر الثانى على نذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها فى الذهن فان الماهية من
 حيث هى هى محفوظة عند فهم خارجها واذما تبدت بها فاعلم ان الامر الخارجى بما هو كذلك ليس بدئيا ولا نظريا لانه ليس مرتبا
 على النظر ولا ماصلا للمدرك بل بالنظر فليست البدئية والنظرية من اوصافه انا ما هية من حيث هى فعلية نذهب القائلين بحصول
 الاشياء لا حصول لها للمدرك وانما وجودها بعين وجود الامر الخارجى فوجودها لا يصلح للتوقف والترتب على النظر حتى يكون هى
 بدئية او نظرية وعلى نذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها فى الذهن يكون هى موجودة فى الذهن بين وجود الصورة
 الذهنية فالكانت الصورة الذهنية نحو وجودها الذهنى صالحة للتوقف والترتب على النظر كانت هى الهم كذلك والافلاذ لا
 يتصور ان يكون الصورة الذهنية غير صالحة للترتب على النظر ويكون وجود الماهية من حيث هى للمدرك الذى هو

وجود الصورة في الذهن صاحبها للترتب على النظر كيف واقترار المطلق الى علته واستغناء الخاص عنها في نحو واحد من الوجود غير
 مقبول فليظن في ان الامر الثاني اعني الصورة الذهنية بل يصلح ان تترتب على النظر حتى تكون نظرية او بديهية ام لا فنقول
 انها لا تصلح ان تكون مترتبة متوقفة على النظر اولاً وبالذات كيف وكثيراً ما يتفق انه يحصل في اذناننا صورة الموضوع المحمول
 ونسبته ولا يحصل لنا الاذان ثبوت المحمول للموضوع كما في حالة الشك ثم اذا علمنا النظر الى لنا البرهان فنحصل لنا الاذان
 بالنسبة من دون ان نريد على الصور الذهنية الموجودة في حالة الشك صورة ذهنية اخرى حتى يكون هي المترتبة على النظر
 فانما تترتب على النظر نفس الاذان وهو قسم من احوال الادراكية التي هي العلم حقيقة ولا يمكن ان يقال ان الصورة الموجودة
 حالة الاذان غير الصور الموجودة حالة الشك والمرتب على النظر هي الصور الموجودة حالة الاذان وذلك لان الصور
 الموجودة حالة الشك باقية حالة الاذان الا لما استمر الالتفات اليها اذ لا يسيل الى بقا الالتفات مع تبدل الصور هذا
 ولما لم يكن المرتب على النظر هي الصورة الذهنية لم يكن هي الصورة من حيث هي مرتبة على النظر فلا يكون النظرية والادراكية
 صفتين للصورة الذهنية باي شخص ذهني ولما هي متباين من حيث هي هي فتيقن ان يكون الترتب على النظر وعدمه المقابل له
 من الاعراض الاولية للعلم بمعنى احوال الادراكية واما المعلوم بمعنى الصورة الذهنية فانما تصعب بها بالعرض بمعنى
 كون المعلوم بديهياً او نظرياً كون علمه بديهياً او نظرياً نعم من المعلومات ما علمه بلا نظر اكثر كما لا وليات ومنها ما علمه دون
 النظر ما نذكر بعض المحسوسات لكن لا يلزم من ذلك كون البديهية والنظرية صفتين للمعلوم اولاً وبالذات اذ الصالح
 للترتب على النظر اولاً وبالذات هو العلم كما عرفت ولا يربطك الوهم بان المترتب على النظر هو المقصود منه ليس
 المقصود منه تحصيل حقيقة العلم فالمرتب على النظر ليس تحصيل حقيقة العلم فانظرية وما يقابلها ليس من اعراض العلم اولاً
 بالذات وذلك لاننا ان اريد لعدم كون المقصود من النظر تحصيل حقيقة العلم انه ليس المقصود منه تحصيل حقيقة العلم
 بوجوده بالظن الذهني فسلم لكن لا كلام في ذلك اذ المدعى ان المقصود من النظر المرتب عليه نفس العلم القائم بالمدرک
 الموجود في الوجود الاصل للصورة الموجودة فيه بالوجود الظلي وان اريد به ان ليس المقصود منه العلم القائم بالمدرک الموجود في
 الوجود الاصل فمحل المقصود من النظر هو العلم بالاشياء لانفس تلك الاشياء وما يقال من ان المقصود من التمهيد هو حصول
 كنه المجهود باي فرد من افراد العلم كان فالمرتب على النظر هو المعلوم في غاية السقود فان المقصود من التمهيد هو العلم بكنه
 المجهود واكتشاف المدرک لا وجوده وحصوله بلا اكتشاف فاذا حصل المقصود اعني العلم بكنه المجهود بالمدرک حصل مشخصاً
 بنفس قيامه بالمدرک فقد تحقق ان البديهية والنظرية صفتان للعلم حقيقة وان الحق هو المذهب الاول وظاهره لطلان
 المناهج الباقية المبنية على ان المعلوم يترتب اولاً بالذات على النظر ويستتف على وجوه

اخرا لبطالها انشا الله تعالى حيث ياتي الكلام على تعريف النظري واما المذهب الرابع فقد اذبحه بعض اشرار قائلين
 وجود الطباع النوعية مقدم على وجودات الاشخاص خارجا وذهبا فقد يكون التعميم طبيعيا كما قالوا في وجود طبيعة الصورة
 الجسمية فانه علة لوجود الهيولى وهو علة للوجود الشخصي للصورة وعلته علة فوجود طبيعة الجسمية علة لوجودها الشخصي وقد يكون
 مستقبا مضمنا كما في وجود الانسان ووجود شخصه فيكون الاول سبق من الثاني وتوقف الاول وترتب على علة سبق من
 توقف الثاني وترتب عليها فالمكتسب بالنظري الطباع الكلية فان الجزئيات لا يكون كاسية ولا مكتسبة والكاسب علة
 للوجود الذاتي للمكتسب فالطباع الكلية التي هي المعلومات اذا نسبت الى علتها تكون اسبق بالتوقف والترتب على علتها
 اي الكاسب على الاشخاص الجزئية الذاتية القائمة بالذات بالنظر الى التوقف والترتب على علتها ولا يكون الاول
 واسطة في العروص في الثاني فان الوصف لا يتحدد فيها وهبنا تعدد وصف التوقف والترتب بل انما يتصور الاواسطة في العروص
 فالبدئية والنظرية صفتان للعلم والمعلوم كليهما بالذات بمعنى نفي الواسطة في العروص والمعلوم فقط بمعنى نفي الواسطة مطلقا
 فان التوقف له على النظر بالنظر الى ذاته وللعلم بعد توقف مرتبة وجود طبيعة التي هي مرتبة المعلوم بعدية بالذات تحقق الواسطة
 في لهبوت انتهى كلامه ملخصا وانت تعلم ما فيه من الاختلال اما اول فلان هذا الكلام مبنى على ان العلم هو الصورة الذهنية القائمة
 بالذات والمعلوم طبيعة تلك الصورة من حيث هي وقد عرفت فيما سبق فساد ذلك اما ثانيا فلاننا قد بينا انما التوقف
 على النظر نفس العلم بمعنى الحالة الانجلابية لا الصورة الذهنية الشخصية ولا طبيعتها المرسله والعجب ان هذا اشرار قائل بان
 العلم هو الحالة المتعارفة للصورة وان الاذعان نفي منها حقيقة ثم يزعم ان المرتب على النظر ليس هو الاذعان بل هو الصورة
 الذهنية وطبيعتها المرسله وقد نهيناك على فساد ذلك واما ثالثا فلان هذا القائل نافي بوجود الطباع في الخارج فلتعلم
 على راء القول بسبق وجود الطباع على وجود الاشخاص خارجا وذهبا واما رابعا فلان لوجود الطبيعة المرسله معينين الاول
 وجودها الالهي المستمر بتعاقب الاشخاص وهو غير مرسوم بخصوصية شخص اصلا الثاني وجودها بعين وجود الفرد الخاص
 فوجود الطبيعة بالمعنى الاول سابق على وجود الفرد في الواقع سبق المحتاج اليه على المحتاج وبهذه المعنى يقال ان وجود
 طبيعة الجسمية علة لوجود الهيولى ووجود الهيولى علة للوجود الشخصي للصورة الجسمية كما ان وجود الطبيعة الانسانية سابق على وجود
 زيد لان وجود زيد مثلا سبق بوجود ابيه ووجود ابيه سبق بوجود الطبيعة الانسانية ووجود الطبيعة بالمعنى الثاني عين
 وجود الفرد في الواقع بلا تغاير اصلا فلا سبق له على وجود الفرد اصلا في الواقع اذا سبق بالتغاير غير متقبل فالله واصل وجوده في الحقائق
 المتصل بفرض من التحليل يحلل ذلك الموجود الى ماهية مرسله وهوية شخصية لكن لا تغاير بينهما في الواقع بل في لحاظ المتصل فهذا
 القائل ان اراد بوجود الطباع المرسله الذي حكم بتوقفه على الكاسب النظر وجودها الالهي فهو ليس بتوقف على النظر اصلا كمن

والوجود الالهي غير مبرهن بخصوص وجود شخص ما فجز ان يحصل طبيعة الصورة الذهنية المتوقعة بخصوص وجودها على النظر بل انظر
في ذهن من الازمان فلا يكون الوجود الالهي بطبيعتها متوقفا على النظر اصلا فضلا عن ان يكون التوقف على النظر ثابتا بالاولاد
وبالذات للوجود الالهي وان اراد بوجود الطبايع المرسله الذي حكم بتوقفه على الكاسب والنظر ما هو عين وجود الفرد متوقفا على
الكاسب والنظر مسلم لكن توقفه هو عين توقف وجود الفرد على الكاسب والنظر اذ لا تغاير بين هذا الوجود ووجود الفرد في الواقع
حتى يكون في الواقع توقفا ان احدهما توقف وجود الطبيعة وثانيهما توقف وجود الفرد بل انما المتحقق في الواقع موجود واحد
وجود واحد توقف واحد فلا تعدد لوصف التوقف والترتب في الواقع كما زعم حتى يكون ثبوت التوقف لوجود الطبيعة واسطة
في ثبوت توقف وجود الفرد بل لا ريب في ان التوقف على النظر من الاعراض الاوليه للصورة الذهنية الشخصية لطبيعة
الصورة بما هي هي كيف ومن لم يكن ان يوجد طبيعة الصورة بل انظر في ذهن من الازمان فلا يكون التوقف على النظر من اعراضها
الاوليه وانما هو من اعراض الهوية الشخصية للصورة وكل ما هو من اعراض الخاص بالذات فهو من اعراض العام بالعرض
فالوقوف على النظر انما ثبت لطبيعة الصورة بالعرض اي بواسطة العرض فانه ثابت للصورة الذهنية الشخصية اولاد
بالذات ولطبيعتها في ضمن تلك الهوية الشخصية واما ما سافلان معنى قولهم الجزئيات لا تكون كاسبة ولا مكتسبة هو ان علم
الجزئيات لا يكون كاسبا ولا مكتسبا لان علم لا يكون كاسبا ولا مكتسبا بل الكاسب المكتسب هو المعلوم فان
المكتسب بالبرهان هو الازمان ثبوت محمول نتيجة لموضوعها والكاسب لهذا الازمان هو الازمان بالمقدمات وبكذا في بقية
فالعلم هو الكاسب المكتسب نعم العلم بالجزئيات لا يكون مكتسبا ولا كاسبا كما سياتي ان شاء الله تعالى قوله بل الحادث قال
في الحاشية لا يخفى عليك انه لا بد من التأكيد بالحصولي ايضا لان بين الحادث والحصولي عموم من وجه انتهى وهو ظاهر فان الحصولي
الحادث لا يكون بديهيا ولا نظريا عندكم كما مر قوله ومن ثم جزوا قال في الحاشية لا يخفى عليك ان هذا التجوز لطبايعه
على انها من صفات المعلوم حتى يكون الامر الواحد بديهيا ونظريا بالقياس الى شخصين او شخص واحد في وقتين لا على
كونها من صفات العلم لان العلمين مختلفان بالشخص فيمتنع ان يصير النظري منهما بديهيا وبالعكس الا ان يرتكب المسامحة
فيراد بالنظريات ما كانت علومها نظريات لا انفسها انتهى وانت تعلم ان القوم عرفوا النظري بالمتوقف على النظر ومع
ذلك جزوا ان يصير النظريات باسرها بديهية عند صاحب القوة القدسية فعلم انهم لم يريدوا بالنظريات في هذا التجوز
النظريات حقيقة والاستعمال ان يصير بديهية تحقيا المعنى التوقف بل ارادوا بالنظريات بالعرض ولو ارادوا بها
النظريات بالذات فلا سماع لهذا التجوز والالام لكن متوقفا على النظر فعلم ان هذا التجوز مبني على ان المتوقف بالبدية والنظر
اولاد بالذات ليس هو نفس المعلوم بل هو العلم وهو الموصوف بالذات بالتوقف على النظر واما المعلوم فهو ليس بمتوقف

بالذات على النظر والالم يمكن حصوله بلا نظر تحت معنى التوقف فهو انما يتوقف على النظر بالعرض فيجزان يكون نظريا
تارة وبديها اخرى فهذا التجزؤ وان كان ظاهرا في كون الهدية والنظرية من صفات المعلوم لكنه نفس على انها من صفات
العلم حقيقة فوضع استقامة تفريع هذا التجزؤ على كونها من صفات العلم كما وقع من المصنف قوله فان ما يترتب على النظرية
ان المترتب على النظر هو العلم بالمعلومات وانكشافها عند المدرك واما نفس الشيء فوجوده في نفسه لا يتعلق بالمدرك لا بالنظر
فهو بنفسه ليس مترتب على النظر اصلا واما وجوده للمدرك فهو ايضا ليس مترتب على النظر كما عرفت ولو سلم انه مترتب على النظر
فالمترتب عليه اولاد بالذات من اعراض الصورة العلية كما حققنا حيث ابطنا ما قلنا عن بعض الشارحين من كون النظرية
والهدية صفتين للعلم والمعلوم كليهما بالذات واما الشيء من حيث هو فانما يكون مترتبا على النظر بواسطة وجوده
اعنى الصورة العلية عليه فمما زعم الشارح في غاية السخافة والذي استهواه انهم عرفوا النظرية بالتوقف حصوله على النظر
الحصول عبارة عن الوجود الظلي والوجود الظلي شان نفس المعلوم فالمصنف بالنظرية نفس المعلوم وهذا التوهم في غاية
السطو لان الحصول المأخوذ في تعريف النظرية ليس بمعنى الوجود الظلي بل هو بمعنى الوجود للعالم وهو شان ما هو صفة للعالم
ونفس الشيء ليس صفة للعالم فلا يكون هو بديها ولا نظريا قوله انها علم المعلومات هذا ظاهر ما علمنا فيما سبق فان الصورة العلية
قد يكون موجودة في الذهن ولا يوجد الاذعان ثم بعد احتمال النظرية وتشم البرهان يحصل الاذعان فالمقصود من النظرية المترتب
على تشتم البرهان هو الاذعان لانفس المذعن قوله وايضا المفيد لقوام الشيء هذا الكلام مأخوذ من كلام صاحب الافق المبين
فانه زعم ان نفس تقرر الماهية الذي هو اثر يجعل بسيطنا يستند الى الجاهل واما سائر العليل فانما يتنزه اليها نفس هو وجودها
المهية ونفس الماهية انما تتنزه اليها بالعرض وانت وكل من سيجي ان يخاطب به تعلمان ان هذا العليل لا معنى لان الوجود
استراعى لا يتحقق له في الواقع وانما يتحقق لمنشأه انتزاعه فاثر سائر العليل بالذات لا يصح ان يكون هو الوجود اذ لا يتحقق الوجود
في الواقع وانما يتحقق لنفس المهية فلا معنى لكون نفس الماهية اثر الجاهل في الوجود واثر سائر العليل اذ لا يعقل كون وجوده اثر
علة الا بمعنى كون منشأه انتزاعها وهي نفس المهية اثرها فاثر العلة مطلقا باعلة كانت او غير باعلة هي نفس المهية
والوجود ليس بعلم من زائد عليها بل هو منتزاع عن نسخ المهية التي هي اثر العلة والذات فلا تنزع عن الصواب ولا
تصنع الى تعيق الغراب واما سائر العليل قال الحاشية المراد بالعلل ما هي خارجة عن حقيقة العلول كالشرائط فلا يرد
انقضى بالمادة والصورة انتهى لا يخفى ان انقضى لا يندفع عن كلام صاحب الافق المبين وهو الذي يلك الشارح
في التقليد لعلنا نرى عقائده فانه حكم بان يجعل بسيطنا ينسب الى الجاهل الحق بل مجده وان سائر العليل مما يتوقف عليه
اجعل المؤلف اعنى عليه الوجود وقد اصر على ذلك فانقضى بالمادة والصورة واراد عليه فانها علمتان لنفس الماهية

Marfat.com

وانما ان اثر العلة التامة هي نفس الماهية التي هي نفسها مصداق للوجود كما سبق تحقيقه للوجود منتزعا عن نفس الماهية فكل من العلة
 التي هي اجزاء للعلة التامة علة اولاد بالذات لنفس الماهية وثانيا وبالعرض للوجود وبالاجل وغيره في ذلك الحكم سوار واما الوجود
 فلا يصح ان يكون اثرا بالذات لشي من لعل كلف ولا تحقق للوجود في الواقع حتى يكون اثرا لشي من لعل بالذات واما تحققه
 بنسبة الانتزاع في الواقع فهو عين تقرر الماهية فالقول بكونه اثرا للعلم والقول بكون نفس الماهية اثرا للعلم فافهم ولا تلقت الى
 مجازات صاحب الفقه السبين قوله فاذا تم نصاب يتوقف عليه الوجود هذا من كلام صاحب الافق السبين وهو كما تراه لفظ ليس تحت
 معنى فان لم يمتد توقف عليه الوجود وان كان هو ما يتوقف عليه مفهوم الوجود الحاصل في الذهن فهو ليس من لعل لشي اصلا فان
 حصول مفهوم الوجود في الذهن لا تعلق له بوجود لشي الذي في علة الكلام وان كان ما يتوقف عليه مصداق الوجود فهو ما يتوقف عليه
 نفس الماهية فتوقف نفس الماهية عليه لا بالذات فتوقف الوجود عليه ثانيا وبالعرض من حيث توقف منتزاعه قوله حصل الوجود
 ان اريد حصول الوجود تحقق مصداقه فيكون الاثر المترتب على لعل بالذات هو نفس الماهية على خلاف ما توهم وان اريد بتحقق نفس الوجود
 فلا تحقق نفس الوجود في الواقع قوله فالامور المعلومة حاصل الايراد ان نفس لشي الذي هو المعلوم اثرا بالذات لنفس الوجود
 والامور المعلومة المترتبة لتحصيل الجهول ليست بجاعلة لاثرا بالذات لا يكون هو نفس لشي فلا يكون المترتب على النظر هو المعلوم لشي
 من حيث الحصول الذهني الذي هو علم وانت تعلم ان هذا لا يرد في غاية سقوط لان هذا التقرير بناء على امر فاسد وهو ان نفس الماهية
 ليست اثرا للعلم على سائر الالوان ان اثر الالوان بالذات نفس الوجود وقد عرفت فساده فيما مر وايضا لو تم هذا التقرير لزم منه ان يكون المترتب
 على النظر بالذات نفس الوجود الصورة وهو ليس لعلم لشي من حيث الوجود الذهني الذي هو العلم فلا يتم التقريب والبيان ان اريد بقوله هو
 لشي من حيث الحصول الذهني اعني لعلم لشي الماخوذ مع الوجود فليس هو لعلم لان لشي الماخوذ مع الوجود انما يتحقق في اعتباره
 وان اريد به لشي من حيث انضمام الوجود اليه فالوجود كما سبق ليس منضم الى لشي وان اريد به لشي المتقرر الذي هو مصداق الوجود في الذهن
 فهو اثر يجعل الماهية فلا يكون مترتبا على النظر كما زعم المورود من ان ليس الماهية الا اثر بالاجل بالذات دون سائر الالوان التي منها النظر
 لعل كلامه جهاست احصاه قوله لانه دفع بان لعل تابع قال في الحاشية توضيح ان لشي اذا حصل في الذهن قام به اكتف بها
 لانه يفتي شيئا تخليا بوجود العقل ويترب عليه آثار وليس ههنا موجود اخر حقيقة غير ذلك الشخص المذهبي الا ان لشي من حيث هو هو اعني له
 الصورة يحصل ارتباطه مع العقل بوجود صورته فيه كاللحمي بوجود شحمه في المرأة يقال له مادة موجود في العقل بمعنى انه مترتب
 به ارتباط مخصوص فان اريد بالوجود لعل هذا الارتباط فهو ليس بوجود حقيقة بل مجازا نعم قد يلحق العقل ذلك
 الشيء مع قطع النظر عن تلك العوارض فيكون الشيء من حيث هو موجودا في هذا المعنى حقيقة فهذا المعنى بخصوصه
 يكون طرفا للخط والتمسرية باعتبارين وهذا النوع من الوجود الحق بان يسمى وجودا ظاهريا —

لانه متفرع على النحو الاول الذي هو مبدأ الآثار وهذا مما لا يترتب عليه تلك الآثار وتابع للاول فلا يصلح للمعلول بالذات فان بدأ
 الحاطب التحليل بعد تحقق العلم بالمعلوم ويمكن ان يقال ان الوجود الظلي غير ما ذكر من الوجوه لان العقل مجرد الاستدلال من
 العوارض الخارجية فيحصل باهياتها المرسله في الذهن اولاً بنفسها مجردة عنها بوجوده في نفسه لا يترتب عليه الآثار ثم تصير قائمه
 بالذهن مكتنفة بالعوارض الذهنيه فتح يكون لها وجود يترتب عليه الاكتشاف هذا هو الوجود الاصيل كما ان الاول هو الظلي
 فللاشارة في الذهن وجودان حقيقة احدهما في نفسه والاخر بغيره فتم كلام القائل وان دفع الدفع انتهى وانت وكل من
 يستفح ان يخاطب لغلمان ان بل ما ذكره طول ليس تحت طائل بل ما ذكره اولاً لان الصورة الذهنيه القائمه بالذهن
 فرد حقيقة الشيء من حيث هو هو معنى بالالصورة كما هو مذموباً قائلين بحصول الاشارة بانفسها في الذهن فوجود الصوره
 الذهنيه في الذهن هو بعينه وجود الشيء من حيث هو كما ان وجود زيد مثلاً في الخارج هو بعينه وجود الطبيعة الانسانية
 الشيء من حيث هو هو وفرد متحدان بالذات في الواقع فوجودها واحد فالشيء من حيث هو موجود في الذهن حقيقة لا كما
 زعم من انه ليس بموجود فيه بل مرتبط به وذلك الارتباط ليس بوجود حقيقة وقياسه على ارتباط المرئي بالمرأة بوجود شيء فيها
 فاسد لان المرئي ليس متحد مع شيء كما حصل في المرآة بالذات وانما بينهما علاقة المحاكاة فنسبة وجود المرئي الى المرآة باذنها
 تجوز وانما نسبة وجود الشيء من حيث هو الى العقل بانه فيه حقيقة ضرورة حصول الاشارة بانفسها في الذهن ولا يمكن ان
 يقال ان كلامه مبني على القول بحصول الاشباح اذ لا يستقيم على ذلك سياق كلامه وسبابة معنى قوله ان الشيء اذا حصل في
 الذهن وقام به الخ اذ على هذا التقدير لا حصول ولا قيام للشيء في الذهن بل شجوه وقوله نعم يجوز للعقل الخ لانه على هذا التقدير
 لا وجود للشيء من حيث هو في ظرف الحاطب اي حقيقة بل الموجود في ظرف الحاطب اذ ذاك شج الشيء لانفسه هذا ولا يخفى ان
 كلامه منتهى فانه حكم في صدر كلامه بان الشيء اذا حصل في الذهن وقام بالكشف بالعوارض الذهنيه فيصير شيئاً عقلياً
 ثم نفي وجود الشيء من حيث هو في الذهن ولم يخطره بالبال ان الحصول في الذهن والقيام به هو الوجود فيه اما الشيء
 بما هو ملحوظ من حيث هو فليس معلوماً للعلم بالشيء اذ تحقق العلم غير متوقف على الحاطب الشيء من حيث هو فلا كلام هنا
 في وجوده اذ الكلام في وجود المعلوم وهو نفس الشيء المعبر عنه بالشيء من حيث هو فاذا علمنا معنى الانسان مثلاً فالمعلوم
 نفس معناه لا معناه بما هو ملحوظ من حيث هو فان العلم لا يتوقف على هذا الملحوظ بل الوجود الملحوظ ليس مترتباً على النظر
 فحقته بعد تحقق العلم والمعلوم فليس هذا الوجود الملحوظ هو الوجود الظلي المنسوب الى المعلوم التابع الاصيل ولا كلام في هذا
 الوجود كما زعمه والصورة الملحوظة بهذا الحاطب معلومة بعلم وراى العلم المتعلق بالشيء لا من هذه الحيثية وهذا العلم هو تلك
 الصورة الملحوظة بما هي هي القائمه بالذهن على راي القائلين بان العلم هي الصورة المتحددة مع المعلوم فان العلم

مع وضوح لا يتخلو عن قوة ولما ذكره ثانيا بقوله ويمكن ان يقال الى آخر ما قال فلان حصول ما هيئات الاشياء مجردة عن العوارض
 الخارجية في الذهن بوجوده في نفسه لا يترتب عليه آثار ثم قيامها بالذهن واكتناها بالعوارض الذهنية غير معقول لانها حقيقة
 فيما سبق ان حصول شيء في الذهن عبارة عن الحصول فيه القيام به فلا يعقل تاخر قيامها بالذهن عن حصولها فيه ولو كان
 التأخر في الحائط العقل اذ لا يعقل التقدم والتأخر بين الشيء ونفسه فلا يتصور تاخر القيام الذي هو عين الحصول عن الحصول
 وقوله بوجوده في نفسه ان اراد به بوجوده مستقلا في محل فهو صريح البطلان اذ الوجود في الذهن هو الوجود في المحل ان اراد
 بوجوده مستقلا في المحل على نحو وجود الاعراض في محالها فهو القيام لا غير ثم لا يخفى ان الحصول نحو من الوجود فالمهنية في مرتبة
 الحصول السابقة على القيام بالذهن اما ان تكون شخصية او تكون مبهمه والثاني باطل اذ لا وجود للمبهم من دون الشخص
 اصلا وعلى الاول اما ان تكون بشخصه فبشخص خارجي وهو صريح البطلان اذ المهنية في مرتبة الحصول في الذهن مجردة عن
 الشخصيات الخارجية او تكون بشخصه بشخص ذهني فتكون قائمة بالذهن قطعاً في تلك المرتبة وبالجملة فما ذكر من ان الاشياء
 وجودية في الذهن احداهما على والآخر اصلي في غاية السخافة على ان ذلك مما يقضي صريح العقل ببطلانه فقد وضح ان كل
 ما ذكره لا ينبغي ان يلبثت اليد الحق على ما يدل عليه كلام القوم ان صورة الشيء الحاصلة في الذهن القائمة به موجودة في
 الذهن وشخص ذهني قائم بصفة منصفة اليه فشارك لاكتشاف ذي الصورة وهي العلم به فهي موجودة في الذهن بالوجود الاصلي
 المرتب عليه الآثار كالانكشاف ونحوه على نحو وجود الصفات الانضمامية للذهن فيه واذا نسب هذا الوجود الى الشيء ذي الصورة
 كان هذا الوجود بالقياس اليه وجوداً ظاهرياً فالحرارة اذا حصلت في الذهن فالصورة الحاصلة منها في الذهن صفة قائمة
 بالذهن موجودة فيه بالوجود الاصلي ونشارك لاكتشاف الحرارة عند الذهن وهذا الوجود اذا نسب الى نفس حقيقة الحرارة
 كان وجوداً ظاهرياً اذ لا يترتب عليه آثار خارجية للحرارة فالمرتبة على النظر هو الوجود الاصلي للصورة العلمية لا الوجود
 الظلي للمعلوم لان الوجود الظلي للمعلوم تابع للوجود الاصلي للعلم اعني الصورة العلمية لانه انما يكون وجوداً ظاهرياً اذا نسب
 العقل بذلك الوجود الى نفس الشيء الذي هو المعلوم فعلة هي علة الوجود الاصلي الذي هو واقعي غير متوقف على تحليل
 العقل وتسمية اياه الى شيء ولا يصلح ان يكون هو معلولاً بالذات وهذا هو مراد الجيب بقوله ان الظلي تابع وفرع
 للاصلي وهو لا يصلح المعاولية بالذات فانهم قولهم واما النظر الدقيق لا يخفى على من له نظر دقيق ان الانجلامية عبارة عن
 كون انكشاف الشيء عند المدرك غنيا عن اعمال النظر والاحتفائية عبارة عن كون انكشافه مما جاب اليه فيكون انجلال الشيء
 واحتفائه بمعنى كون العلم به غنيا عن النظر ومرتبة عليه مما جاب اليه النظرية عبارة عن الترتب على النظر والبدئية عن
 فيكون البدئية والنظرية من مشنون العلم اولاً وبالذات والعلوم ثانياً وبالعرض والانجلامية والاحتفائية يختلفان

بالنسبة الى شخص شخص فشي واحد قد يكون مختفيا بالقياس الى شخص منجليا بالقياس الى آخر فان لبعض الاشخاص يحتاج
في انكشاف شي عنده الى النظر والبعض الآخر ليتغنى في انكشافه عنده عن ذلك ويختلف مراتب انجلاء الشئ واختفائه
باختلاف الاشخاص والاوقات فالانجلابية والاختفائية ليستا حالتين للشئ في نفسه الا لما اختلفتا والذهن الصائب
حاكم بان الشئ لا يكون منجليا الا على شخص فيها حالتان للشئ بالقياس الى الاشخاص المدركين وليستا حالتين له في
نفسه قال شئ اذا لم يكن مقيا الى شخص فليس جليا ولا ضيا كما لا يخفى وان ازيد بالانجلابية والاختفائية غير معناها بالمفهوم
المقبا وليبين حتى ينظر فيه من الاما حيب قوله في تفسير الاختفائية اى المجهولية فان المجهولية عدم المعلوماتية عما هي من
شأنه فعلى تفسيره يعلم ان لا يكون شئ من المعلومات نظريا وان يسلخ النظرى عن النظرية بعد المعلوماتية بالنظر وان بعد
كل ما هو مجهول بالفعل ولو لم يمتح في علمه الى نظرو استدلال نظريا ويخسر التصورات والتقديرية في البديهيات ضرورة
ان كل ما هو متصور او مصدق به معلوم لا مجهول ثم المجهولية ايضا تختلف باختلاف الاشخاص والاوقات فهي ليست حالة
للشئ في نفسه ان اريد بالمجهولية معنى آخر فليتصوروا ولا حتى ينظر فيه قوله اذ مدار النظرية على تحقق الواسطة في الحصول
الذهنبى بل مدار النظرية على تحقق الواسطة في العلم بالشئ اولا وبالذات وفي حصوله الذهنبى بالعرض من حيث ان العلم به لا يمكن
بدون حصوله الذهنبى حتى لو امكن تحقق الواسطة في علمه كان علمه نظريا من دون تحقق الواسطة في حصوله الذهنبى ولو سلم ان مدار
النظرية على تحقق الواسطة في حصوله الذهنبى فاللازم من ذلك ان يكون المرتب على النظر به حصوله في الذهن لانفسه ويكون حصوله
في الازمان مختلفا باختلاف الازمان فقد تحقق الواسطة في حصوله في بعض الازمان في زمان ولا تحقق في حصوله
في بعض اخر من الازمان او في ذلك الذهن في زمان آخر فختلف البديهة والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات وهو خلا
ندسية فانه زعم ان البديهة والنظرية صفتان للشئ في نفسه انهما لا يختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات قوله وحصول
القوة القدسية قد عرفت ان المجهولية تختلف باختلاف الاشخاص والاوقات قال شئ عند صاحب القوة القدسية ليس
بمجهول اصلا فهو ليس عند نظريا واما المجهولية بحسب مطلق حصوله للذهنبى فهي متحققة في بعض الاوليات ايضا اذا لم يعلمها
مدرك من المدركين في حين من الاجيان فان قيل انها ليست بمجهولة في انفسها قلت لا قيل معنى بمجهولية الشئ في نفسه قال
انما فرق قطعا بين التقضية القائمة لكل ظلم من اجزرو وبين التقضية القائمة للعالم حادث وما ذلك الا لان الاول ليست
بمجهولة في انفسها والثانية بمجهولة في انفسها وان كانت معلومة لصاحب القوة القدسية قلت الفرق هو ان الاول لا يحتاج
العلم اى الازعان بها الى اعمال النظر في الغالب الثانية يحتاج الازعان بها اليه فالباقي فالترتب على النظر وعدمه من شأن
العلم بالذات كما سبق تحققة قوله فالمقصود من النظر والاذان بالذات معلومية المحتاج الى ان قال في الكاشية وبالجملة المقصود

تحصيل الاشارة اياها بالكنه او بالوجه وحصولها في الذهن لا مدخل للعوارض الشخصية الذمينة اذ ليس المقصود تحصيل حقيقة العلم سواء
كانت مجردة كاجمال المحدود او الهوتية او مفصلة بذاتي التصور وكذا المقصود حصول الازعان وتعلقه بالنسبة نفسها لا من حيث
هي قائمة بالذهن وكنهه بالعوارض الذمينة الشخصية ثم الحصول لاصلها الذي ترتب عليه الاثار وان كان منسوبا الى الصورة العلية
بالذات كمنسوب الى نفس الهوتية من حيث هي ايضاً لان وجود الشخص هو عينه وجود الطبيعة مع ان الوجود الظلي بالمعنى
الذي حققناه اخيراً في الحاشية يصلح المعلولية والغرض من قوله ثم الحصول لاصل التنبية على دفع مازعه المورد من ان الصالح
للمعلولية هو الوجود الاصل للعلم من الوجود الظلي للمعلوم ووجه الدفع اولاً ان الوجود الاصل وان كان للعلم بالذات فهو للمعلوم ايضاً
بالذات فيصلح وجود المعلوم للمعلولية وثانياً ان الوجود الظلي الذي هو للمعلوم ايضاً صالح للمعلولية كما بينه في الحاشية المتعلقة
على قوله لانه دفع وقد سبق نقله فيما سبق وانت تعلم ان كلامه في هذا المقام في غاية الاختلال والاضطراب اما كلامه في
اشرح فلانه صرح في ان المقصود من النظر اولاً وبالذات معلومية الحقائق والعقود لنفس الامرية ومعلومية عبارة عن تعلق
العلم بها فالمقصود من النظر اولاً وبالذات هو العلم بالحقائق والعقود فيكون هو المترتب على النظر لان المترتب عليه هو المقصود منه
فقد نطقه اسديتها بالحق فاطنه له فهو عليه سياً في الكلام على قوله لا تحصيل حقائق علومها عن طريق انشاها لعل تعالى واما
كلامه في الحاشية فلان قولاً المقصود تحصيل الاشارة اياها بالكنه او بالوجه ان اراد به ان المقصود علم الاشارة اياها بالكنه او
بالوجه فسلم لكن المقصود المترتب على النظر هو العلم للمعلوم كما زعمه ان اراد به ان المقصود بالذات هو ان يوجد في الذهن
كنه الاشارة او وجهها واما العلم بها بالكنه او بالوجه فلازم وجوده في الذهن وليس مقصوداً فذلك مم كيف ولا يقصد بالذات العلم
بالشيء واما حصوله في الذهن فلازم للمقصود بالذات وليس مقصوداً بالذات حتى لو امكن العلم بدون حصوله في الذهن كما هو عند
الناظرين لحصول الاشارة في الذهن ووجه المقصود بالذات من النظر عن العلم بالشيء من دون حصوله في الذهن اما لو امكن
حصوله في الذهن بدون العلم به لم يحصل المقصود بالذات اعني العلم به وقد حققنا فيما سبق انه قد يتحقق حصول الشيء في الذهن
ولا يتحقق ما هو المقصود من النظر كما اذا صور الموضوع والمحمول والنسبة في الذهن وشك فيها ثم اعمل النظر وقام البرهان
على ثبوت المحمول للموضوع فحصل الازعان فنحصل الشيء متحقق في صورة الشك المقصود المترتب على النظر اعني الازعان
غير متحقق فلا يمكن ان يقال ان المترتب على النظر هو الحصول الذميني بل هو الازعان بالنسبة واما قوله ولا مدخل للعوارض
الشخصية الذمينة فان مادته لا مدخل لتقل العوارض الذمينة فيما هو المقصود من النظر بالذات فصحيح اذ ربما يحصل ما هو المقصود
من النظر من دون تقل تلك العوارض لكن في ذلك لا يجدي اذ لا يقول احد بان المقصود بالذات من النظر تقل تلك العوارض
وان اراد بناءه لا مدخل لتلك العوارض فيما هو المقصود بالذات من النظر فهو في غاية السقوط اذ قد تبين ان المقصود بالذات هو

العلم بالاشياء ولا يتحقق العلم بالاشياء بدون تحقق تلك العوارض اذا العلم عندهم هي الصورة المكثفة بتلك العوارض فكيف
 حال ادخل بها فيما هو المقصود بالذات ثم على انه لو سلم ان تلك العوارض لا تدخل بها فانما يكون ذلك حجة على من يقول ان العلم
 هو الصورة الذهنية المكثفة بتلك العوارض لا على من حقق ان العلم حالة غير الصورة واما قوله اذ ليس المقصود بتحصيل حقيقة العلم
 فسياتي الكلام ان شاء الله تعالى عن طريق ما قوله كذا المقصود حصول الاذعان فصح فان المقصود المترتب على النظر الاذعان لكن
 الاذعان هو العلم التصديقي فيكون المترتب على النظر هو العلم لا المعلوم كما حسب وكما ان المترتب على النظر في التصديقات
 هو الاذعان كذلك المترتب على النظر في التصورات هو تصور المعرفة اما بالوجود بالكنه فالعلم هو النظر المترتب على النظر فليس
 ليس المقصود من النظر في التصورات هو حصول التصور والمقصود عنه في التصديقات هو حصول الاذعان فافترا قلت
 ان اريد حصول التصور حصوله اطلاقى اى الوجود الذي هو للتصور فسلم انه ليس مقصودا بالنظر لكن حصول الاذعان بمعنى وجوده
 الذي ليس مقصودا بالنظر في التصديقات فان المترتب على النظر البرهاني هو الاذعان بالنتيجة لا وجود معنى الاذعان في البرهان
 وان اريد حصول التصور وجوده الاصلى الناعت للعالم فلا يتم ان ليس مقصودا من النظر بل هو المقصود بالذات كما ان وجود
 الاذعان اصالة للعالم هو المقصود من النظر في التصديقات واما قوله ثم الحصول الاصلى فمضى غاية السخافة لان الوجود الاصلى
 الذي هو العلم اذ النسب الى المعلوم كان ذلك لوجوده بالقياس الى المعلوم وجوده اطلاقا كما حققنا فيما سبق فالعلم المترتب عليه
 هو الوجود الاصلى للعلم اما الوجود اطلاقا للمعلوم فمترتب عليه بالعرض فان وجود الطبيعة انما يترتب على النظر بترتب وجود الفرد
 فان نسبة وجود الفرد الى الطبيعة انما هي في الملاحظة التي بحسبها يتميز الفرد عن الطبيعة وبالعكس عند العقل قد مر ذلك فيما
 سبق وبذا يتار على ان المترتب على النظر هو الوجود وان نفس الماهية اثر بالذات للجاعل الحق بل مجده والافالحي ان المترتب
 على النظر ليس هو وجود الفرد بل نفس حقيقة العلم وهي بنفس تقريرها تشخص وتكون فردا من الحقيقة المطلقة ثم لو تم ما ذكره
 كان المترتب على النظر وجود المعلوم ووجود العلم كليهما فلا يستقيم ما ذهب اليه من نفي كون النظرية صفة للعلم بالذات واما قوله
 ان الوجود اطلاقا فقد كلفنا عليه فيما سبق قوله والعقد والنفس الامرية كون المقصود من النظر اولاد بالذات معلومة الحقائق
 والبعقود النفس الامرية على الاطلاق غير ظاهريتين وربما يترتب على النظر معلومة العقود الكاذبة كما في نتائج بعض الاقضية
 الجدلوية وسائر الاقضية المنسوبة لان يقال انه ارادوا بنظر النظر الصحيح ولا يخفى انه غير لازم للقيام اذا الكلام من مطلق نظر قولهم
 لا تحصيل حقائق علومها ان اراد انه ليس المقصود بالذات من النظر تحصيل حقائق علومها اى كونها موجودة في الذهن بوجود ظلي
 فسلم لكن لا كلام في ذلك لانا نقول بان المقصود بالذات من النظر العلم القائم بالنفس المتعلق بالاشياء لا حصول معنى
 العلم في الذهن حتى يرد علينا ما ذكره وان اراد انه ليس المقصود بالذات من النظر حقائق العلوم القائمة بالنفوس المتعلقة

بالاشياء فذلك ممنوع بل الحق ان المترتب على النظر علم الشيء وهو قائم بالنفس قياها اصلها فالمقصود هي حقيقة العلم بالجملة
 القائمة بالنفس كما عرفت قوله واما التصرف في معنى التوقف لما عرف القوم النظري بما يتوقف على النظر وروى عليهم انه ما من
 شيء الا يحصل لصاحب القوة القدسية بلا نظر فلا يكون شيء متوقفا على نظر فلا يكون شيء نظريا فاجاب عنه البعض بان
 التوقف ههنا عبارة عن العلاقة المصححة لتوسيط الفاعل ولا شك ان الشيء يترتب على النظر وان كان يمكن ان يحصل بدون النظر
 فيصح ان يقال وجد النظر فحصل الشيء فيكون الشيء متوقفا على النظر اي مترتبا عليه فيكون نظريا بالقياس الى صاحب النظر
 وحاصلا بدون النظر لصاحب القوة القدسية فيكون بدويا بالقياس اليه فالبدئية والنظرية مختلفان باختلاف الاشياء
 والاوقات وحاصل الجواب منع كون التوقف بمعنى امتناع الثاني اي المتوقف بدون الاول اي الموقوف عليه لجواز كون
 التوقف بمعنى الترتب لا يخفى ان هذا الجواب غير مبني على جواز تعدد العلل المستقلة لكن المجيب اورده حديث تجوز تعدد العلل
 المستقلة عند كون التوقف بمعنى الترتب مستعملا فيما بينهم متداولا في كتبهم ولا وجه لبنا الجواب على هذا التجوز لكن الشارح
 قد جرى على عادة في الناسي بعض الاذكياء من المتأخرين ولعله توهم انه على ما قال المجيب يكون النظر والمحدث كلاهما
 عليين للشيء فانه يحصل لصاحب القوة القدسية بالمحدث ولذا قد القوة القدسية بالنظر وبذا مبني على جواز استناد شيء الى
 عليين مستقلين وهذا التوهم في غاية السقوط اما اول فلان النظر والمحدث ليس شيء منهما علة مستقلة لحصول الشيء بمعنى
 الموقوف عليه التام حتى يكون تجوز استناد حصول الشيء اليها تجوز الاستناد شيء واحد الى عليين مستقلين بمعنى الموقوف
 عليه التام بل الموقوف عليه التام هو مجموع علل حصول الشيء وليس ذلك مجموع هو النظر بل النظر من اجزائه وشماته واما ثانيا
 فلان الشيء حصولات متعددة متغايرة وحصوله لصاحب النظر غير حصوله لصاحب القوة القدسية فالشيء المعلول للنظر والمحدث
 واحد بالعموم وتوارد العلل المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام على معلول واحد بالعموم ليس بمحال باصلا فلو سلم كون النظر والمحدث
 عليين مستقلين بمعنى الموقوف عليه التام فاستحالة المبني عليه ممنوع كيف والوحد بالعموم يكون له علل مستقلة لاجل تعدد وجوده
 فظهر ان ما توهم الشارح في هذا المقام ليس له كثير معنى فضلا عن ان يكون له جدوى قوله وهو محال وتوارد العلل المستقلة
 على معلول واحد شخصي محال لما ذكره لكنه مغفل عما نحن فيه اذ المعلول ههنا واحد بالعموم له حصولان متغايران حصولا بالنظر
 وحصولا بالمحدث وتوارد ما على معلول واحد بالعموم وهو المتحقق ههنا ليس بمحال والدليل غيرنا ههنا على استحالة اذ لو فرض
 وجود احدهما وعدم الاخرى يتحقق احد حصولات المعلول ولا يتحقق الاخر من حصولاته من دون لزوم الترتب بل مرجع او اجتماع
 الترتيبين قوله يلزم الترتب بل مرجع قال في الحاشية لان الممكن كما يحتاج في وجوده الى وجود العلة كذلك يحتاج
 في عدمه الى عدمها فلو كانت احدهما موجودة والاخرى معدومة ووجد المعلول ولم ينعدم بعدم الاخرى يلزم الترتب

بلا مرجح فان المفروض ان كلا من علتي الوجود والعدم متحقق والا اجتماع النقيضين ولما كان العدم غير محتاج الى التاثير بل مرجح
 المرجح قال الاستاذ في حاشيته على شرح المواقف فيه نظرا لان العدم كيفية عدم التاثير في الوجود فعلة عدم علة الوجود
 لما فرض ان علة الوجود متحقق احد العلتين لا بعينها كان علة العدم انتفاها معا ولو سلم ان يكون علة العدم عدم احد بهما
 لا بعينها فلو وجدوا احد منهما يتعين ان علة العدم كانت عدم هذه العلة فلم يتحقق علة العدم بناه على ان المفروض ان العلة
 احدى العلتين لا بعينها بحيث لو وجدت واحدة منهما يوجد المعلول وبهذا النظر صرح الاستاذ في حاشيته بالماضية ولا يخفى ان
 النظر الثاني الذي هو بعد التسليم يصح من قبل القائلين بالتوارد على وجه البديهي من قبل من قال به على وجه التعاقب
 او الاجتماع انتهى انت تعلم ان الدليل انما اقيم على البطلان توارد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي بان يكون مخصوصا
 كل واحد منهما دخل في تحقق المعلول فانه لو جاز ذلك وتحقق احد العلتين وانعدمت الاخرى لم يما اجتماع النقيضين و
 ذلك ان وجد المعلول والعدم معا والترجح بلا مرجح وذلك ان وجد المعلول فقط وانعدم فقط لا يمكن ان يقال ان علة
 الوجود احدى العلتين لا بعينها اذ على هذا يلغى خصوصية كل منهما ويكون العلة هي القدر المشترك المفروض ان بخصوصية كل منهما دخل في تحقق
 المعلول لا يمكن ان يقال ان علة العدم انتفاها العلتين معا كيف ذافرض ان العلة الوجود كل من العلتين بخصوصها كان العدم عدم كل من العلتين بخصوصها
 لا انتفاها جميعا لان علة العدم عدم علة الوجود وعلة الوجود كل واحدة من العلتين بخصوصها فظهر سقوط ما ذكره من النظر الاول
 فان بناه على ان العلة احدى العلتين لا بعينها وهو خلاف المفروض اذ الكلام على تقدير ان يكون العلة كل واحد من
 العلتين بخصوصها ويكون بخصوصية كل منهما دخل في وجود المعلول واما النظر الثاني الذي هو بعد التسليم فالذي ساقط لان
 علة العدم هي عدم علة الوجود وعلة الوجود هي كل من العلتين بخصوصها فكما ان علة الوجود على هذا التقدير متعددة كذلك
 علة العدم اذ عدم المتعدد ومتعدد فاذا تحقق احد العلتين بخصوصها وعدم الاخرى بخصوصها فقد تحقق علة الوجود وعلة العدم
 معا فيلزم اما اجتماع النقيضين او التزج بلا مرجح وبنظر على وحدة علة العدم وهي لا تصور على تقدير تعدد علة الوجود فاذا
 تعددت علة الوجود ووجدت احدى علتية لم يتعين ان علة العدم عدم هذه العلة الموجودة حتى يقال انه لم يتحقق علة العدم
 عند وجود احدى علتية الوجود بل كما ان عدم هذه العلة الموجودة علة العدم كذلك عدم العلة الاخرى المعدومة علة العدم وهو
 متحقق فتمت علة العدم وهذا ظاهر باذني تامل قوله فالحق ان الخصوصيات ملغاة فان قيل اذا كانت العلة حقيقة هي
 القدر المشترك كانت العلة بهيمة والمعلول واحد شخصيا فيلزم صدور المحصل من غير المحصل وهو مما ياتي عنه الوجود ان سلّم قلنا
 ايجل حقيقة واحد بال شخص هو المبدأ الاول بل ذكره والعلل المتعددة التي حكما يكون خصوصياتها ملغاة وكون العلة
 حقيقة هي القدر المشترك بينها ليست بجاعلة بالحقيقة بل هي من متمات العلة ولا استبعاد في ان يستند واحد بال شخص

الى حامل واحد بشخص يتم عليه بواحد بالعموم يستحفظ وحدة العامة بتوارده خصوصية واستيفاء الكلام في هذا المرام يستدعي
خروجاً عن المقام قوله فمثل فيه قال في الحاشية اشارة الى الجواب بان التحقيق الثابت بالبرهان ان الامر لمصحح لدخول الفاعل
هو الترتب والترتيب للاعتياج امران متلازمان يستلزمان امتناع حصول الموقف بدون حصول الموقف على ان الترتب
اثر كاعطى للترتب عليه الاثر لا يتخلف عن المبدد فالعلاقة المصححة لدخول الفاعل بالحقيقة بين المعلول والقدر المشترك بين
العلتين في صورة التبادل والتعاقب انتهى ولعل التحقيق ان الوجود لشخصي بما هو كذلك لا يترتب الا على علة مستقلة واحداً
بالشخص فترتبه عليها هو احتياجه اليها واما وجود الطبيعة فهو وان كان متحد مع وجود الشخص لكنه غير موهون بخصوص الوجود
الشخصي فلا يكون وجود الطبيعة محتاجاً الى علة الوجود لشخصي بما هو كذلك نعم يكون مترتباً عليها اذ يحصل بها وان كان يحصل
بغيرها اي فيتحقق الترتب هناك دون الاعتياج فالشيء اذ حصل حصولاً بدون النظر لشخص وكان له حصول آخر بالنظر لشخص
انه محتاج الى النظر ضرورة حصوله بدون صدق انه مترتب على النظر فالترتب بالذات كانه اعم من الاعتياج بالذات فما فهم
قوله فالصواب في الجواب هذا ما ارتكبه بعض الاذكياء من المتأخرين وهو من افاحش الابطال اذ على هذا لا يحصل القطع ببداهة
بيدي من البديهيات اذ لا يجزم في شيء بان شيئاً من الخارج حصوله غير متوقف على النظر حتى يجزم ببداهة ويجوز ان يكون متعلق
البرهان مصداقات الهندسة نظرية حاصلة بلا نظر ويلزم ان لا يكون التجريبات بديهية لجواز ان يتوقف حصولها لبعض
الاذهان في بعض الاحيان على النظر ويلزم ان لا يكون المشاهدات والحدسيات بديهيات لجواز توقف حصولها لبعض
الاذهان على النظر وما اعتد به هذا المتركب عن هذا من ان الحكم الحاصل بالمشاهدة او الحدس غير الحكم الحاصل بالنظر والاول
الذي هو بيدي لا يمكن حصوله بالنظر لا يجدي شيئاً لانه انما يتم اذا كان البديهية والنظرية مختلفتين باختلاف الخارج الحاصل و
كان البديهية عبارة عن الحاصل بلا نظر والنظرية عبارة عن الحاصل بالنظر ولم يكونا حالتين لنفس الشيء ولم يكن النظرية
ما توقف تخومها على النظر والبيدي ما لم يتوقف تخومها على النظر وهذا خلاف نذهب به في القائل
واما اذا كان النظرية ما توقف تخومها على النظر كانت الحدسيات والمشاهدات نظرية ولا يلزم من حصولها
بلا نظر انها على راء قطعاً ان يكون بعض الخارج حصولها متوقفاً على النظر ويصدق عليها تعريف النظرية بالمعنى الذي
اختره ولا يصدق عليها تعريف البيدي بالمعنى المذكور اصلاً وبالجملة فنصلوا بهذا الرأي اظهر من ان يخفى بفساده اكثر من
ان يخفى قوله من غير تصرف في معنى التوقف انت تعلم ان هذا الجواب وان كان سالماً عن التصرف في معنى التوقف ففيه
سبغ معنى النظرية والبيدي قوله لا يقال لما زعم المجيب ان معنى النظرية ما توقف مطلق حصوله على النظر ومعنى البيدي
ما توقف حصوله المطلق عليه ان عليه ان على هذا لا يتم استدلال القوم بلزوم الدور والتمسك على ابطال نظرية الكل لجواز اطلاق

الى نظري لا يتوقف على نظري آخر بل يحصل بالحدس فاجاب عنه الشرح بوجهين الاول ان الزام علينا اذ
الاستدلال المذكور لا يتم عندنا فلا يجب علينا اتمام الاستدلال الثاني انه لو فرض اتمامه فبالقياس الى فاقد القوة
القدسية بما هو فاقد فيكون كل نظري عنده متوقف الحصول على النظر فيلزم الدور والفساد وكلاهما الجوابين في غاية السخا
اما الاول فلان هذا المجيب ان كان مجرد الاصطلاح من عند نفسه فلا كلام معه اذ لا مشاحة في الاصطلاح والكلام كان معهم
فلا يلزم من ان يجيب من قبلهم ولا مساع لان مجرد اصطلاحا من تلقا نفسه ان كان مجيبا من قبلهم فعلية اتمام الاستدلال
الذي ذكره وحظ ما هم عليه اما الثاني فلان هذا الاستدلال لا يتم على راي المجيب بالقياس الى فاقد القوة القدسية
بما هو فاقد ايضا اذ لا يجب ان يكون فاقد القوة القدسية فاقد الحدس فربما يحصل الحدس لمن ليس له قوة قدسية
ايضا قال المصنف فيلزم تقدم الشيء على نفسه تقدم الشيء على نفسه باطل بديهته العقل والدور وهو توقف الشيء على ما
يتوقف على ذلك الشيء ليتلزم تقدم الشيء على نفسه فيكون باطلا والدور ليس بعينه تقدم الشيء على نفسه حتى يكون البطلان
الدور بطلان تقدم الشيء على نفسه مصادرة على المطلوب كما ظنه الامام ثم استحالة تقدم الشيء على نفسه بديهية اولية
لا تحتاج الى بيان فضلا عن برهان وما يستدل به على استحالة كما ذكره الشارح فيما ياتي منه من ان الدور يستلزم
تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وكما يقال من ان الدور يستلزم ان يكون الشيء الواحد بما هو كذلك موقفا بالمتصفين
اعنى العلية والمعلومية والتقدم والناظر واللازم صريح البطلان وتجويزه مستندا بما اشتهر من اجتماع العلية والمعلومية
المتصفين في الواحد بما هو كذلك في علم الشيء نفسه ان كان الزام على الذاهبين الى اتحاد العلم والعالم والمعلوم في علم الشيء
بنفسه انا واعتبارا ثم والافتد عرفت فيما سبق سقوطه وكما قيل من ان الدور يستلزم كون كل من الدائرين محتاجا و
محتاجا اليه المحتاج المعلوم لا يستلزم علة معينة محتاجا اليه معينا والمحتاج اليه المعين يستلزم المحتاج المعين فيلزم ان
يستلزم كل منهما صاحبه بخصوصه ان لا يستلزم بخصوصه فليس باظهر من المدعى اما الاول فلان كثيرا من الحكماء
ذهبوا الى كون كل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الى تهاية فلا يتحقق في سلسلة الغير المتناهية ما بالذات فجزوا بتحقيق
ما بالعرض بدون ما بالذات وان كان هذا التجويز باطلا لكنه يدل على ان بطلانه قد احتج عليهم ولم يجوز الدور احد من البلد
ايضا فلا ينبغي ان يدل على استحالة الدور بما هو اخص استحالة منه وكذا الثاني لما عرفت من تجويز بعضهم اجتماع المتصفين
في واحد في علم الشيء بنفسه ان كان تجويزهم باطلا وعدم تجويزه احد تحقق الدور واما الثالث فلان دعوى عدم استلزام
المحتاج المعين المحتاج اليه المعين كليا ممنوعة ودعواه جزئيا لا تفيد لجواز ان يستلزم المحتاج المعين المحتاج اليه المعين في
الدوران استدلال على كلياته الدعوى ولم يناقش في الاستدلال وسلم الدليل عن المنوع والنقض في ذلك كما يكون الدليل

على ان لا يكون الدور في الاستدلال به عليه فحسب قال المصنف بل مراتب غير تناهية
 على استعمال الدور فترى ان في الواقع مقدمتان بديهيان الاولى ان الشئ لا يغير نفسه الثانية ان الموقوف
 على الدور عليه فلو لم يكن الدور مستحيلا وكان الشئ موقفا على نفسه في الواقع كان غير نفسه في الواقع بحكم المقدمة الثانية ثم
 نفسه بحكم المقدمة الاولى فنفسه موقوف وموقوف عليه فيكون نفسه موقفا على نفسه موقفا على نفسه غير نفس نفسه
 بحكم المقدمة الثانية ثم نفسه عين نفس نفسه بحكم الاولى فنفسه موقوف وموقوف عليه فنفسه موقوف ونفسه نفس
 نفسه موقوف عليه فنفسه غير نفس نفس نفسه بحكم المقدمة الثانية ثم نفس نفس نفسه عين نفس نفسه ويلمح جاز فيلزم تقدم
 الشئ على نفسه بمراتب غير تناهية ولا يمكن ان يقال ان تغاير الموقوف والموقوف عليه وان كان حقا في نفس الامر لكنه
 ممنوع على تقدير الدور اذ في ذلك تسليم لما ادعيناه من استحالة الدور نعم لو ادعى احدنا على تقدير استحالة الدور تقدم الشئ
 على نفسه بمراتب غير تناهية وبني ذلك على المقدمتين المذكورتين توجب عليه ان صدقها على التقدير مشکوك اذ لا جرم
 ببقار الاحكام الواقعية في عالم التقدير وان صدق المقدمة الاولى مناف للتسلسل اى التماهى لالى نهاية لاداننا
 تصور على تقدير التغاير بين الشئ ونفسه وصدق المقدمة الثانية مناف للدوران لانه يستدعي اتحاد الموقوف والموقوف
 عليه فالدوران لا يتلزم التسلسل على ما قرنا فلا يتوجه شئ اذ المقصود الدلالة على استحالة الدور في الواقع بان الدور يتحقق
 في الواقع ولم يكن مستحيلا صدقت المقدمتان المذكورتان لانها واقعيتان والواقعي لا يصام شيئا من الواقعيات فيلزم التسلسل
 كما قرنا فعلم ان الدور مستحيل في الواقع والامجال لان يقال ان ببقار الاحكام المتحققة في الواقع في عالم التقدير مشکوك
 فيلان ذلك يكون اعترافا بما ادعيناه وهو استحالة الدور فافهم فان المقام دقيق قوله وليس المطلوب بهنا فان المطلو
 بهنا الدلالة على استحالة الدور والتسلسل اخص استحالة منه فلا يصح الاستدلال باستحالة على استحالة الدور اما تقدم الشئ على
 نفسه بمراتب غير تناهية فهو ابين استحالة من الدور فصح بيان استحالة الدور بقوله توضيح مبنى الدليل على مقدمات الاولى
 من الكثرة الغير المتناهية معروضة للعدد الثانية ان كل عدد يمكن تضحيفه الثالثة ان عددوا تضعيف ازيد من عدد الاصل
 الرابعة ان زيادة الزائد بعد الضرام آحاد المزيد عليه الخامسة ان تناهى العدد يستلزم تناهى المعدود فلو وجدت كثرة
 غير تناهية عرضها العدد بحكم الاولى ولكن تضحيفها بحكم الثانية وزاد عددوا تضعيف على عددوا بحكم الثالثة وكان زيادها على
 عددوا الضرام آحاد عددوا بحكم الرابعة واستلزم تناهى عددوا تناهى بحكم الخامسة فيلزم تناهىها مع فرضها لا تناهية
 على الجواب لان على بعض مقدماتها فهم من منع الاولى قائلا ان الكثرة اكانت غير تناهية من ايجابين لا تكون معروضة
 على كل عدد مستلزم من الواحدنا كثرها الغير المتناهية من ايجابين لا يمكن ان يعرضها عددوا الاضعين المهدر

بهذه الكثرة فلا تكون غير متناهية من الجانبيين هت واذا جاز عند العقل ان يوجد تخمين الكثرة غير ضروري في المقدمات
 الجانزيان لا يعرض العدد للكثرة الغير المتناهية من جانب واحد الفرض وعوى الضرورية غير ضرورية بل ان منع هذه
 المقدمة منع لام ضروري اولى لان الكثرة عبارة عن الآحاد وتحقق الآحاد بدون الآحاد ولا يعقل اصلا ان يمكن
 الكثرة تحقق العدد بالبدهة العقلية سواء كانت الكثرة متناهية او غير متناهية من جانب واحد من جانبين كيف والكثرة
 عن الوحدات ولا يمكن تحقق الوحدات بدون تحقق العدد وهذا ظاهر جدا وكون الواحد مبدرا للعدد ليس بمعنى ان طرف
 من كميته حتى لا يمكن عرض العدد للكثرة الغير المتناهية بل بمعنى انه خبر من العدد فان العدد متالف من الآحاد اذ معنى
 انه اول الآحاد عند من جعل الواحد عددا او بمعنى انه عاود للمجموع ومع ذلك فقياس الغير المتناهي من جانب واحد على غير المتناهي من
 الجانبيين فاسد لظهور الفرق بينهما كذا افاده خاتم الحكماء قدس امسره وذلك ان تقول في اضافة ما توهمه قائل ان الكثرة
 الغير المتناهية مشتتة على كثرات كل منها كثرة متناهية وان كان مجموع تلك الكثرات غير متناهية والكثرة المتناهية مشتتة لا يمكن
 على الواحد فاشتمل على اشئ مشتت على ذلك الشئ فالكثرة الغير المتناهية مشتتة على الواحد فيكون الواحد سببا لها
 بالضرورة فسقط ما توهمه ذنباره على ان الواحد ليس بمبدرا لها ونشار الاشتباه هو عدم الفرق بين المبدرا بمعنى الخبر وبين
 المبدرا بمعنى الطرف ثم لو فرض ان الواحد مبدرا للعدد بمعنى انه طرف له وان الكثرة الغير المتناهية لا طرف لها ولا مبدرا لها
 معروفة للعدد كما توهمه لكننا اذا قسمنا الكثرة الغير المتناهية تحقق الطرف في كل من قسمها وهو الواحد فيكون كل من قسمها
 معروضا للعدد ويشبث المدعى بالاكلفة وبالجملة فالمقدمة الاولى غير قابلة للضعف ومنهم من منع المقدم الثانية وشبها القرب
 من ان يعنى اليه اذ يجوز ان يكون تضعيف غير المتناهي مما لا فلا بد لاثبات امكانه من دليل وما قيل في اشارة ان
 ان كل مرتبة من مراتب العدد انتزاعية وكل ما يلحق انتزاعه قابل للتضعيف بالضرورة والا لبطل كونه تقنيا في غاية الاستقلال
 لان معنى كون كل مرتبة من مراتب العدد انتزاعية هو انه لا وجود بالذات لشي من مراتب العدد والاني الذين بعد استخراج العقل
 ومعنى كونه تقنيا ان انتزاع العقل لا يقف على حد لا يمكن بعده فيجزان يكون المعدودات موجودة غير متناهية بالفعل ولا يمكن
 في الواقع فضلا لا انتزاع العدد الغير المتناهي لكن يكون مراتب العدد التي ينتزعها العقل بالفعل متناهية لكن لا الى ان يجرى
 يمكن بعد ما فتحة بالرم ما ذكره امكان تضعيف مراتب المتناهية التي ينتزعها العقل بالفعل هو لا يوجد تقنيا اذ لا يمكن
 الزيادة على تلك المراتب المتناهية ولا يلزم ما ذكره امكان تضعيف العدد الغير المتناهي الذي لا ينتزع العقل بالفعل
 فضلا انتزاعه هو المعدودات الغير المتناهية فليست انتزاعية ولا التقفية حتى يلزم ما ذكره امكان تضعيفها وهو مستحيل
 لدفع ما في هذه المقدمة مسلما افرسياتي بانشار امسره تعالى ومنهم من منع المقدمة الثالثة قائلا ان الامور المتناهية

في زيادة العدد والاعتناء في كونها من لوازم الحكم من حيث التناهي نعم يمكن الحكم بالتساوي بين اللاتناهيين من حيث
 عدم تعدد أعدادها وبما قد يكون لكل من الجزئ في المتناهي مسلمة وفي غير المتناهي ممنوعة والحق ان هذا مكابرة مع
 البديهية العقلية اولها حال لا تكاد زيادة عدد التضعيف على العدد الاصل لتسليم امكان تضعيفه الغير المتناهي فان انكار
 زيادة انكار التضعيف بالحقيقة كما لا يخفى قوله يجب ان يكون اعدادا بجمليتين لان اعداد جملة الوحدات ضعف اعداد جملة
 الاثنييات اعداد جملة الاثنييات نصف اعداد جملة الوحدات بالبديهية العقلية فلو وجدت جملة اثنييات غير تناهية وجد
 جملة واعدات غير تناهية ايضاً ويكون عدد اعداد جملة الوحدات ضعف عدد اعداد جملة الاثنييات بالبديهية فيلزم ان يكون
 عدد اعداد جملة الاثنييات متناهياً لكونه قابلاً للزيادة عليه قد فرض غير تناهيه في هذا المحصل كلام الشارح واعترض عليه
 قائم الحكم قدس سره بانه ان اراد الاثنييات الموجودة اى العارضة لاجزاء السلسلة فسلم انها غير تناهية وضعف اعدادها
 لكن ليست الزيادة بعد انصرم اعداد المزيد عليه بل الزيادة الظاهرة في الخلال لان كل اثنين اثنين من هذه المجموعات
 زائد على كل واحد وان لم يكن مجموع هذه الاثنييات فيحصل سلسلة وتجمع الاعداد فيحصل سلسلة ويحكم بان اعداد السلسلة الاولى ضعف اعداد
 الثانية وزيادة الزائد بعد انصرم اعداد المزيد عليه فيجمع ويحكم من اختراعات لعقل فلا يلزم من التناهي في نفس الامر انتهى وانتم تعلم ان ما افاده
 بعقل عما اراد الشارح ان عرضه انه لو وجدت جملة اثنييات غير تناهية وجدت جملة وحدات غير تناهية ايضاً ولا ريب في ان
 جملة الاثنييات على هذا التقدير جملة موجودة معروضة لعدد معين قطعاً ولا في ان جملة الوحدات ايضاً جملة موجودة معروضة
 لعدد معين لاني ان عدد جملة الوحدات ضعف عدد جملة الاثنييات وكون العدد ضعف العدد الاخر انما يتصور بعد انصرام ذلك
 العدد الاخر فيلزم تناهيه وقد فرض غير تناهيه وليس كلامه في ان الاثنييات ضعف الوحدات فيكون زيادة الاثنييات على
 الوحدات في الخلال لا بعد انصرام اعداد المزيد عليه كما زعم ولعله قدس سره فهم من قول الشارح يجب ان يكون اعداد
 احدى اجمليتين ضعف من اعداد الاخرى ان المراد ان يجب ان يكون الاعداد الموجودة في الاثنييات وهي التي هي جزاء
 الاثنييات اضعف من اعداد جملة الوحدات لان الاثنين ضعف الواحد فاعداد جملة الاثنييات ضعف اعداد جملة الوحدات
 وليس هو الشارح ذلك بل مراده انه لو كانت جملة الاثنييات الغير المتناهية موجودة وجدت جملة الوحدات الغير المتناهية
 وكان هذا اعداد جملة الوحدات ضعف اعداد جملة الاثنييات لان اعداد جملة الاثنييات هي الاثنييات فان كل اثنيية واحد من تلك الجملة
 فالاثنييات هي اعداد تلك الجملة ولا ريب في انها نصف اعداد جملة الوحدات فعدد الوحدات ضعف عدد الاثنييات وذلك
 لا يتصور الا اذا كان عددا الاثنييات قابلاً لان زيادته عليه فيكون متناهياً وقد نص الشارح على ما ذكرنا في الحاشية المنوطة بقوله
 في كلامه ان بعد انصرام اعداد المزيد عليه فيقال لا مجال ان زيادة جملة الوحدات مندرجة في الاثنييات اذ هذه الوحدات

المتضاعفة اجزا لها فلسفة الاثني عشرية مشتملة على تلك الوحدات الزائدة من المبدأ الى المبدأ من الاعداد
 الوحدة مما يتكرر فيه فاحاد كل واحد من الجهتين معروفة للوحدات فكما ان كل وحدة واحدة لك كل اثنين واحد من طرف
 الاثني عشرية الكثيرة ولا ريب في ان عدد آحاد الوحدات ضعف آحاد الاثني عشرية المتأخرة من سلسلة تلك الوحدات و
 اعتبار الزيادة بعد انصرام آحاد المزيد عليه اذ المبدأ لا يقبلها والاصول منتظمة متوالية الى آخر المقدمات انتهى بنا وقد بان
 بما ذكر من لبيان تقرير آخر للدليل هو انه لو وجدت كثرة غير متناهية كانت معروفة لعدد معين لهيته وكان عددا الاثني عشرية
 الموجودة في جملة الوحدات غير المتناهية نصف ذلك العدد العارض لتلك الكثرة غير المتناهية وكون العدد نصف العدد المتأخر ان كان ذلك العدد
 متناهيًا فيكون نصف السلسلة غير المتناهية متناهيًا ونهاية نصف المتناهي في ضرورة تساوي النصفين فيكون مجموع النصفين متناهيًا
 لان الزائد على المتناهي بقدر متناه فافهم قوله فاذا انتفنا ذلك العدد قال في الحاشية يمكن ان يقال ان ضمن
 اليها من آخر والحاشية متناهية صار العدد العارض للمجموع ازيد من عدد الاصل بالضرورة وزيادة العدد على العدد
 لا يتصور الا بعد انصرام آحاد المزيد عليه لان المبدأ لا يقبل الزيادة اذ ليس مادونه عددا والاصول منتظمة على التوالي
 لان بين الواحد والثلاثة ليس الا الثاني وبعد الثالث ليس الا الرابع وهكذا فهي في الجانب المقابل للمبدأ وهي على تقرير
 اللاتناهي محال فوجب ان يكون متناهيًا ونهاية الحد يستلزم تناهي المعدود وهذا النقص التضعيف بمعنى ضم الآحاد لا
 الاصل لو كانت متناهية مما لا يتحيل عند العقل فينبغي ان يراود من التضعيف الاجمالي في المعنى وهو كاف لاتمام الدليل
 بلا مؤنة التكلف والتعسف ويؤيد بالاجمال عدم تعيين آحاد المزيد متناهية كانت ولا واعتبر كونه عقليا بناه على انه لا يجب
 وجود الآحاد المزيدة في الخارج متقابل كيفية تقديره وفرض الممكن لا يستلزم المحال بالجملة اتمام الدليل لا يتوقف
 على الترتيب الاجتماع بين تلك الامور في زمان او آن بل كيفية الاتساق وانتظام مراتب الاعداد العارضة لها
 مع مجرد حكم العقل بحصول الزيادة فيها بانضمام قدر ما اليها ولو كان متناهيًا انتهى انت تعلم ان ما ذكره وان كان كافيا
 لاتمام الدليل بلا مؤنة التكلف والتعسف لكن كل كلام لهم عليه لا يخلو عن تكلف من اجل التضعيف على مطلق الزيادة
 والاجمال على عدم تعيين المزيد والعقل على الفرضي قوله ومن ههنا يقترح اعلم ان البراهين القائمة على ابطال التسلسل
 متباينة لا ينهض الا على ابطال لاتناهي الكميات المتصلة كالبرهان السلي وكبرهان المسامحة ومنها الاثني عشرية
 ابطال لاتناهي الاعداد كبرهان التضعيف وبرهان الزوجية والفردية وبرهان التضاعف ومنها ما هو من طرف
 ابطال لاتناهي الاعداد والاعداد كبرهان التطبيق وبرهان التضعيف غيرنا نحن على ابطال البعد الغير المتناهي
 معروض للعدد الغير المتناهي الا بعد فرض الاجزاء الغير المتناهية فيه وفرض الاجزاء الغير المتناهية في فرضنا

Marfat.com

في تلك الامور على تقدير تحقق البعد الغير المتناهي ولما لم يكن تلك الاجزاء بالفعل على ذلك التقدير لم تكن معروضة
 للحد ولا لم تكن معروضة للعدد لم يكن تضعيف عدوه اذ لا عدد له اذ لا تضعيف كميته الغير المتناهية في الامتداد الواحد
 بالعدد فالحكاية ممنوع لا بد لاثباته من دليل فلاح ان وجود الامور الغير المتناهية بالغير لانفسها بل بمشارئها غير باطل
 بل ان التخصيص كما زعم الشايع لان وجود الغير المتناهي بالعدد بمشارئ الاقتراع ليس وجود الغير المتناهي بالعدد بالتحقيق
 كقولنا لاطل وجود الغير المتناهي بالعدد بمشارئ اقتراعه بهذا البرهان لبطال لتناهي اجزائه بحجم المتناهي المقدار التي هي
 اجزاء المتناهي بالقدرة فانها ايضا غير متناهية بالعدد وموجود بمشارئ الاقتراع فلانها هي الكمية بحسب المقدار انما يطل ببلهين
 اثر كبريان المسامحة وبرهان تطبيق فلاح سقوط ما ذكره الشايع قوله ولا يختص بالجماعات العلم ان برهان تضعيف انما
 يجري فيما خرج من القوة الى الفعل على صفة اللاتناهي وكان معروضا للعدد فلانها هي العلة الجماعية والشرائط لمصحة
 والحوادث اللاتناهيية من طرف الازل باطل بهذا البرهان سواء كانت مجتمعة او متعاقبة لان كل ما خرج من القوة الى
 فعل معروض للعدد فلا يكون ما خرج من القوة الى الفعل غير تناهي من جانب الماضي كان معروضا للعدد الغير المتناهي فليتهض البرهان على ابطاله
 ولا يطل لتناهي الحوادث في جانب المستقبل لان تناسلها في جانب المستقبل هو انما هو غير واقعة عند كل ما يخرج من القوة الى الفعل
 يكون تناهيا يمكن لاثباته معين معروضا للعدد وكل ما هو لم يخرج من القوة الى الفعل ليس متناهي او لا معروضا للعدد
 فلا يظهر الخلف هناك اذ ما وجد بالفعل معروض للعدد لا استحالة في قبوله تضعيف كونه متناهي او ما لم يوجد بالفعل ليس
 معروضا للعدد فضلا عن ان يكون قابلا للتضعيف بخلاف لتناهي الحوادث في جانب الماضي فانها لو كانت غير متناهية
 كانت معروضة للعدد لكونها خارجة من القوة الى الفعل فيقوم البرهان على ابطال لتناهيها بما يحكم به النظر الجليل وانما نظر
 الاقرب فيحكم بان اللاتناهي في جانب الماضي واللاتناهي في جانب المستقبل سياتي فانه اما ان يقال ان الماضي
 والاستقبال عبارة عن عدم حقيقة حتى يكون الماضي معدوما حقيقة عدما لوجوده والمستقبل معدوما حقيقة عدما
 قبل الوجود او يقال ان الماضي والمستقبل موجودان في دعارة الدهر وفاق الواقع ويكون الماضي وكذا الاستقبال
 عبارة عن الغيبية الزمانية فالحوادث الماضية وكذا الحوادث المستقبلية كلها موجودات في الواقع فتكون معروضة للعدد
 في الواقع فلو كانت غير متناهية كانت معروضة للعدد الغير المتناهي فاذا ضعف كان عدوه لتضعيف زائد عليه فيكون تناهيا
 بل فعل هذا التقدير كما يتهضض البرهان على ابطال لتناهي الحوادث في جانب الماضي يتهضض على ابطال لتناهيها في
 جانب المستقبل فقد لا يحتمل ان ما تختمه صاحب الافق المبين من انتهاض برهان ابطال لتسلسل على ابطال
 الحوادث في جانب الماضي لوجودها في دعارة الدهر وعدم انتهاضها على ابطال لتناهيها في جانب المستقبل

من جرافة الوهمية كيف الحوادث الماضية والحوادث المستقبلية سواء في وجودها في زمانها او في زمانها
في افق الزمان بلا فرق بينهما كما لا يخفى ووضح ان البرهان ناهض على البطلان بل على العكس بل ان البرهان
امتداده في جانب الماضي وكون الزمان مع ما فيه موجودا في وعاء الوجود كونه ابد لا يتناهي في جانب المستقبل وان
ينتهي في البطلان راسي المعكبين القائلين بابدية العالم ولا تناهي في جانب المستقبل لانهم لا يقولون كونه
في وعاء الوجود بل المستقبل عندهم معدوم محض فليس موجودا حتى يكون معروضا للعدد وفساد البرهان وكل ما يخرج
من القوة الى الفعل فهو متناه ثم انه ينقض وينعدم ثم يخرج من القوة الى الفعل قدر آخر متناه وكذا فاعاد خاتم الحكماء
قدس سره من ان الفلاسفة جوزوا تسلسل المتعاقبات من جانب الماضي وانكروا جريان البرهان فيها لعدم جريان
البرهان فلان سلسلة المتعاقبات تماما غير موجودة انا الموجود قدر متناه لان كل قدر يوجد منها انما يوجد فيها لعدم
قدر موجود قبله فالسلسلة الغير المتناهية المتعاقبة مجموعة مركبة من القدر الموجود والمعدوم فلا يقبل التضعيف في نفس الامر
وبل هذا الاكتشاف المجمع من الواقعي والعقار واذا تقررت هذه النقطة ان شرط جريان البرهان الاجتماع لا يقع فيها
اي في البطلان التمس في مبادئ النظر فان مبادئ النظر من معدات المطالب لا يجب اجتماعها اصلها اذ المجمع لا يجري فيها
هذا البرهان انتهى لا يدري محصله فان الفلاسفة لما ذهبوا الى وجود المتعاقبات بحسب لوجود الزمان في وعاء الوجود المتعاقبات
فلا مجال لانكار انتهائهم البرهان على البطلان لتسلسل فيها اجتماعها في وعاء الوجود ترتيبها بالطبع او بالعلية اما جريان البرهان
فيها فظاهر اذ المتعاقبات لما كانت موجودة تماما في وعاء الوجود كانت معروفة للعدد فيكون عددا قابلا للتضعيف فلا يكون
الاتناهي وتناهي العدد يستلزم تناهي المعدوم فقول الفلاسفة الى آخره ان ارادوا ان سلسلة المتعاقبات الغير المتناهية
مركبة من الموجود والمعدوم له صرف فهو غير مستقيم على راسي الفلاسفة اذ جميع المتعاقبات موجودة عندهم في وعاء الوجود
انها مركبة من الموجود والمعدوم الزمان فلا يتم ان لا يقبل التضعيف في نفس الامر بالمعنى الذي نحن بصدد شرحه انها
عدد وكل عدد قابل للتضعيف فيكون عددا متناهي وتناهي العدد يستلزم تناهي المعدوم ثم ظاهر كلامه يدل على انه لا يرد
جريان هذا البرهان من قبول المتعاقبات انفسها للتضعيف وليس الامر كذلك لاحاطة بنا الى تبيين ذلك بل كيف ان
انها معروفة للعدد وعددا قابل للتضعيف فهو متناه وتناهي العدد يستلزم تناهي المعدوم وقد علمنا ان
فيما سبق فقد ظهر ان هذا البرهان نافع فيما نحن فيه اي البطلان لتسلسل في مبادئ النظر وان الاجتماع لا يجري فيها
لا يجري فيها هو معروف من العدد هذا البرهان وما يحد وعنده كبريان الزمنية والفردية انما يجري في العدد وانما هو
فهذا البرهان يقضي بكون العدد متناهي لاجل كونه قابلا للتضعيف وعدم امكن التضعيف من ذلك لان البرهان

في قوله لا يخلو بالعلم بالتمام تناسلي العدد تناسلي المصنوع وكذا ابرهان الزوجية والفردية فان حاصله انه لو وجدت امور
 متساوية في النسل كانت معرفة للعدد قطعاً والعدد ما زوج فينقسم متساويين النصف الاول تناه كونه محصوراً بين المبدئ
 والنهاية الثاني وكذا النصف الثاني لتساوي النصفين في المجموع المتناهيين متناه فكل تناه واحد ما فرغاً بقا ناقص واحد
 يصير زواياً فيقول الى الاول وينساق الكلام الى آخره فبذلك البرهان ايضاً يعطى تناسلي العدد اولاً وتناسلي المعداد وبواسطة
 فان الزوجية والفردية من الاعراض الاولية للعدد وانما يوصف بها المعداد وبواسطة فقد وضع ان هذا البرهان لبطلان
 لاتناسلي العدد وبواسطة لبطلان لاتناسلي المعداد وكل ما هو معروف من العدد فانه تناه بهذا البرهان سواء كان من الماديات
 او من المبررات واختلط من تعسليتين القول بان معروف من العدد انما هو الطبيعة المادية بحيث باطل كما استوقف انشاؤه
 تعالى هذا العلم انه قد دبر بان الزوجية والفردية من البراهين الموثوقة بها وقد يشكك فيه تارة بانه يجوز ان يوجد كثرة غير
 قياسية ولا يكون معرفة للعدد وقد نهى على فساد هذا الوهم فيما سبق فتذكر وتارة بان الزوجية والفردية من خواص العدد
 المتناهي واجب عنه بانها لقيضان فكيف يرتفعان واعتبر من عليه فاقم الحكماء قدس سره بان الزوجية الانقسام بتساويين
 والفردية الانقسام الى زائد ناقص بواحد وعدم الانقسام بتساويين عما من ثلثه الانقسام بهما بعد الزيادة او النقصان غير
 المتناهي لا ينقسم الا بقسمين احدهما قناه والاخر غير قناه زائد على كل قسم المتناهي بمراتب غير قنانية غير المتناهي لا يتصف
 بشي من الزوجية والفردية ولو نزلنا وسلمنا ان الفردية عدم الانقسام بتساويين فنقول هذا المفهوم اعم مما احد قسميه ناقص
 بواحد مما احد قسميه ناقص بلا يد من احد والذى يصير ناقصاً بتساويين بزيادة واحد او نقصاناً هو القسم الاول لا الثاني وغير
 المتناهي فهو بهذا المعنى كيف وغير المتناهي انما ينقسم الى قناه والى غير قناه ولا يصير المتناهي بزيادة واحد غير قناه ولا غير المتناهي
 بنقصان واحد قنانه بما فلا يصير بزيادة واحد ونقصاناً زوجاً وانما هذا الحكم فيما سماه زائد وناقص بواحد هذا الكلام الشريف وهذا
 الكلام في غاية الدقة والتساعة فان قيل ان غير المتناهي اذا نقص منه واحد يصير قنانه قطعاً لانه اذا نقص منه واحد تحقق مرتبة
 من مراتب العدد غير المرتبة التي كانت قبل نقصانه فذلك المرتبة التي حصلت بعد النقص الواحد يكون اقل من المرتبة
 التي كانت على تلك المرتبة وذلك الواحد فتكون قنانية لكونها قابلة لان زياد عليه عدم امكان الزيادة على شيء بدون قنانية
 واذا كانت تلك المرتبة قنانية كانت المرتبة التي تشمل عليها وعلى ذلك الواحد ايضاً قنانية لانها زائدة على المتناهي بواحد الزائد
 على المتناهي بقناه قناه فلا يصح قوله ولا غير المتناهي بنقصان واحد متناهياً قلت بزيادة دليل على حياله لا بطلان المتناهي
 بالعدد الفعلي لا تعلق له ببرهان الزوجية والفردية وكلامه قدس سره على ذلك البرهان كما لا يخفى قوله او معروفها
 في قوله المبررات والشكوك العلم انهم ذهبوا الى ان العدد عرض فانه عبارة عن الحكم المنفصل وان العرض الواحد لا يقوم بأكثر

من موضوع واحد فادري عليهم ان العدد عرض قائم باكثر من موضوع واحد فاجابوا بان الموضوع هو ان العرف والادراك
الكثير بان يكون كل واحد من الكثير موضوعا للعدد بالاستقلال حتى يكون هناك عرض واحد وموضوعات كثيرة وانما
عرض واحد بمجموع اشياء بان يكون الموضوع هو المجموع فليس ذلك مستكرا والعدد انما يقوم بالمجموع لا بكل واحد وانما
بعض المتأخرين ان هذا الجواب غير تام اذ المجموع حقيقة غير محصلة والعدد حقيقة محصلة فلو كان الامر كما ذكرنا لزم قيام المحصل
المحصل فذلك مسلكا آخر للتفصي عن الايراد وقال بان موضوع العدد هي طبيعة النوع وهي واحدة واكثر عرض العدد
للطبيعة المجردة لانها غير قابلة للاشتراك ومعروض العدد يجب ان يكون طبيعة مشتركة بين معروضات الاعداد والطبيعة
المشتركة بينهما هي الطبيعة المادية ولا يوجب على ذي مسكة ان هل ما ذكره وذهب اليه لا ينبغي ان يغاب فضلا عن ان العمل
عليه باحتراضه على جواب العرف بل يزم قيام المحصل بغير المحصل فطانه لا دليل على بطلان اللازم كيف وكثير من الاعراض
كالنسب نحو المغايرة وغير باقائمة بمجموع اشياء متغايرة بحسب الحقائق والمجموع لا يرب في كونه حقيقة غير محصلة ولا يساغ بها
للقول بكون محل تلك الاعراض الطبيعية المشتركة بين تلك الاشياء فيكون تلك الاعراض التي هي حقائق محصلة قائمة بما
ليس بحقيقة محصلة وانما جوابه الذي تختمه فلو وجود الاول ان العدد عبارة عن مجموع الآحاد فحاله اني منشأ انتزاعه بمجموع
مجال الآحاد ومناشئ انتزاعها فلا سبيل الى احوال كون محل العدد هو مجموع فاذا وجد زيد وعمر فحاله مثلا انتزاع العقل
من كل منها واحد فيحقق ثلثة اشياء منتزعة من ثلثة رجال فمعروض الثلثة وموضوعها هو مجموع الرجال لا غير الثاني بان
العدد عرض والعرض يتشخص بتشخص محله فلو كان محله موضوعه هي الطبيعة النوعية الكلية لم تشخص العرض بدون تشخص
المحل اللازم خلف باطل اتفاقا الثالث ان معروض العدد قد يكون مجموع امورا يكون بينها ذاتي مشترك اصلا كما يقال
الاجناس العالية عشرة فلامحال هناك للقول بان معروض العدد طبيعة مشتركة وبالجملة فجل ما زعمه هذا القائل سخيف
باطل ليس طائل قوله انما هي طبيعة مادية بذاتها على اشتهر بين الفلاسفة من ان الطبيعة النوعية انما يتكثر فردا بالخصوصيات والاولى
وان اختلاف تشخصات افرادها يستند الى اختلافات متعددا ذاتها كما سياتي انشاء الله تعالى وستعرف اننا سيجاء ما هو الحق في ذلك قوله
وانت خبير بما فيه قال في الحاشية اذ الفرق بين الكثرة بحسب المصادق والكثرة بحسب الاجزاء بين الاعداد من جهة بحسب
الحقيقة هي مجموع الآحاد المحصنة فلا يلزم ان يكون ههنا طبيعة واحدة مشتركة فضلا عن كونها مادية وما حقه المحققون ان
في الكثرة بحسب الافراد والمصادق فيقال العقول عظمرة وكثير معنى ان مجموع آحادها كذلك لان ههنا طبيعة واحدة
مشتركة بينهما هي العقل هذا اذا قلنا ان لكل واحد منها هوية نوعية بسيطة منحصرة في فرد وهي نظر لان الكلية والكثرة
الكم حقيقة مجموع الآحاد المحصنة يكون معروضا للعدد بالضرورة وهو يستدعي طبيعة مشتركة بينهما قال في الحاشية

Marfat.com

أصل النظر في الصور على ما يتولد في نظر ان الكلية والجمعية وبالجملة اعني الجزئية من عوارض الكم بالذات فهما عن عوارض
 العدد الثالث مجموع الآحاد الخمسة التي هي اجزاء كثيرة لذلك المجموع انما يصير كلا ومجموعا بعروض العدد اياه وعروض العدد
 اياه كما يمكن ان كان بين اجزاء ذلك المجموع طبيعة مشتركة لما عرفت سابقا من ان موضوع العددي الطبيعية المشتركة والان
 قيا بعض واحد بالكثير اذ قد وجب ان يكون بين اجزاء مجموع الآحاد الذي فرض معروضا للعدد وطبيعة مشتركة فلا يجدي الفرق
 بين كثرة الافراد وكثرة الاجزاء شيئا اذ كما ان كثرة الافراد تستدعي طبيعة مشتركة بينها كذلك كثرة الاجزاء تستدعي طبيعة مشتركة
 بينها لما فرق ولعل النظر المشار اليه بقوله قائل فففيه نظرو دقيق بعد هو انه يصح ان يقال بالعمول عشرة مع انها لا تشترك في
 طبيعة مادية فعمل ان الاتصاف بالكثرة غير مخصص العروض بالطبيعة المادية كما زعم بعض المتأخرين الذي نقل الشارح كلامه
 وانما تعلم ان الكثرة على نحوين الاول الكثرة بحسب الاجزاء وهي من شان المركبات المجموعات والثاني الكثرة بحسب المصداق
 والافراد وهي من شان الكليات والنحو الثاني اعني الكثرة بحسب الافراد على قسمين الاول كثرة الكل بحسب افراده التي ذلك
 الكلي ليس عرضيا له كما يقال الان ان كثير بحسب الافراد بمعنى ان افراده التي يندفع لها كثيرة والثاني كثرة الكل بحسب
 افراده التي ذلك الكلي عرضي لها كما يقال الكاتب كثير بحسب الافراد بمعنى ان ما يصدق هو عليه من الافراد الانسانية كثير
 فالكثرة بحسب الاجزاء وان استلزم ان يكون معروضا للعدد لكن لا يستلزم ان يشترك الاجزاء في طبيعة ولا
 يستلزم عروض العددي ان يكون بين اجزاء طبيعة مشتركة فانه يمكن ان يقال مثلا زيد واحد والسواد واحد وهما اثنان
 فذلك الاثنان كثير بحسب الاجزاء معروض للعدد كما لا يخفى وليس بين زيد وبين السواد طبيعة مشتركة ولا مسامحة لا كما عرفت
 العدد ايا كيف وكل منهما واحد قطعاً والوحدان هما الاثنان فقد عرض لهما العدد وشارك مفهوم عرضي بينهما مع عدم اشتراكهما
 في طبيعة جوهرية لا يجدي من ذهب الى ان معروض العدد وطبيعة مشتركة مادية نفعاً اذ لا يلزم من اشتراك اثنين في شيئية
 والوجود غيرهما من المفهومات العامة اشتراكهما في طبيعة مادية كما لا يخفى واما الكثرة بحسب الافراد فهي الكائنات من نحو
 الثاني فلا يجب عندها ان يكون بين تلك الافراد طبيعة ذاتية مشتركة اصلاً فضلاً عن ان يكون طبيعة مادية مشتركة بينها كما
 زعم فان الشيء والموجود والمعلوم مثلاً كثير بحسب الافراد وهي جواهر واعراض ولا اشتراك بين الجواهر والاعراض في ذاتي
 اصلاً وان كانت من النوازل ووجب ان يكون تلك الافراد مشتركة في ذاتي لكن لا يجب اشتراكها في طبيعة مادية فان الجوهر مثلاً
 قال لما تحته وكثير بحسب الافراد وافراده مجردات كالعمول وماديات كلاجسام والمجردات والماديات لا تشتركان في طبيعة
 مادية وكذا الجواهر في انفسها لا تشترك في طبيعة مادية وكذا كيف جنس عال لما تحته وكثير بحسب الافراد مع ان الكيفيات انما
 الجواهر لا تشترك الكيفيات القائمة بالماديات في طبيعة مادية الان يقال ان يتعلق بالموضوع في الاعراض نيوب متباينة تتعلق

بالمادة فقد وضع بهذا التفصيل ان ما روي بعض المتأخرين من كون عروض العدد والكثرة هي الطبيعة للمادة لا هي كونهما
 اريد بالكثرة الكثرة بحسب الافراد واوريد بها الكثرة بحسب الاجزاء او اعم منهما وانما يشعر بكلام الشارح في انما هو من
 ان الكثرة بحسب الاجزاء لا يتلزم ان يكون هناك طبيعة مشتركة فضلا عن ان تكون مادة وان الكثرة بحسب الافراد لا
 ان يكون هناك طبيعة مشتركة مادية في غاية السخافة اذ قد عرفت ان الكثرة بحسب الاجزاء والكثرة بحسب الافراد لا
 فرق بينهما في ذلك الحكم وما ذكر من المنظر في غاية السقوط اما اولها فلما عرفت من ان عروض العدد وعروض الكثرة لا
 طبيعة مشتركة فضلا عن ان تكون مادية واشتراك عرضي لا يجدي لان المعروف هو الذي يكون مشارا لا متزاعا
 ومشارا متزاعا هي الآحاد لا العرضي المشترك بينهما اذ لا تحقق لذلك العرضي الا بالعرضي تحقق تلك الآحاد والفرقة كذلك
 العرضي على ان الكلام في ان عروض العدد يستدعي اشتراك طبيعة مادية واشتراك عرضي بين اثنين لا يتلزم اشتراك
 طبيعة مادية بينهما واما ثانيا فلان كون الكلية والجزئية اولاد وبالذات من عوارض الحكم وان اشتهر بين جمهور الفلاسفة كقولهم
 فاحش لان الحكم المنفصل هو العدد امر متزاعي لا تحقق له في الواقع وانما لا تحقق لمشارا متزاعا لان لغة من الوحدات التي
 هي متزاعية فمصدق التعدد والكلية والجزئية اولاد وبالذات هو مشارا متزاعا العدد نفسه واما الثالث فلان المقدم
 الكلية والجزئية من عوارض الحكم حقيقة مستدركة لا يدخل لها حتى لو اسقطت ثم الكلام اذ حاصل ان الاجزاء كونهما كثيرة معروفة
 للعد بالضرورة وعروض العدد يستدعي اشتراك الطبيعة بينهما بناء على ما دعم قوله ويمكن الاستدلال ببرهان المتضائف
 هذا البرهان انه على تقدير لا تنافي لعلة في جانب الازل او لا تنافي المعلولات في طرف المستقبل يلزم زيادة عدد العلل
 على عدد المتضائف الاخر واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو فرض ان المعلول العلواني مثلا له علة مستندة الى علة سابقة
 الى اخرى سابقة وبكذا الى النهاية تحقق في ذلك المعلول معلولية المباشرة وليس فيه علة لا افرضنا المعلول الاخر واللازم
 فكل من آحاد تلك السلسلة الالائحية علية بالقياس الى ما تحته ومعلولية بالقياس الى ما فوقه فيكون هناك معلول
 ويكون عدد المعلولات اكثر من عدد العلويات بواحد وكذا لو فرض ان العلة العلانية علة اولي سابقة على معلول وهو علة
 المعلول اذ هو الثالث وبكذا الى النهاية بالفضل يلزم بالضرورة ان يكون عدد العلويات اكثر من عدد المعلولات بواحد
 العلة الاولى علية وليس فيها معلولية وفيما دونها لا اتي بنهاية تحقيق في كل من آحاد السلسلة علية معلولية معلولية
 اللازم اعني زيادة عدد المتضائفين وبما هي العلوية والمعلولية على عدد المتضائف الاخر فلان المتضائفين
 الابين اثنين فمن الضروري ان يكون بازار كل واحد من آحاد المتضائفين احد من آحاد المتضائفين الا ان
 المتضائفين بالضرورة ولعلك قد غفلت مما ذكرنا بان هذا البرهان كما عطل لا تنافي الجواهر في العلم

في علمه في ما لا يدركه العقل من غير العلم والمعلول في ما بينهما فاذا عين واحد من آحاد سلسلة اللاتناهيية وقيس الى علمه
 السابق كان معلولا صرفا واقله علمه ومعلولا معا واذا قيس الى معلولاته اللاتناهيية كان علمه صرفا وما تحته علمه ومعلولا
 معا فلو لم يرد احد المتضامين على عدد المتضامات الاخر على التقديرين وكذا يبطل نذهب القائلين بحدوث العالم
 مع القول بالاتناهيية في جانب الابد ووجود الحوادث في وعار الدهر كما هو نذهب صاحب الاقرب المبين ولا فرق بين لا
 تنجلي الحوادث في جانب الاول وبين لاتناهيية في جانب الابد في جريان هذا البرهان والقول بان اللاتناهيية في
 جانب الاستقبال انما هو معنى انه لا يقف على حد لا يتعداه بخلاف اللاتناهيية في جانب الماضي اذا الحوادث الماضية قد خرجت من
 القوة الى الفعل فلا يتصور لاتناهيية بهذا المعنى في غاية السقوط اذ اللاتناهيية اللاتناهيية انما يتصور بحسب الامتداد الزماني لا
 بحسب الوجود الدهري والكلام في وجود الدهري نعم لا يبطل بهذا البرهان نذهب المليون القائلين بابدية العالم لان
 الحوادث المستقبلة غير متناهية باللاتناهيية اللاتناهيية عند عدم حدوث وجودها في الدهر كما يراه الفلاسفة من افاحش الابطال
 عليهم قوله وفي نظرهم انما يظنون في برهان المتضام ان يحصل البرهان انه على تقدير لاتناهيية العلة او لاتناهيية
 المعلولات يلزم تحقق معلول اخر يتحقق فيه المعلولية دون العلية او يتحقق علمه او يتحقق فيها العلية دون المعلولية فيلزم
 تحقق المعلولية بدون العلية او العلية بدون المعلولية فيلزم تحقق احد المتضامين بدون الاخر ثم اعترضوا على البرهان
 بان العلية المتناهية للمعلولية المتحققة في المعلول الاخير هي العلية المتحققة في علة السابقة عليه هي متحققة وكذا المعلول
 المتناهية للعلية المتحققة في العلة الاولى هي المعلولية المتحققة في معلولها المتناهي فلو لم يتحقق احد المتضامين بدون
 الاخر لمكان متضامات المعلولية المتحققة في الشيء العلية المتحققة في ذلك الشيء ومتضامات العلية المتحققة في الشيء المعلولية
 المتحققة في ذلك الشيء لزم من تحقق المعلول الاخير مع لاتناهيية العلة او تحقق العلة الاولى مع لاتناهيية المعلولات وجود
 المتضامين بدون الاخر وهذه السببية انما تنوجه على ما فهموا من البرهان ولا مساس لها بما قرناه كما لا ينبغي فتفكر فادق
 قال في كتابه ان قيل ان لزم الزيادة بين الالفاظ لان المعلول الاخير معلول محض ما فوفا الى ما لا يتناهي علمه
 ومحل متناهية الزيادة باعتبارها في المعلول الاخير مع معلولية التي غير متناهية لها بل هي اجنبية
 عنها الى هذا العلم كقوله في كل زمان ولذا لم يتغير مع تلك الاجنبية بل مع متناهية فلا يلزم الزيادة فلو مع
 الالفاظ لانها ليست متناهية من الكليات ووجدنا في الواقع الالفاظ بعد ثبوت المساواة بحسب العدد بين
 الالفاظ في كل زمان بل هي متناهية لانها في المعلول الاخير مع قطع النظر عن تطبيق احد المتضامين بمتناهية الاخر

فبقي في المعلول الآخر معلولية لا يكافي لها عدد فيلزم ان يتحقق معنى من المتضامين في السلسلة المقرونة
فلا يتكافيان في الوجود ايضا وان لم نقدر على تعيينه فلا اشكال ان ليس الكلام في تطبيق احد المتضامين مع
بل في تطبيق عدد واحد مع عدد الآخر مع عزل النظر عن كونه متضائفا او لا لاننا نقول لا ريب في ان الكلام في تطبيق
احد المتضامين مع الآخر لامع الاجنبى فلو قطع النظر عن كونه متضائفا فلا نسلم الاستحالة في الترادف والتناقض او التساوى
والتكافؤ في العدد من لوازم المتضامين من حيث هما متضائفا ان يجوز ان يكون عدد العلويات ازيد و عدد المعلوليات نقص
فيما فوق الاخير ووجود واحد من كل منهما مع واحد من الآخر لا يقتضى التساوى لان عدم تناهيهما يقتضى ان لا يقع التطابق
على عدد سوا كان احدهما زائدا او لا الا ترى ان اشتهر اكثر من اثنين مع ان اثنين لا تقع في التطبيق مع الشهور على حد
غاية الامران مرتبة الزائد لا تعين قفلة تفكرا صحيحا انتهى وانت تعلم ان حل ما ذكره مسطرة لاننا مقدمات صادقة في الواقع
قطعا الاولى ان العلية والمعلولية متضائفتان الثانية انه لا يمكن تحقق احد المتضامين تحلقه بدون تحقق الآخر وتعلقه بالثالثة
ان مضائفا واحدا لا يمكن ان يكافى ويوازي اكثر من واحد بل يجب ان يكون بازار واحد من احد المتضامين من احد من احوال
المتضائفات الآخر فحسب فلا يمكن ان يكون بازار عليه واحدة معلوليتان او اكثر او بازار معلولية عليتان او اكثر وهذه المقدمات
الثلاث ضرورية غير قابلة للنسخ وبعد تهديد بانقول لو وجدت علل غير تناهية وتسلست من دون ان يكون هناك علة اولى
وانتهت السلسلة الى المعلول الآخر الذى هو معلول محض او ابتدرت سلسلة من العلة الاولى وتمازت لالاي نهاية غير
ولم يوجد هناك معلول آخر كان الاول عددا للمعلوليات زائدا على عدد العلويات وعلى الثاني عددا للعلويات زائدا على عدد المعلوليات
واللام باطل اما الملازمة فلانة على تقدير وجود السلسلة اللامتناهية باسرها في الواقع يكون معروضات المعلولية اكثر من
معروضات العلية بواحد على التقدير الاول اذ المعلول لاخر معروف من المعلولية فقط وكل احد ما فوزه معروف من العلويات والمعلوليات
ويكون معروضات العلية اكثر عددا من معروضات المعلولية على التقدير الثاني اذ العلة الاولى معروضة للعلوية فكل واحد
مادونها معروض للعلوية والمعلولية معا فعلى التقديرين يكون عدد المتضامين معنى العلية او المعلولية زائدا على العلويات
في تلك قطعانا باطلان اللام فلان المتضامين الزائد المتحقق في تلك السلسلة معنى العلية او المعلولية لان العلويات
مضائفا لشيء وهو باطل بالمقدمة الاولى والثانية او يكون مضائفا فمضائفا لان يكون خارجا عن تلك السلسلة
ظاهر البطلان لانه يستلزم وجود مضائفات بدون مضائفة اذ لا تعلق لارج تلك السلسلة اذ لا تعلق تلك السلسلة
ان يكون معلولية واحدة مضائفة لعلتين او عليه واحدة مضائفة لمعلوليتين وهو باطل بالمقدمة الثانية
وذكره لاس في البيان قوله فيجزان يكون بين اية حيثية كل واحد منها متباين على في اية من اية

في الحكم الاستقرائي على الاستقراء حيث يتناول الجملة ايضا كما يقال ان بين هذا الطرف واية لفظة تفرض او حد في دون
 من غير الحدود والذراع وبكذا اذا صدق على الاستقراء اشتمل ان من مبدء السلسلة الى اي ما بلغه الترتيب فيها
 دون اثنين فيصدق ان الجملة دون اثنين والاصل ان الحكم اذا استغرق لكل واحد مطلقا منفردا كان او ملحوظا مع الاجتماع
 كان ذلك الحكم على الجملة يقع بخلاف اذا اقتصر بكل واحد بشرط الافراد فانه قد يعاير حكم الجملة فاذا صدق الحكم على الاستقراء
 ان من مبدء السلسلة الى اي ما بلغه الوجود والترتيب فيها متناه يصدق بالضرورة ان السلسلة تمامها متناهية فليس بشئ لانه
 ان اردنا بقوله اي ما بلغه الوجود والترتيب اعم من الواقع بين كمييتين فالحكم الكلي ممنوع وان اردنا بكل واحد بين كمييتين فلما يلزم
 تناسل الجملة لان الجملة ليست كذلك انتهى واحاصل انه ان استدل بتناهي كل ما وقع بين كمييتين على تناسل الكلي اخرج
 بان حكم الكلي الافرادى غير حكم الكلي المجموعى وان استدل بان من مبدء السلسلة الى اي ما بلغه الوجود والترتيب فيها
 متناه على تناسل الكلي منعت هذه القضية كلية قوله وقد يبرهن على البطلان الدور والتسلسل جميعا انت تعلم ان اللازم من
 هذا البرهان على تقدير الدور والتسلسل هو وجود ما بالعرض بدون ما بالذات وهذا اللازم وان كان بين الاستحالة لكنه ليس
 بابره استحالة من الدور كين وقد ذهب عم غير من الحكماء الى تجويز وجود ما بالعرض بدون ما بالذات حيث ذهبوا الى قدم
 العالم وتوقف كل حادث على حادث قبله لا الى نهاية ولم يذهب احد من البله والصبيان الى تجويز الدور فلما يصح تعليل
 استحالة الدور باستحالة وجود ما بالعرض بدون ما بالذات كما لا يخفى قال في الحاشية لا يخفى ان البرهان ليفيد تحقق ما هو
 موجود بالذات كالثبات وجود الواجب تعالى لذاته في سلسلة الكجاعات ولا يفيد البطلان الامور الغير المتناهية مطلقا
 كالمعدات والشرائط والمعلومات انتهى لا يخفى ان هذا الكلام ليس له معنى لان هذا البرهان كما يفيد اثبات انتهاء سلسلة
 الكجاعات الى موجود واجب بالذات كذلك يفيد انتهاء سلسلة المعدات والشرائط الى معدود شرط سابق عليه لان
 كل ما هو متوقف على معدود شرط سابق عليه فانه حادث لا محالة فاما ان ينتهي سلسلة الحوادث في طرف المبدء الى حادث
 لا يكون قبله حادث بل يكون ذلك الحادث فالصان القديم بلا واسطة معدود شرط فيكون سلسلة المعدات متناهية
 فلا يكون سبيل الى تناسل الحوادث والشرائط ولا ينتهي سلسلة الحوادث الى حادث كذلك بل يكون كل حادث مستندا
 الى حادث قبله لا الى نهاية فيكون كل من الحوادث ما بالعرض بالقياس الى سالقه وموقوف عليه لا يكون شئ منها ما بالذات
 مستندا الى العرض بدون ما بالذات ولا يمكن القول بانتهاء السلسلة الى حادث يكون مستندا الى الواجب تعالى
 مستندا الى العرض بل يمكن القول بتحقيق السلسلة لاجل استنادها الى الواجب سبحانه لان ذلك خلاف المفروض واذا لم
 يستند الى العرض بالذات امكن مدها ما سافلا يكون موجودة لان الحكم بالجب لم يوجد ولا يجب بالجب ما لم يتبع

جميع انحاء عدمه لا يمنع جميع انحاء عدمه ما لم يستدل بالواجب بالذات فكل ما في هذا البرهان كالمبطل في البرهان
 يبطل لا تنافي اشراكه والمعدات نعم لا يبطل بهذا البرهان لا تنافي بالمعلومات في جانب الابدان بالذات ان
 الاولي موجود وكل ما هو مسبوق بها فهو ثابت بالعرض بالقياس اليها فلا يلزم على تقدير بقاء العالم وجودها بالعرض بل ان
 بالذات ولعلك قد تحددت مما ذكرنا بطلان ما زعمه الحكماء من قدم العالم ولا تنافي الحوادث في جانب الازل بوقوع
 الانواع بتوارها الاشخاص وسبوقية كل حادث بحادث قبله ما لم يجزوا في ربط الحوادث بالقديم من صدور كل حادث بوسطها
 آخر لا الى نهاية ولم يفتنوا بان هذا ليس من ربط الحوادث بالقديم في شئ وانما هو قطع الربط الميعرف من انه على هذا لا يمكن
 القول باستثناء الحوادث الى الواجب سبحانه ولسبب الكلام في هذا المرام يستدعي خروجنا عن المقام هذا وسيعلم ان من اقوى
 البراهين المشهورة فيما بين الحكماء الماثورة عن القدامى المقبولة عند ارباب التحقيق واصحاب التدقيق البرهان المسمى ببرهان
 التطبيق والشرح مع تعرضه لاكثر البراهين الغث منها والرخيص منها والاثمين اعرض عن اماناتنا بل اني تفصيل
 واثمين او اتبعا لبعض المتأخرين الزاعمين عدم جريانها في ما لا وضع له وان كان زعمه من الاباطيل الغنية عن التبيين
 او اذعاننا لصاحب الافق امين فانه لم يثق بذلك البرهان المتيقن انما نحن فلان نجد من انفس رخصته في تركه راسدا لا نرى في اخره من
 مع عرض الشرح عندنا باسفل نظر البرهان ثم نصلح ما عرض لبعض المتأخرين من الطغيان ثم نعالج ما عرض لصاحب الافق امين من
 البرهان فنقول لو ذهب سلسلة مرتبة او جملة متصلة لا الى نهاية فانفردت منها جملة متناهية الى مرتبة معينة حتى يحصل بها
 جملتان متتقتان او متصلتان احدهما بتدريج من مبدء مفروض للاصل الاخرى من تلك المرتبة المعينة ويكون الجملة الثانية
 جزر من الجملة الاولى فلذا طبقنا بين مبدء الجملتين بحيث لا يتخيل اتساقها او اتصالها بالطبعا اجماليا عليها بحيث يقع بازا كل جزر
 من احدهما مرتبة من الاخرى لا الى نهاية فاما ان يتساوى الجملتان فيلزم تساوى الكل والجزر او يفضل الاولى على الاخرى
 ولا سبيل للفصل والزيادة الى المبدء لتطابق المبدئين ولا الى الاواسط لاتساقها واتصالها بتوجب اتصال الزيادة الى
 الجانب الاخر واذا لا تصور الزيادة على شئ الا بعد انتهائه وانقطاعه وجب انقطاع الجملة الاخرى وانتهائها واذا جازم
 نامة عليها بقدر متناه والزيادة على المتناهي بقدر متناه فبالجملة الاولى ايضا متناهية هذا هو البرهان المسمى ببرهان
 على ابطال الكميات والتكلمات المتصلة اللانتهائية كذلك هو ما عرض على ابطال لا تنافي الا في الزيادة والاعراض
 سوار كانت مادية او مجردة فهو ما عرض على ابطال لا تنافي اطلاق ولا تنافي الحوادث المتعززة في الزيادة والاعراض
 تقدم والتأخر الطبيعيين اللانتهائية في جانب الازل كما زعم الحكماء في جانب الابدان المسمى ببرهان
 ولا تنافي النفوس الناطقة بوجودها مجتمعة وقرنها بحسب عددها قال بعض المتأخرين ان

العلم بتعليمه استعماله فيه من ايقاع المحاذاة في الخارج او في الوهم
 من الكليات بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذ من احدهما بعض معين تحصيل او تاليف واقع في امتداد الاتصال
 او الانسان كان بحد ذاته بعض معين ياتله من الآخر ثم انما يظهر خلف ههنا بلزوم القطع الجلتين الناقصة والزائدة اذا
 سأل تطبيقه في آن او زمان متناه ولا خفا في ان العقل يحكم حكما كلياً بامكان التطبيق في الخارج في زمان متناه بين
 شخصين شخصين من المقادير والاعداد المادية المتسقة الموجودة في الخارج من حيث هما كذلك اكانا غير متناهين تطبيق
 المبدء على المبدء من حيث ينطبق الامتداد على الامتداد فالبرهان يتهبض على استحالة ما يكون فرد المفهوم غير المتناهي من
 المقادير والاعداد المذكورة بهذا الكلام انت تعلم ان هذا متوهم محض اذ المراد بالتطبيق على ما اشرنا اليه ليس ما زعمه كيف واذا
 فرضت سلسلة من المعدودات مجردة متسقة بتدرة من مبدء معين ثم فرضت سلسلة اخرى كذلك كان مبدء الاولى
 بازار مبدء الثانية والمرتبة الثانية من الاولى بازار المرتبة الثانية من الثانية والمرتبة الثالثة من تلك بازار المرتبة الثالثة
 من هذه وهكذا ثم اذا فرض ان احدهما ناقصة من الاخرى فلا محالة ينقطع الناقصة ويكون في الزائدة مرتبة ليست في الناقصة
 ثم اذا كانت السلسلة موجودتين مرتبتين متسقتين يطبق بين مبدئيهما حتى تطالقت السلسلة تطبيق المبدء على المبدء
 يظهر انقطاع السلسلتين قطعاً سواء كانت السلسلة المتصلة او الاعداد المادية او مجردة بلا فرق
 حصلنا فاذكره هذا القائل تفرقة بلا فرقان دعوى بلا حجة وبرهان ثم اعلم ان البرهان كما اشرنا اليه ناهض على البطلان التناهي
 الطاوت في جانب الازل والابد وامتداد الزمان والحركة اللامتناهين عند الحكماء لاجتماع تلك الاشياء بحسب الوجود الدهري
 ومرتبه بحسب ترتيب ازمته وحدوثها فبطل به مذنب القائلين بالقدم الدهري والذهاب الى الحدوث الدهري القائلين
 بابدية العالم قد شق ذلك جد على مقلدي الفلاسفة وعلى صاحب الافق الجبين فقال بعض مقلدي الفلاسفة انتمصارا لهم
 ان الوجود في عالم الدهر ليس وجود آخر معايير للوجود الزماني في كبد الاعيان بل الوجود واحد له اعتباران فهو باعتبار وجوده
 في ان نفسه وجود زمني ومن غير انظر عن التجرد والتصرم وجوده في وجود الزمان والزمانيات الغير المتناهية بالا اعتبار
 الازل والابد في الاجتماع بين الامور اللامتناهية به لا اعتبار من شرطه برهان البرهان الاجتماع في الوجود واما اذا اعتبر وجودها باعتبار الثاني فلا يجري
 في الازل والابد في الاجتماع بين الامور اللامتناهية به لا اعتبار من شرطه برهان البرهان الاجتماع في الوجود واما اذا اعتبر وجودها باعتبار الثاني فلا يجري
 في الازل والابد في الاجتماع بين الامور اللامتناهية به لا اعتبار من شرطه برهان البرهان الاجتماع في الوجود واما اذا اعتبر وجودها باعتبار الثاني فلا يجري
 في الازل والابد في الاجتماع بين الامور اللامتناهية به لا اعتبار من شرطه برهان البرهان الاجتماع في الوجود واما اذا اعتبر وجودها باعتبار الثاني فلا يجري

اذ في الوهم انطباق امتداد واحد على امتداد الاخرى لاجل الاتصال كذلك يلزم من تطبيق مبدئي من المبدئين الاخرى
 مبدئي اخر من انطباق امتداد واحد على امتداد الاخرى لاجل الاتصال اذ لا مسوغ في المبدئين لغير انطباق
 على المبدئ عدم انطباق الامتداد على الامتداد ضرورة وكما يلزم من تطبيق مبدئ واحد سلسلي الامداد المتسقة على مبدئ
 اخرى مثلها في الايمان اذ في الوهم انطباق سائر احدى السلسلتين على الاخرى كذلك يلزم من تطبيق مبدئ سلسلي
 من الحوادث للامتناعية على مبدئ سلسلي اخر مثلها انطباق سائر احدى السلسلتين على الاخرى والابطال للاتفاق
 ولا يستدعي ذلك وجود سلسلتين واهليتين في الآن الزمان وانما كان يلزم ذلك لو امتنع الى تحتم تطبيق مبدئ اخر
 واحد وبظواهرهم من يقول ان ما يفرض من تطبيق المتصلات الغير المتصلة في نسخ حقيقتها او الاعداد المتسقة
 في نحو وجودها الزماني ان كان بحسب الخارج فمن المحالات لزوم الانقطاع في الواقع وان كان في الذهن فانما يتاتي فيما يتم تلك
 الامور في الذهن فيبدل على تناسلي ما وقع منها في الذهن دون ما وجد منها في الخارج هذا كلامه ولا يخفى ان هذا الكلام ليس
 كثير معني لان المتصلات الغير المتصلة والاعداد المتعاقبة في نحو وجودها الزماني لما كانت موجودة مجتمعة في نحو وجودها
 وكانت جملة الكمية المتصلة او التكم المتصل او سلسلة الاعداد المتسقة موجودة دهرية من الازل الى الابد وافرز احتمل منها
 جملة متناهية شتم طبق بين مبدئ الجملة الاولى او سلسلة الاولى وبين مبدئ الجملة او سلسلة الباقية بعد الافراد تطبق في الواقع
 بحسب التجوز العقلي الواقعي لزوم بالضرورة انطباق الجملة على الجملة والسلسلة على السلسلة فيلزم الانقطاع والانتها في الواقع
 قطعاً فان قيل ان تطبيق المبدئين لا يتصور بحسب الواقع اذ يستحيل ان يجمع الجزأين السابقين من لان مع الجزأين متعلقين
 امر خارج عن ذلك التطبيق لا يقع في تمام البرهان كما صرح به الفلاسفة ايضا بالجملة فلا يحسن للفلاسفة عن هذا الشكل العرفي
 وان كانوا يكثرون من التهويل والتشويش في تشويش في هذا المخرج بكل حثيث ورد بما يقول قائلهم ان هذا البرهان كقول
 لاتناهي الزمان والحركة والحوادث في جانب الازل كذلك يطول لاتناهي تلك الامور في جانب الابد وهذا كما يستلزم
 الفلاسفة بخالف اصول السلسلة وانت تعلم ان البرهان انما ينتهض على ابطال لاتناهي تلك الامور بحسب لوجوه الدهرية
 بالوجود الدهرية من هوسات الفلاسفة التي ما انزل احد بها من سلطان من ابطالهم التي لا يساعد عليهم البرهان في ابطال
 لا يتبعض على ابطال لاتناهي في جانب الابد على ما يقول بالمليون لاعلى سبيل الجدل ولا على سبيل الحكمة من البرهان
 ان صاحب الحق المبين لما كان قائلاً بالحدوث الدهرية تافها للقدم الدهرية اعجب جريان البرهان في البرهان
 في جانب الازل فاستبشر انتها من البرهان على ابطال تقدم الدهرية كذا في الاشارة كما يتبين على ابطال البرهان في البرهان
 ابطال لاتناهي في جانب الابد يتجوز ضرب الاستخلاص من هذا التماس لان من مناصح على ابطال البرهان في البرهان

بعد من ليس انى الوجود هنى معدومة فلا يحيل للتناهيها البرهان من رزق الفطنة يعلم ان عدم خروجها الى الوجود انما بحسب
الوجود الزمانى وجريان البرهان فيها انما بحسب لوجود الدهرى على انه كان الحوادث الابدية معدومة بحسب حدود الزمان
كذلك الحوادث الازلية معدومة بحسبها فافرق بينهما فى حسابه وتارة ان للاهور التدرىجى وجودين الاول وجودى أفق الزمان
والثانى وجوده فى حاق الدهر والبرهان لا يثبت على الباطل التناهيها بحسب الاعتبار الاول لعدم وجودها بانه لا اعتبار ولا
بحسب الاعتبار الثانى لعدم ترتيبها بهذا الاعتبار فاعجب عجاب ما اول افلاانه لو تم لدل على عدم انتهاض البرهان على الباطل التناهي
الحوادث الازلية ايضا ولا عذر له غير ان يقول الشير لوكل نيزم واما ثانيا فلان الامور التدرىجية موجودة مجتمعة فى دعاء الدهر و
اجتماعها بحسب ذلك النحوم الوجود لا ينافى ترتيبها بالطبع او العلية وان كان ينافى ترتيبها بحسب الاعتبار الثانى فانهم ولا تحبط
ثم ان صاحب الافق لم يبين لم يعول على هذا البرهان فقال فى القبات فاما السبل الطبيعية فلا تفتة بجدها ولا تعويل على
ببانية بل ان فيه تديسا مغالطيا فاللائق التناهيات فى جهة واحدة ربما يتطرق اليها المفاوطة من الجهة الاخرى التى هى جهة
التناهي لاسن الجهة التى هى جهة اللانهاية كما ان سلسلة المآت بغير نهاية سلسلة الآلات لا الى نهاية وليس بصحيح تحريك اللانهاية
بكلية من جهة اللانهاية واخرجه بكلية عن درجته ومرتبه وعن الدرجات التى للاحاد بالاسر فى تلك الجهة فاذا ن اذ طبق
طرف احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة والنقصان فى جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبقا
او فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجته الى حيز الوسط ومرتبه ولا يزال يتقل ويتروى فى الاوساط مادام الوطيم انهم
متعملا للتطبيق ولا يكاد يهتدى الى حد معين ودرجته بعينها ابدأ انتهى ولا تصغ الى تلميح مغالطى لانه بجدواه ولا صحة لمغناه فان
سلسلة المراتب المجتمعات الموجودات فى الواقع على نعت الاتساق او سلسلة المتماوية على صفة الاتصال لوتماوت لا الى
نهاية فاذا فمزت منها جملة تناهية ثم طبق بعد احدى السلسلتين على السلسلة اللانهاية قبل الافراز وسلسلة اللانهاية بعد
الافراز على سائر الاخرى لزم الطلاق سائر احدى السلسلتين على سائر السلسلة الاخرى بحكم الاتساق او الاتصال فيحكم العقل
قطعا بان بازا كل مرتبه وكل جملة من احدى السلسلتين مرتبه وجملة فى السلسلة الاخرى ولا احتمال لانتقال الزيادة وتروى
فى الاوساط كما توهمه لان الاوساط لترتيبها واتساقها واتصالها لا تتع ان تتخلل بينها زيادة فلما حاله يكون تصيير الزيادة الى
الجانب الاخر فتنتهى السلسلة وينت التماوى وتغير الخلف ولا مجال لمنع امكان تطبيق بين السلسلتين من مقدارين متجانسين
من وجودات مترتبات معروضات للاعداد اللانهاية فان التطابق بين السلسلتين بما هكذا كمكن قطعاً وان منع عنه مانع
فارجى فهو غير قاطح فى امكانه بحسب نفس طباعها وذلك كاف فى اجراء البرهان فالقول فعلى هذا يمكن اجراء البرهان فى الموجودات
بغير المترتبة والاعداد المتعاقبة ايضا فانها وان كانت غير مجتمعة فى الوجود او غير مترتبة كمن يمكن فيها بحسب نفس طباعها ان توهم

