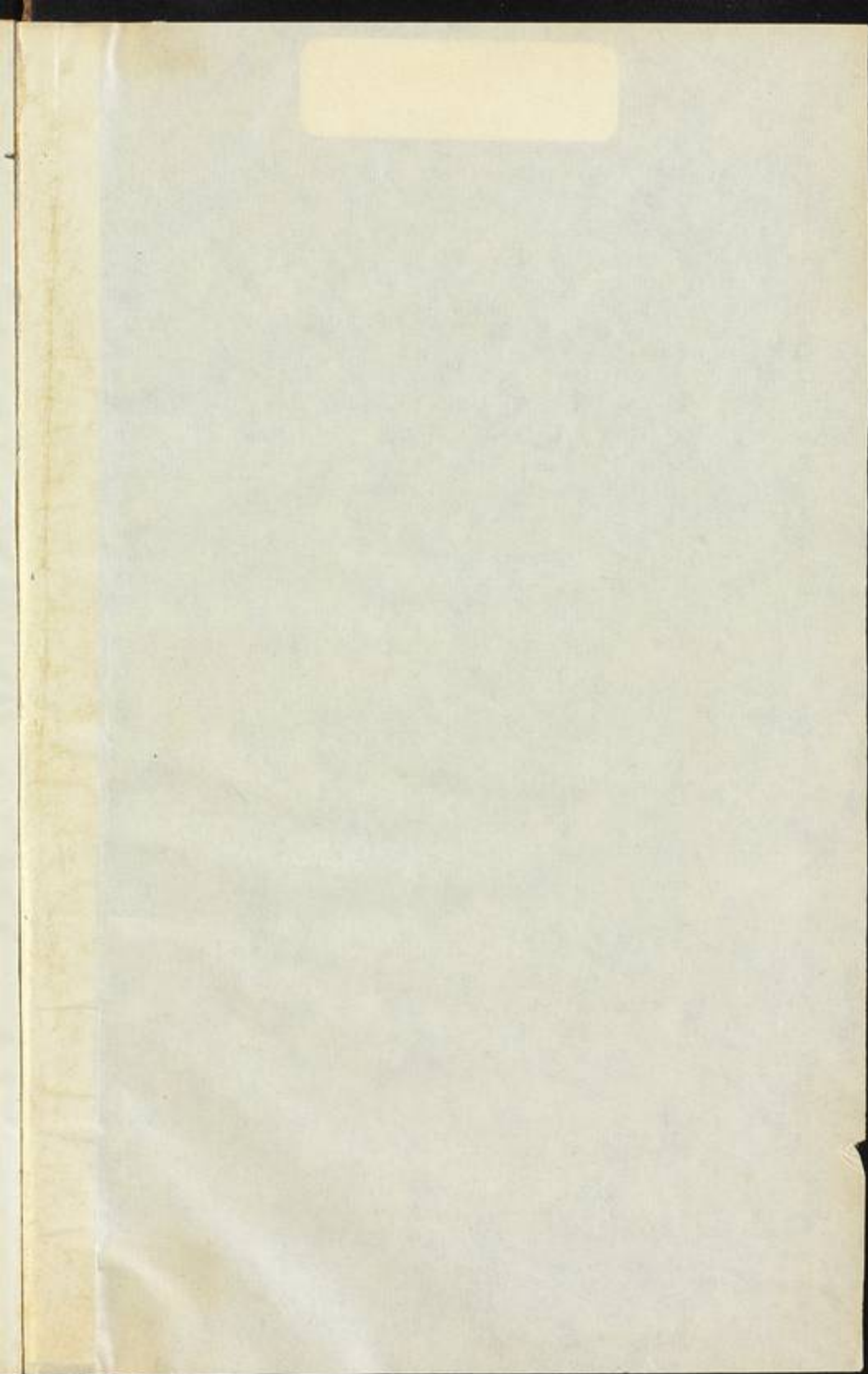


Princeton University Library



32101 076323854



المجلد الأول من
al-Āmuli, Muhammad
Taqi

درر الفوائد

Durar al-fawā'id

مع مقدمة تبحث عن نبذ من حياة المؤلف

وتأليفاته المنيفة

وهو تعليقة

على شرح المنظومة للسبزواری

قدس سره

لمؤلفه العلامة

الحاج الشيخ محمد تقی الاملی

دامت افاضاته

من منشورات

مرکز نشر الكتاب - بطهران

« چاپخانه مصطفوی »

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

2473

879

(cont.) 558

1958

v.1

الحمد لله الذي تجلى بالصفات العليا والاسماء، والذي فضل مداد العلماء على دماء الشهداء، والصلوة والسلام على اشرف السفراء، خاتم النبيين (ص) وآله الاصفياء.

وبعد: فمن اعلام العلماء المعاصرين هو مؤلف هذا الكتاب الشريف وحيث ان جملة من آثاره المنيفة وتأليفاته الباهرة، قد انتشرت في المراكز العلمية، ووصلت الى ايدي طالبي المعرفة والحقيقة، فاحتيج الى معرفة تاريخ حياة مؤلفها الجليل، ليكون القراء على بصيرة ويزدادوا خبرة وحيطة.

وها نحن نورد نبذا بالاجمال عن تاريخ حياته العلمي ونشير الى تاليفاته واساتذته ومشايخه.

حياة المؤلف هو العلامة الشيخ محمد تقي ابن المحقق العلم الحجة المولى الشيخ محمد الآملى ابن على بن محمد على الآملى، ولد بطهران في شهر ردى القعدة الحرام من سنة (١٣٠٤) هجرية، وتربى في حجر والده الشريف الى ان بلغ اوان التحصيل، فاشتغل به مجدا ساعيا في ايامه ولياليه، وحضر مجالس دروس عدة من مشاهير افاضل تلك البلدة، واستفاد من افادات جمع من

اساتيد الادب والفقه والاصول والحكمة ، حتى فاق اقرانه وامائله ، و اشير اليه بالبنان بين الفضلاء الكرام ، حتى بلغ عمره الى ستة وثلاثين فسافر مع عائلته الى النجف الاشرف ، وذلك في سنة اربعين من المائة الرابعة بعد الالف ، فحضر دروس اساطين الفقه والاصول ، واستفاض من حقايق علوم هؤلاء الفحول .

ولما بلغ الى ما بلغ وانتهى الى ما انتهى : عزم الى مبارحة النجف لمسقط رأسه ، فرجع الى موطنه ، وذلك في سنة ثلاث وخمسين وثلاثمائة بعد الالف من الهجرة ، ومن تلك السنة مقيم بطهران ، صانها الله به عن الحدنان ، وهو على الدوام يشتغل بالتدريس والتأليف ، وطالبة العلم و فضلاء البلدة يستفيضون من انوار علومه ويستفيدون من مجالس افادته .

والده الماجد وكان والده الماجد من اعظم علماء عصره ، ومن افخم المحققين في زمانه ، ولد ببلدة آمل من بلاد مازندران ، في سنة (١٢٦٣) هـ ، في بيت يعرف ببني جوان (والظاهر ان جوانا كلمة فارسية وهو لقب جدهم وكان شاعرا اديبا في عصر الصفوية) كما يقول :

بآمل مولدى وبنو جوان من النسب الاصيل والحسب الجمان
وامى من سلالة آل طاها بها فخرى اذا حصل الامان

ولما بلغ عمره الى سبعة عشر : هاجر الى طهران لتحصيل العلم وفضائل آخر ، وحضر فى مجالس البحث والدرس ، واستفاد من ارباب الادب والفضل ، وتلمذ عند جمع من اساتيد المعقول والمنقول ، وتخرج على العلامة الميرزا محمد حسن الاشتياني ، والمحقق الميرزا ابى القاسم الكلنترى (ابن الميرزا محمد على التاجر المعروف بالكلنترى النورى

المولود سنة ١٢٩٢ والمتوفى سنة ١٣٣٦ صاحب التقريرات للشيخ والمدفون في حضرة عبدالعظيم في مقبرة ابي الفتوح الرازي) والفقير السيد صادق الطباطبائي (قال في المائت والآثار ص ١٥٠ ، انه همداني ورحلته سنة ١٣٠٠ ، وله مقبرة وسيدة في خارج بلدة حضرة عبدالعظيم) والحكيم المتبحر الميرزا ابي الحسن جلوه . والفيلسوف العلامة الاقا على المدرس الزنوزي ، وغيرهم من اعلام علماء طهران ، اسكنهم الله تعالى في فرايس الجنان . ثم اشتغل بالتدريس والافادة ، وكان مجلسه مجمع الفضلاء والسادة يقصد اليه من كل جانب ، ويرحل نحوه كل مستفيد طالب .

ومن عام (١٣٢٠) تقبل الامامة في مسجد مجد (وهو مسجد كبير في شارع سپه بناه الحاج مجد الدولة صهر ناصر الدين سلطان القاجار) . ولما كان يعد من المخالفين عن الانقلاب الدستوري بايران ، فلم يبسج يقاسى الكروب ويكابد المعن حتى قبض وسجن من جانب الانقلابيين ، وقد بدت البغضاء وظهرت البدع ، حتى قتل الامام زعيم الملة والدين الشيخ فضل الله النوري شهيداً مصلوباً (وذلك في سنة ١٣٢٧ ومضى من عمره ثمان وستين سنة) ثم اجلى جمع من المسجونين ومنهم المولى المترجم الى آمل .

وبعد سنين من تبعيده : خلص ورجع الى طهران وذلك في سنة (١٣٣٢) واشتغل بالتدريس والامامة الى ان ارتحل الى جوار رحمة الله تعالى ، واستراح من هموم هذه الدوائر النازلة في شهر شعبان من سنة (١٣٣٦) من الهجرة النبوية .

وله (رضوان الله عليه) تاليفات كثيرة ، وقد طبعت منها رسالة عملية تسمى بتلخيص الفرائض في عام (١٣١٨) وهو يحتوي على اكثر

ابواب الفقه ، وحواشي ممتعة على الشمسية المطبوعة بطهران على الحجر
بخط احد التفريشي .

اساتذته الكرام فهو ادام الله افاضاته بعد ان فرغ من البحث في
الادبيات والمقدمات : حضر مجلس افادة والده
الماجد ، وتلمذ عنده من الشوارق ومن الفرائد والمكاسب ، ثم استفاد
من محضر الفاضل النبيل الشيخ رضا النوري ، ثم قرء كثيرا من كتب
المعقول عند الحكيم المحقق الميرزا حسن الكرماتشاهي ، ثم بعد فوته
في سنة (١٣٣٦) ورحلة والده الماجد ايضا في هذه السنة استفاد من
مجلس بحث الاستاذ الاكبر جامع المعقول والمنقول الحاج الشيخ عبدالنبي
النوري ، وتلمذ عنده قريبا من اربع سنوات متواليات ، وصدر له اجازة
الاجتهاد من جناب الشيخ المعظم له ، ثم هاجر الى النجف الاشرف وحضر
درس العلامة الشيخ ضياء الدين العراقي ، ودرس الاستاذ المحقق الشهير
الميرزا حسين النائيني (المتوفى بالنجف سنة ١٣٥٥) ، ودرس الفقيه
على الاطلاق المولى السيد ابي الحسن الاصفهاني قدس الله تعالى اسرارهم
فجاء بحمد الله خيرا بصيرا وجديرا باستنباط الاحكام الشرعية ،
ومع انه كان غنيا عن التعريف . اجاز له تيمنا وتبركا اساتذته الكرام و
مشايخه العظام بما يكشف عن سمو مقامه وبوضوح عن جلالته مرتبته ،
نسئل الله تعالى ان يطول بقائه ، آمين ،

نأليقاته المنيفة وللمؤلف المعظم له تاليفات كثيرة في شتى العلوم
واصناف الفنون ، واكثرها غير مطبوعة ، ونذكر هنا
جملة منها تميمها للفائدة :

١ - التعليقة على شرح المنظومة للسبزواري - وهو هذا الكتاب

الشريف ، وهو كما ترى في غاية الاتقان ومنتهى الافصاح ، يوضح صعاب اسرار المتن على طالبيه ، ويسرفع النقباب عن وجوه لطائف معانيه ، و يكشف الحجاب عن غوامض حكمه وبدايهه وقد طبع بالطبعة الاولى في عام (١٣٧٠) وهذا هو الطبعة الثانية ممتازا بجودة الطبع وتجديد النظر .

٢ - كتاب الصلوة - وهو في ثلاثة اجزاء ، يحتوي كثيرا من تقارير استاذ العلامة النائيني ، وهو كتاب متفرد في بابه ، يجمع سلاسة الالفاظ ودقة المعاني ، ويحوز التاليف والتحقيق ، وقد طبع بطهران سنة ١٣٧١ هـ ، ويقرب من (١٢٦٠) صفحة .