بالتقسيم الى جزئين اولهما هو الذى لا يتغير على الوجود التناهي
والثانى هو الذى يتغير على الوجود التناهي

اولا تصغ
الشيء
تصغ

مترتبة مجتمعة فيمكن التطبيق بينها فينباق فيها البرهان ونظير الخلف قلت مقصودنا من اشتراط الاجتماع والترتيب لجزء البرهان
 انه ما لم يعتبر السلسلة اللاتناهيية مجتمعة مترتبة لا يلزم من تطبيق المبدء على المبدء النطاق السلسلة على السلسلة فلا يظهر انتقال
 الزيادة الى الجانب الآخر وانقطاع السلسلة في ذلك الجانب اذا اعتبر الترتيب الاجتماع فلا ريب في جريان البرهان فلا
 في اجراء البرهان من اعتبار الترتيب والاجتماع بالفعل وبهذا يظهر فاقيل لا يمكن التطبيق بين السلسلتين المفروضتين في السلسلة
 الواحدة من مختلفتين بالكلية وبجزئية لان مبدء الجزر مثلا اذا انتقل الى مقابلة مبدء الكل لا يتصور انتقال ثاني الجزر الى
 مقابلة ثاني الكل لان ثاني الكل هو الذي كان مبدء الجزر ولم يبق هو في مرتبة وكذا الحال في سائر المراتب قلنا مبدء الجزر
 لا اعتبار ان اعتبار مبدء الجزر واعتبار ثاني الكل وكذا ثاني الجزر لا اعتبار ان اعتبار ثاني الجزر واعتبار ثالث الكل
 وهكذا مبدء الجزر من حيث انه ثاني الكل لم ينتقل من مرتبته وان لم يكن في تلك المرتبة من حيث انه مبدء الجزر وكذا الحال في جميع
 المراتب فانهم قوله وتوضيح اصغرى الخ هذا القياس الذي استنتج منه عدم كسب التصور من التصديق كانه قياس اصول
 الاستنتاج وهو ان كل كاسب التصور معرف وكل معرف مقول ولا شئ من المقول بتصديق وهذا ان نظم القياس على هيئة الشكل
 الاول ولا شئ من التصديق بمقول وهذا ان نظم على هيئة الشكل الثاني ويرد عليه رودا ظاهرا انه ان اريد بالمعرف في قوله
 كل كاسب التصور معرف بعنى المصطلح فالصغرى في القياس الاول ممنوعة لحوذان يكون كاسب التصور امر ما يباينا غير محمول
 لا بد من ذلك من دليل ان اريد بطلق كاسب التصور فالكبرى في القياس الاول ممنوعة وهي صغرى القياس الثاني و
 اذا كانت احدى المقدمتين ممنوعة فلا يتم الاستدلال فلورود هذا المنع بتجشم الشارح توضيح الصغرى في القياس الثاني بان
 كاسب التصور ما مفيد للتصور بالكنه او للتصور بالوجود والاول انما هو بالذاتيات والثاني انما هو بالعرضيات فكاسب التصور
 منحصر فيهما وكل منهما مقول وانما حصل انما نختار الشق الثاني ونرفع المنع بالاستدلال على حصر الكاسب التصوري في المقول
 والى هذا اشارة في الحاشية حيث قال معلقا على قوله المقصود من الكاسب التصوري للجهول التصوري واشارة الى ان المراد بالمعرف
 في الصغرى ما مفيد للتصور الشئ اى الكاسب للجهول التصوري لا المعنى المتعارف وهو ما يحمل على شئ لا فائدة التصور والافلا تيم
 الدليل انتهى وهو ظاهر فانه لو اريد بالمعرف المعنى المتعارف كان اللازم هو ان التصديق ليس بمعرف بالمعنى المتعارف وليس هو المدعى
 بل المدعى ان التصديق ليس مفيد للتصور وانت تعلم ان المنع غير ساقط بالتجزم لان حصر كاسب التصور في ما مفيد للتصور بالكنه
 وما مفيد للتصور بالوجود مسلم لكن حصر ما مفيد للتصور بالوجود في العرضيات ممنوع عند من جزا كسب التصور من التصديق كما لا يخفى
 واما الايراد بان التمديد كما يصح بالاجزاء الذهنية يصح بالاجزاء الخارجية فان الشيخ قد صرح في الكليات الشرقية بان التمديد بمجموع
 الاجزاء الخارجية مد تمام فتصور الشئ بمجموع اجزائه الخارجية تصور بالكنه فلا يخفى افراد المعرفة في الذاتيات والعرضيات فصيحة

في الذاتيات
 مبدء بالوجود

من مجموع الأجزاء الخارجية محمول على الحقيقة لم يكن ضرورة ان استخرج أجزاءه واما التحديد لباحد واحد من الأجزاء الخارجية فلا يجوز فهذا
المنوع التحديد بتقديره بالذات ليس متناهيا على ان الأجزاء الخارجية الأجزاء الذبينية بنوع من الاعتبار على ما هو المشهور في الأقسام
عمولة باعتبار لا سيما على ما ذهب إليه في المودح ان كلام الشارح لعله يبنى على منع الكلية القائمة كل معرف مقبول في حد ذاته
جواز التحديد بمجموع الأجزاء الخارجية لغرض ضرورة ان المنع متوجه سواء جاز التحديد بمجموع الأجزاء الخارجية او لم يجز وان كان حاصل
تفرض الكلية بالتحديد بالأجزاء الخارجية لم يضر الشارح اذ ان يعقل ان المعروف منحصرا فيما يفيد التصور بالكنه وفيما يفيد التصور
بالوجه وفيه التصور بالكنه اما الأجزاء الخارجية او الأجزاء الذبينية وفيه التصور بالوجه في العرضيات وطا بر ان تصديق
ليس من الأجزاء الخارجية للتصور فلو كان معرفا كان ما من الأجزاء الذبينية او من العرضيات وكل منهما مقبول ولا شيء
من التصديق بمقول فالوجه هو المنع وعلل الشارح الى ذلك اشار حيث امر بالتفكير وقال فتفكر قوله والتصور متساوي نسبة
اعلم ان المقصود في هذا المقام اثبات ان بعض التصورات وبعض التصديقات ضروري وبعض من كل منهما نظري و
كان ذلك متوقفا على اثبات عدم اكتساب التصور من التصديقات وبالعكس والابراز ان يكون جميع التصورات نظرية
ويكتسب من التصديقات البديهية او يكون جميع التصديقات نظرية مكتسبة من التصورات البديهية فلذا تعرض للمم
لا ابطال اكتساب التصور من التصديق وعكسه وقد صرح المم بذلك في الحاشية حيث قال لا تعرض لهذا المقدمة في أكثر المصنفين
ولا بد منها عدم تمام المطلوب بدونها فلا بد من اقامته دليل على بطلان ذلك لا يجدي ابطال كون التصديق معرفا بالمعنى
المصطلح وكون التصور كاسبا للتصديق على المصطلح في هذا المقام شيئا لجواز ان يكون بين بعض التصورات وبين بعض
التصديقات علاقة بها ينتقل من احدهما الى الآخر فيكون احدهما مكتسبا من الآخر لا بدلا حالة هذا الاحتمال من دليل وما ذكرنا
في البطلان من ان المعروف مقبول والتصور متساوي نسبة لا يعنى باحالة اما الاول فلما عرفت واما الثاني فلان تساوي نسبة
التصور الى وجود التصديق وعدمه في غير المنع وما ذكره الشارح في بيانه غير تمام فانه ان اراد بقوله لان اثر التصور انما ياتر
بالمكتسب من التصور كذلك فملك المقدمة ممنوعة لجواز ان يترتب على بعض التصورات الاذعان ببعض النسب كما يترتب
الجزم بالضرورة على تصور الملزوم واللازم البين وان اريد ان التصور مجرد مثل الشيء في الذهن فسلم لكن الكلام فيما يكتسب
من التصور لا في نفسه وكذا الكلام في قوله فيما بعد فان اثره حصول الشيء للشيء فانه ان اراد ان الاثر المكتسب من التصديق
حصول الشيء للشيء فيباول المسئلة لجواز ان يكون اثر بعض التصديقات مجرد مثل الصورة لا حصول الشيء للشيء وان اراد
ان التصديق نفسه حصول الشيء للشيء فلا يلزم منه ان يكون كل ما يكتسب منه اية حصول الشيء فظهر بما ذكرنا ان تجاوزه
بعض الشارح في هذا المقام حيث قال بتحقيق المقام ان المعرفة بالحاصلة من كاسبية التعريف والتصور ليس من قبيل حصول

علم النار بحصول علم الزمان حصول علم البصر بحصول علم العمى لئلا لم يقل احد بكون الدخان معرقا للنار والعمى للبحر وكذلك المعرفة
الحاصلة من اكتساب التصور ليس من قبيل معرفة النار والبصر بالدخان والعمى بل بالها تحصيل شيء لم يكن حاصلًا بحيث
يكون لعلم بالتعريف علما بالمعروف فان كان المعروف صدقا للمعروف والمعروف متحدان بالذات وكذا العلمان وان كانا متفافتين
بالاجال والتفصيل وان كان رساما فالعلم علم الرسم بالذات والرسم بالعرض ولا يمكن اتحاد التصور والتصديق فلا يمكن
ان يكون احدهما مكتسبا من الآخر نعم يجوز عند العقل ان يكون بينهما خصوصية بها يقتل الذهن من احدهما الى الآخر فيكون
بينهما ملازمة لكن لا يوجب الكسب فتدبر فانه تحقيق لغير لعله من خواص هذا التعليق انتهى سعي غير مشكور اذا حاصل ما ذكره
لا يزيد على ان الاصطلاح لم يفتح على اطلاق الكسب الاكتساب على حصول التصور من التصديق وعكسه لا يلزم منه ان لا
تصور تصديقا او تصديق تصور الجواز ان يحصل التصديق بتصوره بالعكس وان لم يسم ذلك كسابا واكتسابا في الاصطلاح
وعدم وقوع الاصطلاح غير مجدي في اثبات ما راد المراد الجواز نظرية جميع التصورات وحصول بعضها ببعض التصديقات وان
لم يسم ذلك الحصول بالاكتساب في الاصطلاح مع ماني كلامه من الاختلال اما اول فلان قوله بل بالها تحصيل شيء
لم يكن حاصلًا بحيث يكون لعلم بالمعروف علما بالمعروف مم بل باطل لا بناء على ما توهم بعض المتأخرين من ان المعروف
بالفتح لا يحصل بالمعروف بالكسر وقد اشرنا الى بطلانه فيما سبق وسنعود الى ابطاله فيما بعد ان شاء الله تعالى واما ثانيا فلان ما ذكره
بقوله فان كان المعروف صدقا الى آخره لا يزيد على ما ذكره الشارح في توضيح قول المصنف ان المعروف مقول فبند من بركة البركة
ولكن الشعر بوجه ويزم قوله وبهذا يتنبه ليل آخر هو ان اثر التصديق حصول الشيء للشيء اولا حصوله والمقصود منه
تحصيل هذا المعنى حتى يصلح تعلق الازعان به فلا يكتب منه التصور الذي هو مجرد تمثيل الشيء في الذهن وقد مر عليه قوله
ولذا قيل ان التصديق هذا ما تجتمه الشيخ في بيان عدم اكتساب التصديق من التصور حيث قال التصديق لا يقع بمعنى مفرد
فان ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه احد في اليعاق ذلك التصديق اذ لا يجوز ان يكون شيء علته شيء في حالي وجوده
وعدمه واذا اقرنت بالمعنى وجودا او عدما فقد اضعفت اليه معنى آخر فلا يكون مفردا ويرد عليه رواد ظاهرا ان غاية ما يلزم
من ان لا يكون الشيء علته في حالي الوجود والعدم بل لا بد من الاقتران باحدهما لان يكون الوجود جز من العلة فيكون
العلة نفس المعنى المفرد حالة وجوده كما لا يخفى فادله الشارح الى ما ذكره وانت تعلم ان التاويل مع بعده لا يقيد مشيئا
كما مر قوله ويمكن ان يقال قال في الحاشية لعنله هذا هو مراد المصنف بقوله في السلم لانه لا يقبل العمل انتهى والحاصل
انه في التعريف بالسيطرة تحقق الحركة الاولى لطلب المبادئ دون الثانية فلا يتحقق الكسب والعمل فلا يكون للصناعة و
الاختيار فيه مزيد دخل وانما يكون فيه لها دخل في الجملة في طلب المبادئ المناسبة قوله فالمعروف اعم من الحاسب

لان المعروف قد يكون مشروفا بخلاف الكاسب قال في الحاشية لهذا قال المصريح فلا بد من الترتيب للاكتساب ولم يقل
لتحصيل المجهول او النظر لان النظر قد يكون بلا حيلة معقول واحد كما في الناقض فقامل انتهى قوله واحق انه عبارة عن
حركة النفس الى المبادئ وبالعكس علم ان المطلوب لا بد وان يكون معلوما للطلاب بوجه ما لا يتناء التوجه الى المجهول المطلق
فاذا حاول تحصيل مجهول فلا بد من التوجه الى مباديه فقد تحقق انه متدرج الى مباديه وقد تيقن ان يحصل له المبادئ
وفعة ثم بعد حصول المبادئ تدريجا او دفعة قد تيقن انه ينتقل الى المطلوب تدريجا وقد ثقل اليه دفعة والحاصل انه قد
يكون الانتقال من المطلوب بعكسه تدريجيين وقد يكونان فعيين وقد يكون الاول دفعا و
الثاني تدريجا وقد يكون بالعكس وهم يسمون الانتقال الاول اذا كان تدريجا بالحرارة الاولى والثاني اذا كان تدريجا
بالحرارة الثانية ويسمون مجموع الحركتين بالفكر وقد يطلق عليه النظراية فيستعمل مراد الفكر واكثر استعماله في الملاحظة
لتحصيل المجهولات وذهب البعض الى ان الفكر والنظر الحركة الاولى والمتاخرين الى انه الترتيب اللازم للحركة الثانية
كما ذكر في شرح مفصلا وقد خلت في ان اطلاق الحركة على الانتقال الفكري حقيقة او مجاز فقبل انه مجاز وهو احق لان الحركة
حقيقة اما بمعنى التوسط يعني توسط ما بالقوة بين المبدء والمنتهى في زمان بحيث يكون في كل آن يفرض في ذلك الزمان
في حد ما فيه الحركة لا يكون فيه قبل ولا يكون فيه بعد واما بمعنى القطع وهو الامر الممتد من المبدء الى المنتهى المنطبق على
الزمان بحيث يكون كل جز منه في جز من الزمان ويجب ان يكون للحركة ما هي منه وما هي اليه وما هي فيه وان يكون
لموضوعها في كل آن يفرض في زمان التدرج فروما فيه الحركة لا يكون في زمان آخر واذ الآتات المفروضة غير متناهية
فالافراد الواقعة في تلك الآتات الية غير متناهية وليست كلها موجودة لانحصارها بين المبدء والمنتهى ولا بعضها باوجود
والا يلزم الترجيح بلا مرجح فهي كلها موجودة بالقوة بين صرافة القوة وموجودة بالفعل فلو كان الفكر حركة لكان بين المبدء
والمنتهى افراد ما فيه الحركة وهو يعلم غير متناهية فير موجودة بالفعل اتالي باطل لان العلوم المتحققة في الفكر ليست غير متناهية بل متناهية
موجودة بالفعل فالمقدم مثلا نعم تحقيق في الفكر تدرج لينا هي الحركة فان النفس اذ حاولت تحصيل المطلوب تتوجه الى الصور
المحرز وانه فتاها بصورة دفعة فلتفت بها الى المطلوبها فتقيسها الى المطلوب فان وجهتها مناسبة لخطتها وتتوجه بعد
زمان الى صورة اخرى فان لم تجد ما مناسبة تركتها وتوجهت الى صورة اخرى وهكذا ثم انها ترتب الصور المناسبة فاذا
ترتب المبادئ انتقلت النفس الى المطلوب فالمطلوب انما يحصل بعد صرف زمان في تطلب المبادئ وترتيبها وانفس
في ذلك الزمان تنتقل من صورة الى صورة فيظن ان هناك حركة واحدة متصلة فاطلاق لفظ الحركة بهنا يجوز ومقتضا
تدوم بعض المتأخرين ان اطلاق الحركة بينا حقيقة زاعمان الصورة وان كانت امر اثنا بنافي الخزانة لكنها ما عدا حصولها

في المدركة بتجددة وفي كل آن ملتفت اليها بالثقات جديد ليس هو في آن قبله ولا يكون في آن بعده فاذا افرد الصورة
 في زمان الفكر لا تنابيه بالقوة بحسب لا تنابيه بالثقات في الآتات للامتنابيه فالفكر حقيقة حركة كيف لا وفي الفكر انتقال
 من المطالب الى المبادى تدريجا وبالعكس لا يخفى ما فيه من الفساد لان هذه الصور الغير المتنابيه اما المعلوم واحد فاما ان
 يكفى وجودها الفرضي للاكتشاف والملاحظة فيلزم ان يلاحظ معلوم واحد مرارا غير متنابيه وهو صريح البطلان او لا يكفى
 فلا يكون المعلوم ملاحظا فلا يدرك انه مناسب للمطلوب او غير مناسب او لمعلومات متعددة فيكون هي لا تنابيه بحسب
 لا تنابيه الصور فان كفى وجود الصورة بالقوة للاكتشاف تلك المعلومات للامتنابيه لزم ادراك امور لا تنابيه في زمان
 الفكر والالم يكن شئ من المعلومات منكشف في زمانه وهو صريح البطلان وايضا تلك المعلومات متخالفه بالحقائق فلو كانت
 لا تنابيه وجدت متمايزة اذ لا يساغ لاتحادها وجودا مع تخالف حقائقها لا تنوع الاتصال بين المتخالفات فيلزم وجود
 الامور الغير المتنابيه مع انحصارها بين الحاصرين وبهذا سقط ما توهم ان الفكر حركة في الاتفات اذ لابد لكل الثقات من
 ملتفت اليه فلو كان في الاتفات حركة فاما ان يكفى الوجود الفرضي للاتفاتات للامتنابيه بالقوة للملاحظة ما هي الثقات
 اليه فالكماج احد الزم كونه ملتفتا اليه مرات لا تنابيه في زمان متناه والكان متعدد حسب تعدد الاتفاتات لزم للاتفاتات
 الى امور لا تنابيه في زمان الحركة او لا يكفى فلا يكون المعلومات ملتفتا اليها في زمان الفكر وبطلانه لا يخفى وما قال القائل
 من ان في الفكر انتقال من المطالب الى المبادى تدريجا وبالعكس ان اراد به ان الفكر يقع في زمان مسلم لكن لا يلزم
 منه ان يكون الفكر حركة وان اراد به ان الفكر انتقال متصل منطبق على الزمان فم بل باطل كما عرفت هذا ما افاده مولانا
 الحكماء قدس سره وهو الحق الاصح بالاتباع وقد اورده الشارح في بعض تعليقاته اشكالا على كون الفكر حركة حقيقة وهو ان
 الصورة قد تكون جبرافى بالقياس الى محلها اعنى العقل كالصورة الجسمانية بالقياس الى الهيولى في استغناءها
 عن المحل بحسب حقيقتها من حيث هي وافتقارها اليه بحسب شخصيتها وهم الفقهاء على نفي الحركة في الجواهر فكما لا يصح حركة
 الهيولى في تلك الصور لا يصح حركة النفس في تلك الصور الذهنية الجوهرية ولو سلم فبطل حصر الحركة في المقولات الخارج
 ثم اجاب عنه بان الصور الجسمانية بحسب ما هي من حيث هي مقومة للهيولى ومفيدة لوجودها بحسب شخصيتها محصلة لشخصيتها
 المبهمة فلا يمكن تجدد الصور عليها مع بقائها بشخصيتها المحصلة من شخص تلك الصور بخلاف الصور العقلية لا استغناء
 النفس عنها في تقوم هيبتها وتحصل لشخصها فتكون موجودة بالفعل باقية بشخصيتها مع تجدد الصور العقلية القائمة بها واما
 احصر فانما هو للحركة الواقعة في الامور العينية لا مطلقا انتهى والحاصل ان الصورة العقلية عرض في النفس لا استغناء
 النفس عنها فلا يمنع فيها الحركة بخلاف الصورة الجسمانية لا احتياج محلها اليها في التقوم فالدليل انما هو على اتناء

الحركة في الجوهري غير تامين على امتناع الحركة في الصور العقلية واما الكلام في حصر الحركة في المقولات الاربع فالظاهر انه غير
مختص بالحركة الواقعة في الامور العينية كيف ولا يدل على ذلك اقاويلهم في شئ من المواضع لا التصريحاً ولا تلويحاً بل الظاهر
من كلامهم المطابق لاصولهم ان الحركة الواقعة في الصور العقلية حركة في العلم وهو من الكيف فهي حركة في الكيف لا
في الجوهري وان كان يريد عليهم ان كون الصور كيفاً لا يستقيم على صلهم القائل بان الاشياء بانفسها حاصلت في الذهن
واجاب بعض اشراح عن الاشكال منع نفى الحركة في الجوهري مستنداً بتجويز الصدر الشيرازي اياها في الاسفار وهذا عجيب
لان الافعال الزامى جدلي مبنى على ما اشتبه بين المشائية من نفى الحركة في الجوهري سواء صح في الواقع او لم يصح
وتم وليهم او لم يتم والاستناد بتجويز الصدر في اعراض المشائية جمع اعجوبة اخرى وقد يجاب عن الاشكال بان القائل
بكون الفكر حركة انما يقول بكونه حركة في الملاحظة التي هي من كينيات النفس لا في الصورة حتى يلزم الحركة في الجوهري
كون الملاحظة فعلاً من افعال النفس ليس بمعنى انها من مقولة لفعل التي يتنوع وقوع الحركة فيها والحق ما سلطنا من
امتناع الحركة في الصورة والملاحظة قوله والضرورة تقابل الحركة الاولى منها فان مناط الضرورة امتناع الحركة الاولى
اما بان لا يتحقق الانتقال من المطلوب الى المبادى اصلاً بان يحصل المطلوب بلا توسط المبادى وح لا يتحقق الحركة
الثانية ايضاً او بان ينتقل من المطلوب الى المبادى دفعة ثم ينتقل من المبادى الى المطلوب امد دفعة فلا يتحقق الحركة
الثانية ايضاً وتدرجاً فيتحقق الحركة الثانية دون الاولى هذا وقد وقع بهتاً من الشارح فخط في بيان المذاهب فان
مذهب الجمهور هو ان الفكر مجموع الحركتين وقد بينه بقوله والحق انه عبارة من حركة النفس الى المبادى وبالعكس
وقد بينت بعض ان الفكر عبارة عن الحركة الاولى فقط سواء كانت مع الثانية او بدونها وقد بينه بقوله لضرورة تقابل الحركة الاولى منها مع ان سابق
عبارة يدل على ان لضرورة تقابل الحركة الاولى على مذهب الجمهور مع ان الامر ليس كذلك فان مناط الضرورة على مذهب الجمهور
امتناع مجموع الحركتين سواء كان بانتفاهما معاً او بانتفاه الاولى فقط او بانتفاه الثانية فقط وهذا الخطب آفة الانتقال
قوله وعليها بنا النظرية هذا هو مذهب بعض من ان الفكر عبارة عن الحركة الاولى قوله ولهذا يلزم الواسطة هنا
المتأخرين ان الفكر عبارة عن الترتيب الذي هو من لوازم الحركة الثانية لان حصول المطلوب من المبادى
يدور عليه وجودا وعلما فاورده عليهم بانه يلزم الواسطة بين البدئي والنظري اذا انتفت الثانية مع تحقق الاولى اذ
لا يتحقق الترتيب في هذه الصورة فلا يكون نظرياً ويتحقق الحركة الاولى فلا يكون ضرورياً اذ مناط الضرورة امتناع الحركة
الاولى وانت تعلم ان هذا لا يرد غير متوجهاً اذ مدار النظرية على مذهب المتأخرين على الترتيب في حيث لا يوجد الترتيب لا يتحقق
النظرية وقد بينا على الخط الذي وقع من الشارح في هذا المقام وهو ان كلامه يدل على ان الحركة الاولى مدار النظرية

على جميع المذاهب حتى مذهب المتأخرين القائلين بان النظر هو الترتيب وبنار على هذا الزعم الفاسد اورد على المتأخرين
 هذا الايراد بقوله ولهذا يلزم الواسطة ومنهاش مما وقع له من ان يخط نعم يرد على مذهب المتأخرين انه يلزم على مذهبهم الواسطة
 بين البديهي والنظري اذا تحققت الحركة الاولى بدون الثانية اما انتفاء النظرية فلا انتفاء للترتيب واما انتفاء البديهية
 فلما انحصار البديهي في الاقسام الستة المشهورة فيتحقق الحركة الاولى بدون الثانية لا يتحقق شئ من اقسام الضرورية
 وقد يجاب عنه بان انحصار في الاقسام الستة استقرارى فهذا قسم سابع لم يعد من الاقسام لاجل الندرة وانت تعلم ان
 هذا القسم السابع لا يصح ان يعد بديهيا اذ كثيرا ما يقع الخطا والغلط في الحركة الاولى اى في تطلب المبادى فلو كان
 هذا القسم بديهيا لكان البديهي كثيرا الغلط ولما صح ان يجعل البديهي مقطعا للبرهان ولا تقع الامان عن البديهيات وقا
 واما في التقسيم الى البديهي والنظري واما مجرد الاصطلاح على تسمية هذا القسم بالبديهي فلا مشاحة فيه **قوله** الا ان يتكلف هذا
 الجواب انما يتوجه اذا قرر الايراد بما قرنا من ان هذا القسم الذى يتحقق فيه الحركة الاولى بدون الثانية ليس نظريا لان انتفاء الترتيب
 ولا ضروريا لعدم اندراج في اقسامه الستة بحاصل الجواب انه مندرج في الحديسيات فان الحدس هو الانتقال من المبادى
 الى المطلوب دفعة واما على تقرير الايراد بما ذكره الشارح فلا يتوجه عليه هذا الجواب اذا لم ينع لتحقق الضرورة عنده هو وجود
 الحركة الاولى وهو لا يرتفع بتبعية الحدس بل يتصاعف الاشكال اذ يلزم ح ان يكون شئ واحد نظريا وضروريا معا بالانظر
 فتتحقق مناط النظرية وهو وجود الحركة الاولى واما الضرورة فلان دراجه في الحديسيات فهذا خطأ آخر من الشارح ناش من خطأ
 الاول **قوله** مقابلة الصاعدة والهابطة فان الحركة الصاعدة والحركة الهابطة متبادلتان في الاطراف يعنى ان ما هو
 مبدء لاحدهما منتهى للآخرى وما هو منتهى لاحدهما مبدء للآخر وهى الحركة المبدءية المطلوب ونهتها المبادى والحدس مبدء
 المبادى ونهتها المطلوب وهذا هو وجه الشبه وليست المقابلة بين الحركة الاولى وبين الحدس بهذا المعنى مقابلة اصلا
 والهابطة حقيقة لان الصاعدة والهابطة انما تكونان حركتين نهيتين ولا حركة ههنا **قوله** مع انها معتبرة بالاتفاق
 قال في الحاشية الا ان مقابلة النوع الضرورى لما يعتبر فيه الحركة الاولى لا يكون على نحو احد فان مقابلة بعضها
 بالنفس والاشياء وبعضها بمقابلة تشبه مقابلة الصاعدة والهابطة انتهى وانت تعلم ان من فسر النظر بالترتيب او
 بمجموع الحركتين لا يمكن ان يقول يكون الضرورة مقابلة للحركة الاولى فلا يتصور الاتفاق على اعتبار هذه المقابلة ولو
 سلمنا نهم لفقوا على ذلك فلا اعتداد بالاتفاق على خلاف ما يقضى به العقل **قوله** ولكن الطوسي في شرحه تغير
 بانه ظهر من المبادى الى المطالب دفعة سوار كان مع الحركة الاولى او بدونها وهذا عنى تفسير المحقق الطوسي يدل
 على الاتفاق على اعتبار المقابلة بين الضرورة وبين الحركة الاولى بالنفس والاشياء لا بالمقابلة المصاحبة المقابلة

الصاعدة والهابطة قوله ولا يخفى عليك هذا اليراد مشترك الورد على من فسر الفلك بمجموع الحركتين وعلى من فسرها بالحركة الاولى اذا قربانه في الصورة المفروضة اى اذا انتقلت الاولى بدون ثانياه يتحقق مناط البداهة اعنى انتقار احدى الحركتين على التفسير الاول وانتقار الاولى على التفسير الثاني فيكون بديهيا وايضا يكون نظريا لعدم اندراجها في قسم من اقسام البداهة واما اذا قرر بما قرر الشارح فلا يتوجب على احدنا على المتأخرين فلانه في الصورة المفروضة يتحقق النظرية عندئذ يتحقق بداهة النظرية اعنى الحركة الثانية التي من لوازمها الترتيب ولا يتحقق الضرورة اصلا واما على من فسرها بمجموع الحركتين فلانه على رايه يتحقق الضرورة في تلك الصورة لانتقار مناط النظرية اعنى مجموع الحركتين واما على من فسرها بالحركة الاولى فلانه على رايه يتحقق الضرورة لانتقار مدار النظرية اعنى الحركة الاولى فلا يلزم اجتماع النظرية والضرورة على احدو لعكس ففطنت بما ايقنت ان ما اورده الشارح فيما سبق على المتأخرين من لزوم الواسطة بين الضروري والنظري ان توجه على المتأخرين فهو متوجه على من فسرها بمجموع الحركتين او بالحركة الاولى ايضا اذ لما تحقق احدى الحركتين بدون الاخرى الثانية بدون الاولى في تلك الصورة لا يتحقق النظرية لانتقار مجموع الحركتين او بالحركة الاولى لا البداهة لعدم اندراجها في شيء من اقسام البداهة فيلزم الواسطة فان اعتذر بان قسم من الضروري نادرا لوقوع غير معدود في اقسامه لندرته فلا يخاف في انه يمكن مثل هذا الاعتذار من قبل المتأخرين ايضا فلما ذنبوا هذا المتأخرين ويعضوا عن غيرهم ومع ذلك لا يصح الاعتذار المذكور في الواقع لان ما يقع فيه احدى الحركتين او بالحركة الثانية يقع فيه الغلط كثيرا فلا يمكن ان يعيد بديهيا والا لكان البداهة كثيرا الغلط ولا ترفع الامان عن البداهيات وقات فائدة التقسيم الى البداهة والنظري واما مجرد الاصطلاح على تسمية مثل هذا بديهيا فلا مشاحة فيه قوله يلزم عليهم اى على المتأخرين وقد عرفت ان هذا اللزوم غير ظاهر وفي الصورة يتحقق النظرية عندئذ يتحقق الحركة الثانية والترتيب ولعل الشارح بنى هذا اللزوم ايضا على ما يمكن في ذهنه من ان بنا النظرية على الحركة الاولى عند الكل فاذا تحقق الحركة الثانية بدون الاولى يتحقق النظرية لتحقق الترتيب وتتحقق الضرورة لانتقار الحركة الاولى التي عليها بنا النظرية وقد علمت سابقا ان هذا صريح قوله الا ان يقال انت تعلم ان المتأخرين فسروا النظر بالترتيب فلما معنى لانتقار النظرية وتتحقق الضرورة مع تحقق الترتيب فلا يمكنهم القول بانه نوع من الضروري ومع ذلك فلا توجه لهذا الجواب على تقرير اللزوم اصلا فانه هب انه نوع من الضروري لكنه نوع من النظري ايضا لتحقق مناط النظرية اعنى الترتيب فلا يندفع بهذا الجواب اجتماع الضرورية والنظرية فانظر الى الشارح كيف خطفني هذا المقام قوله مناط البداهة بالحقيقة عندئذ يندفع هذا ليس من ذهب المتأخرين وانما هو من ذهب الاقدمين القائلين بان الفكرة عبارة عن مجموع الحركتين قوله والاولى ان يجعل

الحق ان الفكر عبارة عن الحركة في المعقولات لتحصيل المجهولات سواء تحقق مجموع الحركتين او احدهما ومثلا لاختراع
 انتقال الحركة راسا وعلى هذا لا يرد على الاقدمين والآخرين فكان الاولى ان يقولوا الصواب قوله بل انتقال
 الانتقالين معا حتى لو وقع الانتقال من المطلوب الى المبادى ودفعت الانتقال من المبادى الى المطلوب دفعة
 يتحقق النظرية اذ يتحقق الواسطة في العلم وانت تعلم ان احدس عبارة عن مجموع الانتقالين الذي عين كما مض عليه
 المحقق الطوسي في شرح الاشارات والعلامات الرازي في المحاكمات فعلى الصورة المذكورة يتحقق الضرورة بالضرورة
 فهذا البرهان ليس في محله ولعل بنا كلامه على ما قال في بعض كتبه من ان الحدسيات نظريات لان احد الانتقالين
 او مجموعهما وان كان لبعض العقلاء على سبيل الدفعة لكنه على سبيل التدرج للبعض الآخر والمعتبر في النظرى توقف
 مطلق حصوله على الفكرة بان قلت يجوز ان يحصل نظري بجميع العقلاء بالحدس فان ذلك ممكن ولا يتوقف مطلق حصوله
 على الفكر مع وجود الواسطة في العلم وهي المبادى المرتبة الحاصلة دفعة قلت كما اعتبر في البيهقي سلب التوقف
 كليا بحسب الحقيقة بان لا يتوقف شئ من افراد حصوله محققا كان او مقدر على النظر كان المعتبر في النظرى الايجاب
 الجزئى بحسب الحقيقة بان يتوقف شئ منها عليه لو كان مقدر او حصوله بالنظر يمنع ان يحصل بغيره فكما تحقق
 ذلك الحصول المقدر فلا يتحقق الا بالنظر فحصول الافراد بالحدس كما هو المفروض لا يصادم النظرية انتهى كلامه في
 كنه ضرب من الهذيان لانا قد ابلنا فيما سبق ما توهم من ان النظرى ما توقف مطلق حصوله على النظر وبيننا انه لا يلزم
 اعتل البرهان فما ذكره بنا فاسد على فاسد وعجب من ذلك اعتبار توقف فرد من افراد الحصول المقدر على النظر اذ
 توقف فرد من افراد الحصول المقدر على النظر مقصور في جميع الاشياء فيرفع الامان عن البيهيات قوله من
 عند هذا قسم قال في الحاشية اى ما هو نادرا الوقوع وكذا ما هو بالحدس انتهى وانت تعلم ان عدما هو نادرا الوقوع عني
 فيما اذا انتقلت الحركة الاولى مع تحقق الثانية من انواع الضرورى مخالفا للبهية والبرهان قطعانا مما يقع فيه
 الاغلاط كثيرا ويحتاج فيه الى مراعات قوانين الاكتساب فكيف يكون ضروريا لكن عدما هو بالحدس من انواع الضرورى
 ضرورى وما قال من ان الانتقال من المبادى الى المطالب من خواص النظريات ان اراد به ان الانتقال التدرج
 من خواص النظريات فذلك مسلم لكن لا يلزم منه كون الحدسيات نظرية وان اراد به ان الانتقال المذكور مطلقا من حصول
 النظريات فذلك ممنوع بل باطل نعم لا مشاحة في الاصطلاح على اطلاق لفظ النظرى على قسم من اقسام البيهيات لكن لا
 كلام في ذلك وكيف يذهب عاقل الى ان المطلوب الحاصل بلا تجنم كسب واجابة فكل نظري بالمعنى المقابل
 للاقسام الستة المشهورة للبيهيات قوله التى لا بد فيها من واسطة في العلم قال في الحاشية اى في احد انواع حصوله

انتهى في معنى على ما زعم من ان نظري هو ما يتوقف مطلق حصوله على النظر وقد عرفت فساد قول فان الفارق بين
 البديهي والنظري قال في الحاشية لان البديهي ما لا يمكن نفس طبيعة حصوله بالنظر بان لا يترتب عليه شيء من افراد
 حصوله وليس الا ما هو حاصل بنفسه من غير واسطة في العلم فما يكون فرد من حصوله بواسطة النظر في المبادي يكون
 نظريا فالبدئية مخصوصة بالبساط والمحدود والمركب فعلا احيى حصل بنفسه بالصورة الاجالية والنظرية مخصوصة بالحقائق
 المركبة الحاصلة بالصورة التفصيلية انتهى وقد علمناك فيما سبق ان ما زعمه في تفسير البديهي والنظري باطل وما ذكر
 من اختصاص البدئية بالبساط والمحدود والمركب والنظرية بالحقائق المركبة الحاصلة بالصورة التفصيلية فسياتي الكلام
 عن قريب ان شاء الله تعالى قوله ومن بهنا علم ان العلم بالكنة قال في الحاشية فان قيل يلزم منه انحصار العلم بالكنة في
 العلم بالحد التام مع انه ليس كذلك لان الانسان مثلا اذا تشغل نفسه في الذم من بحيث يكون مرآة لمشاهدة جزئياتها
 علمها بالكنة البتة ولا يجوز ان يكون النوع معرفة للجزئيات لما تقرر عند فهم من انحصار التعريف في الحد اكرسم ولهذا
 قالوا ان التعريف بالنوع لا يكون الانطيا لا يقال التعريف الصنف بالنوع يكون حقيقيا كما يقال لشيء الانسان موجود
 بالوحى لتبليغ الاحكام الالهية الى الخلق لانا نقول لو سلم انه حقيقى فالاصناف حقائق اعتبارية عرفية والنوع المشترك
 بينها بمنزلة الجنس لها والاستحالة في ان يكون لشيء نوعا حقيقيا للجزئيات وحبس للحقائق الاعتبارية العرفية قلنا العلم
 بالكنة على نحو نختص بالنظريات وهو ما يكون بالصورة التفصيلية كما حققناه ونحوه في نفس بها كما هو علم الجزئيات
 بالنوع فالجزئيات اذا كانت نظرية فانما يكون مبهولية النوع بالكنة وحدودها بالحقيقة حدود النوع وهوياتها الشخصية
 لا تكون نظرية لان علمها اما ضروري كعلم المجرودات بانفسها او حصولي بالاحساس او التخيل او التوهم فعلمها بالنوع لا يكون
 المجرودات لاكتساب التحصيل المجهول فتفكر بدقته انتهى وتحقيق الحقيق بالاختيار ان العلم بالكنة عبارة عن علم نفس حقيقة لشيء
 وهو قد يحصل بعد تجسم لفكره على النظرية تحصيل مباديه سواء كانت في علم حقيق لشيء بالحدود او عرضية كما في علم الرسم بنا على تجزئة افادة الرسم كحقيقة
 كما هو الحق وقد يحصل بلا تجسم الفكر بل يحصل بالتحصيل المبادي قد يحصل بان يحصل المبادي ايضا دفعة بلا تجسم الفكر فالعلم الاول اعنى العلم
 بحقيقة لشيء احيى تجسم الفكر نظري قطعاً سواء حصل بالحدود بالرسم والعلم الثاني اعنى العلم بحقيقة لشيء احيى حصل بلا تجسم نظر
 سواء كان مع حصول المبادي دفعة او بدون ضرورة ضروري قطعاً فان اراد الشرح بالعلم بالكنة ما بيناه فالقول باختصاص
 العلم بالكنة بالنظريات باطل قطعاً لا سيما وقد صرح فيما سبق نقله نقاس الحاشية ان العلم بالبساط والمحدود والمركب
 احيى حصل بالصورة الاجالية بديهي مع ان هذا العلم بالكنة بالمعنى الذي بيناه وان اراد به ما اصطاح عليه بعض المتأخرين
 ونقله الشارح على سجية اعنى علم لشيء بذاته فلا يصح الحكم باختصاصه بالنظريات مطلقاً لاجاز ان يحصل المبادي دفعة

ثم يحصل المطلوب دفعة فيكون لك العلم ضروريا لا نظريا ولا مجريا ان الشارح يزعم ان تصور المعروف بالفتح لا يحصل
 بالاكتساب بل بالحاصل به تصور واحد هو تصور للمعرف بالكسر بالذات والمعرف بالفتح بالعرض فاذا لم يتحقق الحركة الاولى
 وحصلت المبادى دفعة فعلى رايه لا يمكن الانتقال من المبادى الى المطلوب في التصورات اصلا اذ لا يحصل على رايه
 الا تصور المبادى وليتنت بها الى المطلوب كما يتصور الانتقال المذكور لو حصلت صورة جديدة ورا تصور المبادى فيعلم
 على رايه ان يكون العلم بالكنه اعنى علم المطلوب بذاته اذ حصلت دفعة ضروريا قطعاً اذ لا سبيل لتحقيق الانتقال من
 المبادى الى الطالب على رايه وهو الذي جعله من خواص نظريات وجعل تحققه وعدم تحققه فارقا بين البديهي والنظري
 واما حصول الالتفات الى المطلوب بحصول المبادى فلا يجعل المطلوب نظريا لانه صرح في الحاشية المنقولة آتفا بان
 علم الجزئيات بالنوع لا يكون نظريا لانه لا يكون الا مجرد الالتفات لا التحصيل المجهول وهذا صريح في ان حصول الالتفات
 لا يكفي للنظرية كيف ولو كفى كان علم الجزئيات بالنوع نظريا وكان تعريف الغضلي ايضا كاسب للنظري وهو صريح لطلبا
 نظريا ان ما حققه المحققون الذين يلك الشارح في تقليد هم امون من بيت العنكبوت والعلم الحق عند ذي الملك
 الملكوت قوله خطب به سقراط قاطب به ماتن سقراط وقال ان كان المطلوب معلوما فلا وجه لطلبه ان كان مجهولا فم
 تعرف انه المطلوب عند حصوله كعبداً بنبيده من لا يعرفه فانه لو وجد ذلك العهد فم يعرف انه ذلك العبد الآتي الذي
 كان في طلبه فغرض عليه سقراط قياسا واستنتاج منه مطلوباً ولم يحل عقدة الشك هكذا القل في فواتح كتاب البرهان من
 الشفا قوله واجيب عنه بمنع المحتمل تقريدين الاول انا لانم ان المطلوب انا معلوم مطلقا ومجهول مطلقا حتى
 يلزم تحصيل الحاصل او طلب المجهول المطلق بل يجوز ان يكون معلوما من وجه فيكون مشهورا به صالحا لان يتوجه اليه
 مجهولا من وجه اى من حيث نفس حقيقة فيطلب العلم بها بالكسب كما اذا علمنا الانسان بوجود الكاتب وبعد علمه بهذا الوجه
 فصدنا علم حقيقة فهو معلوم لنا من وجه صالح لان يتوجه اليه الطلب فاذا علمنا الفكرة فقلنا منه الى مباديه ثم منها اليه
 حصل لنا العلم بحقيقة وصار الوجه المجهول اعنى حقيقة معلوما فلا يلزم تحصيل الحاصل اذا حصل باننا كان عالما بالكاتب
 واصلنا الفكرة هو العلم بالحقيقة ولا طلب المجهول المطلق اذا الحقيقة لم يكن مجهولا مطلقا بل كانت معلومة بالوجه وبذا
 التقدير هو الذي يتوجه عليه وجود السؤال في بادي الازم ويندفع عنه عموما السؤال بتوضيح حاصل الجواب بما ذكره
 والمطلوب على هذا التقدير هو الوجه المجهول والمعرف ما يحصل بالحركة الفكرية بعد كون المطلوب معلوما بالوجه فالمجهول
 المطلوب هو حقيقة الانسان ومعرفة فاصده اعنى الحيوان الناطق الذي حصل بعد انتقال النفس من المطلوب المشعور
 بوجود الكاتب الى مباديه فالوجه المعلوم اعنى الكاتب مثلاً وجه الوجه المجهول اعنى حقيقة الانسان فليس بينهما ثلثة امور

الوجه المعلوم والوجه المجهول ذو الوجهين في انما بناك امران الوجه المعلوم وذو الوجه وهو الوجه المجهول فلما يتناسب هذا التفسير
 ما ذكرنا قد يحصل اذ ليس المطلوب امران الثالث سوى الوجهين التفسير الثاني انما لانم ان المطلوب اما معلوم مطلقا واما
 مجهول مطلقا لجزان يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه سوار كان ذلك الوجه الذي فرض المطلوب مجهولا من
 ذلك الوجه مجهولا في نفسه او معلوما في نفسه كما اذا كنا نعلم الانسان من حيث انه كاتب ولم نك نعلمه من حيث انه حيوان
 ناطق فطلبنا من الوجه الذي كنا نعلمه به فانتقلنا من الانسان المشعور به بوجه الكاتب الى مباديه اعني الحيوان الناطق
 سوار كان تلك المبادي قبل ذلك مجهولة في نفسها او معلومة في نفسها لكنها لم تكن مرآة لملاحظة الانسان مثلا فلما انتقلنا
 تلك المبادي ورتبنا با جعلنا مرآة لملاحظة الانسان مثلا فالتفتنا بها اليه فنحصل لنا العلم بالانسان من حيث انه حيوان
 ناطق وقبل ذلك كان الانسان مجهولا لنا من هذا الوجه فالمطلوب على هذا التفسير هو ذو الوجهين المشعور به بالوجه المعلوم
 قبل الحركة الفكرية والمعروف هو الوجه الذي كان المطلوب مجهولا من ذلك الوجه فهنا ثلثة امور الوجه المعلوم الذي كان
 المطلوب معلوما من ذلك الوجه والوجه الذي كان المطلوب مجهولا من ذلك الوجه فصار معلوما بذلك الوجه بعد الحركة الفكرية
 وذو الوجهين فالاول كالکاتب مثلا والثاني كالحیوان الناطق مثلا والثالث كالانسان مثلا وهذا التفسير هو الذي نطبق
 عليه كلامنا قد حصل لا يتناسب جواب المقصود وادلم ان في اكتساب المجهولات المتصورة من المعلومات التصورية مسلكين الاول
 المسلك المشهور من ان في التعريف صورتين صورة المعرفة بالكسرية الكاسية وصورة المعرفة بالفتح وهي الكسبية وان
 المترتب على التعريف هو العلم بصورة المعرفة بالفتح والثاني ما زعمه بعض المتأخرين في اقصى الشارح من ان في تعريف
 صورة واحدة هي صورة المعرفة بالكسرية كما مرآة للملاحظة المعرفة بالفتح فالعرف بالفتح حاصل بالعرض ملتفت اليه بالذات
 على عكس المعرفة بالكسرية فانه حاصل بالذات ملتفت اليه بالعرض التقرير ان اللذان ذكرناهما تامان على كلا المذهبين اما التقرير
 الاول فلان المطلوب على هذا التفسير هو الوجه المجهول المعلوم بالوجه المعلوم قبل الطلب فاذا حصلنا مباديه وانتقلنا منها اليه حصل
 لنا المجهول بما يحصل صورة كما هو على المسلك الاول او بصورة ملتفت اليه بالذات بتلك المبادي كما هو على المسلك الثاني
 واما التفسير الثاني فلان المطلوب على هذا التفسير هو ذو الوجه فاذا كنا علمنا المطلوب قبل الطلب بوجه معلوم ثم استحضرنا مباديه
 وانتقلنا منها الى الوجه حصل لنا ذو الوجه من وجه كان مجهولا لنا من ذلك الوجه سوار كان حصول ذي الوجه بحصول صورته
 بالذات او بالالتفات اليه بالذات وبالجملة فلما يتبين كلا التفسيرين على احد المسلكين كما يتوهم القاصرون قوله فعاد فاعلمنا
 العلم ان في علم شيء بالوجه احتمالات الاول ان الوجه فيه حاصل بالذات وملتفت اليه بالعرض وذو الوجه حاصل بالعرض
 وملتفت اليه بالذات وهذا مذهب المتأخرين والثاني ان الحاصل بالذات وملتفت اليه بالذات هو الوجه من حيث الاتحاد بين الوجه

وبما ذهب المتقدمين الثالث ان يحصل بالذات والملتفت اليه بالذات هو نفس الوجود واما ذو الوجود فليس يحصل من الملتفت اليه
 اصلا لا بالذات لا بالعرض وبذا الاحتمال باطل قطعا اذ على هذا لا يكون ذو الوجود معلوما اصلا لا بالذات لا بالعرض فلا يكون علم
 شئ بالوجود اذ عرفت هذا فاعلم ان تقرير وجوده على التقرير الاول للجواب ان هناك امران وجه معلوم وآخر مجهول والمعلوم معلوم مطلقا
 والمجهول مجهول مطلقا فلا يطلب للمعلوم كونه معلوما ولا للمجهول كونه مجهولا فالاشكال محال فان سبي العود على الاحتمال الثالث
 ثم ويكون الجواب بطلان ذلك لاحتمال وان سبي على الاحتمالين الاولين فلا يتوجه العود لان المطلوب اذا كان معلوما بالوجه
 لم يكن مجهولا مطلقا بل معلوما بالعرض لا اتحاد الوجود المعلوم مع الوجود المجهول فيصح طلبه نعم لو كان الوجود معلوما لم يكن المطلوب
 حاصلًا وملتفتا اليه مطلقا بالذات ولا بالعرض بقى المطلوب مجهولا مغفولا عنه بالكلية فلا يتوجه اليه الطلب وبذا هو حاصل
 جواب المص عن العود ولا اساس لجواب تاقد المحصل بهذا التقرير اصلا اذ المطلوب على هذا التقرير هو الوجود المجهول لا الامر الثالث
 وتقرير العود على التقرير الثاني للجواب ان الوجه الذي يكون المطلوب معلوما منه مطلقا والوجه الذي يكون المطلوب مجهولا منه
 مجهول مطلقا فلا يتصور طلب شئ منهما والجواب عنه ما قال تاقد المحصل من انه لا يلزم من امتناع طلب الوجهين امتناع طلب
 الثالث اعني ذال الوجهين فانه ليس مجهولا مطلقا كون الوجه المعلوم آلة لشاهدته ولا معلوما مطلقا كونه مجهولا من جهة غير الوجه
 المعلوم ولا يمس هذا التقرير جواب المص لان المطلوب على هذا التقرير ليس هو الوجه الذي فرض المطلوب مجهولا من ذلك الوجه
 بل هو ذو الوجه والمعلوم بالوجه المعلوم هو ذو الوجه لذلك الوجه المسمى بالوجه المجهول لان الوجه المعلوم ليس مرآة لملاحظة ذلك الوجه
 ثم لا يخفى ان العود على التقرير الثاني غير متوجه اذ حاصل ذلك التقرير ان المطلوب معلوم من جهة مجهول فمن آخر كالانسان اذا كان
 معلوما من حيث انه كاتب مجهولا من حيث انه حيوان ناطق فيصح طلبه لا يلزم من هذا ان يكون للانسان وجه هو معلوم في نفسه
 ووجه آخر هو مجهول في نفسه حتى يقال ان الوجه المعلوم معلوم والوجه المجهول مجهول وانما اللازم منه ان يكون الانسان معلوما
 من جهة بان يكون الوجه مرآة لملاحظته ومجهولا من جهة بان لا يكون ذلك الوجه مرآة لملاحظته ولا يلزم من ذلك ان يكون
 الوجه الذي فرض الانسان مجهولا من ذلك الوجه مجهولا في نفسه لجواز ان يكون الوجه معلوما في نفسه ولا يكون مرآة لملاحظة
 الانسان فلا يلزم من كون الانسان مجهولا من حيث انه حيوان ناطق ان يكون نفس الحيوان الناطق مجهولا فاذا قلنا
 ان المطلوب اعني الانسان معلوم من جهة الكاتب مجهول من حيث انه حيوان ناطق لم يتوجه ان يقال الكاتب معلوم و
 الحيوان الناطق مجهول فلا يصح طلب شئ منهما اما اول فلان المطلوب ليس هو الحيوان الناطق حتى يقال انه مجهول فلا يصح
 طلبه بل المطلوب هو الانسان وهو معلوم من وجه ومجهول من وجه وبذا هو جواب تاقد المحصل اما ثانيا فلا يلزم من
 كون الانسان مجهولا من حيث انه حيوان ناطق كون الحيوان الناطق نفسه مجهولا فاشتان بين الامرين ولعل تاقد

المحصل لم يتعرض لهذا نظر الى ان منع استلزام كون المطلوب مجهولا من جهة كون الوجه نفسه مجهولا لا يصح كون ذلك الوجه نفسه
مطلوبا اذ المطلوب هو ذوالالوجه لا الوجه نفسه سوار كان معلوما او مجهولا فكان هذا المنع بمنزلة عن الغرض هكذا ينبغي ان نفهم هذا
المقام ولعلك دريت بما علمناك في الدرس السابق وفي هذا الدرس ان الجواب من اصل الشك يتحمل تقريرين يستقيم
على اولهما كلام المصنف لا كلام ناقد المحصل على ثانيهما كلام ناقد المحصل لا كلام المصنف فايراد كلام ناقد المحصل عقب جواب المصنف
من دون بيان التقريرين للجواب كما وقع من اشرح لا يخلو من خطأ قوله واجب عنه واخاره المصنف حاصل الجواب ان الوجه
المجهول هو نفس حقيقة الشيء والوجه المعلوم عرضي له فالجهول المطلوب ليس مجهولا مطلقا حتى يمنع طلبه فان المطلوب بي
الحقيقة المعلومه ببعض اعتباراتها فليس بهنا الا امران الوجه المعلوم وذوالالوجه المعلوم وهذا الجواب صريح الالطباق على التقدير
الاول الذي ذكرناه سابقا ولا يطابق له على التقرير الثاني كما عرفت قال في الحاشية توضيحا لاننا ان الوجه المجهول
مجهول مطلقا لانه اذا كان الوجه المعلوم معلوما من حيث الاتحاد بذلك الشيء كان الوجه المجهول معلوما من حيث اتحاده مع الشيء
المعلوم بالوجه المعلوم ولو بالعرض فقابل انتهى انت تعلم ان هذا الكلام يدل على ان هناك ثلثة امور الوجه المعلوم والوجه المجهول
والشيء ذو الوجهين المتحد مع الوجهين وان المطلوب ليس نفس ذلك الشيء بل وجهه المجهول المتحد معه وهذا
لم يعقل بعد بل ليس هناك الا امران الوجه المعلوم وذوالالوجه المتحد معه وهو نفسه الوجه المجهول المتحد معه كما
يتبادر به كلام المصنف فاذا ذكره ليس توضيحا لكلام المصنف بل هو نسخ له ولعل لكلامه معنى لنا نخلصه قوله معلوم بالوجه المعلوم
اعلم انه لا بد في الطلب من كون المطلوب معلوما بالوجه قطعاً سوار كان ذلك اعني علمه بوجه ما حاصله بلا نظر كما اذا علمنا شيئا
بالمشاهدة ثم قصدنا ان نعلم كنه حقيقته او حاصله بالنظر كما اذا علمنا شيئا اولاً بوجه ما بلا نظر ثم علمنا برسمه ثم قصدنا ان نعلمه بوجه
ما يقال من انه لو وجب في الطلب كون المطلوب معلوما بالوجه لزم لتسلسل اذا العلم بالوجه من خواص النظريات على ما هو
في لزوم ان يسبقه العلم بالوجه وبهذا في غاية السقوط اذا العلم بوجه ما غير مختص بالنظريات اذا العلم النظري هو ما يحصل بالفكر
بان يتقل من المطلوب المشعور به بوجه ما الى المبادى اما دفعة او تدريجيا ثم منها الى المطلوب تدريجيا وذلك غير لازم في
علم الشيء بوجه ما فاننا نعلم اكثر الاشياء بالوجه ضرورة قبل الفكر نعم لو قيل بوجوب سبق العلم بالوجه الحاصل لاكتساب
على الطلب لزم لتسلسل قطعاً واما ما في بعض اشروح من الفرق بين العلم بوجه الشيء وعلم الشيء بالوجه بان الحاصل للسلطنة
اي بالذات في الاول هو الوجه واما ذوالالوجه فانما هو حاصل وملتفت اليه بالعرض وفي الثاني الحاصل بالذات هو الوجه
والملتفت اليه بالذات هو ذوالالوجه والاول بدیهي وهو المحكوم عليه بوجوب سبقه على الطلب بخلاف الثاني فقد عرفت
فساده مما سبق من ان الفرق بين علم الشيء بالوجه وبين العلم بوجه الشيء جزاف باطل على انه يجب ان يكون المطلوب

قبل الحركة الفكرية لمنفتحة اليه بالذات اذ الطلب بالذات انما يتوجه الى ما يكون مقصودا بالذات فلا يكفي العلم بوجهه بالمعنى
 الذي ذكره للطلب اذ لا يكون المطلوب في هذا العلم لمنفتحة اليه بالذات كما لا يخفى قوله واجاب ناقدا لمحصل قد عرفت حال
 الجواب وهو ان المطلوب معلوم من وجه قبل الطلب المقصود بالطلب ان يحصل العلم بالمطلوب من وجه آخر لم يكن علمه بذلك
 الوجه حاصل قبل الطلب فليس المطلوب هو الوجه المعلوم ولا الوجه الذي كان المطلوب مجهولا من ذلك الوجه لان ذلك الوجه معرف
 للمطلوب وليس مقصودا بالذات فانما المطلوب امر ثالث هو ذوات الوجهين ولا يلزم من امتناع طلب الوجهين امتناع طلب ذي
 الوجهين وقد علمنا ان سابقا ان هذا الجواب غير متوقف على القول باعادة المعرفة بالكسر حصول صورة المعرفة بالفتح وقد
 قوله بحيث يستلزم لقصوره حصول صورة الشئ المعرفة بالفتح قال في الكاشفة بنا على ان في التعريف لقصورين لقصور
 المعرفة بالكسر لقصور المعرفة بالفتح والفرق بينهما في الحد التام بالاجمال والتفصيل انتهى قد عرفت سابقا ان اصل الجواب غير متوقف
 على القول بحصول صورة المعرفة بالفتح بالذات في التعريف بل الجواب قد تم على قوله بان يصير امر آخر مرآة لمشاهدته ولا دخل
 لقوله بحيث يستلزم لقصوره حصول صورة الشئ المعرفة بالفتح في اصل الجواب انما ذيل الجواب بهذا الكلام قبيحا لما هو الحق
 من ان المترتب على التعريف والكسب هو العلم بالاتفات فقط واليقال انه اراد بحصول صورة المعرفة بالفتح اعم من الحصول
 بالذات والحصول بالعرض فيستقيم الكلام على المسكين قوله وانت خير حاصل ان صورة المعرفة بالفتح لا تحصل بالتعريف
 فلا يحصل في الذين امر ثالث سوى الوجهين انما حاصل قبل الطلب صورة الوجه المعلوم وبعد الطلب صورة الوجه الآخر
 فالمطلوب هو صورة ذلك الوجه الذي هو المعرفة على وجه يشاهد به المعرفة بالفتح فليس المقصود امر ثالثا سوى الوجهين و
 انت خير بان المطلوب هو الذي يقصد بالنظر فخلى ندب من يقول بعدم حصول صورة المعرفة بالفتح في التعريف يكون المقصود
 بالنظر بالاتفات بالذات الى المعرفة بالفتح فيكون المطلوب هو ذلك بالاتفات فليس المطلوب هو صورة الوجه المعلوم ولا صورة
 الوجه الآخر الذي حصل معرفا بعد الطلب لعدم تعلق القصد بهما بالذات فانما المطلوب هو الامر الثالث الذي هو الملتفت
 اليه بالذات وصورة المعرفة ذريعة بالاتفات اليه فقد صح كلام ناقدا لمحصل على هذا المسلك ايضا وان كان مراده الاعتراض
 على قوله بحيث يستلزم لقصوره حصول صورة الشئ المعرفة بالفتح فقد عرفت ان هذا القول لا دخل له في الجواب فيكون الجواب
 سالما عن الايراد ويكون قول الشارح فمن اين المطلوب امر ثالث سوى الوجهين حشوا باطلا على انك قد عرفت وجه صحة هذا
 القول على المسكين بان يراد بحصول صورة المعرفة بالفتح اعم من الحصول بالذات والحصول بالعرض فان قلت لعل
 معنى ايراد الشارح على ما تقرر عند القدامى ان الملتفت اليه بالذات في علم الشئ بالوجه هو الوجه من حيث الاتخاذ مع
 ذي الوجه فلا يكون الملتفت اليه بالذات ايضا امر ثالثا سوى الوجهين قلت لا يلائم ذلك قول الشارح على خلاف ما تقدم

والالتفات لانه يدل على ان القصد والاتفات متعلق بالمعرف بالفتح بالذات وبالمعرف بالكسر بالعرض الا ان يقال ان
 وجاختلف بين امر القصد والاتفات وبين امر الحصول والتصور هو ان الحاصل المتصور بالذات هو نفس المعرفة بالكسر واما
 المعرفة بالفتح فيحصل متصور بالعرض والمقصود الملتفت اليه بالذات هو المعرفة بالكسر من حيث اتحادها مع المعرفة بالفتح
 ولا يخفى سماجة هذا التوجيه ثم لا يخفى ان ايراد الشارح مبنى على قول فاسد اعني القول بعدم حصول المعرفة بالفتح في التعريف وتعرف
 فساد مخترب فيكون فاسدا فكلام ناقد المحصل حاصل جيد عند الناقدين **قوله** فان في التعريفات تصورا واحدا علمناك سابقا ان
 في التعريف مسلكين الاول ان المعرفة يفيد علما جديدا لم يكن حاصله وهو علم المعرفة بالفتح وهذا هو المذهب المشهور المتفق عليه الجمهور
 الثاني ان في التعريف صورة واحدة هي صورة المعرفة بالكسر لكنها آله للملاحظة المعرفة بالفتح فالمرتبة على الكسب التصوري
 هو الالتفات الى المعرفة بالفتح لا غير وهذا مذهب بعض المتأخرين الذين يهلك الشارح في الاقتدار بحجم واحق هو المذهب الاول
 ان المرتبة على الكسب والنظر هو العلم وهو المتصف بالبرهنة والنظرية دون الالتفات والملاحظة التي هي من افعال النفس واما
 المذهب الثاني فباطل من وجوه الاول انه يلزم على هذا ان لا يكون شيء من التصورات نظريا حاصله بطريق الكسب ولا يحصل صورة
 غير عاصلة بالنظر ولا يتحقق الانتقال من المبادئ الى المطلوب الثاني انه يلزم علينا ان لا يكتب نظري من نظري اذ النظرى
 الكاسب اما ان يكون حاصله اولافان كان حاصله لزم خلاف المذهب من عدم حصول صورة نظري بالكسب وان لم يكن
 حاصله بل كان الحاصل كاسب ذلك النظرى الكاسب كذا الحد مثلا فاما ان يجعل كاسب الكاسب كذا الحد مرة للملاحظة المكتسب
 من المكتسب اعني المحدود مثلا فالكاسب المتوسط الذي فرض نظريا او يجعل مرة للملاحظة الكاسب النظرى فالمكتسب النظرى غير
 ملاحظ ولا طفت اليه فلا يكون مكتسبا ولا مجال لان يقال ان كاسب الكاسب مرة للملاحظة النظرى الكاسب النظرى الكاسب
 مرة للملاحظة النظرى المكتسب لان النظرى الكاسب ليس حاصله حتى يكون مرة للملاحظة غيره وانما الحاصل كاسب الكاسب
 الثالث ان المعرفة بالفتح قد لا يكون موجودا في الخارج فلو لم يكن موجودا في الذهن ايضا كان لاشياء محضا كيف يتعلق به
 الالتفات الا ان يقال ان المعرفة بالكسر متحد مع وجودها في الاتحاد والمعرفة بالفتح موجود ولو بالعرض بوجود المعرفة بالكسر وهذا القدر
 من الوجود كاف لتعلق الالتفات به انت تعلم انه لو لم يلاحظ الذهن التغيرات بينه وبين المعرفة بالكسر لم يكن ان يجعل المعرفة بالكسر
 مرة للملاحظة وآله للالتفات اليه فلا بد له من وجوده من غير ان وجود المعرفة بالكسر فافهم وسنعود الى تحقيق هذا المقام في بحث
 التعريف ان شاء الله تعالى **قوله** واما قيدنا المطلوب بالتصوري كلام الشيخ في فواتح كتاب البرهان من الشفا صريح في انه
 لا اختصاص لهذا الشك بالمطلوب التصوري وهو الحق فان حاصل الشك هو ان المطلوب اما معلوم فالطلب تحصيل
 الحاصل او مجهول فالطلب المجهول المطلق جار في التصورات والتفديقات على السواء وحاصل الجواب هو ان المطلوب

فيمثل صورة
 بالعدد صورة

معلوم من وجه ومجهول من وجه جاز فيها بلا فرق فان المطلوب يكون قبل الطلب معلوما بالعلم التصوري مجبولا بالعلم التصديقي
فلا وجه لتخصيص الشك بالمطلوب التصوري نعم اندفاع الشك في التصديقات أظهر من اندفاعه في التصورات الا ان هذا لا يوجب
انحصارها بالتصورات ولعل الشارح بنى تخصيص الشك بالتصورات على ما ذكره فيما سبق من ان التصديق معنى الازعان الذي
هو المطلوب في التصديقات ليس من قبيل العلم بل من لواحقه فلا يتوجه السؤال في نسبة الجزئية او ما يقرب من متعلق الازعان بانه
المعلوم فيلزم من طلبه تحصيل الحاصل او مجهول فيلزم طلب المجهول المطلق لانه معلوم والمطلوب ليس هو العلم حتى يلزم تحصيل
الحاصل بل هو الازعان وهو ليس من قبيل العلم وقد علمنا ان سابقا ان الازعان علم وان جعله من لواحق الادراك باطل
فيكون هذا الكلام بنا فاسد على فاسد ثم لا يخفى انه يلزم الشارح ان لا يكون معنى من العلوم نظريا مكتسبا مترجما على النظر
اما في التصديقات فلان المكتسب بالنظر هناك هو الازعان وهو عنده ليس علما واما في التصورات فلان المترتب على النظر هناك
عنده هو الازعان لا العلم وهذا كله آفة التقليد والسدولي العصمة والتدبير **قوله** موضوع العلم الخ بل موضوع العلم ما يبحث فيه عن
العوارض الذاتية له او لخواصه او لاعراضه الذاتية او انواع اعراضه لذاتية بل لا يكون موضوع المسئلة اما نفس موضوع العلم كقولنا
في العلم الطبيعي كل جسم فله حيز طبيعي او نوعه كقولنا فيه الفلك لا يقبل الفرق والالتيام او جزئه كقولنا كل صورة جسمية متناهية او
عرضا ذاتيا له فاما ان ثبت لها هو عرض ذاتي لذلك العرض الذاتي كقولنا كل حركة منطبقه على الزمان او ثبت لها ما يلحقها كقولنا
كقولنا كل حركة ينقسم لالا الى نهاية فانه عارض له بها سطة الاتصال او يكون موضوع المسئلة نوع عرضه الذاتي وثبت لها هو عرض
ذاتي له كقولنا كل متحرك بجرتين مستقيمتين لا بد وان يسكن بينهما او ثبت له ما يلحقه كقولنا كل حركة طبيعية لا يتخلل السكون
بينها او يكون موضوع المسئلة موضوع العلم مع العرض الذاتي كقولنا بل الجسم المتحرك مجتمع فيه اقتضائات متسرى وطبيعي معا او نوع موضوع
العلم مع العرض الذاتي كقولنا بل الحيوان المتحرك مخلوق عن ارادة او عرض العرض الذاتي كقولنا بل بطور الحركة تتخلل السكون
فالبحث في العلم لا يجب ان يكون مقصورا على العوارض الذاتية لنفس موضوعه قال الشيخ في برهان اشغال الموضوعات هي الاشياء
التي انما يبحث في الصناديق عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها والمسائل هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية
لهذا الموضوع او لخواصه او لخواصها او لانواعها انتهى وهذا صريح فيما ذكرنا اذ لو وجب قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لم
لو جب ان يكون المسائل في العلم هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لنفس موضوعه فقط فمضى سياق كلامه لا على ان
قوله في تعريف الموضوعات عن الاحوال المنسوبة اليها اشارة الى المحولات التي ليست اعراضا ذاتية لنفس موضوع العلم بل
هي عوارض ذاتية لانواعه او لخواصه وما قيل من ان ما يعرض الشيء لامراضه من غير ان يكون له العرض والعرض لا يرتب
اليه لا يجب عنه في العلم الذي ذلك الشيء موضوعه فمراود الشيخ في احوال المنسوبة الى الموضوع هي العوارض الذاتية كقولنا

Marfat.com

للبيان اما العوارض الذاتية في تعريف المسائل فكان المراد منها العوارض الذاتية الشاملة لافراد المعروض على الاطلاق كما نختار
 العلم لا يتم العرض الذاتي الشامل على التقابل كالزوجية للعدد فكان معنى كلامه ان المسائل هي القضايا التي محمولاتها هي
 شاملة للموضوع على الاطلاق واما عوارض شاملة له على التقابل شاملة لنوعه وعرضه على الاطلاق وكما قسمنا اعراض ذاتية للموضوع
 لكن قسم الاول شامل للموضوع على الاطلاق ولتتم اثباته شامل له على التقابل في غاية السخافة وهبوط لان العوارض الغريبة
 للموضوع على نحوين فمنها ما هي عوارض ذاتية لالنوع وعرضه وان كانت غريبة بالقياس اليه نفسه ومنها ما هي غريبة بالقياس
 الى النوع وعرضه ايضا فانها الثانية لا ينسب اليه ولا يبحث عنه في العلم واما الاول فلا ريب في كونه مجازيا بل ما من علم الا
 يبحث فيه عن ذلك النحو من العوارض وما وقع في عبارات القوم من ان العوارض الغريبة لموضوع العلم لا يبحث عنها في
 العلم ليس المراد به انها لا يبحث عنها في العلم مطلقا والواجب ان لا يكون موضوع المسئلة الا ما هو موضوع العلم وليس الامر
 كذلك اذ موضوع المسئلة قد يكون نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتي ولو وجب ان يكون محمول المسئلة هو العرض الذاتي لنفسه
 موضوع العلم فاذا جعل موضوع المسئلة نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتي كان ذلك المحمول عارضا لذلك الموضوع الذي
 هو نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتي بواسطة امر علم هو نفس موضوع العلم فيكون ذلك المحمول عرضا غريبا للموضوع المسئلة اذ
 ما يعرض بشئ بواسطة امر علم عرض غريب قطعاً وقد تقرر عندهم ان محمولات المسائل يجب ان تكون اعرافا ذاتية لموضوعاتها و
 الالام متعلق بها اليقين الدائم الثابت كما نص عليه الشيخ في برهان الشفا ربل المراد ان الاعراض الغريبة لا يبحث عنها بان تجعل
 محمولات لما هي اعراض غريبة بالقياس اليه في المسئلة القائمة بملك لا يقبل الحرق والالتيام لا يصح ان يجعل موضوع المسئلة حكم
 فان هذا المحمول ليس عرضا ذاتيا للعلم وانما هو عرض ذاتي للملك ايضا فقد قال الشيخ في برهان الشفا رفي نواتم الفصل الذي نقلنا
 كلامه سابقا من فواتح المسائل اذ كانت موضوعاتها موضوع الصناعة كانت محمولاتها من اعراف ذاتية واجناس اعراض
 واعراض اعراضه وان كانت موضوعاتها من اعراف ذاتية جاز ان يكون محمولاتها من جنس الموضوع ومن انواعه وفصوله وعرضه
 واعراض اعراضه اجناس اعراض اخرى وفصولها وما يجري مجراها انتهى فقد جاز ان يكون محمول المسئلة التي موضوعها عرض
 ذاتي لموضوع العلم من موضوع العلم او نوعه وفصله لا ريب في ان جنس موضوع العلم ونوعه وفصله لا تكون اعرافا ذاتية لموضوع
 العلم فقد وضع ان محمول المسئلة لا يجب ان يكون من الاعراض الذاتية لموضوع العلم بل قد يكون من الاحوال المنسوبة اليه
 فاذا كان موضوع المسئلة عرضا ذاتيا ومحمولها جنس موضوع العلم او فصله فلا يبحث في العلم عن جنس وفصله من حيث انها
 هي برهان وفصله هو برهان موضوع العلم كما يكون في العلم ولا من حيث انها من اعراف ذاتية لانها ليس من تلك الاعراض بل
 من حيث انها من الاعراض الذاتية لعرضه الذاتي فاما من الاحوال المنسوبة اليه بهذا الاعتبار وايضا قال الشيخ في ذلك الفصل

ان الموضوع في المسئلة الخاصة لعلم ما اما ان يكون اخلافي جملة موضوعا وكانا من جملة اعراضه الذاتية له والداخل في جملة موضوعه
 اما نفس موضوعه سوار كان واحدا للموضوع او كثير الموضوع مثل قولنا بل بحجم مقسم الى مالا نهائية له ذلك في مسائل العلم الطبيعي وربما
 نوع له كقولنا بل الهواء المحبوس في الماريند فاع الى فوق بالطبع او الانضغاطا فاعا سر منه ويل العصب مبدد للدمخ او القلب
 من اعراضه الذاتية اما عرض ذاتي لموضوعه كقولنا بل حركة كذا امضودة لحركة كذا او عرض ذاتي لا نوع موضوعه كقولنا بل المضاف
 الشمسية مسخنة او عرض ذاتي لنوع عرض ذاتي له كقولنا بل البطارية المحركة لتخلل سكون انتهى فالمجولات في المسائل التي موضوعها
 انواع لموضوع العلم او النوع اعراض له ليست عوارض ذاتية لموضوع العلم بل لموضوعات المسائل فان الشيخ قد نص على ان
 ما يعرض لشي لا مرخص كان ذلك اشي محتاجا في لحوقه اياه الى ان يصير نوعا معيناً متهيباً لقبوله لا يكون عرضاً ذاتياً له فلو
 تلك المسائل لا يكون اعراضاً ذاتية لنفس موضوع العلم وما يلين من انها وان لم تكن عوارض ذاتية لموضوع العلم اذا اخذنا بشرط
 شي فهي من اعراضه الذاتية اذا اخذ من حيث هو لا بالشرط شي او من حيث سر يانه في الافراد كالا او بعضا نستعرف انه اخس
 من ان يثبت اليه اما قال بهنيار في التحصيل لو كانت العوارض الغريبة بحيث عنها في العلم كان يدخل كل علم في كل
 علم وصار النظر ليس في علم مخصوص وكان العلم الجزئي علما كلياً ولما كانت العلوم قباينة انتهى فلا يدل على عدم جواز البحث في
 العلم عن العوارض الذاتية لا نوع موضوعه ولا نوع اعراضه الذاتية لانه انما عني بالعوارض الغريبة التي حكم بعدم جواز البحث
 عنها في العلوم العوارض الغريبة لموضوع العلم وموضوعات المسائل مطلقاً اذ لا يلزم من البحث في العلم عن العوارض الذاتية
 لموضوعات المسائل التي هي عوارض غريبة بالقياس الى موضوع العلم الادخل المسائل التي موضوعاتها انواع لموضوع العلم او
 النوع لا اعراضه ومجولاتها اعراض ذاتية لموضوعاتها في العلم ولا يصير فيه قد نص الشيخ على ان موضوع العلم اذا كان نوعاً للموضوع
 الصناعة ولم يوضع حيثية لم تؤخذ في موضوع الصناعة فبذا الهن جزم من هذا العلم كافي فن السارو العالم والطبي نعم بوجاز البحث
 في العلم عن العوارض الغريبة مطلقاً لزم اختلاط العلوم وعدم كون النظر في علم مخصوص وكون العلم الجزئي كلياً فالعلم الطبيعي
 مثلاً ما يجب فيه عن العوارض الذاتية للبحر او الانواع او الاعراض او انواع اعراضه من جهة اشتماله على قوة التغيير فلا يلزم اختلاطه
 بعلم لا يجب فيه عن تلك العوارض والا يصير رتبة علما كلياً فلو كان مراده بالعوارض الغريبة العوارض الغريبة بالقياس الى
 موضوع العلم فقط لم يتم تعليقه من العجائب ما وقع عن بعض اشراج في بعض تعليقاته قال عدم البحث في العلم عن العوارض
 الغريبة لموضوعه مبني على مقدمات استثنائية هي انه اذا كان شي لموضوع العلم وكان له النوع ولم يكن لبعض انواعه احوال
 كثيرة وكان بعضها تلك مطلقاً او مقيداً بقيد مناسب ان يجعل احوال بعض من جملة العلم الذي موضوعه ذلك الشيء هو
 بعض الآخر علماً فلو كانت فاقوم لما وجد للموجود الذي هو موضوع الالهي انواعاً كثيرة ووجد بعضها احوالاً كثيرة كما حكم

الطبيعي مقيدا بالحركة والسكون والعدد والمقدار بل تقيد ونفس الناطقة من حيث كونها مبدع عمل والمعقولات الثانية من حيث
الايصال الى الجهولات جعلوا كلاما من مباحث تلك الاشارة علماء برسه اخرجوه من العلم الذي موضوعه الموجود واذا لم يجدوا مباحث
البعض الآخر كذلك اذ هو با في ذلك العلم كمباحث المفارقات ونحوها وتس على ذلك حال لطبيعي الطب فان بعض انواع
الجسم الطبيعي الذي هو بدن الانسان من حيث الصحة والمرض لما كان له احوال كثيرة ههنا جعلوا علماء برسه واخره وعنه لطبيعي
وجعله تحتها بمباحث النبات والحيوان والانسان لا من هذه الهيئة فانهم جعلوا من اجزاء الطبيعي بالجملة فيجوز البحث
في العلم عن الاعراض الغريبة لموضوع العلم فليعلم تقع البحث في علم عما يعرض موضوعه بواسطة امر عام مع جواز البحث عن العرض
الغريب لانه لم يوجد علم يكون احواله قليلة وللانحص منه احوال كثيرة حتى يدبر طباحث احوال الا علم في العلم الذي موضوعه
الاخص قال وبهذا ينبغي ما قال بهنينا وانما يلزم دخول كل علم في كل علم لو لم يكن في كل علم مباحث كثيرة يستحسن افراد العلم بها
عن العلم باعدادا وانما يلزم كون العلم الجزئي كليا لو كانت مباحث العلم الكلي قليلة يستحسن ادراجها في العلم الجزئي وانما يلزم عدم
تباين العلوم لو لم يكن لكل منها مباحث كثيرة يستحسن افرادها بالتدوين هذا كلامه لمخصا وبهذا الكلام اخس من ان طيفت اليه و
الوقت اخر من ان يصنع في الاعتراض عليه فليس ان العلوم انما تتمايز بتمايز موضوعاتها وتمايز الموضوعات قد يكون تباينها
كموضوع الحساب موضوع الطبي وقد يكون بالعموم والخصوص كموضوع الطبي وموضوع الطب وقد يكون بالحيثيات الملحوظة في
البحث كما في موضوع فن السمار والعالم وموضوع الهيئة الجسمية وعلى ما ذكره هذا القائل يكون تمايز العلوم فيما بينها لاجل كثرة مباحثها
وقلتها ويكون كل علم يفر من فاما من العلم الاكبر ويكون كل صناعة جزئية كعلم الارغنون وعلم الفلاحة ونحوها من اجزاء الفلسفة
الاولى لا من جزئياتها والتزم ذلك السليخ عن الفطرة الانسانية اما العلم الاكبر باحث عن احوال ما لا يقتصر في الوجودين الى
المادة ويحيط هذه الجهة في كل مسألة وكل فن من ذلك العلم فكيف يندرج فيه العلم الطبيعي الباحث عن احوال ما
يقتصر في الوجودين الى المادة من جهة اشماله على المادة والبحث عن احوال الاخص انما يندرج في العلم الباحث عن احوال الاعم
اذ الوجود في البحث عن احوال الاخص الحيثية الملحوظة في البحث عن احوال الاعم ولذا كان البحث عن احوال كائنات الوجود
والنبات والحيوان والانسان اجزاء للطبيعي ولم يكن علم الكيمياء الذي موضوعه الاجساد المعدنية وعلم الفلاحة وعلم اسطرة وعلم الطب
اجزائه بل جزئيات له اذ انما ينطق به كلامه من ان علم المفارقات قلته مباحثه جعل من اجزاء العلم الكلي فزيادة نعمته في الظهور
لان موضوع علم المفارقات اسمى بالعلم الاكبر بالمعنى الاخص الملقب بالفولجيا هو الآلهة الحق والمفارقات النورية والبحوث
عنه في احوال موضوعه الخاصة بموضوع العلم الاكبر بالمعنى الاعم عن العلم الكلي المسمى بالفلسفة الاولى هو الموجود بما هو موجود
والبحوث عنه في احوال الوجود بما هو موجود فتوهم كون علم المفارقات جزئيا من العلم الكلي توهم بعيد فانه ليس علما كليا بل من جزئياته لعلم

استهوا انه لما راي القوم يقسمون الحكمة الى علم يتعلق باحوال الفيتقرالى المادة في الوجودين ويسمونه بالطبيعي والى علم يتعلق باحوال ما
يفتقر اليه في احد الوجودين ويسمونه بالرياضى والى علم يتعلق باحوال ما لا يفتقر اليه في الوجودين ويسمونه بالاكبرى حسب ان كانت
بوعلم الكلى وان علم المفارقات خبر منه وليس الامر كما ذهبوا اليه الثالث فنقسم الى قسمين احدهما العلم بقاسم الوجود وحوال الموجود
بما هو موجود وثانيهما علم المفارقات والاول هو العلم الكلى المسماى بالفلسفة الاولى والثاني هو العلم الربوبى الملقب باثولوجيا
فنسبة الثاني الى الاول كنسبة فن السمار والعالم الى فن سماع الطبيعى الباحث عما يعيم الاجسام لاكنسبة فن السمار والعالم الى
العلم الطبيعى ونحش من ذلك كلمة تجزيه ادرج بعلم الكلى الباحث عن احوال الاعم تحت العلم الجزئى الباحث عن احوال الاخص
وحكمه بان عدم وقوع ذلك انها هو لعدم وجود علم يعقل احواله بالنسبة الى احوال الاخص فيجوز على رايه ان يجعل الفلسفة الاولى
خبر من علم الارغنون والفلاحة والسطرة فاية الامران يكون ذلك غير مستحسن لاجل كثرة مباحث الفلسفة الاولى على ان حكمه
بعدم وجود علم يعقل احواله بالنسبة الى احوال الاخص في حيز المفارقات فلعلم احوال الحيوان المبحوث عنها في كتاب الحيوان من الطبيعى
اقل من مباحث الطب فستحسن على رايه ان يجعل كتاب الحيوان خبر من الطب اما جوابه عن كلامه بهمنيار فهو التزم للوازم لا
منع للملازمة اذا حصل كلامه يرجع الى ان لا يابس في دخول كل علم في كل علم وكون العلم الجزئى كليا وعدم تباين العلوم وانما خبر
كل منها عن الآخر لاجل كثرة كل منها والوازم باطله بلا ترتيب وقد قضى بنار الكلام الى الاطباء في هذا الباب تصحوا ^{اللائحة}
وتذكرة للطلاب بالحق والصواب قوله ما يجب فيه عن عوارضه الذاتية بل ما يجب فيه عن عوارضه الذاتية او الاحوال المنسوبة اليه
بالتفصيل الذى سبق المراد ان موضوع العلم ما يجب فيه عن عوارضه الذاتية او الاحوال المنسوبة اليه من حيث انها عوارض ذاتية
له وحوال منسوبة اليه فلا يرد ان العرض الذاتى للموضوع اما عارض له بالذات فهو عرض ذاتى لعرضه الذاتى المساوى له بوسطة
المساوى واما عارض له بوسطة المساوى فهو عارض لهذا المساوى بالذات فيصدق على عرض الذاتى انه يجب في العلم عن عرضه
الذاتى فينتقص به تعريف للموضوع وذلك لانه لا بحث في العلم عن العوارض الذاتية من حيث انها عوارض ذاتية للعرض الذى
بل من حيث انها عوارض ذاتية لموضوع العلم واما العوارض الذاتية لموضوعات المسائل اذا كانت غير موضوع العلم فانها يجب عنها
في العلم لكونها من احوال المنسوبة الى موضوعه في الفن والباب لكونها من الاعراض لذاتية لموضوع الفن الباب مثلا انما يجب عن قبحه ليس في العلم
لان من احوال المنسوبة الى الجسم الطبيعى في كتاب الحيوان لانه من العوارض الذاتية للحيوان فلا يتقضى بالتعريف بموضوعات المسائل
اذ لا يجب في العلم عن عوارضها الذاتية لانها عوارضها الذاتية وانما يجب عنها في العلم لانها من احوال المنسوبة الى موضوع
نعم يرد انتقض بها على من اكتفى في تعريف موضوع العلم بما يجب فيه عن عوارضه الذاتية وان اعتبر قيد الحيثية اذ يصدق
على موضوعات المسائل انها يجب في العلم عن اعراضها الذاتية من حيث انها عوارض ذاتية لها لانها من حيث انها عوارض

ال
بذلك

ذاتية نفس موضوع العلم كونها عرضا غريبة بالقياس اليه فافهم ثم في قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لموضوعه والاحوال
 المنسوبة اليه اشكال مشهور وهو انهم يحثون عن نفس الناطقة وحواليها في العلم الطبيعي مع انها ليست نفس موضوع العلم
 ولا نوعه ولا عرضا ذاتيا له ولا عرضا ذاتيا لعارضه الذاتي او لنوعه وحواليها ليست اعراضا ذاتية لموضوع
 العلم ولا احوالا منسوبة اليه ويجب عنه بان نفس صورة منوعة للجسم وجزر لنوعه وقد سبق ان موضوع المسئلة قد يكون جزر
 الموضوع وثبت له ما هو عرض ذاتي له والبحث عن نفس من هذا القبيل وفيه ان النفس ان كانت جزر من الانسان فليست جزر
 من موضوع العلم وما سبق هو ان موضوع المسئلة قد يكون جزر لموضوع العلم الا ان يقال انه يجوز البحث عن جزر نوع موضوع
 العلم ايضا وان كان ذلك الجزر مابين الموضوع العلم وما يقال من انه لا حاجة الى تجزئة البحث عن جزر النوع فان جزر النوع يكون
 عرضا ذاتيا لجنسه الذي هو موضوع العلم فان النفس لما كانت جزر من نوع الجسم كانت من عوارضه الذاتية فالبحث عنها في
 الطبيعي بحث عن العرض الذاتي لموضوعه ولا ريب في جوازه ووقوعه لا يكاد يتم اذا العرض الذاتي للشيء ما يعرضه ويحل عليه اما
 مواطاة او اشتقاقا ونفس ليست عارضة للجسم لانها مبنية اياه مفارقة غير محمولة عليه لعدم قيامها به فلا مسالخ لحد ما من
 الاعراض لذاتية للجسم وما يتخيل من ان البدن مادة الانسان ونفس صورة له والمادة والصورة جنس وفصل باعتبار
 فان النفس يكون فصلا باعتبار فيكون محمولا ذاتيا للانسان ومحمولا عرضيا لجنسه الذي هو الجسم فالعن التحصيل كما سيأتي النشار
 الله تعالى في مقامه ومن العجائب ما سبق الى بعض الاذيان من ان البحث عن نفس استطرادي من جهة تعلقه بالبدن
 انها هو بالاصالة من جملة مباحث الحكمة الوسطى اعني الرياضى الباحث عما لا يقتصر الى المادة افتقارا كليها ولا يستغنى عنها اشتقاقا
 كليها فان النفس تحتاج الى المادة في حدوثها وتستغنى عنها في بقاها ولما قضى الوطرن من مباحث النفس في كتاب من الطبيعي
 ولم يبق حاجة الى استيفائها في الرياضى جنس موضوع الرياضى بالكم وبهذا التامل قد غفل عن ان الرياضى باحث عما يقتصر
 في الوجود العيني الى المادة ويستغنى عن اعتبار خصوص المادة في الوجود الذهني وان النفس لا تقتصر في وجودها العيني الى
 المادة لانها قائمة لاني مادة انما تحتاج في حدوثها الى مادة تتعلق بي بها تعلق التدبير والمتصرف لا غير وبين المرين
 لون بعيد نعم وقال ان مباحث النفس بالاصالة من جملة علم المفارقات وذكر بان في الطبيعي استطرادي لكان اقرب
 من ان يصفي اليد قد استوفيت الكلام في هذا المرام في تعليقاتنا على تخميس الشفار سيدي وابي اب الآبار جزاه الله عنا
 خير الجزار وتغده بالضران والرضوان والرضار **وله** اي الامور الخارجة قال الشيخ في بيان الشفار ان المحمول سنة
 المسئلة يكون مجهول الاية فيطلب فيها الاية لانه مجهول اللبئية فيطلب فيها اللبئية دون الاية فلا يجوز ان يكون طبيعة
 جنس او فصل او شيئا مجتمعتهما اذا كانت طبيعة الموضوع محصلة فان المحولات التي توخذ في هذا الشيء يجب ان تكون بنيت

المشبوت للشيء اذا تحقق الشيء بكلامه فقد فصل العقل في ذلك ثم قال وقد يبرهن على وجودها بعين الذاتيات للشيء اذا كان
 عرف بعوارضه ولم يكن يتحقق جوهره فعرف مثلا من جهة ما هو منسوب اليه في فعل او انفعال ولم يكن عرف ذاته مثلا انما
 يطلب بل النفس جوهر وليس بجوهر والجوهر منسب للنفس لكن انما يطلب هذا اذا لم تكن عرفنا النفس بذاتها بل عرفنا ما من
 جهة ما هي مضافة الى البدن وكما له ولصيدها الا فاعيل الحيوانية وبالجملة اذا عرفنا ما من جهة انها شيء هو كمال كذا او
 مبدركذا فنكون بعد ما عرفنا ذاتها فاذا لم تكن وضعتا حقيقة ذاتها لم نطلب حل امر آخر عليها ذلك الامر منسب لذاتها ولم
 يكن المحمول في طلبنا بالحقيقة جنس الموضوع في القضية بل كان جنسا لامر آخر يعبر عن له هذا الذي يطلب المحمول له بكلامه
 وبالجملة فالبحث في العلم انما يكون عن الامور الخارجة عن موضوعه العارضة له بالذات او بواسطة امر مساو له اعني العوارض
 الذاتية له ومن ههنا تسمى بقولون ان الموضوع وذاتياته تكون مفروقة عنها في العلم واما ما يستدل به على ذلك من ان
 مسائل العلم قسما يابكون فيها اثبات المحمولات المطلوبة للموضوع وهو يتوقف على ثبوت الموضوع واخره فلو كان ثبوت
 الموضوع وجها من المسائل لزم توقف الشيء على نفسه فغاية السقوط لانه ان اريد ان اثبات المحمولات المطلوبة
 للموضوع موقوف على ثبوت الموضوع اى وجوده فسلم لكن لا يلزم منه الا ان يكون اثبات الوجود للموضوع مفروقا عنه لا اثبات
 ذاتياته له وان اريد ان اثبات المحمولات المطلوبة للموضوع موقوف على اثبات ذاتيات الموضوع له فذلك في غير الخفا
 واما ما قيل في اناقة ذلك من ان فرعية ثبوت الشيء للشيء على ثبوت المثبت له ثم وحق الاستلزام ولو سلم فتوقف اثبات
 شيء للشيء على اثباته ثم فليس شيء اذ مقصود المستدل هو ان التصديق بالبهية المركبة الذي هو المطلوب في المسائل
 على البهية البسيطة للموضوع فان التصديق بالبهية البسيطة مقدم على التصديق بالبهية المركبة ولا يتوقف هذا على فرعية
 ثبوت الشيء للشيء على ثبوت المثبت له ولا على توقف اثبات شيء للشيء على اثباته قابل قوله العارضة ما يقال ان المراد
 بالعارض الخارج المحمول بالمواظاة بنا على ان المعتبر في المسائل هو الحمل بالمواظاة وذكر المبادئ في الامثلة بمقتضى
 التسلسل ليس شيء فقد صرح الشيخ بان العوارض اللاحقة للموضوع قد تكون صور او قد تكون اعراضا وقد تكون مشتقة منها
 فالاول نحو كل جسم فسيه مبدريل فان مبدريل هو الصورة والثاني نحو كل جسم فله جيز طهي والثالث نحو كل جسم محدد للجهات
 فلكي الرابع نحو كل جسم فلكي متحرك واما ان المعتبر في المسائل هو الحمل بالمواظاة فمما به انه كما يقصد في المسائل اثبات
 بعض العوارض للموضوع مواظاة فقد يقصد اثبات حلول بعضها في الموضوع ووقايمة به ايضا كما في المثال الاول على
 ان العوارض الذاتية للموضوع العلم لا يجب ان تقع محمولات للمسائل بل قد تكون موضوعات لها كقولنا كل حركة منتظمة
 على الزمان والوجود زائد على الماهية فلا يلزم من كون المعتبر في المسائل هو الحمل بالمواظاة ان لا يكون غير الحمل

بالمواظاة عرضاً ذاتياً لموضوع العلم قوله للطبيعة من حيث هي هي علم انما اشتهر في تعريف الموضوع انه ما يبحث في العلم عن
اعراضه الذاتية ودر عليه انه ما من علم الا يبحث فيه عن العوارض الذاتية لانواع موضوعه وانواع اعراضه الذاتية فلما أصبح قصر
البحث في العلم على العوارض الذاتية لنفس موضوعه وما يتوهم من ان محمولات المسائل التي موضوعاتها انواع موضوع العلم
اولا عرضها لذاتية وان لم يكن عوارض ذاتية شاملة للموضوع على الاطلاق فهي عوارض ذاتية شاملة له على التقابل في
غاية السخافة اذا يعرض الشيء لامراض الاحالة عرض غريب لا العرض الذاتي الشامل للموضوع على التقابل هو العارض
الذاتي الاخص وشتان ما بينهما واجاب عن هذا الايراد المحقق الدواني اولاً بان في قصر البحث على العوارض الذاتية للموضوع
في تعريفه سالحة اعتماداً على ما فصل في مقامه من انه يبحث في العلم عن العوارض الذاتية لنفس الموضوع لولا انواع الاعراض
الذاتية او انواع اعراضه الذاتية فهذا اجمال تفصيله موكل الى مظانه وهذا هو الحق كما حققنا في فواتح هذا البحث وثانياً بان
فرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما انه فرق بين موضوعه وموضوعها فكما ان موضوع العلم يكون عين موضوع المسئلة
وغيره كذلك محمول العلم يكون عين محمول المسئلة وغيره وهو على تقدير الغيرية مفهوم مردود بين محمولات المسائل المتقابلة
اي مواضعها وذلك المفهوم المرود عرض ذاتي لموضوع العلم على كل تقدير يكون المبحث عنه باحقيقه هو محمول العلم في العرض لذاتي لموضوعه هذا
جواب غير مضمي لان محمولات المسائل قد تكون بحيث لا يصلح المفهوم المرود بينها وبين محمولات المسائل الاخران يكون من العوارض الذاتية لنفس
موضوع العلم كما في قولنا كل حركة منطبقة على الزمان وقد عرفت فيما سبق ان العوارض الذاتية لموضوع العلم لا يجب
تكون محمولة عليه بالمواظاة ولا ان تكون متحدة معه في الوجود فالاحوال العارضة المحمولة بالمواظاة على عوارضه الذاتية
لا تتحمل عليه بالمواظاة او الاحوال اللاحقة لمثل تلك العوارض الذاتية المحمولة على تلك العوارض بالاشتقاق
لا يجب ان تقع لان تعد من عوارض الموضوع ولا ان يعد المفهوم المرود بينها من عوارضه فضلاً عن ان تعد من عوارضه
الذاتية فانهم واختر من بعض المتأخرين على هذا الجواب وجهين الاول ان المفهوم المرود امر اعتباري يعتبره العقل من
محمولات المسائل والضرورة شاهدة بان البحث انما يكون عن احوال حقيقية واجيب عنه بانه ان اريد بالامر الاعتباري
الاحوال اعتباري الذي لا تحقق له نفس الامراً صلاً لا تجسه ولا يشار انتمراه فكون المفهوم المرود امر اعتباري بهذا المعنى
مكيف وهو متفرع عن متشارواقي وان اريد به بالوجود في الخارج فكونه اعتباري بهذا المعنى مسلم لكن لا سلم ان الاحوال
المطلوبة يجب ان تكون امراً عينية الثاني انه يلزم مرجح ان لا يكون محمولات المسائل مقصوداً بالذات والضرورة تشهد
بخلاته قال الشيخ في برهان الشفاة الاعراض الغريبة لا تتحمل مطلوبات في مسائل الصنائع البرهانية واجيب عنه تارة بان
كون محمولات المسائل اعراضاً غريبة لموضوع العلم لا يجب ان لا تكون مقصودة في المسائل كيف وهي اعراض ذاتية

لموضوعات المسائل و مراد الشيخ هو ان الاعراض الغريبة لموضوعات المسائل لا تكون مطلوبة بالبرهان لا حتى ان جواب
المحقق انما هو على تقدير تسليم ان محمولات المسائل الخاصة ليست اعراضا ذاتية لموضوع العلم وانه لا يجوز البحث في العلم عن
الاحوال الغريبة لموضوعه و الا فما الحاجة الى ارتكاب القول بالمفهوم المردف فلا يصح ان يوجد جوابه بتجزئة البحث في العلم عن
الاحوال الغريبة لموضوعه فلا ريب ان لما لم يجز بحث في العلم عن الاحوال الغريبة لموضوعه مطلقا وكان العزم الثاني لطريق العلم بالمفهوم
المردفين محمولات المسائل لا يكون محمولات المسائل مقصودة بالذات في العلم ولا شبهة في ان ضرورة تشبهه بخلاصة ضرورة ان المقصود من قولنا
كل حيوان فله قوة اللمس الذي هو من مسائل العلم الطبيعي اثبات قوة اللمس للحيوان لا اثبات الامر للمردفين قوة اللمس محمولات المسائل الاخر
للجسم الطبيعي نعم الاستشهاد بكلام الشيخ ليس في محله لعدم دلالة الاعلى ان محمول المسئلة يجب ان يكون عرضا ذاتيا لموضوعها
وعدم انكار الجيب كون محمولات المسائل اعراضا ذاتية لموضوعاتها وتارة بان قصد الباحث يتعلق اولابا الاعراض الذاتية
لموضوع العلم وان كانت امورا انتزاعية وثانيا يتعلق في ضمن المسائل واستدلالا بتابع محمولات المسائل والضرورة انما
تشهد بان محمولات المسائل لا تخلو عن القصد مطلقا وبذاتي غاية السقوط اذ لا يرتاب احد في ان المقصود اولاد بالذات
هو اثبات محمولات المسائل لموضوعاتها كاثبات امتناع الحرق والالتيام للفلك او الحركة الارادية للحيوان اما اثبات
المفهوم المردفين محمولات المسائل فهو معزل عن القصد بالجملة فارجع البحث عن محمولات المسائل الى المفهوم
المردف بينها كما يريد المحقق الدواني على تقدير تمامه تكلف مستغنى عنه ثم ان هذا البعض بعد رد جواب المحقق الدواني
اجاب عن اصل الايراد بوجهين الاول ما اشار اليه الشارح بقوله العارضة للطبيعة من حيث هي و الثاني ما اشار اليه
بقوله او من حيث انها سارية في الافراد كلا او بعضا فاما الجواب الثاني فنسقره وبنين حاله في الدرر لم يستقبل انشاء الله
تعالى واما الجواب الاول فما ضل ان موضوع العلم المعروف للعوارض المبحث عنها في العلم نفس الطبيعة من حيث هي
هي اى مع عزل النظر عن الخلط والتعريف والعموم والخصوص فالطبيعة بهذا الاعتبار شاملة على جميع مراتبها وحيثياتها فالعزم
اللاحق لها بحيثية كالعموم وان كان عرضا غريبا لها اذا اذنت بحيثية اخرى كالخصوص وبالعكس لكنه عرض ذاتي لها من
حيث هي هي لا اتحادا مع جميع مراتبها بالذات او بالعرض وبالجملة فال موضوع هو الطبيعة من حيث هي هي لا لا بشرط شي بان
يكون الجسدية قيد للمحاظ اى المهية المتلوطة بالمحاظ من حيث هي هي وان كان معها العت قيود ولكن لم يقيد للمحاظ بشي
سواء هي اعم من المهية لا بشرط شي فانها ملحوظة مجردة عن القيود ولو في المحاط واما المهية لا لا بشرط شي فلا هي مجردة ولا لا
مجردة ولا واحدة ولا كثيرة وانما مجرد هو المحاط فهي معروضة بالذات لكل ما يعرض لها من حيث العموم او من حيث التخصيص
فالعوارض الذاتية للواع موضوع العلم او الواع عوارض ذاتية لموضوع العلم عوارض ذاتية لنفس موضوع العلم من حيث

هو يوافق البحث عن العلم في العوارض الذاتية لموضوعه وما يلين انه عارض له لامراض ليس عارضاً له لامراض وهذا
 الجواب في غاية السخافة اما اولاً فلان المهيبة لا بشرط شي اعم مراتب المهيبة ليس فوقها مرتبة يعبر عنها بالمهيبة لا بشرط شي
 والمهيبة لا بشرط شي هي الحاكمة لاحكام العموم والخصوص وهي موضوع المهلة ولو كانت فوقها مرتبة اخرى لزم تحقق قبضته
 ودار المهلة والطبيعية والمحصورة والاشخصية يكون موضوعها تلك المرتبة من المهيبة واما ثانياً فلانه لو سلم هذه المرتبة فلا
 يعني شيئاً اذ لا شك في ان هذه المرتبة اعم من المهيبة المخلوطة والعارض الذي عارض بالذات عارض لهذه
 المرتبة من جهة الخصوصية فلا يكون عارضاً لها بالذات حتى يكون عرضاً ذاتياً لها وما ظن من ان هذه المرتبة لا واحدة و
 لا كثيرة ومتحدة مع الواحد والكثير ومعروضه بالذات لما يعرض في الجملة والكثير وهم فاسد لان المهيبة من حيث هي هي وان لم
 تكن واحدة بالوحدة الشخصية او كثيرة بالكثرة الشخصية فهي واحدة بطبيعتها والاكانت لا شيئاً محضاً فما يعرضها بعد تخصيصها
 بخصوصية لا يكون عرضاً ذاتياً لها وقد قال الشيخ ان ما يعرض الشيء لامراض وكان الشيء محتاجاً في محوقة اياه الى ان يصير
 نوعاً معنياً تنهياً لقبوله لا يكون عرضاً ذاتياً له وقد وضع لذلك قانوناً وهو ان يلاحظ طبيعة الجنس مع خصوصية ما يحكم ما وعدوا
 فان كانت بما هي كذلك صالحة لان يعرضها العارض فذلك العارض عرض ذاتي وان لم تكن صالحة له بل تكون محتاجة
 في عرضها لها الى التحميل لفصل وتصير نوعاً معنياً تنهياً لقبوله فذاك العارض عرض غريب فعند هذا الامتحان نجد الحركة
 من العوارض الذاتية للجنس لانه مع قطع النظر عن تنوعه بفصل صالح لقبوله الحركة ولا نجد الزوجية والفردية من العوارض
 الذاتية للعدد لان العدد لم يصير نوعاً معنياً لا يصلح لان يعرض له الزوجية او الفردية واما ما اول به هذا الجيب كلام
 الشيخ من ان مراده انه اذا اعتبر الجنس لا بشرط شي لا يكون ما يعرضه لامراض عرضاً ذاتياً له واما اذا اعتبره لا بشرط شي
 يكون متحداً مع الاخص بالذات فيكون كل ما يعرضه لامراض عارضاً له بالذات فعجب عجاب لان الجنس اذا اعتبر
 لا بشرط شي فاما ان يكون متحداً بالذات وجوداً مع الاخص كما انه اذا اعتبره لا بشرط شي يكون متحداً معه وجوداً بالذات
 فيلزم ان يكون ما يعرضه لامراض عرضاً ذاتياً للجنس اذا اعتبره لا بشرط شي ايضاً بناً على الاتحاد على ما زعموا ولا يكون
 متحداً معه ولا موجوداً بوجوده فلا يكون ما يعرضه لامراض عارضاً للجنس لا بشرط شي اصلاً وكلام الشيخ انما هو فيما يعرض
 للجنس بعد صيرورته نوعاً معنياً اذ على هذا التقدير لا يكون ما يعرضه المنوع عارضاً للجنس اصلاً لعدم الاتحاد بينهما وجوداً
 واما ثانياً فلانه لو سلم كل ما ذكر فانما يجري في موضوعات المسائل التي موضوع العلم ذاتي لها واما اذا كان موضوع المسئلة
 نوع العارض الذاتي لموضوع العلم فلا يجري فيه لان مهية الموضوع من حيث هي هي ليست متحدة مع نوع عرضة الذات
 بالذات فما يعرضه بالذات لا يكون عارضاً لها بالذات واما رابعاً فبناً على ان العوارض اللائحة للشيء بواسطة الامر

الاخص اعراض ذاتية له لكن جعلها محمولات المسائل اما باعتبار انها اعراض ذاتية لنفس موضوع العلم فبني ان يجعل
 موضوع المسئلة نفس موضوع العلم اذ لا معنى لجعل الاعراض الذاتية لشيء محمولة على شيء آخر واليكون التصحيح متعلقا بمعرفة
 حال الموضوع نفسه لا بمعرفة احوال انواعه فيكون المقصود في كتاب الحيوان من الطبيعي مثلا معرفة ثبوت قوة النفس
 نفس الجسم لا للحيوان والضرورة تشبه بخلافه واما باعتبار انها اعراض ذاتية لموضوعات المسائل من جهة الخصوص
 فهي بهذا الاعتبار اعراض غريبة بالقياس الى موضوع العلم فيعود الاشكال قهقري هذا ما اذا فاقم الحكماء قدس سره مع
 زيادة ما واما فلسا فلانك قد عرفت فيما سبق ان العوارض الذاتية لموضوع العلم لا يجب ان تكون محمولة عليه بالمواطاة
 ولان تكون متحدة معه في الوجود فالاحوال العارضة لها بالذات التي تحمل عليها في المسائل او الاحوال العارضة لعوارضها
 الذاتية الغير المحمولة عليها مواطاة كالعوارض الذاتية للزمان العارضة للحركة العارضة للجسم لا يمكن ان تكون عوارض لطبيعة
 الموضوع وان اخذت لا لا بشرط شيء فضلا عن ان تكون عوارض ذاتية لها فلا يمشي هذا الجواب فيما اذا كان موضوع
 المسئلة العرض الذاتي الغير المحمول بالمواطاة على موضوع العلم او عرض الذاتي كذلك ومحمولها عرض العرض
 الذاتي المذكور كقولنا الوجود زائد في مسائل الفلسفة وقولنا الزمان غير قار في مسائل الطبيعي فان هذه المحمولات ليست
 عارضة لطبيعة موضوع العلم باي اعتبار اخذت وبالمجمله فهذا الجواب لا يستاهل بفضل الاشتغال بالتبيين الابطال
 والوقت اعرض ان يصنع في بسط ما فيه من وجوه الاختلال فاما ما اورد عليه بعض اشراج في بعض تعقيقاته من انه لو صح
 رسم دخول العلوم التجزئية في العلم الكلي او موضوع العلم الكلي اعم من موضوعات العلوم التجزئية والعوارض المبحوث عنها
 في العلوم التجزئية اعراض ذاتية للاخص والعوارض الذاتية للاخص عوارض ذاتية للاعم على ما ذكره المحيبي فيكون العوارض
 المبحوث عنها في العلوم التجزئية اعراضا ذاتية لموضوع العلم الكلي فليزم دخول العلوم التجزئية في العلم الكلي فنسرف اذ غاية
 ما يلزم ان يكون العوارض المبحوث عنها في العلوم التجزئية اعراضا ذاتية لموضوع العلم الكلي وذلك لا يتلزم دخول
 العلوم التجزئية في العلم الكلي لاختلاف احيثية في نظر الباحث فالعلم الكلي بحيث عما يعرض من حيث الوجود والعلوم
 التجزئية بحيث عما يعرض من حيثيات اخر فلا يلزم ان يكون العوارض المبحوث عنها في العلوم التجزئية مبحوث عنها في العلم
 الكلي وان كانت عوارض ذاتية لموضوع العلم الكلي وكذا ما اورد عليه قائم الحكماء في خواص شرحه من ان موضوع المسئلة
 ان كان عرضا ذاتيا لموضوع العلم او نوعه او عرضا جارا ان يكون محمولها جنس الموضوع وقصده كيف يكون ذلك المحمول عرضا
 ذاتيا لطبيعة الموضوع وان اخذت من حيث هي لا لا بشرط شيء وذلك لان الابد لا يرد الا بتوجه على الجيب اذ جابه انما
 عن الابد والقائل بان اعراض انواع الموضوع مثلا وبالجملة الاعراض الغريبة لموضوع العلم المبحوث عنها في المسائل

يبحث عنها في العلم مع انها ليست عوارض ذاتية لموضوعه وحاصل جوابه ان العوارض اللاحقة للشيء بواسطة الامر الاخص
 عوارض ذاتية له من حيث هو بولا لا بشرط شيء واما الايزاد بالمحمولات التي هي من اجناس الموضوع ونسبها فلا ماساس بالاياد
 المذكورة لا جواب نعم هو ايراد على حاله على من قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لموضوع العلم ولم يعيم البحث فيه لاجمال
 النسبوية المية قد ذكرنا ذلك الايراد في فروع بحث الموضوع ثم اعلم ان المجيب اورد على نفسه بانكم جعلتم العارض الذاتي
 للامر الاخص عرضا ذاتيا للاعم نظر الى اتحاد الاعم والارض لا شك ان الاتحاد من الطرفين فينبغي ان يكون العارض الذاتي
 للاعم عرضا ذاتيا للارض واجاب عنه بان هذا لا يجري في العارض الامر اعلم فان الاعم بوحده المبهمه متحد مع الاخص لا
 او بالعارض الاخص ليس كذلك فلم يكن لما يعرض الاخص بواسطة الاعم اختصاص بالارض لا بد للعارض الذاتي من
 الاختصاص وبذاتي غاية السقوط لان الاختصاص غير مشروط في العارض الذاتي فلو وجب بحكم الاتحاد ان يكون ما يعرض
 الاخص بالذات عرضا ذاتيا للاعم وجب ايضا بحكم الاتحاد ان يكون ما يعرض الاعم بالذات عرضا ذاتيا للارض وان لم يكن
 مختصا به بالجملة فتساقط هذا الجواب ظهر من ان يخفى ومفاسده اكثر من ان تحصى **قوله** فيجوز ان لا يتجاوز الى الافراد يعرض
 الطبيعة من حيث هي لا يجب ان يعرض لافرادها كصلوح الطبيعة لان تقع موضوع المهلة وكالوجوب العارض لطبيعة احد
 انقيضين للبين مع امكان كل منهما بخصوصه ما يقوم من ان كل ما هو لازم للطبيعة من حيث هي لا يلائم للفرد باطل بل يفتت
 اليه فالعارض الذاتي للطبيعة من حيث هي يجوز ان لا يتجاوز الى الافراد لكن هذا القسم من العارض الذاتي لا يبحث عنه
 في العلوم لان المسائل هي القضايا المحصورة **قوله** او من حيث هي سارية في الافراد كلا او بعضا هذا هو الجواب الثاني
 الذي تكلفه بعض المتأخرين لدفع الاشكال الوارد على قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لموضوعه عن الاشكال
 الذي ذكرناه في الدرس السابق وحاصل ان موضوع العلم هو الطبيعة من حيث انها سارية في الافراد كلا او بعضا من العوارض
 الذاتية ما يكون عارضا للطبيعة الموضوع من حيث انها سارية في جميع الافراد كالتيج العارض للطبيعة بحسب الطبعي الذي هو موضوع
 للملكة الطبيعية ومنها ما يعرض للطبيعة الموضوع من حيث انها سارية في بعض الافراد كقوة لمس العارضة للجسم الطبعي من حيث
 سريته في بعض الافراد عن الحيوان فالعارض الاخص بالذات عارض بالذات للطبيعة الاعم السارية في بعض الافراد فهو
 عارض ذاتي للاعم فالبحث في العلم نابع عن العوارض الذاتية لموضوعه وهذا الجواب كالجواب الاول في غاية الوهم
 والسخافة او اول قلنا اما ان يراد بالطبيعة السارية في بعض الافراد الطبيعة السارية في بعض الافراد الخاصة بخصوصها
 فلا يخفى انها عين الاخص فان طبيعة جسم السارية في الحيوان مخصوصه نفس الحيوان فما يعرضها بالذات انما يكون عرضا
 ذاتيا للاخص بالامر الاخص بالقياس الى الاعم عرضا غريبا فبقى الاشكال كما كان واما ان يراد بها الطبيعة

المطلقة السارية في بعض الافراد اي بعض كان فلا يخفى ان ما يعرض الاخص بخصوصه بالذات لا يكون عارضا للطبيعة المطلقة
 السارية في بعض الافراد لا بخصوصه الا بعد تخصيصها في ضمن ذلك الاخص بخصوصه فيكون عارضا تخريا بالقياس اليها كما عرفت
 فيما سبق فيبقى الاشكال بحاله واما ثانيا فلان هذا الجواب لا يتمشى في العوارض الذاتية الغير المحمولة بالمواطاة على انواع
 الاعراض الذاتية لموضوع العلم الغير المحمولة عليها بالمواطاة فانها تبحث عنها في العلم مع انها ليست عارضة لطبيعة موضوع
 العلم اصلا لان حيث انها سارية في الافراد وكلا او بعضا ولا من حيث انها سارية في الافراد بعضها فاما ما اورد بعض الشراح
 على هذا الجواب من انه يستلزم دخول العلوم الجزئية في العلم الكلي اذا العوارض اللاحقة بالذات لموضوعات العلوم الجزئية
 على هذا التقدير عارضة بالذات لطبيعة موضوع العلم الكلي من حيث سرها بنها في الافراد بعضها فاقطوا ولا يلزم ما ذكره
 الجيب الا ان يكون العوارض الذاتية لموضوعات العلوم الجزئية اعراضا ذاتية لموضوع العلم الكلي لا ان يكون تلك العوارض
 موجودة عندها في العلم الكلي لاختلاف حيثية البحث فلا يلزم دخول العلوم الجزئية في العلم الكلي وكذا ما اورد
 البعض الآخر من ان حيثية سريان في الافراد وكلا او بعضا اما تعليلية او اطلاقية او تقييدية على الاولين
 فالموضوع الطبيعية من حيث هي هي والفقنية المنعقدة منها هي المهملة والقضايا المستعملة في العلوم
 الاحكامية محصورات وايضا على هذا التقدير يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول وعلى الثالث فاما ان يرد هذا المركب التقيدي
 فذلك لا يصح ان يكون موضوعا للعلم او يرد مرتبة من بلهية موجودة في الذهن او في الخارج فيكون القضايا المعقولة
 بها شخصية فلا تكون مسائل للعلوم الحقيقية وذلك لان الطبيعة قد تعتبر من حيث هي وهي بهذا الاعتبار موضوع للمهملة
 التقييدية وقد تعتبر من حيث العموم والاطلاق وهي بهذا الاعتبار موضوع للطبيعة وهي بهذا الاعتبار ليسى اليها احكام الافراد وقد تعتبر من حيثية
 على الافراد وسر بنها فيها وهي بهذا الاعتبار عاملة لاحكام الافراد وموضوع للقضايا المحصورة ومهملة المتأخرين وبهذا ترتبة
 هي المراد بالطبيعة من حيث انها سارية في الافراد وكلا او بعضا وهذا المركب التقيدي عنوان لهذه المرتبة فلا يكون القضايا
 المعقولة منها شخصيات ولا مهملات قدما بل محصورات او ما في حكمها واعلم ان الجيب قد استشهد على ما ذكره بما قاله العلم
 الثاني في تعليلاته من ان العلم الطبيعي لموضوع يشتمل على جميع الطبيعيات ونسبة الى ما تحت نسبة العلوم الكلية له
 العلوم الجزئية وذلك الموضوع هو الجسم بما هو متحرك او ساكن والمجوت عنه فيه هو العوارض اللاحقة من حيث هو كذلك
 لان حيث هو جسم فلكي او عنصري ثم النظر في الاجسام الفلكية والاسطقسية نظرا من حيث ذلك النظر فما هو نفس الموضوع
 النظر في الاجسام الاسطقسية ماخوذة مع المزاج وما يعرض لها من حيث هي كذلك ثم قيل ذلك النظر في اجسام
 هو النظر في انساب والحيوان وهناك نتم العلم الطبيعي فتبين هذا القائل ان مراد القائل ان العلم الطبيعي

هو مرتبة طبيعة الجسم لا بشرط شئ او لطبيعة السارية في الافراد وانت تعلم ان الفارابي برار مما توهم بل مراده ان للطبعي
موضوعا مشتملا على جميع الطبيعات وهو الجسم لا بشرط شئ لانه يصدق على انواعه ثم بين طريق البحث فذكر انه يبحث عن الاحوال
العامه للجسم ثم عن احوال الاجسام الفلكية والاسطية ثم عن احوال الكائنات والمزاج ثم عن احوال النسبات والحيوان
فهو يصرح منه بان اعلم باحث عن العوارض الذاتية للجسم لانواعه على ما سلفنا فيما مر قوله بواسطة في العوارض اعلم ان
الواسطة قد تكون واسطة للعلم اى علة للتصديق بثبوت المحمول للموضوع ويقال لها الواسطة في الاثبات وهذه الواسطة
لا تحقق في البديهيات بل انما تحقق في النظريات الكسبية وقد يطلق الواسطة على امر يكون متصفا بصفة حقيقة وينسب
تلك الصفة الى امر آخر علاقة له مع ذلك الامر كالسفنينة المنسفة بالحركة بالذات فهي واسطة في عوارض الحركة لجاسها فيكون
بناك عارض واحد ثابت للواسطة بالذات منسوب الى ذى الواسطة بالعرض ويسمى هذه الواسطة بالواسطة في العوارض
وقد يطلق الواسطة على ما يكون علة لا تصاف شئ بصفة بان يكون ذلك شئ متصفا بتلك الصفة حقيقة وبالذات يكون
تلك الواسطة علة لا تصاف بها ويسمى هذه الواسطة بالواسطة في المشبوت وهي على قسمين الاول ما يكون الواسطة وذو الواسطة
كلاهما متصفين بالذات بتلك الصفة فيكون للصفة فردان احدهما قائم بالواسطة والاخر قائم بذى الواسطة لكن قيام فرد
سها بذى الواسطة يكون بسبب قيام فرد منها بالواسطة كاليد فان قيام الحركة بها بسبب لقيام الحركة بالمفتاح والثاني ما
لا يكون الواسطة متصفا بالصفة اصلا ويكون لها ط من العلية كالصبغ الذي هو واسطة في التصاف الثوب بالصنع
اذ عرفنا هذا فاعلم انهم قد فسروا العوارض الذاتية بما يلحق شئ لذاته او بواسطة امر ساوله فاختلف في ان المراد بالواسطة
المنفية في القسم الاول المثبتة في القسم الثاني اية واسطة من هذه الوسائل فقال لبعض ان المقترن في القسم الثاني
اثبات الواسطة في المشبوت بشرط كونها مساوية وفي القسم الاول ففيها مطلقا واورد عليان محمولات المسائل لما كانت
عوارض ذاتية لموضوعاتها كانت اما من القسم الاول فلا يكون في ثبوتها لموضوعاتها واسطة واما من القسم الثاني فيكون
في ثبوتها لها واسطة مساوية ومالا واسطة في ثبوتها للموضوع ضروري الثبوت له وكذا ما يكون الوسط فيه مساويا للموضوع
او الوسط المساوي اليه عن ذاتي للموضوع فهو له اما لذاته او لما يساويه وعلى الثاني فينتهي الى ما لذاته فيكون بالآخرة
ضروريا فيلزم ان يختصر المسائل في الضرورية وقد عجب بعض اشراح حيث فهم من الضروري معنى البهيمى فاجاب
عن ذلك لا يراد بان ثبوت مالا وسط في ثبوت شئ لا يجب ان يكون ضروريا بل بهما يكون نظريا كالثبوت الجوهري للنفس مع ان
بعضها وقد غفل بها الجيب عن ان مقصود المورد انه على هذا التقدير يختصر المسائل في العنايا الضرورية ولا يكون مسئلة
ومع ذلك او ممكنه ولا ريب في اللزوم ولا في بطلان اللزوم فذهب الشارح اقتدار بعض آله الى ان الواسطة المنفية في

القسم الاول هي الواسطة في العروض واحد تسمى الواسطة في المشهور وهو ما يكون الواسطة وقد الواسطة كالمعروفين
 حقيقيين للصفة والواسطة بالثبوت في القسم الثاني احدى الواسطتين الثبوتيين في القسم الاول بشرط ان يكون الواسطة
 متحدة مع الموضوع بالذات او بالعرض فعلى رايه يكون ما يعرض اشئ بواسطة الامر الاعم او بواسطة الامر الاخص عرضا ذاتيا
 لاذ لم يشترط تساوي الواسطة مع واجل شرط التساوي مع مشهوره وكونه منصوحا عليه في كلام ائمتنا الذين يلك في
 التقليد لهم وقد فحصى هذا الابهال الى ايهال ما تفوه به في هذا المقام وسنعود الى تفضيحه في الدرس المستقبل ان شاء الله تعالى
 وذهب بعض المتأخرين الى ان الواسطة المنفية في القسم الاول هي الواسطة في العروض واحد تسمى الواسطة في العروض
 وهو ما يكون كل من الواسطة وذو الواسطة معروضين حقيقيين للصفة والواسطة المثبتة في القسم الثاني احدى الواسطتين
 صدقا او تحقعا بل هو ان الرايان ايضا باطلان فان الصفة اذا كانت عارضة للشيء حقيقة كانت من اعراضها الذاتية والحكاية
 عرضها للشيء حقيقة بواسطة امر مابين تصف بفرود آخر من نوع تلك الصفة بالذات اذ عروض فرد من نوع تلك الصفة بواسطة
 مساوية للشيء لا يقص في كون فرد من نوعها عارضا للشيء حقيقة فلا وجب لاجل ذلك العارض عن العوارض الذاتية
 للشيء وايضا فقد بحث في كتاب النفس عن العلم العارض لها مع كونه عارضا لها بواسطة العقل الفعال مع ان العلم
 على يد الرايين لا يكون من العوارض الذاتية للنفس لانه ليس عارضا لها بالذات ولا بواسطة متحدة معها بالذات
 او بالعروض ولا بواسطة مساوية لها صدقا او تحققا هذا وسنكلم على اشتراط الشارح اتحاد الواسطة مع الموضوع بالذات
 او بالعروض واهمال شرط التساوي وعلى تعميم التساوي الذي اشترطه هذا البعض عن التساوي بحسب لصدق التساوي
 بحسب التحقيق في مستالف الدرس ان شاء الله تعالى وذهب السيد المحقق قدس سره الى ان الواسطة المنفية في القسم
 الاول هي الواسطة في العروض فقط والواسطة المثبتة في القسم الثاني هي الواسطة في العروض بشرط التساوي فعلى
 ان يكون ما يعرض اشئ لا بواسطة اصلا او بواسطة في المشهور سواء كانت الواسطة صغيرا محضا اي لا يكون عرضا
 لذات العارض اصلا او كانت هي ايضا معروضة له من القسم الاول من الاعراض الذاتية اي من الاعراض
 الذاتية للشيء فان هذا القسم من الاعراض الذاتية قد يخص باسم العرض الاول قال الشارح في
 بعض تعليقاته هذا ليس بصواب لان العارض بواسطة الجوز الاعم ليس عرضا ذاتيا عند فهم فضلا
 عما ان يكون عرضا اوليا وكذا العارض للامر المبين اذ لم يكن ذلك المبين واسطة في العروض كالمحرارة العارضة
 للماركة النار دون النار ليست واسطة في عروض الحرارة للماركة وان كانت واسطة في ثبوتها انتهى وان تعلم ان
 العارض في المباشرة واسطة في عروضه للشيء كالمحرارة العارضة للماركة لاسهينة بواسطة السهينة فهو ليس

عرضا ذاتيا للشيء قطعاً لا ليس عارضاً له لذاته ولا بواسطة مساوية له وان كان المباين بواسطة في ثبوته للشيء حقيقة كما لعلم
 الثابت للنفس الناطقة بواسطة المبدء القياض فلا ضمير في كونه عرضاً ذاتياً بل عرضاً اولياً للشيء لما عرفت في اي بحث
 على اخرج عن الاعراض الذاتية والاعراض الاولية واما الحرارة العارضة للماز بواسطة النار فالوجه في عدم كونها عرضاً
 ذاتياً للما ليس هو كون النار بواسطة في ثبوته بالشيء لظن ان ما يعرض الشيء بواسطة في المشبوت مباينة للشيء لا يكون
 عرضاً ذاتياً بل الوجه ان الحرارة عارضة للما بواسطة في العروص غير مساوية له اعني الجسم الحصري فعدم كونها عرضاً ذاتياً
 للما إنما هو لعدم الواسطة في العروص وقد شرط التساوي ولو سلم ان الحرارة عارضة للما حقيقة بواسطة في المشبوت
 وهي النار فلا بأس في ارتكاب كونها عرضاً ذاتياً للما قال الصدر الشيرازي في حاشي حكمة الاشراف حاصله ان العرض
 الذاتي بالوسط له في العروص وان كان له بواسطة في الثبوت كالسحونة العارضة للما بواسطة النار فيجوز البحث عنها في
 العلم بالبحث عن احواله بذاته كالمعاد العارض للشيء بواسطة جزء الاعم فان اريد به العارض له بواسطة جزء الاعم الغير المتحد
 معني الوجود فاما ان يكون هناك عارض واحد يكون عارضاً للجزء الاعم ولا يكون عارضاً للشيء حقيقة بل ينسب اليه تجزواً
 فيكون الجزء الاعم بواسطة في العروص فلا يلزم كون مثل هذا العارض عرضاً اولياً ولا عرضاً ذاتياً اذ المعتبر في العرض الاول
 في الواسطة في العروص وفي القسم الثاني من العرض الذاتي تحقق الواسطة في العروص بشرط التساوي وكلاهما متفقاً
 فيما يكون الجزء الاعم بواسطة في العروص او يكون هناك عارضان مستقلان يكون احدهما قائماً بالجزء الخارجي الاعم والاخر
 قائماً بكل الذي هو خص فعلي هذا التقدير يكون عارض الاعم عارضاً حقيقة ومن اعراضه الذاتية الاولية واما عارض
 الاعم فلا يكون عرضاً ذاتياً للاخص ولا عرضاً اولياً لان اريد به العارض للاخص بواسطة جزء الذي الاعم المتحد مع
 في الوجود كما لمحركه الا رادية العارضة للانسان بواسطة الحيوان فلاريد في انه عارض بالذات للاعم وبالعرض للاخص
 لكن الاعم بواسطة في عروصه للاخص لانه بواسطة في المشبوت اذ خصوصية الخاص ملغاة في عروص مثل هذا العارض
 فلتحقق الواسطة في العروص وعمومها من ذي الواسطة لا يكون مثل هذا العارض من الاعراض الاولية للاخص
 ولا من اعراضه الذاتية من ههنا سقط ما توهم الشارح في بعض تعليقاته من ان الواسطة فيما اذا كان الواسطة وذو الواسطة
 كلاهما موصوفين حقيقة بالصفة اذا كانت ذاتية لذى الواسطة اى جنسها او فصلاً لها مثلاً يكون للصفة وجوده
 وقيام واحد الواسطة وبذى الواسطة كليهما بالذات لاتحاد الجنس والفصل مع النوع بالذات وذلك انان لم يخطبته
 اتحاد الجنس والفصل مع النوع يكون هناك عروص واحد عارض واحد عروص واحد فلا يكون هناك واسطة وذو
 واسطة وان لوحظتبه التغاير فكانت الصفة قائمة بالنوع بالذات فان لم تكن منسوبة الى الجنس والفصل اصلاً

البحث عند في العلم
 اما العارض بالذات

كالنوعية العارضة للنوع فلا يكون الجنس والفصل موصوفين بتلك الصفة اصلا لا يتحقق في مثل تلك الصورة واسطة اصلا
 لا واسطة في المشبوت ولا واسطة في العروض وان كانت منسوبة الى الجنس والفصل اليه كالضحك القائم بالانسان بالذات
 المنسوب الى الحيوان والناطق ايضا والحركة الارادية القائمة بالانسان مثلا فان كانت طبيعة الجنس او الفصل من حيث
 هي هي موصوفة بتلك الصفة بالذات كانت هناك صفتان موجودتان بوجودين احدهما قائمة بالنوع بالذات والاخرى
 قائمة بالجنس او الفصل فلا يكون العارض واحدا وان لم يكن طبيعة الجنس او الفصل من حيث هي هي موصوفة بتلك
 الصفة بالذات كما في نحو الضحك القائم بالانسان بالذات فان طبيعة الحيوان او الناطق بما هي هي ليست موصوفة
 بالذات كانت الصفة عارضة بالذات للنوع وبالعرض للجنس او الفصل ويكون النوع واسطة في العروض لا واسطة
 في المشبوت ولو كانت الصفة قائمة بالجنس او الفصل بالذات فان لم تنسب الى النوع اصلا كالجنسية العارضة للحيوان
 والفصلية العارضة للناطق فلا يكون النوع موصوفا بتلك الصفة اصلا فلا يتحقق هناك واسطة اصلا وان نسبت
 الى النوع فان كانت طبيعة النوع موصوفة بالذات بتلك الصفة يكون هناك صفتان احدهما قائمة بالجنس او الفصل والاخرى
 قائمة بالنوع فلا يكون الصفة واحدة وان لم يكن كذلك كان الجنس والفصل واسطة في عروض تلك الصفة للنوع كما في نحو
 الحركة الارادية فانها قائمة بالذات بالطبيعة الحيوانية وانما ينسب قيامها الى الطبيعة الانسانية لتتحقق الطبيعة الحيوانية
 في ضمنها فلا يكون هناك واسطة في الثبوت بل فقد بان ان ما ذكره السيد المحقق هو الحق واما توجيه الشارح كلامه بانه
 ما اول بان المراد بالواسطة في العروض المنفية في القسم الاول من العرض الذاتي المثبتة في القسم الثاني منه ما يعبر
 في اشبوت بالنحو الاول من قسمها فاحسان منه على السيد المحقق من دون اعتنان منه فافهم قوله او الاثبات فشرح
 ههنا متخلفة بمعنى بعضها العبارة هكذا بواسطة في العروض او الاثبات بان يكون كل منهما معروضا حقيقيا له في بعضها هكذا
 بواسطة في العروض او احد قسمي الواسطة في الثبوت وهو ان يكون كل منهما معروضا حقيقيا له ومراده بالواسطة في
 الاثبات هو الواسطة في الثبوت قال في الحاشية قد عبرت عنها في نسخة بالواسطة في الاثبات فتركتها وغيرت الى بده
 العبارة لانها كانت مخالفة لاصطلاح الجمهور انتهى قوله بشرط ان يكون المشهور ان العرض الذاتي للشيء ما يعرضه لذاته او
 بواسطة مساوية له الظاهر ان المراد بالتساوي التساوي بحسب الصدق والبعض عمم التساوي فقال او بواسطة مساوية
 له صدقا وتحققا وهذا فاسد لان المساوي للشيء تحقفا يجوز ان يكون مساويا له منفصلا عنه متلا زمانه وجودا وعدما فعارضه
 لا يكون عوارض ذاتية للشيء بل انما هي عوارض لامر ساي عنه وانما ان المراد بالواسطة المساوية الواسطة المساوية له
 تحقفا الغير المنفصل عنه سواء كانت مساوية له صدقا ايضا او لم تكن كذلك فالاقوال العارضة للحركة بواسطة الزمان

او الكون والعناد العارضان لكل من العناصر بواسطة صورته النوعية من الاعراض الذاتية للحركة وكل من العناصر مع ان الزمان ليس مساويا للحركة صدقا وكلاما من الصور النوعية ليس مساويا للجسم العنصري الذي هو جزء منه صدقا فتعظيم المساواة بحيث يشتمل المبين المتلائم وجودا وعدا ليس لسبب كما ان تخصيص المساواة بالمساواة بحسب الصدق ليس بصحيح واما الشارح فقد سهل شرط التساوي وشرط ان يكون الواسطة متحدة مع ذي الواسطة بالذات او بالعرض فيلزم عليه ان يكون ما يعرض الشئ لا امر عم منه او خص منه عرضا ذاتيا للشئ مع انهم قد اجمعوا على انه عرض غريب والعجب ان الشارح نفسه قد اورد على السيد المحقق فيما قلنا عنه في الدرس السابق بان ما يعرض الشئ لجزء الاعم ليس عرضا ذاتيا له مع انه يلزم عليه ان يكون ما يعرض الشئ لجزء الاعم المتحد معه بالذات عرضا ذاتيا للشئ ولعله استهوا به انه رأى ان العلم قد يحدث عما يعرض موضوعه بواسطة الاخص مع انه ليس عارضا لذاته ولا بواسطة ما يباويه فظن ان تساوي الواسطة غير مشروط وانما المشروط هو اتحاد الواسطة مع ذي الواسطة بالذات او بالعرض وانت تعلم انه لو كان العارض للشئ بواسطة الامر الاخص عرضا ذاتيا ولم يكن تساوي الواسطة مشروطا في العرض الذاتي لم يحتج في جعله من العوارض الذاتية للشئ الى القول بكون المعروف من الطبيعة من حيث هي لا لا بشرط شئ والطبيعة السارية في الافراد كالا وبعضنا اذ على هذا التقدير يكون ما يعرض الشئ بواسطة الاخص عرضا ذاتيا له بلا كلفة ولا يحتاج الى مثل هذه التكلفات الباردة البخته وايضا فما يعرض الاعم والاض بالذات عرض ذاتي للاعم والاض بالذات لا وجه لبعده من العوارض الذاتية للشئ واما ما يعرض الشئ بواسطة المساوي فهو وان كان من عوارض المساوي بالذات الا انه يعيد من احوال الشئ لاجل الارتباط الذي يربطه وبين مساويه واما ان العلم يحدث عما يعرض موضوعه بواسطة الامر الاخص فقد مر الكلام عليه فيما سبق والجواب عنه بار كتاب المعروف من الطبيعة من حيث هي او الطبيعة من حيث انها سارية في الافراد كالا وبعضنا كما ارتكبه بعض المتأخرين وتبعه الشارح ليس مبينا على تجويز كون ما يعرض الشئ لا امر خص عرضا ذاتيا له بل حاصله يرجع الى انما يظن عارضا للشئ بواسطة الاخص ليس عارضا له بواسطة الاخص وبالجملة فكلام الشارح في هذا المقام مختلف غاية الاختلال وهذا آفة التقليد الاتى الى قوله متحدة مع بالذات او بالعرض قال في الحاشية هذا الشرط مبني على اخذ وحدة العارض بالشخص لا بمتاع عرضة لمعروضين متمايزين بحسب الوجود وان اعتبر طبيعة العارض من حيث هي مع عزل النظر عن الخصوصية فلا حاجة الى هذا الشرط والحق الافتقار اليه لا يخرج العارض بواسطة امر مابين اذا كان معروضا حقيقيا لفرد منه كعروض الحرارة للما حقيقته بواسطة النار فامل انتهى العلم ان العارض في صورة الواسطة في العروض يكون واحدا بالشخص قطعاه يكون معروضه اولاً وبالذات هو الواسطة وثانياً وبالعرض هو ذو الواسطة سوار كانت الواسطة متحدة مع ذي الواسطة

كما لتجرب العارض للانسان بالذات وللكتاب المتحمده بالعرض بالعرض وكما لضحك العارض للانسان بالذات
 وللكتاب المتحمده بالعرض بالعرض وكما لضحك العارض للانسان بالذات وللحيوان المتحمده بالذات بالعرض او لم
 يمكن متحدة معه كالحركة العارضة للسفينة او لا وبالذات وللجالس فيها ثانيا وبالعرض فهناك حركة واحدة قائمة بالذات
 بالسفينة منسوبة بالعرض الى الجالس فالعارض للشيء بواسطة في العروض انما يكون عرضا ذاتيا له اذا كانت الواسطة
 متحدة معه بالذات او بالعرض ومساوية له فانها كانت مبنية له يكون العارض من احوال المباين حقيقة وان كانت
 اهم منه او اخف منه يكون العارض من احوال الاعم والارض فلا يكون من العوارض الذاتية للشيء فلا بد في العارض
 للشيء بواسطة في العروض من العوارض الذاتية له من اخذ شرط اتحاد الواسطة معه ومساوية اياه واما العارض في صورة
 الواسطة في الثبوت بالنحو الاول اى فيما يكون الواسطة وذو الواسطة كلاهما معروضين حقيقيين للعارض فلا يمكن ان
 يكون واحدا بالشخص اذ للعارض هناك وجودان وقيامان بالذات احدهما القيام بالواسطة والثاني القيام بذى الواسطة
 فلا يمكن في تلك الصورة وحدة العارض بالشخص بل يكون المعتبر هناك طبيعة العارض مع عزل النظر عن الخصوصية
 وعلى هذا التقدير فيجب اخذ شرط اتحاد الواسطة مع ذى الواسطة على راعى الشارح لان المعتبر عنده في العرض الذاتي
 الاول عدما والعرض الذاتي الغير الاول وجودا هو الواسطة في العروض وتسم الاول من الواسطة في الثبوت فلو لم
 يكن الواسطة متحدة مع ذى الواسطة كانت مبنية له ما يعرض للشيء بواسطة المباين ليس عرضا ذاتيا عنده فلا بد
 من اخذ هذا الشرط لاجرا ما يعرض للشيء بواسطة في الثبوت مبنية له عن العرض الذاتي على راءه اذا عرفت هذا فاعلم
 ان كلامه في الحاشية بليس تحته معنى لان قوله في الشرح بشرط ان يكون الواسطة متحدة معه بالذات او بالعرض اما
 ان يكون متعلقا بكلتا الواسطتين ويكون المعنى ان العوارض الذاتية هي الامور الخارجة العارضة للشيء بواسطة في
 العروض بشرط اتحادها مع ذلك الشيء او احد قسمي الواسطة في الثبوت بشرط اتحادها معه فلا شك في ان هذا الشرط يحتاج
 اليه في صورتى الواسطتين اى الواسطة في العروض والواسطة في الثبوت لاجرا ما يعرض للشيء بواسطة المباين سواء
 كان ذلك المباين واسطة في العروض كالسفينة التى هي واسطة في عروص الحركة للجالس فيها او واسطة في
 الثبوت كالنار التى هي واسطة في ثبوت الحرارة للجار فعلى هذا التقدير لا معنى لقوله في الحاشية هذا الشرط مبنى على اخذ
 وحدة العارض بالشخص لاقتناع عروضة لعروضين متميزين بحسب الوجود لان العارض في صورة الواسطة في العروض
 يكون احدا بالشخص وان كان الواسطة وذو الواسطة متميزين بحسب الوجود متميزين صدقا وتحققا ولا اقتناع في
 عروص عارض واحد بالشخص لالمر بالذات ولا امر اخر مباين له متميز عنه في الوجود متعلق به بخلاف من اتعلق بالعرض

كعروض الحركة الواحدة بالشخص للسفينة بالذات وللجالس فيها بالعرض واليه لا يحصل على هذا التقدير لقوله وان اعتبر طبيعة العارض
 من حيث هي مع قول النظر عن الخصوصية فلا حاجة الى هذا الشرط فقد عرفت ان هذا الشرط محتاج اليه في صورتى الواسطتين
 سواء اعتبر وحدة العارض بالشخص او اعتبر طبيعة العارض من حيث هي ولو فرض ان هذا الشرط غير محتاج اليه فلا وجه
 لتخصيص عدم الحاجة اليه بما اذا اعتبر طبيعة العارض من حيث هي وايضا لوجه على هذا التقدير لقوله والحق الافتقار
 اليه لاجراء العارض بواسطة امر مابين اذا كان معروضا حقيقيا لفرد منه الى آخره اذ هذا الشرط كما انه محتاج اليه لاجراء
 العارض بواسطة امر مابين اذا كان واسطة في المشبوت بالتميز الاول كذلك هو محتاج اليه لاجراء العارض بواسطة
 مابين اذا كان واسطة في العروض واما ان يكون متعلقا بامد تسمى الواسطة في المشبوت فخطأ فيبقى الواسطة في
 العروض بلا شرط فيلزم ان يكون العارض بواسطة المابين اذا كان واسطة في العروض داخلا في العرض الذاتي
 وليس كذلك وايضا على هذا التقدير لا يستقيم قوله في الحاشية هذا الشرط مبنى على اخذ وحدة العارض بالشخص اذ قد بينا
 فيما سبق ان العارض في القسم الاول من الواسطة في المشبوت لا يمكن ان يكون واحدا بالشخص سواء كانت الواسطة
 مباينة لذى الواسطة او متحدة معه بالذات او بالعرض فلا احتمال لو حدة العارض بالشخص على هذا التقدير ولو بنى على
 ما توهم في بعض تعليقاته من ان الواسطة في المشبوت اذا كانت متحدة بالذات مع ذى الواسطة يكون هناك عارض
 واحد بالشخص فتح ان المبنى فاسد كما عرفت لا يصح على هذا قوله متحدة معه بالذات او بالعرض اذ على تقدير الاتحاد لعرض
 بين الواسطة في المشبوت وبين ذى الواسطة لا يمكن وحدة العارض بالشخص على رآيه ايضا فتأمل ثم بعد اللتيا والتي
 كلامه في الحاشية يدل على انه ان اخذ وحدة العارض بالشخص فهذا الشرط محتاج اليه وان اعتبر طبيعة العارض
 من حيث هي مع قطع النظر عن الخصوصية فلا حاجة اليه وليس لهذا الكلام معنى محصل لان ان اخذ وحدة العارض
 بالشخص فخذ وحدة العارض بالشخص معنى عن اعتبار هذا الشرط اذ العارض الواحد يمتنع عروضا لعروضين تمايزين
 بحسب الوجود وان اعتبر طبيعة العارض من حيث هي فلا بد من اعتبار هذا الشرط لاجراء العارض المابين ثم لا
 يخفى انه لو لم يعتبر هذا الشرط لزم ان يكون جميع عوارض الشئ اعضاء ذاتية له اذ كل عارض لشئ اما عارض له بذاته او بواسطته
 في العروض او بواسطة في الثبوت وكل من هذه الاقسام يصدق عليه تعريف العرض الذاتي اذا لم يعتبر فيه هذا الشرط
 على ما ذكره الشارح ثم ما اوردته في تمثيل العارض للشئ لاجل مابين يكون واسطة في المشبوت اعني قوله في الحاشية
 كعروض الحرارة للما حقيقة بواسطة النار ليس بسديا قد عرفت ان الحرارة عارضة للما بواسطة الجسم لعنصرى الذى هو
 اعم من الماروى و هو واسطة في العروض وقد مثله الشارح في بعض تعليقاته بعروض اللون العارض للجسم بواسطة سطح

وهذا ايضا صحيح لان الموصوف باللون حقيقة وبالذات هو السطح واما الجسم فلا تصف باللون حقيقة انما تصف به العرض
 والسطح واسطة في عروص اللون للجسم وليس هناك لوان احد بها قائم بالسطح حقيقة والثاني قائم بالجسم حقيقة حتى يكون
 السطح واسطة في ثبوت اللون للجسم ومن العجائب ما اورده بعض اشراف على هذا التمثيل من ان السطح ليس مابين الجسم
 في التحقق وانت تعلم ان السطح عند المشائين عرض موجود في الجسم بوجوده غير وجود الجسم فلا معنى لعدم كونه مابين الجسم في
 التحقق ولعله تمثيل ان المابين للشيء ما يكون منفصلا عنه والسطح قائم بالجسم لا منفصل عنه فليس مابينه وهذا تمثيل
 عجيب اذ المابين بهنا مقابل للشيء في الوجود وان بنى كلامه على نفي وجود الاطراف اعنى السطح والخط والنقطة في الخارج
 فكان ينبغي ان يقول في الايراد ان اللون غير قائم بالسطح لعدم وجوده في الخارج لان يقول ان السطح ليس مابين الجسم
 في التحقق ثم قال هذا القائل المثال صحيح المحسوسية العارضة للجسم او المقدار بواسطة الضوء وانت تعلم ان المحسوسية
 ليست عارضة للجسم بالذات بل عارض للسطح بواسطة الضوء فالمثال صحيح لعلم العارض للنفس الناطقة بواسطة العقل
 الفعال فانهم قوله وان لا يكون اعم من موضوع العلم لان الواسطة اذا كانت اعم من موضوع العلم يكون ما يعرض بها
 عرضا غريبا لفيكون البحث عنه خروجا عن العلم وما قيل من ان هذا الشرط انما يحتاج اليه اذا لم يخرج البحث في العلم عن العرض
 الغريب لموضوعه ويرجع محمولات المسائل الى الاعراض الذاتية لنفس موضوع العلم واما اذا جاز البحث في العلم عن
 الاعراض الغريبة له ولم يمتحج الى ارجاع البحث في العلم الى اعراضه الذاتية فلا حاجة اليه في غاية السقوط لان من يجوز
 البحث في العلم عن الاعراض الغريبة لموضوعه انما يجوز البحث فيه عن العوارض الذاتية لا لولع موضوعه ولا اعراضه لذاته
 او لانواع اعراضه الذاتية كما عرفت مفصلا فيما سبق والبحث عنها في العلم ليس خروجا عن العلم ولا يجوز البحث عن الاعراض
 الغريبة مطلقا فلا يجوز عنده البحث عن العوارض اللاحقة للموضوع بواسطة الامر الا اعم لانه لا يستلزم الخروج عن العلم فهذا
 الشرط محتاج اليه على كل تقدير قوله او لا بواسطة شيء منها هذا القسم من العرض الذاتي قد يخص باسم العرض الاول
 والمعتبر فيه عند الشارح نفي كل من الواسطة في العروص والحوال الاول من الواسطة في الثبوت اى ما يكون الواسطة
 ذو الواسطة كالمعروضين حقيقيين وقد عرفت الحق في ذلك من ان المقبر هو نفي الواسطة في العروص فقط فذلك
 قوله يجوز ان يكون قال في الحاشية كعروض الجنس للفصل المقسم وبالعكس اذ كل منها عرض ذاتي لا امر كما قال
 الشيخ وغيره فتأمل واما الاعم من وجه فكان نقطة العارضة للخط بواسطة التناهي فانها قد توجد بدون الخط كما في المنحوظ
 وانطقه يوجد ونها كحيط الدائرة وبالجملة فانما في العرض الذاتي هو العروص بواسطة الاعم او الاخص لا العموم
 والخصوص هذا على ما هو التحقيق واما على ظاهر عبارة اشراف فالعروض بواسطة الاعم او الاخص ايضا لا يتاثر في العرض

الاذاتي كما عرفت فيما سبق قوله ومن ههنا اندفع اي من اجل ان العوارض الذاتية هي الامور الخارجة العارضة للطبيعة
 من حيث هي اي اول الطبيعة من حيث انها سارية في الافراد وكلا او بعضها وتقرر التوهم والاندفاع ما عرفت فيما سبق وقد عرفت
 ما عليه ايضا قوله وتفصيل المقام بل تفصيل المقام انه قد وقع في بحث المعقول الثاني وجوه من الاختلاف بين القوم
 الاول اختلافهم في تفسيره الثاني اختلافهم في ان القضايا التي محمولاتها المعقولات الثانية بل هي ذهنيات فقط او
 بعضها ذهنية وبعضها حقيقية فحسب او بعضها ذهنية وبعضها حقيقية وبعضها خارجية الثالث اختلافهم في ان لوازم
 المهية بل هي من المعقولات الثانية ام لا الخامس اختلافهم في ان الوجود وما يحدوه بل هي من المعقولات
 الثانية ام لا السادس اختلافهم في ان المعقولات الثانية هي المشتقات فقط ام المبادى ايضا معقولات ثمانية
 السابع اختلافهم في انه بل يجوز ان يختلف مفهوم واحد ثنوية المعقولة وعددها باعتبارين ام لا فاما الاختلاف الاول
 فمتما وطوله ومثله ذلوله فلنذكره في هذا الدرس ولنضمنه ذكر الاختلاف الخامس والسادس والسابع كونها من ذاتها
 واما الاختلافات الباقية فستلونها عليك فيما تلو المشار اليه تعالى فنقول قال الشارح القديم للتجريد ان المعقولات
 الثانية هي العوارض التي تعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولم يوجد في الخارج صورة تطابقها ولما وقعت في
 الدرجة الثانية من العقل سميت معقولات ثمانية واغترض عليه بوجوه الاول ان قوله ولم يوجد في الخارج صورة تطابقها
 لا حاجة اليه اذ يريد هذا القيد انما هو لاخراج الاضافات الخارجية وهي وان صدق عليها انها لا تعقل الا عارضة لامر
 اخر لكن لا يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضة لمعقول اخر اذ ما صلح ان يكون مشارع عرض العارض وجود المعروض
 في العقل الاضافات الخارجية ليس مشارع عرضها وجود معروضاتها في العقل واجيب عنه تارة بان هذا القيد
 ليس للاحتراز عن الاضافات الخارجية بل هو للاحتراز عن لوازم المهية اذ يصدق عليها انها تعرض للمعقولات
 الاولى في الذهن كما انها تعرضها في الخارج ودلالة العبارة على ان يكون الوجود الذي منصوصه مشارع للعرض
 ممنوعة وتارة بان هذا القيد ليس للاحتراز بل للتبيين الثاني ان القوم عدوا الوجود من المعقولات الثانية مع ان
 الوجود عين ذات الواجب سبحانه عندهم فقد وجد منه في الخارج فلا يكون معقولا ثانيا الثالث انه لما كان الوجود
 عين الواجب تعالى وتحقق فرد من افراده في الخارج فقد تحقق في الخارج ما يطالبه ويجاوز به فيلزم ان لا يكون الوجود
 معقولا ثانيا اجاب المحقق الدواني عن الثاني بانهم حيث حكموا بكون الوجود من المعقولات الثانية ارادوا به مفهوم
 الوجود بمعنى ما قام به الوجود قيا حقيقيا او قيا مجازيا اي قيام الشيء بنفسه بمعنى عدم القيام بغيره وكون هذا المعنى
 معقولا ثانيا لا ينافي كون فرد من افراد الوجود موجودا في الخارج اذا الظاهر ان المعقولات الثانية مطلقا هي مشتقات

الاراء
بل

فانهم جعلوا موضوع المنطق وظاهرا من موضوعها المشتقات كالمختص والفصل والكل والجزئي لا مبادئها ويحل عليها انهم
فسروا بالعوارض والعارض هو الخارج المحمول وح نقول ان اشئ وان كان ونظائرهما من المعقولات الثانية مع وجود
افرادهما في الخارج ولتكن سئلنا انهما هي المشتقات والمبادئ فمرادهم ههنا المشتق ثم لو سلمنا ان مرادهم المبدء فلا نسلم
ان كون مفهوم ما من المعقولات الثانية ينافي ان يكون له فرد موجود في الخارج يحل عليه مواطاة اذ كان المفهوم
عارضيا في ضمن حصصه لا ينفصل فيكون باعتبار تلك المحصص من المعقولات الثانية وباعتبار ذلك الفرد موجودا
خارجيا نعم لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا لوجود بعض افراده في كلامه ولنا فيه كلام اما اول فلان تخصيص
اشتقات بكونها معقولات ثنائية واخراج المبادئ عنها تحكم تحت كيف ولا يزيد المشتقات على المبادئ بل المفهوم بصيغته
وظاهرا من مفهوم الصيغة لا يجعل ليس بمعقول ثمان معقولات ثانيا كيف ولو كان مدار المعقولة الثانية على مفهوم الصيغة
المشتقة كانت جميع المشتقات معقولات ثنائية بل الظاهر ان مفهوم المبدء اذا كان مما يعبر عن المعقول الاول في الوجود
ولا يكون له عرض في الخارج فهو من المعقولات الثانية والافلا والمشتق كالكل والجزئي انما يكون معقولا ثانيا اشتقا
على مفهوم المبدء الذي هو معقول ثمان والعجبان هذا المحقق ذمير بل انه لا تغاير بين المبدء والمشتق الا بنوعين لا يقبا
وهو ان المشتق ما خرد لا بشرط شئ هو المعروف والمبدء ما خرد بشرط شئ وهذا النوع من التغاير لا يوجب جواز ان يكون المشتقات
معقولات ثنائية دون المبادئ واما ثانيا فلان مدار الابداع على وجود فرد المعقول الثاني في الخارج سواء كان المعقول
الثاني هو الوجود الموجود ولا يعني تخصيص المعقولات الثانية بالمشتقات شيئا اذ الماصح تعالى كالمبدء فرد الوجود فرد الوجود
و مدار الجواب هو تجوز ان يكون فرد المعقول الثاني موجودا في الخارج وهذا لا يتوقف على تخصيص المعقولة الثانية
بالمشتق واما ثالثا فلانهم جعلوا المعقولات الثانية مطلقا موضوع المنطق بل موضوع المنطق قسم منها فلا يلزم من كون
موضوع المنطق مشتقات ان يكون سائر المعقولات الثانية مشتقات واما رابعا فلان تفسيرهم للمعقولات الثانية بانها
لا يدل على اختصاص المعقولة الثانية بالمشتق فان العارض كما يطلق على الخارج المحمول بالمواطاة كذلك يطلق على
الخارج المحمول بالاشتقاق الا ترى انه يقال مثلا البياض والسواد عارضان للمبدء واما قاسطان تجوز ان يكون فرد
من افراد المبدء الذي هو معقول ثمان موجودا في الخارج باطل قطعا اذ المبادئ لا تحمل مواطاة الاعلى هي ذاتية لا جوهرية
فرد المبدء منحصر في حصته وليس له سوى الحصة فردا يمكن ان يكون للمبدء الذي هو من المعقولات الثانية فرد موجود في الخارج
يحل عليه المبدء مواطاة كما جوزه هذا المحقق بعد التمثل ما ذكر من ان المفهوم الواحد يكون باقتضا حصصه من المعقولات الثانية
وباعتبار فرد موجودا خارجيا في غاية اسقوط لانه ان اراد بكونه موجودا خارجيا باقتضائه ان يصدق به المبادئ

مفهوم

Marfat.com

ولو صدقنا عرضيا موجود في الخارج والمفهوم الكلي الذي هو من المعقولات الثانية موجود في الخارج باعتبار ذلك فلا ينبغي ان يذم
 التامشي في المشتقات كالوجود ولكن ولا يتمشي في المبادئ لان المبدء لا يصدق مواطاة الاعلى ما هو ذاتي له فلا يوجد فرد منه
 في الخارج أصلا والكلام هنا هو في المبدء وبعده تسليم ان مرادهم المبدء وان انا يوجد موجودا خارجيا باعتبار فردوه ان مشاركتهم
 موجود خارجي وذلك المبدء موجود خارجي باعتبار نشأته فليس كمن مشار الا تتراع ليس فردا للمبدء او فردا لكلي هو ما يصدق
 عليه الكلي مواطاة فليس الانسان فردا للقيام او القعود مثلا وان كان مشاركا لاشراعهما فلا يصح قوله ثم لو سلمنا ان مرادهم المبدء
 فلام ان يكون مفهوم باسم المعقولات الثانية ينافي ان يكون له فرد موجود في الخارج يحيل عليه مواطاة واما قوله نعم لا يمكن
 الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا لوجود بعض افراده فان اريد به انه لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا
 انه ليس موجودا فيه اصلا لان نفسه ولا يمتثل انتزاعه فهو صحيح لكن مشار انتزاعه ليس فردا له فلا يصح قوله لوجود بعض افراده
 وان اريد به انه لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا بمعنى انه ليس بنفسه موجودا في الخارج لاني ضمن حصته ولاني
 ضمن فردوه فهو باطل قطعا اذ عدم وجود المعقول الثاني بنفسه في الخارج ضروري كيف ولو كان بنفسه موجودا في الخارج
 كان من العوارض الخارجية فلا يكون معقولا ثانيا واجاب ذلك المحقق عن الايراد الثالث بان مفهوم الوجود المطلق
 من حيث انه عارض ليس له ما يطابق في الاعيان وان كان له من حيثية اخرى مطابق في العين فهو معقول ثان باعتبار
 حصته العارضة للهيئات في عقل موجود في ضمن الفروا قائم بذاته ولا يتم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في
 الخارج بجميع الاعتبارات بل الشرط ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به معقول ثان كالخصص في مثالنا على ان
 صدق الوجود المطلق على الواجب لعله صدق عقل اذ لو كان صدقة عليه بحسب الخارج لتوقف على كونه موجودا في الخارج بنا على
 المقدمة المشهورة وهي ان ثبوت شئ في شئ ثبوت المثبت له ثم وجود فرد من المفهوم لا ينافي كونه معقولا ثانيا انتهى واورد
 عليه معاصره بانهم لا يوافقون الكلي فرد حتى اذا وجد فرد منه في الخارج كان له مطابق فيه فاجاب عنه المحقق بان المعترض في
 المعقول الثاني ان لا يكون عارضا باعتبار الوجود الخارجي فالمراد بعدم محاذاته لما في الخارج ان يكون اتحادا مع معروضه في
 الوجود الذي يفتقد لنا في جوابه عن اصل الايراد وجوابه عن ما اورده عليه معاصره كلام انا في الاول فلانا قد بينا فيما سبق مرارا
 ان الوجود المطلق الذي هو من المعقولات الثانية ليس له فرد موجود في الخارج اصلا فضلا عن ان يكون له فروقا كما بنفسه
 واما فاد من ان صدق الوجود على الواجب لعله صدق عقل ليس له معنى محصل اذ لو كان صدق الوجود على الواجب عقليا لشر
 على وجود العقل لما تقدمت المشهورة فلا تعلق بها عند هذا المحقق ايضا على انه بنا على تلك المقدمة لا يصح ان يكون صدق
 الوجود على الواجب سبحانه عقليا ايضا والا لتوقف على ثبوت في العقل لان صدق شئ على شئ في كل فرع ثبوت المثبت لفي ذلك

الطرف مع ان وجوده سبحانه في احتل مجال على انه يتلزم الوجود لجزان الكلام في الثبوت السابق ومع ذلك كالاتي في هذا الكلام
 على كلام المورد اذا حاصله انه لما تحقق فرد من افراد الوجود في الخارج فقد تحقق في الخارج باليطابقه ولا يتوجه عليه ان صدق الوجود
 على الواجب نظري لان صدق الكل على فرد الوجود في الخارج الذي لا يكون الكلي عرضيا له فارجاعه لا يكون عتليا والا كان
 صدق الانسان على افراده مثلا عتليا ولعل لكلامه وجه الاستحالة انا في الثاني فلان فرد الوجود لما كان موجودا في الخارج
 لا يكون اتحاد الوجود مع معروضه في الوجود الذي فقط اذ معروضه الذي يوجد بذلك لفرد في الخارج يكون اتحاد الوجود معه
 في الخارج واما وجود حصص الوجود في الذهن مع وجود فرد في الخارج فلا يعني في كونه معقولا ثانيا اذ كل كلي فان حصصه تكون
 موجودة في الذهن لا محالة ضرورة ان لخص اعتبارية وليس كل كلي معقولا ثانيا نظرا ان وجود فرد من المفهوم في الخارج يتوقف
 كونه معقولا ثانيا واجاب عن الايراد الثالث بعض افاضل الروم بان المراد بالمطابق المنفي في تفسير المعقول الثاني الفرد
 الذي يصدق عليه المعقول الثاني صدقا ذاتيا والطابع الموجودة بوجود الفرد هي ذاتيات الفرد دون عوارضه اذ الذاتي
 يوجد بوجود الذات لا اتحادها وجودا بخلاف العوارض والوجود المطلق ليس ذاتيا لما صدق عليه من الافراد فلا يلزم من
 وجود الفرد الواجب في الخارج وجود ما يطابقه فيه بالمعنى المراد به هنا وهذا الجواب اقرب الى الصواب ولا يرد عليه ما اوردته لعله
 المعاصر للمحقق الدواني من ان صدق المحمول على الموضوع مطلقا يقتضي اتحادهما في نفس الامر سواء كان المحمول ذاتيا
 للموضوع او عرضيا له ذلك لان الذاتي متحد بالذات مع ما هو ذاتي له والعرضي انما يتحد مع المعروف من بالعرض من مراد الجيب
 هو الاتحاد بالذات والقول الفصل ما حققناه في فروع بحث الجبل من ان للوجود معينين الاول معناه المصدرى الفطري الاشارة
 اليه في المشترك والثاني الوجود الحقيقي الذي هو منشأ لانتزاع المعنى الاول فالاول من المعقولات الثانية ولا يوجد فرد في
 في الخارج وافراده منحصر في حصصه فليس له وجود في الخارج لاني ضمن الحصة لاني ضمن الفرد فليس في الخارج ما يجاوز نطاق
 والثاني عين الواجب سبحانه وعين الممكنات فهو ليس عارضا فضلا عن ان يكون معقولا ثانيا فافهم والسيد المحقق قدس سره
 الشريف نسر المعقول الثاني في حاشية المطالع بالعرض من الماهية بحسب الوجود الذي هي اى ما يكون للوجود الذي يتخصص
 مدخل في عروضة او ودر عليه بانه على هذا لا يكون الشئ والجزئية ونظائرهما من المعقولات الثانية اذ ليس للوجود الذاتي
 خصوص مدخل في عروضا مع ان القوم عدوا من المعقولات الثانية واجيب عنه بان اشيعية الوجود ونظائرهما ليست
 من العوارض الخارجية بل من العوارض الذمينة وكذا الجزئية والحق ان الجزئية والكلية من العوارض التي لخصوص
 الوجود الذي مدخل في عروضا على ما هو المشهور واما اشيعية الوجود فليست منها فلا يكون تعريف جامع لها مع ان القوم
 قد نصوا على انها من المعقولات الثانية وسياق ما يتعلق بهذا المقام انما هو العزيم عن طريق العلامة القوي من المعقول

ص ٣١٢

الثاني بالاعتقال الاعراض المعقول آخره ان المعقولات الثانية هي العوارض الذمينة للمعقولات من حيث هي معقولات
على ان يكون الذهن طرفا للعروض والوجود الذمينة مخصوصه قيدا للمعروض وزعم ان الوجود ونظائره مما يعرض الماينة حيث
هي في الامع الوجود الذمينة ليست من المعقولات الثانية واورد على تفسيره بان لا يجوز ان يتفك العقل المعقولات الثانية عن
تعقل معروضاتها والاشكال الجزئية لا تعيد ويجب بدعوى المحصر استقراره ومنع كون الاستقرار تاما ويورد ايضا بان المعقولات
الثانية كالشيء الكلي والجزئي تعقل وتحصيل مفهوماتها في الذهن من تعقل معروضاتها فلا يكون تعقلها موقفا على
تعقل معروضاتها كيف يدعى الاستقرار مع هذا التخلت الفاحش وجيب عن نقض بنحو الكلية والجزئية بانها من الامور النسبية
اذا كليت عبارة عن اشتراك الصورة بين كثيرين فتعقلها فرع تعقل ائمتين وكذا تعقل الكلي مشتق منها وبهذا الجزئية عن
انقضاء بالمثل اشيمية والوجود بان من يجعلها من المعقولات الثانية يزعم انها لا يمكن تعقلها الا بعد تعقل موصوفاتها فاذا
ثبت عليها فساد زعمه يرجع عنه ويعترف بانها ليست من المعقولات الثانية وانت تعلم ان القوم قد نصوا على كون الوجود
والشيمية واما الهمان المعقولات الثانية مع ان عدم توقف تعقلها على تعقل معروضاتها بدعي حاشا هم ان يعتقد ذلك
واما الكلية والجزئية وغيرهما مما هو من قبيل النسب الاضافات فهي واكثرت لا تعقل الامع تعقل مفهومها لكنها لا يجب ان تعقل
الاعراض المعقولة اخرى بين الخمين بكون بعيدا لانه لا يتضح الا بعد تجريد الذهن وتدوين الفكر ونوضه بمثال خاص فنقول ان
لكلية مثلا نحو من التحقق في الذهن الاول ان تصور مفهومها اى امكان فرض اشتراك مفهومها بين كثيرين وهي في هذا نحو
من التحقق موجودة بنفسها في الذهن وليست صفة عارضة لموجود وهي آخر غاية الامران النسبة الى مفهومها يكون مشتركا
بين كثيرين ماخوذة في مفهومها كما ان معنى الالبوة اذا حصل في الذهن فهي ليست عارضة في الذهن لموجود وهي آخر يكون
متصفافي الذهن بالالبوة غاية الامران النسبة الى موصوف ونسب آخر ماخوذة في مفهومها الثاني ان يتحقق مصداقه ونسب
انتمائه في الذهن وتحقق هي بتحقيقه كما ان تصورنا حقيقة الانسان ولاحظنا انها صالحة للاشتراك بين كثيرين وهي في هذا
النوع من التحقق عارضة لمعقول آخر ومعقولة بعد تعقله فلا يصدق عليها انها لا تعقل الاعراض لمعقول آخر فاليراد غير
منفع وما يقال من ان العوارض الذمينة تتوقف تعقلها على تعقل معروضاتها الذمينة كما ان العوارض الخارجية تحتاج
في وجودها الخارجية الى وجود معروضاتها في الخارج في غاية السقوط لا سلم ان العوارض العقلية تتوقف تعقلها على تعقل
معروضاتها فاعية الاصلان عرضها تتوقف على حصول معروضاتها في العقل قياس العوارض الذمينة على العوارض الخارجية
فاسد اذ العوارض الخارجية اذا وجدت في الخارج فلا بد من وجود معروضاتها في الخارج والالزم وجود الاعراض بدون المجال
بخلات العوارض الذمينة اذ حصلت في العقل اذ جعلها باعتبارها المحصول هو العقل ثم ما زعم هذا العلامة من كون الوجود

الذهنى قيد المعروف من المقولات الثانية في غاية العسار اذا انتصف بالمقولات الثانية نفس الاشياء الموجودة في الذهن
 لا يبي مع قيد الوجود الذهنى فالموصوف بالذاتية والجنسية نفس معنى الحيوان الموجود في الذهن لا يوح قيد الوجود الذهنى غاية
 الامران الذهنى طرف للعروض لا يلزم منه ان يكون الوجود الذهنى قيد للمعروض وما حسب من ان الوجود ونظائر لم يثبت
 من المقولات الثانية فقيه ان القوم مصرحون بكونها مقولات ثمانية فلا بد من تفسير المقول الثانى بوجه يتناول الوجود
 ونظائره واما تجديد اصطلاح لا يطابق تصويحات القوم فهو وان كان مما لا يشاء فيه لكنه لا يرجع الى طائل قد مر الكلام
 في بعض اشبه المعنى منظرته الى معنى كون الوجود من المقولات الثانية وسنعود الى ما بقى من الكلام في ذلك ذهب
 المحقق الدواني الى ان المقولات الثانية هي العوارض الذهنية التى تعرض اشئ في الذهن على ان الذهن فقط طرف العروض
 وتخصوع الوجود الذهنى بخل فيه على انه شرط لاطلى انه قيد فى المعروض وادعم ان اشبهية والوجود المطلق والوجود الخارجى
 من هذا القبيل فيدل كلامه على ان المقول الثانى هو موضوع المنطق لا غير فظن ايضا انه يجوز ان يكون مفهوم واحد باعتبار
 حصصه مقولانا بما باعتبار فرد موجودا خارجيا وان المقولات الثانية هي المشتقات دون اللبائى ونحن قد اطلنا
 فيما سبق انحصار المقول الثانى في المشتق واختلاف مفهوم واحد بشاوية المقولية وعدوها باعتبارين وسنبطل انشاء اسم
 التعريف فيما بعد ما حسب من ان اشبهية والوجود المطلق والوجود الخارجى من العوارض الذهنية التى لتخصوع الوجود الذهنى
 بخل شرطية في عروضها ثم لا يخار فى ان بين عد الوجود ونظائره من المقولات الثانية وبين حصص المقول الثانى في موضوع
 المنطق تماضا ظاهرا لا يكاد يخفى ومن اعاجيب تفاسير المقول الثانى ما وقع عن الصد المعاصر للمحقق الدواني قال تحليفها
 الموديث من القدر هو انها العوارض العقلية التى لا يحد بها امرى الخارج وقد عدوا منها الكلى والجزئى والاشئ والذات والهيئة
 والعلة والمعلول ولكن نظائرها واداء القدر بالعارض منها ما هو عاين مطلقا بالقياس الى جميع افراده الواقع فى نفس الامر
 فلا يدخل فيه مثل الحيوان العارض للناطق لانه ليس عارضا للانسان بل لائق له قيد العارض بالعقل والارادوا به ما يقابل العارض
 فى نفس الامر لان المقولات الثانية لما كانت محمولة على معروضاتها بالمواظاة كانت بينها وتحدة معها فى نفس الامر بحيث ان
 تكون عارضة لها فى نفس الامور انما يكون عروضها بحسب اعتبار العقل فان عقل هذا يعتبر المعروض بداره ولم يعتبره غير بداره
 فى هذه المرتبة عارضا عن العارض فى المرتبة التى بعده والمرتبة معروضه والارادوا بقولهم لا يحد بها امرى الخارج ان يكون
 مبدءا موجودا فيه ليخرج مثل الاسود والمتحرك اذا السواد والحركة موجودان فى الخارج وانما مجموع المقولات الثانية لان
 العقل يحد بها فى المرتبة الثانية وفى المرتبة الاولى وهى حال عقل المعروضات نهوا يتباين كون فلو عنها وايضا عوارض و
 العوارض تالفة للمعروضات ثوانيا ولم تسم عوارض ثمانية لانه يتبادر منه ان يكون عروضها بحسب نفس الامر وليس بحسب الكلى

لما عرفت بذلك وانتم تعلم ما في هذا المقال من الفساد والاختلال باول افلاخ العارض بنحو الخارج المحمول لا ريب في ان المعقولات
 الثانية عوارض في نفس الامر لعروضاتها ضرورة ان الكلي والوجودي شيئا متلا خارجا عن جهة الانسان ومحمولات عليها في نفس الامر
 فكيف يرد بالعارض في تعريف المعقولات الثانية ما يقابل العارض في نفس الامر ولما ثانيا فلان قوله ان المعقولات الثانية لما كانت
 محمولة على عروضاتها بالمواطاة كانت عليها صريح لبطلان اذ لا يجب ان يكون المعقولات الثانية محمولة على عروضاتها بالمواطاة
 او قد عرفت ان المبادي والمشتقات كلتا هاتين في كونها معقولات ثانية فكلما ان الموجود معقول ثان كذلك لوجوده وان الكلي المعقول
 ثان كذلك لخطية واما ثانيا فلانه لو صح ما ذكرتم ان لا يكون شيء من العوارض المحمولة على عروضاتها بالمواطاة عارضا في نفس
 الامر كالا سود واتحرك ضرورة انها محمولة على عروضاتها بالمواطاة فهي عينها وتحدة معها في نفس الامر على ما دعم واما رابعا
 فلانه لا يلزم من المحمولية بالمواطاة الحينية بالذات حتى لا يكون المحمول بالمواطاة عارضا للموضوع في نفس الامر وانما يلزم ذلك
 لو لم يكن بين الموضوع والمحمول فرق في نفس الامر بوجه من الوجوه وليس كذلك كيف احد هاتين على ليس موجودا في الخارج حقيقة
 والآخر مرتين موجودا فيه حقيقة واما خامسا فلانه لو صح ما ذكرتم ان يكون العوارض الاضافية الخارجية والعدمية الخارجية كالقوة
 واتحت الاثني معقولات ثانية لانها محمولة بالمواطاة على موضوعاتها فلا يكون عوارض لها في نفس الامر ولا يجازيها امر في
 الخارج بمعنى ان مباديها كالقوة والتمتية والتمتية والتمتية والتمتية والتمتية والتمتية والتمتية والتمتية والتمتية والتمتية والتمتية
 من ان يحصى فاما ما اورده عليه المحقق الدواني من انه قد شتهر بين القوم ان موضوع المنطق هي المعقولات الثانية من حيث
 الاتصال فلو كان المعقول الثاني شاملا للعوارض الذهنية وغيرها من العوارض التي ليس لمباديها وجود خارجي كما توهم
 كان الواجب ان يجعل موضوع المنطق نوعا معينا من المعقولات الثانية فساقتا ولا مشبهة في ان موضوع المنطق عند القوم
 ليس هي المعقولات الثانية مطلقا كيف وهم مصرحون بكون اشيكية والوجود والامكان العلية والعلولية ونظائر المعقولات
 ثانية مع انها ليست موضوع المنطق فلا محيد من القول بان موضوع المنطق نوع من المعقولات الثانية وقال بعض المتأخرين
 المتعبر في المعقول الثاني امل ان الاول ان يكون الذي من طرف العروض لان يكون الوجود الذهني مشروطا بعروض او قيد
 المعروض واللا يخرج الوجود ونحوه من المعقولات الثانية واحترز به عن العوارض الخارجية والثاني ان لا يكون الخارج
 طرفا لعرض وتفرغ عليه ان لا يكون فردا موجودا في الخارج واحترز به عن لوازم المهية وما توهم ان الوجود الواجب فردا الوجود والاعيان
 الخارجية افراد الوجود مع ان الوجود والموجود من المعقولات الثانية ساقتا لان الوجود الواجب ليس فردا الوجود المصدر بل
 للوجود الحقيقي وهو ليس من المعقولات الثانية وافراد مفهوم الوجود بحسب الحقيقة هي المحصن الاعتبارية دون الاعيان الخارجية فان
 قيل الوجود الخارجي من المعقولات الثانية والمهية متصفة به في الخارج فيكون الخارج طرفا لعروضه وكذا الكليته الجزئية من المعقولات

الثانية وهما من عوارض الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية فيكون الوجود الذي قيلم عرضها قلنا قيل الخراج الالمهية ثم
 العقل لضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود فيلاحظ المبهية منعارة عن الوجود لصعها به فيكون المبهية منعروفة للوجود في هذا المثل
 وهي من مواطن نفس الامر لهم بالطلق الاقصاد على كون المبهية في ظرف بحيث يصح انتزاع الوصف عنها لكنه في الحقيقة
 ليس لمتصافا ثم حيث يكون اشئ صورة ذهنية خارجة لثبوت كونه موجودا ذهنيا وان كانت مستلزمة لها فان الاولى حيثية حصول اشئ
 في الذهن الثانية حيثية وجوده في نفسه مع ان في العقول الثاني عدم اعتبار شرطية الوجود الذي للمعروض قيدية للمعروض لا
 اعتبار عدتها في الكلام في نظر من جوه الاول ان في كلامه تصريحا بان مراده بالعرض والاشياء المتصاف الى الموصوف
 في ملاحظة العقل اعتبارها موصوف متصفا بالوصف لا كون اشئ بحيث يصح انتزاع الوصف عنه بنا على هذا ذهب الى ان ظرف
 عرض الوجود والخارجي للاشياء هو الذهن في الوصف كان ظرف عرض من جميع الاوصاف المتزاعية هو الذهن فقط اذ ليس
 في الخارج الاموصوفات ثم العقل لضرب من التحليل ينتزع عنها صفاتها المتزاعية فيلزم ان يكون جميع الاوصاف المتزاعية
 مستقولات ثنائية ولا يكون لوازم المبهية خارجة عن تعريفها ضرورة انها متزاعية فيكون ظرف عرضها هو الذهن فقط ولا يكون
 عرضها الخارج اذ ليس في الخارج الا لزوما متها ثم العقل لضرب من التحليل ينتزع تلك اللوازم عنها ولا يمكن وجود فرد من افرادها
 التي تلك اللوازم ذاتية لها في الخراج الثاني ان كلامه نفس على ان مراده بالفرد في قوله وتيفرغ عليه ان لا يكون فرد موجودا في
 الخراج الفوالذي يكون للعقول الثاني ذاتية فقوله احتزبه عن لوازم المبهية ان اريد به سنادا وخارج لوازم المبهية الى الامر الثاني
 والمعتبر في العقول الثاني وهو ان لا يكون الخراج ظرف العرض من فتح انه خلاف سياق كلامه بخبرته ان هذا الامر متحقق في لوازم
 المبهية ايضا ليس ظرف عرضها الخارج كما عرفت آنفا وان اريد به سنادا خراجها الى ما تيفرغ على الامر الثاني وهو ان لا يكون فرد
 موجودا في الخراج ففيه ان افراد لوازم الماهية العينية الافراد التي تلك اللوازم ذاتية لها ليست موجودة في الخراج ضرورة
 انها متزاعية وما قال الشارح في بعض تعليقاته في توجيه قوله احتزبه عن لوازم المبهية من انه بنا على ان حيثية الاقتضائي
 الملزومات بحسب نفس تقريره مطلقا او باعتبار مطلق الوجود نابتة مناسب تاصل اللوازم بحيث اذ ليس في كلامه القائل ما ذكره
 عين الاثر بل كلامه صريح في انه ليهذا الاطراد عن لوازم المبهية الى الامر الثاني وهو ان لا يكون الخراج ظرف العرض الى
 ما تيفرغ على الامر الثاني وهو ان لا يكون افراد موجودة في الخراج وظاهر ان لوازم الماهية ليس ظرف عرضها الخارج وليس فرد
 من افرادها موجودا في الخراج وكون هيات الملزومات مقتضية لها لا يتلزم كون ظرف عرضها الخارج ولا كون فرد من افرادها
 موجودا في الخراج على ان كون حيثية الاقتضائي الملزومات نابتة مناسب تاصل اللوازم قول شعري قال عن التحصيل كما
 سينكشف انشاره تعالى واذا سخافة من ذلك ما يتوهم من ان المراد بظرفية الذهن للعرض ان لا يكون له وجود في

العین لنفسه لا بما يحدوه من وجوده كما في لوازم المهيته او وجود ما يتبرع بمقايسته كما في الاضافات وذلك لان هذا الكلام
 لا يناسبه الكلام القائل بل هو حديث مجرم وسياتي في انشاء العزيمه كلام في تحقيق ظرف العروص والاقتضات على انه ان عني نفسي
 وجوده في الاعيان فنفسي في الاعيان فهو خارج في سائر الانتزاعات وفي لوازم المهيته وان عني لفي وجوده مطلقا سواء
 كان بنفسه او بنسبته انتزاعا في الاعيان لزم خروج الامكان في الوجود ومثاله ما عن المعقولات الثانية لوجود مناشي انتزاعها
 في الخارج وان خصص المراد ان لا يوجد بنفسه لا بما يحدوه من وجوده او وجود ما يتبرع بمقايسته كما انكسبه هذا المتوهم
 لزم ان لا يكون العلية والمعلولية والتاخر والتقدم من المعقولات الثانية ضرورة ان العلية والتقدم مثلا ينتزعا عن ذات
 العلة والتقدم الموجودين في الخارج بالمقايسته الى ذات المعلول والتاخر الموجودين فمما يتبرع العلية والتقدم بمقايسته موجود
 في الخارج هذا مع ان القول يكون الملزوم علة اللوازم باطل كما استغف عليه انشاءه تعالى عن قرب الوجود الثالث من النظر
 ان جواب الاول عن الايراد بان الكليته معقول ثان مع ان معروفها الصورة الذهنية من حيث هي صورة ذهنية لا يتم اذ
 الصورة بما هي صورة قائمة بالنفس هي بهذا الاعتبار شخص غير قابل للشركة فلا يكون معروفة للكليته الرابع ان هذا القائل
 ذهب الى ان الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالنفس موجود خارجي فيلزم ان يكون كليته ومثاله عارضة للموجودات الخارجية
 بما هي موجودات خارجية فافهم ثم اعلم ان هؤلاء الذين تلونا عليك تفسيراتهم اقوالهم في المعقولات الثانية لم يقينوا على ان
 للقول في المعقول الثاني اصطلاحين الاول اصطلاحهم على اطلاق المعقول الثاني على ما يبحث عنه وعن احواله في المنطق كالكليته
 والذاتية وغيرهما والثاني اصطلاحهم على اطلاقه على ما يبحث عنه في اعلم الكلي كالوجود والامكان وغيرهما فلاجل عدم الفرق بين
 الاصطلاحين وقع من هؤلاء الخبط حيث ساقوا الطائفتين مساقا واحدا فمنهم من جعل الوجود الذهني شرطا لعروص المعقولات
 الثانية كالمحقق الاول فيلزم على راء انحصار المعقول الثاني في العوارض الذهنية التي يبحث عنها وعن احوالها في المنطق و
 خروج المعقولات المسجوت عنها في اعلم الكلي عنه وهو فاسد وواشده فلا تحيل بان تلك المعقولات من قبيل العوارض الذهنية
 التي يكون الوجود الذهني شرطا لعروصها ومنهم من انكر كون تلك المعقولات - ثانيا كعلامته الفوشمي وانما وقع الخبط ونحط
 لا مجال للفرق بين الاصطلاحين وقد تنبه على الفرق بين الاصطلاحين صاحب لافق البين في تلميذه الصدرار الشيرازي
 فاما ما قال صاحب لافق البين في تلي عليك في الدرس الثاني واما تلميذه فقال في الاسفار الاربعة كثيرا ما يطلق المعقول
 الثاني على المعقولات العقلية ومباديها الانتزاعية الذهنية ومن هذا القبيل الطبايع المصدرة ولوازم المهيته ونسب الاضافات
 وقد يطلق على المعاني المنطقية والوجود المصدري والشبيهة والامكان في الوجود مشتقاتها من المعقولات الثانية بالمعنى الاول
 لا بالمعنى الاخير هذا الكلام وهذا القائل وان اصاب في حد لوازم المهيته في المعقولات الثانية بالاطلاق الاول كما استغف عليه

افتشاهما فقال كنه جازف في عد الطباع المصدرية مطلقا والنسب الاضافات مطلقا منها كيف من الطباع المصدرية ما سببه
 اعني ما يقال له الحاصل بالمصدر موجود خارجي ومن النسب الاضافات ما هي من العوارض الخارجية كالنوعية والتمتية فكيف
 يحكم على الطباع المصدرية ونسب الاضافات مطلقا بانها من المعقولات الثانية بالاطلاق لا سيما وقد قال هذا العالم بعد
 هذا ان المعقولات الثانية بالمعنى الاعم لا يجرها الى تقع الا في العقود الذهنية لزمطابق الحكم بها نفس الحقيقة بما هي في الابطال
 معقولة في الذهن لا بما هي واقعة في الاعيان كلوازم الهيات وان كان طرف العروص هو الاله من فيصدق العقود حقيقة
 لقولنا الهية مكنة والاربع زوج والقضايا المعقودة بالمعقولات الثانية المنطقية لا تكون الا قضايا ذهنية بخلاف ما هي
 بالمعنى الاعم فان المنفرد بها من القضايا صنفان حقيقية وذهنية صرفة وبذلك لا ريب في ان القضايا المنفردة بالاضافات
 والنسب الخارجية فارجية الا ان يقال مراده بالطباع المصدرية لا وجود لمباديها في الخارج وبالنسب الاضافات ما عدا
 النسب الاضافات الخارجية ثم ان هولاء كلهم يزعمون ان طرف عروص المعقولات الثانية مطلقا هو الاله من فقط وسيأتي
 تحقيق في ذلك وسيتم بعد وضوح الحق ان هذا الزعم باطل بدليل قاطع فيكشف لطلان اراء هولاء بوجه جامع ولعلك بعد
 ما حصلت حتى التحصيل ما تلونا عليك من تفصيل اليقنت بان الوجود وامثاله معقولات ثانية على اصطلاح الفلسفة وليست
 بمعقولات ثانية على الاصطلاح الميزاني وبهذا هو القول لفصل في الاختلاف الخامس ودرت ان المشتقات المبادي سوية
 في ثابوتية المعقولية وبهذا هو الحق في الاختلاف السادس اذ عنت بان مفهوم واحد لا يختلف ثابوتية المعقولية وعند هذا
 وبهذا هو الصواب في الاختلاف السابع هذا والكلام وان نضى الى الاسهاب جاوز عد الاطباب لكننا قد عمدنا الى الاستيعاب
 لا قول الاصحاب كيلا يفتي للطلاب تطلع واستشرف في هذا الباب العدولي التوفيق للصواب قوله ان المعقولات الثانية
 على نوعين كلام الشارح في هذا المقام كانه متحمل عن الالفق المبين عن عنوان هذا البحث فيه قوله ان المعقولات الثانية حيث تجل
 موضوع الحكمة الميزانية التي هي كيمال العلوم ليست هي المعقولات الثانية ريثما تستعمل في حكمها بعد الطبيعة كما يقال مثلا الوجود
 والشيئية من المعقولات الثانية وان الاولى توخذ اخص بحسب المفهوم والصدق من الثانية انتهى وهو صريح في ان المعقولات
 الثانية اطلاقين على نحو من الاشتراك الصناعي احدهما اطلاقا على موضوع المنطق وثانيهما اطلاقا على ما يجب عنه في حكمها
 الطبيعية كالوجود ونحوه لان للمعقول الثاني معنى واحد اذ انك المعنيان فومان منه والالكان متبين وليس كذلك الثاني
 اعم من الاول صدقا ومفهوما فتقول الشارح ان المعقولات الثانية على نوعين ليس على ما ينبغي بل كان الظاهر ان يعقل
 ان المعقولات الثانية تطلق اطلاقين الامر سهل قوله بتلك الحقيقة اي بحيثية صحة الالصال او توقفه عليه قوله كالحكمة
 المشهور ان الحكمة من العوارض الذهنية التي خصوص الوجود الذي شرط بعروضها في من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم

Marfat.com

والقضايا التي تحملاتها الكلية ذهنيات بين ذلك بان الكلية عبارة عن الاشتراك بين كثيرين فمتنع عرضها في الخارج للموجودات
والا لزم ان تصاف ذات احدى بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة وقد جوز لبعض عروص الكلية في الخارج للموجودات بخارج
وقال ان المتنع اجتماع المقابلات في الذات لواحدة الشخصية لاتي الذات الواحدة بالنوع او بجنس فالطبيعة الانسانية مثلا
موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها معروفة لشخص معين وليس مشترك بين الافراد مجموع العارفين
والمعروف حتى يلزم اشتراك شخص واحد بين كثيرين بل المشترك هي الطبيعة المعروفة فقط ولا استحالته فيه قد افاد الامام
مثل ذلك في شرح الاشارات وعلى هذا لا يكون الكلية من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص ولا يكون القضية المنقذة
بها ذهنية وقد تصعب الاعلام الاجللة لاثبات كونها منها وكون القضية المنقذة بها ذهنية فقال الحكم المحقق الطوسي في شرح
الاشارات الانسانية التي في زيد ليست هي عينها في بكر فالانسانية المتناولة لها معان حيث هي تناولة لهما ليست هي التي
في كل واحد منهما ولا التي هي فيهما معا والا كانت منقسمة فلا يكون الموجود فيها نفسها بل جزر منها هي انما تكون في عقل فقط
وهي الانسانية الكلية فهي من حيث انها صورة واحدة في عقل زيد جزئية ومن حيث انها متعلقة بكل واحد من الناس
كلية ومعنى تعلقتها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة صالحة لان توجد كثيرة ولان لا يكون ولو كان في اى مادة من
مواد الاشخاص ليحصل ذلك لشخص بعينه او اى واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة
بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي يضاف اليها الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية
الخارجية والكانت باعتبار آخر كمنزوعة باللواحق الذهنية المشخصة واما الطبيعة من حيث هي هي فليست في الحقيقة كلية ولا جزئية
هذه الكلمة لا يخفى ما فيه لان المسلم ان الانسانية التي في زيد ليست هي التي في بكر بل شخص اما ان الطبيعة الانسانية الواحدة
بالنوع اتي في زيد ليست هي الطبيعة الانسانية الواحدة بالنوع التي في بكر فغير مسلم بل الحقيقة الانسانية واحدة في ذاتها متناولة
لافرادها فالانسانية المتناولة لها معان هي التي في كل واحد منها واما قال انها لو كانت كذلك كانت منقسمة فلا يكون الموجود فيها
نفسها بل جزر منها ان اراد بها ان تكون منقسمة انقسام الكل الى جزئيات فسلم ولا يصير فيه اذ الانسانية كل منقسم الى افراد
والموجود منها في كل فرد نفسها اذا كل يكون موجودا في كل جزئ منه وان اراد بها ان تكون منقسمة انقسام الكل الى اجزاء
فذلك مما اذا يلزم من وجود الانسانية الواحدة بالنوع في زيد وعمرو وبكر وغيرهم ان يكون الانسانية ذات لجزر والبعض
يكون جزء منها في زيد وجزر منها في عمرو وجزر منها في بكر وهكذا في غيرهم ويكون مجموع تلك الاجزاء هي الانسانية فالتقسيم
الانسانية الواحدة موجودة في كل فرد لزم تصافها بالاضداد قلنا تصاف الواحد بالعموم بالاضداد ممنوع الاستحالة وما ذكر
من معنى الاشتراك ان اراد بان الصورة الذهنية الشخصية لو وجدت في اى مادة من المواد كانت ذلك لشخص بعينه

فذلك باطل اذا الصورة الذهنية التي هي عرض في الذهن لا يمكن ان يكون عين الشخص الخارج وان اراد بان الصورة
 الذهنية مع قطع النظر عن شخص الذهني والعوارض الذهنية كذلك هي للبيئة من حيث هي التي حكم عليها بانها في الحقيقة
 ليست كلية ولا جزئية وما قال من ان الطبيعة من حيث هي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية ان اراد بان الطبيعة من
 حيث هي ليست الكلية والجزئية عينها ولا من ذاتياتها فليس كذلك لانها لا يكون الطبيعة من حيث هي معرفة
 للكلية وان اراد بان الطبيعة من حيث هي ليست معرفة للكلية والجزئية فليس كذلك بل الطبيعة من حيث هي معرفة
 للكلية ومشاركة بين افرادها وقال السيد المحقق قدس سره كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في الخارج كان متعيناً في
 ذاته غير قابل للاشتراك فيه بدهته فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج كانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة
 في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشاركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك تمنع عروضها للصورة
 العقلية ايضاً اذ كل واحد منها صورة جزئية من نفس جزئية فاشتركتها الاتري ان الصورة الذهنية الموجودة في ذهن زيد
 مثلاً تمنع ان تكون بعينها في اذنان متعددة نعم يعرض الصورة العقلية كونها كلية بمعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة
 لا يكون سائر الصور العقلية فاذا تعقلنا زيداً مثلاً حصل في اذناننا اثر ليس في كماله الاثر الذي يحصل فيها اذا تعقلنا فرساً مثلاً
 المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فانا اذا راينا زيداً وجرناه عن شخصه يحصل منه في اذناننا الصورة
 الانسانية المعرأة عن اللواحق واذا راينا بعد ذلك عمراً وجدناه ايضاً لم يحصل منه صورة اخرى في العقل لا يقال كما ان الصورة العقلية
 مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة والاما تطابقها لتلك الصورة لولا المطابقة من الطرفين
 فيلزم ان يكون كل واحد منها لا يقول ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لأمور كثيرة لا المطابقة المطلقة لعل السر في ذلك ان
 الامور الخارجية ذات متصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالأطلال والصور العقلية لا تطابق بعضها بقياس بعضها الى بعض كالأشرف
 الشريف ولهذا الكلام محال الاول ففهم العلامة القوشجي من ان حاصل ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لا يمكن عروضها
 الخارجية لولا الصور العقلية فوجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى الذي ذكره وعرض عليه ذلك العلامة اولاً بان المنطقين قسموا المفهوم الى
 الكلي والجزئي فالمعروف بالكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي العلم ودون الاشخاص الخارجية فلا يلزم من امتناع
 عروض الاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية والصور العقلية عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك فاجاب عنه المحقق الثاني بان
 غرضه ليس هو انه لا يصح تفسير الكلية بالاشتراك حتى يرد ما اورده بل غرضه ان الموصوف بالكلية بمعنى الاشتراك هو المعلوم وليس
 الموصوف دون الصورة الذهنية ودون الاشخاص الخارجية والمنطقيون قسموا المعاني الى الكلية والجزئية ونسبوا المعاني بالصور العقلية
 فالصور العقلية متصفة بالمطابقة من حيث انها صورة عقلية ومتصفة بالاشتراك اكمل من حيث نفس المهية وتقسيم المفهوم الى

الجزئي والكل لا يدل على ان المقسم ليس هو الصورة العقلية كما توهم معاصره زعماء منه بان المفهوم هو المهينة لا بشرط شي وان غير صورة
 العقلية وذلك لان المفهوم هو حاصل في العقل وهو صورة عقلية لعينها وثانيا بان ما ذكره من ان معنى الكلية بمعنى المطابقة
 يعرض للصورة العقلية مع انها صور جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كلياً وجزئياً فلا يكون مفهوماً
 الكلية والجزئية متقابلين اجاب عننا المحقق الدعائي بان وعدة الجهة ممنوعة بل الصورة من حيث هي حالة في نفس شخصية
 وهي احد اشخاص العلوم جزئية ومن حيث مطابقتها للكثيرين بالمعنى المذكور كلية قال الشيخ في الشفا للمعقول في النفس من الانسان
 كل لا لاجل انه في نفس بل لانه مقس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث ان هذه الصورة
 هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم وكان اشئ باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا كذلك بحسب اعتبارات مختلفة
 يكون كلياً وجزئياً فالصورة من حيث قيامها بالنفس جزئية ومن حيث اشتراك كثيرين فيها كلية ولا تناقض بين الامرين
 كلامه وعل فقده الامران بخلاف كل من معاني الكلية معنى يقابل يسمى بالجزئية فالكلية ان فسرت بالاشتراك كان مقابلها
 جزئية بمعنى عدم الاشتراك ان فسرت بالمطابقة للكثيرين كان مقابلها الجزئية بمعنى عدم المطابقة للكثيرين فالصورة العقلية
 اذا تصفت بالكلية بمعنى المطابقة للكثيرين فانما يمنع انصافها بالجزئية بمعنى عدم المطابقة للكثيرين لا انصافها بالجزئية بمعنى
 عدم انصافها بالاشتراك اذا جزئية بهذا المعنى لا يقابل الكلية بمعنى المطابقة للكثيرين في حاصل كلام السيد المحقق قدس سره ان
 الصورة العقلية الجزئية اى الغير القابلة للاشتراك يعرضها الكلية بمعنى المطابقة للكثيرين ولا يصير فيه فقول المورد انه يستلزم
 ان يكون امر واحد من جهة واحدة كلياً وجزئياً ان اراد به انه يستلزم ان يكون الصورة العقلية كلية اى مطابقة للكثيرين
 وجزئية اى غير قابلة للاشتراك فسلم لكن لا تقابل بين الكلية بهذا المعنى وبين الجزئية بهذا المعنى فبطلان اللازم ممنوع وقوله فلما
 يكون مفهوماً الكلية والجزئية متقابلين ملزم وان اراد به انه يستلزم ان يكون الصورة العقلية كلية وجزئية بمعنى المتقابلين فالاشتراك
 ممنوع واما ما افاده المحقق فغير محصل لان السيد المحقق قدس سره اعترف بان الصورة العقلية صورة جزئية حاله في نفس جزئية
 يعرضها الكلية بمعنى المطابقة للكثيرين بمعنى الطولية لها فهي من حيث انها صورة جزئية متصفة بالمطابقة والطولية فهي من حيث
 انها جزئية موصوفة بالكلية بهذا المعنى فابن اختلاف الجهة ولا خلاف في ان انصاف شي واحد متقابلين من دون اختلاف
 الجهة باطل ما افاد من ان الصورة من حيث قيامها بالنفس جزئية ومن حيث اشتراك كثيرين فيها كلية لا يلزم كلام السيد
 المحقق قدس سره اذا حاصل كلامه ان الصورة العقلية يمتنع عروض الكلية بمعنى الاشتراك لها ويعرضها الكلية بمعنى المطابقة
 للكثيرين فافهم المحل الثاني لكلامه اذ ذكره المحقق الدعائي وهو ان مقصوده قدس سره تحقيق ان الكلية بمعنى الاشتراك ليس صفة
 للموجود العيني ولا للصورة العقلية من حيث انها صورة عقلية ولا ياتي في ذلك كونها صفة للمعلوم قال والدليل على ان مقصود

ما ذكر ان كلامه في بيان ان الكلية لا تعرض لموضوعها في الخارج ولا تعلق لفساد تفسير الكلية بالاشتراك بهذا الغرض وقد صرح الشيخ
 في الهيات الشاربان الماهية لا بشرط شي تسمى صورة عقلية وح الكلية بمعنى الاشتراك صفة لها لا محالة هذا خلاصة كلامه في العيب
 لا يحصل في كلام السيد المحقق قدس سره على ان سبب الى ان الكلية عارضة في الخارج لمعروضها واثبات كون الكلية من العوارض
 انه هئية التي لخصوص الوجود الذهني دخل في عرضها وهذا ما تميم اذا لم يصح تفسير الكلية بالاشتراك فان الصورة العقلية بما هي
 موجودة في الذهن لا يصح التصاقها بالكلية بمعنى الاشتراك وانما كانت من عوارض المهية من حيث هي هي فتكون عارضة
 لموضوعها في الخارج ايضا اذا المهية من حيث هي موجودة في الخارج ايضا ففساد تفسير الكلية بالاشتراك متعلق بعرضه قطعاً و
 تجوز كون الكلية بمعنى الاشتراك صفة للصورة العقلية مناف لظاهر كلامه فتأمل الثالث ما فهم بعض اعظم الاساتذة قد
 اساءوا بهم من ان كلامه قدس سره مبنى على ان الوجود في الخارج للاشخاص وليس للكليات على هذا الذي في الاصول والكلية
 قائمة بالنفس ومعلومات تلك الصور ليست الا الاشخاص الخارجية وليس الحاصل في الذهن شيئاً يكون موضوعاً بالكلية
 على وجه الاشتراك الكلي فان الانسان مثلاً اذا لم يكن موجوداً في الخارج فلو قطع النظر عن تشخصه الذهني وحصوله في الذهن لم
 يكن شيئاً فضلاً عن ان يكون كلياً صادقاً على كثيرين وبالجملة فلا يكون الكلية الا بمعنى المطابقة للكثيرين بمعنى ان يكون ما
 يوصف بالكلية صورة او كنية كاشفة للكثيرين وح لا توجد لما اورد عليه العلامة القويشي اولاً من تجوز كون الكلية بمعنى الاشتراك
 صفة للمعلوم وانت تعلم ان هذا الكلام لا يلائم كلام السيد المحقق اذ لو كان كلامه مبنياً على نفى وجود الكلي الطبيعي في الخارج لم يصح
 قوله فاننا اذا زينا زيدا وجرنا ه عن شخصاته الى آخيه فانه انما يستقيم لو كان الموجود في الخارج هو الطبيعة المعروفة للشخصات
 الكلي تقدير نفى وجود الكلي الطبيعي في الخارج فليس في الخارج الاشخاص وتعينات وهي عين الهويات الموجودة في الخارج
 فلا معنى لتجزئتها عن اشخاصها وايضا فقد قال السيد المحقق في اشارة البحث انه قد يعتبر في المطابقة بالمعنى المذكور شي آخر
 وهو ان تلك الصورة لو فرضت في الخارج فان تشخصت بشخص زيد كانت عين زيد وان تشخصت بشخص عمرو كانت عينه و
 كذلك الحال بالنسبة الى سائر افرادها ثم قال اعلم ان اثبات الكلية للصورة العقلية بمعنى المطابقة التي زيد فيها هذا الشيء الآخر
 انما يتأتى على مذنب من قال ان الحاصل في الاذهان هو هيات الاشياء واما من قال الحاصل فيها صورها واشباحها فمقتضى
 لها بالحقائق فيقتصر على المطابقة فقط او نقول انما وصف الصورة العقلية بالكلية لان المعلوم بها مركلي كما هو المشهور انتهى
 وهذا صريح في ان كلامه قدس سره ليس مبنياً على ما ذكره هذا الاستاذ اذ على ما ذكره لا يكون معلوم الصورة العقلية امراً كلياً اذ
 معلومها بنا على ما ذكره هي الاشخاص الخارجية ولا يصدق على الصورة العقلية انها لو فرضت في الخارج فان تشخصت
 بشخص زيد كانت عين زيد وان تشخصت بشخص عمرو كانت عينه وبهذا اذ على هذا التقدير لا يكون الحاصل في الذهن صفة

کلیه صداقت علی زید و عمر و مثلاً حتی تكون بحيث لو فرضت في الخارج كانت عين زیدان شخصت بشخصه وعین عمروان لشخصت
بشخصه بالجله فلا مناسبة لما ذكره بكلام السيد المحقق قدس سره واما الكلام في ان هذا الكلام في نفسه صحيح او فاسد فيأتي في نفسنا
القول انشأه تعالى ثم بعد اللغيا والتي نقول ان كلام السيد المحقق قدس سره لا يتم لانه ان اراد بقوله كل موجود في الخارج
فهو حيث اذا نظر اليه في الخارج كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بدته ان كل موجود في الخارج بوجود واحد خاص اذا
نظر اليه كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بدته منسلم وبيدي لكن لا يلزم الا ان لا يكون الموجود الواحد بالعدد للتعين
قابلا للاشتراك فيه ولا كلام في ذلك انما الكلام في ان الموجود في الخارج الواحد بالطبيعة قابل للاشتراك بين افراد الموجود
في الخارج فالطبيعة الواحدة بالعموم موجودة في الخارج بوجودات كثيرة متعينة بتعينات كثيرة مشتركة في الخارج بين موجودات
كثيرة بي افرادها ومعنى اشتراكها بينها انها موجودة بوجود كل منها وهذا هو معنى عمومها واطلاقها وكليتها فلا نسلم ان الطبيعة
الانسانية لو كانت موجودة في الخارج كانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها بل
هي موجودة في الخارج بوجودات و متعينة بتعينات هذا هو اشتراكها وان اراد بان كل موجود في الخارج سوار كان موجودا
بوجود واحد او بوجودات كثيرة فهو بحيث اذا نظر اليه في الخارج كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بدته فهو ممنوع
ودعوى بدته غير مسموعة بل القدر الضروري هو ان الموجود في الخارج لا بد له من التعين فان كان موجودا بوجود واحد كان له
تعين واحد وان كان موجودا بوجودات شتى كان له تعينات شتى وظاهر ان الطبيعة الانسانية لو لم تكن موجودة في الخارج بوجودات
شتى متعينة في تعينات شتى لم يصح ان يقال انما اذا راها يازيد او جردناه عن شخصية حصل منه في اذ باننا الصورة الانسانية
المعروفة عن اللواحق واذا راها بعد ذلك عمر او جردناه اليه حصلت منه ايضا تلك الصورة فانما يصح ذلك اذا كانت الطبيعة الانسانية
موجودة بوجود زيد متعينة بتعينه وموجودة بوجود عمر و متعينة بتعينه حتى اذا جردناها عن التعين حصلت فيهما الصورة
الانسانية واعترض عليه قدس سره الصدر المعاصر للمحقق الرواني بوجوبين الاول انه يلزم من اشتراك الكل بين كثيرين
تعدد الاتحاد مع كل واحد منها اذا تا وجودا سيما الكل الذاتي لصحة عمله عليه مواطاة فاذن يكون المعنى الكلي المشترك واحدا
كثيرا ايضا ومن الجائز ان يكون وحدته في وجود وكثرة في وجود آخر كالانسان فانه معنى واحد في الذهن اشخاص كثيرة في
الخارج ولا فير فيها اذ غاية ما يلزم من ان يكون المعنى الواحد في الذهن متعدد في الخارج ولا مخدور فيه فتعقب عليه المحقق
الرواني بان معنى قولهم ان الكل غير موجود في الخارج اذ ليس هناك شيء متصف هناك بالاشتراك اما وجود الطباع في الخارج
فهو قائم على معنى وجود الطبيعة من حيث هي بل لا من حيث انها كلية او جزئية وانت تعلم ان الطبيعة من حيث هي بل
كانت موجودة في الخارج بوجودات كثيرة هي بوجودات افرادها كانت موجودة في الخارج على اعتبار الاشتراك بينها فكانت

موجودة في الخارج مشتركة بينهما فبغيره اعتبار وحدتها ووجودها في الذهن نحو في ذلك فكان الاطلاق بالمعترض ان يقول الكل واحد بالطبيعة كثيرا بالعدد موجود في الخارج ولا ضمير في ذلك القول بان واحد في الذهن من اشخاص كثيرة في الخارج مع كونه نحو الاطلاق تحتها لا يصح على رأي هذا المعترض لانه يزعم ان الاشياء تلتصق معا فتعقد حصولها في الذهن فالوجود في الذهن غير متحد الحقيقة مع الاشخاص الخارجية فضلا عن ان يكون هو نفسا شخصا خارجية الثاني ان قوله كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه كان متعينا في ذاته ممنوع اذا هوى الى الاولى موجودة في الخارج وليست متعينة في حد ذاتها بل هي مبهمة وهذا في غاية السخافة اذا هوى الى الاولى عند عدم متعينة في ذاتها معنى بل هي مبهمة الصورة كما هو محقق نذكر في مقامه وقال الصده الشيرازي في الالفار الكلي بحسب الاصطلاح الذي معناه بحسبه انه يحتمل الشركة او لا يمنع الشركة يمنع وقوعه في الاعيان فانه لو وقع في الاعيان حصلت له هوية شخصية غير مثالية فلا يصح فيها الشركة فان اشتكل احد بان الطبيعة الموجودة في الذهن لها ايضا هوية موجودة متخصصة بامور كقضاياها بانفس تجردا عن القلود الوضوح بل كل واحد من الصور العقلية صورة جزئية في نفس جزئية فانتج اشتراكها الا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد يمنع ان تكون بعينها موجودة في اذنان متعددة فان كانت الصورة العقلية كليتها باعتبار المطابقة فالجزئيات ايضا بعضها يطابق بعضها فيعلم ان يكون الجزئيات كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لأمور كثيرة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذاتا مثالية او كية غير متصلة في الوجود فوجودها كوجود الاطلاق المقضية للارتباط بغيرها من الوجود واذا قيل في الكتاب ان الكل واقع في الاعيان او يشار اليه فلما يعنون به الطبيعة التي يعرض لها اذا وجدت في الذهن ان يكون كليا هذا كلامه ملخصا قلنا الطبيعة المحتملة للشركة او غير المانعة عن الشركة اذا وقعت في الاعيان حصلت لها هوية كثيرة من شخصات كل منها غير مثالية وهذا معنى احتمال تلك الطبيعة للشركة نعم كل واحد واحد من الهويات يمنع الاشتراك واما جوابه عما استشكل فحسبنا ليس ظاهرا اذا الاشكال انما كان على تفسير الكلي بما يحتمل الشركة او بما لا يمنع الشركة بان الكلي بهذا المعنى ليس موجود في الذهن ايضا اذا الموجود الذهنى ايضا يمنع عن الشركة فكان من حق الجواب لفسح ان للوجود الذهنى يحتمل الشركة ولا يمنعها الا العدول عن تفسير الكلية باحتمال الشركة او عدم المنع عن الشركة الى تفسيرها بالمطابقة للكثيرين فلا يقال من ان المراد بالكل في قولهم الكل واقع في الاعيان الطبيعة التي يعرض لها في الذهن ان يكون كليا لا يصح الا في الواقعة في الاعيان التي يعرض لها الكلية في الذهن على زعمه انما ان تكون هوية واحدة شخصية فلا تكون حين حصولها في الذهن ايضا كلية اذا الصورة الحاصلة من الهوية الشخصية لا تكون مطابقة للكثيرين او تكون في الخارج موجودة بحد ذاتها هويات كثيرة متعينة بتعينات كثيرة فكون في الخارج مشتركة بين تلك الهويات فكون في الخارج موجودة بالكلية بمعنى

احتمال الشركة وعدم المنع عن الشركة وقال المحقق الجوفوري وعرضت الكلية في الاعيان لشي كالانسان فهو بحسب وجوده
 العيني الماهيم او متعين لا سبيل الى الاول لان الماهيم لا يكون موجودا في الخارج اذ الوجود العيني ملزوم للتشخص لا الى الثاني
 لان المتعين لا يصح ان يكون كلياً لان الكلية قد تفسر بالمطابقة للكثرة وقد تفسر بالشركة في الكثير فعلى الاول المراد بالمطابقة
 مطابقة اطلاق لشي من البين ان الانسان اذا كان موجودا في الخارج لا يكون ظلاً لزيد وعمر ومثلاً فلا يكون كلياً
 بهذا المعنى وعلى الثاني المراد بالشركة بالشركة بالمحل من البين ان المتعين بما هو متعين لا يحتمل الشركة بين كثيرين باكمل
 اذا محل هو الاتحاد واشي المتعين اعني لا يتحد مع امور ثبانية كزيد وعمر فلا يكون كلياً بهذا المعنى ايضاً كما مر ونحن نقول
 ان المراد بالماهيم في قوله فهو بحسب وجوده العيني الماهيم او متعين ما لا نعني له اصلاً اي ما لا يكون متعيناً اصلاً لا بتعين واحد
 ولا بتعينات كثيرة والمتعين ما يقابلها اي ما له تعين سواء كان متعيناً بتعين واحد او بتعينات كثيرة اخترنا ان متعين قوله
 المتعين لا يصح ان يكون كلياً قلنا ان عني بالمتعين المتعين بالثين الواحد لشخصي فقط سلمنا ان المتعين بالمتعين الواحد الشخصي
 لا يصح ان يكون كلياً لكن الكلي الموجود اعني متعين بتعينات كثيرة لا بالمتعين الواحد لشخصي فقط وان عني به المتعين مطلقاً
 اعم من ان يكون متعيناً بالمتعين الواحد لشخصي فقط او متعيناً بتعينات كثيرة فلا نسلم ان المتعين لا يصح ان يكون كلياً اذ الوا
 بالبيعة الموجود بالوجودات الكثيرة المتعين بالمتعينات المتعددة يكون كلياً فالبيعة الانسانية مثلاً موجودة بوجود زيد وجود
 عمرو وجود خالد ومتعينة بتعين كل واحد منهم وهي في نفسها واحدة بالبيعة المشتركة بينهم باكمل ومعنى اشتراكها بينهم انها موجودة بعين
 وجود كل واحد منهم متعينة بعين تعين كل واحد منهم وما ذكر من ان المتعين بما هو متعين لا يحتمل الشركة بين كثيرين باكمل ان رام به ان
 المتعين بالمتعين الواحد لشخصي فقط لا يحتمل الشركة بين كثيرين باكمل فنسلم لكن لا يضرنا ولا ينفعنا اذ الكلي الموجود اعني بتعين
 بتعينات كثيرة ومحتمل للشركة بين متعينات كثيرة وان لم يكن شخص اعني كذلك ان رام به ان المتعين مطلقاً اي سواء كان
 متعيناً بالمتعين الواحد لشخصي فقط او متعيناً بالمتعينات الكثيرة لا يحتمل الشركة بين كثيرين باكمل فمنسج كيف والمتعين بالمتعينات
 الكثيرة يحتمل الشركة بين كثيرين باكمل قطعاً ومعنى الاشتراك بين كثيرين باكمل هو انه بتعين بتعينات كثيرة وما قال من ان
 لشي المتعين اعني لا يتحد مع امور ثبانية ان عني به ان المتعين بالمتعين الواحد لشخصي فقط لا يتحد مع امور ثبانية فنسلم لكن
 الكلي ليس متعيناً بهذا المعنى ان عني به ان المتعين اعني مطلقاً سواء كان متعيناً بالمتعين الواحد لشخصي او متعيناً بتعينات
 كثيرة لا يتحد مع امور ثبانية فم كيف وتعيينه بتعينات كثيرة ووجوده بوجودات كثيرة هو اتحاده مع امور ثبانية وان الذي ياهيم
 ما ليس له تعين واحد لشخصي فقط وان كان لتعينات شخصية كثيرة وبالمتعين المتعين بالمتعين الواحد لشخصي فقط اخترنا ان ماهيم قوله
 الماهيم لا يكون موجودا في الخارج قلنا م بل الماهيم بهذا المعنى موجودا في الخارج بوجودات كثيرة متعين فيه بتعينات كثيرة قوله الوجود

لزوم الشخص قلنا نعم لكن الوجود الواحد لزوم للشخص الواحد والوجودات الكثيرة لزومات للشخصات الكثيرة وكل الموجود في الخارج
موجود بوجودات كثيرة متشخصات كثيرة هذا واعترض على هذا المحقق مولانا فاقم احكاما قدس الله سره او لا بانقضاء بانة وتم
لعل على ان الامر الذي ايضا لا يتصف بالكلية لانه اما بهم او متعين لهم لا وجود له اذ الوجود مطلقا لزوم اتعين واتعين لا يتل
الشركة واثانها بال بان ان اراد بالمبهم اشئ من حيث هو مبهم مثلا الانسان من حيث الابهام فسلم الابهام بهذا المعنى ليس بوجوده ان الله لا يهتبه من
شيء فلا نسلم ان الابهام بهذا المعنى ليس بوجوده و لزم مية الوجود للتعين لا ينافي وجوده اذ يجوز ان يكون الشئ من حيث هو
موجودا و لزموا للتعين انما ينافي وجوده كون التعين في مرتبة ذاته بان يكون نفسه او جزره لا عرضة قلت اما بانقضاء فانما يجوز
لو اقتصر في تفسير الكلية على الاشتراك بين كثيرين باكمل ما اذا فسرت الكلية بالمطابقة للكثيرين مطابقة لفظي لفظي
ايضا فالوجود الذي يتصف بالمطابقة بهذا المعنى بخلاف الموجود الخارجي نعم لا يتصف الموجود الذي بالاشترار بين كثيرين
باكمل فالبيان الذي ساقه المحقق جازي في الموجود الخارجي لعدم الصفاة بالكلية بالمعنيين دون الموجود الذي لا مكان تصافه
بالكلية بمعنى المطابقة للكثيرين اما المحل فحق لا اعتبار عليه اعترض على هذا المحقق البعض الآخر من اشراح بان ان اراد بقوله
هو بحسب وجوده يعني اما ان يكون مبهما الخ انه من حيث وجوده يعني اما ان يكون مبهما او يكون متعينا قلنا متعين لا نقول
انه من حيث وجوده كلي حتى يريم ان يكون شئ واحد كليا و جزئيا معا بل نقول انه من حيث هو كلي ومن حيث وجوده جزئي وان اراد
به انه في حالة وجوده اما ان يكون مبهما او يكون متعينا قلنا انه في حالة وجوده مبهما لا من حيث وجوده بل هو من تلك الكيفية متعين
وباجلته فرق بين ان يقال في حالة وجوده مبهما وبين ان يقال من حيث وجوده مبهما فالكلية يعرض اشئ في حالة وجوده
اليعني لا من حيث الوجود يعني اذ ثبوت شئ شئ فرع لثبوت او مشاوم له بمعنى ان ثبوت شئ شئ يكون في حالة ثبوت لم يثبت
لوان لم يكن من حيث ثبوت اجاب عنه فاقم احكاما قدس الله سره بان المحقق بنى كلامه على مقدمتين الاولى ان الوجود يعني
لزوم للتعين لا يكون مبهما الثاني بين التعين في الابهام منافاة و بهاتين المقدمتين كما يبطل كون اشئ من حيث الوجود يعني
مبهما كذلك يبطل كون اشئ يعني مبهما في حالة الوجود يعني فالوجه في الاعتراض هو منع احد المقدمتين لا ما فصله وانت تعلم ان
حاصل اعتراض ذلك قائل بان اشئ يكون مبهما في حالة وجوده يعني و متعينا من حيث وجوده يعني فمرجه الى منع المقدمة
الثانية وما فصله يفرج لذلك المنع و الحق ان كيفية الوجود يعني ايضا الثاني الابهام ولا كيفية تعين تنافية فان الابهام
والاشترار الاطلاق يتأكد بكون اشئ موجودا بوجودات كثيرة متعينا بمعينات شتى فالوجه في وضع كلام المحقق ما قدمناه
دار الكلام في هذا المقام بين هولاء الاجلة الاحكام و لعل التحقيق الذي لا ياتيه الباطل من خلفه ولا من بين يديه ينبغي
تطلب الواو الصواب ان يقولوا عليهم ان يعلموا ان الكل ليس تفسيرات الاول ان الكل لا يتحمل الشركة او لا يمنع الشركة

لزوم التعين

تفسير

الثاني ما لا يابى نفس قصوره عن التكثر او ما يجوز العقل تكثره من حيث قصوره الثالث ما يطابق كثيرين فالما معنى الثالث فلم يرد
 بالمطابقة فيه مطلق المطابقة باى نحو كان بل المراد ان الكلى ما يكون ظلالا للكثيرين او متحد مع كثيرين في الوجود والما معنى الاول
 قال ان لا يكون الموصوف بالكلية مشتقا على الهندية المانعة عن شركة فيجتمعا لاجل عدم اشتراط الهندية فيه ان يوجد بوجودات
 متعددة وتبين بتعينات كثيرة ويكون في الوجود عين اشخاص كثيرة وان منع عن ذلك امرورار الهندية لم يقبح في كونه كليا
 وبه المراد بما يقال من ان الكلى ما يتحمل شركة باكمل اذ المعنى ان الكلى ما يصلح لاجل عدم اشتماله على الهندية اى يتجد
 وجودا مع كثيرين ليس المراد منه ان الكلى ما يكون محمولا بالفعل على الكثيرين في القضية بان يكون الكثيرون موضوعها و
 الكلى محمولها حتى اذا لم يحكم لم يعقد القضية منها لم يكن كليا فان ذلك ليس من شرط الكلية والالم يكن الطبيعة الانسانية
 اذا لم تتجمل محمولة على كثيرين في القضية كلية و لصور ذلك ان الطبيعة الموصوفة بالكلية كالطبيعة الانسانية لعدم اشتمالها
 على الهندية المانعة عن الشركة صالحة لان تشرك بين كثيرين وتوجد اشخاصا كثيرة في نفس الامر فتجد وجودا معها والذهن يستطيع
 ان تصور تلك الاشخاص ويحكم عليها بتلك الطبيعة وتعمل تلك الطبيعة عليها ويعقد قضية موضوعها تلك الاشخاص ومحمولها
 تلك الطبيعة فالطبيعة الكلية المحمولة لها نحو ان من الوجود الاول وجودها في نفس الامر بعين وجود تلك الافراد الثاني وجودها
 في ذهن من حمل ذهن اياها على تلك الافراد في مرتبة الحكاية فمدار الكلية ليس على هذا الوجود الذهني الذي هو في مرتبة الحكاية
 لان هذا الوجود متخار عن وجودات الافراد وليس الطبيعة بحسب هذا النحو مشتركة بين الافراد ولا متحدة معها نعم في هذه المرتبة حكاية
 عن اتحادها ووجودها مع الافراد و اشتراكها بينها فالاشتراك باكمل الماخوذ في تفسير الكلى هو الاشتراك بالاتحاد في الوجود بالنحو الاول
 والما معنى الثاني فاما ان يراو به ان يكون الموصوف بالكلية متصورا بالفعل ويكون نفس قصوره غير مانع عن التكثر في نفس
 الامر او يراو بان يكون غير مشتق على الهندية المانعة عن التكثر فيكون لاجل عدم اشتماله على الهندية بحيث لا يابى قصوره عن تجزير
 تكثره في نفس الامر او عرفت هذا فالعلم ان للقوم في وجود الكلى الطبيعي في الخارج ذهبين الاول ان الكلى الطبيعي موجود في
 الخارج والثاني نفى وجوده في الخارج فعلى المذهب الثاني لا وجود للطبيعة الموصوفة بالكلية في الخارج اصلا بل الموجود في
 الخارج هويات بسيطة والكليات امور منتزعة عنها وحمل الكليات على تلك الهويات من قبيل حمل العرضيات الانتزاعية
 على معروضاتها فلا يمكن على هذا المذهب ان يكون الكليات موجودة بالذات في الخارج وان تكون مشتركة بالذات بين
 الهويات بان تكون موجودة بالذات لوجود كل من الهويات بل معنى اشتراكها بين الهويات اما انها تنتزع عن كل من تلك
 الهويات فتوجد في ذهن ماخوذة عنها واما انها تصدق على كل من تلك الهويات صدق العرضيات على
 معروضاتها فلا يخلو اما ان يعتبر في الكلية ان يكون الموصوف بها منتزعا بالفعل عن كثيرين او صادقا بالفعل على

كثيرين او مطابقا بالفعل لكثيرين فلا ريب في ان الكلية بهذه المعاني من الصفات التي خصوص لوجود الذهن بشرط في
الانصاف بها او لا يعتبر فيها ذلك ويعتبر ان يكون الموصوف بها ما يصح اشتراطه عن كثيرين او يمكن صدقه على كثيرين او يمكن
مطابقتها لكثيرين وعلى هذا التقدير ايضا لا يمكن ان يكون الكلية من الاوصاف التي تعرض لشيء في الخارج اذ الموصوف بالخارجي
على هذا الراجح لكونه هوية شخصية بسيطة لا يصلح للانصاف بهذه الاوصاف وما افادوه بعض الاساتذة الاعلام قدس الله سرهم
من انه على تقدير ان لا يكون للعائق وجود في الخارج في اتصافها بالكلية بمعنى الكل على كثيرين اشكال اذ على هذا التقدير
لا يمكن حصول الشيء الخارجي في الذهن بنفسه لاقتناع حصول الهوية الشخصية الخارجية بنفسها في الذهن وليس هناك على هذا
التقدير حقيقة كلية صالحة للاشتراك بين الهوية الخارجية والصورة الذهنية حتى تكون موصوفة بالكلية بمعنى الكل على كثيرين و
ليس في الذهن الا اشبح القائم بالنفس ولا يمكن ان تصافه بالاشترار والكل على كثيرين وبالجملة الموصوف بالذهن ممتنع لكل على
شيء خارجي فلا يكون كليا بمعنى الممول على كثيرين والحقيقة المطلقة على هذا التقدير ليست شيئا اصلا فضلا عن ان يكون كليا
والموجود الخارجي هوية مافعة عن غيرها نعم الصورة الذهنية كلية بمعنى المطابقة لكثيرين غير سديدلان الكل على هذا المذهب
من قبيل العرفيات المنزوعة عن الهويات الخارجية فهو صادق عليها قطعانا غاية الامر ان الكل على هذا المذهب لا يكون
موجودا بالذات في الخارج وهذا لا ينافي صدقه على الهويات الخارجية واليه الكل المنزوع عن الهويات الخارجية وكل الذي
يوجد ما يصدق هو عليه في الذهن فقط كالهويات العقلية وان لم يكن موجودا في الخارج بالذات لكنه موجود في الازمان قطعانا
فيكون لشي الازمان وجودات متعددة وتعيينات كثيرة وافراد كثيرة يكون ذلك الكل مشتركا بينها ومحمولا عليها فيكون
متصفا بالكلية بمعنى الكل على كثيرين وما افاد من ان الحقيقة المطلقة على هذا التقدير ليس شيئا اصلا ان ارادوا انها
ليست موجودة في الخارج بالذات على هذا التقدير منسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون محمولا على كثيرين بل يتعدى الموجودات
بالذات وان ارادوا انها ليست شيئا اصلا لانفسه ولا يمتثل اشتراطه فهو ممنوع كيف ومناشئ اشتراطها هي الهويات الموجودة
في الخارج ونفاة وجود الكل الطبيعي في الخارج لا يتكردن كونه محمولا على الهويات الخارجية فهم يقولون بوجودها اشتراطه في
الخارج فان قلت اذا كان الكل الطبيعي على هذا المذهب موجودا في الخارج بوجود مناسي اشتراطه كان له في الخارج وجود
بالعرض فيمكن انصافه بالكلية في الخارج على هذا التقدير ايضا والانصاف انما يقتضي وجود الموصوف في ظرف الانصاف
مطلقا سواء كان بالذات او بالعرض فلا يكون الكلية على هذا التقدير من الاوصاف الذهنية التي خصوص الوجود الذهني
شرط للانصاف بها قلت على هذا التقدير ليس في الخارج حقيقة واحدة يكون مطابقا ومصداقا للمعنى الاشتراك بل الموجود
في الخارج هويات شخصية بسيطة ليس بينها طبيعة مشتركة فلا يكون الموصوف بالاشترار والكل على كثيرين موجودا في الخارج فلا

Marfat.com

يكون الاتصاف به في ظرف الخارج نعم يمكن ان يكون الوجود بالعرض في الخارج للكل على هذا الرأي مصداقا لبعض المحمولات
 كما صرح ان يقال على هذا الرأي للانسان كاتب في الخارج ومتصف بالكتابة في الخارج لكن لا يلزم من ذلك ان يكون الوجود
 بالعرض مصداقا لجميع الاوصاف التي يصح الاتصاف الكل بها فلا يمكن ان يصدق على هذا الرأي الانسان كلي في الخارج وانه
 متصف بالكلية في الخارج وكسرى في ذلك ان الانتزاعيات اذا وجدت بوجود مناشي انتزاعها فلا تميز بينها وبين مناشي
 انتزاعها بحسب هذا النحو من الوجود فلا يكون بحسب هذا النحو من الوجود مصداقا للاوصاف التي يصح الاتصاف مناشي
 انتزاعها بتلك الاوصاف واما الاوصاف التي لا يصح الاتصاف مناشي انتزاعها بها فلا يكون الانتزاعيات مصداقا لها
 بحسب ذلك النحو من الوجود مثلا يصح ان يقال الفوق متحرك في الخارج من جهتان الفوق هي السمار ولا يصح ان يقال
 الفوق مشتق واصله في الخارج اذ الفوق بانه متحد مع السمار ووجوداني الخارج ليس مطابقا ومصداقا للمعنى المشتق والاصل
 والكلية على هذا الرأي من هذا التيسيل اذ مناشي الانتزاع بويات شخصية بسيطة لا يمكن الاتصاف بها بالكلية فان قلت اذ صدق
 قولنا زيد وعمرو خالد انسان في الخارج على هذا الرأي كما قلتم صدق ايضا قولنا الانسان محمول على زيد وعمرو خالد في الخارج
 اذ لا فرق بين القولين في المعنى فيكون بالانسان موصوفا في الخارج باكمل على كثيرين اي بالكلية قلت كلا فان بين القولين
 لونا بعيدا ومصداق العدل ذوات نيد وعمرو وقال الموجود في الخارج الصورة الانتزاع معنى الانسان عنها ومصداق الثاني
 معنى الانسان الذي لا وجود له في الخارج وليس هو في الخارج مصداقا للانتزاع معنى المحمول فالاول رادق دون الثاني فهذا
 التحقيق في هذا المقام على تقدير نفى وجود الكل الطبيعي في الخارج واما على تقدير القول بوجوده في الخارج فالتفصيل ان
 الكلية بالمطابقة للكثيرين فاما ان يولد بالمطابقة للكثيرين الاطلاق في الوجود مع كثيرين فمع مرجح هذا التفسير الى تفسيره بالاخص
 او احتمال المشركه او عدم المنع عن غير المشركه فستعرف حاله عن قريب ولما ان ياد بها الظلية للكثيرين فاما ان يقال ان ظل
 الكثيرين هي الصورة الذهنية من حيث الحصول الذهني كما يدل عليه كلام السيد المحقق في حاشي التجر يد او يقال ان ظل
 الكثيرين هو نفس الشيء اي مع قطع النظر عن اشخاص الذهنية والحصول الذهني كاذب ليه سولانا فاقم الحكماء قدس سره
 فصل الثاني لا يكون الاتصاف بالظلية مشروطا بخصوص الوجود الذهني بل نفس الشيء كما يوجد في الذهن يوجد في الخارج وحق
 انه على هذا لا يكون للظلية معنى وعلى الاول يكون الكلية من العوارض التي خصوص الوجود الذهني شرط في الاتصاف بها
 سواء قيل حصول الاشياء بانفسها في الذهن او قيل حصول اشياءها فيه اذ الصورة الذهنية الانسانية مثلا مطابقة لزيد وعمرو
 وخالد وغيرهم من الاشخاص الانسانية سواء كان من الانسان احوال في الذهن عين حقيقة تلك الافراد الموجودة كما هو
 راجح القايلين حصول الاشياء بانفسها في الذهن او مثلا لاكتفيتها الموجودة في الخارج كما يقول به القايلون بحصول الاشياء

فان اريد بالمطابقة الاتحاد بالحقيقة مع كثيرين ازيد في التفسير قيد ميل على اعتبار الاتحاد بالحقيقة مع الكثيرين في الكل لم
 يكن الصورة الذهنية على طريقة حصول الاشباح متصفة بالمطابقة للكثيرين بهذا المعنى لكن اداة الاتحاد بالحقيقة بالمطابقة
 المأخوذة في تفسير الكلية ازيد قيد آخر مهاد ال على اعتبار الاتحاد مع كثيرين في الحقيقة في الكل لا يصح على رأي القائلين
 بحصول الاشارة بانفسها في الذهن ايضا الكليات العرفية الانتزاعية كليات عديم القياس الى معروضاتها مع انها ليست
 متحدة معها في الحقيقة الا ان يقولوا انها كلية بمعنى آخر وان فسرت الكلية باحتيل الاشتراك بين كثيرين او بالاشتراك بينها او
 بالامتنع الشركة بينها فاما ان يراد بالاشتراك بين كثيرين باقدها اعني ان يكون الكل موجودا بوجودات متعددة وتعيينا
 بتعيينات كثيرة فالكل على هذا الرأي اذا كانت افراده التي هو ذاتي لها موجودة في الخارج يكون موجودا بالذات في الخارج على نعت
 الاشتراك ويكون مصداقا وصف الاشتراك العموم والاطلاق والجنسية والنوعية في الخارج لانه موجود في الخارج بوجودات متعددة
 مع وحدته بالطبيعة وتتحقق بعين تحقق كل فرد من افرادها التي فلك الكل اما تمام حقيقتها او داخل فيها وهذا المعنى هو المعنى الذي
 والعموم وغير مفيد بتخصيص معين فاص بل تعيينات شتى وهذا هو معنى الاطلاق وليس معنى الاطلاق هو التجرد عن جميع التعيينات
 وتخلي عن مقارنتها بالكلية فان لم يطلق بهذا المعنى ممتنع الوجود خارجا وذهبا ثم الكل الموجود في الخارج بوجودات شتى اكان
 تمام حقيقة الافراد الموجودة بتلك الوجودات فهو متحد مع الكثيرين المتفقين في الخارج فونوع في الخارج والافراد اجنس افضل
 في الخارج ثم ان قيل بحصول الاشارة بانفسها في الذهن كان ذلك الكل موجودا في الذهن ايضا بالذات كانه موجود في الخارج
 بالذات فيكون مشتركا بين الاشخاص الذهنية ايضا كما انه مشترك بين الاشخاص الخارجية فيكون الاشتراك بين الاشخاص من
 العوارض التي تقدر من الماهية في نفس الامر فيكون الاشتراك والكلية من العوارض التي يعتقد بها القضايا
 الحقيقية وان قيل بحصول الاشباح في الذهن كانت الحقيقة التي افرادها حقيقة موجودة في الخارج
 موجودة في الخارج فقط ولا يكون لها وجود ذهني ولا مشترك بين الموجودات الذهنية والحقيقة التي
 افرادها حقيقة موجودة في الذهن موجودة في الذهن ومشاركة بحسب الوجود الذهني بين افرادها الموجودة في الذهن فيكون الكلية
 والاشتراك من العوارض نفس الامر التي لا يدخل في عرضها لخصوص الوجود الخارجي او لخصوص الوجود الذهني لكن
 القضايا التي موضوعاتها الكليات الموجودة في الخارج ومحمولاتها الاشتراك الكلية تكون خارجية او مصداقها انما هو في الخارج
 فقط والقضايا التي موضوعاتها الكليات الموجودة في الذهن محمولاتها الكلية والاشتراك تكون ذهنية فقط او مصداقها
 انما هو في الذهن فقط واما الكل الذي هو عرضي لافراده الموجودة في الخارج فلا يكون موجودا بالذات في الخارج فان كنتم موجودا
 بالعرض لا النصف بالاشتراك في الخارج كان متصفا بالاشتراك والكلية في الخارج وان لم يكن وجوده بالعرض لا النصف

بالاشتراك في الخارج لم يكن تعينا بالكليته في الخارج فالاسود مثلا متصف في الخارج بالاشتراك بين افراده المتصفة بالسواد
الموجود غير متصف في الخارج بالاشتراك بين المحتاقين المختلفة ومعيار ذلك ان الكلي العرضي المكان في نشارة انتزاعه اشتراك
في الخارج كان وجوده بوجود نشارة التي هو مشترك كافي لا لالتصاف بالاشتراك في الخارج كالاسود فان نشارة انتزاعه اعني السواد
القائم بعروضاته مشترك بينهما في الخارج وان لم يكن كذلك كالموجود اذ ليس له نشارة مشترك بين موصوفاته لم يكن وجوده بوجود
نشارة كافي في التصاف بالاشتراك في الخارج واما ان يراد بالاشتراك بين كثيرين المحولية على كثيرين التي هي في مرتبة الحكاية
في الكليته مطلقا من المحتولات الثانية المعنى خصوص لوجود الذهني شرط في الالتصاف به لان المحولية مطلقا منها كما ستعرف
فيكون المحولية على كثيرين منها بالطريق الاولى كما قد بينا ان الاشتراك بين كثيرين الماخوذ في تفسير الكلي ليس بهذا المعنى
وان فسرت الكليته بان لا ياتي نفس القصور عن اكثر فان اريد به ان يكون الموصوف بالكليته متصورا بالفعل ولا يكون نفس القصور
مانعا عن اشتراك الكليته من صفات الحاصل في الذهن فيكون الحصول الذهني شرطا في الالتصاف بها كما هو المعنى
لا يصح اعتباره في الكلي والالم يكن المحتاق عند عدم تصورها كليات فلا تكون ذاتيات لافرادها الا بعد تصورها اذ الكلي ماخوذ
في الذاتي وان اريد به ان لا يكون الموصوف بالكليته مشتملا على الهذية المانعة عن التكثر فيكون لعدم اشتماله على الهذية
بحيث لا ياتي الصورة ان تصور عن تجوزية تكثره فلا يدخل في الالتصاف بهذا المعنى لخصوص الوجود الذهني بل هو من قبيل
الاشتراك بالمعنى الاول ولعلك قد قلنت بما علمناك بان ما يتوهم من ان الكليته اما بمعنى تجوزية العقل تكثر الشيء من حيث تصور
او عدم ابار نفس المتصور عنه واما بمعنى الاشتراك عملا ولا يصح عروص المعنى الاول للشيء الا بعد حصوله في الذهن المعنى الثاني
فرج اكل المساوق لمرتبة الحكاية التي هي بعينها مرتبة الوجود الذهني في غاية الوهن والسخافة وكذا ما قال بعض اشراح من ان الكليته
ان فسرت بعدم الهذية او بصحة التكثر فعروضها نفس الطبيعة وان فسرت باعتبار وقوع الشركة فعروضها الطبيعة محض انها في
الحيات لا ذلة الاعتبار انما تصور في الحاظ فانه ان اراد باعتبار وقوع الشركة اعتبار الذهن كون الطبيعة مشتركة فهذا ليس معنى
الكليته وان اراد به نفس الاشتراك فعروضه هي نفس الطبيعة لا من حيث خصوص الوجود والحاطي كما لا يخفى فقد تحقق فصلنا
ان ما اشتبه بين العامة من ان العموم والاشتراك الاطلاق وما يجذوذها من العوارض الذهنية وان القضايا المعقودة
منها ذهنيات ان القضايا الطبيعية ذهنية مطلقا غير مستقيم وان ما شاع في الفرق بين موضوع الطبيعة وموضوع المهمة
من ان الاول هو الطبيعة بشرط الوحدة الذهنية وهي لا توجد الا في الذهن فقط والثاني هو الطبيعة لا بشرط شيء وهي توجد
في الذهن والخارج ليس على ما ينبغي وان ما تقر عند من ان مورد التسمية الى الاقسام هو مطلق الشيء لا الشيء المطلق اذ الاقسام
الى الاقسام ليست هي الاقسام خصوصيات الاقسام الى المطلق بل ان ذلك ليس بسديد ولهذا المباحث تفصيل مطولة

سنعود إليها في مقامها يليق ان ساعدنا التوفيق هذا وقد وقع من ان في المقام الاسهب التطويل اذ قد كثرت فيها الاقوال
 ولم يكن شئ جديرا بالاعتقاد والتحويل والسرد لعل الحق وهو يهدي سبيل فضيلة الكلان وهو حسبا ونعم الوكيل قوله والحزبية
 قد استبران الكلية والحزبية من العوارض الذهنية التي مصدرها خصوص تقر الاشارة بوجودها في الذهن وان العناية المعقولة
 منها ذهنيات فاما الكلية فقد عرفت ما لها وما لا لها الجزئية فقد اختلفت في امرها باختلافها في من المعقولات الثانية
 ام لا والثاني ان القضية المعقولة منها هل هي ذهنية او خارجية او حقيقية فالمشهور انها من المعقولات الثانية وان القضية
 المعقولة منها ذهنية وذهب المصدر المعاصر للمحقق الدواني الى انها من المعقولات الثانية وان القضية المعقولة منها خارجية
 وذهب لبعض الى انها ليست من المعقولات الثانية وان القضية المعقولة منها خارجية قال الصدوق حاشي التجريدان على
 والحزبية والشئ والعللة ونظائرهما من المعقولات الثانية ثم قال ما حاصله ان العناية المعقولة منها قد تكون خارجية ضرورية وان
 زيد جزئي وشئ وعللة في الخارج واعتبر من عليه المحقق الدواني بان الكلية والحزبية صفتان للصورة الذهنية اعني الماهية باعتبار
 وجودها في الذهن فليس زيد جزئيا في الخارج بل احاصل منه وهو الصورة الشخصية جزئي وايداه بكلام ابي العباس اللوكري
 وغيره و قال صاحب الافق المبين معترض على المصدر انه لم يتفطن ان الموجود في الخارج اوفى الذهن بحسب الخارج شئ واحد
 يصلح لان يحلله العقل في المحاط التحليلي الى ما هو جزئي والى طبيعة تعرضها الكلية في المحاط العقل وانما الجزئية من احوال
 الشئ بما هو متميز غير مخلوط فماني الاعيان لا يصح ان يحكى عنه انه جزئي او طبيعة بل انه شئ واحد مخلوط يصح ان ينحل الى الامرين
 جميعا وان من الصفات ما لها وجود في العيين والذهن كما لبياض ومنها ما ليس لها وجود الا في الذهن وجودها العيني بها
 في الذهن كالنوعية المحمولة على الانسان والجزئية المحمولة على زيد وكما انه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الاعيان ان الجزئية لها
 صورة في الاعيان قائمة بزيد فكذا ذلك ليس معناه ان الموجود في الاعيان بما هو في الاعيان جزئي في المحاط العقل وانما يصح
 ان يعنى به ان ماني الاعيان بما هو في الاعيان لا يصح ان يعنى بالذهن الى ماني طرف المخلوط والتعريف جزئي والى مانيه طبيعة
 انتهى ونحن نقول ان هذا الكلام ليس له كثير معنى فان الجزئية تحمل معنيين الاول تشخص الشئ وذهنية في الواقع قطع نظر
 عن المحاط والا اعتبار فيكون المحكى عنه بها ومطابق خلفها نفس ذات الشخص المتقررة الموجودة في الخارج اذا كان ما يحكم عليه بالجزئية
 موجودا خارجيا او ذات الشخص المتقررة الموجودة في الذهن اذا كان ما يحكم عليه بالجزئية موجودا ذهنيا فلا يكون الجزئية منها
 المعنى من احوال الشئ بما هو متميز غير مخلوط في المحاط التحليلي ويكون الشئ الواحد الموجود في الذهن اوفى الخارج مصداقا
 لكل الجزئي فماني الاعيان لا يصح ان يحكى عنه انه جزئي واما قوله وان من الصفات التي ان لها وجود في الاعيان من الصفات ما لها
 بنفسها في العيين والذهن ومنها ما ليس لها بنفسها وجود الا في الذهن فكلون الجزئية من التمهيل الثاني مسلم لكل بل يعلم

منه ان لا يكون القضية التي يحملها الجزئي خارجية الا ترى ان الفوقية مثلا من الصفات التي لا وجود لها بنفسها الا في الذين
 مع ان قولنا السمار فوق قضية خارجية فلا يجب ان يكون مبدرا محمول القضية الخارجية موجودا بنفسه في الخارج وان اراد به
 ان من الصفات ما لها وجود في العين بنفسها او بنشأ انتزاعها ومنها ما لا وجود لها في العين اصلا لا بنفسها ولا بنشأ انتزاعها
 فلان ان الجزئية من الصفات التي لا وجود لها في العين اصلا لا بنفسها ولا بنشأ انتزاعها لان الجزئية بالمعنى المذكور موجودة
 في العين بنشأ انتزاعها وهي الاشخاص الخارجية وما قال من انه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الاعيان ان الجزئية
 لها صورة في الاعيان قائمة بزيد ان اراد به انه ليس معناه ان الجزئية بنفسها موجودة في الاعيان فمسلّم لكن لا يلزم منه
 ان لا يكون قولنا زيد جزئي قضية خارجية كما ان الفوقية ليست بنفسها موجودة في الخارج مع ان قولنا السمار فوقتنا
 قضية خارجية وان اراد انه ليس معناه ان مصداق الجزئية ومطابق صدقها موجود في الاعيان فهو ممنوع فان معنى
 قولنا زيد جزئي في الاعيان انه مطابق صدق الجزئي في الاعيان والريب في ذلك لان زيدا في الاعيان شخص شخص
 من خارج عما دام قطعاً نعم ليس معناه ان الموجود في الاعيان بما هو في الاعيان جزئي في كحاظ العقل لكن لا لما توهم من ان الحكمة
 بالجزئية انما هي عما في ظرف الخلط والتعريفية جزئية فان هذا باطل بل لان الموجود في الاعيان بما هو في الاعيان جزئي في الخارج
 وفي نفس الامر ولا دخل للحاظ العقل في ذلك لا يصح ان يعني به ان ما في الاعيان بما هو في الاعيان لا يصح ان يفصله
 الذين الى ما في ظرف الخلط والعري جزئي والى ما فيه طبيعة فان هذا ليقع ليس تحت معنى فان الشخص الخارجي الموجود في
 الواقع والشخص الذهني المتحقق في الواقع جزئي بالمعنى المذكور في الواقع سواء وجد ظرف الخلط والعري او لم يوجد وسواء
 فصله الذين الى امرين اولهم الفصل المعنى الثاني للجزئية اقتناع الصورة الذهنية عن تجريد العقل الشكرية فيها فالموصوف
 بالجزئية بهذا المعنى هي الصورة الذهنية وهي مصداق الحكم بها ومطابق صدقها ولا يكون الاشخاص الخارجية بما كلف لك
 جزئية لانها ليست صوراً ذهنية وعلى هذا التقدير لا يكون الجزئية محمولة على زيد ولا يكون زيد في الخارج جزئياً وانما يكون الجزئي
 صورة الحاصل في الحواس هذا ما يقال من ان مناط الجزئية هو الاول والاحاسي بل هذا التقدير لا يكون مصداق الجزئي ما
 في ظرف الخلط والعري لان الحواس ليست ظرف الخلط والتعريفية وانما يكون مصداق عمل الجزئي الصورة الحسية فيكون الحكم
 على هذا التقدير ما ذكره المحقق الدواني ولا يكون لما تجتمه هذا القائل معنى وما صل فضلاً عن ان يكون جدوى وطائل فان قلت
 لعل ملاده انه اذا كلف عن زيد بالجزئية فهي مرتبة الحكاية يلاحظ العقل زيداً ويلاحظ مفهوم الجزئي فيكلم به على زيد في هذه الملاحظة
 ويجعل محكوما عليه بالجزئي فيكون الجزئي بالحق تلك الملاحظة التي هي ظرف الخلط والتعريفية قلت هذا في مرتبة الحكاية وكلام
 هذا القائل انما هو في الحكمي عنه وكون القضية خارجية او ذهنية او حقيقية انما هو بحسب الحكمي عنه والافضل قضية خارجية كما