٣ - كتاب البيع - في جزئين ، وهو كسابقه يحتوي من تقارير شيخه العلامة النائيني ، من اول مبحث المكاسب الى ان ينتهي الى مبحث الخيارات ، وقد طبع بطهران سنة ١٣٧٢ - هـ ويقرب من (١٠١٠) صفحة .

٤ - خدا شناسي - وهو بالفارسيه ، وقد طبع كرارا في خمسة اجزاء ، يحوى مباحث التوحيد والتحقيق حول صفات البارئ تعالى .

٥ - شرح الكفاية ، في مجلدين ، لم يطبع الى الان .

٦ - تقارير بحث الاصول من اوله الى آخره ، لاستاذ المحقق الشيخ الاقاضياء الدين العراقي . وقد اورده بعنوان شرح الكفاية مع الاشارة الى حل غوامض الكفاية وكشف معضلاتها باسهل بيان .

٧ - تقارير الاصول ، في تحرير مباحث استاذ العلامة النائيني (رح)

٨ - شرح العروة الوثقى ، تم منه مجلدات في الطهارة ومجلدات من ابواب الصلوة والزكوة والخمس ، كتاب استدلالى مبسوط تحقيقى ، وقد اجتهده المؤلف (دام ظله) غاية اجتهاده وبذل كمال جده ونظره في تاليفه

وتنظيمه والله تعالى يوفقه في الاتمام .

٩ - رسالة في الرضاع .

١٠ - رسالة في اصالة الصحة في اليد .

٢١ - رسالة في قاعدة لا ضرر .

١٢ - رسالة في الرهن .

١٣ - رسالة في الوقف .

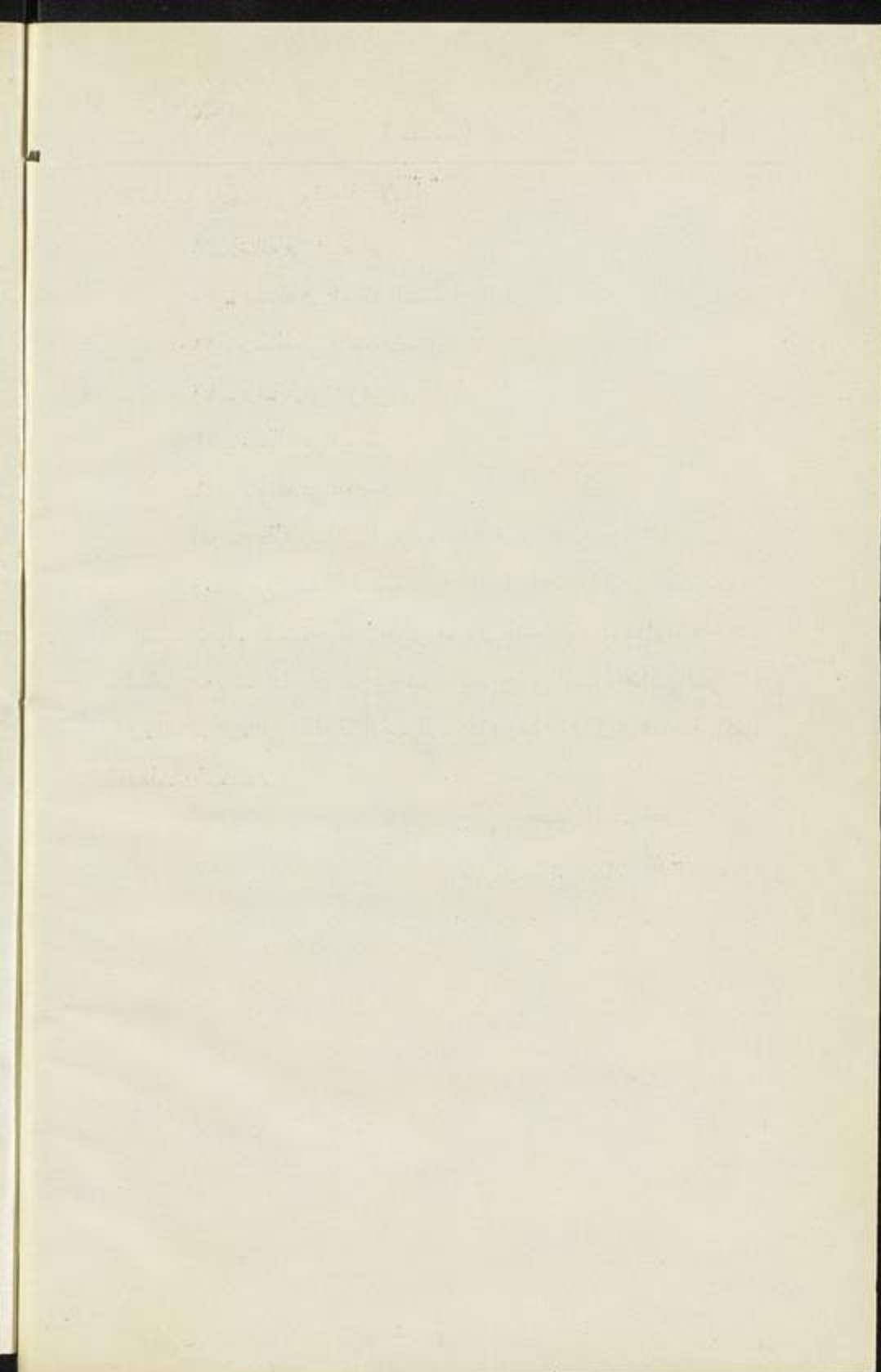
١٤ - رسالة في الوصية .

وله دام ظلّه رسائل آخر غير مدونه

ويظهر من تاليفاته وكتبه كلها : انه (دام ظلّه) كريم النفس حسن السليقه لطيف البيان جيد التحرير مبرز في المعقول والمنقول فقيه حكيم محقق . نعم انه ادام الله بقاءه جليل القدر حسن السير صافي السريرة ، وكلماتشرفت الى لقاءه لم ارمه الا صدقا وحقية ، ولم اشاهد منه الا فقها وعلماء وسكينة .

حسن المصطفوي

طهران ٢٠ شعبان ١٣٧٧ هـ



تعليقة

شرح حكمة المنظومة للحكيم المحقق العارف المدقق

خاتم الحكماء الالهيين الحكيم السبزواري

(قدس سره)

لمولفه الفقير

الحاج الشيخ محمد تقى الأملى عفى عنه

الطبعة الثانية

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

من منشورات

مركز نشر الكتاب - بطهران

١٣٧٧ هـ ق

« چاپخانه مصطفوى »

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللهم يا اهاب الحكمة على من يشاء من عباده الذي خص المصطفين
من خليقته بالخير الكثير وقال عز من قائل : ومن يؤتى الحكمة فقد اوتى
خيراً كثيراً وما يذكر الا اولو الالباب - لك الحمد على مواهبك السنية و
عطاياك الجزيلة ونشكرك على ان جعلتنا من اهل الحمد لك وتتضرع
اليك في الصلوة على الرحمة الواسعة والفيض المقدس والنفس الرحمانى
والصادر الاول والكلمة الوجودية محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله واولاده سيما
رأس الحكمة ومنازها على امير المؤمنين سيد العارفين وامام الالهيين
وعلى من اتبع الهدى ونسئلك ان تمن علينا بهداية قلوبنا الى معرفتك و
تجعلنا من اهل محبتك ومن افضل عبادك عندك نصيباً واخصهم لديك
زلفى انك قريب مجيب وبعد فانى مع قلة البضاعة وتشنت الحال وكثرة
الاشتغال صرفت بعض اوقاتي حين دراستى لشرح المنظومة فى الحكمة
المتعالية الذى لم يأت فى المصنفات المتقدمين والمتأخرين مثله فى جمعه
المشارب وتدقيقه وتنقيحه والله درمصنفه وعليه سبحانه اجره بتدوين ما
يخطر ببالي حين المذاكرة وتوضيح بعض معضلاته وشرعت من اول المقصد
الثانى فى الجواهر والاعراض الى ان انتهيت الى آخر الكتاب فاستخرت
الله فى الشروع من ابتداءه سائلاً منه التوفيق للانتهاء الى ما ابتدأت منه
راجياً الاجابة انه ولى الاعطاء والمنع وله الحمد على نواله وعطاياه .

ص ١٢٦ قوله - الهبة افادة ماينبغي - لان المعطى لعوض او غرض عائد اليه من عطائه لا يكون واهباً بل هو مستفيض قال الشيخ في الاشارات اندرى ما الجود؟ الجود هو افادة ماينبغي للعوض ولعل من يهب ليستفيض معامل وليس بجواد

« قوله - اما العقل الكلى - والمراد بالعقل الكلى هو العقل الاول الذى هو الصادر الاول المعبر عنه بالحقيقة المحمدية والمعنى والمراد بكليته هو سعة وجوده وانبساطه وجامعيته لجميع الوجودات وبوجه هو الوجود المنبسط والفيض المقدس والرحمة الواسعة

« قوله - الذى هو كصورة للعالم الطبيعى - صورة الشئ مابه الشئى يكون هو بالفعل والعقل الاول جامع لجميع فعاليات مادونه بنحو اكمل واتم فيكون صورة للعالم الطبيعى والصورة تطلق على معان حسبما يشير اليه فى الفريدة السابعة فى غرر المعقود فى العلة الصورية وقد عد من معانيها ما يكون بالفعل ويصلح ان يعقل والجواهر المفارقة صور بهذا المعنى وان لم يطلق عليها الصورة بمعانيها الاخر بل يصح اطلاق الصورة على الواجب بهذا المعنى ايضا لانه تعالى الفعلية الصرفة العارى عن كل مادة وما هو بالقوة وانه سبحانه مجمع الفعليات كما يطلق عليه تعالى فاعل الفواعل غاية الغايات ومبدء المبادئ فان قلت الصورة بمعنى ما يصلح ان يعقل لا يصح اطلاقها عليه تعالى لانه تعالى فى غاية الخفاء قلت صاوح معقوليته هو وجود معقوليته لنفسه لانه تعالى مجرد وكل مجرد عاقل لنفسه معقول لنفسه شهد الله انه لا اله الا هو وانما قال كصورة للعالم الطبيعى مع ان جامعيته لتمام فعاليات مادونه يقتضى ان يكون هو بنفسه الصورة لما ذكره فى العاشية من ان ذاته هو تمام فعاليات مادونه بنحو

الجمع والرتق فهو في وحدته كل الفعليات والصور بالاصطلاح هي الفعليات الفرعية المنتشرة من فعليته فهو الاصل في الفعلية وهذه الفعليات فروعها نسبتها اليه نسبة الفروع الى امها ولما كان الاصل هو الفرع بنحو اللف والرتق والفرع هو الاصل بنحو النشر والفتق وكانت الفعليات الفرعية صوراً يكون الاصل كالصور

« قوله - وكفصل محصل له - المراد بالفصل هنا هو الحقيقي وقد فصل المصنف قده في حاشيته في المقام في الفرق بين الحقيقي من الفصل والمنطقي منه وتقسيم المنطقي بقسمين اعلم ان ما به الشيء الذي به يكون هو هو اعني حقيقته وذاته التي بها يمتاز عما سواها هو فصله الاخير كالنفس الناطقة بالنسبة الى الانسان وتلك الحقيقة من حيث هي هي في نفسها شيئاً ويمكن اعتبارها في نفسها كذلك اي من حيث هي هي ويمكن اعتبارها مع ما ينضم اليها الذي يحصل من انضمامها نوعاً محصلاً وعند اعتبارها مع ما ينضم اليها قد يعتبر بحيث يرى متحد الوجود مع ما ينضم اليها وقابلاً لان يحمل على ما ينضم اليها حملاً صناعياً فيقال الحيوان ناطق وقد يعتبر بحيث يرى هو شئ في مقابل ما انضم اليها وما انضم اليها شئ آخر مغاير معها فهنا اعتبارات ثلاثة اعتبار الشئ في نفسه واعتباره متحداً مع ما انضم اليه المعبر عنه باعتبار الالبشرية واعتباره مغايراً مع ما انضم اليه المعبر عنه باعتبار بشرية لا وهذه الاعترافات مفاهيم مختلفة في عالم المفهومية وان كان المعبر عنها والمحكى عنها وعبارة اوضح مصداقها شيئاً واحداً والمفهوم الاول منها اعني هو باعتبار نفس حقيقته من دون ضم اعتبار الالبشرية وبشرية اللامية لم يسم باسم ولا يحكى عنه بلفظ بل اللفظ حاك عنه بالاعتبارين الاخرين فهو باعتبار

بشرط اللامية صورة وباعتبار اللا بشرطية فصل وهذا معنى ما قالوا من ان الفرق بين الصورة و بين الفصل بنحو اللابشرط و بشرطلا اذا عرفت ذلك فنقول لما كان الفصل هو الصورة بنفسها اعنى مصداقاً وان الفرق بينهما بالاعتبار اعنى اعتبار اللابشرط و بشرطلا وكان العقل صورة للعالم الطبيعي كما عرفت في الحاشية السابقة يكون فصلاله ايضا لاتحاد الفصل مع الصورة و كون التفاوت بينهما بالاعتبار ومنه يظهر انه لما كان كالصورة بالبيان المتقدم في الحاشية السابقة فلاجرم يكون كالفصل ايضا ولذا قال كفصل محصل له