او ذہنیۃ او حقیقیۃ فانہا فی مرتبۃ الحکایۃ بلا حظ العقل موضوعہا سخا از عن مجموعہا و حکیم مجموعہا علی موضوعہا فیکون موضوعہا
 فی ہذہ الملاحظۃ محکوما علیہ مجموعہا ثابتا لموضوعہا فی تلك الملاحظۃ التي ہی طرف الخلط والتعریۃ الا ان ہذا انما ہو فی مرتبۃ
 الحکایۃ و اما فی مرتبۃ المحکی عنہ فالموضوع والمحول اصدوا بجملة کلام ہذا القائل خال عن التحصیل و تحقیق المقام ان الجزئیۃ تقابل
 الکلیۃ فان فسرت الکلیۃ باحتمال الاشتراک او بعدم الاتناع عن الاشتراک او بعدم الابر عن التکثر کانت الجزئیۃ بمعنی عدم
 احتمال الاشتراک او الاتناع عن الاشتراک او الابر عن التکثر و یکون مال ہذا عبارات الی الہندیۃ المانعۃ عن الاشتراک ان
 فسرت الکلیۃ بمطابقتہ الصورہ للکثیرین کانت الجزئیۃ عدم مطابقتہ الصورہ للکثیرین بمعنی العدم لا بمعنی السلب علی الاول
 اما ان یراد بالہندیۃ المانعۃ عن الاشتراک الہندیۃ المانعۃ عن الاشتراک فی الواقع فجزئیۃ مرادۃ للتشخص و لتشخص مصدر
 نفس ذات الشخص فی نفس الامر بلا دخلیۃ لہن ذہن و الحاظ لاختلاف حکایۃ ما کانت الشخص علی ہذا التقدير من قبیل الوجود و
 نظائرہ من المعقولات الثانیۃ بالمعنی الفلسفی لا من المعقولات الثانیۃ التي خصوص الوجود الذہنی شرط فی الاتصاف
 بہا و القضیۃ المعقودۃ من مطلق الجزئیۃ بہذا المعنی حقیقیۃ و الشخص الذہنی فاصتہ من قبیل المعقولات الثانیۃ بالمعنی خاص
 و القضیۃ المعقودۃ من ذہنیۃ اذ مصدر ہا خصوص تقرر الموضوع فی الذہن و الشخص الخارجی من المعقولات الثانیۃ بالمعنی
 الاعم و القضیۃ المعقودۃ منہ خارجۃ بلا شہبۃ اذ مصدر ہا خصوص تقرر الموضوع فی الخارج کما ان مطلق الوجود من المعقولات
 الثانیۃ بالمعنی الاعم و القضیۃ المعقودۃ منہ حقیقیۃ و الوجود الذہنی من المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاخص القضیۃ المعقودۃ
 منہ ذہنیۃ و الوجود الخارجی من المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاعم و القضیۃ المعقودۃ منہ خارجۃ علی ما ستعرف انشا اذ قال
 و اما ان یراد بالہندیۃ المانعۃ عن الاشتراک الہندیۃ المانعۃ عنہ فی نحو الادراک الاصلی فیکون ہی من احوال الصور الذہنیۃ
 الحسیۃ فیکون الوجود الذہنی شرط فی عروضا و یکون القضیۃ المعقودۃ منہا ذہنیۃ قطعاً و لا یکون الاشخاص الخارجیۃ
 بہذا المعنی و علی الثاني یکون الجزئیۃ من صفات الصور الذہنیۃ بل اریب فتكون من المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاخص و
 یکون القضیۃ المعقودۃ منہا ذہنیۃ فہذا ہو القول الفصل و انما الہزل ما توہمہ صاحب لافق البین من ان مصدر
 الجزئیۃ تقرر الشئ فی الحاظ ہو طرف الخلط و التعریۃ و تلاقہ الشارح بالقبول جریمنہ علی سجدتہ فی التقلید اذ لا سبغ لہ علی تقریر
 و تفسیر ما کما لا یجنی الا ان نور الحق کما کان اشرق و اصلی کانت المعقول الرمدۃ اضعف و معنی قولہ و الذاتیۃ و العرضیۃ
 ان فسرت الذاتیۃ بالطبیۃ المتحدۃ بالذات مع الذات مطلقاً ای سوا کانت عین حقیقتہا و لا اذ طبیقۃ المتحدۃ بالذات معہا
 التي لا تكون تمام حقیقتہا و العرضیۃ بالطبیۃ المتحدۃ معہا بالعرض فلاریب فی ان مطابق مفهوم الذاتیۃ کما لانسان الی
 او الناطق یکون موجوداً فی الخارج بالذات و مصدر ہا مفهوم العرضیۃ کالکاتب و الاسود موجوداً فی الخارج بالعرض فلیس

مصدق الذاتية والعرضية على هذا التقدير خصوصاً تقر بموصوفاتها في الذهن ولا يكون القضاء المعقود منها ذبنيات انفس
الذاتي بالكل الذي ليس بخارج عن الذات او الكلي الداخل في الذات والعرضي بالكل الخارج عنها فاما كان المراد بالكل الماخوذ
فيها ما يحتمل الشركة او ما لا ياتي عن الشركة كان مصداق الذاتي والعرضي ومعروضها موجودا في الخارج ايضا وكان المراد بالكل
الماخوذ فيها ما يكون ظللا للكثيرين كانت الذاتية والعرضية من عوارض الصور الذهنية لان الظلية من عوارض الصور الذهنية
فقط فيكونان من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص ويكون القضاء المعقود منها ذبنيات الا ان اعتبار الكلية بهذا
المعنى في الذاتية والعرضية لا يوافق كلمات القوم لانهم يقولون ان الذاتي متحد في الوجود مع الذات بالذات والعرضي
متحد في الوجود مع المعروض بالعرض ولا شك في ان الصورة الذهنية الظلية الموجودة في الذهن ليست متحدة في الوجود
مع الذات الموجودة في الخارج بالذات او بالعرض واليه يقولون ان ذاتيات اشياء لا تنفك عنها ذبنا وخارجا ولا يرب
في ان الصورة الذهنية منفكة عن وجود اشياء في الخارج ثم ان الصورة الذهنية مغايرة في الوجود للموجودات الخارجية
هي بينا لها ولا داخله فيها فلا يصدق عليها مفهوم الذاتي ولا يجوز ان يقال ان الصورة الذهنية مجعولة بجعل الذات
الخارجية مع انهم يقولون ان الذاتيات مجعولة بعين جعل الذات فان قيل ان المحكوم عليه بهذه الاحكام نفس
طبيعة الصورة الذهنية مع قطع النظر عن الوجود الذهني رجع الامر الى ان الذاتي والعرضي من عوارض نفس الطبيعة فلا
يكونان من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص وانفس الذاتي بالمحمول الذي ليس بخارج او المحمول الداخل والعرضي
بالخارج المحمول فان اريد بالمحمول المحمول في مرتبة الحكاية فلا شك في ان الذاتية والعرضية بهذا المعنى من العوارض
الذهنية والمعقولات الثانية بالمعنى الاخص لان المحولية مطلقا منها الا ان مصداق الذاتية والعرضية على هذا التقدير هي
الصورة الذهنية الموجودة في الذهن في مرتبة الحكاية وقد عرفت ان القول بكون الصور الذهنية ذاتيات وعرضيات لا يطابق
اقاويلهم على ان اخذ المحولية في مرتبة الحكاية في الذاتي والعرضي ليتلهم ان لا يكون الحيوان مثلا اذا لم يجعل محمولا في مرتبة
الحكاية ذاتيا لافراده وعرضيا للناطق وبذلك نصوصهم وان اريد بالمحمول المتحد في الوجود في نفس الامر رجع هذا التفسير
التفسير الاول فقد وضع ان عد الذاتية والعرضية مطلقا من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص غير صحيح ولذا قال الشيخ
ابو العباس اللوكري في الفصل الثاني من منطق كتابه بيان الحق ان المماثلة لها اعتبارات ثلث اعتبارها من حيث هي
واعتبارها من حيث هي في الاعيان باعتبارها من حيث هي في التصور فليقتضها احراض تخص وجودها ذلك مثل الوضع
والحمل ومثل الكلية والجزئية في الحمل الذاتية والعرضية في الحمل غير ذلك فانه ليس في الموجودات الخارجية ذاتية وجزئية
حلا هذا المنص كلامه فالظرف اعتبار الحمل مع الكلية والجزئية والذاتية والعرضية في عده الامور من الاعراض الخارجية

لا شك ان
يكون مجردا في

بالوجود الذي نبدأ إذا عرفت حال الذاتي والعرضي تضح لك حال النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام فان صد
النوع بالطبيعة التي هي عين حقيقة افرادها والجنس بالطبيعة التي هي خبر تمام المشترك بين حقائق افرادها والفصل بالطبيعة
الداخلية التي لا تكون تمام مشترك والخاصة بالطبيعة المتحدة معها بالعرض المختصة بحقيقة واحدة والعرض العام بالطبيعة المتحدة
معهما بالعرض الغير المختصة بحقيقة واحدة لم يكن تلك الامور من احتمالات الثانية بالمعنى الاخص وان اخذ في حدودها الكلية
بمعنى المطابقة للكثيرين او المحمولية في مرتبة الحكاية كانت منها فافهم فان المقام لا يخلو عن دقة قوله والمعرفة لا شك في
ان المعرفة من العوارض الذهنية التي تعرض لصور الذهنية فان مصداق المعرفة هي الصور العقلية التي تغيب لصور المعرفة
قوله والموضوعية فان الموضوعية حال المفهوم الحاصل في الذهن المحكوم عليه في مرتبة الحكاية قوله والمحمولية فان المحولية
حال المفهوم الحاصل في الذهن المحكوم به في مرتبة الحكاية قوله وكونه قضية فان القضية هي المفهوم العقلي المركب من صورة
الموضوع وصورة المحمول صورة النسبة الحكائية قوله فان مصداقها تقرر المفهومات ناطقها في المعرفة اذ مصداقها تقرر
المفهومات ونحو وجودها المنفرد الغير المخلوط بما هو مصداق بالمعروف بالفتح وفي الموضوعية اذ مصداقها تقرر الصورة الذهنية ونحو
وجودها المنفرد عما يقص بالحمولية وفي المحمولية والقضية وعكس القضية والحجية وغير ظاهري الكلية بمعنى احتمال الاشتراك عدم
الاتساع عن شركة او عدم الابداع عن لكثرة الجزئية المقابلة لها فان مصداق الكلية الطبيعية المطلقة المشتركة الموجودة في
الذهن او في الخارج بوجودات كثيرة لا نحو وجود المفهوم في ظرف الخلط والتعريف ومصداق الجزئية نفس الذات الشخصية الممتدة
عن الاشتراك وتكثر المستقرة في الخارج او في الذهن لا نحو وجودها المتقرر في ظرف الخلط والتعريف وكذا الحال في الذاتية والاعتدالية
قوله وتوضيحه قال في الاقوال المبين المحكوم عليه بالحمولية والموضوعية او الكلية والجزئية مثلا بحسب التحقق في الاعيان شي و
وكذلك بحسب لوجوده في الذهن الا في اللحاظ التحليلي الذي هو ظرف الخلط والعري فليس من المستبين لتحررك ان الحكم عند ما
ينحصر من المفهومات المحمولة او العوارض بحسب الاعيان او بحسب لذهن انما هو حال الشيء باعتبار نحو وجوده في ذلك الطرف
على انه متميز عن غيره والموجود في الاعيان شي واحد لا يتميز بحسب المحمول عن الموضوع ولا بالطبيعة عن الفرد ولا الذاتي عن ذي
الذاتي ولا المعروف عن الكلية عن الجزئي اذ ليس بحسب ذلك الوجود الا الخلط الصرف فاذا لم يكن مطابق الحكم لشي من هذه المفهومات
المحمولة او المبادى العارضة الا نحو وجود المفهوم المحكوم عليه في ظرف الخلط والعري من اخبار اللحاظ الذهنية ثم بعض هذه
مما لا يصح ان تلبس بالمفهوم الا باعتبار وجوده في الذهن كالكليته والحسية واكمل والوضع واشاكلها وبعضها مما ليس ياتي ان
يفترع منه بحسب وجوده في الاعيان لو امكن ان يكون هناك متميزا منفردا ذلك لكنه مخلوط غير متميز بحسب الاعيان فذلك
لا يتفرع منه ذلك بحسب الاعيان ويجب ان يكون العقدة فيها ومطابق الحكم فيه تقرر الموضوع ونحو وجوده في الذهن مفردا

غير مخلوط بحسبه ذلك مثل الجزئية والذاتية والعرضية والطبيعية واصنافها بحيث ان الفرق بين القبيلتين غامض نيلان فيه يعقده
 زيد جزئي في الخارج مثلا خارجية انتهى وهذا هو ما قد قول الشارح وتوضيحيه ونقصه بوجوه الاول بان قوله المحكوم عليه بالمحمولية
 والموضوعية والكليته والجزئية مثلا بحسب التحقيق في الاعيان شي واحد وكذا الكسب الوجودي الذين الا في اللحاظ التحليلي
 الذي هو طرف الخلط والعري جراف لان المحكوم عليه بالمحمولية والموضوعية ليس له تحقق في الاعيان اصلا اذ المحكوم عليه بالمحمولية
 هو الصورة الذهنية لزيد مثلا والمحكوم عليه بالمحمولية هو الصورة الذهنية لقائم مثلا وباتان الصورتان موجودتان في الذهن
 بوجوهين متغايرين فالمحكوم عليه بالموضوعية والمحمولية ليس شيئا واحدا اصلا بحسب التحقيق في الاعيان ولا بحسب الوجود
 في الذهن نعم ما ينتزع عنه المحكوم عليه بالموضوعية وما ينتزع عنه المحكوم عليه بالمحمولية موجود واحد في الاعيان اذ في الذهن
 لكن ما ينتزعان هما منه ليس محكوما عليه بالموضوعية ولا محكوما عليه بالمحمولية واما المحكوم عليه بالكليته والمحكوم عليه بالجزئية
 فان اريد بالكليته المطابقة للكثيرين بالجزئية عدم المطابقة للكثيرين فهما متغايران جودا ووجودتان متخارجاتان في الذهن
 ولا وجود شي منهما في الخارج اصلا ضرورة ان المحكوم عليه بالكليته هي الصورة العقلية التي هي ظل الكثيرين والمحكوم عليه
 بالجزئية هي الصورة الحسية التي هي ظل الواحد فالمحكوم عليه بالكليته والجزئية ليس شيئا واحدا في الاعيان لان في الذهن
 نعم ذو الصورتين المذكورتين احد لكنه ليس محكوما عليه بالكليته والجزئية بهذا المعنى كما هو مودى التفسيرات الاخر للكليته والجزئية
 فلا ريب في ان المحكوم عليه بالكليته هو الطبيعية والمحكوم عليه بالجزئية هو الشخص الطبيعية والشخص متحدان بحسب الوجود في
 الاعيان الا اذا بان الا انها بحسب جودها الواحد في الخارج او الذهن مصدر اقان للكليته والجزئية بهذا المعنى لان الطبيعة
 الانسانية مثلا موجودة في الاعيان بوجوه كثيرة متلبسة بهذيات شتى ومعنى كليتها واشتركاها هو اتحادها مع الاشخاص
 والجزئيات الكثيرة وزيدها مثلا موجود في الخارج متعين بهذية بعينها وهذا معنى جزئية فالمحكوم عليه بالموضوعية والمحمولية المحكوم
 عليه بالكليته والجزئية ليسا من باب احد في سبيل احد كما هو دلل كلامه الثاني ان المحكي عنه بالمحمول اى محمول كان بشي
 بما هو مشار لا انتزاع المحمول متحد معه بالذات او بالعرض فالوجود في الاعيان ان كان مصححا لا انتزاع محمول كان محكيا عنه و
 ما ليس بمصحح لا انتزاع لم يكن محكيا عنه فالوجود في الاعيان ليس مصححا ومشار لا انتزاع مفهوم الموضوع والمحمول بل مشار
 انتزاعها هو الصورة الذهنية الحاصلة في الذهن عند الحكاية فلا يصلح ان يكون محكيا عنه بها والوجود في الاعيان مصحح ونشأ
 لا انتزاع مفهوم الطبيعة والفرد والذاتي ووزي الذاتي والكل والجزئي فيكون محكيا عنه بهذه المفهومات لا ينافي كونه محكيا
 عنه بهذه المفهومات الخاطا الصواب بحسب الوجود في الاعيان فليس مطابقا كالمشي من هذه المفهومات نحو وجود المفهوم
 المحكوم عليه في طرف الخلط والعري كما سببه وجود المفهوم المحكوم عليه المفهومات المحكوم بها على نعمت التمايز في طرف الخلط

وان في
 التفسير
 منه كما

والعري مما لا بد منه في مرتبة الحكاية لكن الكلام في المحكي عنه فان تشبث بان هذه المفهومات من شئون الصورة الذهنية بناه
على تفسير الكلية بالمطابقة للكثيرين والخبرية بعد ما منع انه لا يلزم سياق كلامه يكون مصداق حمل هذه المفهومات مطابق
الحكم بها على هذا التقدير في الصور الذهنية بما هي موجودة في الذهن لا وجود المحكوم عليها في كحاظ هو طرف الخلط والعري كما عرفت
فيما سبق الثالث فتم المعقولات الثانية بالمعنى الاخص الى قسمين الاول ما لا يصح ان يتلبس بالمفهوم الا باعتبار وجوده
في الذهن الثاني ما لا يابى ان ينتزع منه بحسب وجوده في الاعيان بعد الكلية من القسم الاول والخبرية والذاتية والعرضية
والطبيعية من القسم الثاني وهذا حظ ظاهر لان الكلية كانت بمعنى الظلية للكثيرين كانت من القسم الاول لكن الخبرية التقاطع
بها فيكون منها من شئون الصورة الذهنية وان كانت بمعنى احتمال الاشتراك وما يحد وضده فلا يصح عدلها من القسم الاول كما
عرفت مرارا من ان الكلية يصح انتزاعها عن الوجود الخارجي ايضا ونحو ذلك من ذلك عدلها ذاتية والعرضية من القسم الثاني
مع ان الكلية التي عدلها من القسم الاول ما خذت فيها ثم اى فرق في حسابها بين الكلية التي عدلها من القسم الاول وبين الطبيعية
اى كون اشئ طبيعية التي عدلها من القسم الثاني فعليه بيان فرق بينهما لوجب عدلها من القسم الاول وعدلها من القسم
الثاني الرابع ان الخبرية والذاتية والعرضية والطبيعية ما ضاها با ما ان يكون مصحح انتزاعها عن الموضوع خصوص وجوده
الذاتى او خصوص الوجود الحاطى له فيكون مما لا يصح ان يتلبس بالمفهوم الا باعتبار وجوده في الذهن فلا وجه لعدله من القسم
الثاني واما ان يكون الوجود الخارجي ايضا مصححا لانتزاع هذه العوارض ولا شك ان المحكى عنه بالانتزاعيات ومصداقها هي
متاثيرها المصحح لانتزاعها فيكون الموجودات الخارجية ايضا محكيا عنها بهذه الانتزاعيات فتكون خارجة عن القسم الخامس
ما ذكره بعض اشراح من انه لا يشبهته في ان الخبرية والكلية والذاتية ليست اوصافا انضمامية وانما هي انتزاعية ومصحح انتزاعها
هي نفس المفهومات لا من حيث وجودها في الملاحظة بان يكون الوجود الحاطى شرطا للعروض او قيما للمعروض لانا نعلم بالضرورة
ان الانسان مثلا كل وذاتى لا افرادها انتزاع اعدا ولم ينتزع واما اشتراط الوجود المتميز في المحكى عنه بهذه الالوصاف فان اريد
ان يتميز شرط الاتصاف بحسب الواقع فغير مسلم وان اريد به ان يتميز شرط حكاية الاتصاف بحسب الواقع فغير مسلم ايضا وان
اريد به شرط حكاية الاتصاف فمسلم لكنه لا يضر ولا يرتاب في ان قولنا زيد جزئى والانسان كل حكاية عن الاتصاف لا اتصافا
في ظرف المحاط لان الاتصاف بحسب ظرف انما يقتضى ان يكون الموصوف فيه على حالة يمكن انتزاع الصفة عنه في ظرف
الوجود الحاطى للموصوف او للصفة ليس من هذا القبيل لا مكان كحاط كل من الصفة والموصوف بدون كحاظ الاخر هذا كلامه
وبالحكمة فقد شبهت على صاحب الافق المبين مرتبة المحكى عنه بمرتبة الحكاية والعجب انه قال في الافق المبين ان مطابق
الحكم في القضية الذهنية تقر الموضوع ونحو وجوده في ذمنا ما وانه لا يجوز في نحو ما من الذمنا لاني الحاطا يتطلى على

واحد بالذات او بالعرض فظاهر ان موصوفات هذه الاوصاف متميزة عن هذه الاوصاف في اللحاظ التحليلي الذي هو طرف
 الخط والعري فكيف يكون المحكي عنه بهذه الاوصاف ومطابق حكمها نحو وجود موصوفاتها في اللحاظ التحليلي فلعله لم يتباين
 بهاتف اقواله ويند فلفظ بكل ما خطر به اليه ويحس بخياله في كلامه ففصل نحو اخر طوبينا بالان الوقت اعز من ان ليضع في توهم
 مقاله قوله وهي العوارض ان اراد بها اعم من ان تكون محمولة على المعروضات بالمواطاة او بالاشتقاق فان المبادي
 والاشتقات كلها معقولات ثمانية كما مر قوله كمانى الاوصاف العينية كالسواد والبياض فان افرادها التي بها ذاتها
 لها موجودة في الخارج قوله كمانى الاضافات الالمانية كالنوقية والتحتية فانها تميز عن موصوفاتها بما لها بخصوص
 حال في العين قوله كمانى لوازم الماهية قال في الحاشية لان حيثية الاقنار من الحقيقة العينية تلك العوارض
 ناتجة من حيث تتصل لها فتكون كانهما موجودات متصلة كما ان الانتزاع بحسب نحو الوجود الخارجي في الاضافات الخارجية
 واعلام تلكات يقوم مقام العينية ولذا لم تكن من المعقولات الثانية انتهى وبكذلك قال صاحب لافق البين وقدمنا ايار
 الى ان القوم اختلفوا في ان لوازم الماهية هل هي معدودة عن المعقولات الثانية ام لا فذهب المحقق الدواني الى
 الاول وبما صرح الى الثاني وصاحب لافق البين اذ لم يكن من التمييزين ذهب الى اللدليل مع انه ذهب الى ان في
 المعقولات الثانية اصطلاحين فظن ان لوازم الماهية معدودة عن المعقولات الثانية بالمعنيين والقول الفصل هو ان
 القوم قسموا العوارض الى ثلثة اقسام الاول ما يكون عارضة لنفس الماهية بلا مدخلية لخصوص احد الوجودين كالزوجية لعمارة
 للاربعه والثاني ما يكون عارضة للماهية بحسب وجودها في الخارج كاحراق العارض النار الثالث ما يكون عارضة للماهية
 بحسب وجودها في الذهن كالمحمولية والموضوعية العارضتين لصورتي الكاتب الانسان وهذا القسم يسمى معقولات ثمانية
 هكذا في شرح التجريد وقال الشيخ ابو العباس اللوكري في الفصل الثاني من منطق كتابه بيان الحق مطابقا لعبارة الشيخ في
 الفصل الثاني من المقالة الاولى من الفن الاول من منطق الشفاران هيات الاشارة قد تكون في الاعيان وقد تكون في
 التصور فيكون لها اعتبارات ثلاث اعتبار الماهية بما هي هي غير مضافة الى احد الوجودين فليحتمل عوارض بما هي كك اعتبارها
 من حيث هي في الاعيان فليحتمل عوارض تخص وجودها ذلك واعتبارها من حيث هي في التصور فليحتمل عوارض تخص
 وجودها ذلك مثل الوضع والحمل ومثل الكلية والجزئية في الحمل والذاتية والعرضية في الحمل وغير ذلك مما يتعمل فانه ليس
 في الموجودات الخارجية ذاتية ولا عرضية حملا ولا يكون اشئ في الخارج مبتدئا ولا يكون خبرا ولا قياسا ولا غير ذلك ثم قال
 موضوع انطلق عوارض الموجودات متى كانت في التصور على نحو وجهه يكون ذلك نحو والجهة موصلا لصاحب التصور من معلوم
 الى مجهول فنقولنا عوارض الموجودات يجرى مجرى الجنس قولنا متى كانت في التصور فصل يميز ذلك عن العوارض التي

التي تكون للموجودات في غير المقصور بهذا الكلام فمقتضى هذه الاقوال ان لوازم الماهية مقابلة لثبوت المعقولات الثانية التي
هي موضوع المنطق ونها ما لا ريب فيه لان المعقولات الثانية التي هي موضوع المنطق عند فهم هي العوارض التي خصوص
الوجود الذهني شرط في عرضها ولا شبهة في ان لوازم الماهية ليست كذلك اما المعقولات الثانية بالمعنى الاعم فلا وجه
لاخراج لوازم الماهية عنها وليس في كلام القوم ما يدل على انها ليست معدودة عنها فالمحقق الدواني لما ذهب الى ان
المعقولات الثانية هي العوارض التي خصوص الوجود الذهني شرط في عرضها ونخل عن المعقولات الثانية بالمعنى الاعم
حكم بخروج لوازم الماهية عن المعقولات الثانية والصدر اشير ازمى المعاصر لما اخذ المعقول الثاني بالمعنى الاعم ولم
يشترط خصوص الوجود الذهني في عروضة ذهب الى ان لوازم الماهية من المعقولات الثانية وصاحب الاتفاق لم يبين
مع انه تفتن بالاصطلاحين في المعقولات الثانية لما راى القوم يميزون المعقولات الثانية عن لوازم الماهية و
يجعلونها قيمتها لها توهم ان المعقولات الثانية بالمعنى الاعم تميز عن لوازم الماهية مع ان القوم انما يميزوا المعقولات
الثانية بالمعنى الاخص عنها لا المعقولات الثانية بالمعنى الاعم وليت شعري ما الباعث على اخراج لوازم الماهية عن
المعقولات الثانية بالمعنى الاعم ثم انه اعتبر في المعقولات الثانية بالمعنى الاعم ان لا يكون من تلقا الموصوف لها اقتناء
وعلية وانما اخراج لوازم الماهية عنها الى هذا القيد مع ان القول يكون لوازم الماهية معلولة للماهية باطل كما مر منافي
موانع من هذا الكتاب سنعود الى البطل ذلك في مقامه انشاء الله تعالى قوله وهي كالوجوب لا يخاف في ان الوجوب ار
اريد به الوجوب لذاتي او الوجوب بالغير او الوجوب المطلق من الانتزاعات التي لا تصدق على الاعيان صدقا اوليا او
ذاتيا ولا يجازيها خصوص حال في الخارج وليس من تلقا ذات الموصوف اقتناء لها الا ان الوجوب لذاتي ووجوب وجود الخارج
سواء كان مطلقا او بالغير فيقصد منها القضايا الخارجية كما يلوح انشاء الله تعالى ووجوب الوجود الذهني مصداق لقول الماهية
الذهن والقضية المعقودة منه ذهنية نعم وجوب الوجود مطلقا بالغير والوجوب المطلق من دون ان يضاف الى الوجود الخارج
والوجود الذهني فيقصد منه القضايا الحقيقية فالحكم يكون القضايا المعقودة بالمعقولات الثانية بالمعنى الاعم حقيقة لا خارجية
ولا ذهنية كما وقع من الشارح اقتناء لصاحب الاتفاق لم يبين له وجهه وسياتي تفصيل ذلك قوله والوجود الوجود
المطلق وكذا الوجود الخارجي والوجود الذهني من الانتزاعات التي لا تصدق على الاعيان صدقا اوليا او ذاتيا ولا يجازيها
خصوص حال في الخارج او انشاء انتزاع الوجود نفس ذات موصوفة لا خصوص حال فيها وليس من تلقا الموصوف اقتناء
له الا ان القضايا المعقودة من الوجود المطلق حقيقة ومن الوجود الخارجي خارجية ومن الوجود الذهني ذهنية على ما بينك
انشاء الله تعالى قد ورد على كون الوجود من المعقولات الثانية بان الوجود الواجب فرد للوجود موجود في الخارج وكذا

الكلام على ذلك في فاتحة البحث فذكر قال صاحب الافق المبين الوجود الحق القائم بذاته ليس محل عليه الوجود المطلق المنتزع
 على انه جوهرية او من ذاتية وليس هو يتم في العقل فينتزع منه الوجود المطلق ويعرضه في لحاظ الذهن فقد عرفت ان هذه
 وظيفة الطباع الاسكانية بل العقل يحكم بالبرهان ان في الاعميان حقيقة متقررته بنفس الذات المتقرر بنفس الذات بنفس حقيقة مصدق محل
 الموجود عليه مطابق انتزاع الموجودية لا باقتضاه حقيقة ذلك كما ان الحقيقة المتقررته من اجاعل بنفس ما هيها المتقررته
 من اجاعل مصداق محل مطابق الانتزاع لا باستيفان ثابته من اجاعل او باقتضاه من الماهية المجمولة وان للعقل
 سبيل الى الماهيات المجمولة الى لحاظ الحقيقة المتقررته وانتزاع الموجودية عنها ولا سبيل له الى ذلك في الحقيقة المتقررته
 بنفس الذات بل انما ينتزع العقل اذا يقى سمعه المملوك فيستمع ان البرهان ينطق بلسانه القدسي النوري ان على ذلك
 وشدة خطر العجب سبيل الى صفة لحاظ القدس الحق المتقرر بنفس حقيقة وانتزاع الموجودية عن نفس ذاته فما يقال انه اللطيف
 والمنتزع بالاضافة الى ذلك الجواب هو البرهان لا العقل فاذا لم يكن الوجود الحق من افراد شئ من ما في حيازة العقل وحوزة
 معقولاته الحقيقية المتناصلة فما ظنك بجنابه المقدس بالقياس الى الوجود المطلق الذي هو من الطباع المصدرية الانتزاعية
 انتهى وانت وكل من سياتي الخطاب تعلمان ان هذا الكلام لا فضل له على تعيق الغراب ما اولافلان انتزع العقل
 الوجود من شئ اى شئ كان ومن حقيقة اية حقيقة كانت لا يتوقف على ارتسام كنه ذلك الشئ ونفس تلك الحقيقة في العقل
 فلا معنى لقوله وليس هو يتم في العقل انا ثانيا فلانا نعلم قطعاً انه سبحانه وتعالى موجود فالوجود الممول اما ان يكون منتزعا عنه
 في العقل فقد لطل كل ما هذى هذا القائل ولا يعود ما تجبته الى طائل او لا يكون منتزعا عنه في العقل فكيف ينعقد القضية القائلة
 انه سبحانه موجودا واما ثالثا فلان قوله المتقرر بنفس الذات بنفس حقيقة مصداق محل الوجود عليه مطابق انتزاع الموجودية
 يهافت قوله ولا سبيل له الى ذلك في الحقيقة المتقررته بنفس الذات لانه اذا لم يكن للعقل سبيل الى لحاظ الحقيقة المتقررته
 بنفس الذات وانتزاع الموجودية عنها فلا معنى محل الموجود عليها وكونها مطابقا للانتزاع الموجودية واما رابعا فلان قوله بل انما
 ينتزع العقل الى قوله عن نفس ذاته بذاته تخييل خال عن التحصيل ليس ان العقل اذا التقى سمعه المملوك الى ما ينطق بالبرهان
 بلسانه القدسي النوري واستمع لاختلاف الحقيقة المتقررته بنفسها وانتزاع عنها الوجود وحمل الموجود عليها واليقن بصديق
 الموجود عليها واما خامسا فلان قوله فما يقال انه اللاحظ والمنتزع بالاضافة الى ذلك الجواب هو البرهان لا العقل فذكر من القول
 لان البرهان لا يصلح ان يكون نفسه لاختار منتزعا وانا ذلك من شان العقل غاية الامران البرهان يفيد العقل الاذعان
 والايمان بكون الوجود منتزعا عنه سبحانه بل مجده فانظر الى هذا الرجل كيف يهذى ويهزل ولا يبالي ما ذا يقول اما سادسا
 فالفان المراد وهو ان الوجود الحق الواجب ليس فردا بالحقيقة للمعنى المصدرى الانتزاعى لا يتوقف على ما خص به القائل

من التخييلات الشعرية الكاذبة والترهات الضرية الغير الصائبة والعجبان الشارح نقل كلامه بذاني الحاشية ولم يتكلم على
 شي من جزافاته الواهية وبه اجري منه على سميت في اتباع اباطيله والاذعان باقاويله وانما غرضه من نفوذه بترويج الكذب
 بالمنطق العذب وتدريج الهزل باللفظ الخجل مما عند البليغ المنقذ الا رب الفطن فلا يزيد به الرعل تكلف العصاة غير
 وتحتّم به الصنعة غير الشائعة واما الشارح فقد انخدع بزجره وخر عبيلة وفرص على نفسه ما شاته في سبيله كعامي في اعتقاده
 بالعتقاد او كعم في القياوه للقائد والمد موالحمة وولى العصمة **قوله** الشيبية هي تساوق الوجود والكلام فيه هو الكلام فيها
قوله والامكان علم ان صاحب لافق ابي بن بعد ما فسر المعقولات الثانية بالمعنى الاصح بالعوام من الانتزاعية التي لا تحل
 على شي مما في الاعيان محلا اوليا او ذاتيا ولا يجازى بها خصوص حال في الخارج ولا يكون عروضا للمعروضها من جهة
 اقتضائه من طبيعته لذلك مثلها بالوجود الشيبية والامكان قال في حاشيته ان الامكان والكان من المفهومات الغير المنسقة
 عن الماهية لكنه لما كان هو سلبا بسيطا والماهية بحسب في حيزا للمهية الصرفة والقوة المحضة لم يكن للمهية اقتضار وعلية
 او السلب لم يكن عدوليا او ملحوظا من حيث انه مضاف الى الملكة او محمول في الموجب السالب المحمول لم يكن محتاجا الى
 اقتضائه من الذات له بل يكفي فيه عدمه متفنية لما السلب رفع له الماهية ما لم تكن متقررة في نفسها لم يصح ان تكون
 متفنية تشي فلذلك لم يكن الامكان اخلاقا لوازم الماهية بمعنى العوارض المعلولة لنفس الماهية وان كان هو من لوازم
 الماهية بمعنى المفهومات التي لم يكن سلجا عن الماهية وهي من العوارض اللاحقة لسخ الماهية كالشيبية والوجود وبهذا يتضح
 معنى قولهم الامكان بالذات ليس معارلا للماهية والماهية محفوفة به نفسها واذلك صح ان يجعل اول المراتب فيقال
 يمكن فاحتاج الى آخر المراتب المقررة المشهورة والامكان اصح ان يقال انه في شي الامكان فمكن فاحتاج الى سائر تلك
 وكان مستلزما للذات والاقتضار متأخر عن التقرر الذي هو آخر المراتب المتفرقة على الامكان انتهى وانما تعلم ان يضرب من
 الهنديان اذا كان سلبا بـ 'الاسلبا عدوليا ولا محمول بالوجبة السالبة المحمول فلا معنى لعدمه من العوارض
 ولا معنى لقوله وهي من العوارض اللاحقة لسخ الماهية او السلب بسيطا نفى صرف ولا يما وقد اضاع هذا القائل نظريته
 بعمرو في بيان ذلك احتق ان الامكان سلب بسيطا لضرورة الطرفين ولا عرض له حقيقة لكن الذين قد اخطا الماهية و
 وتترجم منها به السلب يلاحظ عدوليا ويحمله على الماهية فيكون من عوارض الماهية به الاعتبار ولا يلزم من هذا ان يكون
 الامكان من اللوازم المعلولة للماهية وقد اثرتنا فيما سبق غير مرة الى ان عليه الماهية للامور المنتزعة عن نفسها غير متعلق
 اذ لا يخفى ان الماهية وبين تلك المنتزعات في الواقع اذ لا تقر في الواقع الا لنفس الماهية وتقرر الانتزاعات في
 الواقع عبارة عن تقرر مناشي انتزاعها فلا يتصور هناك عليه ولا معلولية واسباغ الكلام في هذا الموضع يعني الى ما يخرج

عن المقام قوله والقضايا المعقودة بهايح علم ان القضية الكلية مشتملة على النسبة الحاكية اعني ثبوت شئ لشيء فان كان هذا
 الثبوت ثبوتاً لازماً فالثبوتية ذهنية ومصادقها تقر الموضوع في الذهن بحيث يصح انتزاع المحمول عنه كقولنا الانسان موضوع
 والحيوان محمول وان كان ثبوتاً لا مخرجي فالقضية خارجية ومصادقها تقر الموضوع في الخارج بحيث يكون في الخارج متحد مع
 المحمول ويصح انتزاع المحمول عنه وان كان ثبوتاً لا مخرجي فالقضية خارجية ومصادقها تقر الموضوع في الخارج او في الذهن فالقضية حقيقية
 ومصادقها تقر الموضوع في نفس الامر متحد مع المحمول بحيث يصح انتزاع المحمول عنه هذا هو المشهور واذا الكلام مبنياً على حساب
 الالفق البين فبالحرى ان نقل اول من كلامه ليكون كلامنا الكبت لانه في الالفق البين الحكم بالان
 ان كان حسب طال الموضوع في الاعيان سوار كان حسب اصل تقر الماهية او بحسب لوجود كانت المحلية خارجية سوار كان
 مبداء المحمول من الامور العينية او من الامور المنتزعة من الموضوع على ما هو عليه في الاعيان وان كان بحسب خصوص التقرر
 او الوجود الذهني للموضوع كانت ذهنية وان كان بحسب مطلق التقرر والوجود للموضوع في نفس الامر مع عزل النظر عن خصوصيات
 الظروف والاولوية من الاعيان والاذهان وانما ملاحظات ذمنا واحد الازمنة والاقوات او جملة الزمان او الدهر والسهر
 سميت حقيقية انتهى وقال في موضع آخر ميزان التصحيح الحمل مطلقاً هو صحة انتزاع المعنى المصدرى كالانسانية والوجودية و
 الزوجية والفوقية وهي المكينة بمبدأ الانتزاع اعني ما يؤخذ منه ذلك هو المحكي عنه ويقال له مصادق الحمل مطابق الحكم وقال
 في موضع آخر مطابق الحكم في الخارجية هو تقر الموضوع ونحو وجوده في الاعيان وانه والمحمول في الخارج شئ واحد بالذات وبالعرض
 سوار كان مطابق الذهن في الخارج في حاشيتي الالتصاق كما في الاوصاف العينية التي هي مبادئ المحولات وبالحاق مفهومات
 انتزاعية بموضوعات عينية لتصلح بحسب خصوص الوجود في الاعيان لذلك الالحاق كما في النسب الاضافات المنتزعة عن الوجود
 العينية وفي الذهنية تقر الموضوع ونحو وجوده في ذمنا ما وانه والمحمول في نحو ما من الذهن لاني اللحاظ التحليلي شئ واحد بالذات
 او بالعرض وفي الحقيقية قوم هية الموضوع في مطلق عالم التقر وانه والمحمول في مطلق نفس الامر مع عزل النظر عن خصوصيات
 الظروف شئ واحد بالذات او بالعرض وانما التكثر في اللحاظ التحليلي انتهى اذا دعيت هذا علم ان القوم اختلفوا في ان القضايا
 المعقودة من المعقولات الثانية بل هي ذهنية فقط او ذهنية حقيقية فقط او بعضها حقيقية وبعضها خارجية فذهب المحقق
 الدواني الى انها ذهنية فقط تبعه في ذلك بعض اساتذة الشارح وذهب صاحب الالفق البين وتلميذه الصدراشيخي
 الى الثاني وتبعه الشارح جريماً على سجية وذهب لصد المعاصر للمحقق الدواني الى الثالث وقال ان قولنا زيد شئ وعلة
 وخرى في الخارج قضايا خارجية فاما المحقق الدواني فمبنى خيالاً ذهب الى شرطية الوجود الذهني لخصوص المعقولات الثانية
 والذهب في ان القضية المعقودة باعرضة شروط بخصوص الوجود الذهني قضية ذهنية واذا دعيت ان اشترط لخصوص

الوجود الذهني في مطلق المعقولات الثانية التي منها الوجود والامكان نظائرهما باطل ايقنت ان هذا الخيال مبتلا كالأ
فاسد واما استلزام الشرح فقد خطبه لانه مع عدم اشتراط خصوص الوجود الذهني في عروض المعقولات الثانية توهم ان القضايا
المعقولة بها ذهنية مطلقا وسيأتي تفصيلها ان شاء الله تعالى في شرح قول الشرح لاذهنية واما صاحب الافق المبين فقد تاه
في ضلال مبين لان الوجوب الذاتي ووجوب الوجود يعنى مطلقا الوجود الخارجى والاشيئية في الخارج والعلية الخارجية
والمعولية الخارجية ونظائرهما من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم اتفاقا باعترافه ايضا مع ان القضايا المعقولة بها خارجية
قطعا لان مبدرا شترع هذه المبادئ الانتزاعية اعنى المحكى عنه بها ومصداق حملها ومطابق الحكم بها نفس ذات الواجب
بجانه وذوات الحقائق المتقررة في الخارج من الجاعل الموجب نفس الذات المتقررة في الخارج بنفسها او بالجاعل و
نفس الذات المفيدة لذات الغير الموفرة في الغير في الخارج ونفس الذات المستفادة من الغير المتأثرة من الغير في الخارج
وموضوعات هذه القضايا ومحمولاتها شئ واحد في الخارج فيكون هذه القضايا خارجية فان الحكم باتحاد موضوعاتها امور شترع
لانها امور شترعة عن الموضوعات على ما هي عليه في الاعيان فان زعم ان اعتبارها في الخارجية ان يكون مبدرا محمول فيها لا وصفا
عينيا كالسواد والبيضاء او وصفا انتزاعيا لا حقا للموضوع بعد وجوده في الاعيان كالفوقية والمعنى قلنا هذا الاصطلاح مستحدث في
الخارجية والكلام في كون هذه القضايا خارجية على اصطلاح القوم وعلى هذا الاصطلاح المستحدث لا يكون القضية المحلية محصورة في
الخارجية والذهنية والحقائق ولا يصح على هذا الاصطلاح قوله فيما نقلنا عنه مطابق الحكم في الخارجية هو تقرير الموضوع ونحو وجوده في
الاعيان وانه المحمول في الخارج شئ واحد بالذات او بالعرض كما لا يخفى وايضا لا ريب في ان هذه القضايا اعنى قولنا انه سبحانه
واجب موجود خارجي وشئ خارجي بوعلة في الخارج والانسان واجب الوجود يعنى بالغير وانه موجود خارجي وانه شئ خارجي ومحل
في الخارج صادقة فيجب ان يكون محمولاتها متحدة مع موضوعاتها فانما ان يكون مصداق هذا الاتحاد في الخارج فيكون هذه القضايا
خارجية قطعا او يمكن في الذهن فيلزم ان يكون تحقق مصداقها متوقفا على وجوده في ذهن من الاذنان هو بين البطلان ايضا
بهذا القائل يعترف بكون هذه القضايا حقيقية فيكون صدقها متقانا لنفس الامر ونفس الامر منحصر في الذهن والخارج فتحقق مصداقها
في نفس الامر كما يكون انما في ضمن تحققه في الخارج فتطاول في ضمن تحققه في الذهن فتطاول في ضمن تحققه في الذهن الخارج جميعا
الاول يكون هذه القضايا خارجية وعلى الثاني يكون هذه القضايا ذهنية وهذا مع بطلانه في نفسه لا يقول بهذا القائل على الثاني
يصدق هذا القضايا خارجية ايضا وهو خلاف ما توهمه ذهنية ايضا وهو مع بطلانه في نفسه خلاف ما اعتقده وايضا فقد قال هذا القائل
في فواتح الافق المبين انه ليس في ظرف الوجود الا نفس المادية ثم نقل بضرب من التحليل ينتزع منها معنى للوجودية
والصيرورة المصدرية ويصحبها بحملها عليها على ان مصداق الحمل مطابق الحكم هو نفس المادية بحسب ذلك الطرف الذي هو في

المعقولات الثانية التي منها الوجود والامكان نظائرهما باطل ايقنت ان هذا الخيال مبتلا كالأ

مطابق الحكم بالوجود الخارجي نفس المهية بحسب الخارج فكيف لا يكون لخصيصة المعقودة بالوجود الخارجي خارجية وايضا قال في موضع
 آخر الوجود هو صيرورة المهية ووجوديتها المأخوذة من نفس الماهية المستقرة لاسمى لثبوت المهية كما ان الانسانية مفهوم مأخوذ
 من نفس ذات الانسان لا امر يقترن بالانسان فكيف يذمب هذا القائل الى ان مطابق الحكم بالوجود الخارجي ليس نفس الماهية
 المستقرة في الخارج متى ينكر كون الخصيصة القائمة المهية موجودة في الخارج خارجية فينكر هذا القائل كون الخصيصة القائمة الانسانية
 انسان خصيصة خارجية فان نسبة الوجود الى المهية هي نسبة الانسانية الى الانسان وانكار تحقق مصداق الانسانية في الخارج لا يوجب
 الا من هو خارج عن الانسانية ثم لما كان الواجب سبحانه متمنع الحصول في الذهن واستحال ان يكون الموجود الذهني مصداقا
 للوجوب والوجود الخارجي فلا يسيل الى الكفار كون القضايا القائمة انه سبحانه واجب انه موجود خارجي وانه شئ في الخارج وانه
 ملته في الخارج خارجية وما ينبه على كون القضايا المعقودة بالوجود الخارجي واشيئية خارجية ووجوب الوجود العيني والعلوية
 في الخارج والمعلولية في الخارج ونظائرها قضايا خارجية ان قولنا بعض الموجود الخارجي او بعض الاشياء الخارجية اسود او
 بعض الواجب قادر وبعض العلة الخارجية قادر وبعض المعلولات اسود قضايا خارجية بلا شبهة فيجب ان يكون قولنا بعض
 الاسود موجود خارجي او شئ خارجي وبعض القادر واجب ملته خارجية وبعض الاسود معلول ايضا قضايا خارجية لان عكس
 الخارجية خارجية لا محالة كما ذكره هذا القائل في فمى كون القضايا المعقودة بهذه المبادئ خارجية فيسأل في توضيح وتفسيره فافتح
 ان القضايا المعقودة بالوجود المطلق واشيئية المطلقة والوجوب المطلق والامكان المطلق وامثالها من دون ان تتقيد بالخارج
 او بالذهن قضايا حقيقية لانها حكايات عن مطلق نفس الامر وان كان تحقق مصداقها في الخارج او في الذهن واما القضايا المعقودة
 بالوجوب الذاتي ووجوب الوجود العيني واشيئية في الخارج وامكان الوجود الخارجي وامثالها فخرجات كما ان القضايا المعقودة بالوجود
 الذهني واشيئية في الذهن وامكان الوجود في الذهن امثالها ذهنيات فالقضايا المعقودة بالمعقولات الثانية بالمعنى الاعم
 تكون ذهنية وخارجية وحقيقية والقضايا المعقودة بالمعقولات الثانية بالمعنى الاخص تكون ذهنية فقط بذواتها وان كان مخالفا لما
 عليه جمهور الاشياء الا انه الحق بالاتباع قوله وان كان ظرف الالتصاف بها هو الذهن علم ان هذا المقام من معارك
 الاعلام وما حصل الاعلام فعلينا ان نحقق الاملا معنى ظرف الالتصاف ثم نقضي بين الاسلاف والاختلاف في هذا الخلاف بالان
 فاعلم ان التصاف شئ بلشئ في ظرف على نحوين احدهما انضمامي بالتصاف الى الموصوف في ذلك الظرف كالتصاف بحسب
 في الخارج وهذا يتم لستدعي ثبوت شائتين معاني ظرف الالتصاف وثانيهما انتزاعي بان يكون الموصوف في ظرف الالتصاف
 بحيث يصح ان ينتزع عنه الصفة وهذا النوع لا يستدعي ثبوت الصفة في ظرف الالتصاف واما لستدعي ذلك الالتصاف وجود
 فانتزاع الصفة في ذلك الظرف لا وجود الصفة بنفسها في ذلك الظرف او في ظرف آخر كالتصاف بالسار بالفرق في تصاف

زيد بالعمى فانه انما يستدعى تحقق السمار وزيد في الخارج على وجه يصح انتزاع الفوقية والعمى عنهما لا وجود الفوقية والعمى بنفسهما
 في الخارج اذ في الذهن اذ لا وجود للاختراعات بانفسها في الخارج وضرورية شاهدة بان وجودها في الازمان العالية والسافة
 لغوي القصاص موصوفاتها بانعم يجب وجود الصفات الانتزاعية بوجودها في طرف الاقصاص والاصار اختراعها في
 الاقصاص عبارة عن لظرف الذي يحكي عنه بثبوت الصفة للموصوف سواء كان بانضمام الصفة الى الموصوف في ذلك الطرف
 او يكون الموصوف في ذلك الطرف مصححا لان ينتزع عنه الصفة فنظرف الاقصاص بحجم بالسواء هو الخارج لانه الذي يحكي عنه
 يكون بحجم اسود وكذا انظر القصاص السمار بالفوقية وزيد بالعمى هو الخارج لانه الذي يحكي عنه بان السمار فوق وزيد بالعمى وطرف
 الاقصاص المفهوم بالموضوعية والمحمولية مثلا هو الذهن لان المفهوم بوجوده الذمى مصداق لهما ومعنى كون الخارج اذ ان
 نظرف الاقصاص هو ان يكون وجود الموصوف في احد جانبا مشار للصحة انتزاع العقل ذلك الاقصاص منه يعني ان يكون المحكي
 عنه بالاقتصاص ومصداقه موجودا في احدهما وليس معنى كون الخارج نظرف الاقصاص ان يكون معنى الاقصاص الذي هو من
 المعاني النسبية الاعتبارية موجودا بنفسه في الخارج وهذا ما حقه السيد المحقق والمحقق الدواني ومن شايعهما من الفرق بين
 كون الخارج نظرف نفس له نسبة كالاقتصاص والثبوت وغيرهما وبين كونه طرف ثبوت له نسبة وهذا مع شدة وضوحه حتى على صاحب
 الاقناع المبين فسلك على ما تعود مسلكا آخر وقال الاقصاص اعيشي ليس الا على ضربين انضمامي ويعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف
 في الاعيان كثبوت البياض للجسم وانتزاعي ويعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف بحسب الاعيان كثبوت الفوقية والعمى للسمار
 وزيد لكن المحكي عنه ومطابق الحكم انما هو وجود الموصوف في الاعيان فان الخارج في الاول طرف الثبوت ووعاوه في الثاني
 جهة الاقصاص ومطابقه وما فيها ساسة بناه والمرجع الى كون الخارج نظرف تحقق الموصوف من حيث هو موصوف وعلى
 ذلك يقاس حال الاقصاص بحسب انحاء الوجودات هنا مستقر عرش التحقيق ومستوع سركلمة واما انما يخرج به رط من متاخرة
 المقلد لا اتباع المشائية من الفرق بين كون الخارج نظرف نفس له نسبة كالاقتصاص والثبوت وغيرهما بين كون الخارج
 نظرف ثبوت له نسبة وكذلك حال الذهن فاما المصير فغيبه على ما تلى عليك اما بجهة لا قول الى درجة اما تعرفت ان معنى الوجود
 ليس الا وقوع نفس اشئ في الاعيان اذ في الازمان انتهى وبذلك عجب عجاب لانه قد اعترف بان الخارج في الضرب الاول
 من الاقصاص المعيني طرف الثبوت ووعاوه فاما ان يقول بان الخارج هناك طرف لوجود ذلك الاقصاص وذلك الثبوت
 فهو صريح البطلان اذ الثبوت والاقتصاص من المعاني النسبية الانتزاعية يستحيل وجودها في الاعيان ولو ارتكبت القول بوجودها
 في الخارج لزمت مفاسد لا تكاد تتأهب واما ان يقول بان الخارج هناك طرف نفس له ثبوت والاقتصاص لا طرف وجوده فقد
 انقلبت يرح اللاتمة ورجح الحق الى مركزه وسطع نور الحق استبج وبان المحقق اصابع بالحق من التعلق بالحق ثم في قوله ارح

الى كون الخارج تحقق الموصوف بما هو موصوف باحتراف بالفرق بين كون الخارج ظرف نفس امر وبين كونه ظرف وجود
 وذلك الامر ان الخارج اما ان يكون ظرف نفس تحقق الموصوف لا يكون ظرفا لوجود وتحققه فهذا هو الفرق المذكور الذي يتجمل به
 المقلدون او يكون الخارج ظرفا لوجود وتحقق الموصوف فيلزم ان يكون التحقق الذي هو من الامور الانتزاعية موجودا في الخارج
 ثم اذا كان الخارج ظرفا لوجود وتحققه كان ظرفا لوجود وتحققه ايضا واللازم ان يكون ظرفا لنفس الوجود ولا يكون ظرفا لوجود
 وبذا ما يتنكر وعقله الذي هو وهمه فيلزم ترتيب وجودات غير متناهية موجودة في الخارج وبالحكمة لا معيد عن المحجة التي انكر
 عليها ولا سبيل الى الخلقة التي فزع اليها فقد تل عرش حقيقة واقفح سر حكيمه اما تعديه صده في الازرار بالاجلنة العظام فمن
 جهله بقدر الحق واوله صدر من قال في بيان على الراسي تصدعه به ارجح على الراس لا ترحم على اجل به ولزج اسله
 تفصيل ما كنا فيه فنقول من الراس ان الاقصاد الانضمامي في ظرف ليستدعي تحقق الحاشيتين في ذلك الظرف والاقتضا
 الانتزاعي في ظرف لا يستدعي التحقق الموصوف في ذلك الظرف اصح الانتزاع الصفة عنه فيكون للصفة تحقق تبعي بعين
 تحقق موصوفه واما تحقق الصفة بنفسها في ذلك الظرف او في ظرف آخر فلغو في ذلك الاقصاد فالقصد زيدا بالعمى في الخارج
 انما هو لان زيدا في الخارج موجودا انه صحيح لان نيزع عنه العمى لان العمى موجود في الخارج بوجود غير وجود زيدا وفي ذهن
 من الايمان بوجود غير وجوده اذ لا علاقة بوجود العمى بوجود مابين عن وجود زيدا باقصاد زيدا بالعمى وهذا مع غاية ظهوره
 يخفى على القاصرين لثبوت تعبيرهم في ذلك فثبوتها معرض للصدر المعاصر للمحقق الدواني من ان الثبوت نسبة بين
 الثابت والثبت له فلا يكون بدونها ضرورة ان النسبة فرع لطرفها وانت تعلم انه ليس معنى ظرف الاقصاد ظرف وجود النسبة
 التي هي الاقصاد بل معناه ظرف مصداق الاقصاد فليس معنى كون الخارج ظرف الاقصاد كون الخارج ظرف وجود الاقصاد
 حتى يلزم تحقق ظرفية في الخارج بل معناه ان ظرف مصداق ومصداق ليس نسبة حتى يتلزم تحققه في الخارج تحقق الحاشيتين فيه
 بل انما يتلزم تحقق المصداق وهو الموصوف وقد مر ذلك آنفا ومنها ان الشيخ وبهمنيار وغيرهما صرح بان ما لا يكون
 موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا في شيء فيجب ان يكون الصفة في الاقصاد الانتزاعي موجودة في نفسها وواجب
 ان القدر الضروري ان لا يكون الصفة لاشياء موصفا لان يكون موجودة بنفسها اذ يكفي وجودها مطلقا ولو بالتبع تحقق نشأ
 انتزاعها ولم يفرض علينا الايمان بما بين وقتي الشفا والتحصيل وان لم يساعد العقل لم يعاضده البرهان والدليل فان كان
 ملوا الشيخ وابتاعه انه لا بد من وجود الصفة مطلقا ولو بالعرض فحق تبحر وان كان مرادهم انه لا بد من وجود الصفة بالذات قبل
 الاصح واما ما توهم صاحب الاقوال من ان يتبع المحقق الدواني من ان وجود الصفة في ظرف الاقصاد الانتزاعي وان لم يكن ضروريا
 لكن مطلق وجود الصفة في ظرف ما ضروري وحمل كلام الشيخ على ذلك فصح باطل لما عرفت آنفا من ان وجود الصفة في ظرف

لا يقصده في غير ظرفه الانتزاعي

آخره في الاتصاف كما لا يخفى ومن الاضاحيك في هذا المقام ما قال الصمد الشيرازي في الاسفار معتزنا على ما اعتناه من ان
 الحق ان الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في طرف الاتصاف فالحكم بوجود احد الطرفين دون الآخر في الطرف
 الذي يكون الاتصاف فيه محكم نعم الاشياء متفاوتة في الوجودية وكل منها حطفاص من الوجود ليس للآخر منها لكل صفة من
 الصفات مرتبة من الوجود تترتب عليها آثار مختصة بها حتى الاضافيات واعداد الملكات القوي والاستعدادات فان لها
 حظوظا ضعيفة من الوجود والحاصل لا يمكن الاتصاف بها الا عند وجودها الموصوفات بها والافرق في ذلك بين صفة وصفة كما
 ان البياض اذ لم يكن موجودا للجسم وجودا عينيا به يكون موجودية ونحو حصول الخارج لا يمكن وصف جسم بانه ابيض وصفة
 مطابقا لما في نفس الامر فذلك حكم الاتصاف الحيوان بكونه اعمى والاتصاف السمار بكونها فوق الارض وغير ما وقع في
 كتب اهل الفن كالشفا للشيخ والتحصيل للشيخ تلميذه من ان الصفة ان كانت معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا
 شي فان المعدوم في نفسه مستحيل الوجود شي الى آخر ما ذكرنا فلا يوجب نقضا عليه الاتصاف الاشياء بالاضافيات الاعداد
 والقوي لما دريت ان لها حظا من الوجود ضعيفا بشرط الاتصاف موصوفات بها وبانها مرتبة وجودها سلب نفعها يمنع
 عن الاتصاف بها وربما كان حظ الصفة من الوجود اقوى واكد من حظ الموصوف بها منه وذلك كما في الاتصاف الهمي
 بالصورة الجسمية والطبيعية بل المادة بالصورة كما استتقت عليه في باب انشاء الله تعالى فاعتبار الوجود في جانب الموصوف
 دون الصفة ليس له وجوب بل لا عدوان لعكس الامر في قيمة بحيث يشترط وجود احد الطرفين في الاتصاف بان يقول سني
 الاتصاف في كل طرف هو كون الصفة بحيث يكون نحو وجودها فيه فشاء الحكم بها على الموصوف اعم من ان يكون بانها صفة
 او بانها جزء منها ثم يدعى بعد هذا التقييم والتقرير بان لا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في طرف الاتصاف دون الموصوف
 نحو البيان الذي ذكره تحقق ان الفرق بين طرفي الاتصاف في الثبوت وعدمه ضعيف من القول لايرتضي وتبرهن
 كلامه انت تعلم ان كل ما ذكره جزاء وهي ليس تحت معنى فضلا عن ان يكون له حدودي لان القول بوجود الصفات
 لا يتزعم في طرف الاتصاف بل القول بالاتصاف الاتزاعي لان الصفة اذا كانت موجودة في طرف الاتصاف بوجود
 وجود الموصوف طالما ان تكون قائمة بالموصوف فتكون منضمة اليه فيكون الاتصاف بها انضماميا كالالاتصاف بسائر الصفات
 الانضمامية اولها ان يكون قائمة بنفسها فتكون جوهرا فلا تكون صفة لو قائمة بمعنى آخر غير الموصوف فلا يكون افر من ذلك
 بها موصوفها بل يكون الموصوف بها ذلك الشيء الآخر الذي قامت به تلك الصفة فان كانت تلك الصفة قائمة به لوجود
 غير وجوده فتكون منضمة اليه اذ كانت قائمة به بالقيام الاتزاعي فلا يكون لتلك الصفة وجود في طرف الاتصاف بل هي
 الى ما اعتناه واما قول الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في طرف الاتصاف فحق الاتصاف الاتزاعي

سلم اذ يكون فيه الموصوف والصفة موجودين بوجودين متغايرين في ظرف الاتصاف وفي الاتصاف الانتزاعي مما بل باطل كيف
 ولو كان كذلك لم يكن الاتصاف انتزاعيا لان وجود احد الطرفين دون الآخر في ظرف الاتصاف الانتزاعي ضروري و
 اما تجزيه ان يكون للاضافيات واعدام الملكات غير با من الانتزاعيات وجود و رار وجود موصوفاتها في ظرف الاتصاف
 فضرر من اجنون اذ لو كان للاضافيات اعدام الملكات وغير با من الانتزاعيات التي يتصف بها موصوفاتها في الخارج
 كالفوقية والعنى والابوة والبسوة وجود في الخارج و رار وجودات موصوفاتها وان كان هذا النوع من الوجود ضعيفا لزم مقتضى
 الاتصاف قد شرتنا الى نبت منها في بحث اجعل ما ذكره القائل من ان وجود الصفة قد يكون اقوى من وجود الموصوف كما في
 الاتصاف المواد بالصورة ان صح فانما صح في الاتصاف الانضمامي دون الاتصاف الانتزاعي الذي فيه الكلام والاتصاف المواد
 بالصورة انضمامي للانتزاعي كما حقق في مقامة اما يبيد هذه الاباطيل بما في الشفار والتحصيل فقد نبهنا انفا انه لا يستحق
 للتحويل الا للصح الابالتاويل واما تجزيه ان لعكس الامر بان يقال معنى الاتصاف في كل ظرف هو كون الصفة بحيث
 يكون نحو وجودها فيه فمشار الحكم بها على الموصوف اعم من ان يكون بانضمامها او بانتزاعها منها فربما يظنك منها الصبي
 فان الوجود في ظرف الاتصاف الانتزاعي هو الموصوف اما الصفة فلا وجود لها في ذلك الظرف الا بمعنى ان موصوفها موجود
 فيها فاجعل وجود الصفة مصداقا للاتصاف الانتزاعي خروج عن دائرة العقل وعجب من ذلك تجزيه ان يكون الموصوف
 منتزعا عن الصفة وقد سبقه الى هذا التجزى الصدر الشيرازي فلعل مشار الاتفاق في هذا الغم هو الاتفاق في المشار والاسم
 ومنها اذ لم يكن الفوقية مثلا موجودة في الخارج لم يصدق قولنا الفوقية ثابتة للسما في الخارج فارجية لان مشار موصوعها
 فيصدق ليست الفوقية ثابتة للسما في الخارج فلا يصدق السما متصفة بالفوقية في الخارج مع ان صاحب الفوق
 المبين بان الفوقية مثلا لما كانت معدومة في الاعيان لم يصح عقد قضية فارجية هي موصوعها فلذلك صدق ليست
 الفوقية ثابتة للسما في الخارج فارجية وذلك لا ياتي كون السما المتحققة في الاعيان بحيث يصح للعقل الحكاية عن حالها
 في الاعيان بالفوقية المنتزعة منها بحسب ذلك الاعتبار اذ هذا اليفض ضرب من ثبوت الصفة للموصوف في الاعيان بحسب
 حال الموصوف في الاعيان ان لم يكن من ضرب ثبوت الصفة للموصوف في الاعيان بحسب الصفة في الاعيان فان الامر غير متلازمين والافضل
 لم يكن ثبوت الصفة للموصوف منتزعة من حال الصفة في الاعيان فيجب ان يكون اليفض ليس ما ينتزع من حال الموصوف في الاعيان والمنتزع حيث يوجد
 الصفة في الاعيان هو الاتصاف الانضمامي في الاعيان فاذا تصادم بين السما فوق الارض والسما متصفة بالفوقية
 في الاعيان فارجية على ان يكون موصوعها السما وبين ليست الفوقية ثابتة للسما في الاعيان فارجية على ان يكون
 موصوعها الفوقية نعم لو صدقت ليست الفوقية ثابتة للسما في الخارج على ان موصوعها الفوقية فارجية وذو هنية مطلقا

لازم ان یکذب اپنے سمار فوق الارض فی الخارج خارجیه لان الصفات السمار بالفوقیة فی الخارج وثبوت الفوقیة لہا فی
 الاعیان انما یتحقق فی الذہن بحسب حال السمار فی الوجود العینی وذلك احد ضربی الاقنات الخارجی فحالم تحقیق الفوقیة
 فی الاذہان ولم یوجد ثبوتہا للسمار فی الاذہان بحسب وجود السمار فی الاعیان لم یصدق حکم بان الاقنات السمار بالفوقیة
 الاقنات خارجی انتہی وهذا ماخوذ عن کلام المحقق الدوانی فی الحاشیة القدیمة حیث قال فان قلت الوصف ثابت
 للغیر فی الخارج فهو موصوف بالثبوت للغیر فیہ فیکون موجودا فیہ قلت الخارج بہناظر للثبوت الذی هو المحمول لللاقنات
 فان الاقنات بذک الثبوت انما ہو فی الذہن انتہی یعنی ان القضية العالمیة الوصف ثابت للغیر فی الخارج لیسیت قضية
 خارجیة بل قضية ذہنیة موضوعہا الوصف ومحمولہا ثابت للغیر فی الخارج والوصف انما یتصف بہذا المحمول فی الذہن
 والخارج فی ہذہ القضية قید للمحمل لانظر لثبوتہ فان ثبوت ہذا المحمول انما ہو فی الذہن وان جعل الخارج فی ہذہ القضية
 ظرفا للاقنات اخذت القضية خارجیة فی کاذبہ وکذہا انما یتلزم کذب القضية خارجیة موضوعہا الموصوف ومحمولہا
 ذک الوصف او الاقنات بذک الوصف فکذب القضية العالمیة الفوقیة ثابتہ للسمار فی الخارج خارجی لا یتلزم کذب
 قولنا السمار فوق او متصنف بالفوقیة فی الخارج علی ما فصلہ صاحب الفقہ البین ثم فی کلامہ وجہ من الخلل الاول انہ اعترف
 بان کون السمار المتحققہ فی الاعیان بحیث یصح للعقل الحکایة عن عالمہا فی الاعیان بالفوقیة المنتزعة منہا ضرب من
 ثبوت الصنفہ لموصوف فی الاعیان بحسب حال الموصوف فی الاعیان فاذا اثبت ہذا الضرب من الثبوت للصنفہ
 عقدہ القضية قیل الفوقیة ثابتہ للسمار بہذا الضرب من الثبوت صدقت ہذہ القضية خارجیة فلا بد من وجود موضوعہا
 فی الخارج فمما والاشکال تہقر فی فان ہذا الضرب من الثبوت ثابت للصنفہ فی نفس الامر والا کان اختراعہا فلا بد من ثبوت
 ما ثبت لہ ہذا المعنی الثانی ان الارتباط بین الموصوف والصنفہ اذا نعت بہ الموصوف سمي الصفا فاذا نعت بہ الصنفہ سمي
 ثبوتہ فلا فرق بحسب المعنی بین قولنا السمار متصنف بالفوقیة فی الاعیان خارجیة وبين قولنا الفوقیة ثابتہ للسمار فی الاعیان
 خارجیة فلا معنی لقولہ فاذا لاقضادم ال قولہ علی ان یکون موضوعہ الفوقیة الثالث لن قولہ فحالم تحقیق الفوقیة فی الاذہان
 ولم یوجد ثبوتہا للسمار فی الاذہان بحسب وجود السمار فی الاعیان لم یصدق حکم بان الاقنات السمار بالفوقیة الاقنات
 فی غایة السخافة ان تحقیق الفوقیة فی الاذہان وجود ثبوتہا للسمار فی الاذہان لغوی الاقنات السمار بالفوقیة فی الخارج
 كما بہنا علیہ فیما سبق لست اقول کما قیل انما لعلم قطعاً ان السمار متصنف بالفوقیة ولو ارتفعت الاذہان حتی یرد علیہ انہ
 لو ارتفعت الاذہان العالیة یرتفع السمار والفوقیة وسائر الاشیا اذا الاذہان العالیة علل لہا وقد اجاب الشارح فی
 بحث التصدیقات عن ہل الشہرہ بان الایجاب انما یتدعی وجود الموضوع اعم من ان یکون بنفسہ بہنشا انشراہ الفوقیة

وان لم تكن موجودة بنفسها فهي موجودة بنسبها فنسبها فنقولنا الفوقية ثابتة للسمار في الخارج لصدق خارجية واورد عليه بعض الشراح بان منشأ اشترع الفوقية سببا لها ووجودها ما يبين موضوع الموجبة لا يكفي لصدقها وان كان لموضوعها علاقة مع ذلك المبين ولذا حكموا بحصول الاشارة بانفسها في الذهن ولم ير ووجودها شيئا كافيا في صدق موجبات موضوعاتها وذوات اشترع وان كان للاشباع علاقة بخصوصية معها واجواب ان واقعية الاشترعيات بمناسبةها والاشترعيات الخارجية الواقعية كما تصدق على الاشترعيات من اجل تلك الواقعية وهي متحدة بالعرض ووجودها مع مناسبتها ولذا اشترع عنها وبهذه العلاقة لا توجد بين الاشباع وذواتها التباينها ووجودها ولذا لا يكفي وجود الاشباع لصدق الاحكام الايجابية على ذواتها وسياتي كلام في المشرح والمثال متعلق بهذا المقال النشار له المتعال والقول لفصل في جواب الشبهة انه ان اردت بقولنا الفوقية ثابتة للسمار في الخارج ان الفوقية بنفسها ثابتة في الاعيان منضمة الى السمار فهذه القضية خارجية كاذبة ولا يلزم من كذبها كذب قولنا السمار فوق ومتضمنة بالفوقية في الخارج خارجية لان صدقها هو السمار لمصحح لا ينتزع منها الفوقية موجودة في الخارج بخلاف قولنا الفوقية ثابتة للسمار في الخارج على هذا التقدير اذ صدقها على هذا التقدير هي الفوقية الموجودة في الخارج المنضمة الى السمار وهو غير متحقق في الخارج وان اريد به ان الفوقية ثابتة للسمار بحسب السمار في الاعيان فانها مصححة لاشترعها فهذه القضية خارجية صادقة وكفي لصدقها خارجية ووجودها في الخارج بالعرض بنسبها اشترعها اذ هذه القضية حكاية عن وجودها بالعرض بوجودها اشترعها وقد اشار الى هذا الكلام المحقق في الحاشية القديمة حيث قال فالتقلت فيكون الحكم بثبوت المشتريات لموضوعاتها كاذبا لما بينتم انه لا ثبوت لها قلت انما يلزم كذبه اذا كان الحكم بثبوتها ثبوت الاعراض لها اما اذا كان المراد بثبوتها لها كونها مشتريتها منها الضرب من التحليل او المطلق الشامل فلا انتهى ثم هبتا اشكال عوليص هو ان من الاشترعيات ما ينتزع عن بعض الموجودات في حال دون حال كالقيام والقعود فان زيدا مثلا قد ينتزع عنه القعود والقيام وقد لا ينتزعان عنه فاما ان يكون للقيام مثلا وجود في الخارج ودار وجوده موصوفه فيلزم وجود الاشترعيات بالذات في الخارج وهو خلاف ما تقر ولا يكون كذلك بل يكون مشتريا منشأ منشأ اشترعها اما نفس ذات الموصوف من دون امرزائد فيلزم ان يكون نفس ذات مصححة كما في القيام ما دامت متفردة وهو صريح البطلان او ذاته مع امرزائد فذلك الامر الزائد اما صفة منضمة فيكون القيام عبارة عن تلك الصفة المنضمة على ان تلك الصفة اما من مقولة من المقولات النسبية فيكون هي ايضا اشترعية او من مقولة اخرى والمقول بها خلاف بدهية العقل اذا بدهية قاضية بان لا يوجد في حال قيام زيد مثلا صفة منضمة هي منشأ اشترع القيام او صفة متفردة فالكلام في منشأ اشترعها فلا محالة ينتهي اما الى نفس ذات الموصوف فيبطل بطلان الشق

الاول او الى صفة منصفة فيبطل بطلان الشق الثاني وبهذه الاشكال قد استقصيه مولانا الشيخ الامام الاجل استاذ كل
 كل نام الائمة الاجل مولانا نظام الدين الملة روح الله روحه وافاض علينا فوصف في عايشة الكاشية القديمة فقال
 ما حاصله ان اجواب لا يخلو عن صعوبة ويمكن بوجهين الاول الالتزام ان يكون شئ متحد في الوجود مع آخر ثم يزول الاتحاد
 ثم يتحد ثم يزول وبذلك التزام صعب لثاني ان المحولات الاضافية قد يكون مبادئ انشائها نفس ذات الموصوف مع المقادير
 الى امر اخر كالعالمية بالمكلمات في الواجب سبحانه وقد تكون نفسها كالعالمية الله تعالى لذاته المقدسة وقد يكون هي بقيام
 صفة بهاني الخارج او الذين كقولنا زيد قريب من عمرو فان كونه في الخير المخصوص مع كون عمرو في آخره لا يتزاع
 القرب على هذا يلزم ان مقولة الاين من الموجودات هذا خلاصة كلامه الشريف ولعل تحقيق المقام ان الاتراحيات
 سوار كانت عدمية او وجودية على انكار منبها ما مشار انشراء نفس الحقيقة كالوجود والتشخص والامتياز ولو ادم المهية على
 التحقيق ولا اشكال في التزام كون مشار هذا النوع من الاتراحيات نفس الحقيقة بلا امر زائد اصلا ومنها ما ليس نفس ذات
 الموصوف به مصححة لانشراء هذا النوع من الاتراحيات بعضها من مقولة الوضع كالقيام والقعود وبعضها من باب المقتضا
 كالاجرة والبنوة وبعضها من ابواب اخرى وهذا النوع لا يكفي في صحة انشراء نفس ذات الموصوف به بلا امر زائد عليها والا كانت
 مصححة لانشراء ما دامت متفردة فنشار انشراء هذا القسم من الاتراحيات قد يكون ذات الموصوف مع صفة منصفة اسم
 كالا سوية فانها صفة انشراعية مشار انشراء ذات موصوفها مع السواد وقد يكون ذات الموصوف مع امرين لها
 فقد يكون مشار انشراء بعض الاتراحيات ذات الموصوف بالمقابلة الى امرين فقط كالان فانه نسبة الجسم الى مكانه
 فهو ينتزع من جسم وسط الجسم المحيط به قد يكون مشار انشراء بعضها ذات الموصوف بالمقابلة الى امرين مع ملاحظة صفة
 انشراعية اخرى كالنوعية مثلا فان مشار انشراء ذات السمار بالمقابلة الى الارض مع ملاحظة نسبة احاطة السمار بها و
 مشار انشراء الاحاطة وماضا بها ذات الجسم المحيط ذات الجسم المحيط الموجودتان في جزئها المخصوص لا غير وكذلك مشار قرب
 زيد من عمرو مثلا ذات زيد المتخيزة في جيز خاص مع ذات عمرو المتخيزة في جيز خاص آخر والمتخيز مشار انشراء هو الجسم بالمقابلة
 الى الجيز ثم اذا كان زيد مثلا قريبا من عمرو ثم صار بعيدا لم يتبق ذلك الجيز الخاص لزيد او عمرو بل حصل لاصحابها الجيز
 آخر فيكون زيد و عمرو المكانان في بدن الجيزين الحاصلين فتاين لانشراء للمباعدة وكل واحد منهما مع جيزه محال
 له مشار لانشراء بعده عن الآخر قد يكون مشار انشراء بعضها ذات الموصوف المنطوية على اجزاء متصفة بصفات
 انضمامية او انشراعية كالبلقة مثلا فان مشار انشراءها عن جسم ذات المنطوية على اجزاء متصفة بعضها بلون بعضها بلون
 آخر كالقيام فان مشار انشراء ذات زيد مع ذوات اجزائه المتصفة بمنسب مخصوصة ومشار انشراء تلك المنسب

ذواتها مع احيازها الخاصة وكذا الحال في القعود وقد يكون مشارا لتزاع بعض من الانتزاعيات ذات الموصوف مع
انتزاع صفة عنها كالعمى والكلام في امثلة الجزئية لتطويل بلاطائل والحاصل ان مشارا لتزاع هذا القسم ليس هو نفس ذات
الموصوف بلا امر زائد اصلا بل مشارا لتزاع ذاته مع امر زائد وذلك الامر الزائد بالآخرة قد يكون صفة منضمة وقد يكون
مباينا فتزيد الزائد بين الصفة المنضمة وبين الصفة المنتزعة مطلقا كما وقع في تقرير الاشكال غير حاصرا فانه لا يعضل
على التزام كون مقولة الاين من الموجودات الخارجية فهو تسليم للاشكال وليس جوابا عنه على انه لا يتجاسر
على هذا الالتزام فانه خلاف حكم اللفظية ومع ذلك لا يكفي هذا الالتزام كلف والانتزاعيات
التي يشكك بها ليست منحصرة في مقولة الاين بل سائر الانتزاعيات التي هي من المقولات النسبية وغير بايتوجه بها
الاشكال فلا يعني التزام كون مقولة الاين من الموجودات الخارجية شيئا واما التزام ان يكون شئ متحد في الوجود مع آخر
ثم يزول الاتحاد ثم يتجدد ثم يزول فالتحقيق فيه ان الانتزاعيات مطلقا ليست موجودة بالذات في ظرف الانضمام بها و
الاكانت منضمة الى الموصوف وانما الوجود بالذات لنا شئ انتزاعيا وموصوفا بها لكن وجود موصوفا بها ينسب اليها بالعرض
فاذا كان شئ كزيد مثلا صحيحا لتزاع صفة منتزعة كالقيام مثلا كانت الصفة موجودة بوجوده بالعرض ومتحدة معه في الوجود
اتحادا بالعرض ثم اذا صار بحيث لا يصح عنه انتزاع القيام لا يكون وجوده منتسبا الى القيام اصلا بالذات والبالعرض
ولا يكون الصفة متحدة معه اصلا بالذات ولا بالعرض ثم اذا صار بحيث يصح عنه انتزاع القيام صار وجوده منتسبا الى صفة
القيام فصارت متحدة معه في الوجود بالعرض فلا صعوبة في التزام ان يكون شئ متحد مع شئ في الوجود ثم يزول الاتحاد ثم
يتجدد ثم يزول على النحو الذي ذكرنا الا ان هذا الالتزام لا يرفع الاشكال لان الكلام مباح في مشار الاتحاد فان كان مشاره
نفس ذات الموصوف فبمعنى لزواله اذ امت الذات وان كان مشاره امر زائد اعلى ذاته جرى الكلام فيه بل هو منضم ومنتزعا
آخر التقرير واما اذا اريد بالاتحاد والاتحاد بالذات فلا مساع له فيما نحن فيه ولا مجال لذلك لالتزام في صورة الاتحاد بالذات و
من العجائب ما وقع عن بعض الشرح من ان اللوصاف الانتزاعية التي لا يكون مشارا لتزاعها نفس ذات موصوفا بها تكون
منتزعة بالنظر الى الوصف المنضم كالتزاع الفوقية من السلك بواسطة الوضع الخاص كالتزاع القيام والقعود من زيد
بواسطة الوضع الخاص فالحكي عنه بها ذلك الوصف المنضم الموجود بالوجود الخاص مع وجود الفلك في الاول ووجود زيد في
الثاني انتهى وانت تعلم ان الوضع الخاص ليس صفة منضمة بل هو نفسه من الانتزاعيات والقيام والقعود عبارة عن
نفس الوضع الخاص بل ان الوضع الخاص من الصفات الانضمامية والقيام والقعود منتزعان عنه على انه لا يكفي التزام
ان يكون الوضع صفة انضمامية لجران الكلام في سائر المقولات النسبية فتأمل جدا فان المقام دقيق وبالتمثل الغائر

حقيق والكلام وان ادى الى التطويل لكن هذا التفصيل لا يخلو عن التحصيل اذ قد فرغنا عن تحقيق امر الالتصاف فان لنا ان
 نفحص في تحقيق ظرف الالتصاف بالوجود والشيئية والوجوب الامكان فتفصيل الكلام في ذلك في ثلثة مباحث البحث الاول
 في تحقيق ظرف الالتصاف بالوجود والشيئية اعلم ان الوجود والشيئية متساوقان فبعد استيفار الكلام في ظرف الالتصاف بالوجود
 لا يبقى كلام متناف في ظرف الالتصاف بالشيئية فقول قد عرفت فيما سبق ان الوجود ليس صفة منضمة الى شئ بل هو
 نفس الصيرورة والوجودية فهو من الانتراعيات المنزعة عن نفس المهية المستقررة في الاعيان او الازديان فمصدقته صحيح
 انتزاعه هو مصداق الالتصاف به هو الذات المستقررة في العين او في الذهن فالوجود المطلق مصداق نفس الذات المستقررة
 مطلقا فظرف الالتصاف بنفس الامر والوجود الخارجى مصداق نفس الذات المستقررة في الخارج فظرف الالتصاف به هو الخارج
 والوجود الذهنى مصداق نفس الذات المستقررة في الذهن فظرف الالتصاف به هو الذهن اذ ظرف الالتصاف عبارة عن ظرف
 الذى فيه مصداق الالتصاف والقصية المنقذة بالاول حقيقة وبالثنانى خارجية وبالتالث ذهنية نهى هو الحق فالحكم يكون
 ظرف الالتصاف بالوجود مطلقا هو الذهن كما وقع من الشارح جريا منه على عادة في التقليد لصاحب الافق المبين باطل
 والحق هو التوزيع ونقص او لا ما بلغنا من اقاويل الاصحاب في هذا الباب ثم نبطله ثم نبين ما هو الحق والسد الموفق للصواب
 فاعلم ان لهم في ظرف الالتصاف بالوجود اقاويل شتى الاول ما افاده السيد المحقق قدس الله سره الشريف في حواشى التجريد
 قال اذ قلنا زيد موجود في الخارج مثلا فقولنا في الخارج ان تيسر الى زيد كان ظرفا لوجوده وان قيس الى وجوده كان
 ظرفا لنفسه لوجوده ثم ان الموجود في الخارج بلا ريب هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد واما الذى وقع الخارج ظرفا لنفسه
 فخلاجه يكون من الموجودات الخارجية فان عاقلا لا يشك في ان زيد موجود في الخارج بخلاف ان وجود زيد موجود في الخارج
 قائم ما يشك فيه فوقع الخارج ظرفا لنفس شئ لا يتسلم وقوعه ظرفا لوجود ذلك الشئ الا ترى ان قولك زيد متصف في الخارج
 بالسواد صادق قطعا وقد وقع الخارج ههنا ظرفا لنفس الالتصاف ان قولك لظاف زيد بالسواد موجود في الخارج ليس
 بصادق كيف والسلوب والنسب المتى لا وجود لها في الخارج بلا اشتباه يقع الخارج ظرفا لها نفسها لا لوجودها فالهية اذ
 في الخارج ثبت لها في نفس الامر الكون في الخارج على ان يكون الخارج ظرفا لنفس الكون ولا يجوز ان يقال ثبت لها
 في الخارج الكون على ان يكون الخارج ظرفا لثبوت الكون لها وذلك لان ثبوت شئ لاخر في الخارج بمعنى التصاف الا
 به في الخارج وان لم يقين وجود ذلك الشئ في الخارج لحوال التصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه
 يقضى وجود ذلك لاخر بهته فان الشئ ما لم يثبت في الخارج او لام يقصور التصاف فيه مفهوم سوار كان وجوديا او عدليا
 فلو كان الكون ثابتا في الخارج للماهية لكانت قبل ثبوتها ثابتة فيه فكان لها قبل قيام الكون بها في الخارج كون

ادامه

فيه هو باطل ما يقال من ان قيام كل صفة في الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه سوى الوجود ليس لشيء اذ البتة
لا يفرق في ذلك بين صفة و صفة نعم يشهد بان قيام الوجود بموصوفه لا يجوز ان يتوقف على وجوده فوجب ان لا يكون
قيامه خارجيا على نحو قيام البياض بالحجم فاما يقال من ان لم يثبت للماهية في الخارج الكون طرقت عارضة في الخارج عن الكون فلا تكون موجودة فيه
موجودا بانها وان لم يثبت لها في الخارج كونها يمكن ثبت لها في مذهبها الكون الخارجي فتكون موجودة في الخارج اذ الموجود الخارجي لا يكون الخارج طرفا لوجوده
يلزم من ذلك ان يكون طرفا لوجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا ولا ان يكون طرفا لاقصافه بالوجود ليلزم كون
الموصوف ثابتا فيه قبل الاقصاف به هذا كلامه اشرف لمصا ولا يذهب عليك ان ما افاده من الفرق بين كون الخارج
طرفا لنفس شيء وبين كونه طرفا لوجوده وان الخارج ظرف لوجوده لا لوجوده انما يحصل ان الخارج يكون طرفا لمصداق
وجوده زيد مثلا اعني ما يحكي عنه لوجوده زيد اعني ذات زيد ولا يكون طرفا لما يحكي عنه لوجوده وجوده وانه يكون طرفا لمصداق الاقصاف
الحجم بالسواد مثلا لا لمصداق وجوده الاقصاف به لان مصداق وجوده زيد هو ذاته الموجودة في الخارج ومصداق وجوده وجوده
هو مفهوم وجوده المصدى الاخرى الذي لا وجود له في الخارج ومصداق الاقصاف بالحجم بالسواد ذات الحجم المنضم اليه السواد
المتحقق في الخارج ومصداق وجوده الاقصاف معناه النسبي الذي لا يتحقق له الا في الذهب بالجملة مآل كون الخارج
طرفا لاقصاف الثبوت الى كونه طرفا للمحكي عنه بالاقصاف والثبوت لا غير كما عرفت فيما سبق فالماهية اذا وجدت
في الخارج يكون الخارج طرفا لاقصافها بالوجود كما انه ظرف لنفس وجودها اذ معنى كونه ظرف لنفس وجودها هو كونه طرفا لمصداق
وجودها اعني نفس الماهية ومصداق الاقصاف بالوجود ايضا هو نفس الماهية فيكون الخارج طرفا لنفس هذا الاقصاف ايضا
فيكون طرفا لثبوت الوجود للماهية اذ لا فرق بين الاقصاف للماهية بالوجود وبين ثبوت الوجود لها بحسب الحقيقة اذ الارتباط
الذي يكون بين الموصوف والصفة اذا نعت به الموصوف يسمى الاقصافا واذا نعت به الصفة يسمى ثبوتها واما ما افاده من ان
ثبوت شيء لاخر في الخارج وان لم يقتض ثبوت ذلك الشيء لكنه يقتضي ثبوت الآخر بهته فان الشيء ما لم يثبت في الخارج
اولا لم يتصور الاقصاف فيه مفهوم سوا كان وجوديا او عدما ممنوع بل باطل والقدر المسلم الضروري ان ثبوت شيء لاخر
في الخارج يستلزم ثبوت الآخر المثبت له فان الشيء ما لم يثبت في الخارج لم يتصور الاقصاف فيه مفهوم وان انضمام شيء الى
آخر في الخارج يتفرغ على ثبوت الآخر فيه بهته فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور انضمام شيء اليه وهذا القدر لا
يجديه لفعالان ثبوت الوجود للماهية والكان في الخارج لكنه ليس فرعا على ثبوت الماهية فيه بل مستلزم له لان المعدوم
لا يثبت له الوجود وليس هذا الثبوت انضماميا حتى يكون فرعا على وجود المنضم اليه فما افاده لا يستلزم ان لا يكون قيام
الوجود بموصوفه خارجيا انما يستلزم ان لا يكون قيامه بموصوفه خارجيا انضماميا على نحو قيام البياض بالحجم على انه قدس

قد اعترف بان طرف ثبوت الوجود للمهية هو نفس الامر وما ذكره من ابيان لنفي كون الخارج طرفا له لو تم لدل على نفي كون
 نفس الامر طرفا له ايضا اذ ثبوت شئ لا يخفى في نفس الامر اليعنى فرع على ثبوت الآخر فيها عند من يقول بقاعدة الفرعية لفرق
 بين الخارج ونفس الامر في هذا الحكم وما افادني رد قول من زعم ان الوجود ثابت للمهية في الخارج معللا بانها امكانات مما
 فيه عن الكون في الخارج فلا تكون موجودة فيه ان اراد به نفي كون الوجود صفة منصفة الى الماهية في الخارج متميزة عنها فيه
 كما توهمه الزاعم ثم لان المهية وان لم ينضم اليها الوجود في الخارج لكن ثبت لها الوجود في الخارج في حد نفسها ثبوتها انتزاعيا فكل
 موجودة في الخارج لان الموجود في الخارج ما يكون هو طرفا لوجوده وان لم يكن طرفا لوجود وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا
 او طرفا للقضاة بالوجود التساقا انضماميا ليلزم وجود المنضم اليه قبل الانضمام وان اراد به نفي كون الالتصاف بالوجود خارجيا
 مطلقا فلا يتم لان الماهية ان لم تثبت لها الوجود في الخارج اصلا لا انضماما ولا انتزاعا فلا تثبت لها الوجود الخارجي في حد
 نفسها اصلا اذ ثبوت الوجود الخارجي لها في حد ذاتها اما بالانضمام اليها اذ يصح الانتزاع منها فكيف يكون موجودا في الخارج
 على هذا التقدير واذ لم يكن المهية في الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود عنها فكيف يكون الخارج طرفا لوجودها واذ اقر من انها في
 الخارج بحيث يصح ان ينتزع عنها الوجود يكون الخارج طرفا لوجودها والاتصاف بها بالوجود اذا الالتصاف الانتزاعي عبارة عن مبدئية
 صحح الانتزاع وكون الخارج طرفا للالتصاف عبارة عن كونه طرفا لمصادقة كما عرفت فلا معنى لنفي كونه طرفا للالتصاف للمهية بالوجود
 مع الاعتراف بكونه طرفا لوجودها ثم ان كلامه قدس سره صريح في ان طرف ثبوت الوجود الخارجي للماهية هو نفس الامر ونفس الامر منحصر
 في الخارج والذهن فلا يخلو اما ان يكون طرف ثبوت الوجود الخارجي للماهية خصوص الوجود الذهنى فلا يصح ان يقال ثبت
 في حد نفسها الكون الخارجي لان الوجود الخارجي على هذا ما ثبت لها في خصوص الملاحظة الذهنية لاني حد نفسها او يكون
 طرف ثبوتها هو الخارج فيكون الخارج طرف ثبوت الوجود الخارجي لها فيكون التصاف بها بالتصافا خارجيا وان لم يكن انضماميا
 ثم قدس سره قال بعد هذا الكلام لما كان قيام الوجود بالممارسة وقبولها اياه من حيث هي هي ربه بحيثية انما تثبت لها في العقل
 فاللازم من زيادته على المهية في التصور لاني الوجود العيني فالمهية منصفة في حد نفسها بالوجود الخارجي لا التصافا موجبا للاختصاص
 في الخارج كما في التصاف بحسب السوا بل موجبا للاختصاص في الذهن ذلك لان العقل لا يقدر على اعتبار المهية المطلقة
 وحداني الخارج او لا ثم يعتبر التصاف بالوجود ثانيا فانه اذا اعتبر وجوده في الخارج فقد اخذ ما مع الكون في نفسه وليس له ان يعتبر
 شيئا في الخارج او يعتبر التصاف فيه انتهى وهذا القول وقع منه قدس سره في شرح قول صاحب التجرير وقيام بالمهية من حيث
 هي هي فزيادته عليها في التصور وظاهر كلامه صريح في ان مراده ان الوجود ليس صفة منصفة الى الماهية في الخارج متميزة
 عنها فيه بل هو معنى منتزع عن نفس المهية فلا تمايز بينه وبين الماهية بحسب الخارج كما بين الاوصاف الانضمامية و

Marfat.com

بين موصوفاتها بل العقل يضرب من التحليل نيتزع الوجود عن المهية و يصنفها به ففى هذه الملاحظة يتحقق قابل هى الماهية
و مقبول هو الوجود و موصوف هى الماهية و صفة قائمة بها هى الوجود فلو وجدنا ما يكون زائدا على الماهية ممتازا عنها فى
تلك الملاحظة فالملاحظة هى طرف للاختلاف بين الماهية و الوجود لا انها طرف لصفات الماهية بالوجود فلا دلالة فى هذا الكلام
على ان طرف الصفات المهية بالوجود هو الذهن ففى قوله فالماهية متصفة فى حد نفسها بالوجود الخارجى لا لاقصافا موجبا
للاختلاف فى الخارج كما فى الصفات الجسم بالسواد بل موجبا للاختلاف فى الذهن لصرح بان المهية متصفة بالوجود الخارجى فى
حد نفسها لافى خصوص الملاحظة الذهنية و المكان للاختلاف بين الصفة و الموصوف انما هو فى خصوص الملاحظة الذهنية
هذا و اعترض على هذا الكلام العلامة القوشى اولا بان الماهية من حيث هى هى موجودة فى الخارج فيجوز ان تثبت لها امر فى
الخارج و لا يتحقق فى ذلك كون هذه الحثية انما تثبت لها فى العقل كما ان الجزئى موجود فى الخارج و يعرض له فى الخارج
اعراض موجودة فيه و لا يمنع ذلك من كون الجزئية انما تثبت له فى العقل و ثانيا بان منقوض لقيام الاعراض بحالها فان
البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو و هذه الحثية انما تثبت له فى العقل فيلزم ان
يكون قيام الاعراض بمجاها ذمليا لا خارجيا اجاب المحقق الدوانى عن الاول بانها ان كان ثبوت الحثية لها فى الذهن
فالماهية من تلك الحثية لا تكون الا فى الذهن ضرورة فاثبت لها من تلك الحثية لا يزيد عليها الا فى الذهن و التمثيل
بالجزئى غير مطابق لان الاعراض التى تعرض الجزئيات فى الخارج لا تعرضها من حيث انها جزئية و لو عرضت لها من
حيث الجزئية لم تكن عوارض خارجية عن الثانى بان الجسم لا بشرط البياض و لا بشرط السواد موجود فى الخارج بوجوه
لوجود البياض و السواد سابق على وجودها فهو متصف فى تلك المرتبة السابقة بتلك الحثية و اما الماهية من حيث
هى هى لا بشرط الوجود و العدم فلا توجد فى الخارج الا بالوجود العارض فى من تلك الحثية غير موجودة فى الخارج قال
وفقا للمقام ان حثية الاطلاق عن العارض انما تثبت فى مرتبة سابقة على ثبوت ذلك لعارض و ليس للماهية فى الخارج
مرتبة سابقة على مرتبة وجودها لكن فى الخارج مرتبة سابقة على مرتبة اقصافها بالعوارض الخارجية فلا يكون حثية الاطلاق
عن الوجود و العدم ثابتا لها فى الخارج بخلاف حثية الاطلاق عن مثل البياض هذا الكلام و لعل وفقا للمقام ان مقصود السيد
المحقق ان كان هو ما ذكرنا من ان الوجود ليس صفة منضمة الى الماهية ممتازة عنها فى الخارج و ان الاختلاف عن الماهية
انما هو فى لحاظ الذهن فلا اعتبار عليه و لا ريب فى ان الوجود لا يمتاز عن المهية فى الخارج و ليس فى الخارج الا الماهية ثم
العقل بلا صحتها و نيتزع عنها الوجود و يصنفها بالوجود فالماهية انما تمتاز عن الوجود اذا و خطت من حيث هى هى و المهية
بهذه الحثية انما توجد فى الذهن و الوجود انما يلاحظ زائدا عليها قائما فى الملاحظة فيكون زيادة الوجود عليها و تميزها عنها

في التصور وعلى هذا لا يتوجه ما اورد العلامة القوشجي لان المقصود من هذا الكلام ليس اثبات ان الوجود لا يثبت للمهية
 في الخارج حتى يرد عليه ان الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج اذ لا يلزم من
 وجود الماهية من حيث هي في الخارج ان يكون الوجود صفة متميزة عنها في الخارج ولا مساع للنقض بالصفات الاثبات
 لانهما متميزة عن موصوفاتها في الخارج فلا يقاس حالها على حال الوجود ولا حال الوجود على حالها وان كان مقصود السيد
 المحقق اثبات ان ظرف عروض الوجود للماهية هو الذهن كما حل كلامه على هذا المحقق الذواني واشياءه فلا شك في ان
 ايراد العلامة القوشجي عليه اردلان الوجود ليس صفة منضمة الى الماهية فلا يعقل عروضه لشيء الا بمعنى صحة انتزاعه
 ونشأ انتزاعه هي نفس الماهية بلا زيادة امر عليها وهي الموجودة في الخارج او الذهن وليس في المهية الموجودة في الخارج
 او الذهن امر زائد على نفس الماهية فالسيد المحقق ان اراد بقيام الوجود بالمهية وقبولها اياه انضمام الوجود الى الماهية
 وكون المهية منضما اليها الوجود فيه ان الوجود ليس صفة منضمة اصلا ولو كان صفة منضمة كان انضمامه الى الماهية
 الموجودة ضرورة ان سبق وجود المنضم اليه على انضمام المنضم ضروري وان اراد به صحة انتزاع الوجود عن المهية وصحة كون
 المهية منشارا لانتزاعه سلنا ان قيام الوجود بالمهية من حيث هي هي وان المهية من حيث هي هي قابلة بالمعنى المذكور لكون
 المهية من حيث هي هي عبارة عن نفس الماهية وهي الموجودة في نفس الامر في الخارج او الذهن وليست هذه الحيثية
 لتقييده في المصدق بل هي عنوان لنفس الماهية وتبصير عنها فما ثبت له هذه الحيثية ليس في العقل بل هو متقرر في
 الخارج وهو نفس المهية فلا يلزم ان يكون عروض الوجود لنفس المهية في العقل وثبوت هذه الحيثية للمهية في مرتبة التعبير
 والحكاية في العقل لا يستلزم ان يكون المعنون المعبر عنه بهذه الحيثية في العقل لان يكون عروض الوجود لذلك
 المعنون في العقل فايراد العلامة القوشجي على السيد المحقق قدس سره واراد ما اجاب به عنه المحقق الذواني من دفع فان كون
 ثبوت الحيثية للماهية في الذهن في مرتبة التعبير مسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون المهية المعبر عنها بهذه الحيثية لان الذهن
 وقد بان بما ذكرنا ان ما تركب الناس في توجيه كلام السيد المحقق قدس سره من ان مراده ان الوجود الخارجي قائم بالمهية المحض
 لتلك الحيثية في الذهن فيكون ظرف الاتصاف بالوجود الخارجي هو الذهن او ان قيام الوجود بالماهية مشروط بالحيثية
 المعارضة في الذهن فيكون الاتصاف به ذهنيا او ان مراده ان قيام الوجود بالماهية في ظرف عروض الحيثية لها وظرف
 عروض الحيثية لها هو الذهن فنظف قيام الوجود بها هو الذهن كلفه خرافة لتلك اريد بقيام الوجود بالمهية من حيث هي هي
 انضمامه اليها فقد عرفت ان الوجود ليس منضما الى المهية اصلا في نفس الامر لان الذهن ولا في الخارج وان اراد
 به صحة انتزاعه عنها فلا ريب في ان الماهية هي ما كانت مصححة للانتزاع ولا يدخل في ذلك لخصوص الوجود الذي شاعرا

او شرط بل خصوص الوجود الذهنى يباين صحة انتزاع الوجود الخارجى و اعجب من الكل بالكلية بعض جملة الحاشية القديمة من
 ان مراد السيد المحقق ان الوجود الخارجى قائم بالمهية الحشيتة بالحشيتة المذكورة فقيام الوجود بها طرف عرض الحشيتة لها طرف
 عرضها لها هو الذهن فطرف قيام الوجود بها هو الذهن اما المقدمة الاولى فلانه لا معنى لقيام الوجود بالمهية من حيث هى
 هى الا قيامها بها فى طرف عرض هذه الحشيتة لها و اما المقدمة الثانية فلان عرض الحشيتة للماهية لو كان فى الخارج لكان شرط
 بالوجود الخارجى بنا على قاعدة الفرعية مع ان عرض الحشيتة للمهية مقدم على عرض الوجود الخارجى فيدور هذا الكلام و زعم
 هذا القائل ان المحقق الذوانى حمل كلام سيد المحقق على هذا الوجود لا يخفى ما فيه من الاختلال اما اول ما علمت من ان هذه الحشيتة
 انما هى فى التعبير والعنوان دون المعنوى و اما ثانيا فلانه لو سلم ان طرف عرض الحشيتة للماهية هو الذهن فلانم ان ما يعرض
 للماهية من هذه الحشيتة يجب ان يكون طرف عرضها لها هو طرف عرض هذه الحشيتة لها ليس ان طرف عرض الوجود الخارجى
 لها عند هؤلاء هو الذهن ولا يلزم من ذلك ان يكون طرف عرض ما يعرضها من حيث الوجود الخارجى هو الذهن اما ثانيا
 فلان مبنى ما ذكر على قاعدة الفرعية و كملت تلك القاعدة لغت مؤتة حديث الحشيتة و كفى ان يقال لو كان عرض الوجود
 الخارجى للماهية فى الخارج كان فرعاً على وجودها فى الخارج فيدور او يتسلسل فطرف عرضها لها هو الذهن و اما رابعا فلان
 المحقق الذوانى ناف تلك القاعدة فلا يصح حمل كلامه على ما ذكر الا ان يقال ان المحقق موجه لكلام سيد المحقق و هو قائل
 بتلك القاعدة هذا ثم ههنا كلام آخر و هو انه لا يبدى ما اذا اراد هؤلاء الاعلام بقيام الوجود الخارجى بالماهية من حيث هى
 فان ارادوا به ان الماهية المطلقة لا بشرط الوجود و العدم معروضة للوجود الخارجى و ان الوجود الخارجى صفة قائمة بها فى
 الذهن فهذا غير مقبول اصلا اما اولاً فلان الشخص باه شخص اليف معروض للوجود الخارجى وليس هو عبارة عن الماهية المطلقة
 لا بشرط الوجود و العدم كيف و اذا اخذت الماهية المطلقة عن الوجود كانت مطلقة عن الشخص اليف ضرورة مساواة الوجود و الشخص فلم
 يكن شخص معروضا للوجود الخارجى و ما يتوهم من انه كما يمكن فى الماهية الكلية بالقياس الى الوجود الخارجى مثلا ثلثة اعتبارات احدها
 بشرط الوجود و اعتبارها بشرط اللا وجود و اعتبارها بالاشراط كذلك يمكن فى الشخص كزيد مثلا هذه الاعتبارات بالقياس الى
 الوجود الخارجى فالمعروض للوجود الخارجى هو الشخص لا بشرط الوجود الخارجى سفسطة ظاهرة البطلان اذا الشخص لا يمكن اعتبارها
 عرا عن الوجود الخارجى فان ذلك هو بعينه اعتبارها عرا عن الشخص اما ثانيا فلانا نسوق الكلام فى عرض الوجود الخارجى
 بل الوجود المطلق للذات الحقبة الاحدية البسيطة فلا شك فى انها متصفة بالوجود الخارجى و بالوجود المطلق و لا يمكن اعتبارها
 مطلقة عن الوجود الشخص كيف يمكن ان يقال هناك ان الوجود قائم بالمهية من حيث هى هى لا بشرط الوجود فان قلت الوجود
 عينه سبحانه فليس فاته الحقبة المقدمتة متصفة به وليس الوجود عارضا لها قلت الكلام ههنا فى الوجود لا تنزاعى باعتراف

بولار الاطلاق ولا ريب في ان الوجود الانشائي ليس نفس ذاته المقدسة باعتراف هولاء فلا سبيل الى انكار القضاة فيها به وعروضه
 لها واما ثالثا فلان الوجود الخارجي لا ينتزع عن الماهية الموجودة في الذهن وليس الوجود صفة انضمامية فلا معنى لقيام
 الوجود الخارجي بها في الذهن لان القيام اما انشائي او انضمامي وكلاهما بهنا منتف وليس للقيام وراة هذين القسمين قسم
 ثالث يتصور فيما نحن فيه وان ارادوا ان الموجود في الخارج امر واحد كجمله الذهن الى مهيته ووجوده خارجي ووصف الماهية بالوجود
 الخارجي في هذه الملاحظة التحليلية فهذا امر معقول لكن لا يخفى ان الوجود في هذه الملاحظة صورة عقلية قائمة بالذهن بالماهية
 من حيث هي هي فالحكم لقيامه بالماهية من حيث هي هي جزاف باطل على ان هذا انما هو في مرتبة الحكاية الذهنية والكلام في
 ظرف الاتصاف بحسب المصادق وبالجملة فكلام السيد المحقق لم يحصل بعد ولعل غيري سحيله وقد لاح بما ذكرنا ان ما اورد
 العلامة القوشجي اولا على السيد المحقق لا مدفع له واما ما اوردته هذا العلامة في اشار الايراد من التمثيل بالجزئ فان اريد بالجزئ
 الصورة الذهنية التي لا تكون ظلالا للكثيرين فهذا التمثيل غير مطابق لان الجزئ بهذا المعنى غير موجود في الخارج ولا يعرضه في
 الخارج اعراض موجودة فيه كما ذكره هذه العلامة حتى يكون التمثيل مطابقا للمثل له وان اريد بالجزئ الشخص المتعين فلا ريب في
 انه معروض في الخارج للعوارض الخارجية لكن الجزئية بهذا المعنى عارضة له في الخارج كما حققنا فيما سبق مفصلا فلا يصح قول
 العلامة ولا يمنع من ذلك كون الجزئية انما تنسب اليه في الحقل فاما ما افاده المحقق الرواني في وجه عدم مطابقة هذا التمثيل
 فغير محصل لانه ان اراد بالجزئ المعنى الاول كما صرح به في المجدية فلا معنى لقوله لان العوارض التي تعرض للجزئيات في
 الخارج لا تعرضها من حيث انها جزئية اذ الجزئ بهذا المعنى غير موجود في الخارج فكيف يعرضه في الخارج عارض من باية مهيته
 كانت وان اراد بالمعنى الثاني فلا يصح قوله ولو عرضت لها من حيث الجزئية لم تكن عوارض عارضة لان الشخص المتعين
 يعرضه باه شخص متعين عوارض خارجية قطعاً واما الايراد الثاني الذي اوردته هذه العلامة عن عوارض الانضمامية كالسواد
 والبياض فغير وارد لان العوارض الانضمامية والاتصاف بها فرع وجود الموصوف وجوداً كسابق على البياض والتصاف كسبم بالبياض فلم يوصف
 في الخارج مرتبة سابقة على البياض وليس للموصوف بالوجود في الخارج مرتبة سابقة على الوجود لان الوجود ليس صفة انضمامية قياس العوارض الانضمامية
 على وجود قياس مع الفارق نعم لا يتلوم في الفرق الا ان لا يكون الاتصاف بالوجود انضمامياً خارجياً لان لا يكون الاتصاف بالبياض انضمامياً
 خارجياً حتى ثبت ان طرف الاتصاف بالوجود مطلقاً هو الذهن واما ما افاده المحقق الرواني في جواب النقص من ان الماهية من حيث هي هي
 لا بشرط الوجود لعدم التواجد في الخارج الا بالوجود العارض وانه ليس للماهية في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة وجودها فلا يكون حيثية الاطلاق عن الوجود
 وعدم ثابته لها الا في الذهن بخلاف حيثية الاطلاق عن السواد والبياض من فاما ان مقصوده بهذا البيان انه لما لم يكن
 للماهية في الخارج مرتبة سابقة على الوجود لا تكون في الخارج معروضة للوجود فلا يتم بيانه الا اذا ثبت ان كل عارض خارجي

تحقق الرواني

بحسب ان يكون لمعروضه مرتبة سابقة عليه في الخارج وذلك ممنوع بل القدر الضروري ان كل عارض خارجي انضمامي يجب
 ان يكون لمعروضه في الخارج مرتبة سابقة عليه الوجود الخارجي وان كان عارضا خارجيا لكنه ليس انضماميا فلا يجب ان يكون
 لمعروضه مرتبة سابقة عليه ان كان مقصوده بيان الفرق بين الوجود وبين الصفات الانضمامية فهو حق الا ان الفرق
 لا يجب ان يكون الاتصاف بالوجود انضماميا فلا يكون الاتصاف خارجيا اصلا كما هو مدعى هذا المحقق وسيأتي انشاؤه تعالى
 كلام يتعلق بهذا الكلام القول الثاني ما قال العلامة القوشجي من ان طرف الملائكة بالوجود المطلق والوجود الخارجي هو نفس الامر فان الوجود في الخارج كما
 المهيبة من حيث هي هي للماهية الموجودة في الذهن فان الموجود في الخارج ليس هو المهيبة الموجودة في الذهن فليس الوجود من
 المعقولات الثانية كما زعم القوم ولعل نشأ الاشتباه اذ ان الصفات الماهية بالوجود ليس القفا خارجيا كالصفات
 الجسم بالبياض من كموا بان القفاها بعقل وليس كذلك فان الصفات الماهية بالوجود بحسب نفس الامر والموصوف بالوجود
 الماهية من حيث هي هي للماهية الموجودة في الذهن وقال ايضا ان الوجود في الخارج لا يمكن ان يعرض الماهية عند وجودها
 في العقل واللازم كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها وهذا يعلم ان الوجود المطلق لا يعرض الماهية عند وجودها في العقل
 بل الوجود المطلق والوجود الخارجي يعرض للماهية في نفس الامر لا في الخارج هذا كلامه ولنا فيه كلام لان الوجود ليس من الصفات
 الانضمامية كما عرفت وهذا العلامة معترف بذلك فليس معنى عروضة شئ الا صحته انتزاعه من ذلك الشئ وكون ذلك الشئ منشأ
 لانتزاعه فالوجود الخارجي عارض للماهية الموجودة في الخارج والوجود الذي عارض للماهية الموجودة في الذهن والوجود
 المطلق عارض للماهية الموجودة في نفس الامر ولا يلزم من ذلك تقدم الوجود الخارجي على نفسه والوجود المطلق على نفسه
 اذ الوجود مطلقا ليس صفة انضمامية حتى يتوقف عروضة على سبق وجود الموصوف به بل هو نفس الصيرورة المنتزعة عن
 نفس الماهية بلا زيادة امر عليها ونفس الماهية هي الماهية الموجودة في الذهن او في الخارج او في نفس الامر وليس في
 الماهية الموجودة امر لا يد على نفس الماهية على ما سبق غير مرة فالالاتصاف بالوجود الخارجي الصفات انتزاعي خارجي و
 ان لم يكن كالصفات الجسم بالبياض من حيث ان البياض صفة منضمة الى الجسم والوجود ليس صفة منضمة الى الماهية
 نعم الوجود الخارجي لا يعرض الماهية الموجودة في الذهن فان الماهية الموجودة في الذهن ليست مصححة لان يتيزع عنها
 الوجود الخارجي وما قال من ان الموصوف بالوجود الماهية من حيث هي هي ان اراد به ان الموصوف به نفس الماهية
 وانها نفسها بلا امر زاد مصداق له فشارك انتزاعه فسلم لكن الموصوف بالوجود الخارجي هي نفس الماهية التي هي موجودة
 في الخارج فيكون الاتصاف بالوجود الخارجي القفا خارجيا وان اراد به ان الموصوف به وفشار انتزاعه هي الماهية
 من حيث هي هي علم من ان تكون متفجرة في الخارج او في الذهن فذلك في الوجود المطلق مسلم وفي الوجود الخارجي

واللهي بم بل باطل فان المتقرب في الذهن ليس فنشأ لا تنزع الوجود الخارجي وكذا المتقرب في الخارج ليس مصححا لا تنزع الوجود الذهني وما قال من ان الوجود المطلق لا يعرض للماهية عند وجوده في العقل باطل لان الماهية عند وجوده في العقل مصححة لان تنزع عنها الوجود المطلق ونها معنى عروص الوجود للمهية فالوجود المطلق قد يعرض للماهية عند وجوده في الخارج وقد يعرض للماهية عند وجوده في العقل فالانقاص به قد يتحقق في ضمن الانقاص الخارجي كما في انقاص الاعيان بالوجود وقد يتحقق في ضمن الانقاص الذهني كما في انقاص الصور بالوجود وبالجملة فكون نفس الامر طرف الانقاص بالوجود المطلق صحيح لكن نفي كون الخارج طرف الانقاص بالوجود الخارجي غير صحيح واغراض المحقق الدواني على هذه العلامة بوجه الاول انه اذا كان انقاص المهية بالوجود في نفس الامر فاما في الخارج وهو محال ادنى الذهن فمخصوص الوجود الذهني فيه دخل فيكون من المعقولات الثانية ووجه احواله الشق الاول اعتراف العلامة بان الوجود لا يعرض للمهية في الخارج الثاني على قوله الاول كون المهية موجودة قبل قيام الوجود بها ان اللازم كونها موجودة في العقل قبل قيام وجوده في الخارج لا ما ذكره وانت تعلم ان معنى كلام العلامة ان الوجود في الخارج لو كان عارضا للمهية عند وجوده في العقل حتى يكون الوجود الخارجي من العوارض العقلية لزم ان يكون الماهية موجودة في الخارج قبل قيام الوجود الخارجي بها اذ قيام الوجود الخارجي بها على هذا التقدير انما هو عند وجوده في العقل وجوده في العقل قد يتاخر عن وجوده في الخارج فيلزم كونها موجودة في الخارج قبل قيام الوجود بها فان قيل وجود الماهيات في العقول العالية مقدم على موجوديتها في الخارج فيوزن بين عروض الوجود الخارجي عند وجوده في العقول العالية فلا يلزم كونها موجودة في الخارج قبل قيام الوجود بها كما قررت قلت نسوق الكلام في عروض الوجود الخارجي للعقل الاول فليس قبله عقل حتى يكون موجوده في العقل الاول في الخارج مسبوقه بعروض الوجود الخارجي له عند وجوده في ذلك العقل فيلزم ان يكون العقل الاول موجودا في الخارج قبل قيام الوجود به على اننا نسوق الكلام في عروض الوجود الخارجي للشخص المادي بما هو مادي فمن استحيل وجوده في العقل المجرى فلا تمشي القول بتقدم وجوده في العقل على كونه موجودا في الخارج وبالجملة فاللازم ما ذكره العلامة لانها هي المحقق ولعل المحقق فهم من كلامه ان مراده ان الوجود في الخارج لو كان عارضا للماهية عند وجوده في العقل كان فرعاً على وجوده بنا على قاعدة التفرعية فيلزم كون المهية موجودة قبل قيام الوجود بها فاغراض عليه بان اللازم وجوده في العقل قبل قيام وجوده في الخارج فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه بنا على هذا الفهم اورده عليه ايضا ان مثل المخدور الذي ذكره لازم على تقدير كون الانقاص بالوجود في نفس الامر ايضا وانت خير بان هذا انما يتجه على ما فهمه لا على ما قررنا به كلام العلامة والسد اعلم بمبراهن عباده بالتوهم لبعض من ان لطلان اللازم ممنوع الى الوجودية ليست بقيام الوجود بالماهية فيوزن كونها موجودة قبل قيام الوجود في غاية السقوط اذ الكلام في قيام الوجود بمعنى الوجودية وكونه

على اطلاق قيام الوجود على معنى آخر فلا كلام فيه وسيأتي عن قريب تفصيل ذلك الثالث انهم قسموا عوارض الماهية الى ثلثة اقسام
 الاول ما يكون عارضا لنفس الماهية في نفس الامر بلا مدخلية خصوص احد الوجودين في عروضاها الثاني ما يكون عارضا لها
 بحسب الوجود الخارجي والثالث ما يكون عارضا لها بحسب الوجود الذهني ولا يمكن عروضاها للماهيات في الخارج فلا يكون من قسم الاول
 لانه ما يعرض لها اينما وجدت في الخارج او في الذهن لاسم القسم الثاني فتعين ان يكون من القسم الثالث واللام يكن لقسمه صفة
 لكونه عارضا للماهية من حيث هي للماهية الموجودة في الذهن بمعنى ان الوجود في الذهن ليس قيد للموضوع بحيث تصير القضية وصفية لا ياتي
 كون عروضاها في الذهن بمعنى ان الوجود الذهني صحيح للمعنى الكلي في الكلام في نفس كون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فان ذلك يقتضي
 تقدم الوجود الخارجي عليه انت تعلم ان هذا الكلام النكاح الرهباني على اعتراف العلامة القوشجي بان الوجود الخارجي لا يمكن عروضاها للماهيات في
 الخارج فلا مولد الا فالتحق ان الوجود الخارجي عارض للماهيات في الخارج واما قوله فكونه عارضا للماهية من حيث هي في الغيب على انه يتخيل ان تمام كلام
 العلامة موقوف على ان يجعل الوجود الذهني قيد للمعروض وليس كذلك فان الوجود الخارجي ليس عارضا للماهية من حيث الوجود الذهني سواء جعل الوجود
 الذهني قيد للمعروض او شرط للمعروض بالشرط كلامه من ان الوصف في القضية الوصفية يكون قيد للمعروض غير سديد الا يجب في القضية الوصفية ان
 الوصف قيد للمعروض فان تحرك الاصابع مثلا ثابت لذات الانسان باوام كاتبالا للانسان المقيد بالكتابة وتجزئ كون عروضاها
 الوجود الخارجي في الذهن بمعنى ان الوجود الذهني صحيح للمعروض ليس له معنى لان الماهية من حيث الوجود الذهني ليست مصححة
 لانتزاع الوجود الخارجي فليس الوجود الذهني مصححا للعروضه اما ما اوجب به معاصره عن هذا الايراد من ان الوجود خارج عن الاقسام
 الثلثة للعوارض لانها اقسام لما يكون عارضا في نفس الامر والوجود ليس عارضا لشي في نفس الامر لذها ولا عارضا لشي غاية
 السقوط لان هذا الكلام مع كونه جزافا ليس تحت معنى كما سيلوح عن قريب اننا نرى تعالى لا يصح من قبل العلامة القوشجي لاعتراضه بان
 الوجود الخارجي عارض للماهيات في نفس الامر فلا بد من اندراج تحت احد الاقسام الثلثة ثم ان العلامة القوشجي اعتمد في نفس كون الوجود
 قائما بالماهية بحسب الخارج على ما سبق نقله من السيد المحقق من ان ثبوت شي لاخر في الخارج فرع ثبوت المثبت له ان ذهابنا
 فذهبا وان خارجا فخارجا وقد سبق منا ان هذا انما يدل على ان الوجود ليس صفة منضممة الى الماهية في الخارج فان انضمام شي
 الى شي فرع ثبوت المنضم اليه لثبوت واما ان ثبوت شي لشي مطلقا سواء كان معنى انضمامه اليه او بمعنى صحة انتزاعه منه فرع ثبوت
 المثبت له ممنوع بل باطل كيف والقوم يثبتون صفات سابقة على الوجود كالوجوب مثلا على انه لو صح هذه الكلية لزم ان يكون
 عروضا للماهية بحسب نفس الامر ايضا لان ثبوت شي لشي في نفس الامر فرع ثبوت المثبت له فيها فيلزم تقدم الوجود على
 الوجود في نفس الامر مع ان هذا العلامة قائل بعروض الوجود للماهية في نفس الامر وتجزئ ان يكون عروضا للوجود الخارجي
 للماهية موقفا على وجودها في الذهن وعروض الوجود لها في الذهن موقفا على عروض الوجود لها في ذهن آخر وهكذا الى نهايتها

ولا يتحمل التسلسل في الازمان اللاتماهيته لجزان لا يكون بينها ترتيب جزاف لا يستحق ان يصغى اليه لانا نسوق الكلام في عرض
 الوجود الخارجي اما ان يكون موقفا على وجودها سابقا ولا يكون على الثاني بطلت القاعدة الكلية القائلة بضرعية ثبوت شئ لشئ
 على ثبوت المثبت له وقد كان بنا الكلام عليها وعلى الاول فاما ان يكون وجودها السابق في الخارج او في الذهن لا سبيل
 الى الثاني فتعين الاول فعلى تقدير تسليم تلك القاعدة لا محيد عن لزوم تقدم الوجود الخارجي على نفسه سواء قبل بان قيام الوجود
 بالمهية في الخارج او قبل بان قيامه به في نفس الامر على ان القول بكون موجودية شئ في الخارج او في ذهن من الازمان موقوف
 على موجودية سابقا في ذهن ما ليس تحته معنى لان تعدد الوجودات ليشتمل تعدد الموجودات بدهية فالوجود الخارجي ليس هو
 الموجود الذهني بعينه ولا الموجود في ذهن ما هو الموجود في ذهن آخر بعينه فالمثبت له للوجود الخارجي ليس يمكن ان يكون هو الموجود
 في ذهن ما والمثبت له للوجود في ذهن ما لا يمكن ان يكون هو الموجود في ذهن آخر مقتضى القاعدة المذكورة هو ان يكون
 المثبت له نفسه ثابتا قبل ثبوت الثابت له مع ان هذا التجزؤ لا يصح من قبل العلامة القوشجي الذي معه الكلام لانه قائل بان
 الوجود في الخارج لا يعرض المهية الموجودة في الذهن هذا مع ان لاتناهي للاذهان باطل بالبراهين وتجزؤ تكثر الوجودات للماهية
 الواحدة في ذهن واحد خلاف البدهية الفطرية وما سبق الى بعض الاوهام من ان الموجودية في الخارج غير الالتصاف بالوجود
 الخارجي ومقتضى القاعدة هو ان الالتصاف بالوجود فرع وجود الموصوف لا ان موجودية شئ في الخارج فرع ثبوت ليس له معنى اذ الالتصاف
 بالوجود الخارجي هو الموجودية في الخارج ولو اخترع الالتصاف معنى آخر فلا كلام فيه وسياتي تفصيل ذلك عن قريب ان شاء الله تعالى
 القول الثالث ما افاده المحقق الدواني وهو الذي اكب عليه المتأخرون قال التصاف شئ باخر في نحو من الوجود ان وجب
 ان يتاخر عن التصاف بذلك نحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر ظاهرا للتصاف بالوجود في نفس الامر والا تقدم على نفسه او
 تسلسل وان لم يجب تاخره لم يتم الدليل على ان الالتصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج ولا يحمي عن ذلك الا بان
 يقال المعتبر في الوجود الذي هو طرف الالتصاف ان يمتاز الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف والمهية لا يمتاز
 الوجود الخارجي عن ذلك الوجود بل بحسب الوجود الذهني ولكن يمتاز عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر لا العقل
 ان يعتبر الماهية بدون ملاحظة الوجود فوجود الماهية في نفس الامر يمتاز بحسب هذا الوجود عن الوجود في نفس الامر وان كان
 غير ممتاز عنه بحسب نحو آخر من الوجود في نفس الامر ايضا انتهى ثم قال لتحقيق ان الوجود مما يتزعم العقل من الماهية وبصفتها
 في مصداق ذلك الوصف هو عين الماهية فان قلت فجميع المنتزعات معقولات ثمانية او بعضها وهل يمتاز ما هو منها مقبول
 تان مما ليس قلت بل بعضها وهو يكون الالتصاف به بحسب الوجود الذهني ثم لا اشكال في كون الالتصاف بالكلية ونظما
 بحسب الوجود الذهني ولاني ان الالتصاف بالعمى والفقوية مثلا بحسب الوجود الخارجي اذ الوجود ان شرطان للالتصافين