« قوله - وبالجملة جهة وحدة له - لما كان صورية العقل و فصليته للعالم من جهة جامعته لجميع فعليات ما دونه بنحو اللف والرتق و كانت الفعليات المنتشرة منه هي الصور و الفصول بالحقيقة كما عرفت و كان العقل في وحدته كل تلك الفعليات المنتشرة لكن بنحو اللف و لم يتبين من قوله هو كصورة للعلم و كفصل محصل له وجه كونه كك اجمل المطلوب بهذه الجملة و قال وبالجملة جهة وحدة له و معنى كون العقل جهة وحدة للعالم انه جامع لجهات الفعليات العالم بنحو اللف بمثل جامعية الدجاجة لافراخها

« قوله - وقد كانت النفوس - المراد بالنفس هو الجوهر المجرد عن المادة ذاتا المتعلق بها فعلا و هو فلكى و انساني و حيث انه مجرد عن المادة ذاتا يشبه العقول المجردة ذاتاً و فعلا و من حيث انه متعلق بالمادة فعلا يشبه المادى فمن حيث انه يشبه العقل يأخذ منه و من حيث انه يشبه العالم الطبيعي يفيض عليه فيكون واسطة بين المادى الصرف و بين المجرد المحض

« قوله - المستكملة بالحكمتين - الحكمة عبارة عن العلم بحقايق الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية و تنقسم الى العلمية والعملية والمراد بالاول هو العلم بما هو خارج عن حيطة قدرتنا وتحت اختيارنا والثانى هو العلم بما يكون من افعالنا وفي حيطة قدرتنا واختيارنا والاول اعنى الحكمة العلمية تنقسم الى اقسام لان المعلوم الذى خارج عن قدرتنا لا يخلو بحسب التصور من انه اما يكون مجرداً عن المادة ذهنياً وخارجاً بمعنى انه لا يحتاج الى المادة لافى وجوده الخارجى ولا فى وجوده ذهنى واما يكون محتاجاً اليها فى كلا الوجودين واما يحتاج الى المادة خارجاً لاذهنياً واما يكون بالعكس لكن الاخير غير متحقق لاستحالة ان يكون الشئ بحسب وجوده ذهنى مادياً و بحسب وجوده الخارجى مجرداً وبقية الاقسام متحقق فما يكون مجرداً خارجاً وذهناً فالبحث عنه هو العلم الالهى كالبحث عن ذات الله سبحانه و اسمائه و صفاته والبحث عن المحتاج الى المادة بحسب الوجودين هو العلم الطبيعى فان موضوعه هو الجسم من حيث انه واقع فى التغير والجسم يحتاج الى المادة خارجاً كما هو واضح و ذهنياً حيث ان تصوره انما هو بتصور هذا المركب من المادة والصورة فلا ينفك تصوره عن تصور المادة و ما يحتاج الى المادة خارجاً لاذهنياً هو الموضوع للعلم الرياضى باقسامه الاربعة من الحساب والهندسة والهيئة والموسيقى وهذا اقسام العلم النظرى والحكمة العلمية و اما الحكمة العملية التى يكون موضوعها ما يكون تحت قدرتنا واختيارنا فقد قسموها الى تهذيب الاخلاق وتدير المنزل و علم السياسة و علم النواميس وهو الفقه

« قوله - والثانى هو الانسب - لان قوله يا واهب العقل لك

المحامد فى مقام الحمد لله سبحانه بعطائه العقل للمحامد وماهو الموهوب للمحامد هو العقل بالمعنى الثانى و هو الموهوب بالمفعولين اى وهبه ايانا فيستحق بذلك شكراً واما العقل بالمعنى الاول فهو الموهوب بمفعول واحد اى وهبه سبحانه مثل جعل الانسان بسيطا بمفعول واحد و ان كان هذا ايضا يقتضى شكراً الا ان الشكر يصدر من النعمة نفسها

من شكر چون كنم كه همه نعمت توام ؟ نعمت چگونه شكر كند بر زبان خویش

« قوله - وفى هذا اللفظ براعة استهلال - براعة الاستهلال عبارة

عن ان يذكر فى الديباجة ما يناسب المقصود وحيث ان هذا الفن من العلم هو المعقول و كان الكتاب مدونا فى الحكمة يكون ذكر العقل بمعنييه اعنى العقل الكلى والعقل الجزئى الذى هو القوة العاقلة الانسانية المستكملة بالحكمتين مناسباً مع الفن والكتاب ولعل الانسب بالفن هو المعنى الاول وبالكتاب هو المعنى الثانى

« قوله - فى المصراع الاول اشارة - فان العقل الكلى مع كونه

الصادر الاول اذا كان موهوباً منه تعالى يلزم ان يكون هو تعالى المبدء الاول الذى لاشئ فوقه و اذا كان اليه ينتهى المقاصد فيكون هو المنتهى الذى لاشئ دونه ومنه البدء واليه الرجوع وهذا معنى كما بدتكم تعودون

« قوله - الاشدة ظهوره - وهذا كما ان نور الشمس لو لم يطرء

عليه العدم لم يظهر فى الابصار انه نورها وقد قيل :

اگر خورشيد بريك حال بودى شعاع اوييك منوال بودى

ندانستى كسى اين پرتوازاوست نبودى هيچ فرق از مغز تا پوست

جهان را خود فروغ نور حق دان حق اندروى زيپدايست پنهان

وشاعرى ديگر گويد :

حجابر وى توهم روى تستدرهمه حال نهانى ازهمه عالم زبسكه پيدائى
ص ١ قوله اى فى عين ظهوره باطن - اى لما كان منشاء اختفائه
هو شدة ظهوره يكون ظاهراً و فى ظهوره باطناً فلا ظهوره يمنع عن
بطونه بل هو السبب لبطونه ولا بطونه يمنع عن ظهوره لانه ينشأ من
ظهوره ولذا قال امير المؤمنين عليه السلام كل ظاهر غيره غير باطن و كل باطن
غيره غير ظاهر، الحديث لكنه تعالى هو ظاهر و باطن ظاهر فى بطونه و باطن
فى ظهوره

« قوله - وان جعلت كلمة فى السببية - وقد افاد فى وجه صيرورة
المصراع الثانى كالتيجة للمصراع الاول عند جعل كلمة فى السببية وجهان
الاول ان يكون المصراع الثانى متفرعاً على الاول يعنى لما كان مختفياً
لفرط نوره و ظهوره و صار ظهوره منشاء لاختفائه فهو تعالى ظاهر و باطن
لان ظهوره منشاء لبطونه و بطونه حاصل من ظهوره الثانى ان يكون
مفاد المصراع الثانى كالتيجة المترتبة على المقدمتين وهما مفاد المصراع
الاول به معنى انه تعالى مختف لفرط نوره و كل مختف لفرط نوره فهو
ظاهر فى بطونه فانه تعالى ظاهر فى بطونه

« قوله - وفيه تحلية للساننا - لما كان مفاد المصراع الثانى
بعينه هو مفاد الاول و كان هذا تكراراً يريد الاعتذار عنه و حاصل
اعتذاره امر ان احدهما كون المصراع الثانى كالتيجة للمصراع الاول
على ما بين بوجهين و ثانيهما فى اعادة مفاد المصراع الاول بعبارة الظاهر
و الباطن تحلية للسان بذكر الاسمين الشريفين اعنى الظاهر و الباطن
« قوله - بنور وجهه - اضافة النور الى وجهه كاضافته الى الوجود
فى قوله نور الوجود المنبسط كلاهما بيانية لان وجهه تعالى الذى اينما

تولوا فثم وجهه هو ذلك الوجود المنبسط الذي هو نور اذ الوجود مطلقا نور لان النور هو الظاهر بنفسه والمظهر لغيره والوجود كذلك وسيأتي بسط القول في ذلك في الوجود المنبسط انشاء الله تعالى

« قوله - عوالم الارواح والاشباح - وكل من عالمي الارواح والاشباح ينقسم الى قسمين الارواح المرسلة و هو عالم العقول المترتبة الطولية والمتكافئة العرضية والارواح المتعلقة بالابدان و هو عالم النفوس الكلية الفلكية والجزئية الانسانية والاشباح المعجزة القائمة بذاتها و هو عالم المثال من الاكبر و هو خيال النفوس الفلكية والاصغر و هو خيال النفوس الانسانية والاشباح المختلطة بالمادة ويعبر عنه بعالم السجل الكون اعنى العالم الطبيعي من الافلاك وفلكياتها والعناصر وما يتركب منها

« قوله - وعند نور وجهه سواه - اعلم ان الحق تعالى على مشرب الحكمة المتعالية الذي عليه صدر المتألهين واتباعه ومنهم المصنف قدس الله اسرارهم هو الوجود الاصيل الذي هو نور كل نور ومنه يضيئ كل نور والممكنات عندهم برمتها عبارة عن وجود واحد ظلي عكسي فيئى الذي هو بوحدته كل الوجودات الممكنة ويعبرون عنه بالفيض المقدس والنفس الرحمانى والمشية والرحمة الواسعة والحق المخلوق به و نسبته الى وجود الحق كنسبة الشعاع الى الشمس

و قالوا بانعكاس الشعاع فى المرآت ، و انعطاف الصدى على الاصوات ايقن الناس انه ليس فى الكون ، سوى مقتضى شئون الذات او كنسبة العكس الى العاكس .

حسن روى تو بىك جلوه كه در آينه كرد

اين همه نقش در آئینه اوهام افتاد

این همه عکس می و نقش مخالف که نمود

يك فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

جلوه کرد رخس روز ازل زیر نقاب

عکسی از پرتو آن بر رخ اوهام افتاد

و یسمى هذا الوجود الظلى عندهم بالوجود المطلق و له مراتب

ينتزع من كل مرتبة منه حد و يعبر عنه باعتبار مراتبه بالوجود الخاص وعن

حده المنتزع منه بالمهية فهينا اعتبارات (١) نفس الوجود المطلق و

هو الوجود المنبسط (٢) وهو باعتبار مراتبه و هو الوجودات الخاصة

(٣) الحدود المنتزعة من مراتبه و هي المهيئات و التفاوت بين الوجود الذى

هو نور الانوار و الوجود الظلى الذى هو الوجود المنبسط بنحو بشرط لا

لا بشرط و بين الوجود المنبسط و الوجودات الخاصة بنحو لا بشرط و بشرط

شئ فالوجودات الخاصة (٤) ظل للوجود المنبسط كما ان الوجود

المنبسط ظل للوجود الحق تعالى فالسخرية محفوظة بينها اى بين الوجود

بشرط لا و الوجود لا بشرط و الوجود بشرط شئ كما ان للوجودات الخاصة

تعلق بالمنبسط و للوجود المنبسط تعلق بنور الانوار و اما المهية فهى

(٤) بل الوجودات الخاصة هى نفس الوجود المنبسط و التفاوت

بينها بالاطلاق و التعيين فاذا لوحظ من حيث هو و وجود يكون هو الوجود

المنبسط و اذا لوحظ من حيث هو محدود بعد معين ينتزع منه الفلكية

و الارضية و نحوهما يكون الوجود الخاص و ان شئت فقل ان الوجود

المنبسط كقصب ذو مفاصل فهو من حيث انه قصب هو الوجود المنبسط و كل

قطعة منه من مفصل الى مفصل آخر هو الوجود الخاص و من المعلوم ان كل

قطعة منه من مفصل الى مفصل هو نفس ذلك القصب لاشئ آخر يغايره

منه دام ظله .