كما يدل عليه صحة تخیل الفارق لقول وجد في الذهن فضا كليا ووجد في الخارج فضا فوقا واعمى لكن في نفس الوجودين اشكال
 كما مر اليه اشارة اذ لو اشترط في الوجود الذي هو طرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف نظيران الاتصاف بالوجود الخارجي ليس
 بحسب الخارج لكن لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب فضل الامر تقدم شئ على نفسه ان اكتفى بمجرد كونه منتزعا
 عن الماهية الموجودة بذلك الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع عن الماهية الموجودة
 في الخارج فالوجه كما اشترنا اليه ان يعتبر فيه بعد كون الاتصاف مستلزما لهذا النحو من الوجود ان يكون الماهية في ذلك النحو من
 الوجود غير مخلوط بذلك العارض وظاهر ان الماهية في الوجود الخارجي مخلوطة بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر
 وكذا في الوجود العقلي مخلوطة بحسب نفس الامر لكن للعقل ان يافذه غير مخلوط بشئ من العوارض فهو في هذا الاعتبار معرئ عن جميع
 العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود طرف الاتصاف به وهو نحو من ان خارج الوجود الماهية في نفس الامر لا يقال هذا
 النحو من الوجود مقدم على سائر الاتصافات فلما اعتبر تقدم تمام الكلام لانا نقول ظاهرا ان هذا النحو لا تقدم له على نفسه الاتصاف
 بهذا النحو في هذا النحو فلما صح اشتراط التقدم ومن هذا التفصيل تبين ان عروض الوجود في نفس الامر ليس كعروض غير العوارض
 فان طرف الاتصاف بها متغاير لها بل ربما يتقدم عليها بخلاف طرف الاتصاف به فانه ذاته باعتبارها كما علم انتهى وقد اختلف
 الناظرين في كلامه فان اول كلامه ظاهر في ان المعتبر في طرف الاتصاف بالعارض ان يمتاز لعروض في الوجود اذ هو طرف الاتصاف عن العارض
 فيلزم على ان يكون طرف الاتصاف بالانتزاعيا الخارجية كالفوقية وبعي هو الخارج اذ هو صوفاتها الانتزاعية في الخارج وليس في الخارج موجودا ان
 الموصوف والصفة ضرورة ان الصفات الانتزاعية لا وجود لها ورا وجود موصوفاتها في الخارج مع ان آخر كلامه نص على
 ان طرف الاتصاف بالفوقية وبعي مثلا هو الخارج والظاهر من كلامه الثاني ان المعتبر في طرف الاتصاف عدم الخلط
 اي الامتياز بين الصفة والموصوف فيلزم ان لا يكون الاتصاف بالبعي مثلا في الخارج اذ لا امتياز بينه وبين موصوفه في
 الخارج فان الامتياز الخارجي بين شيئين يستدعي ان يكون لكل منهما وجود في الخارج متخاذا عن وجود الآخر فعلم بذلك ليس
 مراده بالامتياز وعدم الخلط ما هو المتبادر منها فقال بعض ناظري كلامه انه اراد بالامتياز وعدم الخلط ان لا يكون تحصل المعروض
 وتقوم في طرف الاتصاف والعروض بذلك العارض ولا شك ان الوجود الخارجي مما لا يمكن تحصل الماهية في الخارج بدون
 فلهذا لم يجر اتصاف الماهية بالوجود الخارجي في الخارج انتهى ولعل هذا ما رامه الشارح في الحاشية المتعلقة على قوله ان كان طرف
 الاتصاف بها هو الذهن حيث قال قال المحقق الدواني ما حاصله ان المعتبر في الوجود الذي هو طرف الاتصاف ان يمتاز
 الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف ومن ههنا يقال ان الماهية لا تصف بالوجود مطلقا الا في طرف الخلط والتعريف
 اذ في غير لا يتميز الماهية عن الوجود والمراد بالتمييز ان يكون الموصوف بحيث لو فرغ من تعريفه عن الوصف لم يكن هذه التعريف

بطلانه في نفسه انتهى اذا حاصله ان اللاد بالتمييز ان لا يكون تحصل الموصوف في طرف الاقصاد بذلك العارض حتى لو فرض تعرية
 عن العارض لم يكن بده بطلانه في نفسه وبنار على هذا قال في مجتهد التصديقات ان القصاد المهيته بالوجود نحو ما لا تميز
 عنها في طرف انتزاعي وهي اذ ليس في بعض خصوص حال بها يصح انتزاعه عنها بل هناك فخطت لان الاقصاد
 ليست في التميز في طرفه بين الصفة والموصوف بمعنى انه يكون في طرف الاقصاد بحيث لو فرض انتزاع الوصف عنه لم يلزم
 بطلانه فيه الماهية بالقياس الى الوجود وكل ما تحصلها به في طرف ليست كذلك في ذلك الطرف نعم هي كذلك في
 الذي تحصلها بالوجود الذي هو طرف القصاد انتزاعيا انتهى وقال بعضهم ان المحقق اراد بعدم الخلط ان
 يكون الموصوف في مرتبة من مراتب ذلك الوجود الذي جعل طرف الاقصاد مجردا عن الوصف عاريا عنه غير موصوف
 كما في القصاد الجسم بالسواد والعمى فانه يكون في مرتبة من مراتب وجوده الخارجي مجردا عن السواد والعمى غير موصوف
 بهما بخلاف الاقصاد بالوجود اذ ليست الماهية في مرتبة من مراتب الوجود الخارجي مجردة عنه غير موصوفة به فلا يكون طرف
 الاقصاد به هو الخارج بذلك ما افاده المحقق الدواني واتباعه لنا فيه كلام اما اوله فلان المحقق نفسه حقق ان الاقصاد
 بالوجود انتزاعي وحقق ان طرف الاقصاد هو ان يكون الموصوف بحيث يصح انتزاع الصفة عنه قال في موضع من الحاشية
 القدسية معنى كون الخارج او الذين طرفا للاقصاد هو ان يكون وجود الموصوف في احد جانبا لاصحة انتزاع العقل ذلك
 الاقصاد منه بل ان يكون الموصوف باعتبار هذا النحو من الوجود هو الواقع الذي يعتبر مطابقة الحكم او لا مطابقة له
 فقد تحقق باعترافه ان طرف الاقصاد بالوجود هو طرف مطابق الحكم به ومنتشار صحة انتزاع الاقصاد به وقد عرفت ان
 مطابق الحكم بالوجود ومنتشار انتزاعه ومنتشار صحة انتزاع الاقصاد به هو نفس الماهية المتقررة في الخارج او في الذين في
 المحقق معترف بذلك ايضا حيث قال في موضع من الحاشية القدسية التحقيق انه ليس في الخارج مثلا الا الماهية من
 دون ان يكون هناك الامر لمسمى بالوجود ثم العقل لضرب من التحليل ينتزع منه ذلك الامر ويصفه به ومطابق الحكم
 ومصداقه هو عين تلك الماهية العينية كما ينتزع من زيد مثلا الانسانية ويحكم بان الانسانية ثابت له في الواقع مع ان
 مصداق الحكم ومطابقه ليس الا ذات زيد وفس عليه الموجود في الذين انتهى فلما اعترف بهذا المحقق بان طرف الاقصاد
 هو طرف مصداقه ومطابق الحكم به وطرف مصداق الموجودية في الخارج اعني الماهية الموجودة في الخارج واليهوية العينية
 هو الخارج فلا سبيل له الى انكار كون طرف الاقصاد بالوجود الخارجي هو الخارج واما ثانيا فلانه ان اراد بانتزاع الاقصاد
 وعدم الخلط بالوجود في الوجود الذي هو طرف الاقصاد به ما هو المتبادر منه اعني ان يكون المعروف والعارض في طرف
 الاقصاد موجودين متمايزين لزم ان لا يكون طرف الاقصاد بالفوقية والعمى وسائر الانتزاعات هو الخارج كما بهنا

عليه ان اراد به ان لا يكون يحصل المعروض وتقومه في ظرف الاضفاف العرهن بالعارض وان يكون المعروض بحيث لو
فرض تعريته عن العارض في ظرف الاضفاف لم يلزم بطلانه في نفسه ان يكون الموصوف في مرتبة من مراتب الوجود الذي
هو ظرف الاضفاف مجردا عن الوصف على اختلاف في تفسير كلامه لزم ان لا يكون ظرف الاضفاف الهبولى بالصورة المطلقة
التي هي عندهم شريكة لعلته الهبولى هو الخارج اذ تحصل الهبولى وتقومها في الوجود الخارجى بالصورة المطلقة بحيث لو فرض
تعري الهبولى عنها لم يطلانها في نفسها ولا يعقل مرتبة من مراتب الوجود الخارجى للهبولى يكون الهبولى في تلك المرتبة
عارية عن الصورة المطلقة غير موصوفة بها واللازم باطل ضرورة ان الاضفاف الهبولى بالصورة المطلقة الاضفاف خارجى
وما قال هذا المحقق من ان الاضفاف الهبولى بالصورة من حيث انها صورة مقدم على وجودها الخارجى وان كان متاخرا عن
وجودها الذهنى وهذا الاضفاف ليس في الخارج والاضفاف بالصورة من حيث انها متعينة متاخرا عن وجودها انتهى ومحصل
رجع الى التزام ان الاضفاف الهبولى بالصورة المطلقة الاضفاف ذهني في غاية السقوط لان المشائية قد نصوا على ان
الصورة المطلقة في الخارج شريكة لعلته الوجود الخارجى للهبولى وان الهبولى والصورة المطلقة متلازمان في الوجود
الخارجى وان هذا التلازم انما هو لاجل كون الصورة المطلقة شريكة لعلته الهبولى وكون الهبولى علة قابلة لما يلزم وجود
الصورة كالتساوى والتشاكل وان الهبولى امر بالقوة لا يتحصل الا بالصورة المطلقة وظاهر ان كل ذلك ليس الا بحسب
الوجود الخارجى وكذا ما قال هذا المحقق في موضع آخر من ان علة الهبولى نفس الصورة المطلقة والاضفاف الهبولى بها متاخر
عن الهبولى لا يجدى في هذا المقام نفع لان الهبولى اما ان تكون متصفة بالصورة المطلقة التي هي علة لها فالما يكون للهبولى في
الخارج مرتبة يكون هي غير مخلوطة فيها بالصورة فلا يكون الاضفاف بها خارجيا او لا يكون متصفة بها فتكون الصورة المطلقة غير
حالة في الهبولى اذ لو طلت فيها كانت صفة لها فلا يكون الصورة الخاصة اليها حالة فيها لما حققتنا في شرح كتابنا الموسوم بالجواهر
العالي في تحقيق بحسب العالي من ان حلول الهوية الشخصية في محل عبارة عن حلول الطبيعة المرسله فيه واليه المشائية قائلون
بان حلول الصورة الحسبية في الهبولى انما هو لاجل جتها الذاتية بنفس طبيعتها اليها فلا احتمال لان يكون طبيعة الصورة موجودة بحد
الهي قائمة بنفسها والصورة الخاصة قائمة بالهبولى موجودة فيها بوجوه فرداني كما جوزه مولانا خاتم الحكماء قدس سره
ولهذا المقام تفصيل تفيق عنه هذا المبحث فظهر انه لا سبيل الى انكار الاضفاف الهبولى بالصورة المطلقة ولا الى انكار كون
الاضفاف الهبولى بها الاضفافا خارجيا الا ان يقال من قبل المحقق في جواب هذا اليراد الثاني ان اشتراط امتياز المعروض عن
العارض وعدم اطلاقه في ظرف الاضفاف انما هو في الاضفاف الاتراعى والاضفاف الهبولى بالصورة الاضفاف انصامى
والتمايز بين الموصوف والصفة في الوجود في الاضفاف الانصامى يوجب من باب عدم الخلط انما توهم لبعض المتأخرين من ان

القصاص الهبولي بالصورة المطلقة انزاعى ليس له معنى اذ لا معنى لانتزاع الصورة المطلقة عن الهبولي لتمايز وجوديهما واما
 ثانيا فلما افاده مولانا فاقم الحكماء من انه ان كان مقصوده انما نضطلع على ان الاقصاص هو ان يكون الموصوف في ظرف الاقصاص
 غير مخلوط بالوصف فلا مشاحة في الاصطلاح لكن الاصطلاح لا يعنى شيئا اذ لا يلزم منه ان يكون الحكم بالوجود الخارجى حكاية
 عن ظرف الذين حتى يكون القضية المعقودة به ذهنية كما يزعمه هذا المحقق اذ هذا اللحاظ التحليلي ليس محليا عنه ومطابقا
 لهذا الحكم بل مطابقه هي الحقيقة الموجودة في الخارج وان كان مقصوده ان ظرف الاقصاص بالمعنى الذي ذكره هو الحكمي عنه
 للمقضايا فذلك ممنوع بل باطل فان هذه الملاحظة التحليلية انما هي في مرتبة الحكاية واما العاقلانه لا يدري بالباث
 على اشتراط الاتياد وعدم الخلط بين الموصوف والصفة في ظرف الاقصاص حتى يتجه الى التعلقات الستة لجعل ظرف
 الاقصاص بالوجود هو الذين فان توهم انه لما كان الاقصاص عبارة عن ان يصف العقل المهيبة بالوجود فالمصنفها
 العقل بالوجود ولم تكن متصفة به فلا محالة يجب ان يلاحظ العقل المهيبة مجردة عن الوجود والوجود منحازا عن المهيبة حتى يصنفها
 به فلهذا لم يكتب الاشرط المذكور قلنا الكلام في الاقصاص بالوجود بمعنى الموجودية ولا ريب في انه لا مدخل فيه لوصف العقل
 واما الاقصاص بالمعنى الذي ذكره فباعتبارى اصطلاحى لا مشاحة فيه ولا نزاع وسياتي تفصيلا في التوهم مفصلا ان شاء الله
 تعالى وان توهم ان الاقصاص حقيقة هو انضمام الصفة الى الموصوف الخالي عنها والعقل يحكم بان الخلو عنها لا بد وان
 سابقا لمرتبة على انضمامها وظرف الاقصاص هو ظرف الاطلاق والخلو فان كان للموصوف في الخارج مرتبة وجودية
 هو خاليا عنها في تلك المرتبة كان ظرف الاقصاص بها تلك المرتبة من الوجود والا يكون ظرف الاقصاص بها المرتبة
 السابقة عليها التي هي مرتبة الخلو عنها قلنا كون الاقصاص عبارة عن انضمام الصفة الى الموصوف مطلقا ممنوع بل هو قسم
 من الاقصاص وذلك القسم لا يتحقق فيما نحن فيه وما يتحقق فيما نحن فيه هو القسم الآخر من الاقصاص وهو ان يكون الموصوف نشازا
 ان ينتزع عنه الصفة وهو لا يستدعي ان يكون للموصوف مرتبة يكون هو فيها خاليا عنها على ان الاقصاص لما كان عبارة
 عن انضمام الصفة الى الموصوف الخالي عنها لمرتبة الانضمام احق بان يجعل ظرف الاقصاص من مرتبة الخلو والاطلاق اذ
 ليست الصفة ولا الاقصاص في تلك المرتبة حتى يكون تلك المرتبة هي ظرف الاقصاص بها وسياتي لذلك زيادة توضيح
 واما ما قلناه ان اردو يكون ظرف الاقصاص بالوجود هو اعتبار العقل ملاحظته ان للماهية تكون موجودة في الخارج
 وفي نفس الامر باعتبار العقل ملاحظته فذلك ظاهر البطلان اذ لا مدخل لاعتبار العقل ملاحظته في موجودية الخالق في
 الخارج ونفس الامر بهته وان اردو بعقد الاصطلاح على تسمية الملاحظة التي يكون الماهية فيها غير مخلوطة بالوجود لظرف
 الاقصاص وان كان القصاص المهيبة بالوجود في الواقع غير متعلق بهذه الملاحظة وهذا الاعتبار لا يتوقف عليها فصح

ان هذا ليس له جدوى لا يتصور على هذا النزاع المشهور من ان القصاص شئ بشئ في اي ظرف هو فرع ثبوت الموصوف في ذلك
الظرف ومثلهم له في ذلك الظرف اذ على هذا التقدير يكون اطلاق ظرف الاقصاف على هذه الملاحظة بمجرد الاصطلاح ويكون
الاحتائق موجودة في الواقع والخارج متصفة بالوجود في ظرف الخارج ونفس الامر وان لم يسم الواقع والخارج لظرف الاقصاف
وهذا لا يرد كانه راجع الى الثالث اما ساقلا لمصح ما ذكره لزم ان لا يكون الواجب سبحانه متصفا بالوجود اصلا اذ لا يعقل
تعريفه عن الوجود الخارجي في شئ من الظروف واما ملاحظة بعض وجوه ذاته الحققة المقدسة غير مخلوط بالوجود فلا يعنى شيئا
اذ الكلام في ظرف القصاص ذاته المقدسة بالوجود فان قلت الوجود عينه سبحانه فلا القصاص هناك قلت الكلام في الوجود
المصدرى المشترك وهو ليس عيناً شئ من الاحتائق فضلا عن حقيقة الحققة المقدسة المتعالية واما ساقلا ان المعروف
كما يعترف به هذا المحقق منحصر في الانضمام والاتزاعى فالماهية المعروفة عن الوجود الخارجي في الملاحظة لو كانت معروفة للوجود
الخارجي في الملاحظة فاما ان يكون الوجود الخارجي متزاعا عنها او مضما اليها وظاهر ان الوجود الخارجي لا يتزاع عن الماهية
الموجودة في الملاحظة لانها ليست موجودة في الخارج فبطل الشق الاول ومعنى الوجود كاحصل في العقل قائم بالعقل لا
بالمهية الموجودة في الملاحظة فليست الماهية الموجودة في الملاحظة معروفة للوجود الخارجي ومتصفة به انما ساقلا ان التعر
عن جميع العوارض ليس بحسب نفس الامر بل بحسب اعتبار الذين اخترعوه فلو كان ظرف القصاص المهية بالوجود لا اعتبار
الاختراعى كان القصاصها باختراعها غير مطابق لنفس الامر فان قيل ظرف القصاص الماهية بالوجود الملاحظة التي تعتبر فيها الماهية
مجردة عن ذلك الوجود الخاص وان كانت مخلوطة بنحو آخر من الوجود في نفس الامر والتجرد عن جميع العوارض وان لم يكن بحسب
نفس الامر لكن التجرد عن بعضها ممكن بحسب نفس الامر فلا يلزم من كون ظرف الاقصاف تلك الملاحظة التي اعتبرت فيها الماهية
مجردة عن الوجود الخاص كون الاقصاف اختراعيا غير مطابق لنفس الامر قلنا هذا مع انه لا يصلح توجيه الكلام للمحقق لانه مصرح
بتعريف المهية في تلك الملاحظة عن جميع العوارض لا يجرد عن الوجود الخاص ايضا انما بحسب اعتبار
الذين الماهية مجردة عن الوجود الخاص بالتصير مجردة عنه في نفس الامر فاما ما قيل من ان ظرف القصاص المهية بالوجود
في نفس الامر لا يمكن ان يكون تلك الملاحظة التي اعتبرت فيها الماهية مجردة عن الوجود الخاص لان التجرد عن الوجود الخاص
وان جاز بحسب نفس الامر لكن التجرد عن الوجود المطلق لا يجوز بحسب نفس الامر فاقط لان التجرد عن الوجود الخاص والتجرد
عن الوجود المطلق كلاهما بيان في عدم كونها بحسب نفس الامر بل بحسب اعتبار الذين فقط فان قيل من قبل المحقق ان هذا
الاعتبار الذي حكم بكونه اختراعيا محقق في نفس الامر ونحو من اختار وجودا ماهية فيكون الاقصاف الذي هذا الاعتبار ظرف
واقعا لا اختراعيا غير مطابق لنفس الامر قلت لهذا الاعتبار ولهذا الملاحظة جبهتان جهة ان هذه الملاحظة نحو من اختار

الوجود في نفس الامر مع عزل النظر عن خصوصها وجهه خصوص تلك الملاحظة فهي بالجهة الاولى واقعية ونحو من الخارج
 المبهية في نفس الامر وليست طرفا للاتصاف بالمعنى الذي نزع عنه هذا المحقق لو المبهية الموجودة في الملاحظة بهذا الوجه غير
 عن جميع العوارض الا عن الوجود بل هي مخلوطة بالوجود اللماطى وهي بالجهة الثانية طرف للاتصاف بالمعنى الذي نزع
 اذا الماهية في الملاحظة بهذه الجهة معرفة عن جميع العوارض حتى عن هذه الملاحظة لكنها من هذه الجهة ليست من الخارج
 الا سبل هي من هذه الجهة من اعتبارات الذهن وتعلماته واما ما سافلان لمحقق قال في هذا المقام بعد النقل عن معاصره
 ما اورد به مو على ذلك من ان صحة الانتزاع ليست ثبوتا ولا الاتصاف ان صحة الانتزاع تدل على ثبوت الوصف للموصوف
 في نفس الامر وان لم يكن الوصف موجودا في الخارج فمضى الاتصاف ثبوت الوصف للموصوف سواء كان في الخارج او
 في نفس الامر وصحة الانتزاع تدل على ثبوت في نفس الامر ولا صرحنا في عدة مواضع بان هذا النحو من الاتصاف يرجع الى
 صحة الانتزاع ولم نقل انه عين صحة الانتزاع والقطرة شاهدة بان الموجود له نحو الاتصاف بالوجود والاعمى له نحو الاتصاف بالعدم
 هذا خلاصة كلامه لا ريب في ان الوجود الخارجي منتزع عن الهوية الخارجية فصحة انتزاعه عنها تدل على ثبوت الوجود لها
 في الخارج وهذا هو معنى الاتصاف باعترافه فكيف لا يكون الخارج طرف للاتصاف بالوجود الخارجي واما ما سافلان مرتبة
 المبهية المعرفة عن جميع العوارض التي جعلها هذا المحقق طرفا للاتصاف بالوجود تحتل معنيين الاول مرتبة المبهية المعروفة للعوارض
 السابقة على جميع العوارض ضرورة ان العارض لا يكون في مرتبة المعروف من فالمهية المعرفة عن جميع العوارض بهذا المعنى عبا
 عن نفس المبهية وهي كما انها موجودة في الملاحظة والذهن موجودة في الخارج ومتصفة في الخارج بالوجود فلا معنى لنفي الاتصافها
 في الخارج بالوجود ولا ينافي اتصافها في الخارج بالوجود سبقها على الوجود سبق المعروف من على العارض والمنتزع منه على المنتزع
 الثاني مرتبة الماهية التي اعتبر فيها التجرد وتغري عن جميع العوارض فهي عبارة عن المبهية المجردة التي هي من احتمالات
 العقلية فلا معنى يجعل هذه المرتبة طرفا للاتصاف بالوجود وبالجهة محكام هذا المحقق في هذا المقام لا يحصل معناه ولا يفهم مغزا
 ولعل اسعان لنظر فيه لفضي الى وجه اخر من الاختلال تركنا بالاله ثم ناقده اشرفنا في خلال ذكرنا لا قول هذا المحقق الى قول
 اخرا لانه كانها مستنبط من كلامه اشرفنا اجالا الى وجه فسادها فعلمنا ان نذكره تفصيلا ونبين ما يتعلق بها وما وقعنا في
 تحصيل بعض المتأخرين ان الاتصاف والعروض عبارة عن اضمام الوصف الى اللوصف والوجود ليس منضمنا الى الماهية في
 الخارج اذ ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل يضرب من تحصيل منتزع عنها الوجود ويعتبره وصفا لها فيكون طرفا للاتصاف المبهية
 بالوجود وعروض الوجود لها هو كما ان العقل هذا التخييل باطل اما اولها فاعرفت من ان طرف الاتصاف هو طرف صدق المحكي
 عنه لا طرف الحكاية وكما ان العقل طرف الحكاية لا المحكي عنه واما ثانيا فلان ما ذكرنا في جميع الانتزاعات والعدميات

لانها غير منضمة الى موصوفاتها في الخلق فيكون انضمامها اليها في لحاظ العقل فيلزم ان يكون طرف الالتصاف بها هو الذهن اما
 ثالثا فلانه ليس ان يكون طرف عروص لوازم الماهية هو الذهن اذ لا انضمام لها الى الملزومات لاني لحاظ الذهن امار العاقل
 المقصود ان كان تجديدا اصلاح فلا يجدي وان كان ان الحاظ التحليلي مطابق للقضية القائمة الماهية موجودة فصريح البطلان و
 اما خامسا فلان الوجود غير منضم الى موصوفها صلا لاني الخلق ولاني الذهن لاني الحاظ التحليلي فانه قبل ان يتبرع ليس وجود
 حتى ينضم الى شيء ولبعد التبرع قائم بالعقل بالوصف وان اريد بالانضمام الحكاية يكونها موجودة فهذا ليس من الالتصاف في شيء وتوهم بعضهم ان الالتصاف
 بالوجود عبارة عن ان يصف العقل الماهية بالوجود فالصاف الشيء بالوجود كما يكون في الذهن ليس موجودية الاشارة بالتصاف بالوجود انها اذ من المعلوم
 بالضرورة انه ليس تصورنا وجود زيد ووصفنا زيد بالوجود فخل في موجودية زيد بل موجودية الاشارة بتاثير الفاعل ولصحة التبرع
 الوجود لا بالتصاف بالوجود بل بالتصاف بالوجود لا بمعنى ان الالتصاف بالوجود لا بمعنى ان الالتصاف بالوجود
 سبب للموجودية بل انه عنها ولعل هذا القائل المتوهم قد شبه عليه الالتصاف بالوصف الذي هو فعل الذهن لم يدرك الالتصاف
 بهذا المعنى لا يكون الا في الذهن فامى معنى لما ذكره ان الالتصاف في كل طرف يتوقف على ثبوت الموصوف في ذلك الطرف
 ام لا وايضا الالتصاف بهذا المعنى موقوف على ثبوت الموصوف والصفة معاني الذهن لتوقف وجوده نسبة على وجود طرفها به
 فلا معنى لما قالوا من ان وجود الموصوف في طرف الالتصاف ضروري دون وجود الصفة وكون موجودية الاشارة بتاثير الفاعل
 لا ينافي كون الموجودية عين الالتصاف بالوجود واما قول هذا القائل المتوهم اذ من المعلوم بالضرورة قلح فانما يدل على ان طرف
 الالتصاف بالوجود ليس هو الذهن الا على ان الالتصاف بالوجود غير الموجودية بل يدل على ان الالتصاف بالوجود ليس عبارة
 عما توهمه اما ما اورد عليه من انه اذا لم يكن تصورنا فخل في وجود زيد في الخارج لا يلزم ان لا يكون لوجوده الذهني مطلقا فخل
 فيه لجواز ان يكون وجود الخارج موقوفا على وجوده في المساهي العالية فساقت لما من انه لا دخل في الالتصاف الاشارة بالتصاف
 الاتساعية لوجود الصفات في ذهن عاليا كان او سافلا فلو جفت توهمين هذا القول لا ذكرناه وباجله فلا كلام في الالتصاف بالمعنى
 الذي توهمه هذا القائل فالكلام فيه معجل عما نحن فيه ولا يوجب كون الالتصاف بهذا المعنى في الذهن ان يكون الوجود الخارجى من المعقولات
 الثانية التي لخصوص الوجود الذهني دخل في عروضاها والالتصاف به لو ان لا يكون القضية المعقولة بقضية خارجية على ان الخلق
 قريب عما تخيله بعض المتأخرين فيبطله اوردنا عليه توهم شرح تقليد البصاحب الفوق السمين ان التصاف الماهية بالوجود ونظائرها
 لا تتميز عن الماهية في طرفا تسمى ذهني اذ ليس في عين خصوص حال بها يصح اتساعه عنها بل هناك خلط بحت الالتصاف يستدعي التمييز
 في طرفين للموصوف الصفتي آخر اطلقنا عنه سابقا وانت تعلم انه ان اللدانة ليس في عين خصوص حال لانه على الماهية لاخته
 بها بعد تفردها بها يصح اتساع الوجود عن الماهية مع اتساع الوجود الخارجى نفس الماهية لانه رايه عليها انضمامي اتساعي لكن لا يلزم

منه لكان لا يكون مصحح انتزاع الوجود ونشأه ومطابق الحكم امر عينيا لان يكون مصحح انتزاعه خصوص الوجود الذي حتى يكون التصاق
 به انتزاعيا ذنبيا ولا يكون القضية المعقودة به خارجية اذ مصحح انتزاع الوجود الخارجي ومصداق الاتصاف بنفس الماهية والهوية المتفرقة
 اعيان من دون ان يكون فيه دخل للوجود الذي وملاحظة الذين فكما ان مشار انتزاع الفوقية واعني اعني ولذا كان الاتصاف بها
 انتزاعيا خارجيا كذلك مشار انتزاع الوجود الخارجي امر عيني والاتصاف انتزاعيا عينا في الامران مشار انتزاع الفوقية واعني الحقيقة بعينية
 مع امر اذ على سنجوسه باو مشار انتزاع الوجود الخارجي نفس الحقيقة المتفرقة في الخارج بلا امر اذ وفي الفرق لا يوجب ان يكون
 بالفوقية واعني اتصافا خارجيا والاتصاف بالوجود الخارجي ذنبيا ولو اصرح على تسمية الاتصاف بصنفة انتزاعية يكون مشار انتزاعها حقيقة
 اخذت مع امر اذ انتزاعيا خارجيا وعدم تسمية الاتصاف بما يكون مشار انتزاعه نفس الحقيقة الخارجية بلا امر اذ خارجيا فلا مشاحة
 في الاصطلاح الا ان الاصطلاح لا يعني شيئا وان ارد انه ليس في اعيان مشار صفة انتزاع الوجود الخارجي فذلك باطل اذ مصحح انتزاعه
 نفس الحقيقة المتفرقة في اعيان اما قوله بل هناك خلط بحت فلا يجدي شيئا اذ الوجود لما كان انتزاعيا كان مصداقه في الخارج نفس الماهية
 كما حققناه فيما سبق فليس في الخارج النفس الماهية من دون ان يكون هناك امر اخر سمي بالوجود وهذا هو المعنى بان في الخارج
 خلط بحتا وهذا هو المصحح لانتزاع الوجود الخارجي عنها فان خلط بحت في الخارج مصحح لكون الاتصاف بالوجود خارجيا لانه ينافيه كما
 زعم واما قوله الاتصاف يستدعي التمييز في طرفين الصفة والموصوف فغير ان ذلك في الاتصاف لانضمي سلم واما في الاتصاف كما
 فغير مسلم بل بطل كيف لو كان الصفة متميزة عن الموصوف في طرف الاتصاف لم يكن وجودها في طرفه بعين وجود موصوفها بل كان
 وجودها متخارا عن وجود موصوفها في طرف الاتصاف فلم يكن الصفة منتزعة عن الموصوف في طرف الاتصاف بل منضمة اليه فيه فلا
 يكون الاتصاف انتزاعيا بذاتها اذ اختلفت اما قوله يعني انه يكون في طرف الاتصاف بحيث لو فرض انتزاع الوصف عنه لم يلزم بطلانه في
 نفسان بل لو فرض انتزاع الوصف من انتزاع العقل منه الوصف فظاهر انه لا يلزم من انتزاع العقل معنى الوجود عن التعلق الموجودة
 بطلانها في نفسها وان الادب فرض انتزاع الوصف عنه وتفرقة الموصوف عن الوصف فسلم ان الوجود اذا انسلب عن موصوفه كان
 ذلك بطلانا في نفسه كقولنا لا يلزم من ذلك الا ان الوجود منتزاع عن نفس الماهية بلا امر اذ لان الاتصاف به ليس خارجيا واما قوله
 الماهية بالقياس الى الوجود وكل ما اتصلها به فلا يعنيه شيئا لان عليه ان الوجود ونظائره مصداقها ومصحح انتزاعها نفس الماهية
 فلا يتجرد الماهية عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون الموصوف بها الماهية الموجودة في الذين حتى يكون الاتصاف بها انتزاعيا ذنبيا
 واما قوله نعم ي كذا في الذين فقيه انها وان كانت في الذين متعربة عن الوجود الخارجي ونظائره متصلة بدونها لكن مجردا تعري
 عن الصفة لا يكفي للاتصاف بالصفة بل لا بد للاتصاف بالصفة من التمسك بها والماهية المتفرقة عن الوجود الخارجي ونظائره
 الموجودة في الذين ليست تلبسته بالوجود الخارجي لانه ليست موجودة خارجية فلا معنى للاتصافها بالوجود الخارجي اذ للاتصاف

بالوجود الخارجي هو الموجودية في الخارج وهذا كله ظاهر ما تقول ديك تكرر عليك قد تعود الشارح بانحال كلمات صاحب الفوق المبين
 من دون ان يتامل فيها كما تعود صاحب الفوق المبين بجمع الفاظ بركة من دون تدبر في معانيها فيهندي ويهدر ويعجب بنفسه فيكبر
 وزيرى باهل العلم وتسمى نحو ذبا من ذلك كلمة اللدولي اعتمده والتوفيق وقال الفاضل آقا حسين الخوارزمي ان الاتصاف هو
 عبارة عن ثبوت شئ شئ في الواقع فلا بد من ان يكون الثبوت له عاليا عن الثابت في الواقع وهذا الخلو هو المعبر عنه بالاطلاق وهذا الال
 وان كان بحسب اعتبار العقل لكن لا بد من ان يكون اقصيا مطلقا لنفس الامر كيف وحكم العقل ثبوت امر لا في الواقع ليس لانه سيدي منها
 في الواقع منقضا اليه شئ آخر وما ذلك الاطلاق الواضح ولو كان ذلك مجرد خراع العقل وتعملة كان له ثبوت ايم مجرد خراع العقل
 وتعملة المفروض خلافا ثم انه تم الاتصاف الى ثلثة اقسام الاول الذي يكون متاخرا عن احد الوجودين الوجودين معا فيكون
 الموصوف بحسب حده مقدما على هذا النوع من الاتصاف يكون الاطلاق والعروض في ظرف الوجود فيكون ظرف الوجود هو ظرف
 الاتصاف الثاني الاتصاف الذي يكون مقدما على الوجود كالاتصاف بالصفات السابقة على الوجود فظرف هذا الاتصاف لا ينبغي
 ان يجعل ظرف هذا الوجود لان مرتبة الاطلاق والعروض كليهما مقدمة على الوجود فلا ينبغي نسبة الظرفية اليه بل ظرف هذا الاتصاف
 هو نفس الامر لان مرتبة الاطلاق والعروض كليهما واقعية في نفس الامر فيسبب الظرفية الى نفس الامر ولا يستدعي ذلك الاتصاف الواضح
 تقدم وجود الموصوف عليه في الواقع لان فرعوية الاتصاف لثبوت الموصوف غير مسلمة بل غاية الامر الاستلزام وهو حاصل
 ولو اخرج احد على تسمية هذا الاتصاف تصافا عقليا وجعل ظرفه الذين بناه على ان الاطلاق والعروض فيه باعتبار العقل وان كان
 واقعا فلا مشاحة فيه بشرط ان لا يتوهم ان الاتصاف في الواقع موقوف على اعتبار العقل ثبوت الموصوف فيه واستلزامه وان
 العروض انما يتحقق مع كون الموصوف في العقل فانه توهم فاسد اذ ليس معنى كونه عقليا الا ان العقل يعتبره اعتبارا مطابقا للواقع
 فالالاتصاف حقيقة انما هو في الواقع سواء اعتبره عقل اول او الوجود اذ لا يهول الوجود الا ان هو لازم الاتصاف هو الوجود الخارجي ولا حاجة لاني
 آخر في العقل لو سمي هذا الاتصاف خارجيا بناه على ان الوجود اللازم للاتصاف خارجي لم يكن بعيدا ايضا الثالث الاتصاف
 الذي لا يكون مقدما على الوجود ولا متاخرا عنه كالاتصاف بالوجود وما في مرتبة ظرف الخلو والاطلاق هو الواقع وظرف العروض
 هو الوجود فان راعينا جانب الاطلاق جعلنا ظرف الاتصاف هو ظرف الاطلاق وهو نفس الامر وان راعينا جانب العروض
 فظرف هذا الاتصاف هو الوجود وهو اولي اذ الاتصاف حقيقة هو العروض ولو اطلق على تسمية هذا الاتصاف ذهابيا وجعل مثل
 هذه الصفات من المعقولات الثانية فلا مشاحة في مع رعاية الشرط المذكور ولو جعل الاتصاف بالوجود الخارجي خارجيا بناه
 على ان الوجود اللازم للاتصاف هو خارجي لم يكن بعيدا ايضا وبالجملة فكون شئ ظرفا للاتصاف ليس امرا عقليا واقعيال
 يبرح آخر الامر الى الاصطلاح والامر فيه سهل بعد ما بينت ان جميع الاتصافات الغير المنخرقة سوى ما اشترط بخصوص الوجود

الذهن كالاتصاف بالموضوعية والمحمولية مستحقة في الواقع وان لم يعتبر العقل اهتلا توقف على وجود الموصوف بل تستلزمه التوقف
 ان كان في خصوص بعض المواد بكلامه لمخفا قال مولانا خاتم الحكماء قدس الله سره انه ان اردت بكل الموصوف عن الصفة في الواقع
 ان لا يكون الصفة عينه ولا ذاتها فهذا المعنى مستحق في الاتصاف بالوجود الخارجي ووجهه لا يرب في ان الماهية في الخارج بحيث
 يصح اشتراك الوجود الخارجي ووجهه منها وهذا هو العوض فيكون الاتصاف في الخارج قطعاً ويعقد بالقضية خارجية وكون الاتصاف
 في نفس الامر لا ياتي في هذا لان الخارج اليف من الخارج نفس الامر بل هو الخوازم منها وان اردت بالخلو ان لا يعرض له الصفة في نفس الامر
 فهذا باطل لان عرض الصفة له فيها اجتماع لتقيضين ثم الكلام في الاتصاف الذي هو مطابق صدق القضية ولا يرب في
 ان يصدق الوجود الخارجي هو المنقر الخارجي فيكون القضية المعقودة به قضية خارجية وعقد الاصطلاحات لا يعني من الحق
 شيئاً انتهى كلامه الشريف وظاهره انه لا يتوجه اعتراضاً على ما ذكره الخوازمي اذ ليس فيه موازنة على شيء مما ذكره ولعله لا ينكر
 صدق القضية المعقودة بالوجود الخارجي خارجية نعم يريد على الخوازمي ما استلوه عليك عن قريب الشارح الذي قال في قول الشيخ
 ما قوله المصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني من ان الوجود المصدرى ليس عارضاً لشيء في نفس الامر لا ذنباً ولا خارجاً
 وان الماهيات لا تصنف بالوجود الا في اعتبار العقل الغير المطابق لما في نفس الامر وان موجودية الماهيات ليس اتصافها بالوجود
 بل موجوديتها هو اتحاد مع مفهوم الوجود الذي هو معنى بسيط يعبر عنه بهست وان الوجود مقدم على فعلية الماهيات كل ذلك لان
 ثبوت شيء لشيء في نفس الامر فرع ثبوت المثبت له قال في حاشي شرح التجريدان العوض على نحوين احدهما بحسب نفس الامر بان
 يكون امر قائم بآخر سوار كانه في الخارج او في الذهن او احد جانبي الخارج والآخر في الذهن كالعلم القائم بالذهن والثاني بحسب اعتبار
 الذهن بان يكون الموصوف اذا اعتبره العقل بذاته ولم يعتبر معه غيره بحده في هذه المرتبة غالباً عن الصفة ثم يجده بعد هذه المرتبة
 موصوفاً بها والوجود قد يراد به المعنى المصدرى وقد يراد به مفهوم الوجود تسامحاً ولا يجوز عوض شيء منها للماهية في نفس الامر لان
 عوض شيء لاخر وثبوت له فيها فرع ثبوت فيكون للمهية ثبوت قبل ثبوتها بخلاف وايض مفهوم الوجود متحد مع الماهيات في نفس الامر
 والمتحدان يمتنع ثبوت احدهما للآخر حيث اتحدوا لا عوض للمعنى المصدرى لها بحسب الاعتبار الذي هو اليف لان العقل ان وجد
 الماهية غالبية عنه اذا اخذها بذاتها بلا ضمنية لكنه لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفة بل انه يجدها موجودة ولا يلزم من ذلك
 قيام الوجود بها فان صدق المشتق لا يستلزم قيام مصدر الاشتقاق واما الوجود بمعنى الوجود فهو يعرض للمهية بحسب اعتبارها
 حيث يجده العقل المهية اذا اخذها بذاتها بلا ضمنية عارية عنه ويجده في المرتبة الثانية عارضاً لها ولذا يحكم بان عرض عام هذا الكلام
 وعرض عليه المحقق الدواني بوجه الاول ان الاتصاف شيء لشيء يستلزم ثبوت الموصوف فان القدر الضروري ان موضوع
 الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجوداً ما تقدم وجود الموضوع على اتحاد مع المحمول او اتصافه بمصدر المحمول فمنوع اولاً

ضرورة فلا بد ان كيف وقد يكون المحمول نفس الوجود او ما هو سابق عليه الثاني ان الوجود بمعنى الموجد اذا لم يكن عارضا للمهنية في نفس الامر بل في اعتبار العقل كما صرح به فالقول بعروض الوجود للمهنية يكون كاذبا سواء اخذ بالمعنى المصدرى او بالمعنى المشتق او بالمعنى المصدرى عنده ليس عارضا اصلا وبالمعنى المشتق عارضن بالا اعتبار المخالف لما في نفس الامر ومعلوم ان اعتبار العقل اذا لم يطابق نفس الامر كان كاذبا الثالث ان من المعلوم ان ما يصدق على نفس المعنى ولا يكون عارضا له في نفس الامر يكون ذاتيا له اذا واسطة بين الذاتى والعرضى فيلزم كون الموجود ذاتيا للمهنية في المرتبة الثانية عارضا خلطا بين العروص بمعنى القيام والعروص بمعنى كونه خارجا محمولا اذا الوجود عارضن بالمعنى الثاني ولا قيام فيه الخامس ان ما ذكره في نفس الاضافات بالوجود في نفس الامر يجرى في جميع الامور الاعتبارية فان مفهوم الممكن متى شلا مع الهية المعدومة ذاتا ووجودا في نفس الامر المتحدان يتنوع عروص احدهما للآخر حيث اتحدوا لعروض للامكان بحسب المعنى المصدرى لها بحسب الاعتبار الذهني ايضا لان العقل وان وجد للمهنية عاليتها عنه اذا اخذ ما بذاتها بلا ضمنية لكن لا يجذب بالبعد هذه المرتبة موصوفة به لانه يجذب ما يحتمل ولا يلزم من ذلك قيام الامكان بها فان صدق المشتق لا يتلزم قيام مبدرا الاشتقاق واما الممكن فهو عرض للمهنية بحسب الاعتبار الذهني حيث يجد العقل المهية اذا اخذ ما بذاتها بلا ضمنية عارية عنه ويجوز في المرتبة الثانية قائما بها عارضا ولذا يحكم بان عرض عام لها فجميع ما ذكر من المقدمات جارية فيها وتس عليه غيره من الامور الاعتبارية كالامكان والمعلولية وغيره مما لا يجزى المقدمة المذكورة في اثبات الوجود الذهني لان محصل ذلك الدليل اننا نحكم على المعدومات الخارجية بامور ثبوتية حكما صادقا وثبوت اشئ للشيئ فرع ثبوت المثبت له فلا بد لتلك المعدومات من وجودها وليس في الخارج فهو في الذهن ومن المعلوم ان المعدومات انما تنصف بالامور الاعتبارية وعلى ما ذكره لا الاضافات بها بحسب نفس الامر فلا يلزم وجود تلك المعدومات في نفس الامر مع ان القوم يستعملون هذه المقدمة في اثبات الوجود الذهني ويعتمدون عليها السادس ان ههنا محيصا آخر وهو ان يقال صدق المشتق قد يكون بقيام مبدرا الاشتقاق بان يكون مبدره عرضا قائما به كصدق الابيض على احمر بواسطة قيامه لبياضه به وقد يكون بواسطة نسبة له الى المبدر كصدق الاحمر على زيد وقد يكون بسبب كون ما صدق عليه حيث يصح اشتقاق ذلك المشتق عنه مثل الموجود والممكن ونظائرهما وليس في القسم الثالث المشتق مبدرا قائم بذلك اشئ قيا ما خارجيا بل ينتج العقل من اضافة الى مفهوم مشتق كالموجودية والمكنية وهما المراد بالوجود والامكان المهية متصفة في نفس الامر بها فان العقل اذا تشعرت من امر وصفنا يحكم بالانصاف بذلك بوصف من غير توقف على علمه بوجود ذلك الوصف في الخارج او في الذهن ولذلك اختلف الحكماء في وجود الاضافات بعد اتفاقهم على انصاف المهيات بها وتلك الاضافة المنتزعة ليست مبدرا للمشتق حقيقة بل هي نسبة اليه فان السواد هو مبدرا الاسود والاسودية اضافة متاخرة عن السواد وههنا ليس

في نفس الامر
انه من المحذور
فان مرتبة الثانية
بيل

بمنزلة السواد بل انما تنزع العقل من مقابلية افراد الوجود والمكن ولطائرهما الى مفهومهما الوجودية والممكنية والقنات
المهية بهما متاخر عن اتحادها بالوجود والمكن فان معنى الوجودية كون اشئ فرد من الوجود وذلك صفة تصنف بها المهية في
نفس الامر بمعنى صفة انزاعها منها اذ لا يتوقف التصانفها على وجود الصفة في ظرف الا لقنات وانما القنات المهية بالوجود
والامكان ولطائرهما مخالفة للعرف العام وانخاص بل للفظرة فان اللفظة كما تحكم بان زيد تصنف بالبياض مثلا تحكم بان
بالوجود وغيره من الامور الاعتبارية وعلى هذا لا يحتاج الى نفي القنات المهية بالوجود بحسب نفس الامر والتقسيمات التي يتكلم بها
وانت تعلم ان القوم يطلقون القيام على ما يرجع الى صحة النزاع هذا كلامه لمخصوا واجاب النقيات المتصور عن هذه الالفاظ
اما من الاول فبان القنات اشئ بشئ نسبة بينهما والمنسبة متاخر عن طرفها ضرورة فيكون فرعا على ثبوت الموصوف ضرورة و
القوم حيث حكموا بتقدم الوجوب الامكان على الوجود اريدوا التقدم الواجب والمكن على الموجود في الاعتبار الذي لا في نفس الامر
ولا ينافي ذلك تقدم الموجود عليها في نفس الامر ولا يلزم من القنات المهية بالوجود والواجب الممكن القنات بمبادي تلك
المشتقات اذ لا يلزم من صدق المشتقات الا لقنات بمبادي الاشتقاق واما عن الثاني فبان الموجود لا يتاخر مع المهية
ذاتا ووجودا في الخارج وليس عارضا في الخارج اذ العرو من يستعمل تغاير الطرفين وعارض لها في الاعتبار الذي لا يتحقق التغاير
فهو في الاعتبار الذي من عارضها الخارج ومنها كذب الحكم بالعروض في الخارج ملتمزم وفي الاعتبار الذي لا يلزم من
الثالث فبان العارض غير العرضي فلا يلزم من عدم كون الموجود عارضا في نفس الامر للمهية ان لا يكون عرضيا لها فان
العارض للشئ هو الحاكم به والعرضي له هو الخارج المحمول عليه مواطاة فيلزم ان يكون متحدا معنى في نفس الامر فيبين العارض
والعرضي تان فلا يلزم من معنى العارضية في نفس الامر معنى العرضية واما عن الرابع فبان من عدم الفرق بين نفس الامر والاعتبار الذي واما
عن الخامس فبان اللازم عن نفي الا لقنات بجميع الاعتبارات في نفس الامر ملتمزم والقوم انما يستعملون في اثبات الوجود
الذي هو صدق الايجاب بالفعل على اللعدم الخارجي في الواقع وفعالية الايجاب في الواقع ليلتمزم وجود الموضوع وليس
في الخارج فهو في الذهن فلا يلزم من عدم الا لقنات بالامور الاعتبارية ان لا يجرى المقدم المذكورة في اثبات الوجود الذي
واما عن السادس فبان ما ذكره من المحيص لا محبر اليه لانه ان اراد بوجه النزاع صحة هذا المحمول كما صدق عليه تجليده
فذلك جار في النقيات والمرضيات مشتقة كانت او غير مشتقة كالانسان والحيوان والاشئ الماخوذة من زيارتها
له المشتق واختيار ذلك تسليم صدق المشتق بدون قيام مبدرا الاشتقاق ولا ينفعه اعتبار مثل الوجودية والممكنية لانه
ليس مبدرا الاشتقاق لان يجرى فيما لا مبدرا اتفاقا كالانسانية والحيوانية انما المبدرا الوجود والامكان فتقوله وبما المراد
بالوجود والامكان في حيز المنع لظهور ان الوجودية غير الوجود وان اراد معنى آخر فلابد من بيانه والقنات المهية بالوجود

والمكنية في نفس الامر ممنوع اذ موجودية المهيبة عبارة عن كونها موجودة وهونتها بينهما واذا كان المهيبة والموجود متحدان في نفس الامر لا يكون بينهما نسبة اصلا فكما ان الانسانية ليست صفة الانسان في نفس الامر كذلك الموجودية ليست صفة للموجود فيها وعدم توقفها تصاف على ثبوت الصفة في طرف الا تصاف ممنوع اذ الا تصاف نسبة يتوقف على ثبوت المنتسبين قطعاً وكون انكار تصاف المهيبة بالموجود والامكان مخالفاً لعرف اهل اللغة لا يضر اذ لا تعويل عليه مع قيام البرهان على امتناع التصاف وليس كذلك مخالفاً للعرف الخاص فالعرف العام اذ لا يحكم اهل العرف بان زيد امثلاً قام به الامكان بل يحكمون بانه ممكن لا يلزم من ذلك قيام الامكان به ومخالفة ذلك للحكم القطرية ممنوعة اذ القطرية كما يجوز صدق غير المشتق كالشيء بدون قيام مبدؤه كذلك يجوز صدق الموجود بدون قيام الوجود وقوله وعلى هذا لا يحتاج الى نفس التصاف الماهية بالوجود مما ذكره على نفس التصاف كما عرفت بهذا كلامه لمحضه ولعل المحاكاة انك قد عرفت فيها سبقها والتصاف والقيام والعروض من على ضربين انتزاعي وانضمامي فالمتحقق الدواني لطبق التصاف والقيام والعروض على اثنين معا صوره نخص بالطلاق هذه الاسامي على الانضمامي خاصة ولذا يحكم بعدم التصاف المهيبة بالامور الاعتبارية الانتزاعية في نفس الامر ويقول ان التصاف والقيام والعروض فرع على ثبوت الموصوف والمعروض وطاهر ان الوجود والامكان الوجودي نظائر ما ليست صفات انضمامية فلا تكون قائمة وعارضة للمهيبة وكذا الموجود والممكن والواجب فلا يكون هذه المفهومات عارضة للمهيبة في نفس الامر فالمتحقق امکان يزعم ان هذه الامور عارضة للمهيبة في نفس الامر بهذا المعنى فلا مسأله ولا مجال لمنع فرعية التصاف بهذا المعنى على ثبوت الموصوف اذ الانضمام فرع المنضم اليه قطعاً ولا يجوز التصاف بهذا المعنى في الخارج بما ليس في الخارج فسقط ايراد اول ضرورة فرعية التصاف بهذا المعنى على ثبوت الموصوف والثاني بالتدريج في كذب الحكم بعروض الموجود والوجود بهذا النحو للمهيبة في نفس الامر والثالث اذ لا يلزم من عدم كون الوجود والموجود عارضا بهذا المعنى للمهيبة في نفس الامر ان يكون ذاتياً للمهيبة وانما من عدم عروض الاعتباريات طهراً للمعنى في نفس الامر متمم والسادس لاقتناء على تعميم التصاف من الانضمامي والانتزاعي بقى الرابع منتزاع حاله عن قريب ومعا صوره امکان يزعم على الانتزاع والانضمام عن الوجود وسائر الامور الاعتبارية فقد ارتكبت شططا ضرورة انها امور منتزعة عن المهيبة قطعاً وصدق الانتزاع ليست فرعاً على وجود المنتزع منه بل غاية الامر الاستلزام وليست تستلزم وجود المنتزعات في الخارج بل تنافيه بل لو كانت موجودة في الخارج لم تكن منتزعات فلا شك في كون الوجود ونظائره عارضة للمهيبة في نفس الامر بمعنى كون الماهية معصومة لا تنزعها وكونها مصححة لا تنزعها هو معنى اتحادها مع الوجود والممكن ونظائرها ولا يربى انتزاع كذب القول بنفي عروض الوجود والموجود ونظائرها للمهيبة في نفس الامر بهذا المعنى ولا في ان لا يصدق على نفس الشيء ولا يكون

عارضنا في نفس الامر بالمعنى الاعم من الانضمام والانتزاع يكون في ايتا له في ان عاقلنا لا يتغير على معنى الصفات المهيبة بهذا المعنى
في نفس الامر بالامكان ونظائره ولا في ان المعلوم الخارج لا يتصف بالصفات الانضمامية حتى تثبت وجوده في الذهن بل يتبين
له ولا في ان صدق مشتقات هذه الامور مستلزم لصحة انتزاع مبادى الاشتقاق عما يصدق به عليه لا يردات المذكورة
على هذا التقدير واردة عليه قطعا فالنزاع انما يؤول الى اطلاق لفظ الانضمام والعروض والقيام بمعنى الكلام في ان القوم
هل يطلقون تلك الالفاظ على المعنى العام الشامل للانضمام والانتزاع ام يخصونها بالانضمام فقط فالظاهر من كلامهم
هو الاول لانهم عرفوا العرض بالقيام بالغير وبما يوجد في الغير بما يحل في الغير وبما يكون ناعما للغير وبما يكون عارضا للغير ثم
يقسمون الى المقولات النسبية وغيره او ظاهرا ان المقولات النسبية ليست عارضة ولا قائمة بعروضها او قياما انضماميا ولا هي
موجودة في الغير بوجود غير وجوده ولا هي ناعمة لها نعمتا انضماميا وما يدل على ذلك من كلامهم اكثر من ان يحصى واطهر من ان
ينحصر في ذلك لا يرجع الى كثير طائل يعنى ههنا كلام متعلق بالمعاني في كلام المتخصصين اما في كلام المصدر فهو انه زعم
ان الموجود ليس عارضا في نفس الامر بل في الاعتبار الذهني وهذا غير صحيح على اصطلاحنا ايضا لانه ان اراد بالعارض القائم المنضم
فلا ريب في ان الموجود ليس قائما بالمهية منضم اليها في الاعتبار الذهني اليه كما انه ليس قائما بها منضم اليها في نفس الامر
اما في نفس الامر فلانه متحد مع المهية ولا قيام لاحد المتحدين بالآخر واما في الاعتبار الذهني فلان العقل اذا لاحظ المهية بذاتها ثم
لاحظ مفهوم الموجود كان الماهية والموجود كلاهما قائمين بالذهن لان المهية قائمة بالذهن ومفهوم الموجود قائم بالمهية منضم اليها
في الذهن حتى يكون الموجود عارضا بهذا المعنى للماهية لا اعتبارا بالذهني وان اراد بالعارض العرضي كان ذلك خلتا بين العروض
بمعنى القيام والعروض بمعنى كونه خارجا محمولا وهذا هو الير لولا الرابع الذي اوردده المحقق ولا مسلغ لما توهمه الغيات المنصوني
وضع من ان الموجود عارض قائم بالمهية في الاصل الذهني وخارج محمول على المهية في نفس الامر اذ قد عرفت ان الموجود غير قائم
بالمهية في الاعتبار الذهني ايضا فان زعم ان الموجود وان لم يكن قائما بالحقيقة بالماهية في الاعتبار الذهني لكن للعقل ان
يعتبره قائما بها وان كان هذا الاعتبار غير مطابق للواقع قلنا قلنا للعقل ان يعتبر الوجود قائما بها اعتبارا غير مطابق للواقع فلا فرق
لنفي عروض الوجود للمهية في الاعتبار الذهني واشتات عروض الموجود في كلامه شيء آخر وهو ان الوجود عنده ليس
عارض للمهية ولا عرضيا لها ولا ذاتيا لها ولا متحد معها اصلا لان نفس الامر ولا في الاعتبار الذهني فان لا علاقة اصلا
متفصل محض عنها فلا معنى لاصناف الوجود اليها وكذا الحال في الامكان ونظائرها وقد تقدم الوجود المصدرى على للمهيات
وفعليتها فخرج عن اثر العقل فلا يثبت اليه امان في كلام المحقق فلان فيما ذكره من محض من الوجود السادس جويا من
الخلل اما اول فلان قوله وليس في قسم الثالث للشتق مبدء قائم بذلك اثنى قياما خارجيا ان المبدء ان ليس في هذا القسم

المشتق سبداً قائم بذلك الشيء قياماً انضمامياً فليس يمكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون في هذا القسم المشتق مبدأً اصلاً لا مبدراً قائم
قياماً انضمامياً ولا مبدراً قائم قياماً انتزاعياً حتى يصح قوله بل يتبرع من إضافة الى مفهوم مشتق وان اراد به انه ليس في هذا القسم
للمشتق سبداً قائم بذلك الشيء اصلاً لا قياماً انضمامياً ولا انتزاعياً فم بل الوجود قائم بالمهية قياماً انتزاعياً وصدق الوجود على شيء
مستلزم لقيام الوجود قياماً انتزاعياً فصدق المشتق بهنا بسبب كون ما صدق عليه حيث يصح انتزاع مبدراً الاشتقاق منه وهذا
القيام ليس متنازعاً عن صدق المشتق بخلاف انتزاع مفهوم الموجودية مثلاً فانه متنازع عن صدق المشتق واما ثانياً فلان قوله
بالملازم بالوجود والامكان في غاية السخافة فان مفهوم الموجودية غير مفهوم الوجود ومفهوم الممكنية غير مفهوم الامكان والوجودية
والممكنية متعلقتان على المفهوم المشتق للوجود والممكن بخلاف الوجود والامكان واما ثالثاً فلان ما ذكره تسليم لصدق المشتق بدون
قيام مبدراً الاشتقاق كما ادعاه معاصره واما رابعاً فلان قوله فان معنى الموجودية كون الشيء فرداً من الموجود غير سديد ولا يصح
ان معنى الموجودية كون الشيء موجوداً واما خامساً فلان هذا المحقق قال في موضع من الحواشي الجديدة ان الوجود ما قام به الوجود
اما قياماً حقيقياً او قياماً مجازياً ما له الى سلب لقيام بالغير والممكنات موجودة بمعنى ما قام به الوجود قياماً حقيقياً والواجب موجود
بمعنى ما قام به الوجود قياماً مجازياً وهذا مخالف لما ذكره بهنا من ان الوجود ليس له مبدراً قائم بل يتبرع العقل إضافة الى مفهوم
المشتق وتلك الاضافة ليست مبدراً للمشتق حقيقة بل هي نسبة اليه اما ما اوردوه عليه الغياث من ان صحة الانتزاع يجري
في الذاتيات والعرضيات مشتقة كانت او غير مشتقة ولا اختصاص لذلك بالمشتق فغير ضار اذ اختصاص لك المعنى
بالمشتق مما لم يدعه المحقق حتى يضره عدم اختصاصه به هذا وانما فصلنا الكلام في المحاكاة بين المحقق ومعاصره لان الناظرين
في كلامهم يتدبروا بقعة الامر ولم يتفطنوا بكثرة السرفكيبوا عن بصراط فوقه في التفريط والافراط ولم يتجنبوا عن برطات الاغلاط وهم
مولي الحكمة وولي عصمة القول الخامس ما ارتكبه لبعض من ان الاقصاد بالوجود خارجي ان الوجود ممتاز عن المهية في
الخارج واستدلوا عليه بوجه الاول ان الوجود اما ان ثبت للمهية في الخارج او لا على الثاني كانت الماهية عارضة في الخارج
عن الوجود فلا يكون الماهية موجودة في الخارج وعلى الاول كالموجود غير ذلك الشيء في الخارج فالوجود ممتاز عن المهية في
الخارج فالماهية متصفة في الخارج بوجود ممتاز عنها في الخارج وهو المطلوب قلنا الوجود ثبت للماهية في الخارج بمعنى انه يصح
ان يتبرع عنها فلا يكون ممتازاً عنها في الخارج والثابت للشيء في الخارج لا يلزم ان يكون ممتازاً عنه مطلقاً بل اذا كان شوبته
للشيء بمعنى انضمامه اليه بهنا ليس كذلك لاجاب عن السيد المحقق قدس سره بان الوجود وان لم يثبت للمهية في الخارج
لكن ثبت لها في حد نفسها الوجود الخارجي فتكون موجودة في الخارج لان للوجود الخارجي ما يكون الخارج طرفاً لوجوده ولا يلزم
من ذلك ان يكون طرفاً لوجوده حتى يكون وجوده موجوداً خارجياً ولا ان يكون طرفاً لاقصافه بالوجود والالوم كون الموصوف ثابته

لا شك في ان
في معنى غير ذلك

فيه قبل الاتصاف به لان الاتصاف بصنفة فرع وجود الموصوف انت تعلم انه اذا لم يثبت الوجود للمهية في الخارج لا انضماما ولا
 انتزاعا لم يصح ان يمتنع عنها الوجود ولم يكن ذاتها في الخارج مصححة لانتزاعه ولم يصح الحكم بان الوجود الخارجي ثبت لها في
 حد نفسها فاذا في الخارج طرف للاتصافها بالوجود كما سبق ولا يلزم كون الموصوف ثابتا فيه قبل الاتصاف بلما عرفت من ان
 الاتصاف ليس فرع الوجود الموصوف بل غاية الامر الاستلزام نعم الخارج ليس طرفا لوجود الوجود او وجوده الصنفة في طرف الاتصاف
 غير لازم فاصح ما ذكرنا ولا تسفت الى ما يقال من انه لا يلزم من عدم كون المهية متصفة في الخارج بالوجود عدم وجوده بها فان الوجود
 غير الاتصاف بالوجود وذلك لما عرفت من ان الموجودية عبارة عن الاتصاف بالوجود الثاني وهو قريب من الاول بانه اذا لم
 يكن للماهية متصفة في الخارج بالوجود كان الوجود الخارجي مسلوبا عنه في الخارج وهذا ايضا انما يدل على ان الخارج طرف للاتصاف
 بالوجود لا على ان الوجود ممتاز عن المهية في الخارج وما قيل من انهن اريد بمسلوبية الوجود الخارجي عن المهية في طرف الخارج عدم
 الاتصاف بها في طرف الخارج فاللزم مسلم واطلان اللازم ممنوع كيف وهو عين محل النزاع وان اريد بعدم كون المهية موجودة
 في الخارج فاللزم ممنوع ساقط اذ المراد هو الاول وظاهر ان الخارج اذ لم يكن طرفا للاتصافها بالوجود لم يصح الحكاية عن الخارج
 بان الماهية موجودة فيه كيف ولو كان مطابق هذه الحكاية هو الخارج كان الخارج طرف للاتصاف اذ عرفت الاتصاف بغير
 مطابق الحكم على ما سبق تحقيقه وكذا ما قيل من ان الاتصاف بالوجود غير الموجودية فلا يلزم من عدم كون الخارج طرفا للاتصاف
 بالوجود عدم كونه طرفا للموجودية وذلك لما عرفت من ان الموجودية هي الاتصاف بالوجود الثالث ان طرف الاتصاف بالوجود
 الخارجي لو لم يكن هو الخارج وكان هو الذهن لزم ان يكون الماهية في الذهن موجودة خارجية وهذا ايضا انما يدل على ان الخارج
 طرف للاتصاف بالوجود لا على انه طرف لوجود الوجود حتى يكون الوجود ممتازا عن الماهية في الخارج وما اورده عليه من انه لا
 يلزم من عدم كون الخارج طرفا للاتصاف بالوجود ان لا يكون طرفا لوجوديتها ساقط لما عرفت مرارا من ان الموجودية هي الاتصاف
 بالوجود وكذا ما قيل من انه لا استحالة في اللازم لجواز ان يكون شي واحد ما يترتب عليه الاثار ولا يترتب عليه حسب الوجودين و
 ذلك لان كون شي واحد بعينه موجودا بوجودين خارجي وذمهي صريح الاستحالة وكذا ما قيل من ان معروض الوجود في الذهن هو
 الماهية الكلية ويجوز ان يكون هي بعروض الوجود الخارجي الذي هو مساق للشخص الخارجي موجودة خارجية وذلك ان هو
 معروض للوجود شخص ذمهي لا يستل لان يعرضه للشخص الوجود الخارجي كذا ما يتوهم من انه لا ضميري كون شي واحد موجودا
 خارجيا وذمها اذا حاصل في الحواس هو الهوية وذلك لان حصول الهوية الخارجية في الذهن والحواس بعينها صريح لاطلان
 كما سيأتي ان شاء الله تعالى الرابع انه لو كان طرف الاتصاف بالوجود الخارجي هو الذهن دون الخارج توقف موجودية الماهية في
 الخارج على تعقل ذلك الشيء ووجوده في العقل وهذا ايضا انما يدل على ان طرف الاتصاف بالوجود الخارجي هو الخارج لا على

ان الوجود متازع من موصوفه في الخارج وما قيل من ان لطلان اللازم ممحوظا ان يكون وجود الماهيات في المبادى العالوية شرطاً
في موجودية الماهيات في الخارج ولا يصير فيه ساقطاً لسوق الكلام في الصاف تلك المبادى بالوجود الخارجى فليس فوقها
عقل يكون جودها فيه شرطاً للصاف بالوجود الخارجى وفي الصاف تجزيات المادية باذلا وجودها في المبادى العالوية وكذا ما
قيل من ان الاتصاف بالوجود غير الموجودية فلا يلزم من توقف الصاف لماهيات بالوجود على وجودها في العقل توقف موجوديتها
عليه ذلك لما عرفت من ان الموجودية هي الاتصاف بالوجود الخامس انه قد اشتهر فيما بينهم ان تاثير الجاعل في الاتصاف بالوجود
فلو كان طرف الاتصاف به هو الذهن ايم توقف التاثير على حصول الماهية في الذهن وهو خلاف الضرورة قلنا هذا مبني على طريقة
الجعل المؤلف قد اطلنا في ما سبق وما قيل من ان مرادهم يكون التاثير في الاتصاف ان التاثير في الموجودية والاتصاف
الذي فيه الكلام غير الموجودية ساقط باعترافهم من ان الاتصاف الذي فيه الكلام هو الموجودية لا غير ما قيل من ان ما يلزم
في هذا الوجه لازم على من قال ان اثر الجاعل هو الاتصاف سواء كان طرفه الخارج او الذهن ضرورة ان التاثير لا يتعلق لمجرد
المحض فلا بد من تحقق تام في الخارج وهو باطل لان الاتصاف اضافة ولا تحقق للاضافات في الخارج اتفاقا وفي الذهن
فالمحذور اعني توقف التاثير على حصول الماهية في الذهن لازم قطعاً فلا دلالة لهذا الوجه على كون الاتصاف خارجياً فقد حسب
عنه بان القدر الضروري ان التاثير لا يتعلق بالمععدم المحض الذي لا يكون الواقع طرفاً لنفسه لا طرفاً لوجوده فالالاتصاف
بالوجود ان كان خارجياً كان الخارج طرفاً لنفسه ان لم يكن طرفاً لوجوده فصحيح على هذا التقدير ان يكون الاتصاف اثر الجاعل بخلاف
ما اذا كان للاتصاف بالوجود هنا اثر لا يكون الخارج طرفاً لنفسه لا طرفاً لوجوده فلا يصح على هذا التقدير ان يكون اثر الجاعل
واضحاً ما حققنا سابقاً في فاتحة بحث الجعل من ان الوجود ان كان صفة منضمة في الخارج الى الماهية كان اثر الجاعل انضمام
الوجود الى الماهية وهو على هذا التقدير انضمام خارجي طرفاه عنى المنضم والمنضم اليه متحققان في الخارج وهو المعبر عنه بالاتصاف وان كان
اثر الجاعل ان اثر الجاعل انضمامه هو نفس الماهية بلا امر زاد عليها اصلاً للاتصاف الماهية بالوجود اذ ليس على هذا التقدير في
الواقع شيان مجعول مجعول اليه على التقدير الاول يكون الحق هو الجعل المؤلف وعلى الثاني يكون الحق هو الجعل للمهيطنان
كان مقصوداً مستدل بهذا الوجه ان اثر الجاعل انضمام الوجود الى الماهية فلم يكن في الخارج انضمام الوجود الى الماهية لزم
توقف التاثير على حصول الماهية في الذهن كان مقتضى دليله ان الوجود صفة منضمة في الخارج الى الماهية ولم يلزم عليه ان
المحذور لازم على تقدير كون الاتصاف خارجياً كما زعم المورد اذ على تقدير كون الاتصاف خارجياً على النحو الذي اراده مستدل
اعني على تقدير كونها ما يما عايناً يتحقق في الخارج منضم اليه ومنضم ويكون الوجود المنضم الى الماهية او الماهية المنضم اليها الوجود اثر
للجاعل لا يكون اثره نفس الماهية فقط بخلاف ما اذا كان الاتصاف غير الانضمامي الخارجى اذ على هذا التقدير يكون اثره نفس

الماهية المتقررة في الواقع التي هي فشا انتزاع الوجود ومصداق الاقصاد بالوجود فلا يكون يجعل مؤلفا اذا شرع انتزاع
 ويجعل المؤلف يستدعي امرين محجولا ومججولا اليه فيكون الجواب عن دليله ما ذكرناه من انه مبني على القول بالجعل المؤلف هو
 فاسد وان كان مقصودا اثبات ان طرف اقصاد الماهية بالوجود على تقدير كونه انتزاعيا هو الخارج بان تاثير الفاعل في الاقصاد
 فلو كان طرفه الذهن توقف التاثير على حصول الماهية في الذهن كان كلامه خطا ظاهرا اذ على تقدير كون الوجود انتزاعيا
 لا يكون اثره الجاعل هو الاقصاد بالوجود بل نفس الماهية ولا يتأتى على هذا التقدير القول بالجعل المؤلف سوار قبل بان طرف
 الاقصاد بالوجود هو الخارج او قبل بان طرفه هو الذهن ولا يكون على هذا التقدير كون الخارج طرفا لنفس الاقصاد انتزاعيا
 للقول بالجعل المؤلف كما يدل عليه ظاهر كلام المحيبي وكانك باتلونا عليك من التفاصيل في هذا الباب في مباحث الجعل
 مستغن عن تكريرها في هذا المقام والعجب ان السيد المحقق ذهب الى جعل المؤلف نظرا ان اثره الجاعل هو الاقصاد بالوجود
 ذهابا الى ان الخارج ليس طرفا لوجود الوجود ولا للاقصاد بالوجود ولم يتفطن ان تعلق الجعل المؤلف بالماهية في الخارج يستدعي
 امرين في الخارج الماهية والوجود المنضم اليها فاذا لم يكن الوجود موجودا في الخارج ولم يكن الخارج طرفا للاقصاد لم يكن اثر
 الجاعل في الخارج الا نفس الماهية فيكون الجعل بسيطا لا مؤلفا فاذا كلف تفصيل ما دار من الكلام بين الاعلام في هذا المقام مع
 ما له ما عليه من الرد والابرار لم نقنع الاحكام واما التحقيق الذي عولنا عليه قاننا البرهان اليه يستدعي تهديد مقدمته وهو ان
 الوجود ليس صفة موجودة في الخارج منقمة الى الماهية بل هو نفس صيرورة الماهية فهو منتزع عن نفس الماهية بلا انفكاك
 عليها وانصيات معنى اليها ونسبة الوجود الى الماهية نسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان قد حققنا ذلك
 فيما سبق حيث حققنا ان الوجود نفس الماهية كما هو ذهب الاشاعرة وقد اعترف بذلك المحقق الدواني وصاحب لافن الميرزا
 لكنهما زاعما عن الحق قليلا فان صاحب الفرق الميرزا فرق بين نسبة الوجود الى الماهية وبين نسبة الانسانية الى الانسان بان
 مصداق الوجود هي نفس الماهية من حيث الاستناد الى الجاعل حيفية تعليلية ومصداق الانسانية هي نفس الماهية بلا حيفية
 اصلا ولم يدان مصداقها هي الماهية المتقررة واستنادها الى الجاعل هو استناد مصداق الانسانية والوجود الى الجاعل
 بلا فرق فالوجود والانسانية سيمان في هذا الحكم ايضا وقد فصلنا القول في ذلك فيما سبق فلا نصيده والمحقق الدواني فرق بين
 بان ملاحظة الذات كافية في انتزاع الذاتيات بخلاف الوجود اذ لا بد فيه من ملاحظة امر آخر مثل وجوده او آثاره الى غير
 ذلك في الفرق ايضا غير معقول اذ الوجود ليس من الاصناف حتى يتوقف انتزاعه عن الذات على ملاحظة امر آخر فان
 حال الوجود بالنسبة الى الماهية وحال الانسانية بالنسبة الى الانسان حال واحدة وكان للانسانية مفهوم منتزع ومصداق
 منتزع منه هو نفس حقيقة الانسان كذلك لوجود مفهوم منتزع ومصداق منتزع منه هو نفس ذات الانسان فالاقصاد

الانسان بالانسانية واصناف الانسان بالوجود في سبيل اعدو كما ان الانسان ليس انسانا بقيام معنى للانسانية المتشعبة عن
 بالذبح لك ليس هو موجودا بقيام معنى الوجود المتشعب عنه بالذبح فان قيام معنى الانسانية والوجود بالذبح ملاحظته بالانسان
 ومعنى الانسانية والوجود واسناد الذبح معنى الانسانية والوجود الى ذات الانسان كذلك نحو كون الانسان انسانا موجودا
 كما انه ليس بين ذات الانسان ومعنى الانسانية في الواقع ارتباط بان يكون معنى الانسانية في الواقع قائما بذات الانسان ذات
 الانسان في الواقع معروضة لصفة الانسانية اذ ليس في الواقع امران اثنتان احدهما ذات الانسان والثاني معنى الانسانية
 فكذا ليس في الواقع بين ذات الانسان ومعنى الوجود في الواقع ارتباط بان يكون معنى الوجود في الواقع قائما بذات الانسان
 اذ تحقق هذا الارتباط فرج الاثنية بين الماهية والوجود في الواقع ولا اثنينية بينهما في الواقع وكما انه لا يعقل لذات الانسان
 في الواقع مرتبة تكون فيها خاليتها لانسانية بان لا يكون في تلك المرتبة مصداقا للانسان كذلك لا يعقل لذات الانسان مثلاً
 في الواقع مرتبة تكون فيها خاليتها عن الوجود بان لا يكون في تلك المرتبة مصداقا للموجود ومصحح الانتزاع الوجود كيف ولو كان
 للمهية في الواقع مرتبة يكون هي فيها خاليتها عن الوجود ولا تكون فيها مصداقا للوجود ومصحح الانتزاع فالماهية في المرتبة المتساقطة
 عن تلك المرتبة اعني بالمرتبة المتاخمة المرتبة التي يصير المهية فيها مصداقا للوجود ومصحح الانتزاع كما كانت في المرتبة
 السابقة كان صحح انتزاع الوجود عنها في المرتبة المتاخمة دون المرتبة السابقة ترجيحاً بلا مرجح وان حلت في المرتبة المتاخمة
 بمعنى آخر لم يكن نفس الماهية صحح الانتزاع الوجود هو باطل اذ قد ثبت بالبراهين القاطعة ان صحح انتزاع الوجود نفس
 الماهية بلا امر زائد نعم نفس المهية التي هي متشاكل انتزاع الوجود تقدم على المفهوم الانتزاعي للوجود تقدم المصداق على
 الصادق وتقدم المحكي عنه على الحكاية وقد فرغنا عن تحقيق ذلك كله في مباحث الجدل اذ اتمهدها بقول ان اريد بالانسان
 والعروض ثبوت شئ لشي في الواقع بان يكون في الواقع شيئان احدهما ثابت والاخر ثبت له فذلك انما يتصور في الوجود
 الانضمامية الواقعية كالسواد والبياض اذ في الواقع هناك شيئان احدهما الموصوف المعروف كالثوب وثانيهما الوصف
 العارض كالبياض فليس للماهية التصاف في الواقع بالوجود بهذا المعنى لاني اخرج ولاني الذبح اذ ليس في الواقع
 شيئان المهية والوجود حتى يتصور بينهما الالتصاف والعروض واذا حصل الوجود والمهية في الذبح فهما موجودان منفصلان
 قائم كل واحد بالذبح وليس الوجود قائماً بالماهية في الذبح حتى يتوهم ان الماهية متصنعة في الذبح بالوجود بهذا المعنى فالحق
 على هذا التقدير ما ذهب اليه الصمد المعاصر للمحقق بالدواني لكن الوجود لا يعبر ليس عارضاً بهذا المعنى في الذبح للمهية كما توهمه
 اذ كما ان الوجود ليس منضمّاً الى الماهية قائماً بها لاني اخرج ولاني الذبح كذلك الوجود لا يعبر ليس منضمّاً اليها قائماً بها لاني
 اخرج ولاني الذبح وما زعم الدواني من ان الوجود عارض بهذا المعنى في الواقع للمهية وان الماهية خاليتها عنه في

عند ذلك

الواقع فان الاتصاف الواقعي يستدعي ان يكون المثبت له خاليا عن الثابت في الواقع وان الاتصاف بالوجود والصفاء
 السابقة عليه من اقسام الاتصاف بهذا المعنى في غاية السخافة اما اولها فبينا من ان الوجود ليس عارضا بهذه المعنى في
 الواقع للماهية اسلا كيف والاتصاف بهذا المعنى يقتضي التباين والتمايز بين الموصوف والموصوف والوجود ليس همتان من
 الماهية في الواقع واما ثانيا فلما حققنا في التمهيد من انه ليس للمهية في الواقع مرتبة يكون هي خالية عن الوجود ولا تكون مصححة
 لا تنزاع في تلك المرتبة واما قول بان الاتصاف الواقعي يستدعي ان يكون المثبت له خاليا عن الثابت في الواقع فنسلم
 لكن ليس للمهية اتصاف واقعي بهذا المعنى بالوجود والصفات السابقة عليه تجوز ان يكون للمهية في الواقع مرتبة لا يكون
 هي فيها مصححة لا تنزاع الوجود ونظائر كتحجيز ان يكون بحقيقة الانسان في الواقع مرتبة لا يكون هي فيها مصححة لا تنزاع
 الانسانية فان كان مراده بخلو المهية عن الوجود ونظائره في الواقع ان المهية موجودة في الواقع وليس الوجود ونظائره
 موجودة بانفسها في الواقع فلا يخفى ان الماهية خالية عن الوجود ونظائره في الواقع بهذا المعنى اذ لا وابد وليس الوجود
 نظائره عارضة للماهية عروضا يتقابل هذا المعنى من الخلو اصلا وما افاده مولانا خاتم الحكماء من ان الخواشي ان الوجود
 بخلو الماهية الموصوفة عن الصفة ان لا يكون الصفة عليه ولا ذاتها له فهذا المعنى متحقق في الاتصاف بالوجود الخارجي و
 وجوبه ان اراد بان لا يعرض لها الصفة في نفس الامر فهذا باطل الا ان كان عروضا لصفة لها اجتماع انقيضين لا يحصل معناه
 اذ الاتصاف الواقعي عند الخواشي عبارة عن ثبوت شيء لشيء في الواقع ولا ريب في ان الاتصاف بهذا المعنى يستدعي
 ان يكون لذات الموصوف في الواقع مرتبة لا تكون فيها متلبسة بالصفة ومطابقا للحكم بها ثم بعد تلك المرتبة تصير متلبسة
 مصدرها للاتصاف بها ولا شك في ان هذا المعنى غير متحقق في الاتصاف بالوجود الخارجي ووجوبه فان مصداق الوجود الخارجي
 ووجوبه عين مهية الموصوف ولا يلزم من عروضا لصفة للموصوف بعد مرتبة علوه عنها اجتماع انقيضين اذ الخلو عنها في مرتبة
 والاتصاف بها في مرتبة اخرى ثم لما كان الوجود بحسب المصداق عين الماهية كما ان الانسانية بحسب المصداق عين
 حقيقة الانسان لم يصح تجوز علو المهية عن الوجود في الواقع بمعنى ان الوجود ليس عينها كما لا يصح تجوز علو الانسان عن
 الانسانية بمعنى ان الانسانية ليست عينه وان اريد بالاتصاف والعروض ثبوت شيء لشيء في مرتبة الحكاية بحيث يكون
 لهذا الثبوت الذي هو في مرتبة الحكاية مشارفاً فاقى فهو تحتل معنيين الاول ان يكون في الواقع ثبوت شيء لشيء ويحكي عنه
 ثبوت شيء لشيء في مرتبة الحكاية الذهنية كما يحكي عن ثبوت السواد للجم في الواقع في مرتبة الحكاية الذهنية بثبوت السواد للجم
 فعلى هذا التقدير ايضا لا ثبوت للوجود للمهية والاتصاف لها بالثاني ان يكون الموصوف في الواقع بحيث يصح عنه الحكاية
 الذهنية بثبوت الوصف في الملاحظة الذهنية فهذا المعنى من الاتصاف متحقق في جميع القضايا في مرتبة الحكاية اذ الاتصاف

يحكم بثبوت الحمل للموضوع في جميع القضايا والاتصاف بهذا المعنى متحقق بين الماهية والوجود المطلق والوجود الخارجي للوجود
 الذي من اذ الذين يحكم على الماهية بانها موجودة في نفس الامر وفي الخارج وفي الذين فيتحقق في مرتبة الحكاية الذهنية ثبوت
 الوجود للمهية ولهذا الثبوت الذي نشأ في الواقع وهي نفس الماهية الموجودة في نفس الامر وفي الخارج او في الذين الا
 ان هذا الثبوت ليس في مرتبة الحكم عنه والمصدق بل في مرتبة الحكاية الذهنية فتكون الماهية موجودة في الخارج او في نفس الامر
 او في الذين ليس حكاية عن هذا الثبوت الذي حتى يكون تلك القضايا باسرها ذهنية كما نرى عمه المحقق الدواني واتباعه فان ثبت
 كل صفة خارجيا كان اذ ينسب لموصوف في مرتبة الحكاية الذهنية لا محالة انما يكون في الذين فلما استوجب كون هذا الثبوت ذهنيا
 كون القضايا التي يحكم فيها بهذا الثبوت ذهنية لزم ان يكون جميع القضايا ذهنية بل مناط كون القضية خارجية اذ ذهنية
 او حقيقة نحو تحقق مصداقها الا الثبوت الذي في مرتبة الحكاية الذهنية فنشار هذا الثبوت ومصادقه ان كان في الخارج
 كان هذا الثبوت والاتصاف خارجيا والقضية المشتك عليه خارجية كقولنا الانسان موجود في الخارج فقد حكم بثبوت الوجود
 للانسان في الخارج وهذا الثبوت وان كان نفسه موجودا في الذين في مرتبة الحكاية الذهنية لكن منشأه ومصادقه هي الماهية
 المستقرة في الخارج فيكون هذا الاتصاف خارجيا ويكون الخارج طرفا لنفس هذا الاتصاف وان لم يكن طرفا لوجوده وان كان
 منشأه ومصادقه في نفس الامر نسب هذا الاتصاف اليها ويكون القضية المشتك عليه حقيقة كقولنا اشئ موجود وان كان منشأه
 ومصادقه في الذين كقولنا مفهوم الزوجية موجود كان هذا الثبوت لقفا ذهنيا والقضية المشتك عليه ذهنية ويكون الذين
 بما هو طرف لمصادقه طرفا لنفس هذا الاتصاف بما هو طرف لمرتبة الحكاية طرفا لوجود هذا الاتصاف فان فسر الاتصاف الواقعي
 بانه ثبوت اشئ في الواقع بمعنى انه ثبوت اشئ في مرتبة الحكاية بحيث يكون له منشأ في الواقع لصح عنه الحكاية بهذا الثبوت
 كان صححما ويجب ان يكون هذا الاتصاف بحسب مصادقه ذهنيا بل الامر في هذا المعنى من الاتصاف لا يجب ان يكون بين الموصوف
 للمحقق الدواني لا كالاتصاف الماهية بالوجود والوجود في نفس الامر اذ هذا المعنى من الاتصاف لا يجب ان يكون بين الموصوف
 واصفة والمعروف والعار من تمايز وتغاير في الواقع وبنابرنا كما هو على ذلك لا سبيل للخرا ساسي الى القول بتحقيق مرتبة
 الخلو والاطلاق في كل الصفا بهذا المعنى بل الاطلاق في الواقع انما يكون في الاتصاف بصفات الانضمامية والصفات
 الانتزاعية اللازمة بعد تحقق الموصوفات الا في مطلق الاتصاف اذ هذا المعنى من الاتصاف يستدعي ان يكون الموصوف
 واصفة متمايزين في الملاحظة الذهنية وان يكون الموصوف في الواقع بحيث يصح عنه الحكاية بثبوت الصفة له ولا يستدعي
 خلو الموصوف واطلاقه عن الصفة في الواقع ولا يستوجب هذا الاتصاف ان يكون الموصوف في ان طرف الذي هذا الاتصاف
 حكاية عنه تمييزا عن الصفة غير مخلوط بها كما نلنا المحقق الدواني وان اريد بالاتصاف والعرف من الواقعي ان يكون الموصوف

في الواقع مطابقا للحكم بالصنفه صدقها قاله سواركان ذلك بالتصام اصنفه اليه وصحة انتزاعها عنه فلا ريب في ان الماهية متصفة
 بالوجود في الواقع بهذا المعنى وظرف هذا التصاف هو ظرف نشأ انتزاعه فان كان نشأ انتزاعه في الخارج فنذا التصاف
 خارجي وان كان في الذهن فهو ذهني وان كان في نفس الامر فظرفه هو نفس الامر فالانصاف بالوجود الخارجي خارجي وبالذهني
 ذهني وبالملطوق واقعي ولا يستدعي بهذا المعنى من الانصاف ظلال الموصوف عن اصنفه في الواقع كالميلنة الخ والناسمى لا يكون
 الموصوف متميزا عن اصنفه غير مخلوط بها في ظرف الانصاف كما نرى المحقق الدراني ولا تغاير الموصوف والاصنفه وجودا كما يتوهم
 الصمد الشيرازي ولا تقدم وجود المثبت له كما حسب السيد المحقق والعلامة القوشجي والذين يظنون ان ظرف الانصاف بالوجود
 الخارجي ليس هو الخارج منهم من يقول انه هو الذهن منهم من يتوهم انه نفس الامر الخارجي ولا الذهن خالا فخرن اهل الزمان
 وانحرف كلاما اذ ظرف الانصاف بلما كان هو نفس الامر ونفس الامر منحصر في الخارج والذهن وليس هو الذهن باعتبار فهم
 فقهاء ان يكون هو الخارج واللون اما ان يريد ان الحكاية يكون الماهية والحقيقة موجودة في الخارج انما يتحقق في الذهن
 او ان الاتياز بين الماهية والوجود انما هو فيا وان اعتل صيف الماهية بالوجود في الخارج فذلك حق الا انه قليل الجبدي
 اذ لا يلزم من ذلك ان لا يكون القضية القائمة لمهية موجودة في الخارج خارجية صادقة ولا ان يكون الوجود الخارجي
 العوارض التي يكون مصداقها خصوص تقرير الموضوع في الذهن اما ان يريد ان نشأ صحة انتزاع الوجود الخارجي و
 مصداق الحكم به هو خصوص تقرير الموضوع في الذهن فذلك باطل مبيات سبقت ومن يبين الواضح ان صدق قولنا
 الصمد سمانه موجود ليس مرهونا بذهن لا ذاهن وايضا لا فرق بين ان يقال الماهية موجودة في الخارج وبين ان يقال
 الماهية متصفة في الخارج بالوجود بمعنى انتهائي الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود عنها اذ صدق المشتقات التي مباديها
 انتزاعية وان لم يكن متوطا بقيام مباديها بموصوفاتها في الواقع اذ لا قيام لمباديها في الواقع بموصوفاتها لكن لا شك في
 ان وجودنا شي انتزاع مباديها في الواقع ضروري لصدق المشتقات على تلك المناشي ووجود تلك المناشي مع انتزاع
 تلك المبادي فصدق تلك المشتقات وصحة انتزاع تلك المبادي متساوقان ولا يجب ان المحقق الدراني وصاحب الافق
 المبين مع اعترافهما بان الموجود ما قام بالوجود ما قيا ما حقيقيا او قيا ما مجازيا بمعنى قيام شي بنفسه الذي لا ردهما لقيام
 وان الماهيات الممكنة موجودة بالتحاول والحاجب سمانه موجود بالتحاول في و اعترافهما بان الماهيات الممكنة موجودة في
 الخارج لظنان ان الماهيات الممكنة ليست متصفة في الخارج بالوجود ولم يتفطنا ان القول بكونها موجودة في الخارج انما معنا
 ان الوجود قائم في الخارج بها وان كان قيامه بها في الخارج انتزاعيا فلا مريد من القول بكون انصاف الماهية بها انتزاعيا
 خارجيا وسياتي النشار الصمد تعالي ما يزيد بها كحق وهو صاحب الافق المبين فغرضنا ان يهنا بحثنا آخرنا معنا ليعقل عنه

هو مدار المشايير فضلا عن العامة وبما هو موجود في الذهن لا يوجد به الا شيئا لانه قائم
 بالذهن لا بالاشياء وقد حقق فيما سبق ان الاشياء والمهيات الموجودة في الخارج لا تحصل في الذهن بان احاصل فيها شيئا
 فاذا تصور الانسان مثلا وحكم الذهن عليه بانه موجود فاحاصل في الذهن شيئا الانسان شيئا الموجود لا الانسان نفسه ولا
 الوجود نفسه فلا معنى لكون الانسان متصفا في الذهن بالوجود نعم في الذهن شيئا الانسان وشيئا الوجود فمعنى قولنا الانسان
 موجود ان ما يتخرج عنه الشئ الاول هو ما يتخرج عنه الشئ الثاني في الخارج وليس نفس الماهية الانسانية في الذهن متصفاة
 بالوجود الخارج نعم هذا التركيب الذهني كما يحسن الالتصاف بالخارج الذي مصداق نفس الماهية الانسانية المتصورة لا غير فاشبهت
 الحق سبحانه بآق البيان وانما بتظلمات الرب والطغيان التي فيما ذكرنا شبهة تكاد توسوس في صدور الناظرين وهي انه
 لو كان نسبة الوجود الى الماهيات قاطبة نسبة الانسانية الى الانسان لزم ان يتشارك جميع الماهيات الجوهرية والعرضية بل
 الواجب سبحانه ايضا في حقيقة جامعته فيها يكون هي مصداق الوجود فنقول نعم الحق ان الوجود حقيقة جامعة بين المتعلقين
 هي مصداق الوجود بذاتها واجبة الوجود لذاتها على ما يرام الصوفية الكرام والعلماء الاعلام بواجب الحق في دار السلام وقد استوفينا
 الكلام فيما يتعلق بهذه المرام في المختصر الموسوم بالروض الجود المستودق في تحقيق حقيقة الوجود وقد كشفنا هناك ما عرض من اللوام
 للفضائل الاخيار الالهية ولتعارفنا الايام في هذا المقام اذ قد زلت في الاقدم وضلت في اللاحق وطاشت السهام وماتت
 عقول الحكماء المقام فقد كانت هذه المسئلة من غوامض مسائل العلم الاعلى وادق مباحث الفلسفة الاولى وعلى فزت
 فيها بالقرح اعلى بفضل ربي بفضل المنعم وله الحمد على ما له من الطول والانعاش به الاستعانة ومجمل الاعتصام اذ ولي
 الاقضية والالهية اجبت الثاني في تحقيق طرف الالتصاف بالوجود فاعلم ان الالتصاف بالوجود كالاتصاف بالوجود
 فذوا بخذولان الوجود عبارة عن ضرورة التقرب الوجود بالذات او بالغير فهو ايضا ليس صفة انضمامية زائدة على ذات
 الموصوف منضمة اليها في الخارج اذ في الذهن بل هو امر استرعي ونشار انترام انفس الذات، الحقنة الواجبة لذاتها اولية
 المتصورة بافانها باعقل لان اريد بالالتصاف والعروض الواضحة ان يكون في الخارج شيئا من نمازان احدهما معرض
 والاخر عارض فليس التصاف المتعلق بالوجود التصاف والتمتيا ولا يمكن ان يتوهم ان الموصوفات في الواقع مرتبة يكون هي
 عالية عنها في تلك المرتبة كما نعلم ان الساري اذ لا يعقل المتعلق في الواقع مرتبة لا يكون هي واجبة فيها فالحق على هذا التفسير
 ما ذهب اليه الصدر الشيرازي من ان الوجود ليس حاضرا للمهية في نفس الاملا خارجا ولا ذمها ولا فرق في ذلك الحكم بين
 الوجود بين مفهوم الواجب كما راعى هذا الذاهب من ان الواجب عارض للمهيات ذمها بخلاف الوجود كما عرفت مفصلا
 في الوجود الموجود ان اريد به ان يكون الحقيقة في الواقع بحيث يصح استراع الوجود عنها والحكاية عنها بانها واجبة فلا ريب في

ان مفهوم الوجوب مفهوم الواجب عارضان للمقالات بهذا المعنى في نفس الامر وفي الخارج بحيث يتميز عنها معنى الوجوب ومفهوم
الواجب لا يتوقف صدق الواجب عليها وصحة انتزاع الوجوب عنها على حصولها في الاذنان او ملاحظة العقل اياها بالمخاطبة
طرف المخاطبة والتعريف حتى يلين ان طرف الاقنات بالوجوب هو الذهن وان الوجود الزمني شرط لعروضه وان القضايا المتقوية
بلميت خارجية وقد سمعنا الكلام في ذلك كله في المسجث الاول فان الاقنات بالوجوب كالاقنات بالوجود سواء السوار
ثم الاشكال في الاقنات بالوجوب اللاحق واما في الاقنات بالوجوب السابق ففيه وجه من الاشكال منها ان الوجوب
السابق عندهم مقدم على تقرير الممكن وجوده ولذا سمي بالوجوب السابق مع انه لا يعقل تقدمه على تقرير موصوفها ووجوده
وكيف يحكم اولها باقنات الماهية بالوجوب ثم بتقريرها وصدورها عن الجاعل مع انه لا مهية قبل الجعل والتقرير ولا يجدي القول
بان سبق الوجوب على التقرير والوجود ليس زمانيا وانما هو بالذات لان سبق الانتزاعات على مناسيتها وان كان بالذات غير متعلق
اجاب عنه صاحب الفق المبين بوجوه الاول ان من الصفات العينية بالقياس الى موصوفاتها ما يتقدم على الموصوف باحد
الاعتبارات ذلك في الصورة بالقياس الى البيولي فانها من حيث هي صورة شخصية حالة في البيولي متاخرة عنها ومن حيث
انها صورة متقدمة عليها مقومة اياها فكذلك فليكن في الصفات العقلية ما على تلك الشاكلة كالوجوب وقد علمت انه يشبه
الصورة من جهة وجوب كل ماهية من حيث هو تاكد الحقيقة والوجود وصف يعرض الماهية في المخاطبة العقل يتاخر عنها تاخر الماهية
ومن حيث هو يستند هو الماهية الى العلة الجاعلة اثر الجاعل متقدم على الماهية في الترتب عليه الصدور عنه لست اعني
بذلك ان هناك اثرين صادرين بل ان هناك صادرا واحدا يمد الجاعل فيجد العقل انه مهية كالانسان مثلا وان كان
واجب في نفس الامر ويحكمه يستند الى الجاعل الموجب من حيث نفس ذاته بما هو هو ومن حيث بحت فعلية لا بما يوصف بالمكان
وانه بما هو واجب التجوهر في نفس الامر سبق في الاستناد الى الجاعل منه بحسب نفس جوهر ذاته بما هو هو وبما هو واجب الوجود في نفس
الامر سبق في الاستناد اليه منه بحسب ما هو موجودا للماهية بعد كحاظ الاعتبارات او تفصيلها وتيز بعضها عن بعض محكوم عليها عند
العقل بانها اولها واجبة التجوهر من تلقاها الجاعل الموجب ثم صادرة بنفسها منه فواجبة الوجود من تلقاءه فوجودة من حيثية كما هو
متصورة بهذه الصورة بما هي صورة ما من تلقاها المبدرا الجاعل فتصورة الذات من وجوده فتصورة بهذه الصورة بما هي صورة
ببينها من افاضته والفرق ان البيولي والصورة تمايزتا الذاتين بحسب نفس الامر والوجوب ليس شيئا بين الذات
للمهية بل بها اعتبارات الماهية المبحولة في كحاظ العقل واحد عوارضها العقلية والامكان الذي يشبه المادة من جهة ان
متقدما في تصور العقل على استناد للماهية ووجوبها الى الجاعل لكنه ليس يستند الى الجاعل بل هو مهية ضرورة الفعلية و
البطالان بحسب نفس الماهية فاذا الواجب بحسب نفس الامر مرتبة من مراتب العلول المبحول متقدمة في العلوية

على سائر المراتب التي هي للمجول في لحاظ العقل لا يلزم من ذلك ان لا يتقدم على معروضه في العقل من حيث هو معروضه بحسب
 الحصول بالفعل في لحاظ العقل فالمعقول من حيث الحصول بالفعل في لحاظ العقل وذلك هو حيز للمعروضية والمعروضية يتقدم
 لا محالة نفس هبته المتقررة هناك على واجبيته ومن حيث الاستناد الى الجاعل بحسب نفس الامر يتقدم واجبيته على نفس هبته المتقررة
 من جود الجاعل في نفس الامر انتهى ونحن نقول ان كل ما ذكره سقطه وخراف لا يتساوى ان يصحني اليه ما اول فلان قياس
 الصفات المتزاوية على الصفات العينية فاسد لان الصفات العينية متميزة في الوجود عن موصوفاتها فلها وجود غير وجود موصوفاتها
 في الواقع فلا يستلزم العقل في بادي الازم عن تجزئان يكون بعض الصفات العينية بتعلقها مقدمة على موصوفاتها متقدمة لها
 بخصوصياتها الشخصية متأخرة عن موصوفاتها متقدمة بها بخلاف الصفات المتزاوية لانها لا تتماز عن موصوفاتها بحسب الوجود
 في نفس الامر وليس لها وجود في نفس الامر ووجود موصوفاتها بل وجودها في نفس الامر هو وجود موصوفاتها فلا يعقل تقدمها على
 موصوفاتها واما ثانيا فلان المقيس عليه سبب الصورة المطلقة على الهولي كما يزعم المشائية فاسد كما اشترنا اليه في البحث
 الاول حيث تكلمنا على كلام المحقق الرواني في طرف الاضاف بالوجود واما ثالثا فلان قوله فوجب كل هبته الى قوله الصدور عنه
 ليس تحته معنى لان الوجوب لما كان عبادة عن تاكده الحقيقية والوجود مضافا عن المهية في لحاظ العقل يتاخر عنها تاخرا بالمهية كان
 متأخرا عن الماهية باية حيثية اخذ لان الحيثية التي يتاخر بها عن الماهية اعني حيثية انه تاكده الحقيقية والوجود هي حيثية نفس انه وهو
 لا يخرج عن تلك الحيثية باي اعتبار اخذ وباية حيثية اعتبر فتجزئ كون الوجوب مقدما على الماهية باعتبار ما تجوز لا نسلخ الوجوب عن كونه
 تاكده الحقيقية والوجود في ذلك الاعتبار فانه بما هو تاكده الحقيقية والوجود متأخر عن المهية لا محالة كما اعترف به هذا القائل امار الجاعل فلان
 ما ذكره في بيان تقدم الوجوب على الماهية في الصدور عن الجاعل كذا ندر لانه قد سلم ان هناك اثرا واحدا صادرا عن الجاعل فذلك
 الاثر الواحد الصادر عن الجاعل بالذات ان نفس المهية فيكون الوجوب منتزعا عنها صادرا عن الجاعل بالعرض بعين صدوره المهية عنه
 بمعنى ان هناك جللا واحدا متعلقا بالمهية نفسها اول وبالذات وبالوجوب ثانيا وبالعرض لاريب في ان ما بالذات سابق على بالعرض
 وما بالعرض متأخر عما بالذات فيكون نفس المهية بحسب نفس جهرها سبق في الاستناد الى الجاعل منها بما هي واجبة التجوهر وهو التجوهر
 فيكون المتقرر المتاصل هو الوجوب يكون المهية منتزعة عن الوجوب صادرة عنه بالعرض هذا سقطه ظاهرة البطلان قوله انه
 بما هو واجب التجوهر في نفس الامر سبق في الاستناد الى الجاعل منه بحسب نفس جوهر ذاته بما هو موصوف من الهنديان لان الجاعل
 واجب التجوهر في نفس الامر هو المهية فيكون محصله ان المهية بما هي واجبة التجوهر سبق في الاستناد الى الجاعل من المهية بحسب
 نفس جوهر ذاتها بما هي ولا ينبغي ان يذلل ان الماهية بما هي واجبة التجوهر متقدمة لنفس جوهر الماهية بما هي ولا يعقل ان يكون
 الماهية بما هي معروضة لعرض سابق في الصدور عن الجاعل على نفس جوهر الماهية واما فاسا فلان ما ذكره من التفصيل فتخل

من كلام الصدق الشيرازي المعاصر للمحقق الذي في حيث قال في بيان تقدم الوجود السابق على الهمية ووجودها انه قد صدر عن المبدء
 الاصل او الامور احدى سبب الاكثره فيه بحسب الخارج وهو هناك عين الممكن بالذات والواجب بالغير الموجود والحقيقة المنصوصه ثم
 العقل محله ويفصله الى هذه الامور فالكثرة تشمل العقل والواقع في الخارج واحد وبعد ما فصل العقل الى هذه الامور يحكم بتقدم بعضها
 على بعض آخر فيقول ما لم يكن مكننا لم يكن اجبا بالغير وما لم يكن اجبا بالغير لم يكن موجودا وما لم يكن موجودا لم يكن حقيقه مخصوصه فالوجه
 بالمعنى المصدرى اعتبارى ليس سابقا ومعنى الواجب احد تفاصيل المعلول وسبقه على الموجود والماهية انما هو في الاعتبار الذي
 الغير المطابق للواقع هذا لمخص كلامه في القائل اقتصرت في احتمال الاله لا يقول بتقدم الموجود على الهمية ويقول بان الصاف للماهية
 بالوجود الواجب بحسب نفس الامر بخلاف الصدق الشيرازي فانه يعتقد ان الموجود متقدم على الماهية وان الهمية غير متصقة بالوجود
 اصلا لا خارجا ولا في مثال متصقة بالواجب في الاعتبار الذي الغير المطابق للواقع ثم في المقال مع ما فيه من الاحتمال فاحتمال
 لان قوله فان الواجب بحسب نفس الامر مرتبة من مراتب المعلول المجهول متقدمة في المعلوليه على سائر المراتب التي هي للوجود
 في لحاظ العقل هو قد كنه تطويله وهو في غاية السخافة لانه ان اراد بالواجب بحسب نفس الامر مفهوم الواجب بحسب نفس الامر فلا
 ريب في انه ليس متقدما في المعلوليه على نفس الماهية كيف ونفس الماهية متشابهة لانتزاعه متشابهة لانتزاع سابق في المعلوليه على الانتزاع
 لان معنى معلوليه انتزاع كون متشابهة لانتزاع معلولا لا غير على ان هذا القائل معترف بتأخر مفهوم الانتزاع عن نفس الماهية المتفق
 في كمال العقل فكيف يحكم بتقدم هذا المفهوم الانتزاعي عليها في المعلوليه وان اراد متشابهة لانتزاع هذا المفهوم فهو ان نفس الماهية فلا
 للحكم بتقدمه على نفس الماهية من حيث الاستناد الى كمال بحسب نفس الامر او امرزاه على الهمية فاما منفصل عنها فلا يكون
 من تفاصيل الهمية كما زعمه ومنغم اليها فيكون فرع الهمية لا متقدما عليها في المعلوليه بل يكون محولا بعد مجبوليتها بجعل وارجحها
 او متشابهة فيرجع الى الشق الاول واما ما ساقطان قوله فالماهية بعد كمال الاعتبارات وتفصيلها وتبنيها عن بعض محكوم
 عليها عند العقل بانها اول واجبة التجوهر من تعاريفها على الواجب ثم صادرة بنفسها من فواجبة الوجود من تلقاء فوجوده من جهة
 الوجود ان العقل يحكم بان الهمية واجبة التجوهر في الواقع قبل تقريرها وتجوهرها وان هذا الحكم مطابق للواقع فلا شك في كمال العقل
 واقعية الصفة لا سيما ان كانت اشراعية قبل واقعية الموصوف وان الوجود ان العقل يحكم بذلك ولو كان اشراعي كما ذهبوا فلا محذور
 ان لم يكن الواجب على هذا التقدير سابقا على جوه الماهية وكان الحكم بسبقه عليها خيالا باطلا واما ما ساقطان قوله كما الهوى متصورة
 بهذه الصورة باهى صورة ما من تلقا المبدء كالحاصل فتقررة الذات من وجوده فتصورة بهذه الصورة باهى صورة ما بيننا
 من افاضتها فتصورة للناظرين باولا يتصور ان تكون متصورة بالصورة المطلقة قبل تقريرها اخرى قبل التقرير لا شئ محض فاعنى
 شئ تصور بالصورة ثم الصورة المطلقة التي حكم بتصور الهوى بها قبل تقريرها اما ان يكون حاله في الهوى اولانا كانت حاله

في البيولي فكيف يتصور ان يكون البيولي قبل تقريرها محلا للصورة واللفظة قاضية بان الحلول لا يعقل بدون محل وان تقرير المحل
 فرع لتقرير المحل وان لم تكن حالة في البيولي لم يكن البيولي متصورة بها وموصوفة بها واما ما تناه فلان قوله فالمحل من حيث
 الحصول بالفعل في كحاظ العقل ذلك هو جزاء الموصوفية والمعروفية يتقدم لامحالة نفس ماهية المتصورة هناك على اجبية في
 غاية السخافة لان طرف الاقصاد بالوجوب ليس هو كحاظ العقل كما يتوهم لان الاقصاد بالوجوب اقصاد استزاعي والماهية
 الحاصلة في كحاظ العقل ليست معصية الاستزاع وليست صفة استزاع عنها سنوفا بحصولها بالفعل في كحاظ العقل قد سبنا الكلام
 في ذلك بلا مزيد عليه على ان هذا القائل نفسه قال ليعيد هذا انه ليس من شرط هذا السبق وهذا الاقصاد يعني سبق الوجوب لا القصد
 بان تكيف كحاظ العقل شيئا من ذلك بالفعل بل انما سنا ذلك كون اشئ في نفسه بحيث لو راعى كحاظ العقل بالصلاح هو حسب حال نفسه
 في نفس الامر لان نترج من ذلك بالفعل الحكم به عليه انتهى وهذا صريح في ان طرف موصوفية الماهية بالوجوب السابق ليس هو كحاظ
 العقل بل نفس الامر والحجة قبل ما ذكره جزاء لا يستحق ان يلفظ اليه فعلا عن ان يعول عليه الجواب الثاني ان كل ممكن فانما قبل
 جعل الجاعل مهية تقديرية كما للتحيلات ثم بعد جعل تغلب تلك الى ماهية حقيقية وليس تصور ذلك في التحيلات فاذا نزل
 كان جعل الوجوب السابق قبل اعتبار تقرير مهية الممكن متعلقا بمفهومه الذي يلحق بازار مهية تقديرية فيكون يجب في كحاظ العقل
 لذلك المفهوم بايجاب الفاعل بان تغلب من مهية تقديرية الى مهية حقيقية فيجعل الجاعل الماهية الحقيقية فتتصف بوجوب التقرير
 بحسب الاستناد الى الجاعل المتعلق بتتصف اليه بوجوب الوجود بالاستناد اليه فيصير محكوما عليه بالوجوب يعبر عن ذلك بالوجوب
 السابق ثم يعبر عن الوجوب بحسب التقرير والوجود حال التقرير والوجود يسمى الوجوب اللاحق انتهى وهذا عجب عجاب فانه ان اراد ان
 الوجوب السابق صفة للمفهوم الذي يلحق العقل بالفعل بعد وجوده في العقل كما يدل عليه قوله مستقلا بمفهومه الذي يلحق بازار مهية
 تقديرية فذلك تخيف لان ذلك المفهوم موجود في الذهن بوجوه غير وجود الماهية في الايمان بتقريره بتقريره غير تقريره واجب بوجوب سابق
 غير وجوب السابق فلا معنى لكون وجوب السابق صفة لذلك المفهوم الذي على ان الكلام في الوجوب السابق لذلك المفهوم الذي
 المتكلم على تقريره ثم لا معنى لقوله فيكون يجب في كحاظ العقل لذلك المفهوم بايجاب الفاعل ان تغلب من مهية تقديرية الى ماهية حقيقية
 في كحاظ العقل فخل به في وجوب انقلاب المهية التقديرية الى المهية الحقيقية بايجاب الفاعل لان الايجاب الوجوب من الواقعات
 التي ليست مرتبطة بالماظ اعلى والاقبال والذمى وليس الوجوب منوطا بخصوص كحاظ الذهن من ان اراد ان يتصف بالوجوب
 السابق في الماهية التقديرية فهذا العجز انما هو مهية التقديرية لا اشئ محض قبل التقرير فكيف يجوز الاقصاد بالصفة واقعية متحققة عن
 الوجوب لا معنى لتعبير الاشئ لبعض بالمهية التقديرية شيئا للجواب الثالث ان الوجوب السابق على تقرير مهية الممكن انما يكون بالتحقيق
 من اوصافه ات الجاعل فلا تمت متمات تحقق المعلول وجب للجاعل ان يبيع المهية ثم جعلها بتجويرت فالعقل يلحق بالمهية

المتجسرة من جود الجاعل يعقضي انها في طباعها بحيث تستدعي ان لم ير من الجاعلها اولاد وجوب ان يبدعها ثم يقرها ببدء
 الجاعل اياها فتصفت بوجوب التقرر من جهة الاستناد الى الجاعل بوجوب الالوية فيكون ايسا وهذا هو الوجوب السابق ثم
 يلحقها بحسب تقررها واليهما في حال تقررها واليهما وجوب الحق فاذا من لوازم المناهية كونها بحيث يجب سبقها بان يجب
 للجاعل ان يبدع شيئا هو يبعينها والتصافها بوجوب التقرر والالين بحسب الاستناد الى الجاعل شيئا فعل نفسها وعروض هذا الوجوب
 للجاعل معناه انه يصير محكوما عليه بوجوب ان يصدر عنه نفس ما هيته المجهول اذا لوحظت ان الجاعل بالاضافة الى المجهول بحسب
 هذا المعنى عبر عنه بالايجاب فاذا من هذا المعنى وجوب باعتبارها واجباب باعتبار آخر وايضا هو وصف عارض للجاعل باعتبار المجهول
 باعتبار آخر وان المجهول من حيث هو مجهول نفس ذاته وسخ حقيقة وجوده هيته لغت من لغوت الجاعل ومان من شكونه و
 وصف من اوصافه فلا تقبض من كونه قبل مرتبة التقرر مما يلحقه وعروضه لذات الجاعل فالجاعلية والمجهولية هما لا يتبا
 الاضالية الروعانية الملكوتية واقوى الاضافات للاخصائية العقلانية فلا يجد ان يكون قبارتك اقرب اليك من طبعك
 الى ذاك من ذاك الى نفسك من نفسك الى جدك بمرات لا متناهية ولا متناهية انتهى وعاصلة ان للوجوب السابق عبارة
 عن الايجاب فهو صفة للجاعل في ما اخذ عن كلام الامام في المحصل حيث قال الممكن ما لم يجب لم يوجد ذلك الوجوب لما حصل
 بعد ما لم يكن كان صفا وجوديا فيستدعي موصوفا موجودا وليس هو ذلك الممكن لانه قبل وجوده معدوم فلا بد من شي آخر
 لذلك الوجوب بالنسبة الى هذا الممكن ذلك هو الموثر انتهى وتعب عليه المحقق في نقد المحصل بان وجوب الممكن يقتضي لوجوب الموثر
 به لا يمكن ان يكون قائما بموثره لانه وصف للممكن وصف اشئ يستحيل ان يقوم بغيره والقائم بالموثر هو الايجاب الوجوب انتهى
 وشنع عليه صاحب اللب في المبين تشنعا بليغا وقال اذ قدرت سبق ذلك الوجوب على مرتبة التقرر ثم على مرتبة الوجود وكونه وصفا
 للموثر وانه وجوب واجباب باعتبارين ان الاثر اذا نشأ الجاعل ابدع حقيقة يقوم به الوجوب من جهة الجاعل في كماله
 كسائر الصفات العقلية فقد احطت خبرا بان هذا التشديد ليس بسديد انتهى وانت تعلم ان تشديد صاحب اللب في المبين لا فضل له
 على النعيق والطين لان الجاعل لا يتصف بالوجوب وانما يتصف بالايجاب ما ذكره من ان حتى عروض الوجوب للجاعل انه يصير محكوما
 عليه بوجوب ان يصدر عنه نفس هيته المجهول اعتراف بان الوجوب صفة لصدور هيته المجهول عن الجاعل اما وصف الجاعل
 بوجوب ان يصدر عنه هيته المجهول فهو وصف له بحال المتعلق فلا يكون الوجوب صفا للجاعل حقيقة ضرورة ان الوجوب حقيقة
 وصف لما هو الوجوب حقيقة هو صدور المجهول عن الجاعل لانفس الجاعل اما وجوب ان يبدع الجاعل هيته المجهول فهو
 وصف للجاعل لكنه ليس الوجوب السابق الذي في الكلام ضرورة ان الكلام في الوجوب السابق الذي هو وصف للمجهول حقيقة وجوب لا بد من
 حقيقة وصفا لغيره الامران في المعنى ملازم للوجوب الذي هو صفة للمجهول كمن كذا يبدى شيئا اذ لا يلزم من كذا ان يكون الوجوب السابق الذي

الكلام بالجماعل ما ذكر من ان المجهول بوجه حقيقة لغت من لغات الجماعل في شأن من شأنه الى آخره كلام شعري اذ لا ريب في ان
ذات المجهول مبانيه متفصلة عن ذات الجماعل فكيف يكون صفة المجهول قائمة بذات الجماعل وكون الجماعلية والمجهولية اتم
الارتباطات من جهة المجهول بالجماعل لا يستلزم ان يكون ذات المجهول هي جنبها ذات الجماعل حتى يصح ان يكون المجهول قائمة بذات الجماعل
فكلامه حق بان يتوجب منه من كلام الحكيم المحقق ثم ان الحكيم المحقق افاد في جواب الاشكال ان الحق ان ذلك الوجوب امر عقلي كسائر
اصناف العقليات ويكون قائما بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه انتهى وظاهر فاسد اذا التصاف للممكن بالوجوب ليس مرتبة
بان يكون متصورا وليس بوجه الذمى شرطاني كونه واجبا بل ربما يجب الممكن فيقرر فيوجد ثم تصور ويحكم عليه باحدوثه قال المحقق
الدواني في الحاشي بالجدية على شرح التجريد لتحقيق ان الاثر الصادر عن الفاعل هو الذات والوجوب الوجودا مثلا هما امر مشترك
منها لازمة لها ولا يلزم تقدم الذات عليها بالوجود فان التقدم هو الامر المصحح لدخول الفاعل التفريعية ولا معنى لان يقال وجد
الانسان فوجد ولا تقولك صلا الانسان انسانا فوجد بل هو في مرتبة الانسان موجود في مرتبة الوجود الانسان بلما تقدم للتاخر
اذ الوجود نفس فعلية لذات انتهى وانت تعلم ان العقل يحكم بان العلول يجب فوجد وهذا حكم بتقدم الوجوب على الوجود فالوجوب
اما في مرتبة الذات او متأخر عنها فيلزم تقدم الذات على الوجود لتقدم الوجوب الذي هو في مرتبة الذات او متأخر عنها على الوجود
او متقدم عليها فيلزم التصاف لذات بالوجوب قبل فعليتها وهو غير معقول لا يمكن ان يقال ان الالتصاف لا يستدعي فعلية
الموصوف لانها اذا لم يكن للموصوف فعلية فاشي تصف ولا ان يقال ان الفعلية غير الوجود والالتصاف لا بد منه من فعلية
الموصوف فهي مرتبة الالتصاف بالوجوب السابق للموصوف به فعلية سابقة على وجودها كازمة الخواص السارية في حواشيها على جواشي
شرح التجريد لان الوجوب السابق كما انه سابق على وجود الموصوف به كذلك هو سابق على فعلية بل الفعلية والوجود بحسب
المصدق امر واحد فلا معنى لكون الالتصاف بالوجوب السابق في مرتبة فعلية الموصوف ومتقدما على وجوده فانظر الى هؤلاء
الاعيان المشاهيرهم بالبيان كيف تخطوا في المقال ولم يجدوا سبيلا الى تفهيم عن مضيق الاشكال ونحن لفضل ربنا الكريم
الفضل سنشير غريبا الى ما يفرح غيلا لا محال كل العقال فانتظروا من وجه الاشكال في الالتصاف بالوجوب السابق ان الوجوب
يتوقف الالتصاف على وجود موصوفه فاني اخرج او في الذم لكونه موصوفا ثبوتيا فلو كان المعلول الاول متصفا بالوجوب يكون
هذا الالتصاف بسبب وجود الوجودين ولا تصور ان يكون بسبب الوجود الخارجي لتقدم الوجوب عليه بالذات لان يكون بسبب الوجود
الذمى لان الوجود الذمى للمعلول الاول متأخر عن وجوده الخارجي وهو عن وجوده في الاشكال قريب لما نذ عن الاول قال صاحب
الافق المبين بعد ذكره الاشكال اخذ جميعا عنه ذكر الاجابة التي عرفت حالها انه ليس من شرطه السابق وانه الالتصاف ان يتحقق
لحاطة العقل شيئا من ذلك بانفصل بل انما ساط ذلك كون اشئ في نفسه بحيث لو اعي كحاطة العقل بالصلاح هو بحسب حال نفسه في

نفس الامر لان تيزع من ذلك بالفعل الحكم به عليه ثم عرض جوب صدوره من الجاعل للجاعل ولا ثم من بعد المتقرر هناك اي في
المعلول الاول اشده ظهور الكون الارتباط والاختصاص هناك ثم ما توى انتهى لمخصا وانت تعلم ان ما ذكره اول الاخير في مثال
المعلول الاول اما متصف بالوجوب السابق او على الثاني تم الاشكال واطل سبق الوجوب على تقريره ممكن وجوده وعلى الاول
لا بد وان يكون للمعلول الاول نحو تقرر وجوده في مرتبة الوجوب السابق والالم يكن هو نشأ لصوره استخرج معنى الوجوب اللاشي
المخص لا يجوز ان يكون صحيحا لاشي فضلا عن الوجوب فاما ان يكون تقرر وجوده في الخارج وهو باطل لسبق وجوبه على تقرر
وجوده في الخارج او يكون تقرر وجوده في الذهن فهو متاخر عن وجوده الخارجي وهو عن جوبه واكامل انه مسلم انه ليس من شروط
الانصاف بالصفة الانتزاعية ان يوجد الموصوف بالفعل في كمال العقل ان يتبرع العقل الصفة منسبا بالفعل كمنه يجب ان
يكون الموصوف في نفس الامر بحيث يصح انتزاع الصفة منه ولا ريب في ان ذلك ليست على شئ من انتزاع منه وتقرر واما ما ذكره
ثانيا فقدرت ما فيه فيما قبل من وجه الاشكال ذكره صده الشريعة قدس سره من ان الوجوب هو تلك الوجود الفعلية وكيفية
للوجود فكيف يتقدم عليه ومنها ما ذكره المحقق الرواني من ان الوجوب جهة القسوية فيكون القول يتقدم الوجوب على الوجود وقولا
بان الممكن صار وجودا بالضرورة ثم صار وجودا وهو كلام قال عن التحصيل وقد ذكره في الوهمين في فروع بحث الجبل المحقق
المقام ان المهيبة الممكنة في حد نفسها ليست ضرورية الفعلية والتقرر والوجود ولا لا ضرورية الفعلية والتقرر والوجود في مرتبة
بين ان تقرر وتكون بين ان لا تقرر ولا تكون ثم اذا تحقق العلة الكافية لتقرر وجودها او العلة الكافية لبطانها وعدوها
ارتفع ذلك التذبذب وتعين تقرر وجودها وابطالها وعدوها للوقوع فهذا المعنى اعني ارفع التذبذب وترجع احاطة في تقرير
واللا تقرر والوجود والعدم للوقوع هو اسمي بالوجوب السابق وهذا المعنى مغاير للضرورة والتاكيد الذي هو كيفية الوجود العلم بالان
الوجوب على زيرين المعنيين انما هو باشتراك اللفظ ولا ينبغي ان هذا المعنى لمراد عن ذي اشارته انما هو القائل المستقل التام في اعتناء
تقرر المهيبة الممكنة وابطالها المستجمع لجميع شرائط التاثير فان الفاعل المستقل هو المرجح لا ما يجانبين الراض للتذبذب بينها
قال سابق على وجود المهيبة الممكنة هو نشأ انتزاع هذا المعنى اعني العلة السامة فانها المرجحة الراض للتذبذب ثم العقل او تصور
للماربية الممكنة ولا حظان المهيبة الممكنة يتساوى طرفاها بالقياس الى نفسها ولا يقع احد المتساويين بالمخرج كمن بينهما وجبت
ومعنى انها جبت هو ان هلتها رعت التذبذب التي لها في نفسها فهذا ما افاده الحكيم المحقق من ان ذلك الوجوب هو عقل قائم
بالتصور من الممكن عند الحكم بجهوده اعني ان المتصور من الممكن حكوم عليه بذلك الوجوب في العقل مع قلاير عليه اصدوا
عليه سابقا لان الوجوب ليس صفة منضمة الى الصورة العقلية وهو ظاهر ولا هي مشتركة منها لان ما وجب العقل على
المتقوية في الواقع فهي الراجعة قائل ما قال الخواص من ان وجوب المعلول انما هو من صفات المعلول المستقل كمن

بان المحل واجب فوجد لا يخل في المحل كون العلة تامة أصلاً فارجع معنى الوجوب السابق الى تمامية العلية حكيم في غاية السقوط
 لان معنى ان المحل واجب هو انه يتعين جانب تقرره وارتفع تذبذب هذا بحسب المصداق هو بعينه يتحقق علة التامتلا غير والمحل
 انما يحكم بوجوب الممكن بهذا المعنى ولا معنى للوجوب السابق غير هذا فهذا هو الحق المعول عليه صاحب الفق المبين ان عام حول هذا
 التحقيق لما آتاه في كلمات الحق لاواني لكنه زادها بالاداء حدثا خلا لا يقال ان الوجوب السابق وجوب ان يصدر المحل عن العلة
 ثم جلد من صفات العلة من صفة العلة يكون المحل من نواتها على فساد ولو انه قال بمثل ما قلنا
 سلم عن الغضاض والمحل العصرية انا عرفت هذا فاعلم ان الاشكال الاول والثاني انما يتوجه لو كان مشارا لتزاع هذا المعنى من
 الوجوب ذات الممكن الثالث ناس من عدم الفرق بين الوجوب بمعنى الترحج ورفع التذبذب بين الوجوب بمعنى تاكل الوجود والذ
 بكيفية الوجود وكذا الراجح لان الوجوب الذي هو بهمة القضية هو بمعنى الضرورة والوثاق لا بمعنى الترحج فلا ينبغي من الوجوب
 السابق القضية للضرورة في غاية التحقيق والبدولي التوفيق البحث الثالث في طرف الاتصاف بالامكان العلم ان الامكان
 هو سلب ضرورة التقدير والوجود وسلب ضرورة الاقرار والاداء بسلب السلب لا ريب في ان السلب ايسر من السلب
 ايسر ليس له ثبوت اصلا فحقبة الامكان اعني هذا السلب ايسر من عارضة شئ بالحقبة بلغم قد يعتبر هذا السلب عدوليا او
 محمول سالبه المحمول في غير عارضا فالامكان بمعنى السلب ايسر لما لم يكن عارضا شئ لم يكن شئ ما متصفا به حقيقة فلا اتصاف
 حقيقة حتى يحكم في طرف الاتصاف بل معنى الاتصاف شئ بالامكان بهذا المعنى صدق الحكاية بان ليس ضروري الاقرار والوجود
 ولا ضروري الاقرار والاداء وصدق هذه الحكاية لا يستدعي ان يكون موضوع هذه الحكاية موجودا في الخارج او في الذهن
 في نفس الامر لان هذه الحكاية سالبة صدقها لا يستدعي وجود موضوعها ثم صدق الحكاية بالامكان قد يكون بمطابقتها لنفس الامر
 مع قطع النظر عن خصوص طرف الخارج اذ الذهن فيكون القضية المشتملة عليها سالبة حقيقة بديهية وقد يكون بمطابقتها للخارج
 فيكون القضية المشتملة عليها سالبة خارجية بديهية وقد يكون بمطابقتها للذهن فيكون القضية المشتملة عليها قضية سالبة ذهنية
 بديهية فيكون طرف الاتصاف بالامكان بهذا المعنى طرف مصداق هذه السوالب فاذا قيل الانسان مثلا ممكن ان يريد ان ليس
 بضروري الاقرار والوجود ولا ضروري الاقرار والاداء وجود في نفس الامر كان طرف الاتصاف بالامكان اى الطرف الذي هو مطابق
 هذه الحكاية نفس الامر فاذا قيل زيد ممكن ان كان معناه ان ليس بضروري الاقرار والوجود ولا ضروري الاقرار والاداء وجود في الخارج
 كان طرف الاتصاف اى الطرف الذي هو مطابق صدق هذه الحكاية هو الخارج واذا قيل الموضوعية اذ المحولية ممكنة كان معناه
 انها ليست بضرورية الاقرار والوجود ولا ضرورية الاقرار والاداء وجود في الذهن فيكون طرف الاتصاف اى الطرف الذي هو مطابق
 هذه الحكاية هو الذهن اذ اعتبار الامكان سلبا عدوليا او محمول سالبه المحمول كان عارضا ويكون موضوعه متصفا بالاتصاف فيكون

يكون مثله انتماء الشيء المتقرر في نفس الامر مطلقا وفي الخارج بخصوصه وفي الذهن بخصوصه ويكون طرف الاتصاف به هو طرف
 تقرر ذلك الشيء فارجا كان او ذهنا او مطلق نفس الامر وبالجملة فلا مكان ليس من العوارض التي يكون مخصوص الوجود ان يتي
 شرط في الاتصاف بها واتوهم صاحب الفرق اسبين ان الامكان من العوارض العقلية اللاحقة لشيء المهيبة يلزم في العقل في
 غاية استخافة لان الامكان بمعنى السلب البسيط ليس من العوارض اصلا وبمعنى السلب الثابت ليس من العوارض الانضمامية بل
 من العوارض الانتزاعية المنتزعة عن نفس المهيبة ولعل ليس طرفا العروضة والحجبت قد فيه على ذلك ثم اصغر على ما توهم فقال فان وقع
 في نفسك ان من المعلوم بالضرورة انه لو لم يكن في التقرر عقل عاقل فذهن ذاهن كانت المفهومات في حدود انفسها متصفقة بهذا
 الصفات قيل لك هذا هو حصص الحق فان هذه الامور لعيني الامكان الوجوب الانتزاع عوارض الاشارة في انفسها باعتبار التقرر
 وبالقياس الى الوجود وهي متصفقة بها سواء وجدت في الاعيان او في الازمان فالوصف بها للماهية من حيث هي هي لا المهيبة
 من حيث هي متفردة بالفعل متصفقة باحد الوجودين فان الماهية الامكانية حال بطلانها وبعدها متصفقة بالامكان من حيث هي
 لا بشرط بطلانها وبعدها الامكان متاخر عن مفهوم الماهية ومفهوم التجوهر والوجود لا عن تجوهر الماهية والاتصاف بالوجود المعنى
 بالاتصاف هناك ان العقل يجب ان يحد نفسها بحيث متى وقعت في حياطة العقل بالفعل كان شأنها ان يحكم العقل عليها بالامكان
 لانها في العدم كذلك لانها اذا تقررت في الاعيان يكون لها هناك صفة كذلك حال الانتزاع والوجود بين السابق واللاحق
 وبالجملة سائر العوارض العقلية قاطبة انتهى وانتم تعلم ان هذا الكلام متجذب جدا فان قوله هي متصفقة بها سواء وجدت في الاعيان
 او في الازمان نص على ان طرف اتصاف الاشارة بتلك المفهومات قد يكون هو الخارج وقد يكون هو ذاته من غلط صفة هذه المفهومات
 من العوارض العقلية التي طرف الاتصاف بها خصوص طرف الذهن اما قوله فالوصف بها الى قوله الاتصاف بالوجود فما يتعنى منه
 العرف والمعنى للاتصاف المهيبة حال البطلان بصفة اذا الماهية حال البطلان لاشي محض فكيف يكون موصوفا بصفة بل بالحق
 ان المهيبة حال البطلان ممكنة اى ليست ضرورية التقرر والوجود ولا ضرورية الا التقرر والوجود لشيء بسيطة لانها حال البطلان
 موصوفة بالامكان ما ذكر من معنى الاتصاف لا يجدي نفعا لان جدران العقل الماهية في حد نفسها بحيث متى وقعت في حياطة العقل
 بالفعل كان شأنها ان يحكم العقل عليها بالامكان لا مدخل له في كون الماهية ممكنة بل معنى كونها ممكنة هو انها ليست في حد نفسها
 ضرورية التقرر والوجود ولا ضرورية الا التقرر والوجود سواء يجب العقل كذلك ولا يجدي ثم ما ذكر من معنى الاتصاف انها
 في مرتبة الحكاية والكلام في مرتبة المصداق فان المراد بطرف الاتصاف هو طرف مصداق الاتصاف كما سبق واما حال الانتزاع
 فتعريفها فيما بعد المشار له تعالى بما تلونا طهرا ان ما قال المحقق الذواني من ان الامكان من المعقولات الثانية فالوصف بها انما
 الامر الذي لا يخرج من قولنا الانسان ممكن حكما بالامر العقل على الامر العقلي في غاية اسقوط فان الامكان ليس من المعقولات الثانية

التي خصوص الوجود الذهني شرط لعروضها والامور الخارجية ممكنة في الخارج والا لكانت با واجبة في الخارج او متمنعة في الخارج فلا
معنى لنفي كونها ممكنة هذا وقد نفي الكلام بنالي للاسهاب المد الموفق للصواب قوله فالانسان موجود او ممكن قضية حقيقية بل
الانسان موجود خارجي وممكن في الخارج قضية خارجية والانسان موجود ذهني وممكن في الذهن قضية ذهنية والانسان موجود و
ممكن مطلقا قضية حقيقية وقد تفصيل ذلك تحققة ويجب ان يستعرا ان القضايا المعقودة بالامكان قضايا بديهية وليس الحكم
فيها على موضوعات معقدة فان الامكان في نفس الامر لا نه على التقدير كما يتوجه اخبار الهام ضعف العقول اقرار الاوهام
قوله لا ذهنية كما قيل قال في الحاشية قال الاستاذ في حاشيته على شرح المواهب ان القضايا المعقودة بها كلها ذهنيات و
لعل نظروا الى خلاف الاتصاف انما هو الذهني في جميعها وان لم يكن لخصوص الوجود الذهني فيه مدخل ولهذا قال في حاشية
الحاشية انظر الصحيح يحكم بان المعقولات الثانية على تسمين الاول ان يكون الذهن فقط فالعروضه والثاني ان يكون
الوجود الذهني شرطا لعروضه هو موضوع المنطق اذا دريت هذا فاعرف ان الاعتبار في الذهنية المكان مجرد كون الذهن فقط طرف
الاتصاف من غير ان يكون الموصوف تاصل في العين لا في خصوص حال نائب متاب صلحا لقضايا المعقودة من التسمين
ذهنيات ان اعتبر فيها شرطية الوجود الذهني فيعتقد من التسم الثاني ذهنية ومن الاول حقيقة لعدم دخلية الوجود الذهني في الخارج
فيه فخال انتهى وهذا كله يندفان القضية الذهنية هي القضية الحكيمة عن الامر الذهني وقد عرفت ان القضايا الحكيمة فيها بالوجود
والامكان الوجوب وغيره من المعقولات الثانية بالمعنى الثاني الاعم قد تكون حاكية عن الموجودات الخارجية بما هي كذلك
كقولنا اء سحانه واجب موجود وغلته وزيد موجود ممكن ومعلول فيكون تلك القضايا خارجية قطعاً وقد تكون حاكية عن الخلق
النفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الخارج والذهني فيكون تلك القضايا حقيقية قد تكون حاكية عن الصور الذهنية فيكون
تلك القضايا ذهنية فالحكم بكون القضايا المعقودة بتلك المعقولات ذهنية مطلقاً او حقيقية مطلقاً ونفي كونها خارجية اصلاً بل
وانظر للاتصاف بالمعقولات المذكورة فليس هو الذهن فقط كما عرفت فيما سبق فلا حاجة الى الاعداد قوله وربما يكون المحكي
عنه بهذا العبارة كلها منتحلة عن الافق البين وهي العاطف بلا معنى واصوات بلا مغزى فاننا اذا علمنا بان زيد امثلاً موجود محكي
عنه بهذا الحكاية هو نفس ذات زيد المتقررة في الخارج مع عزل النظر عن لحاظ العقل فان مطابق هذا الحكم هو الواقع ولا مدخل
فيه للحاظ العقل فكيف يربب هم عاقل الى ان صدق قولنا انه موجود منوط بلحاظ العقل ذاته الحققة المتقررة فانه صادق قطعاً
قبل العقول ولو كان المحكي عنه بالوجود مطلقاً او بالوجود الخارجي المبهية المتقررة مطلقاً وفي العين في لحاظ العقل لم تصور
صدقه الا بمطابقتها للماهية المتقررة في لحاظ العقل فان صدق الحكاية انما هو بمطابقتها للمحكي عنه وهذا مما لا يجتر عليه وجلبية
النسبة فضلاً عن ذي عقيدة ايمانية لو كان المحكي عنه بهما توهم لزم صدق الكواذب وكذب الصواديق اذ لحاظ العقل لا يلزم

ان يكون مطابقا لنفس الامر فاذا كانت الماهية باطلة ممتنعة في نفس الامر متقررة ممكنة في كحاظ العقل في نفس الامر وكفى عنها
 بانها موجودة او ممكنة فالمحكي عنه بهذه الحكاية ان كان هي الماهية المتقررة في نفس الامر او في العين في كحاظ العقل كما توهم
 كانت هذه الحكاية مطابقة للمحكي عنه فكانت صادقة اذ الصدق هو مطابقة الحكاية للمحكي عنه واذا كانت الماهية ممكنة متقررة
 في نفس الامر او في العين ممتنعة باطلة فيهما في كحاظ العقل وكفى عنها بانها ممكنة او متقررة وكان المحكي عنها توهم لم يكن الحكاية
 مطابقة للمحكي عنه فتكون كاذبة فان قيل ان المحكي عنه هو الماهية المتقررة مطلقا او في العين في كحاظ العقل المطابق
 لنفس الامر قلنا فيكون ما توهمه مرتبة الحكاية لا حكيا عنه لان هذا المرتبة تصف بالمطابقة واللامطابقة لنفس الامر و
 الكلام على تقدير كون المحكي عنه هو الماهية المتقررة مطلقا او في العين في كحاظ العقل وباجل ذلك ما ذكره بالهذيان شبه
 منه بالبيان قوله بما هي متقررة مطلقا او في العين نسخ الكتاب ههنا مختلفة ففى بعضها وبما يكون المحكي عنه بها هي
 الماهية بما هي متقررة في العين في كحاظ العقل هذا هو وفق لجملة الافق المبين والنسب لسياق عبارة الشرح فانه قد
 بين ان القضايا المعقودة بالوجوب والوجود والاشيئية والامكان حقيقية وان مصداقها نفس الحقيقة المتقررة من حيث
 هي وكان هذا مما لا يشك فيه فان القضايا المعقودة بالوجوب والوجود والاشيئية والامكان حقيقية البتة ومصداقها نفس الحقيقة
 فلا حاجة الى اعادة بيانه وانما الاشتباه في القضايا المعقودة بالوجوب في الخارج والوجود الخارجي وامكان الوجود الخارجي فان
 الطاهر ان القضايا المعقودة بها خارجية فترجع هذا الاشتباه وبيان ان القضايا المعقودة بها حقيقية لا بد من بيان المحكي
 عنه بتلك القضايا ليتبين كونها حقيقية وفي بعضها وانما يكون المحكي عنه بها هي الماهية بما هي متقررة مطلقا او في العين
 وهذا لا يناسب لما قد يعنى عبارة الافق المبين ولا سياق عبارة الشرح كمن يؤيد ما قال في الحاشية المتعلقة على
 قوله متقررة مطلقا وهو قوله هذا في مطلق الوجود والوجوب الامكان وفي الحاشية المتعلقة على قوله في العين هو قوله هذا
 في الوجود الخارجي والوجوب الامكان الذين هما بحسب الوجود الخارجي واما مطلق الوجود والامكان والوجوب في نفس
 الامر فمصداق نفس الماهية المتقررة في عالم الواقع مع غزل النظر عن خصوصيات الظروف وان اتفق ان يكون ظرف
 اتصافها بهذه الامور هو الذين دون الخارج اذ فيه خلطت بينهما وبين موصوفاتها كما مر لكن الخصوصية لمصلحة
 قوله في كحاظ العقل ان كان هذا نظر فالشبه المتقرر للماهية وكانت الماهية المتقررة في هذا الحاظ مصداقا كمال التقر مطلقا
 او في العين ومطابقا لصدقه كانت القضية ذمينة لانها حاكية عن امر موجود في الذهن بثبوت امر له في الذهن فلا يكون
 على هذا سبيل الى نفس كونها ذمينة والقول بكونها حقيقية ثم كون الماهية المتقررة في العين في كحاظ العقل مصداقا
 للقضية القائمة الماهية موجودة خارجية او انها ممكنة في الخارج او انها واجبة في غير معتول اصلا لانه يؤدي الى

ان الوجود في العقل موجود خارجي وبهذا الخش من الهذيان فانظر الى صاحب الافق المبين كيف يتخطى في كلامه لايبالي اين
 يذهب وانظر الى الشارح كيف يقتضي بتقليد به ولا يدري كيف المذهب الله العاصم عن آفة التقليد وهو في العصمة
 والتسديد قوله لا باهي على حال معين لا شك في ان مصداق الامكان والوجود والوجوب الخارجيات نفس
 الالهية لا حال صفة زائدة عليها والالم يكن الماهية قبل الحق تلك الصفة بها ممكنة وموجودة وواجبة لكن ذلك لا
 يستلزم ان لا يكون القضايا المعقودة بالوجود الخارجي وامكانه ووجوبه خارجية اذ لا يشترط في القضايا الخارجية ان
 يكون مناشي محمولاتها احوال الزائدة على الموضوعات بل ما لا بد منه في القضايا الخارجية ان يكون مصداق محمولاتها
 نفس الحقيقة المتقررة في الخارج ولا شك في ان مصداق الوجود الخارجي وممكن الوجود في الخارج هو الماهية المتقررة
 في الخارج فلا وجه لغيره كونه تلك القضايا خارجية فتولده لذلالم يكن العقود بها خارجية في غاية السخافة قوله بل حقيقة
 لا يعني ان القضايا المعقودة بالوجود الخارجي وامكانه ووجوبه قضايا ثابتة صادقة فان كانت حقيقة فاما ان تكون
 صادقة في ضمن الخارجية فيكون تلك القضايا خارجية واما ان تكون صادقة في ضمن الالهية فيكون تلك القضايا
 زهنية فلا معنى لنفي كونها خارجية اوز هنية وليس لصدق الحقيقة البتة احتمال آخر وارصد قها في ضمن الخارجية
 البتة او في ضمن الالهية البتة قوله وامكانه المحكي عنه بامكان الوجود الخارجي ومصداق الممكن ليس هو الماهية
 المتقررة في العين في كحاط العقل لان امكانها سابق على تقريرها في العين وعلى تقريرها في العين في كحاط العقل
 فالحق ما ذكرنا سابقا من ان القضية المعقودة بالامكان سالتة بسيطة وليس مصداقها الماهية المتقررة قوله اذ
 مصداق الحمل فيها كحاط العقل المصدق اذ قد يطلق على المحكي عنه معنى مطابق الحمل قد يطلق على علة المصدق وكحاط العقل
 ليس مصداق الحمل الوجود العيني وامكانه ووجوبه بالمعنيين فعمل المعنى ان مصداق الحمل فيها نفس الحقيقة المتقررة
 في العين الملحوظة للعقل بنار على ما زعم قوله المتقررة في العين من اجمال بيان لمصداق حمل الوجود العيني فان
 مصداق حمل الوجود الماهية المتقررة في العين من اجمال في كحاط العقل على ما نعم وانت تعلم ان هذا الاصح على
 اطلاقه فان الوجود الخارجي صادق على الواجب سبحانه ومصداق هناك نفس الحقيقة المحتملة للماهية المتقررة من
 اجمال في كحاط العقل قوله اذ يباهي لاضروبي لتقريره في الامكان قوله اذ يباهي من حيث اقتضاه اجمال اياها هذا
 في الوجوب لا يعني ان هذا الاصح على اطلاقه في الوجوب بالغير لاني للوجوب الذاتي ولاني الوجوب المطلق ثم لا يذهب
 بل يمكن الشارح حكمه فيما سبق بان مصداق تلك الامور نفس الحقيقة المتقررة من حيث هي وهنابان مصداقها الماهية بها
 تستقر مطلقا اذ في العين في كحاط العقل فيبين كلامه تفاوت وايضا حكم انفا بان المحكي عنه بالامكان الماهية بها يمتقررة

مطلقا وفي العين في كحاظ العقل وحكمه بها بان مصداقه كحاظ العقل نفس الهمية بما هي لا ضروري التقرر والا لاقترن من دون اعتبار
 انها متقررة وهذا ايضا تهافت وبذلك كلفه قوله وبه هي التي تستعمل في حكمته بالبعد الطبيعية اي المعقولات الثانية
 بالمعنى الثاني هي المعقولات الثانية المستعملة في الفلسفة الاولى قوله ثم ايجتية المعبرة لما ذكره اول الان موضع المنطق
 عند القدماء المعقولات الثانية باعتبار صحة الايصال وتوقفه عليه وفسر معنى المعقولات الثانية اراد ان يعبر عن كمال ايجتية
 وعلو ان ايجتية المعبرة في موضوعات العلوم قد تكون اطلاقية وقد تكون حثيات زائدة على نفس الموضوع كما في
 قولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث الصحة والمرض مجموع موضوع الطبي الجسم من حيث الحركة والسكون وموضوع المنطق
 المعقولات الثانية من حيث الايصال الى مجهول لقوري او قصد معنى فاما ايجتية الاطلاقية فلا تكون موجبة عنها في
 العلم فلا اشكال فيها انما الاشكال في ايجتية الزائدة فانها تكون موجبة في العلوم التي تلك ايجتية معتبرة في
 موضوعاتها كما يجب في الطب عن الصحة والمرض وفي الطبي عن الحركة والسكون وفي المنطق عن الايصال مع ان
 الموضوع وقيوده يجب ان تكون مفروضة عنها في العلم ويجب عنه في المشهور بان ايجتية المعبرة في موضوع الطب
 ليست نفس الصحة والمرض بل صلوجها وفي الطبي ليست نفس الحركة والسكون بل صلوجها مثلا وهو ليس موجبا عنه
 في العلمين انما المبحث عنه نفس الحركة والسكون ونفس الصحة والمرض لا يصلوج فاورده عليه والابان يصلوج اجتهدي
 الموضوع ليس هو مطلق يصلوج بل يصلوج المضاف الى الصحة والمرض والحركة والسكون فالصناف الى يصلوج اليه معتبر في
 القيد فلا يكون موجبا عنه في العلم فاجيب بان يصلوج لا يقتضي وجود الصنف اليه حتى يكون ما يضاف اليه قيدا في الموضوع
 كما لا يلزم من التقييد بالامكان التقييد بالوجود لا يلزم من التقييد بالصلوج التقييد بالصنف هو اليه فالصنف الى يصلوج
 انما يلاحظ لمعرفة خصوصيته ومفروض عنه في العلم انما يكون نفس الموضوع وقيوده لانا يلاحظ لمعرفة قيوده ايضا وثانيا
 بان اجتهدي قد يقع عن نفس يصلوج ايضا كما يجب في الطب ان اي بدن صالح للصحة وفي الطبي اي جسم صالح للحركة
 وقال صدر الشريعة ان هذه ايجتية بيان للاعراض الذاتية المبحث عنها في العلم لا قيد من الموضوع واورده عليه العلامة
 التفتازاني بانه يلزم تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات وبالاقتبال وبانه مخالفت المشهور وجيب عن الثاني بان
 صدر الشريعة ان ايجتية تقييدية في نظر الباحث ومقتضوية للمبحث على بعض العوارض وليس هذا مخالفا للجمهور والجمهور
 عن الاول ان اللازم ملزم واختلاف العلمين انما هو لاجل اختلاف ايجتية في نظر الباحث فحكم السامع والعالم ان
 شارك علم الهمية في الموضوع اعني جسم العالم وفي المحمول كالكروية الا ان الاول يتطرق من حيث هو وطبيعة الثاني يتطرق
 من جهة الاحوال العارضة له من جهة الكمية وقال العلامة التفتازاني ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحث في العلم عن

عوارض ذاتية قيد بحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار كنهية بالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث
 في المعنى الكلي الاعلى معنى ان جميع العوارض المبحث عنها يكون كوقبا للموضوع بواسطة هذه كنهية انتهى وهذا هو الذي اشتهر
 الشارح موافقا لبعض المتأخرين كما سيأتي شرحه ولا يخفى عليك ان ما اوردته هذه العلامة على صدر الشريعة واردة عليه
 ايضا لان القول بكون كنهية في نظر الباحث يوجب تجوز تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات بالاعتبار لان
 اختلاف الموضوع لا يكون ما لم يعتبر كنهية قيد من الموضوع بل النظر الدقيق يحكم بان ما ذكره هو مراد صدر الشريعة كما
 عرفت قوله ليست علة للحقوق العوارض اما اول افلان كنهية المذكورة ربما تكون من العوارض الذاتية المبحث عنها
 في العلم فلو كانت علة للحقوق العوارض الذاتية للموضوع لزم الدور واما ثانيا فلان علية كنهية للحقوق تلك العوارض
 ربما لا تغفل كنهية الايصال فانها ليست علة للحقوق كنهية وفضلية مثلا المعروف عنها قوله ولا قيد له في نفس الامر
 فان محروص العوارض الذاتية ذات الموضوع لا الذات المقيدة بالكنهية وايضا لو كانت كنهية قيد للموضوع لما كانت
 مبحثة عنها في العلم مع انها قد يبحث عنها فيه ثم ان نفى كون كنهية قيد للموضوع انما هو اذا كانت كنهية من العوارض
 الذاتية للموضوع واما اذا كانت عرضا غريبا فلا بد من اعتبارها بقيد للموضوع كالاكثر المتحركة فانها موضوع لعلم الاكرو
 كنهية كحركة قيد له فانها لو لم تكن قيد كان الموضوع مطلق الكثرة وح يكون الاعراض المبحث عنها في ذلك العلم عرضا
 غريبة لها فانما هي اعراض ذاتية للكثرة المتحركة فانهم قوله بل علة للمبحث او قيد للمعروض فلك كنهية مقصورة للمبحث
 على العوارض التي يلاحظ كنهية في البحث عنها قوله وذهب المتأخرون فان قيل فموضوع المنطق متعدد وهو المعلوم
 التصوري والمعلوم التصديقي فلا يكون المنطق علما واحدا قلنا بل موضوعه واحد وهو المعلوم الاصح من المعلوم
 التصوري والمعلوم التصديقي من حيث الايصال الى المجهول نعم يشكل الامر على من زعم ان التصديق ليس بعلم بل
 كيفية لاحقة بعد الادراك فان الموصل في التصديقات هي القضايا المندعنة بما هي ندعنة والموصل اليه فيها هو
 الاذعان بالتصديقية فليس هناك على يد اية ايصال معلوم الى مجهول فتأمل قوله واليه اشار المصنف نسخ المتن بينها مختلفة
 ففي بعضها موضوع المعقولات الثانية وفي بعضها موضوع المعقولات والشارح روى نسخة الثانية وشرحها قوله فان كثيرا
 ما يبحث استدلال على ان موضوع المنطق هو المعلوم التصوري والتصديقي بان كثيرا ما يبحث في المنطق عن نفس المعقولات
 الثانية كاللانية والعرفية وقد تقر في فن البرهان ان الموضوع يكون مفروغا عنه في العلم فلو كان موضوع المنطق
 هي المعقولات الثانية لم يجر البحث عنها في العلم قوله واجب عنه حاصل ان للمعقولات الثانية اعتبارين الاول
 اعتبار كنهية المعقولات الثانية فهي باعتبارها لا يبحث عنها في المنطق بل موضوع مفروغ عنه فيه والثاني اعتبار انها عارضة

لمعقولات ثمانية اخرى بهذا الاعتبار احوال للمعقولات الثانية واعراض ذاتية لها فيجوز ان يبحث عنها وتجعل محمولات
 لمسائل الصناعة ولا يصير في ذلك فان الممتنع ان يبحث عن الموضوع بما هو موضوع فالذاتية والعرضية انما يبحث عنها
 من حيث انها من الاعراض الذاتية لمعقول ثان آخر وعرضي عليه بعض الشرح بانه يرجع الى تكلف مستغنى عنه وبانه
 مشكل في الكلي والجزئي فانقلت ان الكلي والجزئي يكملان على الخاص والعام وهما ايضا من المعقولات الثانية قلت
 يجعل العام والخاص ايضا محمولان في المنطق فيلزم ان قلت قال وبالحجة ارجاع المحمولات كلها الى المعقول الثاني
 العارض للمعقول الثاني الاخر لا يصور في بعضها وفي بعض يرجع الى تكلف مستغنى عنه انتهى وان قلت تعلم ان السائل
 على معنى كون المعقولات الثانية موضوع المنطق بان المعقولات الثانية قد تقع محمولات في المسائل المنطقية انما
 لو ثبت انها تقع محمولات على المعقولات الاولى في المسائل المنطقية ونها غير موجود في المنطق اذ لم تتهد بعد مسئلة منطقية
 يكون موضوعها المعقول الاول ومجملها المعقول الثاني فالمعقولات الثانية انما يبحث عنها في المنطق من حيث
 انها احوال لمعقول ثان آخر فاذا قيل في المسائل المنطقية ككلى اما ذاتي او عرضي او ان المعرفة اما حد او رسم فليس
 المسئلة بالتحقيق ان الحيوان ذاتي والماشى عرضي وان الحيوان الناطق حد والحيوان الضالع رسم حتى يتوهم ان
 المعقولات الثانية يبحث عنها في المنطق من حيث انها احوال للمعقولات الاولى ولظن ان ارجاع المحمولات في المنطق
 الى المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الثانية الاخر يرجع الى التكلف واما البحث عن الكلية والجزئية فانها لو كونها
 من عوارض المفهوم وهو ايضا من المعقولات الثانية والمفهوم ليس محمول في مسئلة من مسائل المنطق فاذا ذكره في غاية
 السقوط قوله ثم المعلوم التصوري هذا البطلان لراى المتأخرين فاصلة ان المعلوم التصوري والمعلوم التقديمي لا يمكن
 ان يجلا موضوعين للمنطق لانه ان اريد كونهما موضوعين للمنطق ان مفهومها موضوع للمنطق فذلك صحيح البطلان اذ
 مفهومها ليس موصلا ولا صا كحال ان ثبت له العوارض ابحاث عنها في المنطق كالجذبية والخصيصة وغيرها وانما يصير
 ان مصداقها موضوع للمنطق فاما ان يراد ان مصداقها مطلقا موضوع للمنطق فذلك ايضا باطل اذ المصداق
 كالحيوان وغيره مطلقا ليست يبحث عن احوالها في المنطق اذ يبحث في عن الموصل القريب البعيدا على العموم
 ومصداقها ندين المفهومين كالحيوان الناطق او كالتفسيمة القائمة العالم متغيرا مثلها لا تقبل بغيرها لانها لا تبحث
 عن احوالها على وجه العموم بل لاحظ بجمعية عامة فاما ان يراد ان مصداقها من حيث انها معروفة للمعقولات
 الثانية موضوع للمنطق ويبحث فيه عن احوالها فيبحث ارجع الى احوال المعقولات الثانية فيكون الموضوع
 للمنطق هي المعقولات الثانية هذا يحصل كلام الشارع في عبارة مسئلة من وجهين الاول في قوله لان يبحث عنها

وحق العبارة ان يقال لان بحثنا عن احوالها والثاني في قوله واما صدقنا عليه من المعقولات الاولى لان ما صدق عليه
 المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي لا يختص في المعقولات الاولى فان المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي لا يصدقان
 على المعقولات الثانية ايضا ويكون بعضها موصلا لا يفسر باصدا فاعليه بالمعقولات الاولى ليس في محله وتحقيق
 المقام ان المنطق باحث عن احوال ما هو موصل الى علم تصوري او علم تصديقي من حيث انه موصل ولا شبهة في
 ان الموصل انما هي المعلومات التصورية والتصديقية كالحيوان الناطق الموصل الى تصور الانسان وكقولنا الانسان
 حيوان وكل حيوان جسم الموصل الى التصديق بان الانسان جسم لكن الموصل في الاول هو الحيوان الناطق من حيث
 انه صدق في الثاني ذلك لقول المؤلف من حيث انه شكل اول مفهوم المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي ليس
 بموصل فالمنطق ليس باحثا عن احوال ذلك المفهوم وانما الموصل مصاديقه من حيث انها معروضات تعلقا بمفاهيم المكليات
 والذاتية والعرضية والحدية والرسمية والموضوعية والجمولية والقضية والقياسية الى غير ذلك من المعاني التي لها
 دخل في الالهيال وتعلق بها خصوصيات ذوات تلك المصاديق واجبات التي لا تدخل لها في الالهيال فهي تدخل
 عن بحث المنطق ولا يخفى ايضا ان مفاهيم المعرفة والحجج والحدية والرسمية والقياسية والشكلية ليست موصلة الى
 تصور حقيقة او تصديق قضية بل الموصل اليها هي المعلومات المعروضات لتلك المفاهيم فالقدما ان ارادوا
 يكون موضوع المنطق هي المعقولات الثانية ان مفهوم المعقول الثاني موضوع المنطق فذلك صريح البطلان
 فان مفهومه اخي مفهوم ما يكون طرف عروضة الذهن ليس موصلا ولا معروضا للعوارض المبحوث عنها في المنطق
 وان ارادوا بان ما يصدق عليه هذا المفهوم كالمعرفة والحدية والحجج والقياسية وغيره بموضوع المنطق فهذا ايضا
 باطل فان تلك المفاهيم ليست موصلة الى تصور وتصديق بل الموصل اليها المعلومات المعروضة لتلك المفاهيم
 وان ارادوا بان موضوع المنطق هي تلك المعقولات الثانية العارضة للمعقولات مطلقا من حيث تنطبق عليها و
 يتعدى احكامها اليها فذلك صحيح لان المسئلة القائمة السالبة الدائمة تنكس نفسها مثلا حاكمة على ما يصدق عليها
 السالبة الدائمة بانه يتعكس الى ما يصدق عليها السالبة الدائمة فموضوع هذه المسئلة معقول ثان من حيث انه ينطبق
 على معلومات كقولنا لا شيء من الحيوان يجر وتقولنا لا شيء من القياس مركب من سالتين مثلا فيتعدى هذا الحكم الكلي
 الى تلك المعلومات فالمثبت له هذا المحمول هي تلك المعلومات والمعلوم عليه معنى ما حصل في العقل عند حكمه كالمثل
 هو تلك المعقول الثاني المنطبق على تلك المعلومات ومن على ذلك حال موضوعات سائر المسائل المنطقية و
 محمولاتها فموضوع كل مسئلة منها معقول ثان ينطبق على معلومات هي معروضات ومحمولها معقول ثان آخر ثابت لمعروضات

وتفصلا موصلا

ذلك المعقول الثاني بما هي معروضة سوار كان تلك المعلومات مقولات اول المقولات الثانية وما يورد على الله
 من انه قد بحث في المنطق عن نفس المقولات الثانية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية مع انه لا يبحث في العلم
 عن نفس موضوعه في غاية السقوط لان البحث عنه في المنطق هو المعقول الثاني المحمول على مقول ثان آخر على
 نحو ما عرفت فهو باحث عن احوال المعقول الثاني نعم لو كان في المنطق مسألة موضوعها من المقولات الاولى ومحمولها
 مقول ثان لكان لهذا اليراد وجه واما ما في شرح المطلاع من انه ان اريد بان المنطق يبحث عن الكلية والجزئية والذاتية
 والعرضية انه بين ضرورتها فهو ليس من المسائل اذ المسئلة ما يطلب فيه التصديق وان اريد به انه لطلب التصديق
 بثبوتها للاشارة فهو ليس من المنطق بل هو وظيفة الفلسفة فلعل المراد به ما ذكرنا حتى ان المنطق لا يبحث عن شيئا
 مقول ثان لمعقول اول والا فكون المقولات الثانية محمولات في المسائل المنطقية لا ينكره التحقيق تذهب
 القدار واما المتأخرون فان ارادوا ان موضوع المنطق مفهوم معلوم التصوري ذو التصديقي فذلك لا يصح كما عرفت
 وان ارادوا ان مصاديقه موضوع المنطق فان ارادوا انها بذواتها مع غزل النظر عن كونها معروضة للمقولات الثانية
 موضوع المنطق فذلك ايضا باطل كما عرفت ان ارادوا ان مصاديقه من حيث انها معروضة للمقولات الثانية
 موضوع المنطق فذلك حق لا ينكر لان هذا هو عينه ما حققناه من مذهب القدار واما الفرق في التعبير فالقدما يفترون
 ان موضوع المقولات الثانية العارضة للمعلومات المنطقية عليها بحيث يتعدى احكامها اليها والمتأخرون يقولون ان
 موضوع المعلومات المعروضة للمقولات الثانية المجردة في المسائل او صافا عنوانية تلك المعلومات لاجراء
 الاحكام عليها واعتبار حيثية الاصل في بيان الموضوع قرينة على ان القدار انما ارادوا المقولات الثانية المنطقية
 على المعلومات لانها الموصلة دون المقولات الثانية لان حيث الانطباق عليها وعلى ان المتأخرين انما ارادوا المقولات
 المعروضة للمقولات الثانية لانها الموصلة للمعلومات مطلقا فهذا هو القول الفصل الذي لا حيد عنه وانه الموفق للصواب
 قوله ومن ظن توهم بعض القدار ان موضوع المنطق الالفاظ من حيث الدلالة على المعاني لما ارادوا ان المنطق يقال فيه
 ان الحيوان جنس الناطق فصل الحيوان الناطق حد وان كل ج ب وكل ب ا قياس فتوهموا ان الالفاظ هي
 موضوع المنطق وهذا ضلال مبين فان نظر المنطقي انما هو في المعاني المتخولة فانها الموصلة الى الجمولات ورعاية
 جانب الالفاظ انما هي بالعرض لتوقف الافادة والاستفادة عليها وتعذر ترتيب المعاني بدون تخيلها قوله تفصيل
 ان اصول المطالب رابع قال المحقق في شرح منطوق الاشارات المطالب العلية تنقسم الى اصول وفروع والاصول
 هي الكلية التي لا بد منها ولا يقوم غير مقامها وتسمى الاحكام والفروع هي الجزئية التي عنها في بعض المواضع

ويمكن ان يقوم غيرهما مقامها والاهيات قد قيل انها ثلثة هي بالقوة مسته وهي مطلب ما ويل ولم لان كل واحد يشتمل على
 مطلبين قد قيل انها اربعة واصيبت اليها مطلب كفضا اثنان للتصور وهما ما وهي واثنان للتصديق وهما بل ولم
 ثم قال في شرح قول الشيخ ومنها مطلب اي شئ وطلب تميز الشئ عما عداه قد لا يعيد هذا المطلب في الاصول لان ما
 ما يعني عنه اذ جاز يشتمل على جميع الذاتيات مميزة كانت او غير مميزة وقد يعيد فيها لانه بعد الجواب عما هو في حال الشركة
 يتعين بطلب تميز كل واحد من مختلفات الحقائق بالفصول ولا يقوم غير شرح مقامه ثم قال بعد ذلك وههنا نكتة وهي
 ان المطالب كما كثر بالمكثرون فللمقلبين ان يقللوا بان يجعلوا اصولها اثنين مطلباً للتصور ومطلباً للتصديق
 ويطوي الباقي فيهما وعلى هذا التقدير يمكن ان يطوي مطلب لم في مطلب ما حتى يكون الاهيات هي مطلب ما ويل لان
 مطلب ما يعني عنه ويقوم مقامه فيقال ما علته وما سببه قال الشيخ في صدر المقالة الرابعة من الفن الخامس من
 بيان اشعار المطالب ان كان للمكثران الكثير بالاي واكتم واكيف فانها بحسب ما يبحث عنه في هذا الموضع اربعة اشياء
 داخلان في اهل احد هما بل يوجد الشئ اي على الاطلاق والثاني بل يوجد الشئ شيئاً مثل انه بل يوجد بحسب مركبا
 من اجزاء غير متجزئة وكل واحد من مطلبي اهل تجمعه مطلب اللزم وتصيل بذلك مطلب ما وما مطلب الاي فمن التوابع
 لمطلب ما ثم قال بعد كلام فقد بان من هذا ان المطالب ترجع الى بل الشئ والى ما الشئ وان مطلب اللزم بحث ما عن
 مطلب بالشئ بوجوه لانه بالاولى وسطا انتهى وبالحكمة فالاختلاف في حصر اهيات المطالب في اربعة او ثلثة او اثنين يرجع الى
 تفصيل الاجمال فمن استحسن التفرقة وتفصيل مميزات ما من استحسن الاجمال قلها وطوى بعضها في بعض ولا حاجة
 في شئ من تفصيل والتكثير فان مرجع هذا الاختلاف الى الاختلاف في التسمية لا غير فما قال بعض اشرار من ان
 ما ذكره لهم من ان اهيات المطالب اربع ينافي ما في الحاشية القديمة من ان القوم حصروا اهيات المطالب في
 ثلثة والظاهر ما في المتن لانه لا يمكن ارجاع اي الى ما بان يقال حاصل اي شئ ما يميزه لانه ان يرجع الى الاشارة
 فيكون المقصود شرح ملول المميز وان ارجع الى ما الحقيقية فيكون المقصود طلب حقيقة بعد العلم بوجودها ولا يخفى ان المقصود
 السائل لا يكون احدا منها فهو مطلب براسه ناس من اخلة عن النكتة التي ذكرها المحقق ومن ادرج مطلب اي
 تحت مطلب النظر الى ان جواب بالاشتمال على المميز لكون المميز مندرجا في احد او الرسم الاسمي الذي هو جواب بالاشتمال
 وفي احد او الرسم الذي هو جواب بالاشتمال على المميز لكون المميز مندرجا في احد او الرسم الاسمي الذي هو جواب بالاشتمال
 ما من اعتبره مطلباً براسه نظر الى انه قد يحتاج بعد الجواب عما هو في حال الشركة الى طلب تميز كل واحد من اشتركات المتعلقا
 الحقائق بالفصول والامر في هذا الاختلاف الراجح الى التسمية سهل قوله فالطلب للتصور لا شك في ان كل علم

مطلوب بل بدین طالب العلم المطلوب اما تصور او مقصدین فالطلب الاول اما تصور الشیء محده اور سماء و تفسیرہ عامہ
بحسب جوہرہ او عرضہ الاول مطلب ما والثانی مطلب ما والثالث ما المقصدین بل کون الشیء موجودا فی لغتہ کون
الشیء موجودا علی صنفہ و ہذا مطلب بل و اما العلم لعلہ التصدیق بالعقد ہذا مطلب لم فہذہ اصول الطالب علی تفسیر
تفسیرہا و تکثیرہ او قد اختلفوا فی مطلب ما فقال بعضهم ما سوار کانت شارحہ او حقیقۃ للطلب التصور مطلقا سوار کان
بالوجہ او بالکنہ فیقع الحدو الرسم فی الجواب غایۃ الامران احد اولی بالواقع فی الجواب من الرسم اذا علم بالحدو تم و کل من
العلم بالرسم ہذا ہذا الذی ذکرہ الشارح فی الشرح اولو نقل الشرح من المحقق الدوانی فی حاشیئہ علی شرح المطلاع ہذا
ما اشارہ للطلب التصور مطلقا سوار کان بالکنہ او بالوجہ ما الحقیقۃ للطلب التصور بالکنہ قطبہ قال ہذا المحقق فی الشرح
القدمیۃ ان الرسم یضیق فی جواب ما ہونی فی الجملہ غایۃ الامران یکون و قرحہ فی الجواب علی سبیل التوسع والاضطرار والی
ہذا القول الثالث ذہب المص و ذہب المصدر المحاصر للمحقق الدوانی الی امتناع وقوع الرسم فی الجواب مطلقا فی بعض
اظہارہ لکن یطیر من بعض اقوالہ انہ یجوز وقوع الرسم فی جواب ما اشارہ دون ما الحقیقۃ فیخرج ذہب الی ما قال المحقق
فی حاشیئہ شرح المطلاع ذہب صاحب لافق البین الی ان ما سوار کانت شارحہ او حقیقۃ لا یصلح سوالا و جوابا الا
بجوہرہات حقیقۃ فلا یقع فی جوابہا مطلقا الا الحدو لکن الحدو داعم من ان تكون توسیعیۃ او حقیقۃ و قال بعض المتأخرین
ان کل ما فی اللغۃ سوال عن الماہیئہ و فی اصطلاح الیساغوجی عن تمام الماہیئہ الخفیۃ او المشتکہ و فی اصطلاح فی المیزان
عاما یعرف الشیء حد کان اور سوا فہذہ خمسۃ اقوال و الحق ہوا الاول لان التصور اما بالکنہ او بالوجہ و کان التصور ہذا
یکون مطلوبا کذلک التصور بالوجہ یکون مطلوبا فلا بد للتصور بالوجہ اذا کان مطلوبا من طالب لا یصلح لطلبہ الا ما یکون
ما للطلب التصور مطلقا سوار کان بالکنہ او بالوجہ بلا توسع و ضطرار فیقع الرسم فی جواب ما حقیقۃ سوار کانت ما حقیقۃ او
شارحہ نعم قد صطلح القوم فی فن الیساغوجی علی ان العرضی لا یقع فی جواب ما ہو لکن عند الاصطلاح فی فن فاعل الیساغوجی
ان لا یقع الرسم فی جواب ما اصلا وان لا یكون الرسم مطلوبا و قد نقل عن الشیخ محمد الخیام ان مطلب ما ہوا سوال عن
حقیقۃ الشیء و ماہیئہ فیکون الجواب اما تحدیدا و ترسیما و اما شرھا للاسم و تبیینا لہ و لا یكون ہذا الطلب ما صرح الجواب بحیب
من طرف فی الاجاب السلب بل یکون الجواب الی الجیب یاتی باشارہ و یأیرہ حد لذلک الشیء او معرقا لہ نتیجہ و ہذا ظاہر
فی ان الرسم یقع فی جواب ما اشارہ کانت او حقیقۃ و نقل عن الشیخ رئیس اذہ قال فی علل الحکمۃ المطلوب ما تعرف
شیخ الاسم فان کان الشیء موجودا فیلعب بما الحقیقۃ ہذہ اور سمۃ الحد من اجناس و مفصول و الرسم من اجناس و
خواص اتہی و ما قال المصدر الشیرازی و ابنہ من ان عبارۃ عیون حکمۃ فی المنطق المصنوع کذلک فیلعب ما حقیقۃ ہذہ

وشرحنا معنى ان المطلوب بالاشارة تعرف شرح الاسم وبيان معنى اللفظ فان كان معنى اللفظ موجودا كان مطلب الاشارة حد
 ذلك الموجود وان كان معنى الاسم ورسمه كان رسمه متخاها فيكون الواقع في جواب ما اشارة ما هو حد ذلك الموجود والرسم
 بالتحقيق وان لم يكن الواقع في جوابها هو حده ورسمه من حيث هو رسم بل من حيث بما معنى الاسم فبعضه تصحيحا بحيث بل
 معنى كلام الشيخ ان المطلوب باقبل العلم بوجود معنى تعرف شرح الاسم فان كان معنى موجودا فيطلب بالتحقيقه التي هي متاخره
 عن البلية بسبب صده او رسمه لو كان مراد الشيخ ما ذكره في بيان جواب ما اشارة فقط لم يكن لقوله فان كان معنى موجودا فيطلب
 الخ فانه لان المطلوب بالاشارة تعرف شرح الاسم من دون تعرض كون المعنى موجودا او غير موجودا وبما هو المعروف الا
 على انه على هذا التقدير يكون هذا الكلام ساكتا عن ذكر ما الحقيقية التي هي العمدة وبالجملة فلاريد في صحة وقوع الرسم في جواب
 شارة كانت او حقيقية فان التصور بالرسم مطلوب لا بد له من طالب ولا يعيجم لطلبه الا ما قاله الغياث انصور من ان
 اريد ان يحيل الرسم تمامه في مطلب احد ذلك غير لازم الا ترى ان احد الناقص ليس كذلك ان اريد به انه يجب
 ان يدخل الرسم في مطلبين بان يدخل بعض اجزائه في مطلب وبعض آخره في مطلب آخر فهنا كذلك اذا جئنا داخل
 في مطلب او الخاصة في مطلب اى شى في عرضه ساقت التصور بالرسم مطلب حد لا بد له من طالب احد ولا يكفي دخول
 اجزائه في مطلبين مطلب ما وطلب اى ولو كان كذلك لم يكن احد التام ايضا واخلا في مطلب فان جئنا داخل في مطلب
 ما ولفصل في مطلب اى شى وما قال من ان احد الناقص غير داخل في مطلب احد ممنوع بل هو داخل عندنا في
 مطلب ما قال العلامة التتالفي في التلويح ما يتعقله الواضع ليضع بازان اسمانا ان يكون له هبة حقيقة او لا وعلى الاول
 ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشى او وجودها واعتبارات من تعريف المهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها
 ما هي حقيقة تعريف حقيقى يعيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالركب منها تعريف
 مفهوم الاسم واما تعقله الواضع فوضع الاسم باناء تعريف اعمى يعيد تعيين ما وضع الاسم بازان بل فظا شتر كقولنا انحضنفر الا
 ولفظ شمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجالا ثم قال التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم
 وماهية الثابتة في نفس الامر وتعرفها بهذا الاعتبار حقيقى البته لا بد جواب لما التي بحسب الحقيقة وهي متاخره عن الالبسطة
 الطالبة لوجود شى المتاخره عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه انتهى وهو صريح في ان تعريف حقيقى الذي هو جواب
 الحقيقية يعيد تصور الماهية بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالركب منها فان كان الناقص داخل في مطلب ما
 الحقيقية وحصل الحق الددالى في الحاشية القديمة على جواز وقوع الرسم في جواب ما بان تقوم حصر واهيات المطالب
 في مطلب ما وطلب بل وطلب لم يتموا مطلب ما الى ما هو لطلب شرح الاسم الى ما هو لطلب الماهية الحقيقية و

مطلب بل الى البسيطة والمركبة وكما بان مطلب بالاسمية متقدم على جميع المطالب معللين باننا لم نعرف شرح قول القائل
 بل غتار مغرب موجود لم يكن ان يحكم عليه بالنفي والاشارة فيجب ان يكون هذا الجواب لتشايع للاسم قبل مطلب بل لم
 نعرف ان اشئ موجود ثابت لم يكن ان نحقق ذاته اذ لا يكون للمعدوم ذات حقيقة فاولا انهم ارادوا به ما يعلم بالاسم
 بل التعريف اللفظي ايضا لم يصح منهم هذا الحكم لاجاز ان يعلم رسمه مثلا ثم يطلب بلبية بسيطة الى آخر المطالب هذا ظاهر ثم
 قال فظهر ان الرسم يقع في مطلب ما هو في الجملة غاية ما في الباب ان يكون وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار كما صرح
 به في شرح الاشارات وهذا هو الذي دل على جواز وقوع الرسم في جواب ما اشارت في الجملة ولا يدل على جواز وقوعه في جواب
 ما الحقيقية اصلا فان الحكم عليه بالتقدم على مطلب بل البسيطة هو مطلب ما اشارت ولعل معاصره لا ينافيه في
 جواز وقوع الرسم في جواب ما اشارت فانه قال بعد نقل كلام الشيخ في عيون الحكمة الذي مر ذكره اننا لانضار في ان
 ذلك كما صرح به مطلب ما اشارت ولاني ان الما التي كلامنا فيها هي ما الحقيقية وقد ذكر في انشاء مجاوباته ما يدل على انه
 لا ينافي في جواز وقوع الرسم في جواب ما اشارت كما سيلج اشارت تعالى عن قرب فهذا الاستدلال لا يجدي للمحقق
 شيئا لان منشار النزاع بينه وبين معاصره هو ان شرح التجربة يقال اذا سئل عن الضاحك بما هو يجاب بالكاتب فالحق
 عليه الصدور انه لا يصح ان يجاب بالكاتب لانه عرضي بالقياس الى السؤل عنه ولا يصح وقوع العرضي في جواب ما هو
 فاجاب عنه المحقق بتجوز وقوع العرضي في جواب ما هو مستدلا بانقلنا عنه وظاهر ان ما التي فيها جرى الكلام هي ما الحقيقية
 ثم في كلام هذا المحقق اضطراب يدرك بتدقيق النظر وهو ان كلامه الذي استدلى به ان كان في مطلب ما الحقيقية لم يتم استدلاله
 ولم ينطبق الدليل على المدعى وان كان في مطلب ما اشارت كما صرح به بقوله وكما بان مطلب بالاسمية يخ فلا يلزم
 قوله غاية ما في الباب ان يكون وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار كما صرح به في شرح الاشارات لان عبارة شرح الاشارات
 في شرح قول الشيخ ومنها مطلب ما هو اشئ وقد لطلب ما هيته ذات اشئ وقد لطلب ما هيته مفهوم الاسم مستعمل وذات
 اشئ حقيقة لا يطلق على غير الموجود والمراد ان الطالب بالاول هو السائل عما هو يجاب باصناف المقول في جواب
 ما هو كما مر ذكره وقد يقع احدودا حقيقية في جوابه بما يقيام الرسوم مقامها على وجبات التوسع او عند الاضطرار الطالب بما
 الثاني هو السائل عن ماهية مفهوم الاسم كقولنا ما انخلار وانما لم يقل عن مفهوم الاسم لان السؤال بذلك يصير لغويا بل هو
 السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا فان جيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات ودل الاسم عليها بالمطابقة و
 التقصن كان الجواب صوابا لا سم وان اجيب بشئ خارج عن المفهوم ودل عليه بالانضمام على سبيل التجوز كان رسما
 بحسب الاسم انتهى وهذه العبارة صريحة في ان جواب ما الحقيقية حقيقة منصرف في اصناف المقول في جواب ما هو معنى الجيب

والتوسع واكحدونه قد تقع احدى في جوابها وقد تقام الرسوم مقام احدى وتوسعا حيث لا يكون احدى ما كتحقيقه معلومة او عند
 الاضطرار كما في اذالم يكن للسؤال عنه حقيقى فهذا الكلام من شرح الاشارات في ما كتحقيقه وكلام هذا المحقق على هذا التقدير
 في ما الشارحة ثم معنى ما قال شارح الاشارات وربما تقام الرسوم مقامها على وجه التوسع او عند الاضطرار ليس هو انه يجاز
 بالرسوم ويراد بها احدى ومجازا بان يطبق الالفاظ الموضوعه بازار الرسوم ويراد بذلك الالفاظ معاني احدى واذ على هذا
 التقدير يكون المقول في الجواب هي احدى ولان المقول في الجواب باحقيقه هي المعاني دون الالفاظ ولان التقدير ان
 معاني احدى وغير معلومة فلا يمكن استعمال الالفاظ فيها ولا اعادة تلك المعاني بها بل معناه انه يجاز في الجواب بالرسوم
 ويراد بالالفاظ استعماله في الجواب المعاني التي هي عرضيات للسؤال عنه باحقيقه ويقدر انها حد وود على سبيل التوسع
 فهي رسوم حقيقة وهدود توسعا فانما التوسع في اقامتها مقام احدى وود استعمالها في محل احدى وهذا الكلام صريح في ان
 جواب ما كتحقيقه ليس محلا للرم حقيقة والالم يكن في وقوع الرسم في جوابها توسع اذ لا توسع في اقامته الشئ في محله انما التوسع
 في اقامته الشئ في غير محله فهذا الكلام مما يؤيد ما ذهب اليه معاصروه من عدم وقوع الرسم في جواب ما كتحقيقه واما ما اشارت
 فظاهر كلام شارح الاشارات يدل على جواز وقوع الرسم في جوابها من دون ارتكاب اقامته الرسم مقام احدى على وجه التوسع
 حيث قال ان اجيب بشئ خارج عن المفهوم ودل عليه بالالتزم على سبيل التجنك ان رسما بحسب الاسم يفهم من كلام صاحب
 المحاكمات انه لا بد في جواب الاسمية ايضا من ذكر المحل الاسمي فانه قال لو فهم ما يدل عليه الاسم برسمه يفهم عن الطلب بل
 يطلب حده اذ لا ثم يطلب بهل البسيطة وعلى هذا يكون مراد القوم حكيم بتقديم مطلب ما الاسمية على سائر المطالب تقدم
 اعلم باحد الاسمي عليها ولا يكون مرادهم تقدم ما يعجز احدى الرسم كما تجبه هذا المحقق حيث قال فلو لا انها رادوبه ما يتم احدى الرسم
 بل التعريف للفعل ايضا لم يصح منهم هذا الحكم وانا ان تطالعهم لا يدل على وجوب تقدم احدى الاسمي ليجوز ان يعلم لسؤال عنه بالشارحة
 برسمه يطلب بهل البسيطة الى آخر المطالب فنسلم لكن ذلك لتعليل الاتيم على تقدير اعادة ما يعجز احدى الرسم ايضا اذ اسوال عن
 التصديق بالوجود انما يقتضى تصور الشئ بعبارة لا يتوقف على ان يطلب بالشارحة حده او رسمه حتى يادهم تقدم مطلب بالشارحة
 على مطلب بهل البسيط وتصور الشئ بوجبه لا يحتاج الى السؤال عن الطلب بالشارحة الا ان يخص مطلب بهل البسيط بانها
 سؤال عن التصديق بوجود شئ علم باحدى الرسم تقدم عليه طلب حده او رسمه بالشارحة لكن على تقدير مثل هذا تخصيص لقائل
 ان يتمل كما يجوز ان يكون مطلب بهل البسيط للتصديق بوجود شئ الذي علم باحد فان اجيب عن هذا بانهم حصروا التصديق
 في مطلب بهل البسيط ومطلب بهل المركب فلو اعتبر في مطلب بهل البسيط كون الموضوع متصورا بالكنه لم يحصل الانحصار
 اذ يقتضى التصديق بوجود شئ علم برسمه فارعا من غير ان يطلب قبل ضللى تقدير تخصيص مطلب بهل البسيط بالسؤال عن

التصديق بوجوده شيء علم بالحد والرسم ايضاً يطل الاخصار اذ يمكن ان يظن ان الشيء يوجد انما يطلب التصديق بوجوده ثم يطلب
بما الحقيقية لتصور حقيقة الوجود من دون احتياج الى التصديق بوجوده لسبب يتصوره بالحد والرسم وهذا ظاهر ثم لا يخفى
ان التعريف اللفظي لشيء انما يكون بعد تصوره مرة اذ فيه احضار صورة كانت حاصلة من قبل فلا يمكن ان يعرف الشيء
بالتعريف اللفظي قبل تعرف شيء في اول الامر فلا يصح قول المحقق قلوا لانهم راوا ما لا يعلم بالحد والرسم بل التعريف اللفظي
ايضاً فلو لم يريدوا ما يعلم التعريف اللفظي لم يقض ذلك في تعليلهم فانهم قوله خلافاً لجلال المحققين الظاهر من كلامه في
حواشي شرح التجرية تجوز وقوع الرسم في جواب الحقيقة ايضاً حيث قال في الحاشية الجديدة في اشارة مناظرة مع معاصره
وليت شعري اذ لم يكن الرسم داخل في مطلب ما فني اي مطلب يدخل في الامجال له قوله في مطلب اسي لانه سؤال
عن محض المميز كما صرح به ولاني غيره من المطالب انتهى وهذا صريح في ان الرسم داخل في مطلب الحقيقة ايضاً فان
العلم بالرسم كثيراً ما يكون مطلوباً بعد التصديق بالهئية البسيطة فيجب ان يكون داخل في مطلب ولا يصح الا المطلب
بالحقيقة فبين كلامه هذا والكلام الذي نقله الشارح عن حاشية علي شرح المطالع تدل على ظاهره وان كان كلام المحقق
في هذا البحث مضطرب جداً اما اضطراب كلامه في الحاشية القديمة فقد نياه انفاً واما اضطراب كلامه في الحاشية الجديدة
قلنا انما يقول بجواز وقوع الرسم في جواب الحقيقة على سبيل التوسع والاضطرار مع ان مقتضى كلامه هذا ان قوله
ليست شعري الخ ان يجوز وقوع الرسم في جوابها من دون توسع وبلا اضطراب قوله تحصيل كنه الموجودات الاعيانية
الموجودات اما ان يكون لها الكناه وحقائق سوى مفوماتها التي تحصل في الذهن من دون كسب نظر ولا يكون
لها الكناه ومهيات سوى مفوماتها التي تمثل في الذهن من دون تحميم نظر والثاني كالاسم الاعتبارية مثل الوجود
المصدرى والوحدة والكثرة وغيرها من الامور العامة والمضغولات الثانية وهذا القسم لا يسئل عنها الحقيقية فان هذا
القسم مفومات بدئية لا مهية لها سوى ما ارسم في الذهن بلا نظر وليس لها حدود ورسوم ولا لها اجناس فصول والقسم
الاول هيات مركبة من الاجناس والفصول فمنها موجودات خارج المشاعر كالمهيات الجوهريه والاعراض الموجودات
بالفسيه في الخارج كالسواد والبياض ومنها موجودات في نفس الامر وان لم تكن موجودة خارج المشاعر كالتوابع المقولة
النسبية وبعض انواع مقولة الكيف والحكم فالمراد بالموجودات الاعيانية هو القسم الاول فالمراد بالمهيات النسبية
الامرية اما القسم الثاني فليس تصور ما مطلوباً بما الحقيقة فانهم قوله واللام يستحسن السائل بما الشارح يطلب تفصيل
ما دل عليه الاسم فان جيب جميع ما دخل في المفهوم الذي دل عليه الاسم بالمطابقة كان اجواب هذا اسما المستعمل
عند ان اجيب بلفظي خارج عن ذلك المفهوم بدلول عليه بالاسم انما كان رسماً بحسب الاسم ثم بعد التصديق

Marfat.com

بوجوده مطلقا بغيره بالتحقيقية فان جزئي جوابها وقوع الرسم ايضا لم يكن في اعتبارها الحقيقية فائدة يعتد بها لان تصور
 المسؤل عنه بالحد او الرسم يحصل بطلب ما للشارحة والتصديق بوجوده يحصل بطلب اهل البسيط واما ان لم يجوز وقوع الرسم
 في جوابها فيجوز ان يتصور برسمه بطلب ما للشارحة ثم يصديق بوجوده بطلب اهل البسيط ثم يطلب تصوره بالحد بالتحقيقية
 فيكون في اعتبارها فائدة معتدة بها وان تفوق في بعض الصور ان يتصور المسؤل عنه بالشارحة او بالحد ثم يصديق
 بهلية البسيطة فيجوز الحد الاسمي حد حقيقيا مثلا اذا سئل بالثلث المتساوي الاضلاع فاجيب بان تشكل محيطه بثلاثة خطوط
 متساوية كان ذلك حد العجب الاسم ثم اذا بين المسائل الشكل الاول من كتاب اقليدس صا ذلك الحد الاسمي حد
 حقيقيا ولا يلزم من هذا الاتفاق ان لا يكون لاعتبارها الحقيقية مطلبا برسمها فائدة معتدة بها بخلاف ما اذا اوجب وقوع
 الحد في جواب ما للشارحة ايضا وعلى هذا التقدير يلزم ان لا يكون في اعتبارها الحقيقية فائدة يعتد بها بخلاف ما اذا جوز
 وقوع الرسم ايضا في جواب ما الحقيقية مع تجزير وقوعه في جواب ما للشارحة وعلى هذا التقدير يلزم ان لا يكون في اعتبار
 ما الحقيقية فائدة يعتد بها فستطما يتوهم من ان عدم الفائدة المعتد بها في اعتبارها الحقيقية لازم على المحقق الدواني
 ايضا ويجوز ان يحصل علم المسؤل عنه بالحد بالشارحة والتصديق بوجوده بطلب اهل البسيط فلا يكون في اعتبارها بطلب
 الحقيقية فائدة يعتد بها وذلك لانه لا يلزم من وقوع الحد في جواب ما للشارحة في بعض الصور ان لا يكون في اعتبارها
 الحقيقية فائدة معتد بها في شيء من الصور بخلاف ما اذا جوز وقوع الرسم ايضا في جواب الحقيقية مع تجزير وقوعه في جواب ما
 للشارحة وعلى هذا يلزم ان لا يكون في اعتبارها الحقيقية في شيء من الصور فائدة يعتد بها وعجب من هذا ما قال بعض الشراح
 من ان المقرر عندهم ان جواب ما الاسمية هو بعينه جواب ما الحقيقية بعد العلم بتحقيق الهية فلو كان العرضي يقع في جواب
 ما الاسمية على ما جوزة المحقق الدواني لكان يقع في جواب الحقيقية ايضا ولم يتفطن هذا القائل بان كون جواب الاسمية
 هو بعينه جواب ما الحقيقية بعد العلم بتحقيق الهية انما هو عند من اوجب وقوع الحد في جواب الاسمية واما عند من جوز وقوع
 الرسم في جوابها ووجب وقوع الحد في جواب الحقيقية فليس ذلك كليا بل في بعض الصور حيث يقع الحد في جواب ما
 الاسمية وقد نطق بذلك كلام شراح الاشارات على ما اسلفنا نقله قوله للتكميل وزيادة التوضيح قال في الكاشفة
 فانما اذا تصورنا الشيء اولاً بالوجه الاعظم علنا وجوده فارونا تصورنا بوجه خاص لوجهه الخاصة فهذا التصور ليس لتصوره بالحد
 ولا يكون حاصله من طلب ما للشارحة واهل البسيط فهو من طلب الحقيقية فتأمل انتهى علم انه يمنع تعدد واحد والثابتة
 الشيء واحد ولا يمنع تعدد الرسوم الثابتة له يجوز تعدد خواصه فلا امتناع في ان يرسم الشيء برسوم متعددة فلا باس بان يعلم
 الشيء برسم قبل العلم بوجوده ثم يصديق بوجوده ثم يعلم برسم آخر فيكون في علمه بالرسم الآخر بعد التصديق بوجوده مزيد توضيح

وزيادة تكميل لعلمه سواركان علم قبل العلم بوجوده بوجه علم او بوجه شخص فاعل تقييد الوجود بالاعم في قوله فاذا تصورنا الشئ اولاً
 بالوجود الاعم وقع على سبيل التمثيل الا فلا حاجة اليه فانهم قوله وهو متقدم على التصديق فتوهم الشئ الظاهر من كلام القوم
 ان تقدمه على التصديق بالهلية بسيطة ضروري قالوا لان الشئ ما لم يتصور مفهومه لم يكن طلب التصديق بوجوده وانما يتم
 هذا الوثبت انه لا يمكن لطلب التصديق بوجود الشئ تصور به بوجه ما بل يجب في طلب التصديق بوجوده من تصور به بوجه او
 برسمه وثبت ان تصور الشئ بوجه ما ايضاً انما يحصل لطلب الشارحة او يخص مطلب الهل البسيط بانه سؤال عن التصديق
 بوجود شئ علم محده او بوجه مخصوص هو رسمه لا يعيد السؤال عن التصديق بوجود شئ علم بوجه ما من مطلب الهل البسيط وكذا
 مما لا سبيل اليه امان من حصر جواب الشارحة في احد سواركان عدالتها او حدها على الحقيقة كصاحب لائق البين فلا سبيل له
 الى الحكم بتقدم مطلب الشارحة على مطلب الهل البسيط وكلام العمدة الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني يدل على انه يجوز
 وقوع العرضيات في جواب الشارحة من دون ارتكاب توسع فانه قال بالشارحة للاسم هي الطالبة لبيان معنى اللفظ
 فان كان معنى اللفظ موجودا كان مطلب ما حد ذلك الموجود ان كان معنى الاسم ورسم ذلك الموجود ان كان رسمه معناه
 وما التي كلامنا فيها اي ما التي لا يجوز وقوع الرسم في جوابها هي بالتحقيقية واليه قال في اثار مناظرة مع المحقق
 ما حاصله ان ما الاسمية يجوز ان يقع العرضي في جوابها ويستغنى على ذلك الكلام مفصلاً نسبة الخلاف اليه في
 في تجزئة وقوع العرضي في جواب الشارحة ناشية من عدم التامل في كلامه قوله او التقات يحصل ثانياً قال
 في الحاشية المراد بالتقات هو الحاضر عند المدرك مرة ثانية فلا اشكال في اطلاق التصور على الالتفات بهذا المعنى
 ولا باس في ان يراو به التوجه ثانياً فيكون اطلاق التصور عليه مجازاً انتهى قوله لا يجوز هيات الحقيقة ظاهرة ان
 جواب ما لا يقع الا بالذاتيات اي ما ليس بخارج عن الحقيقة فيجوز ان يكون الجواب بالجنس وان يكون بالنوع وان يكون بكل
 وهذا مطابق لما جرى عليه اصطلاح ايساغوجي لكن قوله فالاجابة لا محالة حدود اسمية او تجزئة يدل على ان جواب منصر
 في احد فهذا مخالف لما اصطلح عليه في فن ايساغوجي ولعل هذا عنده اصطلاح فن البرهان قوله اما بحسب لالة الاسم
 بان يكون ما يقع في اجواب حد تفصيلياً لما دل عليه لاسم اجالا وذا اذا سئل بالشارحة في سؤال عن تفصيل ما دل
 عليه الاسم اجالا فيجاب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم ودل عليه الاسم بالمطابقة وتضمن فيكون اجواب حد بحسب الاسم
 قوله او بدلالة وقوعه في التجزئة عطف على قوله بحسب الاسم ومعنى العبارة ان كليهما لا يصلحان لان لسان بهما لان
 يجاب عنهما الاستبسين بجوهريات الحقيقة فيكون السؤال بهما عن جوهريات الحقيقة التي دخلت على اسمها في سؤال
 لقولنا ما اخلارو ما الانسان ويكون اجواب عن السؤال بهما بجوهريات الحقيقة المستول عنها اما بجوهرياتها التي

هي متبليسة بوقوع دلالة الآم عليها لكونها داخلية في مفهوم الآم بدلالة عليها بالمطابقة أو التضمن ذلك في مطلب الشارحة واما
 بجوهرياتها التي هي متبليسة ومتقنة بدلالة وقوع استئول عنده في التجهري مدلولية وتوعد في التجهري الحاصلة بمطلب الهمل
 ابيط السابق على مطلب وذلك في مطلب الحقيقية وليس معنى قوله وبدلالة وقوعه في التجهريان وقوعه في التجهري وال
 على الذاتيات ولا ان تلك الذاتيات دالة على وجود الشيء في نفس الامر فان شيئاً من ذاتيات شيء ما لا يدل على وجود
 ذلك الشيء في نفس الامر على ان العبارة ايضا لا يساعدها على هذا المعنى قوله فالاجابة لا محالة حدوداً سمية او تجهرياً قال في شفا
 قال في التقديرات ما حاصلة ان الجوهريات والعرضيات المتقابلة لها ليست هي المفهومات المعبر بها عنها فان المعبر
 خاصة ولازمة للمعبر عنها على الاطلاق وانما المحكوم عليه بالذاتية والعرضية هو المعبر عنه الذي هو بذاته مبدئ ذلك اللازم و
 الاختلاف بالذاتية والعرضية ليس في مفهومات العنوانات نفسها بل فيما يعبر عنها بها الا ترى ان المفصول و
 الاجناس العالية اذ هي بساطة لا يمكن تحديدها وتعرّفها والاشياء التي يوتي بها على انها مفصول او اجناس فانما هي تمل
 عليها وهي لوازم وعنوانات كما يقال الجوهري هو الموجود في موضوع مفهوم العنوان وان كان عرضياً لازماً الا ان المعنون
 المعبر عنه نفس حقيقة الجوهري وكذلك الجسم يعرف بالاطول والعرض والعمق والحيوان هو الحساس المتحرك بالارادة ولما
 هو المدرك للكليات والمراد مبادي هذه المفهومات فان التحديد بينه الاصح يكون رسماً اقيم مقام احد على التوسع لاحد
 حقيقياً ثم المركبات تصح تحديدها كحدود والتوسعية واكحدود الحقيقية ايضا فالانسان مثلاً اذ عرف بالحيوان الناطق فان
 عنى بها مبدءها كان حداً حقيقياً وان عنى بها عنوانها كان رسماً على الحقيقة وحد على التوسع من جنس توسع في فصل توسع
 لا كالرسوم الشهيرة في العوارض اللائحة والعرضيات لمصطلحة التي هي ليست عنوانات جوهريات الحقيقية بل هي عنوانات
 امور تلحق الذات بعد قوام الهمية كالفناحك والكاتب من بيننا ظهر ان العرضي الذي بازار الجوهري كالابيض فاعلم
 المفهوم منه ووالعنوان المعبر عنه كلاهما عرضيان واما الجوهري فان العنوان المفهوم منه عرضي والمعبر عنه جوهري واجزاء
 كل بسيط اجزاء لحدده واجزاء المركب اي اجنس لفصل اجزائه لحدده ولقوام جوهرياً جميعاً فانها حقا انتهى من تعلم ان هذا
 القائل قائل بحصول الاشارة بانفسها في الذهن فالذاتيات الحقيقية التي سماها هذا القائل بالمعبر عنه اذ حصلت في الذهن
 بانفسها مترتبة كان صورها المترتبة المتمثلة في الذهن التي هي عين تلك الذاتيات على ندر ب هذا القائل حدود حقيقة لها
 وكذا العرضيات المتقابلة للذاتيات اذ حصلت في الذهن بانفسها كانت انفسها عرضيات متقابلة للذاتيات الحقيقية
 وكانت تلك الذاتيات الحاصلة بانفسها في الذهن هي المفهومات المعبر بها انفسها وكذلك تلك العرضيات لا يكون العنوان
 اي الحاصل الحاصلي في الذهن مغايرة للعنوانات والمفصول الاجناس العالية انما لا يمكن تحديدها بالاجل ان ليس لها

ذاتيات اى اجناس وفصول حتى تحدها الامان لغوياتها كما حصل في الذهن الكون ذاتيات حقيقة لذات با على
الاطلاق وبما يحمله الامان يقول هذا القائل حصول خالق الذاتيات والعرضيات بالنسبة في الذهن فيكون صورها
ذاتيات حقيقة وحدودا حقيقية وعرضيات حقيقة متقابلة للذاتيات الحقيقية ويكون المعبر عن المعبر عنه واصدق الاصح قوله
والعرضيات ليست هي المفهومات المعبر بها عنها فان المعبر بها خاصة ولازمة لها على الاطلاق او يقول بانها
في الذهن فينبغي القول بحصول الاشارة بالنسبة في الذهن ولا يصح قوله ثم المركبات يصح تحديدها بالحدود التوسعية والحدود
الحقيقية ايضا اذ على هذا التقدير لا يمكن حصول خالق الذاتيات بالنسبة في الذهن حتى تكون حدودا حقيقية لعدم الالفاظ
في التعريفات قد تدل على معان لغوية مشتقة على سلوب اضافات ولا يكون تلك الالفاظ ولا تلك المعاني ذاتيات للمعرفة
لكن تلك الالفاظ وتلك المعاني ليست حدودا وانما الحدود والذاتيات الصور المعقولة التي هي خالق الذاتيات ومن هنا
ظهر ان قوله من بيننا ظهر الى قوله والمعبر عنه جوهرى ليس تحت معنى فان العرضى الذي هو باننا جوهرى كالابيض اذا
حصل في الذهن بنفسه فليس هناك عرضيان بل عرضى واحد هو الابيض وكذا جوهرى انما حصل في الذهن بنفسه فهو
المفهوم اى حاصل في الذهن جوهرى قطعاً وليس عرضى اصلاً والامر يمكن نفسه ما حصل في الذهن واما قوله واجزاء بسيطة
اجزاء وحد و اجزاء المركب اى اجناس من الفصل اجزاء كده ولقوام جوهره جميعاً فان البسيط البسيط الذي اى ما لا اجناس له
لا فصل بالمركب اجناس وفصل فيه ان البسيط الذي لا اصله فصلاً عن ان يكون كده اجزاء الا ان يريد بحده تعريفه مما زاو
المركب الذي له حدود اجناس والفصل جزء ان كده وليس اجزائاً لقوام جوهره لانها مستحان مع فلا تركيب فيه حقيقة واطلاق
الاجزاء على اجناس لفصل مجاز بمعنى انها اجزاء كده كما سيلج انشاء الله تعالى وان اردوا بالبسيط والبسيط مركب من المادة
والصورة الخارجيتين وان كان له اجناس وفصل وبالمركب ما يتكرب من مادة وصورة خارجيتين ففيه اجناس وفصل ليس
جزئين من قوام جوهره وانما جز قوام جوهره مادة وصورة الا ان يبنى على اتحاد مادة وصورة كمن يبنى على
كسائى انشاء الله تعالى قوله واما الرسوم فاذا لا تحطى الا العوارض منها طمس لظن من احد شطرى المنطق وسد باب الاكتساب
بالرسوم على ان عدم اعطاء الرسوم كمنه الرسم مالم يقم عليه دليل يوثق به سائى الكلام في ذلك انشاء الله تعالى قوله وذا
ما يشعر بهى ان ضرباً بالاصطلاح انما هو اجزاء الالاجى جزاً بالحققة ما يشعر به كلامه لخص حيث سلمها او هو المستخرج
من انحصار جواب ما فى الحدود اجناس النوع حقيقة وليس المراد ان كل ما ذكره صاحب الاقنى ليس من ما يشعر به كلامه لخص
فان بين كلامه كلام المصنفين الجيد فان جواب ما شارحه كانت او حقيقة منحصرة عن صاحب الاقنى ليس في كلامه
عند المصنف منحصراً بالحقيقة في الحدود اجناس والنوع وما رز على التوسع بالرسوم مطلقاً غير منحصرة الاقنى ليس المراد ان

الرسوم في اجواب صلاوات كان يجوز ان يقع المحدث الموسعة في اجواب احد التوسعي عنده هو التعريف بالمفاهيم التي هي عنوانها
 للذاتيات الحقيقية فالتعريف بها عنده رسم حقيقة وحد توسعا فلا يجوز عنده وقوع الرسم بالعرضيات الحقيقية في اجواب ويجوز
 ذلك عند المصنف وهذا النوع يعرف بلون تامل قوله جواب ما يخص في احد وكنس النوع استدلال الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق
 الدواني على انه لا يصح وقوع العرضي في جواب هو والا بانه لو صح ذلك لما صح تعريف الجنس بالكلي المقول على الكثيرين المتخالفين
 بالحقيقة في جواب هو والنوع بالكلي المقول على الكثيرين المتفقين بالحقيقة في جواب هو لا تتفاضلها بالعرضيات كيف والمقول
 في جواب هو على شئ منحصري عنده وحبسه نوعه ذوقه عليه في اجواب ما يحسب بخصوصية فقط او بحسب الشركة فقط او بحسبها
 معا والاول هو الاول الثاني هو الثاني والثالث هو الثالث واجاب عنه المحقق الدواني بان وقوع الرسم في جواب هو على
 سبيل التوسع والاضطرار والمراد بالوقوع في جواب هو في تعريف الجنس والنوع وفيما اشتهر من حصر المقول في جواب هو في
 الجنس والنوع واحد الوقوع من غير توسع واضطرار واجاب ايضا عن امتعاض تعريف الجنس والنوع على تقدير وقوع الرسم في جواب
 ما هو بان الرسم انما يقال في جواب هو على خصوصية المرسوم لا على افراده والمعتبر في التعريفين المذكورين المقولية على كثيرين فهو
 مشكك للمحدث في المقولية بحسب خصوصية الا ان وقوله على سبيل التوسع والاضطرار بخلاف الحد فادرو عليه معاصره وانظر على
 اجواب لاول ان وقع امتعاض تعريف الجنس والنوع بانها يقعان في اجواب حقيقة والعرضي يقع توسعا انما يفيد لمن
 تميز فطرته بين ما يقع في اجواب حقيقة وبين ما يقع فيه توسعا واما اذا لم تميز الفطرة بينهما فباي شئ يفرق بينهما وكيف يعلم
 ان هذا جواب حقيقة وذلك جواب توسع حتى يجعل ذلك ذريعة لتمييز الجنس والنوع عن غيرهما وعلى جواب الثاني ان قوله
 الرسم يقع في جواب ما هو على خصوصية المرسوم على افراده غير مسلم فان قوله على خصوصية المرسوم لا ينافي قوله على افراده ايضا
 فكما ان الحد يقال على خصوصية المحدود وعلى افراده ايضا كذلك الرسم يقال على خصوصية المرسوم وعلى افراده ايضا ولا
 تنافي بينهما وانما تعلم ان كون الفرق بين ما يقع في اجواب حقيقة وبين ما يقع في اجواب توسعا واضطرارا موكولا الى الفطرة
 المميزة لا يصرف من لم يكن له فطرة مميزة ولم تطفن لقرائن المقام ولم يميز بين محل الاضطرار وعدمه لم يعرف ظواهر امارات
 العرضيات فلا باس ان لا يميز عنده الجنس والنوع عن غيرهما واما ما اورد على الجواب الثاني فناس عن سور فهم مراد بحسب
 فان مراده ان النوع والجنس انما يقعان في جواب ما هو اذا كان ليس سؤل عنه فوه لو افراد شخصية وصنغية كما اذا سئل من
 ما هو او زيد وقاله عمر وما هم او النرجي والرومي والفارسي ما هم فجاب بالنوع او كان افرادية وجميع بينهما في السؤال كما اذا
 سئل الغنم والبقر ما هما او النعم والبقر والفرس ما هي فجاب بالجنس والايجاب في صورتين بالحد ولا بالرسم وانما يجوز وقوع
 الرسم في الجواب توسعا اذا سئل عن خصوصية المرسوم كان يقال للفرس ما هو ويجاب بانه دابة لتصلح للكر والفر كان الحد انما

يتبع في الجواب إذ سئل عن خصوصية المحدث وكان يقال للفرس هو ويجاب بأنه الحيوان الصالح ليس مراد الجيبان الرسم لا يكون
 مقولا ومحمولا على أفراد المرسوم وان الحكم لا يكون مقولا للمحمول على أفراد المحدث حتى يرد عليه ما ورد ثانيا بان لزوم وقوع الثاني
 في جيبا هو وعدم صحته وقوع العرضي فيه حتى يحكم به الفطرة ولا يجوز خلافه بل تجب وتنبه فنه مثلا إذ سئل مقبل هذا يشير الى فرس
 يجاب بأنه حسن الجري نسب المستول الى ما يكرهه لا ترى ان فرعون اعنى افلاطون اقتبطا ذقال لموسى عليه السلام مبارك العالمين
 فاجاب بأنه ركبم اقبل فرعون الى من عنده وقال ان رسوكم الذي ارسل اليكم ليجنون فاورو عليه المحقق الدواني ان حكم فطرته
 ليس بلزما غيره ولا يشك ذو فطرة سليمة في انه اذا سئل عن الفرس جيبا بأنه دابة تصلح للكر والفرية تحتم العقلا واما الاستدلال
 بطعن فرعون على موسى عليه السلام فنجيب فان موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام ذكر العوارض في جواب هو وذلك دليل
 على جوازه في صورة الاضطراب ولا شك ان كلام موسى عليه السلام محرم بان تيسر من كلام فرعون مع ان موسى عليه
 السلام اجاب عنه بقوله رب السموات والارض وما بينهما ان تختم تعقلون فاعاد عوارض اخرى بنسبها على ان القائم مقام الاضطرار
 ولا سبيل الى غير العوارض ونسب العيين اتباعا الى عدم تعقل الذي هو اجنون بطريق التعرير الذي هو ابلغ من التصريح كانه قال
 اتم المجانين اذ لا تعلمون انه غير مقدور التحديد فالاضطرار يلجئ الى ذكر العوارض وهذا القائل جعل عوارض فرعون على موسى
 عليه السلام ولما لم يفتت الى جواب المذكور في نفس القرآن ثم جعله حجة على غيره مع ورود المنع الظاهر الاقل من احتمال ان
 يكون مراد موسى عليه السلام ما ذكرنا على انه محتمل ان العيين كان يعرف صحة جواب موسى عليه السلام وانما ذكر ذلك لعنا على
 الشياطين الذي ضوامن حوله القول السمع الى قوله كانه مع علمه بأنه عجمي ذليل ان الله هو الرب الجليل وان موسى عليه السلام
 نبى لهم حقا كان يدعى ما يدعى مكابرة وعنادا ونقل البصيرة قد شاورها ما في متابفة موسى عليه السلام فنهاه عن ذلك قال ربنا
 انت ربنا فبئس اذ انت عبد تعبده فثبت على ما كان فيه من العناد والاصرار بعضى والاستكبار وضل رئيس ارباب الجبال ارسن صحا
 افضل الاضلال فقدره لكل معاند وسوءة لكل حاسد للحق جاهد مع قطع النظر عن ذلك كله كان جهله بالحقائق وسخاؤه وعلمه
 بحيث يقول يا امان ابن لي صرحا على اطلع الى الامموسى فكيف تيسر احد من العقلاء بكلامه فكيف يعقد بشارة حتى يعبره باقلا
 يتوقع في الاوهم انه حكم المبرزين انتهى ويجاب عنه الصدبان ما استدل به من قول موسى عليه السلام على جواز وقوع
 العرضي في جيبا الحقيقية معنى على امرين احدهما انه عليه السلام حل اما الواقع في السؤال على الحقيقية وهو مما اذا لفظا به جيبا
 على الاسمية في الجواب شرح مفهوم الامم ولم يجلبها على ما الحقيقية لنبو القام عنه والثاني ان لا يكون جوابه على اسلوب الحكم
 يكن جوابا للسؤال المذكور بل يكون جوابا لسؤال لائق بحال السائل كافي قوله تعالى ويستلونك عن لابل اقبل بي موقية حيا
 وانج حسب الحق في موضعه اذا لم يكن جوابا للسؤال المذكور لا يدل على جواز وقوع العرضي في جوابا الحقيقية ومن اجازة

مدرسة
 بنو
 بنو

عليه السلام لو حصل الواقع في سوال على الحقيقة ذكر الجواب على اسلوب الحكيم بل الطاهر ان العرضي متى وقع في الجواب عن الحقيقة كما
على هذا الاسلوب يجعل لك اشارة الى ان سوال باليس واقفا في موقفه اذ لا وجوب ان يجاب عن سوال عن الحقيقة باليس حقيقة
ولما قوله بهذا القائل جعل اعتراض فرعون على موسى عليه السلام واراد اعتراضه بل امره اذ فرعون سئل بالحقيقة عن العالمين
ونبه السؤال يدل على بلاغة السائل سور فقهه اذ ليس المسئول عنه قابلا لهذا السؤال محضه لمجيب عليه السلام به على ذلك اما
بما على معنى آخر اما بالجواب على اسلوب الحكيم فالقائل لا يسلم اعتراض فرعون على موسى عليه السلام بل يستدل باكار فرعون عدم
قبول ما ذكره على ان الجواب لذي كان فرعون طالبا له حقيقة المسئول عنه لا عوارضة اين بهما من تسليم اعتراضه انتهى كلامه
وبه الكلام يدل على ان الصديق يجوز وقوع الرسم في جواب الاسمي وان يستدل له ليس على تنبأ وقوع العرضي في جواب الشارح
كما ذكرنا سابقا وقال ابنة ان اباه اعني الصديق يستدل بكلام موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام وكلام فرعون اما الاستدلال
بكلام موسى عليه السلام قلانه ما حل ما على الحقيقة ثم تختم جواب بل على الاسمي وجواب بما هو الصواب ثم لما لم يتنبه فرعون
بهذا ولم يعلم ان اللتام لا يتناسب طلب الحقيقة وشنع واحاد السؤال وصر على طلب الحقيقة اجاب عليه السلام باسلوب
الحكيم معتبه بقوله ان كنتم تعقلون تبسبها على هذا فاصح وقوع العرضي في جواب ما هو ما حل ما على الاسمي ولما احتاج الى جواب
آخر ولا الى اركان من فبين ان جواب موسى عليه السلام صواب ايراد فرعون غير وارد لان العرضي لصح ان يقع في جوابه
على توهم هذا القائل بل لان السؤال بالحقيقة غير واقع في موقفه انما ينبغي ان يسأل بالاسمي او عما يكون المذكور بهنا جوابه على
اسلوب الحكيم ونظائره في القرآن كثيرة منها قوله تعالى يسألونك ذرية تعقلون ومنها قوله تعالى يسألونك عن الابل ومنها قوله تعالى
يسألونك عن الروح على ما فسرت في التفسير وروى وقوع العرضي في الجواب لما قيل انها على اسلوب الحكيم وان المذكور انما ليست
اجوبه لتلك الاسئلة بل هي اجوبة لاسئلة اخلافة واما الاستدلال بكلام فرعون فطاهر انتهى بواجب ان تذكر ما ذكر في التفسير للعبارة
في بيان نبه الآيات لعلم ان سوال فرعون بل كان بالاسمي كما بالحقيقة وان موسى عليه السلام بل جعل على الاسمي ثم على
الحقيقة وان جوابه عليه السلام بل كان جوابا عن حال فرعون ثم عن سوال اخلاق على اسلوب الحكيم كما في قوله تعالى يسألونك
عن الابل فنقول ان المدسجانه ام موسى وباعون عليها السلام فقال فأتيا فرعون فقولا اننا رسولا رب العالمين ان ارسل معنا
بنى اسرائيل ثم لمس ماجرى فقال قال فرعون مدسجانه العالمين فقال رب السموات والارض ما بينهما ان كنتم مومنين قال لمن حوله
الاستمعون قال يحكم وربكم باركم الاولين قال ان رسوكم الذي ارسل اليكم ليجنون قال رب المشرق والمغرب ما بينهما ان كنتم
تعقلون قال لمن اتخذت آياتها غيري لا جعلتك من السجوان قال اولو قبلك بشي مبين قال فأتى بان كنت الصالحين
قال المفسرون يحتمل ان يكون فرعون عارفا بمدسجانه انما قال ما قال طلبا للملك والامانية وقد ذكر المدسجانه في كتابه

ما يدل على انه كان عارفا بالله وهو قوله تعالى لقد علمت ما انزل به الارب السموات والارض ايضا فانه ان لم يكن عاقلا لم يخبر بحسب
 الرسول وان كان عاقلا فقد كان يعلم بالضرورة انه ما كان موجودا ولا حيا ولا عاقلا ثم صدر كذلك بالضرورة كان يعلم اقتضاه الى
 موثر موجود ويحتمل ان يكون على نذيب الدهرية من ان الافلاك اجبة الوجود لذواتها وتحركها لذواتها وان حركاتها اسباب لحدوث
 الاحداث في هذا العالم وان يكون على نذيب الفلاسفة القائلين بالعلة الموجبة لا بالقادر المتخارم اعقدها بمنزلة الاكاذب لابل اعليه
 حيث استعبد بهم وملك قيادتهم ويحتمل ان يكون على نذيب الكلونية القائلين بان الاله يتجسد بجسد انسان ويحل فيه فظن ان الاله
 تجسد بجسد وصل فيه وبمثل هذه الاوهام كان يسمى الالهاتم قالوا ان السؤال باطلب تعريف حقيقة الشيء ما باجزائها او بامور خارجة
 عنها والاول مبهنا محال اذ الواجب سبحانه ليس له اجزاء حتى يعرف بها والثاني على وجهين الاول التعريف باثار جليلة والثاني
 التعريف باثار خفية والثاني لا يفيد المعرفة فلا يجوز تعيين التعريف باثار جليلة واظهار آثار الواجب سبحانه هو هذا العالم المحسوس
 وهو السموات والارض وما بينهما فاجاب عليه السلام عن سؤال فرعون بقوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم مومنين
 يعني ان كنتم مومنين باسناد هذه المحسوسات التي هي اظهر الآثار لزمكم ان تعقلوا ابانه لاجواب عن هذا السؤال الا ان الاجاب لما
 ذكر موسى عليه السلام هذا الجواب قال فرعون لمن حوله الاستمعون على سبيل التعجب يعني اني اطلب منه الماهية وخصوصية الحقيقة
 وهو يوجبني بالفاعلية والمؤثرية فاجاب موسى عليه السلام بان قال ربكم ورب بانكم الاولين فكانه عليه السلام عدل عن التعريف
 بحاليتها السموات والارض الى التعريف بكونه خالقهم وادبائهم وذلك لانه يجوز ان يعتقد احد ان السموات والارض واجبة
 لذواتها غيبية عن المؤثر لكن لا يمكن ان يعتقد العاقل في نفسه وابانه واجبه بكونهم واجبة لذواتهم لان المشاهدة دلت على انهم
 وجدوا بعد العدم ثم عدوا بعد الوجود فقال فرعون ان رسولكم الذي ارسل اليكم ليجنون يعني ان المقصود من السؤال باطلب الماهية
 وخصوصية الحقيقة والتعريف بهذه الآثار الخارجية لا يفيد تلك الخصوصية فهذه الذي يدعى الرسالة مجنون لا يفهم السؤال
 فضلا عن ان يحيب عنه فقال موسى عليه السلام رب المشرق والمغرب ما بينهما ان كنتم تعقلون فعدل الى طريق ثالث اوضح
 من الثاني لانه اذا بالشرق طلوع الشمس والنهار وبالغرب غروب الشمس زوال النهار وظاهر ان التفسير بهذا الوجه لم يحيب
 لا يتم الا بتفسيره وهذا بعينه طريقة ابراهيم عليه السلام مع فرعون فانه استدل اولاه بالاحياء والالاهة فقال فرعون انا حي واميت
 فقال ان اشد ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فببت الذي كفر فذلك قال موسى عليه السلام رب المشرق
 والمغرب ما بينهما ان كنتم تعقلون كانه عليه السلام قال ان كنتم من العقلاء عرفتم انه لاجواب عن السؤال الا ما ذكرت لانك
 طلبت مني تعريف الحقيقة ولا يمكن تعريف الحقيقة بالاجزاء فلم يتبق الا ان يعرف بالآثار فمن كان عاقلا قطع بانه لاجواب عن
 هذا السؤال الا ما ذكرت ولما لم يكن ادعاه الرسالة متوقفا على اعلام مهية رب العالمين وخصوصية حقيقة وكان عليه السلام

المقولات اذ ادريت ما وعيت فلعلك تظنت وتيقنت ان موسى عليه السلام ما حل باثني سوال فرعون ما رب العالمين
 على ما الاسمية اما اول افلاذ عليه السلام قال لفرعون لقد علمت ما انزل بربك من السموات والارض فكان عليه السلام
 يعلم ان فرعون يعلم رب السموات والارض فكيف نطق ان عليه السلام حل باثني سوال على ما الاسمية واما ثانيا فلانه لا يجز
 احد على ان يقول ان موسى عليه السلام لم تظن بمراد فرعون واجاب من دون ان يفهم معنى السؤال واما ثالثا فلان موسى
 وهارون على نبينا وعليهما الصلوة والسلام لما اتيا فرعون وقال اهدنا سبيل رب العالمين فيما بيننا ان للعالمين بارسلها
 اليه فأتى فرعون وقال ما رب العالمين يعني من الذي ارسلها فكان مقصود السؤال عن حقيقة رب العالمين لا عن شرح
 مفهوم هذا الاسم بل لم يكن مفهوم هذا الاسم مما يحتاج الي شرح فلم يكن ذلك محلا للسؤال بالاسمية فانما كان السؤال عن
 حقيقة رب العالمين الذي دل كلامها على انه موجود وان ارسلها اليه فكيف توهم ان موسى عليه السلام حل باثني سوال على
 ما الاسمية بعد ما دل بكلامه على مطلب اهل البسيطة واما الرابع فلانه عليه السلام ذكر في الجواب ما يدل دلالة بنية على وجود
 رب العالمين لتلايقى بعد الجواب حاجة الى السؤال بالاسمية واحاد تلك الخواص التي يري دلائل وانصحه على وجوده مما
 فلم يكن مقصوده شرح مفهوم الاسم حتى توهم ان عليه السلام حل باثني سوال بالاسمية فاما قال الصدوق ان الظاهر ان عليه السلام
 حلها على الاسمية وفي الجواب شرح مفهوم الاسم ولم يحلها على ما الحقيقية لقبو للمقام في غاية السقوط فان قال ان عليه السلام
 تظن بمراد فرعون وفهم ان السؤال بالاسمية لكنه عليه السلام حل باثني سوال على الاسمية لاجل امتناع جواب ما الحقيقية
 على ما زعم فيكون مرجع كلامه كله الى انه عليه السلام ذكر الجواب على اسلوب الحكيم عن سوال لائق بحال المقام ولم يجب عن
 سوال فرعون فيكون قال بالامر من الذين ذكرها حيث قال انما استدل بين قول موسى عليه السلام على جواز وقوع
 العرضي في جواب ما الحقيقية بيني على امرين الى آخره اقل واحد وهو ان جواب موسى عليه السلام ليس عن سوال فرعون بل
 عن سوال آخر ثم لا ينبغي ان جواب موسى عليه السلام من قبيل الجواب على اسلوب الحكيم فان الجواب على اسلوب الحكيم انما
 يليق اذا كان السائل مسترشدا الا اذا كان معاندا يقول لئن اتخذت الهيا غيري لاجلك من السجودين فقياسه على قوله
 سبحانه ويسئلونك فاذا نيقون وقوله تعالى ويسئلونك عن الايتى قوله سبحانه ويسئلونك عن الرج قماش مع القارق
 فالحق ان جواب موسى عليه السلام كان عن سوال فرعون بالاسمية وانما ذكر عليه السلام العوارض في الجواب لان ذكرها
 كان هو القدر المحتاج اليه في دعوى الرسالة اولا ان امتناع بيان للبية الحقيقية اضطر الى ذكر العوارض واما ما كان
 عليه السلام دليل على جواز وقوع العرضي في الجواب عن السؤال بالاسمية كما قال الحق ولقد عجبنا من انصار حيث
 قال ان اياه استدل بكلام موسى وكلام فرعون الى آخره قلنا عده ولم تظن ان اياه كان عرضا على استدلال الحق

بكلام موسى عليه السلام على جواز وقوع العرضي في الجواب عن السؤال بابان كان مانعا بآثار احتمال حمله عليه السلام ما على
 الاسمية واحتمال كون جوابه عليه السلام على اسلوب الحكيم فكيف صار ابو استدلال على عدم جازمه بآثار الاحتمال فكيف ثبت
 انه عليه السلام حل اولاً ما على الاسمية ثم بعد صراخ فرعون اجاب على اسلوب الحكيم فان اثبت ذلك بانه لا يجوز وقوع العرضي
 في جواب ما الحقيقية فقد توقف استدلاله على ثبوت المدعى فوقع في مشاغلة الدور وان كان مثبت ذلك بدليل آخر كان
 الواجب عليه ان يذكر ذلك الدليل حتى ينظر فيه واما دليل على ان موسى عليه السلام كان يعتقد ما اعتقد الصدور ابنة من
 ان وقوع العرضي في جواب ما الحقيقية لا يجوز لولا في صحة الاضطرار حتى اضطر الى حل ما في السؤال على الاسمية فهذا حال
 استدلاله بكلام موسى عليه السلام واما استدلاله بكلام فرعون الذي عبر عنه بافلاطون القبط فهو نبى على ان ثبوت نسبة
 موسى عليه السلام الى الجنون كانت لاجل انه سال عن الماهية واجاب هو عليه السلام عن سؤاله بالعوارض ولو سلمنا ذلك
 فانه لم يكن للتلبس على من حوله ونصر فهم عن استماع ما قال عليه السلام على ما ذكرنا من قبل فلا ريب على هذا التقدير ان
 فرعون كان جاهلاً بامتناع ان يجاب سؤاله بالماهية الحقيقية والالم لئلا يبا الحقيقية وح يجوز ان يكون فرعون جاهلاً بجواز
 وقوع العرضي في جواب ما الحقيقية فان هذا المسئلة مسألة وقع فيها الاختلاف بين العلماء فلا غرو ان يشتهب الامر فيها على
 فرعون فكان انكاره على جواب موسى عليه السلام لاجل جملته بجواز وقوع العرضي في جواب ما الحقيقية فلا يصح ان يجعل
 جملة جوابه على انتفاء ولو كانت جهالة حجة كان الخطب اشنع واطع هذا الكلام وان فضى الى التحويل لكنه لا يتخلو عن التحصيل
 والسد يقبل الحق وهو يهدى بسبيل قوله كلمة ما في اللغة سؤال عن الماهية هذا غير ظاهر في القاموس في بيان ما استفتها
 معناها اي شئ نحو ما هي وما لو بنا وما تلك بيمينك واليه فان اهل اللسان يتعملون كلمة ما في استعمالهم ومحاو راتهم
 استعمالاً شامخاً في طلب التعريفات اللغوية وغير ما حيث لا يكون محلاً للطلب الحقيقية ومن العجائب ان هذا القائل
 استدلى على ان كلمة ما سؤال بحسب اللغة عن تصور الشئ بالكنه بان فرعون نسب موسى عليه السلام الى الجنون حيث اجاب
 عليه السلام عن سؤاله مانب العالمين بالصفات وانت قد عرفت فصانع هذا الاستدلال قوله وما سبق من تفصيل فهو
 اصطلاح فن البرهان هذا اليعني غير ظاهر بل الظاهر من كلام شارح الاشارات في فن البرهان حصر جواب ما الحقيقية في
 الجنس والنوع والحد ونقل الصفة المعاصر للتحقق الدواني عن شيخ انقال في الشفا بعد المطالب واما مطلب
 حقيقة الذات فلا يصح الابد اثبات حقيقة الذات وهو بالحقيقة احد وبالجملة فلا بد لاثبات كون ما سبق من تفصيل
 اصطلاح فن البرهان من سنده يقول عليه قوله ولعلم الاول للكلمة اليمانية ثلث اشياء قد تعنتنا في قولنا سمعت بكلمة امر
 الوجود انه ما نسبت الى الهية والآن نعود الى تحقيق القول في وني امر بكلمة على وجه حصر لا بد منه لتحقيق هذا المقام

فنقول لا يخلو ما ان يكون الوجود عارضا للمهية الممكنة في نفس الامر واما عليها في الواقع مع عزل النظر عن مرتبة الحكاية
 الذهنية والملاحظة العقلية او لا يكون كذلك بل لا يكون في نفس الامر وفي الواقع النفس الماهية من دون زيادة
 امر عليها وانصاف صفة ما اليها ثم العقل يضرب من تحليل يمتنع منها معنى هي الصيرورة والوجود كما ينتزع من
 حقيقة الانسان معنى هي الانسانية فعلى الاول يكون للمهية القفاف بالوجود في نفس الامر الوجود عن المهية
 في نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة العقلية والحكاية الذهنية كما ان للشوب
 والسمار انصافا بالبياض والفقوية وفي الواقع والبياض والفقوية عرضا للشوب والسمار في نفس الامر مع قطع النظر
 عن الملاحظة الذهنية وعلى الثاني لا يكون للمهية القفاف بالوجود في نفس الامر ولا للوجود عرضا للمهية في نفس الامر كما
 ليس بحقيقة الانسان القفاف بالانسانية في نفس الامر ولا للانسانية عرضا لحقيقة الانسان في نفس الامر فيكون على
 التقدير الاول للمهية الموجودة مرتبتان في نفس الامر احدهما مرتبة ذاتها التي هي معروضة للوجود في نفس الامر والاخرى
 مرتبة الوجود العارض لها في نفس الامر وعلى التقدير الثاني لا يكون للمهية في نفس الامر مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن
 وانتزاعها الامر مرتبة واحدة هي مرتبة ذاتها فقط ولا يكون في نفس الامر مرتبة الوجود العارض لها اذ ليس الوجود على هذا التقدير
 عارضا في نفس الامر والقول بالجعل المؤلف مني على التقدير الاول والقول بالجعل بسيط مني على التقدير الثاني فانه
 لو كان الوجود ذاتا على الماهية في نفس الامر عارضا لها في الواقع كانت المهية معروضة للوجود مشففة به في الواقع ويكون
 ذلك لانصاف والعروض الواقعي اثر الجعل الجامل على هذا التقدير فتعين القول بالجعل المؤلف على هذا التقدير اما ان كان
 في نفس الامر نفس الماهية فقط ولا يكون الوجود عارضا لها في الواقع فلا يتحقق في الواقع الامر واحد هي الماهية ولا يكون لها
 انصاف واقعي بالوجود ولا للوجود عرض واقعي للمهية فلا يكون اثر الجعل في الواقع النفس الماهية ويكون الوجود حكايته
 ذهنية عنها فتعين القول بالجعل البسيط ولا يكون للقول بالجعل المؤلف على هذا التقدير سبيل فقديان ان للمهية على تقدير
 القول بالجعل المؤلف مرتبتين في نفس الامر احدهما مرتبة التقدير وتجوهر الذات والاخرى مرتبة الوجود وعلى تقدير القول
 بالجعل البسيط مرتبة واحدة هي مرتبة التقدير وتجوهر الذات وهذه المرتبة اذ هي عنها حكايته الذهنية هي مرتبة الوجود وسوار
 عبر عنها في مرتبة الحكاية الذهنية بلفظ الوجود او الصيرورة او التقدير او التجوهر او الكون او الثبوت او غير ذلك مما يمكن ان يحكي به
 عن مرتبة نفس الذات فعلى تقدير القول بالجعل المؤلف لما كان للمهية في نفس الامر مرتبتان احدهما مرتبة تجوهر الذات والاخرى
 مرتبة وجودها كان بازاها حكايته عن المرتبة الاولى والاخرى الحكاية عن المرتبة الاخرى ويكون تانك
 الحكايتان قضيتين بلتين بسيطتين احدهما عند الحكاية عن مرتبة التقدير والثانية عند الحكاية عن مرتبة الوجود وعلى تقدير

القول بجعل البسيط لما لم يكن له هيئة في نفس الامر المرتبة واحدة وكانت الصيرورة والوجودية وكل ما هو في معانيها عبارة عن
 الحكاية تلك المرتبة لا غير فلا يكون بازا تلك المرتبة نفس الامر التي لم يكن عنها الا حكاية واحدة هي الحكاية بالوجود فلا يمكن القول
 على هذا التقدير الا بهيئة بسيطة مجموعها الوجود وما في معناه لا غير فقد بان انه لا يمكن القول بهيئتين بسيطتين على تقدير
 القول بجعل البسيط اصلا من ذهب همه الى ثلث مطلب بنى هذا الوهم اخيف على اصل جعل البسيط فانه لم يفهم
 معناه ولم تعين بمبناه والعجب ان الشرح ومعلمه ضيعا العمر في التسلف بلفظ جعل البسيط والتقرر والتجوهر والفعلية
 ولم يقم لهما ان يتدبرا معانيها كما عرفت وتعرف ان الشارح العزيز تفاصيله **قول** يطلب به التصديق بفعلية الحقيقة وشرح
 قواها **قوله** قال في الاقوال المبين ليس الوجود حقيقة الا انفس الموجودية بالمعنى المصدرى اى صيرورة نفس الذات
 في ظرف ما لا معنى يضم الى الماهية او ينتزع منها فيجعل مناط الصحة انتزاع الموجودية وحمل مفهوم الوجود فاعمل المحقق
 انه ليس في ظرف الوجود الا انفس الماهية ثم العقل لضرب من التحليل ينتزع منها معنى الموجودية والصيرورة المصدرية
 ويصنبا به ويحمله عليها على ان مصداق الحمل ومطابق الحكم هو نفس الماهية بحسب ذلك الطرف لا امر زائد يقوم بها فيصح حمل
 انتهى ثم قال بالجملة الوجود المطلق معنى مصدرى لا يوفى من مبدل المحمول قائم بالموضوع انهما لو انتزعا على من نفس
 ذات الموضوع المحمول بجعل الجاعل اياها ولا يتصور لذلك المعنى تحصل وتقوم الا انفس الاضافة الى موضوعه لا قبل الاضافة
 واذا وريت ان حقيقة ان موضوعه في الاعيان لا غير فاعلم ان مرتبة ذات موضوعه في العين او في الذهن صطلح على
 اعتبارها بفعلية الماهية وتوضع لها اسم هو تقرر الذات وحقيقة هذا المفهوم المصدرى المنتزع تسمى بالوجود ويعبر عنها بالموجودية
 فان تقرر الماهية وفعاليتها وان لم يسلخ عن اقتزان الوجود الا في اعتبار العقل الا انها مستجبة للموجودية والموجودية مسبوقة بها
 وفعاليتها تقرر الماهية بجعل الجاعل معيار صحة انتزاع الموجودية بالفعل ومناطق صدق حمل الوجود انتهى وقال في
 اوائل القيس الثاني من القيسات ان نحن المتبصرين بما تلوناه عليك في سائر كتبنا ان وجود اشئ في اى طرف ووعا كان
 هو وقع نفس ذلك الشئ في ذلك الطرف لا الحق امر ما به وانضمامه اليه الارجح اهل البسيط الى اهل المركب وكان ثبوت
 الشئ في نفسه هو ثبوت اشئ للشئ ومن يحسب وجود الماهية وصفان الاوصاف العينية او امر ما من الامور لذاتية وراى
 مفهوم الموجودية المصدرية فليس من اهل استحقاق المطالبة ولا هو من رجال اصحاب الحقيقة كما قال شعر كاشانا السابقين
 في المضار ولو كان الامر على ما حسبه كان الوجود ونفسه ماهية ما من الماهيات ويكون لا محالة وجوده زائدا على ماهية كما وجود
 سائر الماهيات الممكنة ويكون وجوده ايضا هو ثبوت المصدرى كما وجود سائر الاشياء فان الوجود في الاعيان هو نفس صيرورة
 الشئ في الاعيان لا بالانصاف به بصير الشئ في الاعيان وكذلك الوجود في الذهن هو نفس وقوعه في الذهن ووجود

ع

شعرنا

كل عرض هو وجوده في موضوعه وجود الوجود هو وجود موضوعه والشئ المعلول نفس ذاته وهيته مجعولة بالجمال جعلا
 بسيطا والوجود حكايته جوهر ذاته المجعولة بالفعل فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل يقال لها مرتبة التقرر والفعلية و
 للمطلب الذي بازاها البهل البسيط الحقيقي اعني بل الشئ ومرتبة الوجودية المصدرية المنتزعة منها يقال لها مرتبة الوجود
 للمطلب الذي بازاها البهل البسيط المشهورى اعني بل الشئ موجود على الاطلاق وصورتين المطلبين باخرة واحد بحسب
 المحكى عنه ومفاد السالب في الهيئات اما في الحقيقي فسلب الذات في نفسها واما في المشهورى فسلب الوجود على الاطلاق
 وصورها ايضا باخرة واحد بحسب المحكى عنه فاما اثبات مفهوم بالذات اى مفهوم كان من جوهريات الهيته اوس عرضياتها
 فمن حيز البهل المركب اى بل الشئ شئ والمحكى عنه ثبوت شئ شئ وفي السالب سلب شئ عن شئ فاذن الوجود هو شرح
 نفس الذات المتقرر والعدم وهو سلب الوجود شرح بطلان الذات الموهومة وليبيتها ومفهومه ليس هناك شئ لان
 هناك امر مفهوما لليس انتهى وهذا كلام لم يصدر عن فهم وتدبير فانه قد اعترف بان الشئ المعلول نفس ذاته وهيته مجعولة
 بالجمال جعلا بسيطا والوجود حكايته ذاته المجعولة بالفعل فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل يقال لها مرتبة التقرر والفعلية
 فلما كان الوجود حكايته ذاته المجعولة بالفعل التى هي المسماة بالتقرر والفعلية كانت الهيته البسيطة المشهورة حكايته عن
 تلك المرتبة فطلب البهل البسيط الحقيقي اما حكايته عن تلك المرتبة هي الهيته البسيطة المشهورة لا غيرا وحكايته عن مرتبة اخرى
 قلتم تلك المرتبة يبين ماى او ليس حكايته عن شئ فليس مطلبها تصديقا فضلا عن ان يكون مطلب بل واما قول عنى
 بل الشئ فمن العجائب اتي مضحك منها الصبيان فان بل الشئ اما كلام تام او لا ضللى الثاني ليس كلاما فضلا عن ان
 يكون مطلبها تصديقا وعلى الاول فاما ان يقدر له خبر او لا وعلى الثاني فقد تم الكلام باسم واحد من دون اسناد على
 الاول فذلك الجزا اما حكايته ذاته المجعولة بالفعل فهو الوجود على ما اعترف سوا غير عنه بلفظ الوجود او بلفظ التقرر والثبوت
 او غير ذلك مما يفيد هذا المعنى فهذا المطلب مطلب البهل البسيط المشهورى لا غيرا وغير ما من جوهريات الذات و عرضياتها
 فهذا المطلب من مطلب البهل المركب كما اعترف به واما قوله ومرتبة الوجودية المصدرية المنتزعة منها يقال لها مرتبة الوجود
 فان اراد به مرتبة الحكايته عن مرتبة نفس الذات فهذا محقول لكن هذه المرتبة هي مرتبة الحكايته التى هي الهيته البسيطة
 المشهورة وليست حكايته عنها الهيته البسيطة المشهورة وانا المحكى عنه لها مرتبة نفس الذات المسماة بالتقرر والفعلية فلا
 معنى لقوله للمطلب الذي بازاها البهل البسيط المشهورى وان اراد به مرتبة متحققة في نفس الامر مع قطع النظر عن
 كايته من وانتراعه فهذا باطل فانه نفسه اعترف فيما قلنا عن الالفق البين بانه ليس في الواقع الا نفس الهيته ثم
 العقل لضرب من تحليل ينتزع منها معنى الوجودية والصوردة المصدرية ويصعبها ويملك عليها وايضا تلك المرتبة

اكانت متحتمة في نفس الامر مع قطع النظر عن حكاية الذهن اقتزاعه فالتحقق في تلك المرتبة اما نفس المهية بما هي هي اوبى
مع امرزاند عليها فعلى الاول تلك المرتبة هي مرتبة التقرر لا غير على الثاني يكون الوجود وصفا من اوصاف المهية في نفس
الامر بطل ما قال في الاقرب البين ومخرج على تقدير هذا حسابان من اهل استحقاق المخاطبة واما قوله وصوره بين المطلبين
بآخرة واحد بحسب المحكي عنه فالفاظ ليس تحتها معنى فانه ان اراد به ان المحكي عنه بمطلب اهل بسبب التحقيق هو المحكي عنه
بمطلب اهل بسبب المشهورى كما هو الظاهر في بطل ما ذكر من قبل من ان مرتبة نفس الذات المجهولة بالفعل يقال لها
مرتبة التقرر والفعالية والمطلب الذى بازائها اهل بسبب التحقيق ومرتبة الوجودية المصدرية المنتزعة منها يقال لها
مرتبة الوجود والمطلب الذى بازائها اهل بسبب المشهورى اذ على هذا التقدير يكون كلا مطلبى البين الذين ذكرهما بازار
مرتبة واحدة هي المحكي عنه الواحد ولا يكون على هذا التقدير مرتبتان يكون احد المطلبين المذكورين بازار واحدا وآخرها بازار
اخرها ثم اذا كان المحكي عنه لهما واحدا فاما ان يكون الحكاية في احدهما يحمل مفهوم على الذات وفي الاخر يحمل مفهوم آخر فذا
المفهومان اما الحكاية نفس الذات فهما الوجود على ما اعترف من ان الوجود حكاية جوهر الذات المجهولة بالفعل فلا يكونان
مفهومين بل مفهوم واحد عبر عنه بلعطين مثلا قبل تارة الذات متقرة وتارة الذات موجودة وعنى بهذين اللفظين معنى واحد
هو كون الذات فلا يكون هناك مطلبان بل مطلب واحد عبر به عبارتين ولا عبرة باثنيتي العبارتين فان العبارات كثيرة
فلو عجب احد ان يسمى كل عبارة مطلبا فيفضل اما ان يكون في احدهما حكاية يحمل مفهوم ولا يكون في الاخر حكاية يحمل مفهوم
ما اصلا فيكون ذلك الاخر مفهوما مفردا لا مطلبا تصديقا وان اراد به معنى آخر يكون بحسب المحكي عنه لا احد مطلبى البين
المذكورين غير المحكي عنه لاخرهما فلا يكون صورته بين المطلبين واحدا بحسب المحكي عنه فلا يكون لهذه الالفاظ معنى وبكذا الكلام
في سالب هذين البليتين واما قوله فاذا الوجود شرح نفس الذات المتقرة فهو صريح في ان الهية البسيطة استلته
محمولها الوجود والعدم هي التي تحكى عن نفس الذات المتقرة او الباطلة وليس هناك هية اخرى بسيطة تحكى عن تقرر
الذات ولعلها فانظر الى معلم الشارح كيف يخط في كلامه ولا يزال اين يذهب ومشار وقوعه في هذه الورطة انه مع
ذبابه الى القول بجعل بسيط من دون ان يتدبر معناه وتفطن بمسماه ذهب الى ان الوجود من العوارض اللاحقة
للمهية في نفس الامر فلم يكن له محيد من ان يقول ان المهية في نفس الامر مرتبتين احدهما مرتبة نفس ذاتها المعروفة
والاخرى مرتبة الوجود العارض فحسب ان الحكاية عن المرتبة الاولى مطلب اهل بسبب التحقيق والحكاية عن المرتبة الثانية
مطلب اهل بسبب المشهورى ولم يتفطن بانه على تقدير القول بجعل بسيط السبيل الى القول بكون الوجود من
عوارض البية في نفس الامر كيف ولو كان الوجود من عوارض المهية في نفس الامر كان بينها وبين الوجود غلط و

تأمل
في كلمة
بغير

توضيح

ارتباط في نفس الامر كما بين الثوب والبياض او كما بين السمار والفوقية وكان اثر الجاهل بالذات ذلك الخلط والربط
الواقعي فلا يصح على هذا التقدير من القول بان جعل المؤلف ثم انه لما ذهب الى القول بان جعل بسيط فسطر ان يقول
بان الوجود كحكاية نفس الذات المجردة جلا بسيطا وعلى هذا التقدير لم يكن له سبيل الى القول بان للمهية مرتبتين في
الواقع مع قطع النظر عن حكاية الذهن وانتراعه لكنه اذ سخ في ذممه ان الوجود من عوارض المهية في نفس الامر وكانت
مرتبة التقرر مصداقا محليا عنه للوجود متقدمة عليه تقدم المصادق على الصادق ولما عساه الواقعي على الحكاية توهم ان المهية
على تقدير القول بان جعل بسيط مرتبتين في الواقع مع قطع النظر عن حكاية الذهن وبنار على هذا الوهم الذي منشاها هو ما فهم
فتم اهل البسيط الى اثنين وتوهم مرتبة التقرر اعني مرتبة نفس المهية الواقعية التي هي المحكي عنها للحكاية بالوجود مرتبة كحكاية
ذميتها وجعلها مطلب اهل البسيط الحقيقي وهذا كله ناش من سوء الفهم وعدم التعمق والشايع قد يلك في تقليده و
لم يدرك ان الفاظ ليس تحتها معنى ولم تفتن بان قوله وحقيقى البسط عنه لطلب التصديق بفعليته المهية وشرح قواها
الفاظ بلا معنى فان فعلية المهية وشرح قواها اما ان يكون عبارة عن نفس الماهية فهي لا تصلح لان يسأل عنها اهل
وللان لطلب التصديق بها واما ان يكون عبارة عن شيء زائد على الماهية وهذا لا يتصور على اصل جعل بسيط ولا يصح
ذلك مع علم الشارح ايضا فضلا عن ان لطلب التصديق به واما قوله على ما يحكم بان جعل بسيط فغيبه ان جعل بسيط لا يحكم بان
نفس الماهية التي هي اثر الجاهل بسيط في الواقع صالحة لان يسأل عنها اهل ولان يتعلق بها التصديق واما ان تاشير
الجاهل في نفس المهية وان اثره نفسها بما هي هي فلا ينبغي شيئا او يحصل ان اسوال اهل انما يمكن اذا انتزع الذهن
من نفس الماهية معنى وليس له الى المهية فيسئل عن ثبوتها اهل فيجاب عنه بثبوتها او عدم ثبوتها واما نفس الماهية
الواقعية المسماة بالتقروا لفعليته فليست مركبا ذهنيا من مسند وسند اليه حتى تصلح لان يسأل عنها اولان يجاب
عن اسوال عنها اهل ولان يتعلق التصديق بها فغيبها مطلب بل لا معنى تحت قوله وتوضيحان مرتبة التقرر قال
في الاقرب اهلين مطلب بل نعتم الى جنين بسيط ومركب ثم البسيط الى نوعين حقيقي وشهوري والتعجب منه الى اهل
بسيط واهل مركب ثم اهل بسيط الى بسيط على الحقيقة وبسيط شهوري واهل حقيقي من بسيط اسوال عن نفس اشي بحسب
تجوهر حقيقة في نفسها وتقرر مهيتها في مستها اعني المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود وهي الصلابة عن الجاهل ابتداء
بلا وسطي كما ظاهرا العقل اصلا والمشهوري منه اسوال عن نفس اشي بحسب مرتبة الوجودية والكون اما في نفس الامر
على الاطلاق او في الاعيان او في الذهن وهي المرتبة الثالثة على المرتبة الاولى بلا وسطا لواقع في مطلب بل مطلقا
اما التجوهر ليس او الموجود على الاطلاق وليس او الموجود شيئا ما جبريا للموضوع او عرضيا ذاتيا او عرضيا قارريا او