عدمى لاسنخية بينها وبين الوجود مطلقا الا ان لها تعلقاً بالوجود من حيث انها تنتزع من مراتبها ومن حدودها فيكون الوجود الخاص فينا للوجود المنبسط من وجهين من حيث كونه ظللا له ومن حيث تعلقه به والمهية فيئى له من وجه واحد وهو من حيث تعلقها به

« قوله - هداية تكوينية - الهداية التكوينية هي اعطاء كل مستحق ما يستحقه على ما هو مفاد قوله تعالى اعطى كل شىء خلقه وهي يحصل بامر ين حفظ الكمال الموجود و طلب الكمال المقفود والاول يحصل بالعشق والثانى بالشوق وانما يكون نينا وَاللَّهُ شَهِيدٌ هاديا بالهداية التكوينية لانه الصادر الاول ومعنى الصادر الاول هو الوساطة في فيضان الكمال الى من دونه من مبدء المبادئ ونور الانوار ويمنه رزق الورى وبوجوده ثبتت الارض والسماء

« قوله - اذ بانوارهم تلالات - المراد بانوارهم هو نفوسهم الشريفة التي هي عين وجوداتهم وبالسموات و الارضين هو مهياتها وتلاء لوتها هو وجودها ووجود الاشياء من انوارهم ايضا من جهة كونهم وسائط نعمه ونفوسهم الكلية كل النفوس

« قوله - متبجحا - بجح بتقديم باء بانقطه از تحت ثم جيم ثم حاء مهمله بمعنى شادمان شدن از باب علم يعلم

ص ٢ قوله - صيرورة الانسان - انما يصح تعريف الحكمة بانها صيرورة الانسان عالما عقليا الخ لما تقرر وسيجئى تحقيقه من ان الاشياء بانفسها توجد في الذهن فلكل شىء مثل النملة مثلا اطوار في الوجود و نشأت و تطورات (١) من الوجود العيني الخارجى الذى به يترتب عليه انار النملية والذى به يكون محسوساً بالعرض (٢) و الوجود الحسى

الذى به يكون محسوساً بالذات وهو تحققه في الجليدية او ملتمى العصبين
 او في الحس المشترك (٣) والوجود التخيلي الذى فى خيالنا المعبر عنه
 بالخيال المقيد والخيال المنفصل وهو الذى خيال ومتخيل معا والتخيلي
 الذى يكون فى المثال المطلق والخيال المنفصل و مهية النمالية بتلك
 الوجودات جزئى سواء كان بوجودها العيني الذى محسوس بالعرض او
 بوجودها الحسى او بوجودها الخيالى (٤) والوجود التعقلى الذى تكون
 المهية به كلياً والمهية فى جميع هذه الوجودات هى هى بعينها وعند
 تعقل المهية بنفسها و اتحاد العاقل والمعقول والمدرك والمدرك يصير
 العاقل متحداً مع المعقول وجوداً بمعنى ان وجود المعقول ظل وجود
 العاقل و فيته و على هذا فعند تعقل الانسان شيئاً يصير عين ذلك الشيء
 بوجوده العقلى بل ذاك الشيء يصير موجوداً بوجود الانسان فى مرتبة
 القوة العاقلة فيصح ان يقال عند تعقل مهيئات الاشياء انه عين تلك الاشياء
 فى مرتبة التعقل وعند تعقل العالم بكله يصير عالماً عقلياً مضاهياً للعالم
 العيني ولا ينحصر ذاك الاتحاد بالوجود التعقلى لان المتخيل ايضا متحدمع
 الخيال كما ان المحسوس بالذات ايضا متحد مع النفس فى مرتبة الاحساس
 وانما اقتصروا فى تعريف الحكمة بانها صيرورة الانسان عالماً عقلياً ولم
 يعمموا الحكم بالنسبة الى الوجود الحسى والتخيلي لما عرفت من ان المهية
 بالوجود الحسى والتخيلي جزئى والجزئى لا يكون كاسبا ولا مكتسباً .

« قوله - افضل علم بافضل معلوم - اعلم ان العلم من حيث هو
 نور و ادراك شريف ولو كان معلومه اخس الاشياء كالعلم بالاشياء الخسيسة
 لكن العلوم تتفاوت فى الشرافة بعد اشتراكها فى اصلها تارة بتفاوت
 المعلوم وكما زاد المعلوم شرفاً رفعة كان العلم به اشرف واخرى بتفاوت

الدرك والكشف شدة وضعفا كدرك جمال محبوب في يياض النهار اذ في
 هواء المغيم او المغرب وثالثة بتفاوت دلائله وثاثة ورابعة بشرافة غايته اذا
 تبين ذلك فنقول للحكمة الافضلية المطلقة والاشرفية المرسله على سائر
 العلوم من ناحية شدة الكشف بها ومن ناحية وثاثة دلائلها ومن ناحية
 اشرفية المعلوم بها ومن ناحية شرافة غايتها اما افضليتها من ناحية شدة
 الكشف بها فلانها علم يقيني لاتقليد فيها اصلا بخلاف سائر العلوم التي
 بالاخرة تنتهي الى النقل الذي لا بد فيه من التقليد عن المنقول عنه واما
 افضليتها من ناحية وثاثة دلائلها فلان ادلتها كلها براهين يقينية منتهية
 الى الشكل الاول الذي بديهي الانتاج بل قال صدر المتألهين مسائل
 الحكمة المتعالية منطبقة على موازين ثلاثة من البرهان والوجدان
 والقرآن واما افضليتها من ناحية افضلية المعلوم بها فلان المعلوم
 بها هو الحق تعالى شأنه الذي هو منبع كل شرف و شرافة كل شريف
 انما هو بانتسابه اليه و قربه منه و من صفاته و افعاله تعالى و اما من
 ناحية شرافة غايتها فلان غايتها كما عرفت هي صيرورة الانسان عالما عقليا
 مضاهيا للعالم العيني

« قوله - و افعاله المبدعة والمخترعة - الابداع هو ايجاد الشيء غير
 مسبوق بالمادة والمدة والاختراع هو ايجاده غير مسبوق بالمدة كالافلاك
 والتكوين هو ايجاده مسبوقا بالمادة والمدة كالمركبات من العناصر
 والانشاء هو ايجاد الصور المقدارية القائمة بذاتها بلا مادة وهو المراد من
 قوله و ما يقرب من ذلك و لعل النكتة في عدم التصريح بلغظ المنشأة
 والتعبير عنها بقوله و ما يقرب من ذلك هو الخلاف في وجود الصور المثالية
 القائمة بذاتها حيث انكرها المشاؤون وان اثبتها الاشراقيون و ارتضاه

المصنف و موافقوه من اصحاب الحكمة المتعالية

« قوله - والمعلوم فى غيرها - الالهى بالمعنى الاعم ما يبحث فيه عن الموجود بما هو موجود والبحث عنه اما يكون عن الموجود من حيث هو هو فهو الامور العامة او عن الموجود بما هو واجب فهو الالهى بالمعنى الاخص او عن الموجود بما هو جسم واقع فى التغير فهو الطبيعى و جميع ذلك راجع الى البحث عن ذاته وصفاته و افعاله و اما ماعدى الحكمة من العلوم فموضوعه ليس الا الاعراض كالكميات التى هى موضوع للعلوم الرياضية كالعدد الذى هو كم منفصل موضوع للحساب والخط الذى هو كم متصل موضوع للهندسة و كالكيفيات المسموعة كالحروف و الالفاظ التى موضوعة للعلوم الادبية من الصرف والنحو واللغة والمعانى والبيان و البدع و نحوها و الكيفيات النفسانية التى موضوعة لعلم الاخلاق و كالحركات التى موضوعة لعلم الفقه والمراد من قوله او ما يجرى مجراها اما المعقولات الثانية التى موضوعة للمنطق بناء على ان يكون الضمير فى مجراها عائداً الى الاعراض فان الامور الاعتبارية مغاير مع الاعراض كلها من الامور المتأصلة حتى الاضافة لامن الاعتباريات و اما السكنات و التغيرات بناء على ان يكون الضمير فى مجراها عائداً الى الحركات و الفرق بين التغير و بين الحركة و السكون هو باعمية التغير عن الحركة و السكون حيث ان الحركة هى الخروج من القوة الى الفعل تدريجاً و التغير يشمل ذلك و الخروج الدفعى و لذلك قيد الشيخ الرئيس موضوع العلم الطبيعى بالجسم بما هو متغير فى قبالة القيد الماخوذ فى لسان القوم و هو قيد من حيث هو يتحرك و وجه جعله التغير قيداً هو لان يشمل مثل الكون و الفساد الذى هو خروج دفعى فعلى تقييد القوم موضوع الطبيعى

بقيد الحركة يلزم ان يكون البحث عن الكون والفساد خارجا عن علم الطبيعي وبالجملة فمثل النية والصوم والركوع والسجود والقيام والقعود ونحو ذلك من موضوع مسائل الفقه داخلة في قوله او ما يجرى مجراها بناء على ان يكون المراد منه مثل السكنات والتغيرات اذا النية مثلا ليست الاحركة تقع فيها التدريج والصوم ليس الاالكف عن اشياء مخصوصة وهو عدمى والركوع والسجود والقيام والقعود وامثالها من مقولة الوضع

« قوله - لاقت اى الحكمة المتعالية او المنظومة - التريديد في مرجع ضمير لاقت بين الحكمة المتعالية والمنظومة للاشارة الى الفن والكتاب .

« قوله - وقس عليه الضمير فى البيت الثانى - يعنى الضمير المؤنث فى ابحارها و بستانها فانه ايضا يرجع اما الى الحكمة المتعالية او الى المنظومة باعتبار اشتمالها على مسائلها

« قوله - قده موشح بالزهر النخ . التوشيح جعل الشئى حمائلا والزهر جمع زهرة بمعنى شكوفه يعنى بستان هذه المنظومة متجمل بالزهر

ص ٣ قوله - لم نقل هذه وبقالتقولنا فيها - اى لم نقل هذه لكى يشير بها الى المنظومة بل قلنا هذا مذكراً وارجعناه الى الكتاب رعاية للترصيع وهو اعنى الترصيع عبارة عن كون ما فى احد المصرعين موافقا لما فى المصرع الاخر ولما كان كلمة فيها مذكورة فى المصرع الثانى ادى كلمة هذا مذكرا لكى يوافق مع كلمة فيها فى الروى و هو فى المقام كون الكلمتين اعنى هذا فى المصرع الاول وفيها فى المصرع الثانى مختومة بالالف

« قوله - والغرر جمع الاغر - والظاهر ان تكون الغرر جمع الغرة كغرف التى جمع للغرفة ولكن فى المجمع والافر الابيض من كل

شئى والكريم الافعال والجمع غرر كصرد انتهى و على هذا فمعنى غرر
الفرائد اكرم الجواهر النفيسة و انفس الدرر المنتظمة فيكون تسمية
الكتاب بهذا الاسم مع المسمى

« قوله - اى ابيض وصار ذاغرة - ولما امتاز المسائل بعضها
عن بعض بعنوان الغرر كانها ابيضت وتنورت بامتيازها بعضها عن بعض
فاستحقت ان يطلق عليها بانها صارت ذاغرة اى ذات بياض

« قوله - و هذا من قبيل لجين الماء - اى من قبيل اضافة
المشبه به الى المشبه فلجين الماء بمعنى الماء كاللجين واللجين هو الفضة
فح يصير معنى عقد العقاييد هو عقايد كالعقد والعقد هى التى تحمل على
رقاب العرائس من الجواهر النفيسة فالعقايد كانها عقد محمولة على
رقبة معتقدها .

« قوله - اى فى الامور العامة - الامور العامة هى التى يعم
جميع الموجودات كالوجود الذى يعم الواجب والممكن من الجوهر
والعرض واكثرها كالامكان الذى يعم الجوهر والعرض الذين هما اكثر
الموجودات و على هذا فالوجوب والامتناع ليسا من الامور العامة
لاختصاص الوجوب بالواجب فقط اللهم الا ان يجعل الوجوب اعم من
الوجوب بالذات او بالغير ولعدم كون الامتناع من الامور العارضة للموجود
اصلا اللهم الا ان يجعل ايضا اعم من الامتناع بالغير ومنهم من جعل الشئ
وما يقابله معا من الامور العامة و على هذا يكون الوجوب بالذات من
الامور العامة لانه مع ما يقابله اعنى الامكان يعم جميع الموجودات و
لكنه لا يخلو عن التكلف

« قوله - وهى فى الالهى كالسماع الطبيعى - السماع الطبيعى او

السمع الكيان هو الامور العامة من العلم الطبيعي وهو الباب الذي يذكر فيه العوارض التي تعرض لموضوع العلم الطبيعي وهو الجسم من حيث هو يتغير مطلقا من غير تقيد بكوفه فلكنيا او عنصر يا بسيطا او مركبا او غير ذلك من القيود فلمكان ارسال موضوعه و اطلاقه عن كل قيد فلكنى او عنصرى بسيط او مركب تام او ناقص يعم عروضه جميع الاجسام فصار من الامور العامة لكن لا مطلقا بل من الامور العامة المختصة بموضوع العلم الطبيعي وذلك كمسئلة كل جسم فله مكان طبيعى او شكل طبيعى او امتناه او غير مركب مما لا يتجزى وانما سمي بالسماع الطبيعى لانه اول ما يذكر فى علم الطبيعى و كان ديدن المتقدمين فى تعاليمهم هو الشروع من الطبيعى والانتهاء الى الالهى لكى يتدرج المتعلم من المحسوس الى المعقول فكان الطبيعى متقدما فى السماع على الالهى والامور العامة من الطبيعى اول ما يسمع من مسائله فالاجرم يكون اول ما يقرع على السمع من مسائل العلوم الحكمية هو الامور العامة من الطبيعى سمي بالسماع الطبيعى بمعنى اول ما يسمع من مسائل العلوم والسمع الكيان ايضا بهذا المعنى اى اول ما يسمع فى الكون من المسائل

« قوله - كانت فى الوجود والعدم - قد عرفت ان الوجود يكون من الامور العامة على جميع الاقارب فى معنى الامور العامة من كونها ما يعم جميع الموجودات او اكثرها لان مفهوم الوجود يعرض جميع الموجودات من الواجب والممكن اللهم الا على مسلك من يتوهم ان واجب الوجود ليس بموجود ولا معدوم بل هو فوق الوجود فان مفهومه ح لا يعرضه فيكون ح من الامور العامة بمعنى ما يعرض اكثر الموجودات ويخرج من الامور العامة بمعنى ما يعم جميع الموجودات هذا بالنسبة

الى الوجود واما العدم فالبحث عنه استطرادى فانه ليس من الامور العامة
باى معنى كان و انما قدم البحث عن الوجود فى الامور العامة و جعل
البحث عنه المقصد الاول من الامور العامة لكون الوجود هو الموضوع
للفلسفة الاولى والالهى بالمعنى اعم و تقدم معرفة الموضوع فى كل علم
مما يعد كالواجب فجعل مبحث الوجود متقدماً على جميع مقاصد الامور
العامة فان قلت فعلى هذا فلا يكون البحث عن الوجود من المسائل
لكون البحث عن الموضوع فى كل علم خارجا عن العلم بل يكون من
المبادئ قلت نعم لكنه اذا كان فوقه علم يكون البحث عن موضوع العام
الادنى من مسائل ذلك العلم واما اذالم يكن فوقه علم كان هو العلم الاعلى
فينبغى ان يكون موضوعه بديها او انه يبين فى ذلك العلم نفسه

(في بداهة الوجود)

« قوله - كالثابت العين - الالف و اللام فى العين عوض عن
المضاف اليه وهو الضمير الراجع الى الثابت فمعنى الثابت العين انه ثابت
عينه اى نفسه فيكون حاصل التعريف ان الوجود هو الذى يكون بنفسه
الثبوت وهذا بخلاف المهية فان ثبوتها انما هو بثبوت وجودها والا فهى
فى حال الوجود ايضا ليست الاهى بمعنى ان الوجود لا يبصر نفسها ولا جزء
منها كما ان البياض عند عروضه للجسم لا يبصر نفس الجسم ولا جزء منه
ولا يخفى ان تعريف الوجود بالثابت عينه مشتمل على الدور الصريح فان
الثبوت مرادف للوجود واما تعريفه بانه الذى يمكن ان يخبر عنه فمعناه
انه يمكن ان يسند اليه شىء و يحمل عليه محمول بخلاف العدم فانه لا
يمكن ان يخبر عنه شىء اصلا لان ثبوت شىء لشىء فرع لثبوت المثبت له

فما لم يكن للشيء ثبوت فلا يعقل انبات شيء له والعدم باطل الذات ليس بشيء اصلا بل هو عبارة عن اللاشيئية فلا يعقل ان يخبر عنه بشيء فان قلت في قولك العدم لا يمكن ان يخبر عنه بشيء قد اخبرت عنه بعدم امكان الاخبار عنه فهذا خبر عنه قلت هذا شبهة المعدوم المطلق و سيجيء في غرر العقود في دفعها مفصلا وحاصل الدفع ان المخبر عنه في هذه القضية ليس مصداق العدم بل هو مفهومه و مفهوم العدم لا يكون مصداقا له بل هو مصداق للموجود في الذهن والحكم عليه بعدم امكان الاخبار ليس باعتبار انه مصداق للموجود في الذهن بل باعتبار انه مفهوم العدم لكي يسرى منه الى مصاديقه التي لا يمكن ان يخبر عنها حتى بعدم امكان الاخبار عنه ولا يخفى ان تعريف الوجود بالذي يمكن ان يخبر عنه مشتمل على الدور المضممر من حيث اخذ الامكان في تعريفه فمعرفة الوجود متوقفة على معرفة الامكان ومعرفة الامكان متوقفة على معرفة سلب الضرورة عن طرف الوجود والعدم ومعرفة السلب المذكور متوقفة على معرفة الوجود فتكون معرفة الوجود متوقفة على معرفة الوجود بواسطة واحدة و هذا هو الدور المضممر بواسطة

٤- قوله - او غير ذلك - كقولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعا او الذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل او الذي ينقسم الى الحادث والتقديم وهذه التعاريف مثل التعريف بالذي يمكن ان يخبر عنه للحكماء كما ان التعريف بالثابت العين من المتكلمين وهذه التعاريف ايضا كلها دورية لاشتمالها على لفظ الكون كما في الذي يكون فاعلا او منفعا و لفظ الفاعل والمنفعل باعتبار كونهما صفتين للموجود و لفظ الحادث والتقديم المتوقف معرفتهما على معرفة الوجود لكونهما صفتين للوجود

« قوله - اى مطلب ما الشارحة - اعلم ان التعريف على ما حققه
 اللاهيجى فى حاشية منه على الشوازيق ينقسم الى الحقيقي والى اللفظى
 والحقيقى ينقسم الى ما يكون بحسب الحقيقة والى ما يكون بحسب الاسم
 وما يكون بحسب الحقيقة ينقسم الى الحد والرسم فالتعريف بحسب الاسم
 من اقسام التعريف الحقيقى فى قبال التعريف اللفظى فلا يكون اللفظى
 بحسب الاسم و ان يوهمه بعض العبائر فالتعريف اللفظى ما لا يحصل الا
 تعيين مدلول اللفظ فيكون مرجعه الى التصديق بان هذا اللفظ بازاء هذا
 المعنى فلذلك يحتاج الى النقل من اصحاب اللغة و اهل الاصطلاح
 والتعريف الحقيقى باقسامه ما هو محصل صورة الشيء الا ان ما هو بحسب
 الحقيقة منه محصل للصورة التى علم وجودها فى الخارج اما بالكنه
 اذا كان حدا او بالوجه اذا كان رسما فهو تعريف حقيقى اى محصل للصورة
 بخلاف اللفظى الذى عرفت انه لا يحصل الاتعيين مدلول اللفظ وبحسب
 الحقيقة اى يحصل الصورة التى علم وجودها فى الخارج اذالمهية ما لم
 توجد فى الخارج لاتطلق عليها الحقيقة فان الفرق بين المهية و بين
 الحقيقة بالعموم والخصوص المطلق باعمية المهية من الحقيقة فالعناء الذى
 لاوجود له فى الخارج لاحقيقة لها وان يطلق على ذاتها المهية و ما هو
 بحسب الاسم من الحقيقى ما هو محصل لصورة ما لم يعلم وجوده فى الخارج
 سواء علم عدمه اولا فالما الشارحة اعنى ما يكون شرح اللفظ ليس تعريفا
 بحسب الاسم بل هو تعريف لفظى وانما عبر المصنف عن التعريف اللفظى
 بشرح الاسم تبعاً للشينخ فى النجاة حيث يقول ان الوجود لا يمكن ان
 يشرح بغير الاسم ومراده من قوله ان يشرح بغير الاسم هو التعريف اللفظى
 المقابل للحقيقى لا الاسمى الذى هو من اقسام الحقيقى فانه يقول فلاشرح

له بل صورته تقوم فى النفس بالتوسط شئى اى لا يكون شيئاً محصلاً لصورته حتى يكون تعريفاً حقيقياً له بل ما يعبر عنه فانما هو تعبير بلفظ آخر كالترجمة

« قوله - لانه مبدء اول لكل شرح - و ذلك لانه اذا سئل عن الانسان مثلاً بما هو فيقال بانه حيوان ناطق فيسئل عن الحيوان الذى اخذ فى حد الانسان ح بما هو فيقال بانه نام حساس متحرك بالارادة فيسئل عن الناهى والحساس مثلاً فيقال بانهما جسم مطلق فيسئل عن الجسم المطلق فيقال انه جوهر ثم يسئل عن الجوهر فيقال انه موجود فيسئل عن الموجود فيقال بانه وجود اذ الموجود بما هو موجود هو الوجود والمهية انما هى موجودة بالوجود واما الوجود فموجود بنفسه فهو بنفسه وجود وموجود كما ان البياض من حيث نفسه بياض وايض وليس للوجود شرح حتى اذا سئل عنه بما هو فيقال هو كذا بل هو مبدء الشروح واليه ينتهى كل شرح فلا شرح ولا حد له ولا رسم له ولا يعرف تعريفاً اسماً وليس شئى محصل لصورته بل صورته تقوم فى النفس بنفسها بالتوسط شئى

« قوله - كما سيجىء - عند قوله :

اذ قلب المقوم مقسماً او القوام من نقيض لزم

فى غرر المعقود فى احكام السلبية للوجود من هذه الفريدة

« قوله - وهو الحقيقة البسيطة - اما كون الوجود حقيقة بسيطة فلانه لاجزاء له كما سيجىء فى بيان احكام السلبية واما حقيقة نورية فلان النور هو الظاهر بذاته والمظهر لغيره والوجود هو كذلك بل ليس هذا الشأن بحقيقته الاله و اما ان ذاته عين حيثية الابهاء عن العدم لانه شئ يعرضه الابهاء عن العدم فلان الشئى بالمعنى الاعم اما وجود او عدم او مهية والمهية نفس ذاتها هى اللاقتضاء بالنسبة الى الوجود والعدم واما الوجود

فهو فى مرتبة ذاته وهو نفسه هو اقتضاء الابهاء عن العدم بمعنى ان نفس ذاته عين الابهاء عن العدم كما ان العدم نفس ذاته عين الابهاء عن الوجود بمعنى انا اذا تصورنا كلا من الوجود والعدم نرى الوجود مع قطع النظر عن كل ما عداه وبلا ملاحظة شىء آخر معه آب عن العدم والعدم كذلك آب عن الوجود واما المهمية فهى بالنظر الى ذاتها غير آبية عنهما و ان شئت فقل ان الابهاء عن العدم ذاتى للوجود اى ينتزع من نفس ذاته بلا احتياج فى انتزاعه عنه الى ضم ضميمه والابهاء عن الوجود ذاتى للعدم كذلك واللاقتضاء بالنسبة الى الوجود والعدم ذاتى بالنسبة الى المهمية فيكون كلا من ابيه العدم للوجود و ابيه الوجود للعدم واللاقتضائى بالنسبة اليهما ذاتيا لهذه الثلاثة اعنى الوجود والعدم والمهمية بذاتى باب البرهان فلا يرد ان نفس الوجود ليس نفس الابهاء عن العدم اذ كثيراً ما تصور الوجود ولا تصور العدم فضلا عن الابهاء عنه والحاصل ان مفهوم الوجود وان كان مغايرا مع مفهوم الابهاء عن العدم الا ان انتزاع مفهوم الابهاء عن العدم عن الوجود لا يحتاج الى شىء غير تصور الوجود فيكون عنوان الابهاء عن العدم بالقياس الى الوجود كعنوان الامكان بالقياس الى الممكن مثلا و اما منشأية الوجود للانوار فالان حقيقة الوجود هى التى تظهر بها الانوار المترتبة على المهيئات فلولا الوجود لم يظهر آثار ماهية من المهيئات

« قوله - اذ لو حصلت فى الذهن - استدلال على استحالة تصور حقيقة الوجود وكنهه بوجهين احدهما قوله هذا اذ لو حصلت فى الذهن وحاصله ان الاشياء كما عرفت يحصل فى الذهن بحقايقها لاسبابها و هذه مقدمة والمقدمة الثانية ان الوجود كما عرفت عين منشأية الانوار و بناء على هاتين المقدمتين نقول لو حصلت حقيقة الوجود فى الذهن لكان

الحاصل حقيقته لا شبهه بحكم المقدمة الاولى و للزم ان يترتب على حقيقته الانار بحكم المقدمة الثانية و ح يكون الحاصل من حقيقة الوجود في الذهن هو الوجود الخارجى فلم يكن في الذهن اذ الموجود في الذهن ما لا يترتب عليه الانار الخارجى وهذا المعنى يتم في المهية التى تكون لها آ نار ويكون المبرز لانارها الوجود فهى باحد الوجودين يترتب عليها الانار وهو وجودها الخارجى وبالوجود الاخر لا يترتب عليها الانار وهو الوجود الذهنى
 ص ه قوله - وايضا كلما يرتسم - هذا هو الدليل الثانى وحاصله ان الموجود فى الذهن هو نفس الموجود الخارجى فالتفاوت بينهما باعتبار الوجودين والافذات الموجود هو هو بعينه كما عرفت فى المقدمة الاولى المذكورة فى الحاشية السابقة وهذا يتم فى المهية التى تتلبس تارة بالوجود الخارجى واخرى بالوجود الذهنى واما نفس الوجود الخارجى فليس شىء غير الوجود حتى يتعرى عنه ويجىء هو بنفسه فى الذهن وهذا معنى قوله والوجود لامهية له