ليس عدم تثليث الاقسام باهال بسط تسمى الهل بسيط وهو الاقن بالانقيار ثم باعتبار البساطة فيه مغلط في المعارف
 التصورية والعلوم التصديقية ومفسد في ابواب الاقتضات احدية والبرمانية وان كانت المرتبتان متخالفتين في غير
 اللغات الذي هو ظرف بخلط والتعريف من ظروف الوجود فالسؤال عن تجوهر الحقيقة كما يقال بل العقل اي هل هيته هي العقل
 والجواب نعم اي ان بعض الهيئات التجوهرية هي العقل بل اجتماع النقيضين اي هل هيته هي اجتماع النقيضين والجواب
 ليس اي لا هيته بتجوهرية هي اجتماع النقيضين واذا ثبت ان اشئ كالعقل مثلا بتجوهر الحقيقة في الاعيان تنفي ذلك
 عن السؤال عن وجوده في الاعيان وكذا لعكس اذا اشئ لا يصح ان يكون له حقيقة متفردة وليس لتلك الحقيقة التجوهرية
 وجود في ظرف تجوهرها وانما يختلق ذلك قوم ليسوا هم من المميزين بل الحقيقة التصورية التجوهرية في ظرف يتبعها ويلزمها
 ان لا يسلخ عنها ان تكون موجودة في ذلك الطرف ولكن ينبغي ان لا يهل فصل احد المرتبتين عن الاخرى وسبق السابقة
 منها لتلاخيص حقوق الاحكام المختلفة بحسب ذلك ومطلب الهل بسيط مقدم على المركب اذ طبيعة اثبات اشئ لشيء تقتضيه
 ان يكون المثبت له ثابتا في نفسه حتى ثبت له شيء فيكون اشئ في نفسه ثم يكون له صفة وتحتق ان عقود الهيئات البسيطة
 ليس مفادها ثبوت شيء للموضوع او اتحاد الموضوع والمحمول بل مفادها تجوهر حقيقة الموضوع او لا تجوهرها او كون الموضوع
 في نفسه او انتفاره في نفسه وانما ذلك في الهيئات المركبة فقط فان العقد في الهيئات البسيطة انما يشتمل بحسب الضرورة
 انما شئ من طباع العقد على الموضوع والمحمول والنسبة بينهما في الذكر والتعبير عما اوركه لعقل لا بحسب ما يرجع اليه مفاد
 العقد وتعلق القصد بالتعبير عنه ليس من يتأمل محاولة النظر في اسرار العلوم اذ ارجع غريزة عقله وجدان قولا
 لعقل متقرر وموجود مثلا اذا فاد ثبوت مفهوم اتقرا والوجود واتحاد العقل والمتقرا والموجود كان ذلك شيئا وراز
 تقرره في شئ او كونه في نفسه ومتاخرا عنه ما يرام ليس الا اشئ المتقدم اعني تحقق نفس ذات الموصوف لا اشئ المتاخرو هو
 ثبوت وصف له سوار كان ذلك الوصف مفهوم الثبوت او غيره فاذا ن تحصيل ذات الموصوف من غير الهيئات البسيطة
 وتحصيل وصف له من غير الهيئات المركبة وكذلك السالب لقولنا ليس اجتماع النقيضين متقرا او موجودا مفاده بالحقيقة
 ليس صحيح حقيقة وسلب ذاته وانتفاره في نفسه لا سلب مفهوم اتقرا ومفهوم الوجود عنه فقد كنا عرفناك من قبل ان
 الوجود نفس كون الماهية وموجوديتها لا مابه الموجودية اي امر به يكون الماهية وكذلك عدم اشئ في نفسه هو نفس انتفاره
 ذاته لا انتفاره امر عن ذاته هو الوجود على خلاف عدم صفة من صفات اشئ عن اشئ فاذا ن الايجاب في الهيئات البسيطة
 تجوهر شيئا او ثبوتها وسلب لبيته شيئا او انتفاره والايجاب في الهل المركب ثبوت شيئا لشيئا والسلب انتفاره عنه هذا
 كلامه وانما قلنا من كونه طويلا بلا طائل لسلا يمتد للناظر في كلام الشارح تطلع ويستشرف الى ما خذه وانت تعلم

٢٥

 تجوهر
 موضوع
 ٢١٩

ان قوله بالتحقيق من البسيط سوال عن نفس الشئ بحسب تجوهر حقيقة في نفسها وتقرير حقيقة في سببها ان اراد به ان البهل
البسيط الحقيقي سوال عن الشئ نفسه من دون ان يتفهم السؤال مفهومه ما معه فيكون البهل البسيط الحقيقي سوالا عن
المفرد ولا يكون مطلبا لثبوت ثبوتها فيكون من مطلب ما وان اراد ان سوال عن الشئ نفسه باحد مفهومه ما معه فذلك للمفهوم
اما عين مفهوم ذلك الشئ فيكون البهل البسيط الحقيقي سوالا عن الكل الاولي فيكون من غير البهل للركب باعتزافه
او مفهوم مشتق من نفس ذاته هو حكاية نفس ذاته فيكون هو الوجود فان الوجود حكاية نفس الذات المحولة لا امر يقوم
بالذات انضماما او انترزا على ما اعترف به فيما نقلنا عنه سابقا فيكون البهل البسيط الحقيقي هو البهل البسيط المشهورى
لا غير ولا يعنى التلغظ بلفظ التجوهر والتقرر شيئا فان التجوهر والتقرر اما ان يعنى به نفس الذات الواقعية المحكى عنها فهو
ليس خبرا عن الشئ المسؤل عنه في السؤال لا محمولا عليه في الجواب واما ان يعنى به معنى يتزعمه الذين من تلك الذات نفسها
فذلك هو الوجود والعيرورة والموجودية والتجوهر والتقرر فهو ما يسأل عنه بالبهل البسيط المشهورى ويجب به عنه واما قوله
اعنى المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود فان اراد بها مرتبة نفس البهية الواقعية الواقعية نفس الامر المحكى عنها المتقدمة
على مرتبة حكايتها ومرتبة الوجود مرتبة الحكاية الذهنية التى هى حكاية عن المرتبة الاولى اى نفس الذات تقدم تلك المرتبة
على مرتبة الوجود عبارة عن تقدم المحكى عنه على الحكاية وتقدم المصدق على الصادق وتقدم المنتزع منه على المنتزع فتلك
المرتبة محكى عنها بالبهل البسيط الذى سماه هذا القائل بالبهل البسيط المشهورى والبهية البسيطة المشهورية حكاية عن
تلك المرتبة والبهل البسيط المشهورى سوال عن تلك المرتبة فلا معنى للبهل البسيط الحقيقي سوى بالبهل البسيط المشهورى و
لا للبهية البسيطة الحقيقية سوى البهية البسيطة المشهورية وان ارد ان للماهية في نفس الامر مع قطع النظر عن حكاية
الذين وانترزاع مرتبتين احداهما مرتبة التقرر والتجوهر والاخرى مرتبة الوجود ومرتبة التجوهر متقدمة على مرتبة الوجود
الواقع فذلك باطل لان الوجود على تقدير القول بالجهل البسيط ليس عارضا للبهية في نفس الامر حتى يكون للماهية في
نفس الامر مرتبتان احداهما مرتبة ذات البهية المعروضة والاخرى مرتبة الوجود العارضة فانما في الواقع مع عزل النظر
عن الملاحظة الذهنية نفس للماهية بلا امتزاج عليها هو الوجود والعقل محكى عن نفس الذات وتلك الحكاية هى مرتبة الوجود
فليس في الواقع مرتبتان متخالفتان وانما في الواقع مرتبة واحدة هى نفس الذات لا غير فادام محكى عنها كان ما انتزع
الذين عنها مرتبة الوجود فظهر سخافة قوله وان كانت المرتبتان متخالفتين اذ قد بان انه ليس في الواقع الامرتبة واحدة
واذا انتزع عنها معنى الوجود وكان مرتبة الحكاية الذهنية مرتبة اخرى غير مخالطة مع تلك المرتبة اصلا ووجود وقوع هذا
القائل في هذه الجملة التى اتبلى بها انظر الحكاية بالوجود ببهية بسيطة ومصادقها الواقعية المحكى عنه ببهية اخرى

علیہا و سائر البلیتہ بسیطہ حقیقیہ و لم یدران الہلیتہ عبایۃ عن الحکایۃ لاعن المحکی عنہ و لعجب انہ حسب الحکایۃ بالوجود بلیتہ
 بسیطہ مشہوریہ و مصداقہا المحکی عنہ بلیتہ بسیطہ حقیقیہ و لم یعتبر مثل ذلك فی الہلیتہ المركبۃ فکان علیہ ان یسمی الحکایۃ
 بان اسم اسودای ہذہ المقضیۃ المعقولۃ بالہلیتہ المركبۃ المشہوریۃ و مصداقہا المحکی عنہ عنی بحکم المتصف بالسواد فی
 الواقع بالہلیتہ المركبۃ الحقیقیۃ ولو کان یتکلف عنہ بذاتہ لم یتکلف عن تسمیۃ مصداق الہلیتہ بسیطہ الی ہی حکایۃ
 بان الشئی موجود عنی بذک المصداق مرتبۃ اتقرا فی نفس الذات المتقررة بالہلیتہ بسیطہ الحقیقیۃ و قدر سبحان
 بما ذکرنا ان عدم تثلیث الاقسام بین علی فہم معنی السؤال بہل و معنی جوابہ و تثلیثہ ناش من سخاۃ العقل و فسادہ
 و اما قولہ مغلط فی المعارف التصوریۃ و العلوم التصدیقیۃ و معنی البواب الاقتصاعات الحدیۃ و البرہانیۃ فلیستہ
 بین ان اعتبار مصداق الہلیتہ بسیطہ المشہوریۃ محکیا عنہ و عدم اعتباره حکایۃ فی ای المعارف التصوریۃ و العلوم
 التصدیقیۃ غلط و ای الاقتصاعات الحدیۃ و البرہانیۃ اسند و امثال ہذہ المجازفات احسن من ان یتلیق الیہا بل
 لا یغنی لمن رزق فہما ان معنی ہذہ الہدایات و اما قولہ کما یقال ہل العقل ای ہل ہبیۃ ہی العقل فہما العینی بہ
 لعجب فان قولہ ہل العقل اما ان یقدر لہ جزا و الا فان قدر لہ خبر فاذک الجزا فکان ہو حکایۃ عن نفس الہبیۃ المتقررة
 فی الوجود و لفظ آخر فی معنایہ کالتجوہر و المقرور و اکون و الثبوت فہذا الہل ہو الہل بسیط المشہوری و ان کان
 شیئا آخر سوی صیرورۃ نفس الماہیۃ فہذا الہل ہل مرکب و ان لم یقدر لہ خبر فقد تم الکلام باسم واحد من دون ہنہ
 و ہذا مضحکہ للصبیان و قولہ ای ہل ہبیۃ ہی العقل انکان فیہ قولہ ہی العقل منقہ لہبیۃ و لم یقدر لہ قولہ ہبیۃ خبر فہذا الہل
 کلاما فضلا عن ان یكون سوالا بہل و ان قدر لہ خبر فقد عرفت مالہ و انکان معنایہ ہل العقل ہبیۃ و ان لم یساعدہ اللفظ
 کان ذک سوالا عن ثبوت مفهوم الہبیۃ للعقل فیکون من قبیل السؤال بالہل المركب فقد اضع ما ارتکب من التلبیس و
 اضع ما لبس بالندیس و مت علی ذک ما یطی من کلامہ ہذا القول و اما قولہ اذا ثبت ان الشئی کالعقل مثلا تجوہر
 الحقیقیۃ فی الاعیان استغنی ذلک عن السؤال عن وجودہ فی الاعیان و کذا العکس فان اراد بانہ اذا ثبت ان الشئی
 کالعقل مثلا تجوہر حقیقیۃ فی الاعیان کان معنایہ موجود فی الاعیان و کذا اذا ثبت انہ موجود فی الاعیان کان معنایہ
 انہ تجوہر حقیقیۃ فی الاعیان فلا حاجۃ الی السؤال عن وجودہ فی الاعیان و عن تجوہر حقیقیۃ فی الاعیان فذلک ہی فان
 معنی التجوہر فی الاعیان ہو معنی الوجود فی الاعیان و مصداق التجوہر فی الاعیان عنی نفس الہبیۃ المتقررة ہو
 مصداق الوجود فی الاعیان لکن علی ہذا یكون الہلیتہ بسیطہ الحقیقیۃ ہی بعینہا الہلیتہ بسیطہ المشہوریۃ فہذا الفرق
 اصلا و الہل بسیط الحقیقی ہو الہل بسیط المشہوری من دون تمايز بینہما و اسان فیض کل تلثم و عنی فی نفسہ ان اراد

ان مفهوم ان شئ متجهر الحقيقة في الاعيان غير مفهوم ان شئ موجود في الاعيان وانه يتلوه ولا بل يستلزم اياه
 عن السؤال عن وجوده في الاعيان بعد ثبوت انه متجهر الحقيقة في الاعيان فهذا خلط باطل از مفهوم انه متجهر الحقيقة في
 الاعيان كونه في الاعيان وكونه في الاعيان هو انه موجود في الاعيان وان اراد انه اذا صدق بالحقيقة المتجهره في
 الاعيان استغنى عن السؤال عن وجوده في الاعيان اذ مع التصديق بالمصدق المحكي عنه لا حاجة الى السؤال عن
 الصادق والحكاية فهذا حق لكن لا ينبغي شيئا فان مصداق البلية البسيطة المشهورة ليس حكاية فضلا عن ان يكون
 بلية بسيطة حقيقية واما قوله بل ان الحقيقة التصورية المتجهره في ظرف يتبعها ويلزمها ان لا يسلخ عنها ان تكون موجودة في
 ذلك ظرف فاصح في ان الحقيقة التصورية المتجهره في ظرف هي الحقيقة التصورية الموجودة في ذلك لظرف بعينها بلا
 فرق ما اصلا ومفهوم كونها موجودة في ظرف هو مفهوم كونها متجهره في ذلك لظرف فان اراد بالحقيقة التصورية المتجهره
 في ظرف نفس الحقيقة المتجهره في ظرف عن مرتبة المصدق الواقعي فهي الحقيقة التصورية الموجودة في ذلك لظرف عن مرتبة
 المصدق الواقعي لان الاول يستتبع ويستلزم الثاني فان ذلك فرع للتغاير والتعدد والمصدق الواقعي واحد هي الحقيقة
 المتجهره وهي الحقيقة الموجودة وان اراد بها هذا المفهوم الذهني في مرتبة الحكاية فهو المفهوم الذهني للحقيقة الموجودة في ذلك
 لظرف في مرتبة الحكاية بلا فرق ما اصلا لان الاول يستتبع ويستلزم الثاني فان ذلك فرع للتغاير والتعدد وهذا المفهوم
 واحد سواء عبر عنه بلفظ الحقيقة المتجهره او بلفظ الحقيقة الموجودة وان اراد بالحقيقة التصورية المتجهره المصدق الواقعي
 وبقوله ان تكون موجودة في ذلك لظرف مرتبة الحكاية فيكون هذا حكاية عن ذلك وتعبير عنه فيكون البلية البسيطة المسماة
 بالمشهورة هي حكاية نفس الحقيقة المتجهره ولا يكون البلية البسيطة التي سماها بالحقيقية معنى فان نفس ذلك المصدق
 ليس حكاية ولا قضية فضلا عن ان يكون بلية وتلك البلية البسيطة المسماة عنده بالمشهورة لا غير فلا معنى لقوله لكن
 ينبغي ان لا يهل لانه لا ينبغي ان يهل لانه لا ينبغي ان يهل لانه لا ينبغي ان يهل لانه لا ينبغي ان يهل لانه لا ينبغي ان يهل
 فانه ان اراد انه لا ينبغي ان يهل لانه لا ينبغي ان يهل لانه لا ينبغي ان يهل لانه لا ينبغي ان يهل لانه لا ينبغي ان يهل
 ومرتبة الوجودية عبارة عن الحكاية الذهنية ومرتبة التقرر سابقة على مرتبة الوجودية لسبق المحكي عنه على الحكاية فهذا
 ولم يهل لانه لا ينبغي ان يهل لانه لا ينبغي ان يهل لانه لا ينبغي ان يهل لانه لا ينبغي ان يهل لانه لا ينبغي ان يهل
 التقرر ومرتبة الوجودية بان يهل ان في نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية مرتبتين احدهما سابقة على
 اولين ان المرتبتين حكائيتان ذهبيتان متفاضلتان احدهما سابقة على الاخرى فهنا من المهمات التي لا حسي لها
 كما عرفت واما قوله ومطلب الهل البسيط مقدم على المركب فلا يصح على اطلاقه فانه قد صرح آنفا فيما نقلنا عنه ان

ان انهم

فبوت الجوهريات للذات مطلب الهل المركب لمطلب الهل البسيط ليس مقدا عليه عندنا ايضا واما قوله ان مقتود الهليات
 البسيط ليس مقادا بثبوت شئ للموضوع او اتحاد الموضوع والمحمول بل مقادا بتجوهر حقيقة الموضوع اولاً بتجوهرها او كون الموضوع
 في نفسه وانتقاره في نفسه فان اراد بنا وباصداقها المحكي عنه فقد تحققت ان مصداق الهلية البسيطة لنفس الذات
 بما هي بي السماة بالتقريفان عنى بقوله بل مقادا بتجوهر حقيقة الموضوع اولاً بتجوهرها او كون الموضوع في نفسه وانتقاره
 في نفسه ان مقادا ما اى مصداقها نفس الذات اولىيتها بهذا مسلم لكن لا يصح التردد الذي ذكره بنار على زعمه ان
 مصداق الهلية البسيطة الحقيقية مرتبة بتجوهر الحقيقة اولاً بتجوهرها ومصداق الهلية البسيطة المشهورة مرتبة بوجوديتها
 وانتقارها فاننا قد بينا انه ليس في مرتبة مصداق اى في نفس الامر مرتبتان والسبب انه قد اعترف نفسه في القبات
 بان صور الهليتين المذكورتين واحد بحسب المحكي عنه فكيف يسوغ الفرق بينهما بحسب المحكي عنه وان عنى ان مقادها له
 مصداقها بتجوهر الحقيقة اولاً بتجوهرها بالمعنى المصدرى المنتزع او كون الموضوع في نفسه وانتقاره في نفسه بالمعنى المصدرى
 المنتزع فهذا باطل لان المعنى المصدرى للتجوهر واللا تجوهر وللكون والانتقار ليس مصداقاً للهليات البسيطة اصلاً
 بل مصداقها مشاراً انتزاعها الواضحة ومع ذلك فلا يصح التردد بين التجوهر والكون وبين اللا تجوهر والانتقار فان التجوهر
 بالمعنى المصدرى هو الكون بالمعنى المصدرى واللا تجوهر بالمعنى المصدرى هو الانتقار وان اراد مقادها بمفهوم الحكاية
 الالهية ومفهوم القضية المعقولة فلا شك في ان مقادها بهذا المعنى ثبوت التجوهر والموجود للموضوع ثبوتاً رالياً او سلباً واتحاد
 الموضوع والمحمول او سلبه كيف ومفهوم القضية مطلقاً اي قضية كانت ذلك ان اراد بالمقاد ما يقال له في عرف النحاة مضمون
 الجملة حتى يكون معنى كلامه ان مضمون جملة شئ متجوهر وليس متجوهر بتجوهره اولاً بتجوهره ومضمون جملة شئ كائن وليس
 كائناً كونه اولاً كونه فهذا مع ان ذكر امثال هذه الجزاف سخيف لغوي في هذا المقام يمكن ان يقال مثله في الهليات المركبة
 ايضا مثلاً يقال مضمون جملة اسم سودا سودية اسم لا ثبوت شئ للموضوع ولا اتحاد الموضوع والمحمول على ان هذا مما يابا
 كلامه وقد استبان بما ذكرنا سخافة آخر ما قال فانه نبى على الفرق بين مفهوم التقرؤ وبين مفهوم الوجود وقد عرفت لطلان
 واما قوله وما يرام ليس الا شئ المتقدم اعنى تحقق نفس ذات الموصوف فهو حق قد انطقه الله تعالى به فهو اعتراف منه بان
 الهلية البسيطة التي سماها بالحقيقية والهلية البسيطة التي سماها بالمشهورة واحدة بل الفرق وهو تحقق ذات الموصوف وكذا
 قوله فاذا ن تحصيل ذات الموصوف من غير الهليات البسيطة واما ما يثبته كلامه من الفرق بين ليس اجتماع التقيضين
 متقرا وبين ليس اجتماع التقيضين موجودا والفرق بين سلب التقرؤ وبين سلب الوجود فقد عرفت لطلانها ولقينت
 انه لا فرق بين التقيضتين المذكورتين اصلاً لا بحسب المصداق المحكي عنه ولا بحسب مفهوم الحكاية نعم في احداهما على المحمول

بلفظ وفي الاخرى عبر ذلك المحمول بعينه بلفظ آخر وكذا الفرق بين سلب التقرر وسلب الوجود الا بان المضاف اليه في
 احدهما عبر بلفظ وذلك المضاف ليعينه في الآخر عبر بلفظ آخر واما غير ذلك فمما لا يسيل الى فحبه فضلا عن اثباته فانهم
قوله هي متقدمة على الموجودية اعلم ان الوجود اما ان يكون من عوارض الماهية في نفس الامر ولا فعلى الاول يكون للماهية
 متقدمة و الوجود عارضا لها زائدا عليها في الواقع وعلى الثاني لا يكون كذلك انما يكون في الواقع نفس الماهية بما
 هي لا امر يقوم بها انضماما وانترعا ثم اذ امكن الذين عنها يكون حكايتهما هي معنى الوجود المحصور والموجودية والكون
 فعلى التقدير الاول يكون اثرها على بالذات الا تصاف واخلط الواقع الذي بين الماهية والوجود العارض لها في الواقع
 ولا يكون اثره بالذات نفس الماهية بما هي هي لان نفس الماهية بما هي هي لا يكون مصداقا للعارض زائدا عليها فلو قدر
 على هذا التقدير ان نفس الماهية اثرها على بالذات لا يكون نفس الماهية المحصورة التي هي اثرها على بالذات مصداقا
 للوجود والموجودية والاتصاف بالوجود بذلك يجعل بل يحتاج التصاف بالوجود الى جعل آخر يكون اثره بالذات خلطها
 بالعارض الذي هو الوجود لان نفس ذات المعروف بما هي هي لا يمكن ان يكون مصداقا للعارض وعلى التقدير الثاني
 يتعين القول بالجعل البسيط وعلى هذا التقدير لا يكون في الواقع الا نفس الماهية ويكون الوجود عبارة عن حكايته ان
 عنها لا غير فلا يكون للماهية في الواقع على هذا التقدير مرتبتان احدهما مرتبة التقرر والاخرى مرتبة الوجود فضلا عن ان
 يكون احدهما متقدمة على الاخرى نعم يكون هناك مرتبتان احدهما مرتبة المحكي عنه وهي نفس الماهية الواقعية بما هي هي
 المسماة بالتقرر والثانية مرتبة الحكاية الذهنية وهي مرتبة الوجود والاولى متقدمة على الاخرى تقدم المحكي عنه على الحكاية
 وعلى التقدير الاول يكون للماهية مرتبتان في نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية احدهما مرتبة نفس الماهية
 المعروضة للوجود في نفس الامر والاخرى مرتبة الوجود العارض لها في نفس الامر ويكون المرتبة الاولى متقدمة لا محالة
 على المرتبة الثانية ضرورة تقدم المعروف على العارض ويكون بازار كل من تينك المرتبتين الواقعتين حكايتهما
 وبنيتان هما مطلبان متمايزان احدهما حكايته عن مرتبة المعروف والمتقدمة والاخرى حكايته عن مرتبة العارض المتأخرة
 قالوا تكون بالجعل المؤلف لا محيد لهم عن القول بكون الوجود عارضا للماهية زائدا عليها في نفس الامر ولا عن القول
 بكون مرتبة الماهية من حيث هي هي التي هي معروضة للوجود متقدمة على مرتبة العارض لها في نفس الامر وان كان يلزم
 من حيث لا يشعرون ان يكون مرتبة خلط الماهية بعارضها الذي هو الوجود متقدمة على مرتبة نفس الماهية المعروضة لابل
 ان اثرها على على تقدير القول بالجعل المؤلف او لا وبالذات هو خلط الماهية بالوجود ونفس الماهية بما هي هي
 اثره بالعارض واما بالذات متقدم على ما بالعارض وعالمهم يلزمون ذلك قائلين بان تقدم مرتبة العارض في حكم المجموعية

على مرتبة الماهية لاينا في تأخرها عنها باعتبار آخروها مستوفينا بهذا البحث في سميت الجبل حيث تكلمنا على اور والنظر
 على استلال بعض الاذكياء المتأخرين على حقيقة الجبل البسيط اذا عرفت هذا فاعلم ان سبق التقرر على الوجود على طريق
 الجبل البسيط ان اريد به ان الوجود عارض للمهية في نفس الامر وانه مسبق بالتقرو لو سبقا بالمهية في الواقع فهذا باطل
 فان الوجود ليس عارضا للمهية في الواقع وليست الماهية مخلوطة به في الواقع انما العقل لو كان المهية معروضة له في
 الواقع وليس كذلك على طريق الجبل البسيط لو كان الوجود عارضا للمهية في الواقع لم يكن سبيل الى القول بالجبل
 البسيط وقد علمنا ان نسبة الوجود الى الماهية نسبة الانسانية الى حقيقة الانسان فليست الانسانية عارضة لحقيقة الانسان
 في الواقع والالم يكن حقيقة الانسان بنفسها بل اضافة امر عليها مصداقا للانسانية ثم بعد مرتبة نفس ذاتها تفسير مصداقا
 لها فلا يكون للانسان في مرتبة نفس ذاته انسانا كذلك الوجود لو كان زائدا على مهية الانسان عارضا لها في الواقع
 لم يكن مهية الانسان في مرتبة ذاتها بما هي هي مصداقا للوجودية ثم تفسير بعد مرتبة نفس ذاتها مصداقا للوجودية فاما
 ان يزيد عليها وينضاف اليها بعد مرتبة نفس ذاتها امر صير بمصداقا للوجودية وهذا باطل لان التقرر الذي يقول
 اصحاب الجبل البسيط انه اثر الجبل بالذات ان النفس المهية بما هي هي اوزان عليها فان كان زائدا عليها بطل القول بالجبل
 البسيط اذ على هذا التقدير لا يكون نفس الماهية اثر الجبل بل يكون اثر الجبل بالذات انضاف الماهية بالتقرر الذي
 هو زائد عليها وان كان نفس المهية فالقول بان نفس الماهية بما هي هي ليست مصداقا للوجود قول بان التقرر ليس
 مصداقا للوجود ثم المهية بعد مرتبة التقرر يكون مصداقا للوجود بالاضافة صفة اليها هي الوجود فيكون عرض تلك الصفة
 للمهية بعد مرتبة تقرر بما يحتاج الى ما على الجبل الماهية بعد تقرر بما تنصتة بذلك الصفة فيبطل القول بالجبل البسيط ويلزم
 ارتكاب لغو محلين جعل يكون اثره بالذات نفس تقرر الماهية وجعل مؤلف يكون اثره بالذات جعل المهية بعد تقرر بما
 تنصتة بصفتها عارضة لها في الوجود واطلاق ذلك ظهر من ان نخشى واما ان لا يزيد عليها ولا ينضاف اليها امر
 آخر يصير بمصداقا للوجودية فكون المهية مصداقا للوجود بعد مرتبة نفسها التي هي التقرر وعدم كونها مصداقا للوجود في تلك
 المرتبة مع انه لم يزيد عليها بعد تلك المرتبة امر متحج بلا مرجع وان اريد سبق التقرر على الوجود على طريق الجبل البسيط انه
 ليس في نفس الامر والواقع مع قطع النظر عن كفاية الذين وان شراها النفس المهية وهي المسماة بالتقرر ثم العقل ينزع
 منها معنى الصيرورة والكون فهذه الحكاية الذمينة هي المسماة بالوجود فالتقرر هو مرتبة الحكمي عنه والوجود هو مرتبة الحكاية
 و سبق التقرر على الوجود سبق الحكمي عنه على الحكاية فهذا معقول يحكم به الجبل البسيط لكن لما كان الوجود عبارة عن كفاية
 التقرر فان كان التقرر هو فلا سبيل الى السؤال عنه الا بان يحكى عنه بالوجودية ولا الى الجواب عن السؤال عنه الا

اذا لم يطر في الو

بان يحكى عنه بالموجوده فاذا كان تقرره بهيئته المتعارفه هو الاكسل عنه فلا بد وان ياتي السائل عنه بما هو كفاية التقرير فيقول
 بل هي موجودة او يتلفظ بلفظ آخر يكون معناه معنى بل هي موجودة اذ لا بد في السؤال من تصور مفهوم التقرير ومفهوم التقرير
 المتصور للذهن هو الموجود فيكون هذا السؤال هو السؤال بالهبل البسيط المشهورى ويكون اجواب عنه بالهبلية البسيطة المشهورية
 ونفس اللفظ الذي وقع فيه من ابتداء القول بالهبلية البسيطة استحيته لم يتعطل بان مرتبه التقريرى المحكى عنها بالهبلية البسيطة
 المشهورية فظن تلك المرتبه المحكى عنها مرتبه حكاية وسماها بالهبلية البسيطة استحيته ونظرا لقله التدبر ولثروا تحقنا ايضا حاله تزيد
 هذا الظن عند من رزق الفهم اقتضاها فنقول لا يرتاب في ان الهيات الحقيقية كتحقيقه الانسان مثلا متحققة في نفس الامر مع قطع
 النظر عن ملاحظة الذين وحكاية تماما ان يكون في الواقع شيئا من احد هيات الحقيقة الانسانية مثلا والثاني وجودها العارض لها
 وهذا باطل لانه لو كان الوجود عارضا لها في الواقع كانت الهبة مصداقا للموجودية قبل عروض الوجود لها والاكانت في المرتبة
 السابقة على مرتبة عروض الوجود لا شيئا محضا فكيف تكون معروضة للوجود واذا كانت الهبة قبل عروض الوجود مصداقا
 للموجودية يكون عروض الوجود لها لغوا ولا يكون ذلك لعارض الذي فرض انه وجوده في الوجود شيئا آخر صاحب الالهيين
 والشرايح وهما من الذين يدعون القول بالسبب البسيط لا يذهبون الى ان المتحقق في الواقع مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية
 شيئا من الهبة والوجود العارض لها فهم متفقون على بطلان هذا الشق وانما ان يكون المتحقق في الواقع شيئا واحدا هي نفس الهبة
 ويكون الوجود عبارة عما تنزع منها العقل من معنى الكون الصيرورة فخرج لا يكون في الواقع الا نفس لما يتصورى اسما بالالتقرير
 ولا يكون الوجود في الواقع فليس في نفس الامرى في مرتبة المصداق المحكى عنه مرتبتان احداهما مرتبة التقرير والثانية مرتبة
 الوجود وانما يكون في الواقع المحكى عنه مرتبة واحدة هي اسما بالتقرير ويكون الوجود عبارة عن الحكاية الذهنية لتلك المرتبة ونظير
 ذلك ان الثوب لا سود اذ اوجد في الخارج وحكى الذين عنه بانه اسود فهناك مصداق محكى عنه هو الثوب الموجود في الخارج الذي يزيل السواد
 الخارج وحكاية ذهنية هي ما في الذين من صور الثوب الاسود ونسبة الرابطة هذه الحكاية هي القضية الهبلية المكتوبة وانما الثوب اسود الموجود في الخارج
 فليس قضية ولا الهبلية مركبة وانما هو مصداق الهبلية المكتوبة فكذا ان التقرير الهبلية كتحقيقه الانسان مثلا في نفس الامر وحكى الذين بانها متقررة او كانت
 او موجودة فهناك مصداق محكى عنه هي نفس تلك الهبة بما هي بل اذ اضافة امر عليها وحكاية ذهنية هي ما في الذين من صور
 تلك الهبة المتقررة الموجود ونسبة الرابطة وهذه الحكاية هي القضية الهبلية البسيطة المشهورية وانما نفس الماهية التي هي مصداقا
 فليس قضية ولا الهبلية البسيطة اصلا ولا تعابرين قولنا الهبة متقررة بين قولنا الهبة موجودة الا في اللفظ لان الوجود عبارة عن حكاية ذلك المصداق
 الذي هو نفس الهبة سواء عبر عن تلك الحكاية بلفظ الوجود او بلفظ التقرير او بلفظ الصيرورة او بلفظ الكون او بلفظ آخر فان
 كثرة الالفاظ المعبرة لا يجعل المعنى المعبر عنه كثيرا فالعقول من تقدم التقرير الذي هو اسم نفس الهبة الواقعة بما هي هي

على الوجود الذي هو عبارة عن حكايتها الذنبية هو تقدم الحكمي عنه على الحكاية فليس هناك مصداق ان يكون احدهما حكما
 عنه للتعقيد البلية البسيطة الحقيقية والاخر مصداقا للتعقيد البلية البسيطة المشهورة ولا حكما ان يكون احدهما البلية
 حقيقة والاخرى بلية بسيطة مشهورة ويكون احدهما حكما عن مرتبة والاخرى حكما عن مرتبة اخرى ولو كان البلية في نفس الامر
 مع قطع النظر عن الحكاية الذنبية مرتبتان احدهما مرتبة التقدير والاخرى مرتبة الوجود ويكون مرتبة اقرار سابقة على مرتبة الوجود
 فاما ان يكون مرتبة اقرار متشارك لانتزاع معنى الكون والشبوت اولا تكون كذلك فعل الثاني ان يكون تلك المرتبة لاشياء
 محصا فلا يكون مرتبة في نفس الامر وعلى الاول فاما ان يكون مرتبة الوجود ايضا متشارك لانتزاع معنى الكون والشبوت فلا
 يكون في نفس الامر المرتبة واحدة سواء سميت بمرتبة التقدير او بمرتبة الوجود وباسم آخر ولا يكون هناك مرتبتان متغايرتان
 احدهما سابقة على الاخرى واما ان لا يكون مرتبة الوجود متشارك لانتزاع معنى الكون والشبوت فلا يكون تلك المرتبة بمرتبة
 مرتبة الوجود بل مرتبة اخرى او مرتبة الوجود هي مصداق الكون والشبوت لا غير فمحقق ان مرتبة الوجود هي مرتبة حكاية الذنب
 لا غير وقد ظهر ما ذكرنا ان مقال الشارح في الحاشية المتعلقة على قوله على ما يحكم به يجعل البسيطة وتحصيل هذه المرتبة المستفاد
 على الموجودية من فروع جعل بسيطة اما عند القائلين بجعل الكون فعمل بين المرتبتين تلازم ومعية بالذات كما يظهر
 بالتأمل انتهى ناش من عدم التامل وهذا ايضا من تعليم معلية حيث قال في الافق المبين سبق فعلية لما بسية على الوجود فاما
 يستقيم على تلك الجهة فيقال صار الانسان فوجدت قول صار الانسان انسانا وشيئا آخر فوجد بل صدق نفس الانسان
 ففاض قوامه فوجدوا بالذنب لا يثبتون بجعل البسيطة فعمل القول بالساقية صحتها لا نظارهم لكن تاخر اللواحق المنضمات الانتزاعات
 اللائحة والاعتبارات العارضة من مرتبة قوام الماسية كما يكون من الفطريات انتهى انما تعلمه متصرف بان الوجود نفس بصيرة
 كما سبق حيث قلنا كلامه قوله صدق الانسان فوجد هو القول بان وجد الانسان فوجد لا يتصح هذا الا من خرج عن الانسانية واما
 قوله است قول صدق الانسان انسانا وشيئا آخر فوجد قولهم سخييف على راء لان الانسان اذا صدر وقاض قوله بعد الم
 يكن صدق مرتبة قوامه انسانا ومصداقا لنفسه ومن لم يكن لم يكن انسانا ولا مصداقا لنفسه ضرورة ان المعدوم ليس شيئا
 اصلا فهو مصداق لنفسه في مرتبة قوامه مصداق صدق الانسان وصدق الانسان انسانا واحد وليس هو عنده في مرتبة قوامه مصداقا
 للوجود والا فلا معنى لقوله بل صدق الانسان وقاض قوله ولو كان في مرتبة القوام مصداقا للوجود كان صدق الانسان فاض
 قوامه هو بعينه وجد الانسان فلا يكون وجد الانسان متنازع عن صدق الانسان فاض قوله فلا يصح تخليل الفار بينهما وتبطل
 سبق فعلية البلية على الوجود اذا كان الانسان في مرتبة القوام مصداقا لنفسه ذاتية ولم يكن مصداقا للوجود مع القول
 صار الانسان انسانا او حيوانا او ناطقا مثلا فوجد فلا معنى لذلك اما قوله بل صدق نفس الانسان فاض قوامه فوجد انسانا

معناه ان الانسان في مرتبة صدوره وقوامه ليس مصداقا للوجودية وانما يصير مصداقا للوجودية بعد تلك المرتبة فهذا باطل فانه
لو لم يكن في مرتبة صدوره وقوامه مصداقا للوجودية فاما ان يزيد عليه بعد تلك المرتبة في نفس الامر عارض لقيام به فيكون الوجود
عبارة عن ذلك العارض والموجودية عبارة عن المعروضية لهذا العارض وبذلك كونه باطلا بما ذكرنا من البيانات ان القاطعة
ما يعترف بطلانه صاحب الافق البين ايضا حيث قال انه ليس في ظرف الوجود الانفس المهيبة ثم يعقل يضرب من التحليل
يتخرج منها معنى للوجودية والصدورية والصدورية وليصيرها في محله عليها على ان مصداق اكل مطابق الحكم نفس المهيبة بحسب ذلك
الظرف لامرنا ان نقوم بها فيصح اكل انتهى وقال ايضا الوجود المطلق معنى مصدري لا يتخذ من مصدر المحمول قائم بالموضوع انضماما او
استزاعا بل من نفس ذات الموضوع المبحوث به يجعل اجمال اياها انتهى وقال ايضا المقصود بالوجودية صدورية الماهية وموجوديتها
المتأخدة من نفس المهيبة المتقررة لا معنى لطبق المهيبة فيشتق منه الوجود كحل عليها كما يكون في السواد والاسود كما ان الانسانية
منهم ما يؤخذ من نفس ذات الانسان لا امر يقترن بالانسان انتهى فبذلك المقالات نصوص على ان الوجود ليس امر يعرض للمهيبة
ويقوم بها في نفس الامر وانما هو اعتباري محلي وحكاية ذهنية فهذا الشق يعترف هذا القائل بطلانه او لا يزيد عليه بعد تلك المرتبة
في نفس الامر عارض لقيام به فعدم كونه مصداقا للوجودية في تلك المرتبة وصدورية مصداقا للوجودية بعد تلك المرتبة مع عدم زيادة
امر ما يخرج بلا مرجح فيكون تحيلا باطلا وان كان معناه ان الانسان لخواصه وفاض قوامه ان كان مصداقا للوجودية في تلك المرتبة
الواقع لكن ينتزع الذين معنى الوجودية متأخر عن تلك المرتبة فهذا صحيح لان حكاية الذين متأخرة عن الحكمي عنه والاشراج متأخر
عن المنتزع لكن متأخر انتزاع الذين معنى الوجودية عن الماهية الموجودة في نفس الامر لا يمكن ان يكون الذين لا يؤمنون باسبغ
ايضا من الذي يمكن ان يكون متأخر انتزاع الحكاية الذهنية عن الحكمي عنه بل كل حكاية ذهنية حكاية كانت اذا انتزعت من الحكمي عنه
كان انتزاعها الذهني متأخر عن الحكمي عنه والواقع حتى ان حكاية الذين يكون اسود عن اجمالا سود متأخرة عن تحقق
اجسام الاسود في الواقع ولا اختصاص لتأخر الحكاية الذهنية عن الحكمي عنه الواقعي بغير اسبغ وبذلك القائل جعل سبق
فعلية الماهية على الوجود من فروع اسبغ السبغ وقال ان سبق فعلية الماهية الحكاية تقسيم على تلك المهيبة ثم قوله بذلك يمكن جعله على
هذا المعنى ايضا اذ ليس معنى فوجد هو ان انتزاع الذين معنى الوجود من الماهية المتقررة الواقعية ليس ضروريا فيجوز ان ينتزع
الذين معنى الوجود من الماهية المتقررة اصلا بان يلتفت اليها الذين ولا حكمي عنها بالوجودية وان كان معناه ان الانسان
اذا صدق فاض قوامه ان كان معنى الوجود متأخر عن تلك فهذا ايضا باطل لان الانسان مثلا اذا صدق فاض
قوامه فهو في مرتبة صدوره وقوامه لا انتزاع من الوجود لان مصداق الوجود نفس انما يباري في تلك ان يقال انه
في مرتبة صدوره وقوامه ليس معنى الانتزاع من الوجود ثم بعد تلك المرتبة يصير معنى الانتزاع معنى الوجود لانه لو كان كذلك

من
الذين
المتزاع

ان الذين انتزاع من الوجود والغير فان انتزاعه لهم

كان الوجود صفة عاضدة في نفس المفيد بل يقال في ما قلنا عنه انما ليس في ظرف الوجود النفس الماهية الى آخر ما قال
 ان الوجود المطلق معنى مصدرى لا يؤخذ من مبدل المحمول قائم بالموضوع انضماما او انتزاعا وانه مأخوذ من نفس الماهية كما ان
 الانسانية مفهوم مأخوذ من نفس ذات الانسان لا امر يقترن بالانسان على انا بطلنا ذلك مرارا وان كان مراده ان مفهوم
 صحة انتزاع معنى الوجود اى هذا المفهوم الانتزعى الاعتبارى متنازع عن تلك المرتبة فظاهرا ان هذا ليس معنى فوجد وان
 هذا يستقيم على طريق جعل المؤلف ايضا واما قوله واما الذين لا يؤمنون بجعل البسيط فاعمل القول بالمساوقة اصح لانظارهم
 فان اراد فيه بالمساوقة التلائم والميعة بالذات كما فهمه الشارح وصرح به في الحاشية ويدل عليه استدراك هذا القائل بقوله لكن
 تاخر اللواحق المنضمة والانتزاعات اللائحة والاعتبارات العارضة عن مرتبة قوم الماهية كما ويكون من العظريات فاما ان يريد
 ان القول بالمساوقة مما يقول به اصحاب جعل المؤلف وانه مما يفيض اليه انظارهم فهذا باطل لان اصحاب جعل المؤلف
 يقولون بان اثر جعل بالذات خلط الماهية بالوجود ونفس الماهية اثر له بالعرض وبالذات سابق على ما بالعرض فابن المعية
 بالذات واما ان يريد ان القول بالمساوقة اصح لانظارهم وان لم يكونوا قائلين به فهذا ايضا باطل لان القول بجعل
 المؤلف مفض الى القول بتقدم خلط الماهية بالوجود بالذات على فعلية الماهية لان خلط الماهية بالوجود اثر جعل المؤلف بالذات
 وفعلية الماهية اثر له بالعرض وما بالذات سابق على ما بالعرض وان كان القول بسبق الخلط بالوجود على الماهية باطلا في نفسه و
 ان اراد بالمساوقة معنى آخر فليتصور حتى يتطرق في على ان كلامه لا يلزم ان يراد بها معنى آخر كما لا يخفى واما قوله لكن تاخر اللواحق
 المنضمة والانتزاعات اللائحة والاعتبارات العارضة عن مرتبة قوم الماهية كما ويكون من العظريات فان اراد بالزمام القائلين
 بجعل المؤلف الذاهبين الى كون الوجود من العوارض الزائدة على نفس الماهية فهذا اللازم صحيح لان من يذهب الى كون الوجود
 عارضا للماهية يلزمه ان يقول بتاخره عن الماهية ضرورة تاخر العارض عن المعروف سوا كان العارض انضماميا او انتزاعيا لكن
 يستقيم القول بتاخر الوجود عن مرتبة قوم الماهية على طريق جعل البسيط فان الوجود على طريق جعل البسيط لا يمكن ان يكون من
 عوارض الماهية كما بينا مرارا بل نسبة الوجود الى الماهية على طريق جعل البسيط نسبة الانسانية
 الى الانسان فليس الوجود على هذا الطريق من العوارض المنضمة والانتزاعات اللائحة والاعتبارات
 العارضة وان اراد بالثبات ما فرغ على القول بجعل البسيط من ان سبق فعلية الماهية على الوجود كما يستقيم على طريق جعل البسيط فهذا
 يتركب الوجود على طريق جعل البسيط ليس من اللواحق المنضمة ولا من الانتزاعات اللائحة ولا من الاعتبارات العارضة بل
 هو عبارة عن حكاية نفس الماهية لمصدق نفس الماهية فلا معنى لتاخره عن الماهية كما عرفنا فمتحقق بما ذكرنا ان القول بتقدم
 مرتبة التقدير على مرتبة الوجود يبنى على عدم فهم معنى مرتبة التقدير ومرتبة الوجود وصاحب لافق البين لم يتيسر لفهم معنى مرتبة

انتمو ايضا فان قال في الافق المبين بعد ما ذكر ان الوجود المطلق معنى مصدرى لا يخدم في القول قائم بالموضوع انضماما او استراعا و
 انوريت ان حقيقة ان موضوع في الاعيان لا غير فالمن ان مرتبة ذات موضوع في العين او في الذهن على التقدير عنها بفعليته
 للمهية وضع لها اسم هو تقرر الذات وحيثية هذا المفهوم المصدرى المنزوع ليسي بالوجود ويعبر عنه بالمجودية فان تقرر المهية وفعاليتها وان لم
 ينسج عن اقتران الوجود والا في اعتقاد العقل الا انها مستتبة للمجودية والوجودية مسبوقه بها وفعاليتها تقرر المهية بحمل الجاهل معياره
 انترزع بالمجودية بالفعل مناط صدق على الوجود انتهى وهذا الكلام ليس تحت معنى فان مرتبة ذات موضوع الوجود في العين او
 في الذهن اما ان يكون عبارة عن نفس ذاته بلا زيادة او عليها اصلا او يكون عبارة عن انتم مع امر زائد عليها فعلى الثاني يكون اثر
 بحمل السيطر المعونه لفعليته الماهية لاسي باسم تقرر الذات هو ذات مع ذلك الامر ان السيطر القول بحمل السيطر ويكون هذا قولنا بحمل
 الملوك وعلى الاول فانما ان يكون معنى اقتران الوجود به ان الوجود يقترن به بالبعد مرتبة لغير ذاتها بعدية فعلية ذاتية غير الفكاكية
 فهذا باطل لان الوجود حكاية عن نفس الذات وتمييزه عن غيرها ليس امر يقترن بالذات وهذا القائل يعترف بهذا حيث يقول ان حقيقة
 هو ان موضوع في الاعيان وليس هو من مصدر المحمول قائم بالموضوع انضماما او استراعا وانه ليس معنى لطوح الماهية فيشتق منه للوجود
 كمال الانسان مفهوم انفس الذات لا يقترن بالانسان لما ان يكون معنى اقتران الوجود به ان التقرر والفعليته مصداق
 الوجود صحيح لا استراعا ومطابق للحكاية به فلا معنى لقوله ان لم ينسج عن اقتران الوجود والا في اعتبار العقل فان التقرر والفعليته لا ينسج عن
 الوجود صحيح كقولهم في اعتبار العقل الغيول هذا الاكان يقال حقيقة الانسان لا تنسج عن اقتران الانسان ومصاديقها الا في اعتبار
 العقل ايضا لاسي لقولها انها مستتبة للمجودية والمجودية مسبوقه بها فان ان الادب ان التقرر والفعليته مستتبة لمصداق الوجودية ومصداق
 الوجودية مسبوقه بها فهذا باطل فان الفعليته نفس مصداق الوجودية فلا معنى لكونها مستتبة لمصداق الوجودية وكون مصداق الوجودية
 مسبوقا بها فان تتبع اشئ لنفسه وكون اشئ مسبوقا بنفسه غير معقول وان اراد ان الحكاية الذهنية بان المهية موجودة مسبوقه بالفعليته
 والفعليته مستتبة لهذه الحكاية الذهنية فهذا معقول لكن الوجودية ليست عبارة عن حكاية الذهن بان المهية موجودة ولا خصائص
 لهذا الاستتباع وهذه المسوقية بالفعليته والمجودية لا بالقول بحمل السيطر بل هو مطروقى كل محكى عنه وحكاية فان كون كهم اسود مثلا
 في الواقع مستتبع للحكاية الذهنية بان كهم اسود وهذه الحكاية الذهنية مسبوقه بها من الجائز ان السليخ تقرر للمهية وفعاليتها عن حكاية الذهنية
 بانها موجودة انوريزان لا يكي الذهن عن مهية مستتبة بانها موجودة بل ان لا يلفت الذهن اليها اصلا ثم قوله وفعاليتها تقرر للمهية
 بحمل الجاهل معياره استراعا بالمجودية بالفعل مناط صدق على الوجود نفس على ان مصداق الوجودية وحمل الوجود ليس نائدا على
 الفعليته ولا تقرر فلا معنى لكون الفعليته مستتبة للمجودية وكون الوجودية مسبوقه ويل هذا الاكان يقال ذات الانسان مستتبع
 للانسان والانه مستتبع بها ومن العجائب قال في حاشية الحاشية على قوله وفعاليتها تقرر للمهية بحمل الجاهل معياره استراعا

الموجودية بالفعل مناط صدق الوجود وهو قوله ما في القيمة اللاحقة بالذات فمصارحة انتزاع الموجودية بالفعل مناط صدق حمل
 الوجود هو نفس الحقيقة المقدسة بنفس الذات وسبيل نسبة الموجودية المصدرية الى نفس الحقيقة المقدسة بسبيل نسبة الانسانية الى نفس ذات
 الانسان مثلا وكون المعنى المصدرية متاخرا عن مرتبة نفس الذات لا يصح كون مفهوم المحمول وهو الوجود منخفا في تلك المرتبة كما ان
 المعنى المصدرية الانتزاعي الذي هو الانسانية متاخرا عن نفس الذات ومفهوم المحمول الذي هو الانسان الحيوان منخوف في مرتبة الوجود
 من حيث هي لان الحمل يحتمل ان الانسانية المنخرقة آخر ليس مطابقتها وما يتخرج هي منه الا نفس ذات الانسان باجمله بما كان
 مطابق للمعنى المصدرية انتزاع آخر نفس جوهر ذات الموضوع بذاته كان مفهوم المحمول الماخوذ من ذلك المعنى منخفا مع الموضوع في مرتبة
 جوهر ذات بذاته وان لم يكن ذلك المعنى في تلك المرتبة بل يكون متزعا آخر الحق من نفس ذات فبالتالي انتهى هذا المعنى الفاعل مقصد
 عن فهم روية فان ما قال يدل على انه ليقرب بين الذات الواجبة والذات الممكنة بان معيار صحة انتزاع الموجودية بالفعل مناط صدق
 حمل الوجود ونفس الحقيقة الواجبة المقدسة بنفس الذات ونسبة الموجودية المصدرية الى نفس الحقيقة الواجبة المقدسة نسبة الانسانية الى ذات
 الانسان بخلاف الذات الممكنة وعلى انه ليقرب بين الموجودية وبين مفهوم الموجود يكون الموجودية متاخرا عن الذات وكون مفهوم الموجود
 منخفا في مرتبة الذات وكلا الفرقين مما لا يتصل اما الفرق بين الذات الواجبة المقدسة والذات الممكنة بما ذكره فلان الفرق بين الذات
 الواجبة المقدسة والذات الممكنة هو ان لا ذات الممكن بلا جعل باعل بخلاف الذات الواجبة لان مصداق حمل الوجود على الذات
 الواجبة نفس الذات ومصداق حمل على الذات الممكنة ذاتها مع امر زائد واما الحقيقية التعليلية فخارجة عن المصداق ونسبة الموجودية الى
 الذات الممكنة هي نسبة الانسانية الى ذات الانسان هذا القائل محترف بذلك كما سبق نقله وقد استفينا الكلام في ذلك في
 فروع بحث اجعل اما الفرق بين الموجودية ومفهوم الموجود بما ذكره فلان مفهوم الموجودية ومفهوم الموجود كليهما مفهومان انتزاعيان
 نشأ انتزاعهما نفس الذات الواجبة المقدسة ونفس الذات الممكنة بلا امر زائد والمفهومات الانتزاعية لها نحوان من التقر الاول تقر
 مناشي انتزاعها والثاني تقر بابي الذين بعد الانتزاع فتقر بها بالثم الاول هو نفس تقر الذات فلاشي منها بهذا النحو من التقر
 متاخرا عن نفس الذات فبالتالي من التقر كما ان مفهوم الموجود منخفا في مرتبة الذات كذلك مفهوم الموجودية منخفا في مرتبة الذات وتقر
 بها بالثم الثاني متاخرا عن الذات تاخرا كما يعنى المحكي عند الانتزاعي عن منشأ الانتزاع فكما ان انتزاع مفهوم الموجودية وتقر بها
 في الذين بعد الانتزاع متاخرا عن الذات كذلك انتزاع مفهوم الموجود وتقره في الذين بعد الانتزاع متاخرا عن الذات فلاشي
 للفرق بين الوجود ومفهوم الوجود يكون الوجود متاخرا عن الذات وكون مفهوم الوجود منخفا في مرتبة الذات وكون نسبة الوجود
 المصدرية الى الذات اللاحقة المقدسة نسبة الانسانية الى ذات الانسان مع انه لا يصح على راءه لان الوجود عند مشترك معنى بين
 جميع الموجودات والحقيقة الواجبة المقدسة عند مبانيه للمكانات مبانيه بالذات فلو كان نسبة الوجود الى حقيقة المقدسة نسبة الانسانية

الى ذات الانسان كان اشراك الوجود بين اكل كاشفا عن انبساط حقيقة المقدسة على اكل كما هو مذموب لصوفية و هذا القائل
بجمل من تصور و تخيل فضلا عن التصديق به و تحصيل لا يجدي في الفرق بين الوجودية و مفهوم الوجود بانعم شيئا فانه كان
الانسانية لوجودها الذي الاتزاعي متاخرة عن نفس ذات الانسان و تقررها الذي هو نفس ذات الانسان غير متاخرة عنها كذا الك مفهوم
الانسان لوجوده الذي الاتزاعي اطلاق متاخرة عن نفس ذات الانسان و تقررها الذي هو نفس تقر ذات الانسان غير متاخرة عنها كما
بنيا في الوجودية و مفهوم الوجود بعينه و حال الوجودية و مفهوم الوجود بالقياس الى الذات الحققة الواجبة في ان تقرها الواجبي
نفس الذات و تحتها في الذين بعد الاتزاع متاخرة عنها كمال الوجودية و مفهوم الوجود بالقياس الى الذات المكنت في ان تقرها
الواجبي نفس الذات المكنت بل زيادة امر و تحتها في الذين بعد الاتزاع متاخرة عنها و اما الفرق هو ان لذات الممكن يمكن جعلها
بمخالف الواجب غير مجردة من العجائب البعيدة ما قال في القياسات من ان الممكن بالذات شاكلة اسكانا لذاتي صدق سلب تقرره
و وجوده حسب نفس ذاته المرسله من حيث هي اي عين ما هو متقرر الذات حاصل الوجود الفعل في متن الاعيان و عاق الواقع من تغاير
اجمال الاسكان الذاتي حقيقة بل ان الذات المتقررة الوجودية بالفعل و بطلانها ليسيتها في مرتبة نفسها المرسله من حيث هي اي لذات
هو القصة اشبه منه بالعدم و الفاعل الغير فعل تقر الذات المعلولة و وجودها و كذا من ليس الى الاليس في متن الواقع و عاق
نفس الامر في مرتبة نفسها من حيث هي اي و كانت هي اي من مراتب نفس الامر لان محتلات الاوهم فان ذلك من
المتنعات بالذات و يتخيل ان يصح بتاثيرها كمال انتهى و هذا الكلام صريح في ان المتقرر عنده من العوارض الزائدة على البهية التامة
عن مرتبة نفسها بما هي اي في نفس الامر كالمسلودان البهية في نفس الامر مرتبة بحسبها يصدق سلبا تقرها الوجود منها و الفاعل الغير
مضيق لك العارض الذي يصدق سلبا عن البهية من حيث هي اي في نفس الامر و لا يتخيل ذلك بعض في مرتبة نفسها فان كون العارض
في مرتبة ذات المعروض من حيث هي اي من المتنعات بالذات فيتحيل ان يصح بتاثيرها فاعل اذا تاثيرها فاعل انما يكون في المكنت
بالذات و لو كان هذا حال المتقرر فيكون حال الوجود سبق بالمتقرر عنده و هذا حال بالطريق الاولى و انت تعلم ان هذا بيان لم يتخ
سنى فانه لو صدق سلبا تقرها الوجود عن البهية كالمسلودان البهية من حيث هي اي من ما هي متقررة الذات حاصل الوجود بالفعل في
تن الاعيان عاق الواقع من تغايرها كمال كما علم فلما هي في مرتبة ذاتها المرسله من حيث هي اي ياتي يصدق سلبا تقرها
عنها بحسب تلك المرتبة ذات اول الفاعل الثاني يصدق سلبا عنها و سلبا يتاثيرها بحسب تلك المرتبة فلا يكون مرتبة
نفسها من حيث هي اي من مراتب ذاتها في نفس الامر و هذا القائل مخوف بان البهية من حيث هي ليست الا هي وليس لها من
تلك البهية الوجودية و هذا على الاول هي في تلك المرتبة يصدق تقرها الوجود و صدق تقرها الوجود هي نفس الذات من حيث
هي اي بلا امر يقوم بها انضماما او امتزاجا كما يعترف بغير مرتبة و الوجود ذاته السطوية الذي ينعلمها كمال الغير لاني مرتبة

نفسها من حيث هي أي يكون لا محالة نائما على نفس من اتها فقد لطل القول بأجل البسيط وأرجم القول بأجل المؤلف مع زيادة
 ظاهره في كتاب القول بان الممكن هذا قبل افاضته بأجل ثم انه اعترف بان نسبة الوجود الى المهيبة الممكنة نسبة الانسانية الى
 ذات الانسان وبان الوجود ليس لطريق المهيبة فيشتق منه الوجود كما ان الانسانية مفهوم مأخوذ من نفس الذات لا امر
 يقترن بالانسان وفي ذلك الكلام تعدي حتى زعم ان التقرو والوجود كليهما يصدق سلبها عن الماهية من حيث هي أي فعلها ما
 زعم يصدق سلب الانسانية الغير عن هية الانسان من حيث هي أي وتجزئة ذلك خروج عن الانسانية ثم لا يخفى ان مرتبة
 الذات الممكنة من حيث هي أي التي زعم انها من حيث هي أي ليست الا هي وليس لها من تلك الكيفية الا جزئياتها وان
 الجاهل لم يميز لفعل تقرها بعد تلك المرتبة اما ذات قبل ان يعنى الجاهل لم يميز تقرها فهذا قول بقبولة الذات الممكنة
 قبل الجاهل كما يغري الى المتعزلة بل قول بوجود الذات الممكنة او ذات بجعل الجاهل فبني التقرو الذي يجعله الجاهل
 فلا يصدق سلبه عنها على ان بطلان ما زعم اظهر من ان تجسم له بيان وما ذكر من ان الممكن بالذات شاكلة امكانه الذاتي
 صدق سلب تقره ووجوده بحسب نفس ذاته المرسله من حيث هي أي حين ما هو متقرر الذات حاصل الوجود في متن الايمان
 وفاق الواقع من تقار الجاهل بان اراد به ان تقره والوجود من عوارض ذاته المرسله من حيث هي أي فيصدق سلبها عنها
 بحسب نفسها المرسله من حيث هي أي كما يصدق سلب السواد والبياض وغيرهما من العوارض عن الذات المعروضة
 لها من حيث نفسها المرسله من حيث هي أي فهذا باطل فان تقره والوجود بحسب المصدق نفس اتها المرسله من حيث هي
 أي فلا يصدق سلبها عنها من حيث هي أي كما لا يصدق سلب نفسها وذاياتها عن نفسها من حيث هي أي ولا مجال لتوهم كونها
 من العوارض على نذهب بأجل البسيط فليس ما ذكر شاكلة الامكان الذاتي وانما شاكلة الامكان الذاتي جوازلية نفس
 الذات الممكنة او الذات الممكنة بأجل الجاهل لان له ذاتا هي مصداق نفسها وذاياتها في مرتبة نفسها من حيث هي أي وفيها
 سلب تقره والوجود بحسب تلك المرتبة فان هذا هو البطلان كما عرفت وان الادان شاكلة امكانه الذاتي جوازلية ذاتها
 في حين تقرها او تقرها ليس واجبا بالذات فهذا صحيح لكن لا يلزم منه ما زعم من صدق سلب تقره والوجود عن مرتبة ذاتها
 المرسله من حيث هي أي فانما يتقيد لو كان لتقره والوجود من عوارضها ولا سبيل على ذلك على تقدير القول بأجل البسيط ثم انه
 قال في العبادات ومن اعلم تكون بالحق اليك من الضوابط والقوانين فتمت الى نذهب لعقل اصراح مستيقنا ان مرتبة
 التقرو الفعلية متقدمة على مرتبة الوجود بمعنى المصدرى الذي لا يتكسر الا بتكسر الموضوعات ولا يتصور له فرد سوى احصته
 ولا يخص الا بالاضافة لاقبلها فاصح صار الانسان فوجدت اقول صار الانسان انسانا صار وجودا على سبيل التصريف
 الا تيلا في الاستدعية بمفهومها صائرا ومصيرا اليه بل اقول صار الانسان على شاكلة الصيرورة البسيطة الغير المستدعية

بحسب المفهوم الاصل لا نقط اي تجوهر جوهر ذاته وتقرن حقيقته فوجد اي انتزعت منه الموجودية المصدرية لانها اول ما اخترع
من الذات المتجوهرية والتحقيق المتقررة من العوارض اللاحقة والمفهومات التابعة اذ ليس يحكى بها الا عن نفس الذات اللاحق
جوهر في طرف الموجودية فترتبة الموجودية المتخرجة المتأخرة حكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة المتقدمة وتالها نفس تلك المرتبة
استتبعه اياها وتلك كون الوجود بمعنى الموجودية المصدرية عارضا من عوارض المهيبة لا عين جوهر با ولا جوهر با من جوهر با
وميزانه ومبداه بل مرجعه ومصيره وآله ومعاونه هو كون المهيبة غير متقررة بنفسها بل من تلقاها جاعل فاعل مبيع مفيض لغير
ذاتها وجعل نفسها ويبيع ستمها ويفيض جوهرها انتهى والمقصود من نقل هذا الكلام لتعيينه على اعجاب ليست منه مستحبة وهي
وجه الاول انه قد حكم فيما سبق نقله من كلامه بان المتقررات متاخر عن نفس المهيبة من حيث هي هي وانه ليعقد سلبه عن المهيبة
من حيث هي هي وانه ليعقد الكا حائل لاني مرتبة نفسها من حيث هي هي فلا محيد له من القول بكونه متقرر من عوارض المهيبة
وحكم هذا الكلام بان مرتبة المتقررات متقدمة على مرتبة الموجودية فلا يكون الموجودية اول ما اخترع من الذات المتجوهرية والحققة
المتقررة من العوارض اللاحقة والمفهومات التابعة بل يكون الاول هو المتقررات انكر كون المتقررات عوارض الماهية وذوب
الى انه عين المهيبة بطل كلامه الذي نقلناه سابقا الثاني ان قوله اذ ليس يحكى بها الا عن نفس الذات اللاحق جوهر في طرف
الموجودية ان اراد به انه ليس يحكى بالموجودية الا عن نفس الذات بما هي هي اللاحق نفسها بل لا زيادة امر عليها في اللاحق نفس الامر
اي الخارج والذات من دون ان يكون الوقوع فيه من عوارضها في نفس الامر فهذا حق فان الوجود حكاية عن نفس الذات
بما هي هي من دون زيادة امر عليها لكن على هذا التقدير لا يكون الوجود من العوارض اللاحقة والمفهومات التابعة فان
العوارض لا يكون حكاية عن نفس جوهرات المعروض من حيث هي هي بل يكون حائل الوجود بالنسبة الى الذات حائل
الانسانية بالنسبة الى ذات الانسان فعلى هذا التقدير يعد الوجود من عوارض الماهية من قبيل عد الانسان من عوارض
الانسان وان اراد به انه ليس يحكى بالموجودية الا عن نفس الذات المعروفة للوقوع في طرف الموجودية فهذا باطل فان
الوقوع في طرف الموجودية ليس عارضا للمهيبة في نفس الامر والاكانت الماهية سابقة في نفس الامر على عوارضها في
نفس الامر بل على هذا التقدير يكون الوقوع في نفس الامر اول العوارض المتخرجة عن المهيبة فلا يكون الوجود اولها كما دعم الثالث ان
قوله فترتبة الموجودية المتخرجة المتأخرة حكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة المتقدمة ان المراد بان مرتبة الموجودية المتخرجة بوجوه
بالذات في مرتبة الحكاية متأخرة عن الفعلية الواقعة اعني نفس المهيبة التي هي مصدرها المحكي عنه المتحقق في نفس الامر مع
قطع النظر عن كماله من وانتمزاه فهذا حق لكن هذا النحو من التأخر متحقق في كل حكاية بالقياس الى المحكي عنه فالحكاية بان
الانسان انسان متأخر عن نفس الانسان المحكي عنه فالحكم بكون الموجودية متأخرة عن الفعلية كما حكم بكون الانسانية

الانسان متاخرة عن الانسان وبذلك النجوم المتاخرين مما يحث عنه وتكلم فيه وإنما الكلام في التاخر بحسب المصداق ولا شك
 في ان انسانية الانسان ليست متأخرة بحسب المصداق عن الانسان فكذلك الموجودية ليست متأخرة بحسب المصداق عن
 الفعلية التي هي نفس المهيبة فان مصداق الموجودية هي نفس للماهية بلا زيادة امر عليها يقوم بها انضماما او انتزاعا كما اعترف
 بغير مرة وان اراد به ان مرتبة الموجودية متأخرة بحسب المصداق عن مرتبة الفعلية فهذا باطل قد عرفت بطلانه مرارا والرجحان
 قوله مرتبة الموجودية المتأخرة حكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة المتقدمة مبطل لما اخرج من المهيبة البسيطة الحقيقية فان
 الموجودية لما كانت حكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة المتقدمة كانت المهيبة البسيطة التي سماها بالمشهورية وهي التي محمولها الموجود
 قضية حكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة باحتراف المهيبة البسيطة الحقيقية التي اخترعها المشتغل على حكاية لولا فعل الثاني
 لا تكون قضية فضلا عن ان تكون هية وعلى الاول فهي اما حكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة فهي المهيبة البسيطة التي سماها
 بالمشهورية سواء محمولها بلفظ الموجود او بلفظ اخرى غير ذلك بحكاية مرتبة الفعلية الواقعة واما حكاية عن مرتبة اخرى فليس كذلك
 المرتبة الاخرى الخامس ان ما ذكر من ان ملاك كون الوجود عارضا من عوارض المهيبة هو كون المهيبة غير متحركة بنفسها بل ان
 لقاء الجامل عجب عجاب فان هذا الملاك متحقق في المحل الاول والمحل الذاتي فيكون نفس الشيء عارضا لنفسه وذاتيات
 عارضة لنفسه فيقال بان ملاك كون الانسان عارضا لنفسه وكون الحيوان والجماد والتاطق عارضة له كون الانسان غير
 متحرك بنفسه بل ملاك كون شيء عارضا لشيء آخر ان لا يكون ذلك الشيء الاخر بنفسه بلا زيادة امر عليه انضماما او انتزاعا مصداقا
 له وانما يكون مصداقا له بزيادة امر على نفس ذاته بما هي هي واما فرقه بين محل الموجود على المهيبة وبين محل نفسها وذاتياتها
 عليها بان محل الموجود عليها بحيثية فعلية بخلاف محل نفسها وحل ذاتياتها عليها فقد البطلان فيما سبق وسنعود الى البطلان
 انشا العجز في موضع يليق بالسادس ان ما ذكره من ملاك العروص متحقق في الفعلية وتقرر ايضا فيكون الفعلية وتقرر
 ايضا عارضة للمهيبة زائدة عليها فيبطل القول بجعل البسيط وكون اثر الفاعل فلفظ المهيبة بذلك العارض ولا يكون لقوله
 يكون الوجود اول العوارض معنى بل يكون تقرر اول العوارض المهيبة بين معنى التقرر الذي لا محيد له عن القول بكونه من
 عوارض المهيبة ولا يكون لقوله ليعمل ذاتها ويجعل نفسها ويبع سخنها ويضع جوهرها معنى اذا ليعمل الجامل ويجعله يبده
 ويفيضة هو التقرر وهو على ما بين من ملاك العروص من عوارض المهيبة لذاتياتها وانفسها ولا يخفى ولا جوهرها السابع انه قال
 فيما قلنا عن القياس سابقا ان الفاعل المفيض ليعمل تقرر الذات المعلولة لاني مرتبة نفسها ولقول فيما قلنا عن القياس
 انما انه ليعمل ذاتها ويجعل نفسها ويبع سخنها ويضع جوهرها فاعلمه شيء ما قال اول الثامن ان ما ذكره من ان الصحيح
 صلا الانسان فوجد به بعض كما فصلنا سابقا متحقق ما او مانا اليه سابقا من ان الخارج معلوم من مقتضى اثره ضيحا

اعمارهم في التلطف بجعل بسيط والتقرير والتجهر والفعلية والوجود لم تيسر لهم فهم ما هو المعنى المقصود فضلوا من قبل اضلوا كثيرا و
ضلوا عن سوا سبيل للكلام وان قضى بنا الى اتطويل لكنه لا يخلو عن الفائدة والتحصيل قوله يكون مجرد نقل عنه في ما شئت
اي لا يعلم مخلوقية نفسها مع عزل النظر عن الوجود انتهى انت تعلم ان مرتبة التقرير عبارة عن نفس المهيبة المتحققة في نفس الامر
التي يحكي عنه بالوجود والوجود عبارة عما يحكي به عنها بمعنى كون مرتبة التقرير مبهولة ان كان هو ان لا يكون معنى مرتبة التقرير
ومفهومها معلوما فالسؤال انما يكون بالابهل وان كان هو ان لا يكون التصديق يكون المهيبة متفردة حاصلا ويكون مفهوم
المابية مقصورا ومفهوم التقرير متصورا وتيرود في ان المهيبة مصداق المفهوم المقصور ومطابق لصدقه ام لا فالسؤال يكون
ببطل بسيط الذي سماه معلم الشارح مشهورا فان مفهوم التقرير حاصل في الذهن هو الوجود لا غير فان الوجود هو عبارة
عن حكاية نفس المهيبة الواقعة لا غير ومفهوم التقرير حاصل في الذهن هو تلك الحكاية بعينها بلا فرق فاذا كانت مرتبة التقرير
مبهولة بهذا المعنى فالسؤال عنها انما يكون بالبطل بسيط المشهورى وتخييل البطل بسيط الحقيقي باننا نشا من الغفلة عن ان
السؤال عن المصداق المحكي عنه انما يكون بقصور مفهومين انترجمين حاصلين في الذهن يعتقد الذهن منهما مركبا يجعله
مرآة للملاحظة المصداق المحكي عنه وعن ان السؤال عن المهيبة المتفردة انما يكون بحصول مفهوم المابية ومفهوم التقرير
في الذهن وتكوين الذهن منهما مركبا يجعله الذهن مرآة للمهيبة المتفردة الواقعية وعن كون مفهوم التقرير حاصل هو
معنى الوجود وتخييل ان السؤال عن كون المهيبة متفردة غير السؤال عن كونها موجودة ناس عن صور الفهم وقلة التدبر
فان السؤال بان المهيبة بل هي موجودة لا يعنى به الا انها بل هي متفردة في الواقع ولا يعنى به انها هي موجودة بصفة بعد تقريرا
في الواقع واما ما نقل عنه في الحاشية اي لا يعلم مخلوقية نفسها مع عزل النظر عن الوجود فزيادة نعمة في طنبور الشاخرة فان
السؤال عن مخلوقية نفس المهيبة انما يكون بالبطل المركب ايضا فمن الجائز ان يكون التصديق بتقرير المهيبة ووجودها حاصلا
ولا يكون التصديق بمخلوقية نفسها حاصلا فان نفاة الصانع لصدقون بتقرير المهيبة ووجودها ولا لصدقون بمخلوقيتها بل
اصحاب الجبل المولت لا يعلمون مخلوقية نفس المهيبة مع عزل النظر عن الوجود و لصدقون بفعلية المابية وتقريرها ووجودها
فالسؤال عن كون المهيبة مخلوقة مع عزل النظر عن الوجود من تيردى الايمان بالصانع والسؤال عن كون نفس المابية
اثر الخلق من تيرود في حقيقة الجبل بسيط ليس من قبيل البطل بسيط الحقيقي الذي تخليه معلم الشارح فافهم ولا تخبط قوله
فاذا كانت المهيبة مبهولة القوم صحيح السؤال عن اصل قواها نعم لكن السؤال عن اصل قواها انما تصور بان يحصل في الذهن
مفهوم المهيبة ومفهوم التقرير الذي هو الوجود الذي هو عبارة عن حكاية عن اصل القوم لا غير فيكون هذا السؤال بالبطل بسيط
المشهورى لا غير فان مفهوم القوم ومفهوم التقرير ومفهوم الوجود واحد ومصداق القوم ومصداق التقرير ومصداق

الوجود واحد واتما التحد في اللفظانية الامراهم خصوا في اصطلاحهم هم التقرر والقوم الفعلية بالمصدق وهم الوجود بالحكاية فلذات
 فاذا امكن الذهن عن المصدق وطلق لفظ التقرر والقوم الفعلية على الحكاية الذهنية فالتقرر والقوم والفعلية والوجود واحد
 قوله بان يقال بل لعقل هذا السؤال عيب فانه لا يخلو اما ان يقدر لغيره ولا يقدر فعله الثاني لا يكون ذلك كما اخبرنا عن ان يكون
 سوالا بل على الاول اما ان يقدر متقرر وما يحدوه مما يفهمه معنى الحكاية عن اهل القوم فهو معنى موجود فان الموجودية عبارة عن حكاية
 اهل القوم فيكون هذا السؤال بل بسيط المشهورى للاختلاف ولقد غيبت عن الحكاية عن اهل القوم كمنى صفة زائدة فيكون هذا
 السؤال بالهبل المركب فحذف الجزئي في هذا السؤال تدليس وتلبس اما تفسير هذا السؤال لفظه اى بل مبهمة متقررة بى لعقل فزيادة
 في التدليس فان قوله مبهمة متقررة بى لعقل اما ان يكون كلاما بان يكون مبتدأ وخبر فيكون المرجح الى قولنا بل لعقل مبهمة
 متقررة فيكون متقررة بمعنى موجودة فان التقرر في مرتبة الحكاية الذهنية هو الوجود لا غير ويكون اتمام لفظ المبهمة حشا
 سخيفا فان السؤال عن ثبوت مفهوم المبهمة من غير الهبل المركب ولا يكون كلاما ويكون بى لعقل صفة بعد صفة للماهية
 فيحتاج الى تقدير غير ليكون كلاما والكلام في ذلك الجز المقصد في اكله آفة سورا فهم قوله فبين السؤال عن سخ التجوهر نعم
 بين السؤال عن سخ التجوهر بان يحكى عنه بالتقرر والوجود وبين السؤال عن اكل الاول بان يكون بعيد لكن السؤال عن سخ التجوهر
 بان لا يحكى عنه بالموجودية وما في معناها ليس الا السؤال عن اكل الاول فاذا سئل عن لعقل وقيل بل لعقل فاما ان يكون
 هذا السؤال كلاما فاما ان يعنى به السؤال عن كونه متقرا في الواقع فيكون هذا السؤال بالهبل بسيط المشهورى ويكون الجز المقصد
 هو مفهوم التقرر الذي هو بعينه مفهوم الموجود ولا يعنى بتدليل لفظ الموجود بل لفظ المتقرر شيئا واما ان يعنى به السؤال عن اكل
 الاول ويكون الجز المقصد هو مفهوم الموجود فلا يكون ذلك بالهبل بسيط الحقيقي الذي تخيله معلم الشارح وتفرده بابداء فان
 السؤال عن اكل الاول ليس من بدعاته ولا هو من فروع اكل بسيط فتوهم كون اكل الاول مطلب الهبل بسيط
 الحقيقي الذي اخترعه توهم بعيد واما ان يعنى به السؤال عن ثبوت صفة للعقل فيكون السؤال بالهبل المركب اما ان لا يكون
 هذا السؤال كلاما بل يكون سوالا عن مفروض فيكون مقبيل السؤال باولها محيص عن هذه الشقوق فلا سبيل الى القول
 بالهبل بسيط الحقيقي قوله من ان هذه الهلية قال في الحاشية اى مطلوب هذا الهبل وحاصله ان مرتبة قوم نفس الهلية
 الاى فالمطلوب في هذه المرتبة اما التصديق متعلق بعقد يتبعه منها ومن نفسها كقولنا العقل عقل ولا ريب في انه لا يتأ
 اولها فاداة لا يصلح ان يطلب او تصدق متعلق بها فهو من اقسام ما اشارته وهو ظاهر انتهى ولعلك قد قفطنت بما تلونا
 عليك تفصيل هذا الايراد فقلت ان تاذكر الشارح له فانه من الفرق بين السؤال عن سخ التجوهر وبين السؤال عن
 اكل الاول لا يبنى شيئا قال بعض اشرار ما حاصله ان التصديق انما يتعلق بمبدأ الهلية كركبته المركبة من الموضوع والمحل

تأليف

قال المحمول ان اخذ نفس قوم المبهية فيخرج الى الحمل الاول وان اخذ التقرر الذي هو من العوارض فنحو المبهية فينتهي المرتبة
 المتأخرة عن مرتبة القوم على ما صرح به صاحب الافق المبين فتقول الجيب ان مرتبة التقرر قد تكون مجهولة ان اراد به الجيب
 المقصود فيسلم لكن لا يفتقد ان اراد به الجيب التصدية فيتم انتهى وهذا كلام متين فان نفس قوم الما بهية هي نفس المبهية
 الواقعية فالسؤال عنها اما الطلب لتصورها فيكون من مطلب ما اما الطلب التصديقي بثبوت محمول لها فذلك المحمول لما
 نفسها فيخرج الى طلب الحمل الاول وهو خلاف ما يزعمه مخترع الهل البسيط الحقيقي او مفهوم التقرر المنتزع عنها فيكون ذلك
 مطلب الهل البسيط المشهورى وبذلك كما لا يخفى عنه وتوهم كون الحمل الاول مطلب الهل البسيط الحقيقي بالذي اخترعه صاحب
 الافق المبين ناش من سوء فهم قال فاقم الكلام قدس سره معترضاً على ما قال الشايع ان مرتبة التقرر كناية عن نفس
 المبهية والتصديق به ممنوع او غير مفيد والتصور داخل في مطلب انتهى وبذلك اجاب ما فصلناه ثم قال ثم التحقيق ان مصداق
 حل الوجود ليس المبهية فالما بهية موجودة كناية عن نفس تقر بان الواقعي التصديق بالتقرر هو بعينه التصديق بالوجود وهو
 كما انما يندرج في الهل البسيط لتصور مرتبة التقرر من هذه الحقيقة بمطلب ما الحقيقية انتهى وقال في الحاشية لعل على هذا القول
 هذا كما انه رد لقول صاحب الافق المبين كذلك رد لقول من اخترع عليه بانه اما راجع الى طلب الحمل الاول او الى مطلب ما
 الشارحة فان التقرر ليس كناية عن المبهية مطلقاً بل عنها مستقرة في الفعلية فالطالب لتصورها لا يمكن ان يندرج في ما الشارحة
 وتحقيقه ان الما بهية كانت في ذاتها باطله لا شيئاً محضاً وكانت الضمانات التي بها تصور عنوانات بلا محنون فيما الشارحة
 يطلب هذا العنوان الذي وضع بازائه اللفظ ثم يجعل الجامل فقررت وتجوهرت في نفس الامر فتصور تلك المبهية المتصورة بمطلب
 بما الحقيقية وطلب التصديق بهذا التوهم التقر ليس طلب ثبوت شيء لنفسه متى يكون غير مفيد او غير صحيح كما زعم المعترض بل
 التصديق بهذا التقرر التصديق وراد التصديق بثبوت الشيء لنفسه كناية عن هذه المرتبة ليست الا بالوجود لان تقرر المبهية
 هو بعينه تقرر وجودها الذي به الموجودة وهو مصداق لقول المبهية موجودة ومرتبة التقرر مصداق الهيات البسيطة فطلب
 التصديق به انما يكون بالهل البسيط لا غير انتهى ولا يخفى ان موازنة قدس سره على المعترض من قبيل المواخذات اللفظية
 فان حاصل اعتراضه ان السؤال بالهل البسيط الحقيقي ما اما الطلب لتصور المبهية التي هي نفس التقرر فيكون من مطلب ما
 كانت حقيقة لا شارحة واما الطلب التصديقي بثبوت محمول لها ولا مبلغ لصاحب الافق المبين المنتزع لهذا المطلب ان يقول
 بانه لطلب التصديق بثبوت الموجود او المتقرر وبالجملة ما هو معنى الموجود الذي هو كناية عن نفس المبهية المستقرة لها اذ
 ذلك مطلب الهل البسيط المشهورى فلا محيد له من ان يقول انه لطلب ثبوت المبهية لنفسها فيكون لطلب التصديق
 بالحمل الاول نفس اخترع مطلب الهل البسيط المتقدم على مطلب الهل البسيط لا محيد له من ان يكتب القول بانه اشهر من مطلب

او بانه بطلب التصديق باكمل الاول فلما واخذة على المعترض الاعلى تلفظ بلفظ الشارحة ووجه تلفظ بلفظ الشارحة هو ان يطلب
 التصوري الذي هو مقدم على مطلب اهل البسيط هو مطلب ما الشارحة فلو كان هذا المطلب المخترع المقدم في زعم المخترع
 على مطلب اهل البسيط مطلب التصور يا كان من قبيل مطلب ما الشارحة بنا على ما اشتهر وليس مقصودا لمعترض ان هذا المطلب
 المخترع مطلب تصوري من قبيل مطلب ما الشارحة في الواقع حتى يرد عليه او رده قدس سره ثم قال قدس سره علم ان
 المهية اذا تقررت صح انتزاع الوجود المصدري منها فبناك شيان نفس تقرر المهية وتجوهر بالي نفس الامر والقضايا بالوجود
 المصدري فنقولنا المهية موجودة قد يحكي بعين نفس صيرورة المهية وقد يحكي بعين القضايا بالوجود المصدري فقد جعل حسب
 الاتفاق المبين الاول مطلب اهل البسيط والثاني مطلب اهل البسيط ووجه كلامه لكن لا يخفى ان القضية الحكاية
 عن اتصاف المهية بالوجود المصدري مثل القضية الحكاية عن شئانية فادخال الاول في مطلب اهل البسيط دون الثاني
 تحكم بل الحق ان هذا داخل في مطلب اهل المركب فان فيه حكاية عن الاتصاف بوصف كما في سائر الهليات المركبة بخلاف
 الحكاية عن نفس صيرورة المهية وتقرر بانتهى وانت قد تحققت فيما سبق ان نسبة الوجود الى المهية نسبة الانسانية الى
 الانسان وان الماهية ليست متصرفة بالوجود في نفس الامر كما ان مهية الانسان ليست متصرفة بالانسانية في نفس الامر
 وانتزاع الوجود المصدري من المهية كانتزاع الانسانية من الانسان فنقولنا المهية موجودة ليس الاحكاية عن نفس المهية
 بل بالزيادة امر عليها وليس حكاية عن اتصاف المهية بالوجود المصدري اذ الاتصاف للمهية بالوجود المصدري في الواقع
 حتى يحكي عنه ولو اريد به الحكاية عن اتصاف المهية بالوجود المصدري كانت تلك الحكاية كاذبة غير مطابقة لنفس الامر
 بل ذكره الاكان يقال قولنا الانسان انسان قد يحكي بعين نفس حقيقة الانسان وقد يحكي بعين اتصاف الانسان
 بالانسانية وهذه الحكاية حكاية عن الاتصاف بوصف فالحق ان قولنا المهية موجودة ليس الاحكاية عن نفس تقرر المهية
 والتصديق بطلب اهل البسيط المشهورى فلا يصح كلام صاحب لافق المبين بوجه وقد عرفت ما وقع في هذه الورقة ثم
 ان ما افاد في توجيه كلام صاحب لافق المبين احسان منه الى من لا يقبله فانه قال في لافق المبين بعدا فصل القول
 في اهل البسيطين البسيطين الحقيقية والمشهورية على ما زعم ان العقد في الهليات البسيطة انما يشتمل بحسب الضرورة التامشية
 من طباع العقد على الموضوع والجمول ونسبة الحكاية بينهما في الذكر والتعبير عما ذكره لعقل لا بحسب يرجع اليه مفاد العقد
 وتعلق القصد بالتعبير عنه ليس من سياتي بل محاولة النظر في اسرار العلوم اذ اراج غريزة عقلة وجدان قولنا العقل متقرر
 هو موجود مثلا اذا افاد ثبوت مفهوم التقرر والوجود للعقل او اتحاد العقل والتقرر والوجود وكان ذلك شيئا ورا تقرر في
 سخر او كونه في نفسه متافرا عنه وما يرام ليس الا شئ المتقدم اعني تحقق نفس ذوات الموصوف لا الشئ المتأخر وهو ثبوت

وصف له سوار كان ذلك لو وصف مفهوم اشبهت واخبره فاذا ن تحصيل ذات الموصوف من جنس الهليات بسيطة وتحصيل صفة
 له من جنس الهلية المركبة وكذلك السالب انتهى ثم قال في موضع آخر وان سألت الصواب فينبغي ان لا يعبر الا بهيكل بسيط
 الحقيقي فان مطلب بل بسيط الحقيقي يستتج مطلب بل بسيط المشهورى ايجابا وسلبا سواء الوجود والعدم ان يفهم من
 قولنا في الهلية البسيطة الحقيقية الانسان متجوهر العقل متقرر مثلا انه ريم بذلك ثبوت التجوهر والتقرر للموضوع بل انه عنى
 اعطاء التصديق بنفس تجوهر الموضوع في ذاته وتقرره في سنخ المستتج للكون المعنى المشرع وانما تتجمل براد المحمول المقترن
 العقدي فان طابع العقدة تضمنه وطباع التصديق يقتضيه لتعلق بالعقد لانه حول كل مفهوم ما عليه سوار كان نفسه
 او شيئا من ذاتياته او من خواص ذاته حتى يصير العقدة بليا مركبا فالعقل مخرع مفهوم ما وراد ما قصد الحكايات وما حاول
 اعطاء التصديق بالضرورة اللائحة من جهة طابع العقدة بالقصد الاول واما في الهلية المركبة فانه يحاول بحاط الموضوع
 والمحمول بالقصد الاول وان كان المحمول نفس الموضوع كما في عقل الشئ على نفسه اذ حيث يقصد الحكم على الشئ بنفسه فيلحق
 مرتين بلحاظ بعينه في جنس الموضوعية وفي جنس المحمولية بالقصد الاول فاذا قد استبان لك ان اعتبار المحمول في الهلية المركبة
 بالقصد الاول وفي الهلية البسيطة ليس من جهة طابع المعلق به القصد بل من جهة ان طابع العقدة لا يسع ما قصد اعطاه
 الا بذلك لا اعتبار انتهى فهذا صريح في ان ما وجد في سرية كالملا يطابق مراد وفيه نفس على ان اكل الاول من جنس الهلية
 المركبة وان توهم كونه مطلب لعل الا بسطناش من سور الفهم والعقدة من كلمات مخرعة ثم كلمات التي قلنا بانها انما هي
 ان نظير في فان قوله في اول ما قلنا عن العقدة في الهليات البسيطة الى آخره ان اراد به ان الحكمي عن المقصود بالذات في الهليات
 البسيطة مطلقا سوار كانت هليات بسيطة حقيقية او هليات بسيطة مشهورة به نفس التقرر الذي هو نفس الهلية المتقررة
 فيلحق لكنه يبطل الفرق بين الهلية البسيطة الحقيقية التي اخترعها والهلية البسيطة التي سماها مشهورة لان الحكمي عن المقصود
 بالذات فيها واحد والمحمول الذي يوتى به في الحكايات بالضرورة والعقدة لغير واحد وهو الذي هو عبارة عن حكاية نفس التقرر
 الواضحة سوار عبر عنه بلفظ التجوهر والتقرر والفعلية اذ عبر عنه بلفظ الوجود والكون والشبوت وغيره فاذا كان الموضوع
 والمحمول والمقصود في الهليتين على زعمه واحدا فلا سبيل الى القول بتعدد الهليتين بل لا يكون في الحقيقة الهلية واحدة
 يحكي عنها عن نفس التقرر سوار عبر عن محمولها بلفظ التقرر ولفظ الموجود فان تعدد الالفاظ المترادفة لا يوجب تعدد المعنى و
 ان اراد به ان الحكمي عن المقصود بالذات في الهليات البسيطة الحقيقية فقط هو نفس التقرر وان الهليات البسيطة المشهورة
 فحينئذ يكون المقصود بالذات في الهليات البسيطة المشهورة ثوب وصف الموضوع لا تحصيل نفس ذاته فكون من جنس الهلية
 المركبة كما اعترف فيبطل آخر كلامه ثم انك قد عرفت انه ليس بين الهلية والتقرر والوجود ارتباطا والاتفاق في نفس الامر

Marfat.com

غير
هيات
ه

فنقولنا عقل موجودا وتقرر اذا افاد ثوب مفهوم التقرر والوجود للعقل في نفس الامر كان كاذبا غير مطابق للواقع فان مفهوم
 التقرر والوجود ليس عارضا للمهية في الواقع لاني مرتبة متقدمة ولاني مرتبة متأخرة كما ان الانسان ليست عارضة للانسان
 لاني مرتبة متقدمة ولاني مرتبة متأخرة وقوله فيما نقلنا عنه آخره وان سالت الصواب الى آخره في غاية السخافة فان الصواب
 هو ان مطلب بل السبب الحقيقي هو مطلب بل السبب المشهور بل لانهما متغايران لا يتتبع احدهما الآخر وقوله ولا ينبغي الى آخره
 ان اراد به انه ليس مصداق الهية بسيطة حقيقية المحكي عنه بها النفس ذات الموضوع التي هي نفس التجوهر والتقرر وليس
 في مرتبة المصداق المحكي عنه شيان مثبت ومثبت له ولا يقصد فيها بالذات ثبوت شئ لشئ فهذا مسلم لكن مصداق الهية
 بسيطة التي سماها مشهورة ليس النفس ذات الموضوع التي هي نفس التجوهر والتقرر وانما يراد بها اعطاء التصديق
 بنفس تجوهر الموضوع لاجل مفهوم ما عليه انما يتجسم ايراد المحمول للضرورة العقدية ومجملها انما هو ما هو حكاية نفس التقرر واما
 قوله فالعقل مخترع مفهوم ما وادراكه حكاية عنه فحجب عجاب فان المحمول الذي يورد في الهية بسيطة حقيقية مفهوم
 ذهني لا محالة فاما ان يكون اختراعي محض ليس له مشارف في الواقع يخدمه فيكون العقد المنعقد منه كاذبا اختراعي و
 يكون الهية بسيطة حقيقية كقول الانسان تجوهر والعقل متقرر من قبيل ان يقال الانسان ناطق والعقل جبل الياقوت
 او يكون مفهوم اختراعي حكاية نفس التقرر الذي قصد الحكاية عنه فيكون هو مفهوم الوجود ولا يكون لقوله فالعقل
 يخرج مفهوم معنى اصلا قوله ضرورة ان حمل الشئ على نفسه الظاهر ان يقال في الباطن هذا الشق انه ليس مطلب بل
 الا بسبب اختراع مخترع وليس من فروع القول باجعل السبب على ما عرفت سابقا واما لتعليل بطلان هذا الشق بان لا
 طلب ضرورة ان حمل الشئ على نفسه ما يمنع او غير مفيد فلا يخلو عن احتلال فان الحمل الاول ربما يكون نظريا يطلب التصديق
 به بالبرهان قوله بحكم المقدم من استحيالات قال في الحاشية لانه لا يجوز لعقل تقررها اما بالنظر الى مجزوء المفهوم او بالنظر
 الى البرهان انتهى قوله فلذا قيل بل الهية المفروضة التي هي لعقل بحسب تقديره والتحسين متجوهر واقعة في نفسها
 قال في الحاشية لا ينبغي ان الموضوع في هذا العقد هو مفهوم الهية والمحمول هو التقرر المرتب على اجعل السبب على ان
 التقرر ثابت للهية في ظرف قواها اذ ليس فيه النفس الهية المحمولة فايادو المحمول ههنا للضرورة العقدية كما في الوجود
 بعينه والفرق بين هذا العقد وحمل الشئ على نفسه بين الاشتراك فيه فمثل بدقة النظر انتهى لا ينبغي ان الشرح في امره
 بان تامل بدقة النظر ليتحقق ان يقال له اما من الناس بالبروتسون انفسكم فليسته نفسه تامل بدقة النظر حتى يعلم ان
 ما قال في الشرح والحاشية الفاظ ليس تحتها معنى اما ما قال في الشرح فلان معنى انها واقعة في نفسها هو انها موجودة في
 نفسها فان الوجود هو الواقع لا غير فيكون هذا السؤال بل السبب المشهور بل فليس هذا السؤال بل السبب المتغاير

للبل بسيط ونشأ الغلط عدم انطقن بان الوجود هو الحكاية التي هي عن التقرر الذي هو نفس الماهية المتقررة لا غير
 حكم الذين عنها فكل الحكاية هي الوجود واما قال في الحاشية فلان قوله المحمول هو التقرر المرتب على جعل البسيط
 ان اراد به ان المحمول هو التقرر الواقعي الذي هو نفس الماهية بلا زيادة امر عليها لا مفهوم التقرر الحاصل في الذهن فذلك
 باطل فان المحمول لا محالة هو مفهوم المنتزع الذي لا ما هو في الواقع من دون حصوله في الذهن وانتزاع مفهومه
 وان اراد به ان المحمول هو مفهوم التقرر المنتزع الحاصل في الذهن فهو مفهوم الوجود فهذا العقد على بسيطه هو
 لا اله الا بسيط ثم التقرر المرتب على جعل بسيط هي نفس الماهية بلا زيادة امر عليها فلو كان المحمول هو التقرر المرتب على
 جعل البسيط كان حاصل العقد الهل الا بسيط على ما رجع مفهوم الماهية نفس الماهية فان زعم ان التقرر نفس الماهية
 المجعولة اي مع وصف المجعولة كان حاصل العقد الهل الا بسيط مفهوم الماهية نفس الماهية المجعولة فيكون من غير الماهية
 المكتبة واما قوله كما في الوجود بعينه ففيه انه لا معنى للتشبيه بحال هذا العقد الذي محموله التقرر هو العقد الذي محموله الوجود فان
 التقرر في مرتبة الحكاية هو الوجود كما تحققت غير مرة وبيان الفرق بين هذا العقد وبين حمل الشيء على نفسه لا يكفي لدفع الاعتراض
 وتصحيح اشتراح الهل الا بسيط لا بد مع ذلك من بيان الفرق بين حمل التقرر على الماهية وحمل الوجود عليها بحسب الحكاية والحكي
 عنه وقد حققنا ان ذلك مما لا سبيل اليه قوله وتصور الشيء الذي فيه اشارة الى الغرض في البطل كون هذه الهلية متصلة
 من انه على هذا التقدير يكون من اقسام ما اشارت وحاصل الرد ما قلنا من قبل عن مولانا فاقم الحكمة قدس سره وقد سبق
 الكلام في ذلك قوله ولا ينبغي ان نفهم قد قلنا ما خذنا القول من الاتفاق المبين وكلمنا عليه اننا فلا نعيده قوله وايراد الحمل
 انما هو للضرورة العقدية قال في الحاشية تحقيقه ان قولنا الانسان متقرر او موجود اذا افوت ثبوت التقرر والوجود للموضوع
 واتحادها كان المحمول غير تجزئ للموضوع في سنده وثبوت في نفسه وساخرا عنه وانما المقصود به هنا ما هو المتقدم اعني تحصيل ثبات
 الموضوع ونفس وقوعه لا تحصيل ثبوت صفة ماله وجودا كان او غيره فهذا العقد انما يشتمل على ذكر المحمول ونسبة الحكاية
 بحسب الضرورة الناشئة من طبيعة العقد في التعبير عما ادركه الضل لان مفاد القضية وما يتعلق به المقصود يرجح الى
 ذلك فاذا مفاد الايجاب في الهلية بسيطة تجزئ للموضوع او ثبوت في نفسه والسلب لية اشياء وانتهائه في نفسه ومفاد
 الايجاب في الهلية المركبة ثبوت شيء اشياء والسلب انتقاضي عن شيء فتفكر انتهي قوله وبهذا يندفع ما اورد عليه قال في
 الحاشية وجه الدفع ان هذه المرتبة وان كانت من فروع جعل البسيط لكنها ما صح ان يقتض اعطاء التصديق بيانها بل
 المحمول الذي هو التقرر للضرورة العقدية وكون جعل البسيط مما لا يتعلق الا بالمحمول فخطا لا يتا في تعلق التصديق بهذه
 المرتبة المستفزة عليه على الوجود الذي ذكرناه قائل انتهى وانما تعلم ان السؤال عن تجزئ للموضوع والتصديق بتجزئ

ان
 من

تصور با یاد محمول کیوں حکایتی عن نفس التقرر الذی ہو نفس الہیۃ وذلک المحمول الذی ہو حکایتی نفس التقرر ہو الوجود
 ہا ہی لفظ عبرتیکوں یہ مطلب اہل البیض المشہوری والمرتبہ السابقہ عن مرتبہ مسداق نہ الہیۃ الحاکمۃ عن نفس
 الہیۃ المتقررة لیس اللفظ الہیۃ فلا یکن ان تكون مطلب بل لان مطلب بل یجب ان يكون عقدا حاکما ومرتبہ
 المحکی عنہ لا یکن ان يكون ہی مرتبہ الحکایتی فاذا حکى عن نفس الہیۃ المتقررة كانت تلك الحکایتی ہی الہیۃ البسیطہ
 المشہوریۃ فاذا محمول للضرورة العقدیۃ لیتوجب ان يكون طلب التصدیق بتقرر الہیۃ ببل البیض المشہوری
 لا غیر ولا یکن ان يكون مطلب یہ التصدیق مقدا علی مطلب البیض المشہوری فان ما ہو مقدم علی حکایتی الہیۃ
 البسیطہ المشہوریۃ ہو نفس الہیۃ المحکی عنہا و لیس ہی حکایتی بل ہی امر حدانی فلا یکن ان لطلب التصدیق بہا
 ببل الا بان حکى عنہا بمفہوم متشرع منہا حاصل فی الذہن وهو الوجود فیکون ذلک مطلب بل البیض المشہوری
 لا مطلباً آخر مغایر الہ مقدا علیہ ہذا ما قال المورد ان التصدیق لیتدعی موضوعاً ومحمولاً ولا شک ان تقرر الہیۃ نفسہا
 لا امر مغایر لہا کفیت تتعلق بالتصدیق وما قال الشارح فی دفعہ ثانی من سور الفہم ضرورة انہ منی اور محمول حاک عن التقرر
 کان العقد المتقدّم علیہ بسیطہ مشہوریۃ فان حکایتی التقرر ہی الوجود ہا ہی لفظ عبرتیکوں مولنا خاتم الحکما رہی
 بعض حاشیہ جیبا عن ہذا الایراد من ان ما یظہر من کلام صاحب الافق البین ہوان التصدیق تتعلق بالتقرر کما
 تتعلق بالموجودیۃ لکن یجب ان حکى عن تقرر قوام الہیۃ بمجمل ضرورة العقاد العقد فیصدق بہ وکذا یجب ان حکى بمجمل
 عن الموجودیۃ فیصدق بہ لذلک اقول ان ہینا ثلث مراتب الاولی تقرر نفس الہیۃ والثانیۃ موجودیتہا ای کونہا بحیث
 تصلح لاتسراع الوجود عنہا والثالثۃ اتصافہا بصفة والاولی مقدمہ علی الثانیۃ والثانیۃ علی الثالثۃ ولا بد من ان حکى عن
 المراتب الثلاث بعقود تتعلق بالتصدیق کبل منہا ولا خلف فیہ انتہی ساقط لانک قد ائینت لاصول کثرت وبراہین قلت
 بان الموجودیۃ عبارة عن حکایتی التقرر فالمجمل الذی حکى بہ عن تقرر قوام الہیۃ ضرورة العقاد العقد ہو الوجود والعقد المتقدّم
 منہ ہوا ہلی البیض المشہوری لا غیر والموجودیۃ لیس صنفہ قائمہ بالہیۃ نفس الامر بل ہی عبارة عن حکایتی التقرر فلا حکى عن
 الموجودیۃ بمجمل بل حکى بہ عن التقرر صاحب الافق البین معترف بان الموجودیۃ لیس صنفہ قائمہ بالہیۃ انما ما اتسرع
 کما سلف نقل عبارۃ فتعلق التصدیق بالتقرر ہو تعلقہ بالموجودیۃ و لیس فی نفس الامر فی درجۃ المحکی عنہ مرتبتان احدہما
 مرتبہ التقرر والثانیۃ مرتبہ الموجودیۃ حتی يكون العقد الحاکم عن الاولی ہلیۃ بسیطہ حقیقیۃ والعقد الحاکم عن الثانیۃ ہلیۃ
 بسیطہ مشہوریۃ و لیس ہینا ثلث مراتب فی درجۃ المحکی عنہ حتی حکى عنہا بثلاثۃ عقود بل المرتبہ الثانیۃ التی ذکرنا عبارۃ
 عن حکایتی الدرجۃ الاولی و مسداق کون الہیۃ بحیث تصلح لاتسراع الوجود ہو تقرر الہیۃ لا غیر فان خلف فیما ذکرہ ظاہر

قوله سوار كان نفسه وذاتيا له ظاهر كلام القوم ان الهلية بسيطة هي القضية التي محمولها الوجود والهلية المركبة هي القضية
التي محمولها ما سوى الوجود سوار كان نفس الموضوع كما في الحمل الاولى او ذاتيا له وصفة زائدة عليه سوار كانت متقدمة
على الوجود كالامكان او متأخرة عنه كالسواد والبياض والقيام والقعود وكلهم يكون مطلب اهل المركب متاخر عن مطلب
الاهل البسيط ليس كليا وبذا لا اشكال فيه من العجائب ما في بعض اشروح حيث قيل ان المراد بالصفة التي هي غير الوجود
الما علم من ان يكون سابقا على الوجود كتقرر المهية وتغييرها وامكانها او سبقا به كالقيام والقعود فيلزم تاخر اهل البسيط عن اهل
المركب او صفة متأخرة عنه فقط فيلزم ان يكون الطالب للامكان داخل تحت اهل البسيط وهو كما ترى انتهى وانت تعلم ان
القوم مصرحون بان حمل الشيء على نفسه وحمل ذاتية عليه من غير الهلية المركبة مرادهم بالصفة في قولهم ان اهل المركب يطلب
التصديق بوجود الشيء على صفة غير الوجود وهم من نفسه وذاتية وصفاته السابقة على الوجود والمساواة للوجود واللافتة بهما
والاضحية في تاخر الهليات البسيطة عن بعض الهليات المركبة واعجب من ذلك انه تقرر المهية
الذي هو نفس المهية من صفاتها السابقة على وجودها وبعدها تميز بالذي هو مساوق الوجود من صفاتها السابقة على
وجودها ثم قال هذا الشارح بعد هذا الكلام الذي زعمه اشكاله لا جواب على تخمين الاول باختيار الشق الاول اختيارا انه
لا يلزم تاخر مطلب اهل المركب عن اهل البسيط مطلقا وانما ارادوا بالمتاخر تاخر بعض احواله او انهم لم يحكموا بالمتاخر بالوجوب بل
حكموا باختصاصه الثاني باختيار الشق الثاني بانهم ارادوا بالوجود على سبيل المسامحة وليس نفسه وما فوقه فيشتمل التفرقة للامكان
والتميز يكون مطلب اهل البسيط مقدما على المركب مطلقا انتهى وانت تعلم ان ما ذكره ثانيا للاساس بل كلام القوم
فاحكم بكونه مراد القوم عجيب جدا ثم قال الانسب ان يقتسم اهل البسيط الى ثلاثة اقسام الاول قسم يطلب الحمل الاولى فان
الحمل الاولى قد يكون نظريا فلا بد له من مطلب لا ترى ان الانسان مثلا اذا فرضنا عدم تصوره بالمكنة يمكن لنا السؤال
بانه هل هو حيوان ناطق ام لا والثاني ما يكون طالبا لمرتبة تقرر المهية التي هي عبارة عن نفسها التي هي اشراف على البسيط
بالذات والمولف بالنتج كما يقال بل العقار منقررة في الخارج وهذا المتقرر وان كان لازما للوجود لكنه مقدم عليه متغاير له والاش
ما يكون طالبا للوجود وان يقتسم اهل المركب الى قسمين الاول ما يكون طالبا للصفة هي غير الوجود متقدمة عليه كالامكان
والثاني ما يكون طالبا للصفة المتأخرة عنه كالقيام والقعود وهذا الاقسام ثمانية الآثار والاحكام فلنناظر ان فصلها
ويقسمها انتهى وانت تعلم ان مقتضى كلام القوم هو ان المقصود بالذات بالعقد ان كان هو اضافة التصديق والعلم بثبوت
نفس الشيء فذلك مطلب اهل البسيط والقضية بليته بسيطة وان كان هو اضافة العلم بثبوت شيء لشيء سوار كان اثبت عين
انثبت له وذاتيا له وعرضيا خارجا عنه فذلك مطلب اهل المركب القضية بليته مركبة ومطلب اهل البسيط لا يتناول

مطلب الحمل الاول فعد من اقسام مطلب اهل السيطناش من الغضه عن مفاد مطلب اهل السيطه وتجدد اصطلاح لثيمه
 بالمطلب به الحمل الاول بمطلب اهل السيطه وان كان مما لا مشقة فيه فان لكل احد ان يسمى كل شئ بما شاء لكن جعل مطلب
 الحمل الاول من اقسام مطلب اهل السيطه الذي مفاده طلب ثبوت نفس الشئ لا ثبوت شئ لثي غير مستقيم واما ما جعله ثمانانيا
 فقد عرفت فصاحه والعجب انه مع اعترافه بان مرتبة تقرير المهيبة عبارة عن نفسها التي هي اثر جعل السيطه بالذات يجعله مطلب
 اهل مع ظهور ان مطلب اهل مرتبة الحكاية ومرتبة تقرير المهيبة التي هي نفس المهيبة مرتبة المصدق المحكي عنه وحكايتها هي
 مرتبة الوجودية فيكون للمطلب التقرب بما جعله طالبا للوجود لا غير وتقول هذا الثبوت وان كان لازما للوجود لكنه مقدم عليه مغاير
 له ليوهم ان تقريره من الماهية مقدم على الوجود وليس كذلك بل التقرير عبارة عن نفس المهيبة بلا زيادة امر ومعنى قوله بل
 العقار متفردة في الخارج بل العقار موجودة في الخارج فان حكاية نفس المهيبة المتفردة هي الوجود وليس مفهوم التقرير في مرتبة
 الحكاية الذمينة مغاير المفهوم الوجود وقد كرر عليك بيان ذلك بالا مزيد عليه فان ان حل ما ذكره هذا طائل تحته فافهم قوله
 وقد استبان لك لما كانت الوجودية حكاية عن نفس تقرير الماهية والحكاية بما هي حكاية مرة لملاحظة المحكي عنه كان مغاير الماهية
 البسيطة التي هي القضية الحكاية عن نفس تقرير الموضوع او لا تقره نفس تقره في نفسه او لا تقره في نفسه قد عرفت ان
 القول بهليتين بسيطتين احدهما حقيقية يكون محمولها المتقرر والتجوهر والاخرى مشهورة يكون محمولها الوجود كما توهم صفا
 الابق البين بحيث باطل ناش من سورهم واما الهلية بسيطة هي القضية التي يحكي بها عن تقرير الموضوع في نفسه وقد
 اعترف هو ايضا في اوائل القبس الثاني من كتاب القبس بان صور الهليتين بالآخرة واذا حسب المحكي عنه كما قلنا عنه
 فيما سبق وتقدمنا هناك انه لا سبيل الى القول بتغاير الهليتين بحسب مرتبة الحكاية ايضا قال الشارح في الحاشية قال معلم
 المحكي الهلانية في الابق البين ان معنى العدم هو سلب الشئ في ذاته وانتقاره في نفسه لا سلبه عن نفسه او سلب الوجود عنه
 فان ذلك من جنس الهليات المركبة ومعنى زيد معدوم هو انتقاره في نفسه وهو من سلب الهليات البسيطة لا ثبوت الانتفاء
 له حتى يكون من موجبات الهليات المركبة والمثانية ايضا لا يكون لتحصيهم ان الوجود هو تحقق نفس الذات لا ثبوت وصف
 لها فالعدم اليم سلب نفس الذات وانتقارها في نفسها لا سلب مفهوم ما عنها قال الاستاذ المحقق ان زيد معدوم حقيقة
 بحسب الحكاية وزيد ليس بوجوده سالت بحسب الحكاية وكلاهما من الهليات البسيطة مفادها انتقاره في نفسه لا ثبوت الانتفاء
 له حتى يصير العقديا مركبا فهما متغايران بحسب الحكاية متحان بحسب المحكي عنه وقال لا ينبغي ان يقع الخلاف في كون زيد
 معدوم موجبه وكون زيد موجودا مشكلا على الوجود الرابطي اذ لا شك في ان الحكاية في الاولى موجبه وفي الثانية مشتملة على
 الابطال التي علم ان العلامة للتوحي قال انه اذا حكم على امر بانتقاره لا يمكن اعتباره هذه القضية موجبه ولا بد من اعتبارها

سالبة لان اعتبار الایجاب يقتضي ثبوت الموضوع وصدق الحكم بالاتفاق يقتضي عدم ثبوته فيلزم من اعتبار الایجاب في هذه القضية
اجتماع المتناقضين ثبوت الموضوع ولا ثبوته انتهى فاعترض عليه المحقق الدواني بانه من البين انه اذا اعتبرت سالبة
لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس معناها سلب العدم على ان لزوم اجتماع المتناقضين في العدم الخارجي ثم وكذا في العدم الا
بل في العدم المطلق ايضا اذا قيد بقيد صالح او كانت القضية ممكنة ثم على تقدير التنزل انما يلزم اجتماع المتناقضين من
صدقها لا من اعتبارها موجبة غاية الامر انها تكون كاذبة انتهى واعترض عليه معاصره بان قوله اذا اعتبرت سالبة لم
يكن المحمول هو العدم ثم وقوله اذ ليس معناها سلب العدم لا يجدي شيئا لان سلب الشيء عن الشيء هو معنى الیهلية المركبة لا
الیهلية البسيطة التي فيها الكلام فان معناها سلب شيء لا يسلب شيء عن شيء واجاب عنه المحقق بانه من البين ان لا بد في كل
قضية من موضوع ومحمول سواء كانت بديهية بسيطة او مركبة فانه ان لم يكن المحمول في زيد معدوم مثلا هو العدم ولا يزيد يكون
المحمول مفهوما آخر لا محالة قوله معنى الیهلية البسيطة سلب لا سلب شيء عن شيء ان اراد انه ليس في هذه القضية بمحمول اصلا فهو
مصادم لحكم الفطرة وان الراد ان محموله وجوده في نفسه ففقيه عتزل لفساد التقريب هو كون استهسية على تقدير كون العدم
محمولا اذ على هذا التقدير لا يكون العدم محمولا واورده عليه ابن معاصره بما يقتضي منه العجب حيث قال ان قوله من البين انه لا
في كل قضية من موضوع ومحمول كلام مخبط لا يتعارضه بالقضايا الشرطية وهو ظاهر ثم الترويض في محمول القضية المذكورة بانه
عين المانع محمولها بقوله ان قوله اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو العدم غير مسلم غير موجود ثم المحمول في قوله زيد معدوم
هو العدم لكن قصد سلب ذات الموضوع وانتقاره للاتحاد مع المعدوم وان قصد بذلك صا معدوم كما انك اقتصدت
بقولك زيد ليس بفرس سلب لفرس عنه كانت سالبة وان قصدت اتحاده مع السلب صارت معدومة وبالجملة
فما حكم فيه بثبوت شيء او انتقار شيء كانت بديهية بسيطة وما حكم فيه بثبوت شيء لشيء او انتقار شيء عن شيء فهو بديهية مركبة انتهى و
لا يخفى سخافة ما قال اذ من البين ان الكلام في الیهليات البسيطة والیهليات المركبة لاني الشرطيات ومن البين ان كل
قضية من الیهليات البسيطة والیهليات المركبة لا بد فيها من موضوع ومحمول فانقصنا الشرطيات ناس من شدة اللزوم
ايضا فالشرطيات ايضا لا بد فيها من جزئين قائمين مقام الموضوع والمحمول ولا يتم القضية الشرطية ايضا بجزء واحد الترويض
في محمول القضية المذكورة انما وقع تشبيها على فساد ما زعم المعترض والمحمول في قولنا زيد معدوم اذا كان هو العدم ومن
البين ان كل قضية مشتتة على موضوع ومحمول لا يخلو اما ان ثبت فيها المحمول للموضوع او سلب فيها المحمول عن
الموضوع وحسب ان يكون هذه القضية ايضا لا يخلو اما ان ثبت محمولها اي المعدوم لموضوعها اي زيد فيكون هذه القضية
موجبة قطعاً واما ان يسلب محمولها عن موضوعها فيكون هذه القضية زيد ليس بمعدوم لازيد معدوم وقوله لكن قصد

سلب ذات الموضوع وانتفائه لا معنى تحت اذ على تقدير قصد سلب ذات الموضوع وانتفائه لا يكون المحمول هو العدم بل يكون
العدم نسبة سلبية ويكون المحمول شيئا آخر والعدم يكون العدم نسبة سلبية بينه وبين زيد فعلى تقدير جعل العدم محمولا لا محيد
من جعل هذه القضية موجبة وما ذكر بقوله وبالحجة فالحكم فيها الى آخره ان اراد بان القضية الحاكية بان الشئ ثابت وان
الشئ ليس بثابت بليته بسيطة والقضية الحاكية بان شيئا كذا ثابت لشيء كذا وليس بثابت له بان يكون المحمول سوى
وجود الشئ في نفسه بليته مركبة فمسلم لكن القضية القائمة زيد معدوم حاكية عن ثبوت المعدوم لزيد فهي بليته مركبة وان كان
مراد قائلها بهما زيد ليس موجود فهي بليته بسيطة سالبة محمولها الموجود لا المعدوم وبالحجة بحكام المحقق في غاية التحقيق وما
اورده عليه بهذا لا يتحقق ان يثبت اليه بقى في كلام المحقق كلام وهو ان قوله او كانت القضية ممكنة يدل على ان هذه القضية
ان كانت ممكنة تكون صادقة على تقدير ان يكون المراد بالمعدوم المعدوم المطلق من دون ان يقيد بقيد لعل وجهه ان
القضية الممكنة لا تقتضي وجود الموضوع الا بالامكان ولما كان الحكم على الموضوع بالعدم بالامكان فغاية ما لزم اجتماع
امكان وجود مع امكان عدمه امكان الوجود وامكان العدم لا يتناقضان بل يجتمعان وان امتنع اجتماع الوجود والعدم
فيرد عليه ان صدق القضية الممكنة تقتضي امكان وجود الموضوع مقارنا لثبوت المحمول له فيلزم امكان متعاضدة وجود
الموضوع لعدمه ولا شك في استحالتهما في ان العلامة القوشجي قال ان العدم اذا جعل محمولا لا حاجة الى ما يربطه
بالموضوع بخلاف ما اذا جعل المحمول مفهوما آخر سواء واذا كان العدم محمولا من غير الرابطة اخرى يكون معنى سلب الموضوع
عن نفسه فيكون له نسبة سلبية انتهى ويحتمل عليه المحقق بان وجود الرابطة ضروري في كل قضية على ان لفظة شاهدة
بالغايرة بين سلب الشئ عن نفسه انتفاء في نفسه كيف ويصح تعليل الاول بالثاني بان يقال هو مسلوب عن نفسه
لانه معدوم في نفسه على ان ذلك في الحقيقة قول بان المحمول ليس هو العدم بل نفس الموضوع والعدم الرابطة فيصير
المائل الى ان العدم ليس محمولا البتة فلا يتم التقريب وهو كون له نسبة سلبية على تقدير كون العدم محمولا مع انه خلاف
البداهة لان اي مفهوم اذا قيس الى مفهوم آخر فللعقل ان يحكم بينهما بسلب اويجاب والعدم من المفهومات فاذا قيس
الى مفهوم آخر جاز الحكم بسلبه عنه او ايجابه انتهى واورد عليه معاصره اولابان مراد شرح التجريد بقوله يكون المعنى سلب
الموضوع عن نفسه ليس هو ان معنى زيد معدوم مثلا سلب زيد عن نفسه حتى يكون في قوة قولنا زيد ليس زيد اذ لا يفهم
بلا المعنى من زيد معدوم بل اراد ان معناه سلب الموضوع في نفسه لا سلب شئ عنه كما في زيد ليس بقائم وسلب
الشئ في نفسه حكم بانتفاء لانه معلل به وثانيا بان ان اراد بقولنا اي مفهوم اذا قيس الى مفهوم آخر فللعقل ان يحكم بينهما بسلب
او ايجاب ان لمكان يحكم بينهما بذلك كما يكون الوجود والعدم والطايرين طرفيه فمسلم لكن الكلام في ان يكون العدم محمولا

ولا يكون الوجود والعدم رابطا بين الطرفين حتى يكون البلية بسيطة والرابطه بينهما لا تكون سوى له نسبة الحكمية التي
 هي الاتحاد والملاخطة بين الطرفين وان اراد ان له ان يحكم بينهما بذلك من غير ان يكون الوجود والعدم رابطا بين الطرفين
 بل مجرد ملاحظة الطرفين ونسبة الحكمية فم ضرورة ان هذا محقق بمفهوم الوجود والعدم وحمل ما سواه لا يمكن جعل الوجود
 او العدم رابطا كما ذهب اليه القوم ويشهد به الفطرة السليمة ايضا واجاب المحقق عن ايراد الاول بانه ان اراد بسلب
 الشيء في نفسه سلب الوجود في نفسه عنه فهو بعينه ما ذكرنا وان اراد ان السلب متوجه الى ذات الموضوع لا الى نسبة
 المحمول اليه فهو مصادم له بهما للعقل وفطرة على انه لا يكون في هذه القضية محمول وعن ايراده الثاني بانه من
 البين ان مراد الفاعل ان كل مفهوم سوا كان هو الوجود والعدم او غيره يمكن للعقل ان يقبضه الى غيره ويحكم
 بينهما بالايجاب والسلب وذلك مما لا يقبل المنع فلا يتم قوله او كان العدم محمولا يكون له نسبة سلبية لجزا ان تكون
 ايجابية ثم الفطرة شاهدة بانه لا بد في كل قضية من الرابطة كاشا ما كان المحمول ومن يحكم بخلافه ففطرة من كيف و
 الفطرة لا تفرق بين قضية وقضية في الاجزاء انتهى واغترض ابن معاصره على جوابه الاول بان التردد في سلب الشيء
 في امور لا يتصلها العبارة غير موجبة ايضا اما عدم احتمال العبارة فظاهرا وذلك لسلب الشيء على الاقسام المذكورة صلا
 واما انه غير موجبة فلان ثبوت الشيء وثبوت الشيء لسلب الشيء وسلب الشيء عن الشيء كلها يدعي على معلوم كل
 عاقل وعلى جوابه الثاني بان ادعى ان كل مفهوم اذ قيس الى مفهوم آخر فلعقل ان يحكم بينهما والمغترض ردد في الحكم
 حيث قال ان اذت الحكم على نحو يكون الرابطة بينهما مركبا من الاتحاد مع الوجود والعدم فسلم وليس الكلام فيه ان
 اردت الحكم على نحو يكون الرابطة بينهما مجردا للاتحاد فم ولم ينكر انه لا يقدر على الحكم بينهما حتى يريد ما ذكرناه القائل بقوله كل
 مفهوم سوا كان هو الوجود والعدم او غيره يمكن للعقل ان ينسبه الى غيره ويحكم بينهما بالايجاب وذلك مما لا يقبل المنع
 فان اغترض من لم يمنع هذا بل منعه حكم مخصوص بكون الاتحاد وحده رابطا بين الطرفين ولم يجوز قضية بل الرابطة حتى
 يتوجه عليها لانه لا بد في كل قضية من الرابطة واما عدم الفرق بين قضية وقضية في الاجزاء فخطا ظاهر انتهى وهذا كخط
 ظاهرا ما ايراده على اجواب الاصل فلان عبارة شارب التجريد هي قوله واذا كان العدم محمولا من غير رابطه اخرى يكون
 المعنى سلب الموضوع عن نفسه فيكون له نسبة سلبية ونفس سلب الموضوع عن نفسه معناه الظاهر سلب الحمل الا ان يكون
 معنى زيد معدوم بنا على ظاهر ما قال شارب التجريد زيد ليس زيد فاعترض عليه المحقق اولا بانه ليس معنى العدم وثانيا
 بان المحمول المسلوب عن الموضوع على هذا الفهم لا العدم وثالثا بان المعدوم مفهوم مستقل بالمفهومية صالح لان يحكم عليه
 وقبل للعقل ان يحكم به على سعي ايجابا او سلبا وان يحكم عليه بشئ ايجابا او سلبا فاول معاصره قول شارب التجريد بان حله