« قوله - ومهية - لما قال الوجود لامهية له و كانت المهية بالمعنى الاعم تطلق على الوجود ايضا اورد هذا الكلام دفعا لتوهم ان الوجود له المهية وحاصل الدفع ان المهية بالمعنى الاعم عبارة عن نفس حقيقة الشىء وهى نفس الوجود لاشىء فى مقابل الوجود ولها وجود زائد عليها حتى يزول عنها الوجود وتبقى نفسها محفوظة فى الذهن

(في اصالة الوجود)

« قوله - اعلم ان كل ممكن - كما قال سبحانه ومن كل شىء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون و قال تعالى سبحانه الذى خلق الأزواج

كلها مما تنبت الارض ومن انفسكم ومما لاتعلمون والبساطة والاحدية
مختصة بذاته تعالى و هو الذى لاشريك له فى الاحدية اصلا كما لاشريك
له فى واحديته (فان قلت) تركيب كل ممكن من المهيبة والوجود ثابت
عند المشائين واما عند الاشراقيين واصحاب الحكمة المتعالية من صدر
المتألهين واتباعه فلا اذا النفوس وما فوقها عندهم انبيات محضة ووجودات
بحة بالامهية وانوار صرفة بلاظلمة وقد عبر شيخ الاشراق عن النفس بالنور
المدبر وعن العقل بالنور المفارق وعن الله سبحانه بالنور الانوار (قلت)
مرادهم من ان النفوس وما فوقها وجودات صرفة ان حكم الوجود فيها
غالب وحكم المهيبة فيها مغلوب حتى كانه لامهية لها حقيقة كيف والمهيبة
كما ستعرف هى المنتزع عن حد الوجود المحدود والممكن كيفما كان
محدود الوجود والوجود الذى لاحد له عبارة عن الواجب الذى مقتضى
وجوبه لاحديته

« قوله - قده والمهيبة التى يقال لها الكلى الطبيعى - خصص
المهيبة بما يقال لها الكلى الطبيعى لان المهيبة تطلق على معينين احدهما
ما يقال فى جواب ماهو وهو المهيبة بالمعنى الاخص الذى فى مقابل الوجود
وثانيهما مابه الشئ، هو هو و هو المهيبة بالمعنى الاعم الذى يطلق على
الوجود و على المهيبة بالمعنى الاخص التى فى مقابل الوجود و المهيبة
بالمعنى الاخص اعنى ما يقال فى جواب ماهو هى الكلى الطبيعى الذى
معروض الكلى المنطقى فى العقل اى يقال بانها كلى كما يقال مهيبة
الانسان كلى اى لايمتنع فرض صدقه على كثيرين فيصير الانسان معروضا
للكلية اى يحمل عليه مفهوم الكلى فى العقل وان كان الموجود منه فى
الخارج جرمياً خارجياً اذ الشئ اعنى المهيبة مالم يتشخص لم يوجد فى الخارج

« قوله - ولم يقل احد من الحكماء - اذ لم يذهب الى وهم ان التركيب من المهية والوجود تركيب من امر متأصل موجود وامر متأصل موجود آخر تحقق المركب من انضمامهما واختلاطهما نحو اختلاط جوهر مع جوهر او جوهر مع عرض بحيث ينضم وجود بوجود وحصل من انضمامهما شئ ثالث لكى يكون الوجود امراً ينضم الى المهية بل الكل قائلون بان الوجود وجود المهية وتحققها فالكل متفقون بان الوجود و المهية متحدان فى الخارج و التمايز بينهما فى الذهن ومن المعلوم ان اتحاد شيئين متأصلين متمايزين فى الوجود الخارجى مستحيل بل خلف ضرورة ان معنى تاصلهما وامتيازهما هو عدم اتحادهما وان معنى اتحادهما عدم امتيازهما فالجمع بين اتحادهما و بين امتيازهما وجوداً جمع بين النقيضين فالاتحاد بين الشئيين يستدعى عدم تاصلهما معا و اذا كانا المتحدين فى الخارج يجب ان يكون احدهما متاصلاً والاخر امراً انتزاعياً عقلياً فالانحاد بين الوجود والمهية يتحقق اما بان يكون الوجود اصيلاً والمهية اعتبارياً وهذا هو مختار القائلين باصالة الوجود واما بان تكون المهية اصيلة والوجود اعتبارياً وهذا هو مذاق القائلين باصالة المهية

« قوله ٤٩ - لزم ان يكون كل شئ شئيين - وذلك لما عرفت من ان فرض الاتحاد وفرض تاصل المتحدين مما لا يجتمعان و اذا كانت المهية موجودة بوجود نفسها والوجود موجود بوجود نفسه و كان كل منهما ممتازاً عن الاخر بالوجود لم يحصل الاتحاد فلم تحصل الوحدة فيلزم ان يكون كل شئ مع فرض انه شئ واحد شئيين فهذا هو الخلف الذى اشرنا اليه فى الحاشية السابقة .

« قوله - و لزوم التركيب الحقيقي - اعلم انهم بعد الالتزام باستحالة صدور الكثير عن الواحد الحقيقي قالوا بان في الصادر الاول جهات متكثرة عدد هاستة (١) الوجود (٢) والوجوب بالغير (٣) وتعقل المبدء (٤) والمهية (٥) والامكان (٦) وتعقل الذات اي تعقل ذات الصادر الاول نفس ذاته وهذه الجهات الست كلها متأصلة والايلازم صدور الكثير عن الواحد بل المتأصل منها ليس الا واحداً منها و اما الوجوب بالغير والامكان بالذات فهما اعتباريان واما تعقل الصادر الاول لنفسه او لمبدءه فليس في مرتبة الصادر الاول فالقائلون باصالة الوجود يقولون بان الصادر الاول هو وجود الصادر الاول والقائلون باصالة المهية يقولون بانه مهية و لو كانت المهية مثل الوجود اصيلاً للزم ان يكون الصادر الاول الوجود والمهية معاً وهو مناف مع ما التزموا به من استحالة صدور الكثير عن الواحد

« قوله - و لزم ان لا يكون الوجود نفس تحقق المهية - لان المهية ح موجودة بحيال ذاتها والوجود موجود بنفسه فيكون الوجود امراً ينضم الى المهية لانفس تحققها

« قوله - وغير ذلك من التوالى الفاسدة - قال في الحاشية كعدم انعقاد الحمل بينهما اقول وذلك لان المناط في صدق الحمل هو الاتحاد وهو اي الاتحاد على انحاء اضعفه اتحاد العرض و معروضه مثل البياض والجسم و اوسطه اتحاد الجوهرين في الوجود كاتحاد الجنس والفصل و اشده اتحاد المهية والوجود وهذا الاخير ليس الابان الوجود وجود المهية لانه شئى والمهية شئى آخر موجود لا بهذا الوجود الذى انضم اليه ولو كانا معاً متأصلين لم يتحقق الاتحاد بينهما فلا ينعقد الحمل قال قده و مثل

لزوم الثنوية النفس الامرية اقول وذلك بناء على الالتزام بقاعدة عدم صدور الكثير عن الواحد مع لزوم حفظ السخية بين العلة والمعلول اذ على هاتين القاعدتين يلزم ان يكون للمهية التي سنخ عدم الاباء عن الوجود والعدم علة من سنخها وللوجود الذي سنخه الاباء عن العدم علة من سنخه فحيث ان الوجود من سنخ النور فيجب ان تكون علته نوراً من سنخه والمهية من سنخ الظلمة فيجب ان تكون علتها ظلمة من سنخها فيلزم القول بالنور والظلمة وهو الثنوية النفس الامرية

« قوله - والمهية اعتبارية و مفهوم حاك عنه - قد عرفت في الحواشي السابقة ان كل واحد من المهية والوجود ليس له ما بازاء في الخارج وانما الكلام ان ما في الخارج هل هو بازاء مفهوم الوجود وليس بازاء المهية شئى وانما هي مفهوم حاك عن الوجود متحد به او انه بازاء مهية وانه ليس بازاء الوجود شئى ومعنى اصالة الوجود انه كما ان للفظ الانسان مثلاً مفهوم واحد وهو المعبر عنه بالحيوان الناطق وبازاء هذا المفهوم حقيقة وهو الانسان الخارجى كذلك للفظ الوجود مفهوم واحد بديهى و لهذا المفهوم حقيقة وتلك الحقيقة هي التي ينشاء بها الانوار المترتبة على المهيئات و صرف تلك الحقيقة موجودة بنفس ذاتها والماهيئات موجودة بها فمعنى قولك مهية الانسان موجودة انها ثابتة بالوجود و يكون من قبيل وصف الشئ بحال متعلقه نظير القرطاس ابيض اذ ابيض القرطاس ليس بنفس ذاته بل هو انما ابيض بالبياض بخلاف قضية الوجود موجود فانها من باب وصف الشئى بحال نفسه اذ الوجودية ثابتة للوجود بنفس ذاته فهو في عين كونه وجوداً موجود ولذا يعبر عنه بكلمة (بود) بخلاف المهية المعبر عنها بكلمة (نمود) بمعنى انها يرائى انها موجودة والافهى

كسراب بقيقة يحسبها الجاهل انها موجود واما في الحقيقة فالموجودية
انما هي وصف للوجود وان موجودية المهية ايضا بالوجود وذلك كالنور
الذى هو مضيء بنفسه والعالم مضى به وكالمعلومات الخارجية التي هي
معلومة بالعرض وان معلوميتها بالصور الحاصلة منها لدى النفس و تلك
الصور معلومة بنفس ذواتها النورية لايصور اخرى و كالكلية المنطقية
الذى هو مفهوم الكلية فانه كلي بنفس ذاته حيث انه كلي بالحمل الاولي
والكلية الطبيعية كلي بالكلية المنطقية لانه معروض للمنطقى و كالإضافة
التي هي مضاف حقيقى اى انها نفس الاضافة والمضاف المشهورى كالاب
مثلامضاف بالاضافة التي هي مضاف حقيقى ومما ذكرنا يظهر وجه ضعف
دليل القائل باصالة المهية من انه لو كان الوجود موجوداً فله وجود و
وجوده ايضا موجود فلو وجوده وجود وهكذا لى غير النهاية . وجه الضعف
ان موجودية الوجود ليس بالعرض اى بعروض الوجود له حتى يستدعى
وجوداً آخر زائداً على ذاته بل انما هو موجود بمعنى انه نفس الوجود
كما ان النور مضيئى بمعنى انه نفس الضوء والكلية المنطقية كلي بمعنى
انه نفس الكلية وليس اطلاق الموجود على الوجود بمعنى مفاير لمعناه
الذى يطلق على غير الوجود حتى يكون معناه اذا اطلق على الوجود انه
عين الوجود واذا اطلق على المهية بمعنى انها ذو وجود لكى يكون الموجود
فى الاستعمالين اى عند اطلاقه على الوجود واطلاقه على المهية من قبيل
استعمال المشترك اومن باب الحقيقة والمجاز بل انما هو فى الاطلاقين
بمعنى واحد وان التفاوت ينشأ من ناحية الموضوع وسيجىء لذلك زيادة
تحقيق انشاء الله تعالى

ص ٦ قوله - وقس عليه ساير ادلته - منها ما ذكره فى حكمة

الاشراق وهو انه اذا كان الوجود للمهية وصفاً زائداً عليها في الاعيان فله نسبة اليها للنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة الى النسبة وهكذا فيتسلسل والجواب ان النسبة امر اعتباري وجودها في العقل دون العين والتسلسل في الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار مع ان الوجود ليس صفة زائدة للمهية في الخارج بحيث تكون امراً ينضم اليها لما عرفت من اتحادهما في الخارج وان زيادته في التصور والعقل يحل بعض الموجودات الى مهية ووجود ويلاحظ بينهما الاتصاف ومنها ان الوجود لو كان في الاعيان لكان قائماً بالمهية بقيامه اما بالمهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها اذ المعدومة فيلزم اجتماع التقيضين او بالمهية المجردة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع التقيضين ومنها ان الوجود لو كان صفة للمهية والمهية موصوفة به قابلة اياه فلا يخلو اما ان تكون موجودة بعد الوجود واما تكون موجودة قبله واما تكون موجودة معه لكن التوالى كلها باطلة اما الاول اعنى كون المهية موجودة بعد الوجود فللزم حصول الوجود بالاستقلال فلا قابلية ولا صفية واما الثانى فلان المهية ح موجودة قبل الوجود واما الثالث فلان المهية ح موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر فينقل الكلام في وجودها الاخر وهكذا فيتسلسل والجواب عن هذين الدليلين ان اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الموضوع بسائر الاعراض القائمة به حتى يكون للمهية وجود منفرد ولوجودها وجود ثم يتصف احدهما بالآخر بل هما في الواقع امر واحد بلا تقدم ولا تاخر ولا معية بينهما اصلاً واتصافها به انما هو في العقل

« قوله - مسألة ان الوجود خير بديهية - الخير ما يطلبه الاشياء طبعاً وجبلة وقصداً و ارادة والشر ما يتفرغ عنه الاشياء ككل واحد منهما

حقيقي و اضافي فالخير الحقيقي للشيء هو وجوده او كمال وجوده والشر الحقيقي للشيء هو رفع وجوده او رفع كمال وجوده من حيث هو كك والخير الاضافي للشيء هو ما يؤدي الى وجوده او كمال وجوده بما هو كك وهو قد يكون عدماً كرفع المانع عن وجود الشيء او كمال وجوده و الشر الاضافي له ما يؤدي الى رفع وجوده او رفع كمال وجوده من حيث هو كذلك وهو قد يكون وجوداً كوجود المانع لوجود الشيء او كماله اذا عرفت ذلك فاعلم ان الوجود خير بالنسبة الى الخير الحقيقي واما بالنسبة الى الخير الاضافي فقد يكون العدم خيراً وقد لا يكون الوجود خيراً وسيجيء لهذا الكلام زيادة تحقيق في رد الشبهة الثنوية من فن الالهى بالمعنى الاخص فانتظر

« قوله - بل المتحقق هي المهية - هذا البرهان مبتن على ما هو التحقيق في باب الوجود الذهني من ان الاشياء بانفسها لا باسباحها توجد في الذهن وانما التفاوت بين الخارجى وبين الذهني بترتيب اثار الشيء عليه في الخارج دون الذهن بتفاوت الوجودين دون الموجودين فمهمة الشمس هي هي بعينها في الخارج والذهن فكما ان الشمس الخارجى فرد من مهية الشمس فكك الشمس الذهني فرد آخر من مهيتها الا انها شمس ذهني وترتيب اثار الشمس على الفرد الخارجى من فعل النهار و الاضاءة والحرارة دون الفرد الذهني بواسطة تفاوت النشاطين واختلاف الوجودين .

شمس درخارج اگرچه هست فرد مثل آن هم ميتوان تصوير كرد والدليل على ان المهية محفوظة في الوجودين مع انه مطابق للوجدان امور سيجيئى في مبحث الوجود الذهني اشار الى اثنين منها في

الحاشية في المقام . الاول انه لو لم يكن كك لما كانت الصورة الذهنية علماً بالخارجية لوجوب التطابق بين العلم والمعلوم بمعنى انك عند تصور الشمس لو لم تحضر عندك مهيتها بل كان الحاضر عندك من الشمس شبحها وما يخالفها في الحقيقة لم تكن عند تصورك الشمس متصوراً اياها بل كنت متصوراً غيرها وهذا ظاهر جداً بل المطابق للوجدان ان المتصور عندك من الشمس فرد للذات المشترك بينه وبين الفرد الخارجي والاختلاف بينهما فيما هو خارج عن الذات وهو الوجودين اذ الوجود خارج عن ذات المهية الموجودة فال تفاوت بين الشمس الخارجي والذهني كالتفاوت بين زيد وعمرو الا ان زيدا وعمرواً كلاهما فردان خارجيان والشمس الخارجي والذهني متفاوتان في كون احدهما خارجيا والاخر ذهني . والثاني انه لو لم يكن كك لم يكن لشيء واحد نحو ان من الوجود بل الموجود في الخارج شئ وفي الذهن شئ اخر مغاير معه في المهية

« قوله - بيانه انه يجب تقدم العلة - هذا البرهان مبني على مقدمتين احديهما ان العلة متقدمة على المعلول تقدماً بالعلية مع لزوم اجتماعهما معا في الزمان فالحركة القائمة باليد التي هي علة لحركة المفتاح مع لزوم اتحاذ زمانها مع زمان حركة المفتاح متقدم على حركة المفتاح اما وجوب اتحاذهما في الزمان فلانه لو كانت حركة اليد في آن وحركة المفتاح في آن آخر لزم تفكيك المعلول عن العلة بوقوع المعلول في آن والعلة في آن آخر وذلك محال واما تقدم العلة على المعلول فلصحة تخلل الفاء بينهما بتفريع المعلول على العلة في قولك تحركت اليد فتحرك المفتاح دون العكس في قولك تحرك المفتاح فتحركت اليد ودون الجمع

بينهما بالواو فى قولك تحركت اليد والمفتاح معا فبحكم صحة تخلل الفاء فى الاول دون الاخيرين يحكم بترتيب حركة المفتاح على حركة اليد والمقدمة الثانية هو استحالة التشكيك فى المهية وهذه المقدمة ثابتة جلية و ان انكرها الشيخ الاشراقى القائل باصالة المهية والدليل على استحالة التشكيك فيها انه لو جاز التشكيك فى المهية فمابه التفاوت ان كان داخلا فى مهية الاشد لم تكن مهية الاضعف تلك المهية وان لم يكن داخلا فى مهية الاشد لم يكن تفاوت مهية الاشد والاضعف فى المهية بل كانت مهية الاشد والاضعف متفاوتين فيما هو الخارج عن المهية اذ اتبين ذلك فنقول اذا كانت نار علة لنار اخرى فمع اصالة الوجود مهية نار العلة هى بعينها مهية نار المعلولة والترتب بينهما بتقديم العلة على المعلول بالوجود والوجود مما يقع فيه التشكيك فيكون الوجود المتقدم علة والوجود المتأخر معلولا ومع اصالة المهية واعتبارية الوجود لا يصح جعل التقدم والتأخر فى الوجود فيجب اما الالتزام بانتفاء الترتب بينهما وهو مناف مع المقدمة الاولى التى مع وضوحها مسلمة عند الجميع واما الالتزام بثبوت التشكيك فى المهية بكون المتقدم مهية نار العلة والمتأخر مهية نار المعلول وهو مناف مع المقدمة الثانية التى واضحة لكنها غير مسلمة عند القائل باصالة المهية فهذا الدليل اقناعى يوجب الالتزام على القائل باصالة المهية مع تسليمه امتناع التشكيك فى المهية ولا يفيد الالتزام على القائل باصالة المهية مع ثبوت التشكيك فيها عنده كما لا يخفى

« قوله - اوعلية الهيولى والصورة للجسم - فان الجسم مركب منهما والمركب معلول لاجزائه فالهيولى علة مادية والصورة علة صورية والهيولى والصورة والجسم مشتركات فى المهية الجوهرية اذ الجوهر

جنس لها جميعاً ومع اصالة المهية يلزم امانتفاء تقدم الجزء على الكل
واما ثبوت التشكيك فى المهية الجنسية وكلاهما محال

ص ٧ قوله - وقد جمع جم غفير منهم - يعنى هذا البرهان يتم للرد
على من جمع بين اصالة المهية و بين نفي التشكيك فى المهية كجمع
غفير من القائلين باصالتها وامان يقول منهم بثبوت التشكيك فى المهية
كشيخ الاشراق وبعض آخر من القائلين باعتبارية الوجود فهذا البرهان
لا ينفع شيئاً

٤ قوله - فالمتقدم والمتاخر و ان كانا مهية - المراد بما فيه
التقدم والتاخر هو الامر المشترك بين المتقدم والمتاخر الذى منه شئى
فى المتقدم و شئى فى المتاخر ويكون منه شئ للمتقدم و ليس
للمتاخر ولكن ليس للمتاخر منه شئ الا و هو حاصل للمتقدم و هو
المسمى بالملاك فعلى القول باصالة الوجود المتقدم و المتاخر
بالنظر الاولى هما المهية ولكن المتقدم متقدم بالوجود لا بالمهية و المتاخر
متاخر بالوجود لا بالمهية و بالنظر الدقيق المتقدم و المتاخر ايضا هو الوجود
وهذا هو التشكيك الخاصى الذى ما به الاشتراك فيه بعين ما به الافتراق
وسياتى زيادة ايضاح له

٥ قوله - كما دل عليه قولنا - يعنى يدل كلمة فى الاشتداد على
ان مراتب الشديد والضعيف غير متناهية ووجه دلالة الاشتداد هو الحركة
فى طرف الشدة والضعف هو الحركة من الشدة الى طرف الضعف والحركة
امر متصل غير قار و كل متصل سواء كان قاراً كالمكان او غير قار كالزمان
والحركة يمكن ان يفرض فيه حدود غير متناهية والاى فان لم يمكن
بل انتهى الى حد لا يمكن ان يفرض بعده حدود يلزم التناهى الى جزء

الذى لا يتجزى وهو باطل كما برهن على بطلانه في الطبيعيات فالحركة مما لا تنتهى الى حد وهو المطلوب

« قوله - انواعا - اعلم ان فى مثل الحركة فى الكيف مثلا المتحرك هو الجسم وما فيه الحركة هو انواع الكيف من البياض والصفرة والحمرة والسواد حيث ان الجسم كان ابيض فصار اصفر ثم احمر ثم اسود وهذه حركة وقعت فى هذه الانواع الاربعة من الكيف ثم فى كل نوع من هذه الانواع الاربعة مراتب تقع فيها الحركة حيث ان الجسم كان فى المرتبة الشديدة من البياض حتى شرع فى التضعف فى البياض الى ان بلغ الى اول درجة البياض الى ان انتهى الى الصفرة الشديدة فتحرك فى مراتب الصفرة الى ان انتهى الى اول درجة الحمرة ثم اشتد فى الاحمرار الى ان بلغ منتهاه ووصل الى اول درجة الاسوداد ثم اشتد فى الاسوداد الى ان بلغ منتهاه فمافيه الحركة هو الانواع الاربعة وفى كل نوع هو المراتب المتعددة وهذه المراتب مثل الانواع الاربعة كلها انواع مختلفة فكما ان البياض نوع من الكيف والصفرة نوع آخر مغاير معه كذلك المرتبة الشديدة من البياض نوع من الكيف والمرتبة التالية منه نوع آخر منه اما كون البياض نوعاً مغايراً للصفرة فواضح لا يحتاج الى البيان واما كون كل مرتبة من تلك الانواع نوعاً مغايراً للمراتب الاخر منها ففيه نوع غموض لكنه مما يجب الاذعان به ببرهان عدم جواز التشكيك فى المهية فلو كانت مهية المراتب واحدة والمراتب نفسها متفاوتة بالشدة والضعف لزم التشكيك فى المهية النوعية الواحدة بخلاف ما اذا كان كل مرتبة نوعا مخالفا للمراتب الاخر ويكون كل مرتبة مهية عليحدة اذ لا يلزم التشكيك فتمامية هذا البرهان متوقفة على كون كل مرتبة من كل نوع نوعا مستقلا وهو متوقف على نفي التشكيك فى المهية فهذا البرهان ايضا الزامى ينفع

لرد من جمع بين اصالة المهية وبين نفي التشكيك في المهية واما في رد مثل شيخ الاشراق القائل بجواز التشكيك في المهية فلا يفيد شيئا

« قوله - انواع متخالفة عندهم - اى عند من يجمع بين اصالة

المهية وبين نفي التشكيك كما عرفت في الحاشية السابقة واما من يقول بجواز التشكيك في المهية فليست المراتب من كل نوع انواعا متخالفة عنده

« قوله - بخلاف ما اذا كان للوجود حقيقة - فان تلك المراتب

الغير المتناهية وان كانت غير متناهية حسب قابلية الحركة للانقسامات

الغير المتناهية لكنها ليست الا بالقوة لا بالفعل فاللازم هو صيرورة الغير

المتناهي بالقوة محصورا بين حاصرين ولا معذور فيه بل كل جسم متقدر

بمقدار قليل يكون قابلا للانقسام الى غير النهاية وتلك الاقسام موجودة

فيه لكن بالقوة لا بالفعل على ما هو مذهب الحكيم في باب الجسم

« قوله - كما في الممتدات القارة - الممتد القار هو ما يجتمع

اجزائه في الزمان الواحد كالمكان وغير القار ما لا يجتمع اجزائه في

الزمان الواحد كالحركة القطعية فان كل جزء منها يقع في زمان مغاير

لزمان الجزء المتقدم عليه والمتاخر عنه و كالزمان نفسه

ص ٨ قوله - اذ الشئ، بمعنى المشئ، وجوده - الشئ، يطلق تارة و

يراد منه الوجود وهذا ما قالوا من ان الشئية تساوق الوجود وقد يطلق ويراد

منه المهية ويكون اطلاق الشئ، على الوجود والمهية كاطلاق الموجود على

الوجود والمهية حيث قد عرفت ان الوجود موجود بنفسه والمهية موجودة

بالوجود والشئ، ايضا كذلك فان الوجود شئ، بنفسه والمهية شئ، بالوجود

وهذا معنى قوله قد اذ الشئ، بمعنى المشئ، وجوده هو المهية

« قوله - بحيث يدفع توهم المصادرة - ويبان المصادرة على

ما افاده في الحاشية هوان يقال خروج المهيئات عن استواء نسبة الوجود والعدم واللا اقتضائية بالنسبة اليهما بسبب الوجود موقوف على اصالة الوجود اذ لو لم يكن اصيلا لم يخرج المهية بسببه عن حد الاستواء والمفروض ان اصالته متوقفة على كونه المخرج للمهية عن حد الاستواء وهذا هو المصادرة وهي كون المدعى ماخوذاً في دليله