سلب الموضوع عن نفسه سلب الموضوع في نفسه فهو المحقق بان ان اريد سلب الموضوع في نفسه سلب الوجود في نفسه
 فالمحمول في هذا القضية هو الوجود والعدم نسبة بليته وليس محمولا وان اريد به ان اسلب متوجه الى ذات الموضوع فلا
 يمكن بالحكاية عنه بقضية سالبة او السلب في القضية الاحتمالية مستوجبا الى سلب نسبة المحمول الى الموضوع الا ان الموضوع فالتقول
 زيد معدوم قضية سالبة على هذا التقدير مصداق لبداهته العقل وفطرتة واليه على هذا التقدير لا يكون في هذه القضية محمول
 وقد كان الكلام على تقدير كون الوجود محمولا فالحكم يكون بذلك الترتيب غير موجود غير موجود نعم حمل سلب الموضوع عن نفسه على
 سلب الموضوع في نفسه كما ارتكبه معاصره غير موجود وغير محمول واما ايراده على اجواب الثاني فلانه لا ريب في ان
 مفهوم المعدوم مفهوم مستقل صالح لان الحكم عليه به فلا يمنع ان يحكم على شيء ايجابا او سلبا ولا فرق بينه وبين سائر المفاهيم
 المستقلة في هذا الحكم والفرق بينه وبينها بان مجرد الاتحاد يعني الحكم بينهما وبين الموضوع من وون حاجة الى رابطة اخرى
 ولا يحكي الحكم بين المفاهيم الاخرى بين الموضوعات بل لابد فيه من رابطة اخرى هي الوجود والعدم فذلك باطل سخيف
 غير محمول بالبداهة كما سيأتي غمقريب التشارع تعالى والمعتز من معنى ابا هذا القائل جوز قضية لا يكون فيها نسبة
 تامة جزئية مع انه لابد في كل قضية من نسبة تامة جزئية ولا يحكي النسبة التقييدية المسماة بالنسبة بين بين من دون
 نسبة التامة الجزئية في قضية اصلا سواء كانت بليته بسيطة او بليته مركبة فهذا القدر لابد في كل قضية بليته بسيطة
 كانت او بليته مركبة من نسبة تامة جزئية وعند المتأخرين لابد في كل قضية بليته بسيطة كانت او بليته مركبة من نسبتين
 النسبة بين بين والنسبة التامة الجزئية ومراد المحقق بقوله لابد في كل قضية من الرابطة كما نأما كان المحمول انه لابد
 في كل قضية من النسبة التامة الجزئية كما نأما كان المحمول ونسبتين ذلك غمقريب التشارع الغرير واما قوله اما عدم
 الفرق بين قضية وقضية في الاجزاء فخطا فاعلم وجه ما قال هذا القائل تبيل هذا من انه لا يلزم ان يكون اجزاء
 كل قضية منحصرة في هذه الامور فان قولك من لم يعرف الله قد صنف فيه قضية لها اجزاء غير ما ذكره واما القضي منه لعجب
 فان غرض المحقق ان الغيرة لا تفرق بين قضية وقضية بما هي قضية في الاجزاء لان الموضوع والمحمول في كل قضية
 لا تختلف في البساطة والتكريب وقله الاجزاء وكثيرتها ثم ان صاحب الافق المبين ووفق الصدر المعاصر للمحقق الذي
 في القول بان المعدوم اذا اخذ في غير المحمول كقولنا زيد معدوم كانت القضية سالبة بليته بسيطة لاحتماله فاعتز من على
 المحقق الذي بانقل عند الشارح في الحاشية وحاكم استاذ الشارح بين المحقق الذي وبين صاحب الافق المبين
 بانقل عند في الحاشية فمن يرى ان نقل باولها قال صاحب الافق المبين بكلماته الفصل ثم كشف عما فيها من
 الغلط ثم يذكر ما قيل في المحاكاة ثم نعتق ما هو الحق في هذه المخاصمة فقوله قال صاحب الافق المبين ثم ما اشد

سخافة ما يتوهم ان العدم اذا اخذ في خيال المحمول كقولنا زيد معدوم لا يتصور العقد الا موجبا مقادير ثبوت الموضوع وان لو
 اعتبر سالبا كان مقادير سلب العدم عنه وهو ضد المقصود اذ لو ارجح السلب الى ذات الموضوع كان المعنى سلب الموضوع
 عن نفسه وهو ليس معنى العدم بل هو معنى غيره وهو تعليله به بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه العدم في نفسه قلست
 قد تحققت ان معنى العدم هو سلب الشيء في ذاته وانتفاءه في نفسه لاسلبه عن نفسه او سلب الوجود عنه فان ذلك من جنس
 الهئية المركبة ومعنى زيد معدوم هو انتفاءه في نفسه وهو من سوا الهئية البسيطة لا ثبوت انتفاءه حتى يكون من موجبات
 الهئية المركبة وليس من استغرابات او عوار تخصيل يجعل البسيط مع استحسان تصور نسبية الحقيقة في سخافة ما مع عزل
 النظر عن الوجود وسلب الشيء في نفسه من دون اضافة الى ثبوت ذلك الشيء ليس مقابل تصور الصادق عن الجاعل
 هو نسبية الحقيقة في جوهر ما مع عزل النظر عن الوجود وهذا ان مجردة يجعل البسيط من اللسانية ايضا لا يستكروا في ذلك
 لتصيلهم ان الوجود هو تحقق نفس الذات لا ثبوت وصف لها فالعدم ايضا سلب نفس الذات لا سلب مفهوم ما عنها
 انتهى كلامه بعبارة وانت تعلم ما في هذا الكلام من الفضل والقطع اما اولانا قد حققنا فيما سبق انه على تقدير القول
 بالجعل البسيط ليس في الواقع ونفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية والملاحظة العقلية الا النفس الهئية
 التي تتعلق بها جعل فعلية تقدير عدم تعلق الجعل البسيط بهئية من الهيات يرتفع نفس تلك الهئية عن الواقع ونفس الامر
 فعلية تقدير تعلق الجعل بها ليس في الواقع الا النفس الهئية وعلى تقدير عدم تعلقها بها ليس في الواقع نفس الهئية فاذا حكم
 عنها على التقدير الاول حكم بانها موجودة اذ الوجود هو حكاية نفسها المتوفرة في الواقع كما اعترف به هذا العاقل فيما قلنا عن
 قبساته فيما سبق واذا حكم عنها على التقدير الثاني حكم بانها ليست موجودة ومصدق القضية الحكاية الهئية موجودة لنفسها
 المتوفرة لا غير ومصدق القضية الحكاية الهئية ليست موجودة ارتفاع نفس ذاتها عن الواقع فالمتحقق لا ينكر ان تصويها
 لبيئته نفس الذات في الواقع لكنه يقول ان لبيئته نفس الذات في الواقع مرتبة المصدق الحكمي عندنا انما القضية
 الحكاية عنها ليست موجودة ولا يمكن ان يحكى عنها بقضية محمولها المعدوم كقولنا زيد معدوم لان هذه القضية التي محمولها
 معدوم اما ان يكون فيها نسبة تامة خبرية رابطة بين موضوعها ومحمولها او لا فعلية الثاني لا يكون كلاهما اما فضلا عن
 ان يكون قضية وعلى الاول تلك نسبتا تامة الخبرية التي هي رابطة بين موضوعها ومحمولها اما ايجابية او سلبية
 فالكانت ايجابية فهذه القضية موجبة مصداقها الحكمي عند ذات الموضوع بحيث يصح انتزاع مبدل المحمول اعنى العدم
 منها فالكان مبدل المحمول اعنى العدم مما يصح انتزاعه من ذات كالعدم الخارجي او العدم الذهني او العدم المقيد
 بقيد آخر صالح كانت تلك القضية صادقة مالا كانت كاذبة فلا يكون مصداق هذه القضية الموجبة لبيئته نفس

الذات في الواقع ليست بسيطة ضرورية ان صدق الربط الايجابي يستلزم تحقق الموضوع وتقرره وان كانت سلبية ولا ريب في
 ان النسبة السلبية تفيد سلب المحمول عن الموضوع فالمحمول اما هو معدوم فيكون مفاد هذه القضية سلب المعدوم عن
 الموضوع فيكون هذه القضية بالتحقيق زيدا ليس معدوما مثلا وهذا المقصود هو مفهوم الموجود فيكون معنى زيد معدوم
 زيد ليس موجودا فلا يكون المحمول هو المعدوم وقد كان الكلام على تقدير كون المحمول هو المعدوم او هو نفس الموضوع
 حتى يكون معنى زيد معدوم زيد ليس زيدا فهذا ليس معنى العدم على انه على هذا التقدير ايضا لا يكون المحمول هو المعدوم
 بل يكون المحمول زيدا مثلا فاما ذكره لاي كلام لمحقق اصلا واما ثانيا فلان العدم الماخوذ في محمول هذه القضية
 اما عدم مستقل فلا يكون رابطة فلا يكون هذه القضية سالبة اذ القضية السالبة لا بد فيها من عدم رابطة اي نسبة
 سلبية واما عدم رابطة فلا يكون محمولا اذ المحمول لا بد من ان يكون ملحوظا بالاستقلال ولا يمكن ان يكون محمولا ورا
 معا اذ لا يمكن ان يكون معنى واحد مستقلا وغير مستقل في كحاظ واحد لا سيما وقد ذب هذا القائل الى ان العدم في نفسه
 والعدم الرابطة مختلفان بالتحقيق وانه لا يمكن ان يكون معنى واحد مستقلا وغير مستقل بل جازين على انه لو امكن ان
 يكون معنى واحد مستقلا وغير مستقل في كحاظين فلا يمكن ان يكون المعدوم المحمول في هذه القضية رابطة وان يكون
 في حالة واحدة ملحوظا بل جازين كحاظ استقلاله وكحاظ غير استقلالي واما ثالثا فلان قولنا زيد معدوم لو كانت سالبة
 كما زعمه هذا القائل والبعد المعاصر للمحقق الدواني كان عكسه المستوي وهو قولنا المعدوم زيد ايضا سالبة والتزم كون
 هذا العكس سالبة او ارتكاب ان السالبة القائلة زيد معدوم لا تنعكس ولا يمكن عكسها المستوي من الاصحاحك اتي
 يضحك منها الصبيان واما رابعا فلان هذا القائل قال تبديل هذا الكلام الذي تعلنا عنه بلا فصل ان المسقط في
 الاعتبار يعني في الهلية بسيطة هو الوجود والعدم الرابطة اعني النسبة المضمنة في احد الحاشيتين وهي رابطة
 الحكمية الرابطة بينهما و اجزاء القضية هي الحاشيتان والنسبة الرابطة بينهما وانما الاقتران بحسب بساطة الاجزاء جميعا
 في البسيطة وتألف اضدادا في الكربة وبحسب ما قول اليه مفاد العقدين لا غير انتهى فهو معترف بان لا بد في كل قضية بلية
 بسيطة كانت او بلية مركبة من حاشيتين كنسبة الرابطة بينهما هي النسبة الحكمية فقولنا زيد معدوم اما ان يكون فيه
 حاشيتان ونسبة حكمية رابطة او لا فعلى الثاني لا يكون قضية باعتبار فضلها عن ان يكون من هوالب الهلية بسيطة
 كما زعم على الاول اما ان يكون حاشيتا هذه القضية زيد ومعدوم فالنسبة الحكمية بينهما اما ايجابية فيكون هذه القضية
 موجبة قطعا فلا يكون من هوالب الهلية بسيطة او سلبية فإين الدال على تلك النسبة السلبية على انها لو كانت
 سالبة كان مفادها سلب المحمول وهو المعدوم عن الموضوع وهذا المقصود او يكون حاشيتا هذه القضية زيد

مفهوم آخر سوى المعدم ويكون رابطة سلبية فلا يكون المحمول هو المعدم وقد كان الكلام على تقدير كون المحمول
 هو المعدم فلينظر الى هذا الرجل كيف يجبله لا يبالى اين يذهب اما هنا فلان هذا القائل قال بعيد هذا الكلام بلا فصل
 ومن حيث ما تعرفت فاحكم ان كل عقد على من حقه ان يكون فيه موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة للتصديق و
 التكذيب اى مصححة لصلوح الحاشيتين للتصديق والتكذيب فان العقدانما يصير عقدا باعتبار تلك النسبة اذ بها
 يرتبط المحمول بالموضوع و يصير المركب منها عقدا بالفعل ومحملا للتصديق والتكذيب و يصلح متعلقا للادراك التصديقي
 ايجابا او سلبا انتهى فتدونا زيد معدم اما عقد على اول الفاعل الثانى كيف يكون من سوابب الهلية بسيطة ومحملا للتصديق
 والتكذيب وكيف يصلح متعلقا للادراك التصديقي وعلى الاول يكون فيه موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة للتصديق
 والتكذيب فتلك النسبة اما ايجابية فيكون هذه القضية موجبة واما سلبية فيكون مفادا سلبا للمحمول هو المعدم عن
 الموضوع وهذا ضد المقصود فانظر الى هذا الرجل كيف يقترح في الحق وحقاؤه ولا ينظر الى سابق كلامه وسياقه واما
 سادسا فلان هذا القائل قال انى مصوب لب لفلان فاعلموا ان النسبة الحكمية في كل عقد موجبا كان او
 سالبا ثبوتية وان النسبة في العقد السالب ورار النسبة الايجابية التى هى فى العقد للوجوب وان مدلول العقد السالب
 ومفاده هو سلب تلك النسبة وليس فيه حمل بل سلب حمل انما يقال له الحمل على المجاز والتشبيه وان لا مادة للغة
 السالب بحسب النسبة السلبية وانما يكون المادة بحسب النسبة الايجابية فذلك لا يختلف المادة فى
 الموجب والسالب بحسب النسبة الايجابية والنسبة السلبية ورا ذلك مما حدثت تظلمة
 المحققين من ظن ان فى السالب نسبة سلبية هى ورار النسبة الايجابية وان المادة تكون بحسب النسبة السلبية كما
 يكون بحسب النسبة الايجابية وان مادة النسبة السلبية مخالفة لمادة النسبة الايجابية ولا يتخلو شئ منهما من المواد اذ
 الا ان المشهور اعتبارها فى النسبة الثبوتية لفضلها وشرها ولا اندراج ما يعتبر فى النسبة السلبية فيها اذ واجب لعدم مقتض
 الوجود ومقتض عدمه هو واجب الوجود ويمكن العدم هو ممكن الوجود فاعلم ان المادة هى حال المحمول فى نفسه عند الموضوع
 من وجوب صدق او اقتناع صدق او امكان صدق وكذب و هى فى مطلق الهلية البسيطة ترجع الى حال الموضوع
 فى تجوهره اذ فى وجوده نفس ذاته المتجوهرة لا حال المحمول فى نسبة الى الموضوع وثبوتها بحسب قوة الذات وتلك
 التجوهر واثارة الوجود وخصافة التحقق اضعف الذات وسخافة الحقيقة وومن الوجود بطلان التحقق وفى الهلية
 هى حال المحمول فى نسبة الى الموضوع وثبوتها باعتبار وثاقه انبعاثها وليس فى السالب الا اعتبار الموضوع فى نسبة
 اما اعتبار المحمول عنه على انه ليس بشئ لان شئها هو الا اعتبار فليس فيه المادة حاله فان السلب رفع الوجود

أو قطع الربط لا ثبوت الرفع أو القطع حتى يتقلب ايجابا فاذن لا يتصور المادة الا بحسب النسبة الايجابية وكيف يكون لما
 ليس باهول ليس حال وانما يكون لشيء حال باهول شيء لا باهول ليس شيء انتهى كلامه بعبارة فلو كان قولنا زيد معدوم
 مثلا قضية سالبة كان فيها نسبة حكمية ثبوتية وسلب تلك النسبة الثبوتية الايجابية باعتراف فطرق تلك النسبة
 الثبوتية الايجابية التي ورد عليها السلب في هذه القضية اما زيد ومعدوم فيكون مفاد هذه القضية سلب ثبوت
 المعدوم لزيد وهذا ضد المقصود وازيد ومفهوم آخر سوى المعدوم فمحمول القضية هو ذلك المفهوم الاخر لا مفهوم المعدوم هذا
 خلف واما سألنا فلان قولنا زيد معدوم مثلا لو كانت من سوابب الهلية بسيطة على تقدير جعل المعدوم محمولا كما
 زعم هذا القائل كانت نقيضا ورفعا للهلية بسيطة الموجبة القائمة زيد متجوهر وازيد موجود ولا ريب في ان محمول القضية
 التي هي نقيض القضية اخرى هو محمول تلك القضية الاخرى ضرورة اشتراط وحدة المحمول في التناقض فلا بد و
 ان يكون محمول قولنا زيد معدوم على تقدير كونه من سوابب الهلية بسيطة ما هو محمول في قولنا زيد متجوهر وازيد
 موجود فلا يكون المعدوم هو المحمول في قولنا زيد معدوم على تقدير كونه من سوابب الهلية بسيطة وقد كان الكلام
 على تقدير كون محمول هذه القضية هو المعدوم هفت ولا يجدي القول بان ايراد المحمول في قولنا زيد متجوهر وازيد موجود
 للضرورة العقدية فان ايراد المحمول في بائتين القضيتين وان كان للضرورة العقدية فلا بد من ايراد ذلك المحمول بعينه
 في نقيضها للضرورة العقدية ضرورة اشتراط وحدة المحمول في التناقض فلا يكون المحمول في نقيضها الذي هو من
 سوابب الهلية بسيطة هو المعدوم فلا يكون القضية التي محمولها المعدوم من سوابب الهلية بسيطة كما زعم واما ثامنا
 فلانه قد نص في هذا الكلام الذي نقلنا عنه آنفا على ان العقد السالب ليس فيه محل بل سلب محل فعلى تقدير كون
 قولنا زيد معدوم من سوابب الهلية بسيطة اما ان يكون المعدوم في هذه القضية محمولا على زيد ولا يكون المعدوم
 في هذه القضية محمولا على زيد فعلى الاول لا يكون هذه القضية سالبة فضلا عن ان يكون من سوابب الهلية بسيطة اذ
 على هذا التقدير يكون في هذه القضية محل والسالبة باعتراف قضية لا يكون فيها محل وعلى الثاني لا يكون المحمول
 في هذه القضية هو المعدوم وقد كان الكلام على تقدير كون محمولها هو المعدوم واما ثاسعا فلانه قد اعترف بان لا يتصور
 المادة الا بحسب النسبة الايجابية فلو كان قولنا زيد معدوم قضية سالبة فلا بد من ان يكون هناك نسبة ايجابية يكون
 لها مادة من المواد الثلث اعني الوجود والامكان والاتساع ويكون في تلك القضية السالبة سلب تلك النسبة
 الايجابية فما شئت تلك النسبة الايجابية اما زيد معدوم فيكون هذه القضية موجبة لاسالبة واما زيد شيء آخر فلا يكون محمول
 هذه القضية على تقدير كونها سالبة هو المعدوم بل ذلك المفهوم الاخر وقد كان الكلام على تقدير كون محمولها هو المعدوم

هذا النسبين قبل اتمام كشف ضماحه في البحث الذي نحن فيه اى بحث كون القضية التي محمولها المعدوم موجبة او سالبة
 لبعض الضماح التي في كلامه الذي قلنا عنه اننا فنقول لا ريب في ان القضية السالبة مركب تام فزى عنده صالح
 للتصديق والتكذيب وقد قال هذا القائل كما قلنا عنه في الوجه الخامس من ضماحه بان كل عقد على ما هو عقد على
 من حقه ان يكون فيه موضوع ومحمول ونسبة بينهما سالبة للتصديق والتكذيب بمصحة لصلوح الحاشيتين للتمسك
 والتكذيب فان العقد انما يصير عقدا باعتبار تلك النسبة اذ بهما يرتبط المحمول بالموضوع ويصير المركب منهما عقدا بالفعل
 ومحملا للتصديق والتكذيب ويصلح متعلقا للادراك التصديقي ايجابا او سلبا انتهى فاما ان يكون في القضية السالبة
 نسبة السلبية رابطة او لا فان لم يكن فيها نسبة سلبية رابطة لم تكن سالبة للتصديق والتكذيب ولم تكن عقدا بالفعل
 ولم يرتبط محمولها بموضوعها ولم يصير المركب منهما عقدا بالفعل ومحملا للتصديق والتكذيب لم يصلح متعلقا للادراك التصديقي
 فلم يكن قضية ولا مركبا نا خيرا فبطل شرط من القواعد المنطقية ويكذب حكم الفطرة بكون السالبة كلاما تاما صحيحا للسكو
 صالحا للتصديق والتكذيب اكان فيها نسبة سلبية رابطة بطل قوله ان النسبة في العقد السالب رار النسبة التي هي
 في العقد الموجب اذ على هذا التقدير يكون فيها نسبة رابطة هي النسبة السلبية ولم يذهب احد من القدماء والمتأخرين الى
 انه ليس في القضية السالبة نسبة رابطة كيف ولو لم يكن فيها نسبة رابطة لم يكن كلاما تاما ولا حكاية ولا عقدا محتملا للتصديق
 والتكذيب بل الكل متفقون على انه لا بد في كل قضية من نسبة رابطة ايجابية او سلبية وانما الاختلاف بين القدماء والمتأخرين
 في ان النسبة السلبية الرابطة عند القدماء عبارة عن سلب الرابطة بين الحاشيتين في مرتبة الحكاية الذهنية واراد على النسبة
 الايجابية مضاف اليها وعند المتأخرين عن مفهوم بسيط الرابطة بين الحاشيتين في مرتبة الحكاية مسابغة للنسبة الايجابية عما
 المباعدة بحيث لا يجوز العقل اجتماعهما بحسب الصدق والكذب فلا خلاف في كون النسبة السلبية رابطة بين الموضوع
 والمحمول في مرتبة الحكاية الذهنية ولا في ان المحكي عنه بالنسبة السلبية الحكاية ايا انتقار الشيء في نفسه اى في الهليات
 البسيطة او انتقار شيء عن شيء اى في الهليات المركبة لاشي يعبر عنه بالانتقار فليس في مرتبة المحكي عنه للقضية السالبة
 نسبة رابطة واما في مرتبة الحكاية فلا بد لان عقاد القضية السالبة من نسبة سلبية رابطة ذهنية كما ان ليس في مرتبة المحكي عنه
 للقضية الموجبة نسبة رابطة ايجابية ضرورة اقلنا تحقق المعنى الغير مستقل في الواقع مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية
 واما في مرتبة الحكاية فلا بد لان عقاد القضية الموجبة من نسبة ايجابية رابطة ذهنية ولا انعقاد القضية السالبة من نسبة
 سلبية رابطة ذهنية وكيف لعقل العقاد مركب تام ذهني من دون ان يرتبط احدى حاشيته بالاشي في الذهن فاما
 على هذا القائل مرتبة الحكاية بمرتبة المحكي عنه فلما راي انه ليس في مرتبة المحكي عنه للسالبة رابطة اتحادية من موضوعها

ومحمولها بل قطع رطبطن انه ليس فيها في مرتبة الحكاية ايضا بل المحمول بوضوحها وبهذا التباين قد ورطه في كثير من الاغلاط في مجتث
 الهيئات البسيطة والمركبة كما ستعرف عن طريق واما قوله وان للمادة للعقد السالب بحسب النسبة السلبية فلنقص
 عليك تفصيلا تبين به حاله ونكشفت مجاله فنقول لا ريب في ان المفهومات على ثلثة اضرب الاول ما ياتي ان يكون
 معنونه متقرر ومصدق تحقق في عالم الواقع كمنهوم اجتماع نقضيين والثاني ما له معنونه متقرر بنفسه موجود بذاته
 لا يجوز ان لا يتقرر ولا يوجد والثالث ما لا ياتي ان يكون له معنونه ومصدق ولا ياتي معنونه ان يتقرر وان لا يتقرر
 وهذه الحالات الثلث التي للمقاسيم في نفس الامر من دون ان تكون مرتبة بحكاية حاك واعتبار معتبر هي المواد
 الثلث بحسب التقرر والموجودية فاذا حكى عن الضرب الاول بالموجودية وما هو معناها وعقد بليته بسيطة فان حكى
 بالاجاب وقيد بالانتفاء بان يقال اجتماع نقضيين موجود بالانتفاء كانت الحكاية صادقة واجبة موافقة للمادة وان حكى
 بالسلب وقيد بالضرورة بان يقال اجتماع نقضيين ليس بموجود بالضرورة كانت الحكاية صادقة واجبة مساوقة
 للمادة فان ضرورة سلب الموجودية مساوقة للانتفاء الموجودية واذا حكى عن الضرب الثاني بالموجودية وما يراو فيها فان
 حكى بالاجاب وقيد بالضرورة كانت الحكاية صادقة واجبة موافقة للمادة وان حكى بالسلب وقيد بالانتفاء كانت الحكاية
 صادقة واجبة مساوقة للمادة فان انتفاء الموجودية مساوق لضرورة الموجودية واذا حكى عن الضرب الثالث
 بالموجودية ايجابا او سلبا وقيد بالامكان كانت الحكاية صادقة واجبة موافقة للمادة واذا حكى عن الضرب الاول والثالث
 بجعل المعدوم محمولا ايجابا لم يصدق الحكاية الا لضرب من التاويل والتقييد وكانت القضية التي محمولها المعدوم بليته
 مركبة واذا حكى عن الضرب الثاني بجعل المعدوم محمولا ايجابا وقيد بالانتفاء صدقت القضية فان ضرورة الوجود تستلزم انتفاء
 صدق المعدوم ويكون تلك القضية بليته مركبة وبالجملة لا يكون القضية التي محمولها المعدوم سوار كانت موجبة او سلبية
 من الهيئات البسيطة فم من المفهومات ما معنونه ياتي بذاته الا لصفات بعض الاوصاف والاتحاد ببعض المفهومات
 ومنها ما معنونه ياتي بذاته عدم الا لصفات بعض الاوصاف وعدم الاتحاد ببعض المفهومات ومنها ما معنونه لا ياتي بذاته
 الا لصفات ولا عدم الا لصفات الاتحاد وعدم الاتحاد وهذه الحالات واقعية بحسب نفس الامر ليست مرتبة بحكاية حاك
 واعتبار معتبر فان حكى عن الضرب الاول بحمل الوصف والمفهوم الذي ياتي بالمعنونه ان يتصف ويتجدد ايجابا وقيد بالانتفاء
 ايجابا وقيد بالضرورة صدقت الحكاية كقولنا لا شيء من الانسان بفرس بالضرورة او كل انسان فرس بالانتفاء واذا
 حكى عن الضرب الثاني بحمل الوصف والمفهوم الذي ياتي بالمعنونه ان لا يتصف ولا يتجدد ايجابا وقيد بالضرورة او سلبا وقيد بالانتفاء
 صدقت الحكاية كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة او لا شيء من الانسان حيوان بالانتفاء واذا حكى عن الضرب

الثالث يجعل المفهوم الذي لا ياتي المعنون ان تجده او لا تجده محمولا ايجابا او سلبا وقيد بالامكان صدقت الحكاية
لقولنا الانسان كاتب بالامكان او ليس بكاتب بالامكان وبالجملة فلا ريب في ان عدم اجتماع المنتهين ضروري
ووجوده ممتنع في الواقع وسلب الفرس عن الانسان ضروري وثبوتة للانسان ممتنع في الواقع وثبوت الكاتب
للانسان وسلبه عنه ليس ضروري ولا ممتنع في الواقع ولا ريب في ان انتفاء معنونه مفهوم او انتفاء مفهوم ما عنه
في نفس الامر ضروري او ممتنع او ممكن في نفس الامر لا يجوز عنده حتى المبدء والصبيان ان لا يكون انتفاء
او انتفاء مفهوم ما عنه ضروريا ولا ممتنعا ولا ممكنا في نفس الامر اى انسان لا يفرق بين عدم اجتماع المنتهين و
بين عدم فرد من افراد الانسان بان الاول ضروري والثاني غير ضروري ولا يتميز بين سلب الفرس عن الانسان
وبين سلب الكاتب عنه وبالجملة فلك الشك اعمى الضرورة والامكان والانتفاء كما انها كليات لمصاديق
موجبات الهيئات البسيطة والمركبة كذلك هي كليات لمصاديق سوابب الهيئات البسيطة والمركبة فكما يمكن اعتبار
مواد بحسب النسب الايجابية يمكن اعتبارها مواد بحسب النسب السلبية غاية الامر ان القدمار اصطلاحا على تسمية كليات
النسب الايجابية بالمواد ولم يسمو كليات النسب السلبية في نفس الامر بالمواد لا مشاحة في الاصطلاح ولم يذهب القدمار
الى ان مصاديق النسب السلبية في الواقع ليست ضرورية ولا ممتنعة ولا ممكنة كيف ولا يجوز ذلك احد من المبدء والصبيان
وهذا القائل توهم من اصطلاح القدمار انهم ذاهبون الى هذا الشك الشنيع والسفه القطيع حاشا بهم عن ذلك ونزهة الدين عا
سنة فابعد من هذا ما توهم من ان السوابب الموجبة ليست ابجيات فيها جهات نسبتها السلبية وانما هي جهات للنسب
الايجابية السلوية فزعم مثلا ان السالبة لضرورة قضية حكم فيها بسلب ضرورة ثبوت المحمول للموضوع الا ما حكم فيها
لضرورة سلب المحمول عن الموضوع وبكذا وقد انطس بما توهم ما ثبتوا بصرف محمهم واعمارهم من القواعد في باب
الموجبات والعكس والتناقض والاقية المختلطة ونشاز ذلك التوهم ما توهم ان النسبة السلبية بسلب النسبة الايجابية
وقطع لها ليست فيصاحي فكيف بجهة وانت تعلم ان ما سول له الوهم وشجبه على نفي المواد عن السلب ومصادقه وهو
ما بينه بقوله وليس في السالب الانتفاء الموضوع في نفسه وانتفاء المحمول عنه على انه ليس هناك شئ لا ان هناك
شئ انتفاءه انتفاءه فليس فيه المادة حاله فان السلب رفع الذات او قطع الربط لا ثبوت الرفع او القطع حتى يتقلب
ايجابا فاذا لا يتصور المادة الا بحسب النسبة الايجابية وكيف يكون لما هو ليس بما هو ليس حاله انما يكون للشيء
حال بما هو شئ لا بما هو ليس شئ ليس لشيء اما اول فلان ما ذكره منقوض باودة الانتفاء فان ما مادة الانتفاء حاله
ليس لشيء وانما ثانيا فلانه ان اراد ان المادة حاله وصفة متحققة في موضوع متحقق في نفس الامر حتى يجيب ان

اصدق بلفظ يكون ما هو ليس بما هو ليس قال هو مادة منقوض وانما ثانيا

Marfat.com

يكون للمادة عالمة اما موجودة في الواقع فهذا مبل باطل ان اراد انها حال لمصدق نسبة حاكية اى انها كون مصداقها في الواقع
 بحيث يصح الحكاية عنه بنسبة حاكية مقيدة باحدى الكيفيات الثلث فذلك مسلم ولا يستلزم ان يكون السلب الرفع وقطع الربط
 شيئا فاننا نعلم بالضرورة ان قولنا بالضرورة ليس اجتمع لتقيضين موجود احكاية صادقة مصداقها ضرورة انتفاء اجتماع التقيضين
 في الواقع وقولنا بالامتناع ليس اجتمع لتقيضين موجود احكاية كاذبة ليس بها مصداق في الواقع وقولنا بالاسكان الانسان
 ليس كاتبا احكاية صادقة وقولنا بالضرورة ليس الانسان كاتبا احكاية كاذبة ولو كان صدق احكاية بالنسب السلبية لمقيدة
 باحدى الكيفيات متوقفا على كون اسلب شيئا كانت تلك احكايات كلها سوسية في الكذب وبوصح البطلان فاقول
 شئج جدا وشئج منه توهمه ان النسبة السلبية لا تكلف بالجهة بنا على توهمه ان النسبة السلبية ليست رابطة وانما هي سلب الربط
 فاننا قد بينا ان النسبة السلبية رابطة في مرتبة احكاية الذهنية ويكونها رابطة يعتقد القضية السالبة وتفسير كلاما تاما ووجه قيد
 للنسبة الذهنية فلا وجه لفتح جواز تقييد بالجهة والنسبة السلبية المتحققة في الذهن مفهوم موجود في الذهن وليست لاشيئا محضا
 تقيها على ما ليس شئ اصل ازيادة نعمة في ظنور العباوة واذا تحققت بما تلونا عليك انه على تقدير جعل المعدوم محمولا يكون القضية
 موجبة من اهلبيات المركبة قطعاً وان لا يمكن على ذلك التقدير القول بكونها من سوالب اهلبيات بسيطة وان على تقدير كونها موجبة
 يكون لها مادة غير مادة القضية التي جعل الوجود محمولا على اصطلاح القدار ايضا وان على فرض كونها سالبة يكون لمصداقها في نفس
 الامكانية من الكيفيات الثلث وان لم تتم تلك الكيفية مادة وعصر في الاصطلاح علمت ان ما قاله القائل بعيد الكلام الذي بينا
 سخافة آفقا هو قوله ما توهم ان عنصر الثابت على تقدير جعل المعدوم محمولا غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا وكن الثابت على تقدير
 جعل المعدوم رابطة يكون غير الثابت على تقدير جعل الوجود رابطة وهم سخيف متفرع عن اخذ قولنا لا يعدم مثلا موجبا وجماله انه
 يغفل عن ان يكون سلبا لقوله زيد موجود ويرجع العقد الى موجب سالب المحمول وحكم الى ايجاب سلبا لوجوده ولذلك يختلف
 العقدان حسب العنصر وهم سخيف متفرع عن تجزير كون قولنا زيد معدوم على تقدير جعل المعدوم محمولا قضية سالبة وجماله انه على تقدير
 كون المعدوم محمولا لا يمكن ان يكون سلبا لقوله زيد موجود اذ لو كان سلبا له كان المحمول في هذه السالبة هو الموجود لا مفهوم المعدوم
 فالعقدان عن كونه سلبا له كونه محمولا على تقدير جعل المعدوم محمولا ضرورة لا محيد عنه ولما تحقق انه عقد موجب فيكون عنصره
 غير عنصر الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا على اصطلاح القدار ايضا نعم العنصر الثابت على تقدير جعل المعدوم رابطة هو العنصر الثابت على
 تقدير جعل الوجود رابطة على اصطلاح القدار لان الوجود رابطة بالنسبة الايجابية والعدم رابطة بالنسبة السلبية والقدر اصطلاحا على تسمية
 كينيتها بالنسبة الايجابية في نفس الامر بالمادة فالمادة عند هي كينيتها بالنسبة الايجابية سوارا وجب وسلبا كينيتها بالنسبة السلبية في
 نفس الامر بالمادة كينيتها بالنسبة الايجابية في وان كانت لا ينكر القدار الا انهم لا يسمونها مادة ولا مشاحة في التسمية والاصطلاح لكل الليم

من عقد الاصطلاح على تسمية كيفية الاستبالات ايجابية خاصة بالمادة ان لا يكون للنسبة السلبية كيفية في نفس الامر سواء سميت مادة ومحصرا
 لا وبنار على ما ذكر قال المحقق الرواني في الحاشية القديمة كون الثابت على تقدير محولية العدم غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا
 لا يدل على كون الثابت على تقدير جعل العدم بالبطء غير الثابت على تقدير جعل الوجود بالبطء انتهى فانه على تقدير كون المعدوم محمولا بنسبة
 قضائية موجبة فيها نسبة ايجابية لها مادة على اصطلاح القدماء مخالفة لمادة نسبة ايجابية في قضائية محمولها الموجود وعلى تقدير كون
 العدم بالبطء يكون القضية سالبة ليس نسبتها السلبية مادة على اصطلاح القدماء بل مادتها هي المادة الثابتة على تقدير جعل الوجود
 رابطة على اصطلاحهم وبذلك القائل زعم انه على تقدير جعل العدم محمولا يكون القضية سالبة في محمولها سالبة فيكون مادتها هي مادة القضية
 التي يكون محمولها الوجود على اصطلاح القدماء ولم يتفطن ان القضية التي محمولها المعدوم لا يمكن ان تكون سالبة للقضية التي
 محمولها الوجود ضرورة اشتراط وحدة المحمول في قضيتين احدهما سلب الاخرى وقد سلفنا ذلك هذا وقد اخصى بنا الاطباء في هذا
 الباب الى الاسهاب صونا للالباب عن الزئج عن الصواب ونسج الى ما كنا فيه من الكلام على كلام صاحب الاقبح ابي بن علي
 ما قال المحقق الرواني من كون القضية موجبة على تقدير جعل العدم محمولا فنقول اما شرفلان قوله مع ان حجة ابي سهل السبيل
 من المشائفة ايضا لا يستكروا ذلك في غاية السخافة لان المشائفة المنكرين للجعل السبيل قائلون بان الوجود صفة زائدة على
 الماهية عارضة لها في نفس الامر وليس مصداقه عندهم نفس الماهية المتقدمة واللام يمكن لهم سبيل الى القول بالجعل المؤلف فالعكس
 عندهم عبارة عن سلب صفة زائدة عارضة للماهية في نفس الامر عن الماهية والوجودية عندهم
 عبارة عن عدم تلك الصفة الزائدة في نفس الامر للماهية فنقول ذلك لتخصيلهم ان الوجود
 تحقق نفس الذات لا بثبوت وصف لها فالعدم ايضا سلب نفس الذات لا سلب مفهوم ما عنها ناش من سوء الفهم وعدم التبر
 فيما ذهب اليه المشائفة القائلون بالجعل المؤلف في امر الوجود غاية الامكان العدم اي سلب صفة الوجود عن الذات متلوم
 عندهم بسلب نفس الذات كما ان الوجودية اي عدم من صفة الوجود للذات متساوية عندهم لفعليته الذات فالوجودية عندهم
 بثبوت وصف للذات والعدم سلب مفهوم عنها بل لتقول بذلك القائل مع انه في حسانة قائل بالجعل السبيل قائل ان الوجودية
 بثبوت وصف للذات والعدم سلب مفهوم عنها لانه ذاب الى ان الوجود من عوارض الماهية في نفس الامر فوجودية الماهية في نفس الامر
 عنده عبارة عن كون الماهية معروفة للوجود في نفس الامر والعدم يكون عبارة عن سلب كونها معروفة لذلك لعارض في نفس
 الامرا لما كان العدم نقیضا للوجود وفعال كان الوجود صفة زائدة على الماهية عارضة لها في نفس الامر كما ان العدم عبارة عن
 رفع تلك الصفة غاية الامراء لما كان عنده للماهية مرتبتان في نفس الامر احدهما مرتبة فعلية الذات والاخرى مرتبة عرضية الوجود
 بصفة زائدة عليها عارضة لها في نفس الامر عنده كان بازائها سلبان احدهما سلب نفس الذات وثانيها سلب عارض الوجود

٥٩

عنها هو اطلاق العدم على زيد بل عين كان اطلاقه عليها باشتراك الاسم فيكون العدم المقابل للوجود عند هذا القائل ايضا بمعنى سلب مفهوم عن لذات وان كان للعدم معنى اخر ايضا ليس متقابلا للوجود نعم الحق عند المتقين الذين قالوا باجمل السبب بعد فهم الحقيقة ليس في نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذميمة النفس الهية وهي المسماة بالثقل والفعلية وليست هي متصفة في نفس الامر بالوجود ولا معروفة له انما الوجود عبارة عن حكايتهما في الذم وبازائها سلب نفس ذاتها في الواقع والعدم عبارة عن حكايته ذلك السلب في الذم فاذا حكى عن الثقل انعقد قضية هي المهية موجودة واذا حكى عن سلبها الواقع قيل المهية ليست موجودة عند القائل ظن الثقل المحكي عنه قضية سماها بالهية البسيطة الحقيقية والقضية التي هي حكايته قضية اخرى سماها بالهية البسيطة المشهورة وظن سلب الثقل المحكي عنه قضية محمولها المعدوم وهذا كله آفة السطحية وسور الفهم بها هو الكلام على ما اوردهنا الا ان بلين على المحقق الدواني واما المحاكمة التي تجتهد استاؤ الشرح فما وصلها ان القضية التي محمولها المعدوم موجبة بحسب الحكاية سالبة بحسب المحكي عنه فالقول بكونها موجبة صحيح بحسب الحكاية والقول بكونها سالبة صحيح بحسب المحكي عنه فزيد معدوم وزيد ليس بوجود متغايران بحسب الحكاية متحدان بحسب المحكي عنه فلا ينبغي ان يقع اختلاف في كون قولنا زيد معدوم مثلا موجبة لوسالته وهذه المحاكمة في غاية السخافة فان القضية الموجبة حاكية عن موضوع يكون متصفا بالمحمول و لذا يستدعي صدقها وجود الموضوع والقضية سالبة حاكية عن سلب محض ولذا لا يستدعي صدقها وجود موضوعها فزيد معدوم ان كانت موجبة بحسب الحكاية كان المحكي عنه لها ذات زدي حيث تكون متصفة بالمعدومية فان كان لها وجود بحيث يصح انتزاع العدم عنها حال كونها موجودة صدقت هذه القضية الموجبة بان يكون العدم المحمول مقيد بقيد صالح غير متناهي نحو من الوجود والاكدت كما افاد المحقق الدواني وان كانت سالبة كانت حكايته عن سلب محض فلا يتوقف صدقها على وجود زيد وما قولنا زيد ليس بوجوده سالبة قطعا فلا يستدعي صدقها وجود الموضوع اذ هي حاكية عن سلب محض بخلاف قولنا زيد معدوم على تقدير كونها موجبة فالقول بانها متحدان بحسب المحكي عنه مع الحكم بتغايرها ايجابا وسلبا بحسب الحكاية ناش من سور الفهم وقلة التدبر وكذا القول بكونها من البليات البسيطة وتكون مغايرتها انتفاء في نفسها ناش من قلة التدبر فان مغايرتنا زيد معدوم على تقدير كونها موجبة ثبوت المعدوم للموضوع بخلاف مغايرتنا زيد ليس بوجوده قولنا زيد معدوم على تقدير كونها موجبة ليست من البليات البسيطة فان القضية المحكوم فيها مثبتة صفة ثبوتية كانت او سلبية لموضوعها وازرار الوجودية مركبة قطعا والموجبة البليات البسيطة هي التي محمولها الوجود بأكمله كان كلاما في كون القضية التي محمولها المعدوم موجبة وسالته واما الكلام في ان قولنا زيد موجود بل هو شتمل على الوجود الابطى ام لا فقد طال النزاع فيه وهذا الحاكم حاكم فيه ايضا بالنقل عنه الشارح في كفاية الثبوت ويكون زيد موجودا شتملا على الوجود الابطى والتفصيل فيه ان الصدق للعاصر للمحقق الدواني زعم انه في البليات

البسيطة لا يكون الوجود والعدم رابطة وانما فيها النسبة الحكيمة المسماة بنسبة بين وبين الاتحاد والملازمة بين الطرفين باعتبارها
 حال اللذعان والشك فيه ايضا فانك اذا تقول بان هذا ذاك وهو اتحادها وهذا ليس ذاك وهو سلب اتحادها وتشك في انه
 بل هذا ذاك ام لا وهو التردد في الاتحاد بها لا يحتاج فيها الى اعتبار الوجود والعدم فيما بين طرفيها مثالا يقال في الهلية البسيطة زيد
 هست وزيد هست وفي المركبة زيد نولسند هست وزيد نولسند هست فلم يعتبر في الهلية البسيطة سوى الطرفين
 المرئيين بالاتحاد امر آخر في اللذعان واعتبر في المركبة سوى ما ذكر الوجود والعدم ولذا سميت الاولى بسيطة والثانية مركبة
 واذا كان ذلك مختصا بالمركبة فالمحمول الذي هو الوجود اذا نسب الى الموضوع لا يتلجج الى الرابطة هي الوجود بل الرابطة
 بين الموضوع والمحمول هي الاتحاد اور عليه المحقق البدواني بان تفرقة بين الهلية البسيطة والمركبة في الحكم المذكور يشهد
 الفطرة بفساده ولذلك لم تختلف اثنان من المنطقيين وغيرهم في ان اجزاء القضية اما الموضوع والمحمول وان كانتا
 اجزئية كما هو ندرس بقدر او الموضوع والمحمول ونسبة الحكيمة والتوجه او اللادعوم كما هو ندرس المتأخرين الذين زادوا نسبة
 الحكيمة متمسكين بصورة الشك على ما توهمه يكون اجزاء القضية في الهلية البسيطة اثنين وفي الهلية المركبة اربعة وهذا ما لم
 نقل به احد ولا يقبله فطرة سليمة كيف واذا كان الحكم في البسيطة باتحادها او سلب اتحادها وكان ذلك كافيا في تحقق مفهوم
 القضية في العقل كان كافيا في المركبة بان يكون الحكم فيها اتحادا للموضوع والمحمول او سلبه من غير اعتبار الوجود والعدم
 اذ لا فرق بين المصورتين في بدية العقل في هذا الحكم اذ كما يحكم العقل باتحاد الطرفين في زيد موجود يحكم باتحادها في زيد قائم
 من غير فرق على ان العقل يحكم بان ما هو مثبت في صورة الايجاب فهو منفي في صورة السلب فلا بد ان يكون الحكم في
 الايجاب بوضع الاتحاد وفي السلب برفعه لا ان يكون الحكم في الايجاب بنفس الاتحاد وفي السلب برفعه ثم على هذا التقدير ليس
 للفرق بين البسيطة والمركبة وجه اذ كما يقول الحكم في زيد موجود بنفس اتحادها وفي زيد ليس بوجود سلب اتحادها من كون
 ملاحظة الوجود كذلك لقائل ان يقول الحكم في زيد قائم بنفس اتحادها وفي زيد ليس بقائم بسلب اتحادها من غير ملاحظة
 الوجود فان صح هذا فليصح ذلك وما ذكر من تسمية احدهما بالبسيطة والاخرى بالمركبة لا يجري فان التسمية بمنية على وقت صدق
 الثانية على الاولى فقد جرى منه مجرى المركب من المفرد لا على تركيبها منها حقيقة كيف لا ون ابين ان الهلية البسيطة ليست
 جز من الهلية المركبة اذ ليس معنى قولك زيد قائم ان زيد موجود في نفسه قائم وكذلك اتسك بقول الحكم زيد هست وزيد
 هست لاننا نقول لا يخلو عن ان يكون مفهوم قولهم هست ونست ما يفهم من لفظ الوجود والمعدم و مراد فاتها في سائر النقا
 فذلك بالبدية يتلجج الى الرابطة وان يكون ما يفهم من لفظ الوجود والمعدم مع ما يفهم من الرابطة حتى يكون لفظ هست
 ليست ههنا بمعنى الوجود والمعدم مع الرابطة فلا يكون جزء القضية مستغنية عن الرابطة فاية الامران يكون المحمول

ومعنى الرابطة في القضية الملفوظة المذكورين بلفظ واحد وليس ذلك فرقا بحسب المعنى انتهى واغرض عليه بن معاصره اولاً بان
 قول التفريق بين الهلية بسيطة والمركبة في الحكم المذكور محكم في حيز المنع اذ لا يشتبه ان المعتبر في الهلية بسيطة هو الطرفان
 والاتحاد والملاحظ بينهما وفي الهلية المركبة تلك الامور مع آخره هو الوجود ثم لم يتفطن بان ما نقله عن المنطقيين هو اقل بالابتن
 في تحقق القضية ولا يلزم ان يكون جزر كل قضية منحصر في هذه الامور فان قولك من لم يعرف الفقه قد صنف فيه قضية لها
 اجزاء اخرى ما ذكره مستدل بذلك على ان ليس للهلية المركبة سوى الطرفين ونسب جزراً اخر غير الامور التي ذكرها وفساد
 ذلك على من ان يخفى وثانياً بان لا يلزم من كون الحكم بالاتحاد كافياً في تحقق مضمون الهلية بسيطة كونه كافياً في تحقق مضمون
 الهلية المركبة بل هذا الكلام الاكاليقال اذا كفى امر واحد في تحقق الهلية بسيطة فليكيف في تحقق الهلية المركبة ونحن نجد
 الفرق بين الهلية بسيطة والمركبة حيث نقدر ان نحكم باتحاد الطرفين في زيد موجود بلا اخذ امر خارج عنهما معا ولا نقدر ان
 نحكم باتحاد الطرفين في زيد قائم بلا اخذ الوجود واعتباره معها والمنحى علينا لمية ذلك كما ان المعنى الاسمي واخر في معلومان
 لنا ونقدر ان نحكم على المعنى الاسمي دون اخر في وكثيراً ما نحى لمية ذلك علينا فكما لا يصح ان يقال لما جاز ان يحكم على المعنى الاسمي
 فليجز ان يحكم على المعنى اخر في لان كلا منهما معلوم لنا كذلك لا يصح ان يقال لما جاز ان يحكم باتحاد الطرفين بلا خصيصة في الهلية
 بسيطة فليجز في الهلية المركبة لان الحكم في كل منها باتحاد الطرفين وما ذكره في وجه تسمية بسيطة والمركبة فمراكمة ظاهرة اذ
 لم يعيد اطلاق المركب على بسيط الموقوف على شيء ولا نقوه بين الادي ووقوف بتعارف القوم وثالثاً بان قوله وعلى توهمه
 يكون اجزاء القضية في الهلية بسيطة اثنين فرعية بلا مرتبة فانه صرح بان نسبتها حكمية معتبرة في جميع القضايا فكيف يقول
 بان الهلية بسيطة خالية عن الرابطة وما ذهب اليه هو ان الاتحاد بين الطرفين معتبر في جميع الحكميات الموجبة سواء كانت
 بلية بسيطة او مركبة وفي الهلية المركبة فاصلة لعين الوجود معها ايضا اذ بدون ذلك لا نقدر على الحكم بالاتحاد بين الطرفين استنبط
 وانت تعلم ان ما اورده القائل اولا جزا من محض اذ لا يشتبه على احد انه كما يحكم في زيد موجود باتحاد المحمول والموضوع وان
 الموضوع هو المحمول كذلك محكم في زيد قائم باتحادها واما ان في الهلية المركبة تلك الامور مع اخره هو الوجود فمع انه خلاف
 البدئية العقلية باطل لان الوجود الذي زعمه معتبر في الهلية المركبة اما وجود محمول فهو ليس رابطة مع ان هذا القائل
 واباه غير عاين ان في الهلية المركبة يكون الوجود رابطة والنسبة الحكمية واما وجوده رابطة والوجود الذي هو الرابطة سبباً
 عن نسبة التامة الجزئية لا غير وكلام هذا القائل واسبغ على ذلك حيث قال مثلاً يقال في الهلية بسيطة زيد مستو
 زيد مستو في المركبة زيد نويسنده است وزيد نويسنده مست من الطاهر ان مدلول است في قولنا زيد نويسنده است هي نسبة
 التامة الجزئية الايجابية ومدلول است في قولنا زيد نويسنده مست هي نسبة التامة الجزئية السلبية فيكون حاصله نسبة

هذا التقديران الهلالية المركبة الموجبة مشتتة على الوجود الذي هو الرابطة أي النسبة التامة الجزئية والهلالية البسيطة الموجبة غير
 مشتتة على الوجود الذي هو الرابطة أي غير مشتتة على النسبة التامة الجزئية بل على النسبة التقييدية المساوية بنسبة بين من نقط
 وكذا السالبان فالسالب الهلالية المركبة مشتتة على النسبة التامة الجزئية السلبية والسالبة الهلالية البسيطة غير مشتتة عليها
 فلا يكون الهلالية البسيطة جزابل لا يكون كلاما تاما لعدم اشتغالها على النسبة التامة فان زعم ان محمولها معنى الوجود
 يدل على المحمول والرابطة التي هي النسبة التامة الجزئية جميعا فلا يكون الهلالية البسيطة مستغنية عن الرابطة أي النسبة التي
 الجزئية التي هي معنى الوجود الرابطة غاية الامر ان يكون المحمول معنى الرابطة في القضية الملقولة المذكورين بلفظ واحد وذلك
 فرقا بحسب المعنى كما افاد المحقق واما قول هذا القائل ثم لم تنقل الى قول ذلك اجل من ان نخني فما تعني به العجب لان الجزاء
 الاولية لكل قضية اثنان كما هو مذمب القدمار واربعة كما هو مذمب المتأخرين فهي منحصرة اما في الثلثة او في الاربعة اما تركيب
 الموضوع والمحمول من الاجزاء الكثيرة فهو بمنزلة عما فيه الكلام فتوكل من لم يعرف القصة قد صنف في قضية اجزائها الاولية
 منحصرة في ثلثة الموضوع والمحمول والنسبة التامة الجزئية عند القدمار وفي اربعة تلك الثلثة والنسبة بين عند المتأخرين
 واما ما ذكرنا من غايه السخافة اول الاشك في ان زيد مفهوم مستقل موجود مفهوم آخر مستقل وكل مفهوم مستقل يمكن للعقل ان يحل
 على مفهوم مستقل آخر حل هو هو سواركان اجل صادق او كاذب او كذا الاشك في ان زيدا مفهوم مستقل وقائم مفهوم آخر مستقل
 فيمكن للعقل ان يحل على زيد حل هو هو سواركان اجل صادق او كاذب او لا يحل العقل فرقا تاما بين حل موجود على زيد وحل قائم
 على زيد في حكمه بالاتحاد وحل هو هو في الحكاية الذمينة فكما لا يحتاج العقل في حكمه بان زيدا هو موجود الا الى تصور زيد وتصور وجود
 وتصور الاتحاد والذي هو النسبة التامة الجزئية كذلك لا يحتاج العقل في حكمه بان زيدا هو قائم الا الى تصور زيد وتصور قائم تصور
 الاتحاد الذي هو النسبة التامة الجزئية لان تصور زيد وتصور وجود الاتحاد يعني في حكمه بان زيدا موجود وتصور زيد وقائم والاتحاد
 لا يعني في حكمه ان زيدا قائم ويحتاج في هذا الحكم الى اخذ الوجود واعتباره معهما فان زيدا كما يكون فطره كل من يقدر على فهم زيد وجود
 وزيد قائم وليت هذا القائل ما باه بينا ان الوجود الذي لم يقدر على الحكم بالاتحاد الطرفين في زيد قائم بلا اخذه واعتباره معهما
 باي معنى هو هو وجود محمول مستقل لزيدا وقائم معنى مفاد كان التامة ام نسبة رابطة بينهما فعل الاول يكون الاجزاء الاولية
 لهذه القضية ثلثة مفهومات مستقلة مفهومات الموضوع ومفهوم المحمول ومفهوم الوجود المحمول المستقل والنسبة التامة الجزئية على باي
 القدمار والنسبة التقييدية ايضا على راي المتأخرين فيكون الهلالية المركبة مركبة من اربعة اجزاء عند القدمار وخمسة اجزاء عند المتأخرين
 ولا يخفى لطلانه على الثاني تلك النسبة الرابطة امانا وكان الناقصة اعني كون شيئا في النسبة التامة الجزئية وهي العجز
 عنها بالاتحاد فيكون معنى كلاهما انا لا نقدر على الحكم بكون زيدا قائما بلا اخذ كون زيدا قائما واعتباره ونذا مع كون ضروري من الوجود

جاز في زيد موجودا لا نقدر على الحكم بكون زيد موجودا بلا اذ كون زيد موجودا واعتباره واما شئ آخر سوى النسبة التامة كالنسبة التقيدية
 المسماة بنسبة بين بين فهذا اليعنى باطل فان الاتحاد عند هاهي النسبة بين بين والوجود المعتبر في الهلية المركبة على التقدير
 اليعنى نسبة تقيدية بين بين فيكون الهلية المركبة عند هاهي مركبا من موضوع ومحمول ومن نسبتين بين بين ولا شك في انها
 مشتقة على النسبة التامة الجزئية والالممكن كلاتا تاما ولا جزاء قضية فيكون اجزائها الاولى عند هاهي منسطة لطلان اصل من ان
 يخفى واما قياس الهلية البسيطة والهلوية المركبة على الهلية البسيطة والهلية المركبة فمخيف جدا فان الهلية البسيطة كالهلية
 المركبة مركبة من اجزاء ثلثة عند القدماء ومن اجزاء اربعة عند المتأخرين وكذا قوله كما ان المعنى الاسمي الخ فان صلوح المعنى
 الاسمي لان الحكم عليه وبه لكونه مضمونا مستقلا وعدم صلوح المعنى الحر في له لعدم استقلاله بالمعنوية مما لا يخفى على احد من البلو
 الصبيان ولا يشبه لية الفرق فيها بنه النسخ على احد واما الفرق بين الهليتين بازعافا لا يجده الا وجدانها ومع ذلك قد خفي
 عليها لية هذا الفرق واما طعنه فيما ذكر المحقق في وجه التسمية بالبسيطة والمركبة فمشاره الغفلة عن انه كفي للتسمية وجه من المناق
 واما ما ذكره القائل ثالثا فوارد على المحقق بلا مرتبة فان المصدر المعاصر له قائل تبرك الهلية البسيطة من الحاشيتين ونسبة
 بين بين التي سماها بالنسبة الحكيمة فاجزاء الهلية البسيطة عند ثلثة واجزاء الهلية المركبة اربعة نعم ان تكلم عليه بنا على ذهب تقدا
 المنكرين للنسبة التقيدية كان اجزاء الهلية البسيطة على ذهبه لية النسبة التامة الجزئية فيها اثنين واجزاء الهلية المركبة ثلثة
 فتقول المحقق وعلى ما توهمه يكون اجزاء القضية في الهلية البسيطة اثنين وفي الهلية المركبة اربعة لا يصح اصلا اذ على تقدير
 القول بالنسبة التقيدية يكون بنا على ما توهمه المصدر اجزاء القضية في الهلية البسيطة ثلثة وفي الهلية المركبة اربعة وعلى تقدير
 فيها يكون بنا على ما توهمه اجزاء القضية في الهلية البسيطة اثنين وفي الهلية المركبة ثلثة لا اربعة الا ان يقال ان المحقق
 ان المصدر لا يريد بالوجود والعدم الذين قال باعتبارهما في الهلية المركبة دون الهلية البسيطة النسبة التامة الجزئية الايجامة
 ونسبة التامة الجزئية السلبية بل يريد بها الوجود والمحمول وتقيضه يدل على ذلك ان كلامه صريح في انه فهم من كلام المصدر ان الهلية
 البسيطة عند خبر من الهلية المركبة فرد عليه بقوله لا على تركها منها حقيقة كيف لا ومن البين ان الهلية البسيطة ليست جزر
 من الهلية المركبة اذ ليس معنى قولك زيد قائم ان زيد موجود في نفسه قائم فبنا على هذا الفهم الزم بنا على ذهب القدماء ان
 النسبة بين بين باء على ما توهمه يكون اجزاء القضية في الهلية البسيطة اثنين لانه ينكر النسبة التامة الجزئية في الهلية البسيطة
 فيكون اجزائها على طرق القدماء على توهم اثنين الموضوع والمحمول فقط واجزاء الهلية المركبة على طرق القدماء على ما توهمه اربعة
 الموضوع والمحمول ونسبة التامة الجزئية الوجود الذي يقول المصدر باعتبارها في الهلية المركبة وعلى هذا يتقيم كلام المحقق و
 علا طاعن الا لزام على ذهب القدماء وهو نفس النسبة بين بين لانه هو الحق عنده وفي الواقع الفهم على ما سيلج انشاؤه كما

ثم ان المحقق قال في الحاشية القديمة لا يشك من له وجدان صحيح في ان اى مفهوم نسب الى غيره بالايجاب او السلب
فلا بد بينهما من الرابطة اذ لا بد بعد لقصورهما من تصور النسبة الحكمية وادعان وقوعها اولاد ووقوعها او من ابدان النسبة او اتفاقا
على وجه الادعان على اختلاف راي القدار والمحدثين والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم يشهد الفطرة السليمة بقساوه ولهذا
صرح الشيخ وغيره من القدار بان كل قضية مركبة من اجزاء ثلثة الطرفين النسبة الايجابية او السلبية والمتاخرين بان كل
قضية مركبة من اربعة اجزاء بنا على اعتبارهم النسبة التي هي مورد الحكم بغيرهم وقل لي اذ انصورت زيدا ومفهوم الموجود فكيف يزداد
المتصوران في حصول التصديق من غير ملاحظة النسبة بينهما وتأييد هذا بقولهم زيدا هست وزيد نيت بدون ذكر الرابطة لا يفتح
اصلا كيف وعدم ذكر الرابطة لا يدل على اتفاقا على انهم يقولون زيد موجود مست وزيد موجود نيت وفي اللغة العربية وغيره
من اللغات التي شعرنا بها لا يفرق بين الوجود وغيره بذات ان المحتاق لا يقتض من الاطلاقات العرفية ومن ثبت اتمثال
في بطون الاوراق قد رضى بان يكون ضحوة للناظرين واحد وثمة في الغابرين انتهى فاعترض عليه الصديق انه لا نزاع
لا حد في ان كل قضية لا بد فيها من نسبة الحكمية المسماة بالنسبة بين وبين الاتحاد والملاحظة بين الموضوع والمحمول والربط
بينها بل الكلام في ان البلية المركبة لا يمكن فيها النسبة الحكمية بل لا بد ان يضم اليها الوجود والعدم ويجعل كلاهما الرابطة
بين موضوعها ومحمولها وتركيب الرابطة سميت بلية مركبة هو قد حسب ان الوجود والعدم المعتبر في البلية المركبة دون البلية
عند من يفرق بينهما هو نسبة الحكمية وليس كذلك اذ لو كانت النسبة الحكمية في القضية السالبة هو العدم لما صح ما ذهبوا اليه
ان الحكم في القضية السالبة بان النسبة ليست واقعة ومن ابي ان النسبة الحكمية في جميع القضايا اثبتية ولو كفى في البلية
المركبة ملاحظة النسبة الحكمية التي هي الاتحاد بين طرفيها كخاتافا درين على ان ندع عن بقيام زيد مثلا بلا اعتبار الوجود بين الطرفين
كما قد رضى على ان ندع عن وجوده من غير اعتبار الوجود بين الطرفين والوجدان اصح بحكم باتناع ذلك وجواز هذا فهذا الفاضل لم
يميز بين النسبة الحكمية والضميمة المعتبرة في البلية المركبة دون البلية من مثله استشكل عليه كونه مثل زيد معدوم سالب
كما ذهب اليه القوم وصحة موجبه وقوله عدم ذكر الرابطة لا يدل على اتفاقا انما يفتقد لو استدل بحج عدم ذكره في الكلام اما اذا
استدل باستغناء الكلام عنه مطلقا حتى لا يكون معتبرا في اللفظ ولا معنى فلا يفتقد كالا يخفى اما ما نقله عنهم من قولهم زيد موجود
فذلك مبنى على ان الموجود لما لم يكن من القهيم قاسوه على ساخر اخواته من المعلوم والمضروب والمنصور وغيره فيذكرون بلفظ
است معه كما يذكرون مع اخواته لانظر الى معناه ولهذا اذا تكلموا بقهيم لا يذكرون ذلك اصلا واما عدم اقتصاص المحتاق من
الاطلاقات العرفية في غير مسلم اذ القوم قد صرحوا في باب بعضا بان كثيرا منها مأخوذة من عرف الجمهور في كلامه اجاب عنه المحقق
بانه قد سلم ان النسبة الحكمية المعتبرة في جميع القضايا هو الاتحاد بين المحمول والموضوع ثم زعم انه يمكن ملاحظة هذا الاتحاد في البلية

Marfat.com

اسيطة دون الهلية المركبة بل لا بد ان يقيم اليه الوجود والعدم انت تعلم ان الاتحاد لم يعتبر معه ثبوت او رفع لا يتعلق بالذمان
 سواء كان بين الموضوع والمحمول الذي هو الموجود او بينه وبين محمول آخر فان الازعان انما يتعلق بالايجاب او السلب
 لا بالاتحاد المحتمل كليهما وذلك ظاهر جدا كما لا تقدر على ان تدعن بقيام زيد بلا اعتبار الوجود بين الطرفين لا تقدر على الازمان
 بوجوده من غير اعتبار الوجود بينهما اذ كان الحكم في الهلية المركبة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه كذلك الحكم في
 الهلية البسيطة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه من محكم وجدانه بالفرق فصحة وجدانه وفساده لا يخفى على من
 صح وجدانه واما تأييد القبول بعجم فلا يدل على الاستغناء اصدا فان الثابت من تلك اللغة على تقدير تسليم هو عدم الذكر
 ولا يلزم منه الاستغناء عنه معنى كما لا يخفى على انا لا نسلم عدم الذكر اذ قد نقل انه في العارسية الاصلية لفظه بمعنى الموجود
 وكان اصل الكلام زيدي استخم ضعف فيقول استحق قيل ان في بعض البلاد تليفظون بالاصل فعلى هذا يكون الرابطة
 مذكورة وما ذكر من العذر في قولهم زيد موجود مست من قياسهم اياه على اخواته فغير مسموع اذ لا شك ان المتلفظين بذلك عقلاء
 عارفين بالمعنى فلا معنى لقياسه على اخواته فان المعنى لعدم امر من الامور اذ كان المعنى متقاربا وطورا عاودتهم على ذكره في بعض
 الصور دون بعض فرجا تيشي مثل هذا الاعتداء وما ذكر القوم في باب القضايا ان الاطلاقات العرفية لتبدل بها على المطالب
 الحقيقية وكيف يقولون واكثر المطالب الحكمة مخالفة للعرف ولعله انما استند الى ما ذكره في وجه تسمية العرفية العامة
 اليه ان ليس في ذلك اقتناص المحتاق من العرف انتهى واورد عليه الغياث المنصور اولابان قوله ان الاتحاد نام ليعتبر
 ثبوت او رفع لا يتعلق به الازعان يدل على انه حسب ان الازمان متعلق بالاتحاد وليس كذلك فانه متعلق بالطرفين حال
 كونهما مربوطين بالاتحاد ويكون الاتحاد معنى فرجا غير مستقل بالمفهومية بينهما اذ كان كذلك لا يلزم ان يعتبر في الاتحاد
 ثبوت او عدم كما يشهد به نظرة السليمة واما ما توهمه من ان الازعان متعلق بالايجاب السلب نظائر الفساد لان الازعان
 عبارة عن الحكم والايجاب السلب ايضا حكمان مخصوصان فكيف يتعلق الازمان بهما وثانيا بان قوله فكما لا تقدر ان تخم اذ لا
 يلزم من عدم القدر هناك عدم القدرة بهتا بل هذا كما يقال كما لا تقدر على الحكم على المعنى احرى في لا تقدر على الحكم على
 المعنى المستقل وثالثا بان العجم لا يذكرون الرابطة اصلا لالفاظ ولا معنى والاهن لفظة هي في بعض لغات الفرس بمعنى الموجود
 فمسلم كعجم لا يذكرون معه لفظة است ولا يلزم من كون هي بمعنى الموجود ان يكون الرابطة مذكورة حتى يتفرع قوله فعلى هذا
 يكون الرابطة مذكورة فلا ان يكون اصل است هي است ولو كان كذلك يكون فيه تكرر للوجود لان لفظة است بمعنى الموجود
 ايضا واما القائل المتلفظ بلغة غير فكثيرا لا يكون واقفا بقاقي اللغة المذكورة فلا يجدر ان كرفيه بالانيد كرفيه صاحب اللغة او
 يتكلم بالانيد كرفيه ولذلك تجد بين كلام البلغاء المولدين تفاوتا كثيرا ومخالفة بعض المسائل للعرف لا ينافي موافقة بعض

قد
 هو
 من

آخره واخذ منه انتهى وهذا كله خفيف وخسف اما قال ابن المحقق حسب ان الازعان متعلق بالاتحاد وليس كذلك فيه اولا
 ان الاتحاد كان عبارة عن نسبة التامة الجزئية كما هو مذموب لقدمه فالازعان بالقضية الموجبة متعلق حقيقة بنفس الاتحاد
 وبالقضية السالبة متعلق بسلب الاتحاد ولا يضر كونه معنى حرفيا وهم استقلاله بالمفهومية وان كان عبارة عن نسبة التقيدية
 المسماة بنسبة بين بين التي قال بها المتأخرون كما حسب الصدروا بنه فالازعان بالقضية الموجبة متعلق حقيقة بثبوت الاتحاد
 وبالقضية السالبة متعلق حقيقة برفعه اى وقوع النسبة التقيدية اولا ووقوعها وكون الاتحاد معنى حرفيا غير مستقل بالمفهومية
 لا يمنع تعلق الازعان به وقد استوفينا الكلام في ذلك في شرح قول ابنس فان كان اعتقاد النسبة جزئية والظننا هناك
 ما ذهب اليه الصدروا بنه من ان التصديق متعلق بالطرفين حال كونهما مربوطين بالاتحاد فليرجع الى ذلك البحث وثانيا
 لو سلم ان الازعان متعلق بالطرفين حال كونهما مربوطين بالاتحاد فلا يضر المحقق فان عرضه قدس سره انه مالم يعتبر وقوع
 الاتحاد وسلب وقوعه لا يكون الطرفان المرطوبان بنسبة تقيدية كما انما ما وقضية فكيف متعلق بها الازعان فانه لا يتعلق
 بالمركبات التقيدية مالم تصر كما انما اصلى هذا يكون ما ذكره مواذة لفظية على قول المحقق لا يتعلق به الازعان ويندفع باو
 عنائية وهو ان مراده انه لا يتعلق بالطرفين المرطوبين بالاتحاد مالم يعتبر معه الوقوع او اللا وقوع وعبر عنه بانه لا يتعلق بالاتحاد
 مالم يعتبر معه ثبوت او رفع لان تعلق الازعان بالطرفين المرطوبين بالاتحاد بالذات تعلق الازعان بالاتحاد بالعرض ثانيا
 ان قوله اذا كان كذلك لا يلزم ان يعتبر في الاتحاد ثبوت او عدم عجيب جدا لان الاتحاد اذا كان نسبة تقيدية عند هذا الحال
 وعند بنه فمالم يعتبر معه ثبوت او رفع لم يتعين كون العقد المولود من الطرفين المرطوبين بالاتحاد موجبا او سالبا فضلا عن
 ان يصلح تعلق الازعان ورابع ان قوله اذا كان كذلك لا يلزم ان يعتبر في الاتحاد ثبوت او عدم ليس تحت معنى اذكون
 تقيدية التوضيحية والاصافية معاني حرفية غير مستقلة بالمفهومية لا يعنى عن اعتبار الوقوع او اللا وقوع فيها عند تعلق الازعان
 بحرفية معنى وعدم استقلاله بالمفهومية لا يكفي لان تعلق به الازعان ولو كفى عدم استقلال معنى الاتحاد الذي هو اقسام
 التقيدية لان تعلق به الازعان كفى لان تعلق به الازعان من ان ان يعتبر فيه ثبوت او عدم في الهيئات المركبة الغير اذلا
 صلح معنى الاتحاد لان تعلق به التصديق فلا يعقل ان تخصيص صلوحه لتعلقه بجدول عقد وقضية دون قضية فالقول
 بان مجرد الاتحاد كفى لتعلق الازعان في الهيئته البسيطة ولا يحتاج الى ان يعتبر معه الوقوع او اللا وقوع ولا يكفي لتعلقه في
 الهيئته المركبة بل يحتاج في ذلك الى ان يعتبر معه الوقوع او اللا وقوع وليس له معنى محصل اما قوله انما توهم من ان الازعان
 متعلق بالايجاب والسلب فظاهر العناد فظاهر العناد اذ لا ريب في ان المنع من فيما اذا دعنا بان زيد موجودا وقائم هو
 الحكم الايجابي اى كون زيد موجودا وقائما كما وفيما اذا دعنا بان زيد ليس موجودا وليس قائما هو الحكم السلبى اى سلب كون

زيد مجردا او سلب كونه قائما وعجب من ذلك ما وقع في هذا من ان الاذعان عبارة عن الحكم والايجاب والسلب ايضا
 حكمان مخصوصان فكيف يتعلق الاذعان بهما ولم يتفطن ان اطلاق الحكم على الاذعان وعلى الايجاب والسلب باشتراك
 الاسم فان لفظ الحكم يطبق باشتراك الاسم على عدة معان منها التصديق والاذعان ومنها النسبة الثابتة الجزئية الانجابية
 والسلبية ومنها المحكوم به ومنها الانتساب الذي هو فعل النفس فالاذعان حكم بمعنى والايجاب والسلب حكمان مخصوصان بمعنى
 آخر ولو كان الايجاب والسلب حكمان بمعنى الحكم الذي هو معنى الاذعان لزم ان لا يكون القضية المشكوك والمتخيلة الغير
 المتضمنة والموهومة والمنكرة المكذبة موجبة بها لثبته بل عريته عن الايجاب والسلب لكونها عريته عن الاذعان واما ما ذكره ثانيا
 فقد بينا فسادها فيما سبق من ان قياس الفرق بين الهئية البسيطة والهئية المركبة على الفرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي
 قياس بلا جامع واما ما ذكره ثالثا فمضى غاية السخافة فان اوجم لا يذكرون الرابطة اصلا اللفظ ولا المعنى اذ عار محض
 لا دليل عليه مع ان البديهة العقلية قاضية بطلانه فان الالفاظ المركبة التي ليست بنهار اللفظة تامة ليست كلاما مصححا
 للسكوت فان كان اجم لا يذكرون الرابطة اصلا اللفظ ولا المعنى فما يفهمون به نديان ليس كلاما حاشا هم عن ذلك واما
 قوله واما ان لفظ هي الى قوله لان لفظ است بمعنى الوجود فكله نذرو نديان فان لفظ هي في الفارسية بمعنى الوجود
 وهم يذكرون معها الرابطة نحو است وانتقال مولانا المولوي العارف المعنوي قدس سره **ك**فت يارب كرتا خاصا
 هي اندك مبارك دعوت فرخ في اندك وان ترك ذكر الرابطة انفا قلا دليل على ان الرابطة ليست مرادة كيف ولو لم
 يكن الرابطة ملوذة لم ينفق كلام تام كما عرفت فاذا ذكره المحقق من ان اصل لفظ است هي است ليس مستبعد بل هو الظاهر لا يحتاج
 على نذ الى تقدير الرابطة الذي لا يتم الكلام بدونه واما قوله ولو كان كذلك يكون فيه تكرر للوجود لان لفظ است بمعنى الوجود فحشا
 الغلط فيه عدم التمييز بين الوجود الابطى والوجود المحمولى فان لفظ است موضوع للوجود الابطى لا للوجود المحمولى اذ لا يصح
 ان يقال زيد است بمعنى زيد موجود ولفظ هي موضوع للوجود المحمولى وانما كان يلزم التكرار ان لو كان لفظ است موضوعا
 للوجود المحمولى واما قوله واما الفاعل المتلفظ بلفظ غير الخ فمضى غاية السخافة فان العلماء المهرة والبارعين في المعرفة بلغتي العرب
 واعم لا يشركون ذكر الرابطة اذا ما يقولون فلاني موجود است فلا يقولون فلاني موجود بل اذكار الرابطة لفظا ومعنى كلاما تاما وعند
 ان لفظ است في اللغة الفارسية فعل يدل على الحال من الازمنة تدل على الثبات والاستمرار ليس بمعنى الوجود فهو
 ليس اسما وفعل المنفصلة له نسبة الى فاعل لا يحتاج في كونه مسندا وانقاد الكلام التام الى الرابطة اخرى سوى له نسبة المضممة
 وكذا لفظ است بمعنى ليس فهي ايضا فعل متضمن للنسبة الرابطة ولذا لا يذكرا لعمومهما الرابطة لعدم احتياج الفعل اذا اسند الى
 رابطة اخرى سوى له نسبة التي تفصحها معنى الفعل ولذلك لا يصير لفظ است ونسبت محكوما عليه ومبتدرا في لسان الاعم

فقط ما توهمه الصدر عن أصله ولم يمتح في الاجابة عن مسند الالتماس واما قوله مخالفة لبعض المسائل الخ فانه الوهم
اذلا كلام في جواز موافقة بعض المسائل للعرف واما الكلام في ان الاطلاقات العرفية لا تصلح ان يمتح بها على معنى
بالبدية والبرهان عليه بالبطلان كما فيما نحن فيه فان البدية والبرهان قاضيان باعلا لا يتعد كلام تام بدون نسبة
التامة الجزئية سوار قيل بالنسبة التقيدية المسماة بنسبة بين بين او لم يقل بها فلا مسامحة للاجتماع على خلاف ذلك
بان الحجم لا يذكر ون النسبة الجزئية حيث يقولون زيد سببت هذا تمام الكلام من قبل المحقق على ما اورده عليه الغياث
المسعودي ونزديا نيزيد ما قال المحقق وضوحا وما قال معاصره وضوحا فنقول ذهب القدر الى ان التصور والتقدير
متباينان حقيقة وان التصور يتعلق بالتصديق وان القضية اية قضائية كانت مركبة من ثلثة اجزاء الموضوع والمحمول
والنسبة كما كتبت التامة الجزئية وذهب المتأخرون الى ان التصور والتصديق متحدان حقيقة مختلفان متعلقان فان
كل قضية نسبتين احدهما نسبة تقيدية هي متعلق التصورات كالشك والوهم والاخرى نسبة تامة جزئية هي وقوع النسبة
التقيدية او لا وقوعها وهي متعلق التصديق ولذا يفسرون التصديق باذراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فما
ذهب اليه صدر المعاصر للمحقق من نفي الرابطة سوى نسبة بين بين عن الهليات البسيطة واشباهها في الهليات المركبة
لا يستقيم على المذهبين اما على ذهب القدر فلا يهم لا يقولون بالنسبة بين بين في قضية ما اصلا فالقول بوجودها فقط
في الهلية البسيطة بوجودها مع نسبة اخرى في الهلية المركبة لا يستقيم على ذهبهم واما على ذهب المتأخرين فلا يهم يقولون بتغاير
متعلق التصور والتصديق فلا بد من ان يكون في الهلية البسيطة عند نسبتان احدهما متعلق التصور والاخرى متعلق
التصديق فلا يستقيم نفي الرابطة الاخرى عن الهلية البسيطة على ذهبهم وايضا المتأخرون القائلون بالنسبة التقيدية قائمون
بان النسبة التقيدية بالمعتبر معها الوقوع والا لا وقوع لا يكون رابطة وانما تكون رابطة مع اعتبار الوقوع والا لا وقوع معها قال العلامة
الرازي في شرح المطالع ان المصنف لم يسم اللفظ الدال على مطلق النسبة رابطة بل الدال على نسبة تربط المحمول بالموضوع
والنسبة بالمعتبر معها الوقوع والا لا وقوع لم تكن رابطة وقال في شرح الشمسية ان النسبة بالمعتبر معها الوقوع او
الا لا وقوع لم تكن رابطة ولا حاجة الى الدلالة على نسبة التي هي مورد الايجاب والسلب فان اللفظ الدال على وقوع النسبة
دال على نسبة ايضا انتهى وعلى ما توهمه الصدر لا يكون الهلية البسيطة مشتقة على رابطة اذ لا يعتبر فيها عنده الوقوع و
الا لا وقوع مع نسبة التقيدية المسماة بنسبة بين بين وانما المعتبر فيها نفس النسبة بين بين فقط وهي بالمعتبر معها
الوقوع والا لا وقوع ليست رابطة فلا يكون بين ما حطيت الهلية البسيطة على رابطة اذ لا يكون كلاما تاما فضلا عن ان
تكون هلية بسيطة ثم ان المحقق تكلم عليه بعد تسليم نسبة بين بين فنزل الى رايه وقال ان النسبة بين بين بالمعتبر معها

الايجاب والسلب لا تصلح لان يتعلق الاذعان وينعقد بها القضية سواء كان المحمول هو الموجود او غيره فلا يرد عليه ان القضية
 عند التحقيق وعند المحقق مركبة من ثلثة اجزاء لطرفين ^{هو} النسبة التامة الحكيمة اى كون الموضوع محمولا وهى التى يعبر عنها
 بالاتحاد وسلبه بثبوت المحمول للموضوع وسلبه عنه لان هناك اتحاد وهو مورد الايجاب والسلب كما يدل عليه كلام المحقق
 وذلك لان المحقق لم يبين كلامه على ما هو المحقق عنده وانما تكلم بعد تسليم النسبة بين بين تنزلا الى راي معاصره ليكون
 اكد له وصرح فى الزامه الا فالحق عنده ان القضية مطلقا بلية بسيطة كانت او بلية مركبة مركبة من ثلثة اجزاء الطرفين
 ونسبة التامة الحكيمة التى يعبر عنها بثبوت المحمول للموضوع او سلبه اى كون الموضوع محمولا او سلبه بذاتى وليس مقصود
 المحقق ان ما يحكى عنه فى كل قضية بلية بسيطة كانت او بلية مركبة هو ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه فان كلامه فى
 مرتبة الحكاية وما قلنا عنه لخص على ما ذكرنا ولوجب ان صاحب اللافق المبين شنع على المحقق تشنعا بلينا فقال بلغنى
 مذاهب عجيبه فى مسائل فلسفية قد نجت من شذوذة من المتفلسفة والمقلدة فى هذه السنين المتاخزة وليس لها اعتبار على
 ما قد كان يسلك فى حصول المعلمين والروسار ومن تلك المذاهب العجيبه ما يظن ان مفاد العقد مطلقا هو ثبوت المحمول
 للموضوع او سلبه عنه ويستوى فى ذلك البلية البسيطة والبلية المركبة مع ما يذعن للحكام المصليين فيما يحكمون بان الوجود المطلق
 العظمى نفس الوجودية المصدرية الانتزاعية ومطابق الحكم نفس ذات البلية الواقعة فى طرف الوجود الالهية الواقعة مع
 مفهوم ما غير انضمامى او انتزاعى وينكر على السفهار المهوشين حيث يزعمون ان الوجود هو ما به الحصول لانفس الحصول
 واذ لم يحصل ما تلونه عليك حسب ان ذلك الفرق ليتلوم استقاط النسبة الحكيمة عن عقود البليات البسيطة بما هى عقود
 ولا يستصح احد فكل عقد عند قدار الفلاسفة مؤلف من اجزاء ثلثة الحاشيتين ونسبة الايجابية او السلبية وعند متفلسفة انا
 من ارجعنا جزاير بنا على اختراعهم نسبة التى هى مورد الحكم بزعمهم وكانك قد عرفت انه زىغ فاضح فالمسقط فى الاعتبار هو الوجود
 والعدم الابطال عنى نسبة المضمنة فى احدى الحاشيتين وهى وراى نسبتها حكيمة الرابطة بينهما وجزاير القضية هى الحاشيتان
 ونسبة الرابطة بينهما وانما الاقتران بحسب بساطة الاجزاجمعيان البسيطة وتالف احدهما فى المركبة وبحسب ما قول اليمفا والعقود
 انتهى وانتم تعلم انه ان اريد بمفاد العقد مرتبة الحكاية الالهية فلا شك فى ان مفاد العقد بهذا المعنى مشتمل على نسبتها الايجابية
 او السلبية سواء كان العقد بلية بسيطة او بلية مركبة فمفاد العقد مطلقا بهذا المعنى هو ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه سواء كان
 المحمول هو الموجود او غيره فان كل عقد كلام تام جزى لا بد فيه من نسبة تامة جزية والنسبة التامة الجزية يعبر عنها
 بثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه وهى النسبة الرابطة بين الموضوع والمحمول التى عدما القائل اليه من اجزى القضية
 فان شئت فيما نلنا المحقق من ان مفاد العقد مطلقا هو ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه وانما يستوى فى ذلك البلية البسيطة

والركبة ولا ياتي في هذا القول الاذعان بان الوجود هو نفس الوجودية المصدرية فان مفهوم الوجود مفهوم مستقل يحمل محمول في الولاية بسيطة وكل مفهوم
يجعل محمالاته اية قضية كانت لا بد ان يرتبط به وبين الموضوع نسبة تامة جزئية ايجابية وسلبية حتى يتحقق القضية الموجبة او السالبة
التامة الجزئية في العبرة عنها بثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه ولا فرق في ذلك بين الولاية بسيطة وبين الولاية المركبة والفرق بين
الوليتين باشتغال الولاية المركبة على ثبوت المحمول للموضوع اي نسبة التامة الجزئية وعدم اشتغال الولاية بسيطة على ثبوت المحمول للموضوع
اي نسبة التامة الجزئية لتسلم اسقاط النسبة الحكمية اي نسبتا التامة الجزئية عن عتود الليات بسيطة كازعمه الصمد المعاصر للمحقق مستل
بان محسب يقولون في ترجمة زيد موجود زيد يست ولا يقولون زيد يست مست فليس ما ذكره المحقق زريفا فضلا عن ان يكون زريفا
فاضحا واما اعتبار الوجود والعدم الرباطي النسبة المضمنة في احدي الاشيتين في الولاية المركبة واستقاطه عن الاعتبار في الولاية بسيطة
فمع كون زريفا فاضحا كما سيلوح انشاؤه العزيز عن قريب من انه لا فرق بين الولين وان تحمل النسبة المضمنة في احدي الاشيتين في
الولاية المركبة ناش من فساد الطبع لا يضر به المحقق اذ مراده ان العقد مطلقا سوار كان بليا بسيطا او كما شئت على ثبوت المحمول للموضوع
وسلبه عنه اي نسبة التامة الجزئية التي يعبر عنها بالفارسية بـ *فريست* بالهندية بـ *بسته* ونهين على خلاف ما توهمه معاصرو من عدم
اشتغال الولاية بسيطة عليها مستل لا يقول محم زيد يست زيد فيست زيد بـ *بسته* ولا يلزم من عدم اشتغال الولاية بسيطة على النسبة
المضمنة في احدي الاشيتين عدم اشتغالها على النسبة التامة الجزئية حتى يضر المحقق وينفع معاصرو وان اريد بقاء البعد مرتبة لمصادق
الحكي عنه المحقق في الواقع فليس كلام المحقق في النزاع بينه وبين معاصرو انما هو في مرتبة الحكاية الالهية مستل معاصر لقبول
العجم انما هو في مرتبة الحكاية فانهم لا يذكرون نسبة الرابطة الجزئية مع المحمول في الحكاية الولاية بسيطة ثم القول بعدم اعتبار الوجود والعدم
والعدم الرباطي النسبة المضمنة في احدي الاشيتين في الولاية بسيطة مع اعتبارها في احدي الاشيتين في
الولاية المركبة مع القول بكون الوجود عاضا في نفس الامر للبهية لا يصح كما سئل عليك انشاؤه تعالى
بـ *ذو العلم* ان مصدر المعاصر للمحقق جزا كل الماوي بان يعني بان الموضوع هو بعينه المحمول على ان يتكرر او انك شي واحد تكرارا للاتفات
البيرون تكثري المدرك المتكثف اليه صلا ولو بالاعتبار المحقق اهل تجزيرة بيان ليس به المقام ذكره ثم شنع على معاصرو بان مع كل
التجزئة قابل بان القضية التي محمولها الوجود لا تحتاج الى الرابطة فاذا حمل مفهوم الوجود على نفسه لم يكن في القضية الا مفهوم واحد المكرر
الاتفات اليه لا تحتاج الى الرابطة فيحقق قضية حاوية ومعاسد اللانفي ولا تخصي فاطلب عن الصمد بان الرابطة التي لا تحتاج اليها
الولاية بسيطة هو الوجود والعدم اعتبر بين الموضوع او المحمول في الولاية المركبة لا النسبة الحكمية والسامد بين فانها مستتر في
فلا يلزم من انفارها انفار النسبة الحكمية ولا يلزم انفار الجزاء القضية في شي واحد فكتب على المحقق بان زريفا قد اراد ان يفرق بين
الطرفان ونسبة التامة الجزئية ونسبة التامة الجزئية فانها من الطرفين ونسبة التامة الجزئية ونسبة التامة الجزئية

الشيء من حيث النسبة الى المتجزية فعلية لا ذهب اليه من غير كمال عدم احتمال الهلية بسيطة على النسبة التامة كجزية يلزم ان يكون كمال
 الوجود موجود قضية بسيطة احادية على ذهب القديار وثنائية على ذهب المتأخرين اذ لا تغاير بين موضوعها ومحمولها وليس فيها نسبة تامة
 جزية على زعمه بطلان اللازم يظهر ان ينبغي على احد اعترض على المحقق صاحب الفوق لمبين في حاشية فان لنا الموجود ويصح ان
 جعل الشيء اي مفهوم الموجود على نفسه حينئذ لا يكون بلها بسيطاً ويصح ان يعنى بان ذلك المفهوم موجود على الاطلاق اي تحقق في نفسه
 اذ لا يكون جملة الشيء على نفسه باجملة الهليات البسيطة لا تكون الا من قام كمال الشائع اصناعي الذي هو كمال الاولى وكما لا ياتي
 شيء من تلك الحملين ليس من عقود الهليات البسيطة انتهى لمصاويره الا اعترض بطايرها وادعى المحقق التبادر من كلامه لم
 يفرق بين قولنا الموجود موجود اذا اريد به كمال الاولى وبين قولنا الموجود موجود اذا اعتد بها بسيطاً فالزم على معاصره بقوله بعدم احتمال
 الهلية بسيطة على الرابطة ان لا يكون قولنا الموجود موجود اذا اريد به كمال الاولى مشتقاً على الرابطة مع عدم تغاير بين محموله وموضوعه على راء
 فالزم عليه ان يكون هذه القضية على راء بسيطة احادية وقد غفل المحقق عن ان هذه القضية على تقدير اعادة كمال الاولى هي مركبة مشتقة على
 الرابطة عند المصدر وعلى تقدير اعتد بالهلية بسيطة موضوعها ومحمولها تغايران وكما فيها كمال شائع عرضي وليس فيه كمال الشيء على نفسه اي
 كمال اولي وقد غفل معاصره ايضا من هذا الفرق فاطلص من لزوم ما لزم المحقق بازكاب تحقق نسبة بين اثنين في هذه القضية حتى لا يلزم
 تمام هذه القضية بمفهوم واحد للموضوع والمحمول بل لا تغاير الا ان يقال انه اجاب تنزلاً ثم قال صاحب الفوق لمبين معترضاً على المحقق
 اما اطن بعض المتكلمين ممن قد سيرة مع المحققين انه يلزم من ذلك اي من تجوز صحة كمال الاولى من دون اعتبار تكثير وتغاير بين الموضوع
 والمحمول ان يكون اجزاء القضية اثنين اذ لا تعدو في المفهوم بل في الادراك فقط وذلك ذاقيل بالمشهور بين المتكلمين من ان مفاد القضية
 مطلقاً هو ثبوت شيء شيء او سلبه عند اذ اذ قيل بالفرق بين الهليات البسيطة والهليات المركبة بان المفاد في الهليات البسيطة هو تجزير
 موضوعه وتحققه في نفسه البسيطة بطلاناً في نفسه لا ثبوت مفهوم الا وسلبه عند في الهلية المركبة هو ثبوت مفهوم بالموضوع او سلبه في الهلية
 بسيطة عن القضية التي محمولها الوجود لا تتلخ الى الرابطة فاذا حل مفهوم الموجود على نفسه لم ان لا يكون القضية الا مفهوم واحد العلق
 بما كان اذ هو موضوع والمحمول عند ذلك التوسيم اي المصدر المعاصر للمحقق واحد لنسبة الاحتياج اليها هي فنحصل القضية البسيطة الا
 فلا يصح تفسيرها بالقول فيه من ان يتلخ بالليس بالين نعم من اجل تحصيل المقسوق شر العلق والتلخيص هو ان بين عقود الهليات البسيطة
 وبين عقود الهليات المركبة فرق من وجهين احدهما بحسب المحكي عنه بالعقد والاخر بحسب نفس العقد وهو الحكاية اما الفرق بحسب المحكي عنه فهو ان
 عقود العقد هو المحكي عنه في الهليات البسيطة هو نفس العقد الموضوع ووجوده الواسية بطلاناً في نفسه في الهلية المركبة ثبوت المحمول للموضوع هو
 عند نفس العقد باهوت فطلما اي سواء كان بلها بسيطاً او بلها مركباً شتمل على الموضوع والمحمول كما نسبة اما الفرق بحسب الحكاية اي بحسب
 نفس العقد هو ان كلاس اجزاء العقد في الهليات البسيطة بسيطاً في الهلية المركبة فاما للاخبار اي اما الموضوع والمحمول في حقيقة نشأ

نفس مفهومه من الوجود والعدم الرابطة هو غير النسبة فالرابطه نقولنا الفلك تتحرك في قوة قولنا الفلك موجودا بخلاف قولنا الفلك موجودا
شكلا والعقد في محل الشئ على نفس على مركب من الهيئات بسيطة فنقولنا الوجود وجودا مثلا من عقود الهيئات المركبة والذي هو عقد الهيئات
بسيطة هو قولنا الوجود موجودا مثلا فان عليك ان تعد وجوده ان يخط في ذلك الظن على التفصيل عدا انتهى وعل من جوه تجب التي
بعدا على التفصيل عدم الفرق بين قولنا الموجود موجودا اذا اريد به كل الاول وبين هذا القول الذي اعتد به لبيطة وظن كون كل قضية
محمولها الموجود بليته بسيطة ومنها ان المحقق ظن انه على ذلك القدر هو الفرق بين الهيئات البسيطة والهيئات المركبة بان المقادير
في الهيئات البسيطة هو تجوهر الموضوع وتتحقق في نفسه وليسته وبطلانه في نفسه في الهيئة المركبة ثبوت المحمول للموضوع بليته لا يحتاج
الهيئة البسيطة الى الرابطة فيلزم على تجويز عدم التغاير بين الموضوع والمحمول في كل الاولى ان يكون القضية القائمة للموجود موجودا لا منفردا
تعلق به اذ كان فنحصل القضية البسيطة الاحادية فلا يصح تفسيرها بالقول والقول هو المركب في الظن فخطا لا يلزم من كون مقادير الهيئات
بسيطة هو تجوهر الموضوع وتتحقق في نفسه وليسته وبطلانه في نفسه ان يحتاج الهيئة البسيطة الى الرابطة غاية الامر انها لا تحتاج الى الوجود والعدم
الرابطة وغير النسبة الرابطة فنفس العقد مطلقا سواء كان بيا بسيطا او بيا مركبا مثل على الموضوع والمحمول له نسبة ومنها ان المحقق علم انه
اذ قيل بالمشهور بين المحدثين من ان مقادير القضية مطلقا هو ثبوت شئ او سلبه عنه يكون اجزاء القضية القائمة للموجود موجودا على تقدير تجوهر
كل الاولى من كون اعتبار تغاير بين الموضوع والمحمول اشين في اجزاء القضية القائمة معقروا في كل عقد فيكون في هذه القضية بنيتا
سوى الموضوع والمحمول عند المحدثين فلا يكون اجزاء القضية اثنين على راي المحدثين في اخلاصه ما عثر من صاحب الافق ابي بن علي المحقق
ونحن نقول ان صاحب الافق ابي بن لم يقصر في القول على المحقق فان المحقق قال ولا اعتراض على ذلك في كل الاولى من كون تكلف
تغاير بين الموضوع والمحمول بعد ابطال تجويزه المذكور يوجد اخر بينه لبيطة ثم يلزم ان يكون اجزاء القضية اثنين اذ لا تعدد عقد في الموضوع
بل في اللامرك فقط على ان بعض من تجويزه ذلك بان القضية التي محمولها الوجود لا تحتاج الى الرابطة فاذا حل مفهوم الوجود على نفسه لم يكن
هذه القضية الا مفهوما واحدا تعلق با وادراك ان الموضوع والمحمول عند مفهوم واحد معنى الرابطة لا يحتاج اليه هنا يحصل القضية البسيطة
الاحادية فلكلها خطيب القول الى غير ذلك من الناحية انتهى باننا ظنا باب عنه معا صوابا ان الرابطة التي في القابل بان الهيئة البسيطة غير محتاج اليها
هو الوجود والعدم احتر بين الموضوع والمحمول في الهيئة المركبة فقط لا نسبة حكمية المساهمة بين غاياتها مستبورة في جميع القضايا اطلاقا
من تغايرها انتفا نسبة حكمية ولا يلزم انحصار اجزاء القضية في شئ واحد انتهى فماد المحقق قال يجب عليك ان الظاهر الذي ذهب اليه
القدر ان اجزاء القضية ثلثة اطرافا ونسبة التامة بجزء واحد اذ لا يكون له نسبة على جلاذ فان هو التصديق وليس هناك اعتراض على ذلك
وهو نسبة حكمية فعلى ما ذهب اليه هذا القائل يلزم ان يكون الوجود موجودا قضية بسيطة على ذلك القدر بانها لا تحتاج الى الرابطة على ذلك
المتاخرين يكون اجزاء القضية اثنين فقط لان اجزاء القضية هي اللامركبات لا شك ان المتركبات لا تتعد وتعدد الاقسام وهذه هي الغاية

فانهم صرحوا بان اجزاء القضية المعقولة التي كان اجزائها عند القدر الثلثة انتهى بالغاظة وبكيفية اصل كلام المحقق انه يدوم على ذهاب
معاصر من تجزئتها الخمس اكل عدم احتياج القضية التي محمولها الموجود الى النسبة التامة بجزئية ان يكون قولك لموجود موجود اذا اريدت
اكل الاولى قضية بسيطة على ذهب القدر قضية ذات جزئين على ذهب المتأخرين انما نقلت من القائل من المحقق من لزوم كون اجزاء
هذه القضية اثنين اذ قيل بالمشهور بين المحدثين من ان معاد القضية مطلقا هو ثبوت شئ لشيء او سلبه عنه وكون هذه القضية بسيطة
مفهوما واحدا على تقدير الفرق بين الهيئات البسيطة والهيئات المركبة بان المقادير الهيئات البسيطة هو تجزئتها بالموضوع وتحقيقه في نفسه
الوجوه وبطلانها في نفسه في الهيئات المركبة ثبوت مفهوم بالموضوع او سلبه عنه لعدم احتياج الهيئة البسيطة الى القضية التي محمولها الوجود
الى الابطال على تقديره الفرق فافترى على المحقق ليس في كلامه منه عين لا اثر بل معاد القضية مطلقا اي مفهوم الحكاية الذنبية على
ذهب القدر عند المحقق هو ثبوت شئ لشيء او سلبه عنه اي النسبة التامة بجزئية الايجابية او السلبية ومعاد القضية مطلقا به المعنى على
ذهب المتأخرين عند المحقق هو وقوع ثبوت شئ لشيء اي وقوع النسبة الحكيمة التقييدية او لا وقوعها والافرق عند المحقق بين ذهب القدر
وبين ذهب المتأخرين الا بان القدر قائلون بتكثيف اجزاء القضية مطلقا والمتأخرون قائلون بتجزئتها فافهم قائلون بستين اجزائها
التقييدية والاخرى تامة بجزئية وقوع النسبة التقييدية او لا وقوعها والقدر لا يقولون بستين انما يقولون بنسبة واحدة تامة بجزئية
كون شئ شيئا او سلبه ويعبرون عنها بثبوت شئ لشيء او سلبه عنه لا يريدون الى الفرق بين الهيئة البسيطة والهيئة المركبة في تجزئتها
الحكاية اصلا فيقولون بان اجزاء كل قضية بلية بسيطة كانت او مركبة ثلثة وذهب القدر هو مخار المحقق فهو لا يقول بعدم احتياج
القضية التي محمولها الموجود الى الرابطة لكنه الهم معاصر القائل بعدم اشتغال الهيئة البسيطة على النسبة التامة بجزئية المستدل على ذلك
بقول الهم بانه على تقدير تجزئتها اكل الاولى بلا اعتبار تغاير بين الموضوع والمحمول على انه تحقق القضية الاعادية فيما اذا حمل الموجود على نفسه
ولما اجاب معاصروا باشتغال تلك القضية على النسبة الحكيمة المسماة بين بين رد جوابه بان الالزام المذكور عليه مني على ذهب المتأخرين
للنسبة بين بين الزم حصر اجزاء القضية المعقولة المذكورة في اثنين بما الموجودون بستين بين لوني على ذهب المتأخرين من هذا القائل
اتعلق بيتنا ونسب لفرق الذي حصره الى القدر والمحقق وتقول على المحقق القول بعدم احتياج القضية التي محمولها الوجود الى الرابطة
نه على ذلك الفرق فيحان انه في بيتان عظيم لا يغتفر مثله من في قلب سليم فراح الباطل سقطا انضاه هذا القائل وتوضيح تليسه وتوضيح
تليسه يعني ان المحقق لم يفرق بين القضية التامة الوجود بوجودها واعتدت بليتها بسيطة وبينها اذا اريد بها اكل الاولى اذا الهم معاصره
المحمل بكونها بسيطة اعادية لذاتها الى عدم احتياج الهيئة البسيطة الى الرابطة متمسكا بقول الهم الى عدم تغاير الموضوع والمحمول في
هذا الهم اكل الاولى فان هذا الالزام منه يدل على انه من هذه القضية انما اريد بها اكل الاولى بليتها بسيطة وليس الامر كذلك بحسب
النظر الجليل في هذا النظر الذي فيكم بان هذا الالزام من المحقق ليس بمشاهد عدم فرق بين هذه القضية اذا اعتدت بليتها بسيطة وبينها

اذا ريد بها اكل لاولى بل نشاوان المحمول في هذه القضية على التقديرين اى سواد عقدت بليته بسيطة او مركبة ازيد بها اكل لاولى
 هو مفهوم الموجود فاما ان يكون مفهوم الموجود متضمنا للربط بحيث لا يحتاج القضية الى حمل لك المفهوم فيها محمولا الى النسبة الربطية التامة
 الجزئية فيكون هذه القضية اذ عقدت بليته مركبة واريد بها اكل لاولى ايضا غير محتاجة الى الربط وراى ان القضية محمولها واذا موضوعها و
 محمولها واحد على تقدير تجوز هذا النوع من اكل لاولى فيكون هذه القضية بسيطة افادوية على هذا التقدير والتجوز ليست هي الا مفهومها
 واحد هو الموضوع وهو بعينه المحمول بلا تغاير ولا يكون مفهوم الموجود متضمنا للربط ويحتاج القضية مع كون هذا المفهوم فيها محمولا الى
 رابطة بين الموضوع والمحمول هي النسبة التامة الجزئية فيكون هذه القضية اذ عقدت بليته بسيطة ايضا محتاجة الى النسبة التامة الجزئية
 فيبطل ما ذهب اليه المصدر المعاصر للتحقق من عدم احتمال البليته بسيطة على النسبة التامة الجزئية متمسكا بقولهم اذ قد تبين ان
 نفس مفهوم هذا المحمول اللغوي العقدى لنسبة الربط التامة الجزئية فلا معنى للعقد القضية حيثما جعل الموجود فيها محمولا من نسبة الربط
 تامة جزئية سوا كانت بليته بسيطة او بليته مركبة بان يكون اكل فيها اوليا وهاذا كرسقا ما توهمه المصدر الشيرازى في حاشية شرح حكمة الاشرف
 من ان الوجود قد يكون محمولا وقد يكون رابطة ويسمى القضية التي حمل فيها الوجود بليته بسيطة ويسمى غير بليته مركبة وانما سميت الاولى
 بسيطة لان الوجود بذاته متحد وتربط بشئ كالهيئة الموضوعه كغير الوجود كالكتابة ونحوها اذا ارتبط بشئ فلا يرتبط به الوجود فاذا علمنا
 زيد وجودنا مصداقه ومقاومه وجود زيد لا وجود الوجود لزيد فلهذا كى يكون القضية ذات جزئين اما قولنا زيد كاتب فمصدقه ومقاومه
 وجود الكتابة لزيد فيكون اجزاره وجود زيد ووجود كتابة ووجود زيد الذي ذكرنا لينا في كلام القوم ان القضية المعقولة لا بد وان
 تتكلم من اجزائها ثلثة الموضوع والمحمول والرابطة فان هذه المعاني الثلثة كلها ماصلة في البليته بسيطة لكن على وجه يكون الرابطة فيها
 عين المحمول بمعنى ان المحمول محمول رابطة معالانه بنفسه مرتبط مع غيره الذي هو موضوعه هذا ايضا يدل على ان الوجود صورته
 الاعيان بهما يرتبط الاشياء بعضها ببعض كالمحولات الذاتية او العرضية بموضوعاتها فقد ظهر ما ذكرنا ان القضية المعقولة البليته
 تكون ثلاثية وقد تكون ثنائية كالقضية الملقولة انتهى وجب سقوط ان مفهوم الموجود لو كان بنفسه رابطة كان رابطة حيث يحمل
 المفهوم على نفسه حلا اوليا ايضا فلا يكون البليته مركبة ايضا معقولة ثنائية وهو خلاف رايه ايضا ثم ما توهم من كون هذا المحمول بنفسه
 رابطة طيس مقولا اصلا لان هذا المفهوم اما مفهوم مستقل فلا يكون رابطة ضرورة ان المعنى الالهي مفهوم لا يخطئ استقلاله مفهوم
 غير مستقل فلا يكون محمولا اذ لا بد في العقد من ملاحظة المحمول استقلاله لاوى لا مفهوم واحد في آن واحد وزمان اصلا لا استقلال
 وعدم الاستقلال ليس مقولا اصلا واما ما ذكر من ان الوجود يرتبط بنفسه بموضوعه بخلاف غيره فمع انه لا يحتمل ارتباط مفهوم بمفهوم
 آخر يقيد منها قضية من دون ان يليظ بينها نسبة رابطة لا يجدي شيئا لان الوجود معنى وارتباطه بنفسه بموضوعه معنى آخر فلا يخلو
 القضية منعقدة بلا نسبة رابطة واما ما ذكر من الفرق بين مصداق البليته بسيطة ومصداق البليته المركبة فلا يخلو

Marfat.com

النسبة الاربعة الحاكمة من الهئية البسيطة في مرتبة الحكاية وكلام القوم صريح في انه لا بد في كل قضية مقولة من اجزاء ثلثة خبرين مستقلين
 بالمعنوية وخبر غير مستقل لمخول بين الطرفين جهة للملاحظة فالها والارب في انه مناف لما توهم حصول هذه المعاني اثلثة في الهئية
 البسيطة بان يكون المحول محمولا والبطية معاللا بخبر فطرة غير فقه وكون الوجود صورة في الاعيان باطل بيانات قد ذكرنا هذا
 منها فيما سبق ولو كان للوجود صورة في الاعيان ورا نفس الهئية الموجودة في الاعيان لكان بالضرورة بين الهئية وبين الوجود
 ارتباط مغاير للطرفين مضمونا وكان ذلك الارتباط هو مفاد القضية القائلة الهئية موجودة فيبطل على ما ذكره وبهذا ظهر ان من
 ذهب الى كون الوجود زائدا على الهئية امكنه عارضا لها في نفس الامر لا يحصل من القول بان مصداق الهئية البسيطة هو الارتباط
 الذي هو بين الهئية وبين الوجود في نفس الامر كما ان مصداق الهليات المركبة التي محمولا بها صفات زائدة على موصوفاتها كذلك ثم
 ان زعم الصدا الشيرازي من عدم اشتغال الهئية البسيطة على النسبة التامة الجزئية وما زعم الصدا الشيرازي من كون محمولا محمولا
 والبطية مع بطلان كليهما باعترفت مفصلا باطل بوجه اخر منها ان خبرين القائلين زعمان ان الهئية البسيطة ليس فيها نسبة
 تامة جزئية سوى المحول ان الهليات المركبة مطلقا مشغولة عليها وهذا الزعم متهافت لان قولنا الكلمات موجود مثلا قضية موجبة بلهئية البسيطة
 منعكته فكيف يستقيم الى قضية موجبة بلهئية مركبة هي قولنا الموجود كاتب بعكس تقيم عبارة عن تبديل طرفي القضية مع بقا الكيف كما
 لا يخفى على من طالع مختصرات المنطق فنده القضية التي هي عكس الهئية البسيطة اما مشغولة على نسبة تامة جزئية معايرة للما شيتين فلا يكون
 بعكس تقيم عبارة عن مجرد تبديل طرفي القضية مع بقا الكيف بل يكون عكس بلهئية بعبارة عن تبديل الحاشيتين مع ان زائد في
 بعكس خبره لم يكن في الاصل هي النسبة التامة الجزئية ويكون عكس بعض الهليات المركبة لقولنا الموجود كاتب عبارة عن تبديل الحاشيتين
 مع ان يتبين من الاصل خبر وهي النسبة التامة الجزئية وهذا جزاء من غير مشغولة عليها فيبطل ما زعمنا من اشتغال الهليات المركبة كلها على
 نسبة التامة الجزئية المعاصرة للما شيتين ومنها ان القوم كلهم اجمعوا على ان الكلمات الوجودية هي ان الناقصة واحاطتها والطارزانية والها
 بمواد تدل على النسبة الاربعة وبها يتبادل على الزمان والهم السليم شانه على كل فتوننا زيد كان موجودا وزيد يكون موجودا وزيد يكون
 موجودا تصانها بهيات بسيطة فلفظة كان يكون يكون اما على النسبة الاربعة التامة الجزئية بما دتها كما انها دالة على الازمنة بهياتها
 فيبطل ما ذهب اليه الصدا من عدم اشتغال الهئية البسيطة على النسبة التامة الجزئية ويلزم على الصدا ان يكون كل من تلك القضايا الهليات
 البسيطة مشتغلا على النسبتين همتين خبرتين احدهما للوجود والمحول الذي هو الاربعة اية على راءه والاخرى الاربعة الزمانية التي هي مشتغلة على
 واحدة على النسبتين همتين خبرتين مالا غير عليه احد او غير الاربعة على النسبة التامة الجزئية بما دتها وانما هي دالة على الزمان فكلها باطل بالهئية
 الاربعة ومنها ان الصدا المعاصر للحقق الداعي قائل باشتغال الهئية البسيطة على نسبة واحدة هي نسبة بين بين ولا يقول باشتغالها على
 نسبة واحدة بل يستقيم على ذهب اصلا اما على ذهب لقد مار فلانهم لا يقولون نسبة بين بين اصلا واما على ذهب المتأخرين

فلا يتم فالقولان يتبين في كل قضية احد هما متعلق المقصور والاخرى متعلق المتصدق ولقد رتقال باشتمالها على نسبة احدى نفس المحمول في
لا يتفق على نسبة ما على نسبة اقدار فلا يتم لا يقولون بان متعلق المتصدق في قضية لمحمول ما على نسبة لما اخر في قولهم لا يقولون بان اتحاد
متعلق المقصور والمتصدق على نسبة القائل لا يجد من القول بان اتحاد متعلقها ثم انه يلزم على ما ذهب اليه الصدور ان لا يصلح عكس البلية بسيطة
لان محمولها رابطة غير مستقلة لا تصلح ان تجعل محكوما عليها وان لا يخرج الشكل الاول فيما اذا قلنا مثلا زيد موجود وكل موجود شخص فان المحمول في
الصغرى رابطة غير مستقلة للموضوع في الكبرى مفهوم مستقل وليس رابطة غير مستقلة فلم يتكبر الا وسطا فلا وجه للاحتاج وبالجملة فمساوذين
الرايين انظر من ان يخفى واكثر من ان يحصى فقد تحقق ان البليات البسيطة والبليات المركبة مساوية في مرتبة الحكاية في الاشتغال على الوجود
الرابطى والعدم الرابطة بمعنى نسبتها التامة اجزائية او سلبية بقى الكلام في المحكى عنه للقبليتين في اصل المحاكمة التي ذكرها الشارح في
الحاشية اجمالا فاعلم ان نسبة البلية بسيطة الموجبة كقولنا زيد موجود مشتملة على الوجود الرابطة والبلية بسيطة السالبة مشتملة على اعدم الرابطة
اي نسبة الرابطة التامة اجزائية او سلبية في مرتبة الحكاية وغير مشتملة عليها في مرتبة المحكى عندنا في وجود الشيء في نفسه او عدمه كذلك
فمقال باشتمال البلية بسيطة على الوجود الرابطة او اعدم الرابطة ان اراد مرتبة الحكاية فقد اصاب ان اراد مرتبة المحكى عنه فقد اخطا ومن
نفي ذلك فامر به بالعكس والمحكى عنه للبلية بسيطة عند المحاكم المذكور في كتبه مضطرب فقد قال فيما نقل عنه الشارح في الحاشية ان المحكى عنه للبلية بسيطة
ان مصداق البلية بسيطة الحقيقية تجوهر الموضوع او لا تجوهره ومصداق البلية بسيطة المشهورة وجوده في نفسه او عدمه في نفسه والشارح
قد تبعه جريسة على سجيته في التعليق كلام المحاكم المذكور في كتبه مضطرب فقد قال فيما نقل عنه الشارح في الحاشية ان المحكى عنه للبلية بسيطة
هو وجود الشيء في نفسه انه ليس مشتملا على الوجود الرابطة ان البلية بسيطة في مرتبة الحكاية مشتملة على الوجود الرابطة اي البلية الرابطة وقال في
موضع آخر ان مطلق ثبوت الشيء للشيء في مرتبة المحكى متأخر من ثبوت المثبت ثم قال فان قيل ثبوت المحمول للموضوع معناه العقدي البلية المركبة
البلية بسيطة لان وجود الشيء هو نفس وجوده وليس وجوده وجودا في الموضوع بل هو وجود الموضوع فليس ثبوت الغير فضلا عن ان يتبع
ثبوت المثبت لقلنا لا يلزم من ان لا يكون وجوده في نفسه وجودا في الموضوع ان لا يكون وجودا في اعراضه كيف قيام الوجود بالهية ضروري
وقد ذهب الشيخ الرئيس وغيره من القدار الى ان كل قضية مركبة من ثلثة اجزاء الطرفين لو نسبتها لتاخر من ال ان كل قضية مركبة من اربعة
اجزاء بنا على اعتبار نسبتها التقييدية انتهى وقال في الحاشية المتعلقة على قوله قد ذهب الشيخ الى آخرها كما حصل ان الحكاية مشتملة على
عنه واذا كان في الحكاية وليس في المحكى عنه لم يكن الاتحاد بينهما انتهى في الكلام صريح في ان الحكاية والمحكى عنه متحدان بالذات وان
المحكى عنه اي نسبة وان المحكى عنه للبلية بسيطة مشتمل على الوجود الرابطة ان في البلية بسيطة حكايية عن قيام الوجود بالهية في
لما قال في المحاكمة وقال في القائل في بعض كتبه تحقيق المقام ان المحمول الذي هو الوجود وجوده هو وجود الموضوع والمحمول الذي هو
غير الوجود وجوده هو وجوده للموضوع فالهية بسيطة بحسب المحكى عنه ونفس الامر لا تحتاج الى الوجود الرابطة بحسب الحكاية والعدم الرابطة

Marfat.com

تحتاج اليه بخلاف البلية المكتبة فانها بحسب كمال الاعتبارين تحتاج اليه انتهى وهذا مطابق لما ذكره القائل في المحاكاة واليفر قال في القائل
 في بعض كتبه ان المحاكاة هي نفس مفهوم القضية والمحكي عنه مصداقها ونسبة انما هي في المحاكاة دون المحكي عنه والتغاير بينهما بالذات
 لا بلا اعتبار انتهى وهذا اليفر مخالف لما قلنا عنه اتفاقا نظر الى التباين بين كلماته وهي مع ما فيها من التباين والتدافع لا تتحقق
 ان يعنى اليها فضلا عن ان يعول عليها اما قوله ان ثبوت شئ في مرتبة ايجل يتاخر عن ثبوت المثبت له فلانه ان اراد ان يطلق
 ثبوت شئ في مرتبة المحاكاة الدنيوية يتاخر عن ثبوت المثبت له في الواقع اي ان النسبة التي اعتبرها الذين متأخرون عن وجود المثبت
 له فلا توجد عليه ما اورده عليه لقبوله فالقول الخ فان الكلام على هذا التقدير ليس في معناه العقد اي مصداقه المحكي عنه بل في مرتبة المحاكاة
 الدنيوية حتى يقال ان ثبوت المحمول للموضوع معناه العقد في البلية المكتبة دون البلية البسيطة الى آخره فان البلية المكتبة والبلية
 البسيطة يسان في الاشتغال على النسبة الرابطة في مرتبة المحاكاة عند هذا القائل ايضا ولا يحتاج الى ما اجاب به من انه لا يلزم من ان لا يكون
 وجوده في نفسه وجودا في الموضوع ان لا يكون وجودا في المعروف ويلغو قوله كيف وقيام الوجود بالبهية ضروري كيف ونسبة الرابطة
 الدنيوية ليس معناه قيام الوجود بالبهية ولو كان للوجود قيام بالبهية فانما هو في مرتبة المحكي عنه لاني مرتبة المحاكاة الدنيوية التي فيها الكلام
 وان اراد بان يطلق ثبوت شئ في نفس الامور الواقع المحكي عنه سواء كان بالضميمة الى المثبت له وانتراه عنه يتاخر عن ثبوت
 المثبت له في الواقع بطل سياق كلامه حيث نفى تاخر ثبوت شئ في نفسه عن ثبوت المثبت له على الاطلاق في مرتبة المحلول اي مرتبة
 المحكي عنه ونفس تاخره عنه بالاتصاف لا انصافي وذمب الى كون الاتصاف بالوجود انتراه عيا وعدم تاخر الاتصاف لا انتراه عيا
 وجود الموصوف واما قوله فلنا لا يلزم من ان لا يكون وجوده في نفسه وجودا في الموضوع ان لا يكون وجودا في المعروف كيف قيام
 الوجود بالبهية ضروري فما يقضى به اعجابا انه ان اراد به ان الموصوف بالوجود ليس موضوعا اي عملا مستغنيا عن احوال الذي هو
 الوجود وان كان محلا للوجود كان الوجود عالا فيه فحاصل كلامه يرجع الى ان محل الوجود لا يسمى موضوعا في الاصطلاح بل

والمبدأ

الحمد لله الذي بفضله العظيم ومنه بحسب قد استتب طبع الكواشي العتيقة العجيبة لا نيقة
 الغربية المتعلقة على شرح السلم للقاضي مبارك تجاوز عنه الله تعالى وتبارك
 المؤلف للسلم بجوار العلوم العقلية السلم في براري الفنون الحقيقية الصاندا وابدلت في
 الصاعد على عرش التحقيق المولوي محمد فصل حق الخیر پادى عالمه الكرم ذوالايد
 بكره للمادى الى يوم التنادى في مطبع مصلح المطابع الواقع في بلدة دہلی سنه ۱۲۹۹

بسم الله الرحمن الرحيم

تذكرة الحاشية المتعلقة على شرح اسلم للقاضي مبارك المولفة للمولف فضل بن النخعي ابا دوى ومولفها



الحمد لله الذي جعل العلم الواحد من العلوم وهو المنطق آلة المعاد - ويشير على العقل وسبب اسماؤه - وصلة على غيبه ليعتق رضاه - وعلى آله واصحابه الذين برأهم بآه
 اما بعد فقبول العبد المقتدر الى المآثر حواجه مصلح الدين الرابعي عنده يعيم الدين سان شيخ اسلم للقاضي مبارك خاضعة له قتالي وتبارك قد شتر بين
 طالبى العلم ومعلميه متانته واشكاله - ونشر دقته وعصا له وكثير من العمار قد علقت اعاليه التعليقات والحواشي - لتزبل عنه الفواشي - فلم تكن من كنهه شيئا
 الا التعليقات للفاضل المشهور بالمنطق والعلوم المتعلقة بين الجمهور المعروف من الغرب الى اشرق المولى الفاضل عن النخعي ابا دوى عاظمه كبره المتناوي
 يوم بنيادى النادى الذي هو بحر المنطق والعلوم الحكيمه من شرب قطرة منه فقد صار محررا لاساطل ريشنا لا نغنى عن مرمجهما بجدب اليه كل مستاذ لا يرضى
 كنت في شك مما اقول - فمن مولفاته التعليقات المتعلقة على شرح اسلم للقاضي مبارك تشهد على قولى بلا فضول - فان ما يظن ويدل على حال الفاضل
 حال المفضل - فانظر الى هذه الحواشي والتعليقات - يظهر لك فيها من غراب التوضيحات والتحقيقات واين لك شيئا مما يقابل الاجال - فانما يظهر الملائكة
 التفصيل خبيثة احوال - كما سمع لما يقال - ان هذه التعليقات انظرت ما ضى في اشخ من العاني - ونحت ما اخلق فيه من الافعال والمهاني - ونحت ما في من
 السائل - وجلبنا مشقة كالمش باللائل ونحت تقيما ليس فوقه تنج - ونحت توضيحا لا يفوقه توضح - واشتكت على تحقيق وتيسير لكل مسألة مشككة وتبين
 السائل النطقية - ونحت على تنج وتبين لكل مبحث من الباحث المتعلقة بالوحيه المشتمل عليها الكتب المنطقية الدرسيه - فلهذا المشى فانه ما حتى في هذه
 الحاشية ما في شرحه فقط بل حتى فيها ما فيه وما في سائر الكتب المنطقية الدرسيه وما في المنطق والعبث الحق في ما اختلف فيه من المسائل بالبحر انما
 البيهة للروضه بحيث انجبت حقيقه على كل ذكي ونحى وعلى كل ما هر كالم - ومزيد ناقص - وتبين المطالب بعبارة واضحة خالية عن اللغات المشككة فيها
 كل جدير وشبهه - والذين يعرفون انهم يعلمون المنطق وما هم بعالمين حين يرون في هذه الحاشية يعترفون ان نفوسهم كانت حافية عن تبيين المنطق
 وان المنطق ما في هذه الحاشية وان في هذه الحاشية لب كل الكتب وزبدة سائر الزبده ان فيها ما ليس فيها من كانت هذه في هذه الحاشية وكان
 يكتبها ولا يبرها اصله لو كان طالب الرويه جميل بالغ حيلة فبهذا العبد العاجز حاجه مصلح الدين عفا عنه يوم الدين الادان يشرح هذه
 الحاشية ايجل الشان - الباهر البرهان ثم فرائد ما التى لم يسها اكثر من انس ولا جان - فطلب نسخة هذه الحاشية القديسه من نفس الظاهر
 المولى محمد عبد الحق النخعي ابا دوى - من المشى السلام فاعطاني تلك النسخة بلا مويه بل كان بين ابويه وبين آباءى من المحسنين القديه والانه اعطى
 واعطاني حق تاليها اليه - فاعلموا ايها الطالبون والعالمون ان هذه النسخة المطبوعة منقوله من تلك النسخة القديسه واعلموا ايها الطالبون
 هذه الحاشية لاحدى من تفاريق العاصه وان هذه الحاشية تفتى من سائر الكتب فليكن ان تفتتلوا بتعليقها وتعليقها لان هذه هي النسخة المطبوعه
 فما كنتم تجدونه واخبره وعوانا ان الحمد لله رب العالمين واصله على رسوله وآله وصحبه وسلم

ربيع الاول سنة ١٢٤٤ هجرى نبوى