« قوله - انه باتفاق الفريقين - وبهذا البيان يندفع المصادرة

المتوهمة وحاصله ان القائل باصالة المهية كالقائل باصالة الوجود مدعن بان المهية من حيث هي ليست الا هي ومعنى هذه العبارة اعنى المهية من حيث هي ليست الا هي ان الوجود ليس نفس المهية بحيث يكون حمله على المهية اولياً مثل الانسان انسان ولا جزء من المهية حتى يكون ذاتياً لها مثل الحيوان او الناطق بالنسبة الى الانسان بل هو خارج عن المهية عارض عالمها فالمهية من حيث هي اى فى مرتبة المعروضية للوجود ليست الا نفسها لا انها عين الوجود او العدم ولا ان الوجود او العدم ماخوذ فى ذاتها على نحو الجزئية فاذا كانت فى مرتبة ذاتها غير مستحق للموجودية فهى فى مرتبة ذاتها لا موجودة ولا معدومة فلا محالة يجب ان يكون استحقاق حمل الموجودية عليها من جهة اكتسابها شيئاً من الجاعل فالقائلين باصالة الوجود يقولون ما يكتسبها من الجاعل هو الوجود فهى تنصبغ بصبغ الوجود الذى هو صبغة الله وبه تخرج المهية عن حد الاستواء وبه تستحق للموجودية والقائلين باصالة المهية يقولون ما يكتسبها من الجاعل هو المعبر عنه بالحيثية المكتسبة من الجاعل فبتلك الحيثية المكتسبة تخرج عن حد الاستواء فيستل عنهم ما هذه الحيثية المكتسبة فان كان لها ما بازاء اعنى انها امر متاصل فهذا هو الذى يعبر عنه

القائل باصالة الوجود بالوجود اى شىء اصيل له ما بازاء فى الخارج منشاء لخروج المهية به عن الاستواء سواء سمى بالوجود اوبا لحيثية المكتسبة اذ النزاع ليس فى لفظ الوجود و ان لم يكن له ما بازاء ولم يحصل عن قبل انتساب المهية الى الجاعل شىء متاصل يعبر عنه بالحيثية المكتسبة بل حال المهية بعد الانتساب الى الجاعل كما لها قبلها فى انها هى هى من دون زيادة شىء عن ذاتها فليزى ان تكون من حيث هى مستحقة لحمل الوجود عليها وهذا معنى الانقلاب

« قوله - وكانت تلك الاضافة اشراقية - الاضافة الاشراقية هى التى بها تتحقق طرف الاضافة فيكون الطرف متقوماً بها كاضافة النفس واشراقها الى الصور العلمية المرسمة حيث ان ارتسام تلك الصور فى صقع النفس بنفس تلك الاضافة وهذا الاشراق اذ لولا توجه النفس الى انشائها ليس فى هذه المرتبة من النفس شىء من هذه الصور وبعبارة اوضح بتوجه النفس تتحقق الصور لا ان التوجه واللحاظ يتعلق بالصور المتحققة وان شئت فقل ان التوجه والمتوجه اليه شىء واحد وانما التفاوت بالاعتبار كما فى الابداع والوجود والاضافة المقولية هى التى متقومة بالطرفين و تكون متعلقة بهما فوجود المضاف اليه تتحقق الاضافة والاضافة الاشراقية تتحقق بين العلة والمعلول وهى التى اضافة اشراقية باعتبار نفس المعلول باعتبار آخر وهى الوجود المنبسط ونور الرب الذى اشرق به كل شىء اى كل مهية واشرقت الارض بنور ربها وهو المراد من الحيثية المكتسبة من الجاعل والمصحح لحمل الموجودية على المهيئات وهو الذى لولاه لم تخرج المهيئات عن حد الاستواء واذا كان به تخرج المهيئات عن حد السواء فلا انقلاب

« قوله - فان المهيئات بذواتها مختلفات - اعلم ان المهية فى مقام ما هويتها اى اصل ذاتها مع قطع النظر عما هو خارج عنها معها بل حين ما لا يرى الا نفسها ليست الانفس مقوماتها اى ما ليس بخارج عن ذاتها فاذا لو حظ مهية مع مهية اخرى مغايرة معها تكون الغيرية لا محالة مستندة الى نفس ذواتها اذ لم يلحظ معها غير ذاتها حتى يكون منشأ للتغاير والاختلاف وهذا الاختلاف المستند الى نفس الذات قد يكون فى تمام الذات وقد يكون ببعض الذات وما يكون بتمام الذات قد يكون فى البسيط وقد يكون فى المركب فالاول كاختلاف الاجناس العالية مثل الكم الجنسى مع الكيف الجنسى حيث انهما مختلفان بتمام الذات و يكون ذاتهما بسيطان المفروض كونهما جنس الاجناس والثانى كاختلاف فرد من الكم مع فرد من الكيف فان كل واحد منهما و ان كان مركبا من الجنس والفصل الا ان جنس كل وفصله مغاير مع جنس الاخر وفصله فالفرد من الكم مجنس بجنس الكم ومفصل بفصل المتصل مثلا والفرد من الكيف مجنس بجنس الكيف ومفصل بفصل المحسوس او غيره من الفصول فهذان الفردان مع كونهما مركبين مختلفان بتمام ذاتهما المركب والاشتراك بينهما ليس الا فى كونهما عرضا والعرضية ليست ذاتيا للاعراض والا يكون العرض هو جنس الاجناس كما فى الجواهر فيلزم ان يكون الاجناس العالية اثنان الجوهر والعرض مع انها عندهم عشرة وسيجىء لهذا مزيد بيان فى المباحث الاتية والاختلاف ببعض الذات مثل اختلاف نوع من جنس مع نوع آخر من ذلك الجنس كاختلاف الانسان والفرس فانهما مشتركان فى المعنى الجنسى الذى هو بعض من ذاتهما ومختلفان فى معنى النصلى الذى هو بعض آخر من ذاتهما اذ اتين ذلك فنقول و هذا

معنى كون المهيئات بذواتها مختلفات

« قوله - واذالم يحصل وحدة - يعنى لولم يؤصل الوجود لم تحصل الوحدة واذالم تحصل الوحدة يلزم مفاسد منها انه لم يحصل الاتحاد الذى هو المناط فى الحمل الشايح الصناعى اذ الحمل لا بد فيه من تغاير حتى يجعل احد المتغايرين موضوعاً والاخر محمولاً ضرورة انه لولم يكن تغاير وانينية لا يعقل الموضوع والمحمول اذا الشىء الواحد من حيث هو واحد لو جعل موضوعاً للمحمول له واذاجعل محمولاً لاموضوع له و من اتحاد حتى يحمل احديهما على الاخر اذ حمل احد المتغايرين من جميع الوجوه على الاخر ممتنع فالتغاير فى الحمل الشائع فى الذات بمعنى ان مهية الموضوع مغاير مع مهية المحمول كالانسان ضاحك اذ الحيوان ناطق اذ الانسان مغاير مع الضاحك والحيوان مع الناطق والاتحاد فى الوجود حيث ان المحمول موجود بعين وجود الموضوع بمعنى ان وجوداً واحداً له مرتبتان فهو من حيث هو يكون واحداً والموضوع موجود به لكن بمرتبة منه والمحمول موجود ايضاً به لكن بمرتبة اخرى فالاتحاد فى القضية الحملية بالوجود وهو جهة وحدة المتغايرين اعنى الموضوع والمحمول ومن المعلوم ان هذا يتم لو كان الوجود اصيلاً لا اعتبارياً اذ مع اعتباريته لاجهة وحدة بين المتغايرين حقيقة وبهذا التالى الفاسد يشير المصنف فى النظم بقوله (لولم يؤصل وحدة ما حصلت) ومنها انه لم يتم مسألة التوحيد لا التوحيد الذات ولا توحيد الصفات ولا توحيد الافعال اما توحيد الذات فلان الدليل على اثباته كما سيجىء فى الالهيات هو انه لو كان فى الوجود واجبان لكانا مشتركين فى وجوب الوجود حيث ان كلاهما واجب الوجود وكان كل واحد منهما ممتازاً عن الاخر قضاء احكم

الائتينية فيكون كلاهما مركباً مما به يشترك مع الآخر ومما به يمتاز عن الآخر ومما به يمتاز عن الآخر كل مركب محتاج الى اجزائه وكل محتاج ممكن والمفروض انهما واجب الوجود وهو خلف هذا برهان توحيد الذات ويرد عليه بناء على اصالة المهية من امكان ان يكون كل منهما ممتازاً عن الآخر بتمام ذاته المخالف مع الآخر بتمام الذات ويكون صدق وجوب الوجود عليهما عرضياً كصدق العرض على الاجناس التسعة العرضية بل ان يكون ماخر ذا في ذاتهما حتى يلزم تركيبهما مما به الاشتراك وما به الامتياز وهذا الايراد هو شبهة ابن كمونة على برهان التوحيد وهذا كما ترى يورد على القائلين باصالة المهية ولا مدفع لهم عنها اصلاً واما على اصالة الوجود فهي ساقطة من رأس وسيجيء لهذا زيادة بيان انشاء الله تعالى واما توحيد الصفات فالمراد به انه تعالى صفاته عين ذاته والمحتملات في باب الصفات ثلاثة الاول كون صفاته تعالى مغايرة مع ذاته وكل مع الآخر مصداقاً ومفهوماً اما مع قدم الصفات وهو قول الاشاعرة واما مع حدوثها وهو مذهب الكرامية الثاني كون صفاته تعالى متحدة مع ذاته وكل مع الآخر مفهوماً ومصداقاً ولازم ذلك كون اطلاقها عليه تعالى وعلى الممكن على نحو الاشتراك اللفظي فالعالم مثلاً عند اطلاقه عليه تعالى بمعنى الله وعند اطلاقه على الممكن بمعنى المتصف بالعلم وهذا سخيف جداً ضرورة انه مستلزم لسلب الكمال عنه تعالى اذ ذلك التزام بتعدد اساميه تعالى بلا اختلاف في مفاهيمها بل اطلاق الالفاظ كثيرة عليه تعالى على نحو الترادف الثالث وهو مختار المحققين وعليه اصحابنا الامامية رضى الله تعالى عنهم ان صفاته متحدة مصداقاً ومتغايرة مفهوماً فالعالم والقادر ونحوهما فيه تعالى وفي الممكن بمعنى واحد ولكنه تعالى عالم لانه عين العالم

والممكن عالم لانه من قام به العلم و هذا التفات لا ينشاء من مفهوم العالم بل انما هو من ناحية الموضوع نظير ما عرفت من اطلاق الموجود على المهية وعلى الوجود وهذا معنى اتحاد الصفات مع الذات وكل مع الاخر اعنى اتحادهما المصدقي ولا يخفى انه لا يتم الا على القول باصالة الوجود اذ على القول باصالة المهية يكون اختلاف مفاهيم الصفات مع الذات وهى بعضها مع بعض من اظهر البد يهيات كيف وقد عرفت من ان فطرة المفاهيم الاختلاف وكون كل منها اين احدها من الاخر وهذه العبارة اعنى عبارة اين احدها من الاخر تستعمل فى بيان اختلاف شىء مع شىء آخر كما ان عبارة الهوية تستعمل فى مقام اتحادهما واما توحيد الافعال فلان فعله تعالى على اصالة الوجود شىء واحد وهو الوجود الظلى المنبسط ونفس الرحمانى والحق المخلوق به ومشيته وكلمته ورحمته وغير ذلك مما له من الالقب الشامخة وهو واحد بالوحدة الحققة الحقيقية الظلية وهو امره الذى واحد وما امرنا الا واحداً كالمع بالبصر ومشيته التى خلق الاشياء اى المهيات بها وخلقها بنفسها وارادته التى اذا اراد لشىء ان يقول له كن فيكون وظله الذى يقول الحافظ

آ نهمه نقش مى وعكس مخالف كه نمودن يك فروغ رخ ساقيست كه در جام افتاد
واما على اصالة المهية فالصوارى نفس المهيات بذواتها المتخالفة
فليس شىء واحد هو الصادر وكل واحد منها بحسب فطرتها مخالفة مع
الاخر فلا واحد يكون وجه الله كما هو واضح

« قوله - يدور عليه الوحدة بل هى عينه - اعلم ان الوجود
والوحدة متغايران مفهوماً ومتحدان مصداقاً فبالنظر الى مفهوميهما يدور
كل مع الاخر اى كلما صدق عليه الوجود يصدق عليه الوحدة و بالنظر

الى مصداقهما يكون احدهما عين الاخر فقوله الوجود الذى يدور عليه
الوحدة ناظر الى تلازمهما المفهومى فى الصدق وقوله بل هى عينه ناظر
الى اتحادهما فى المصداق

« قوله - انطمس فيها الظلمات - المراد من الظلمات هى المهيئات

(فى اشتراك الوجود)

ص ١٠ قوله - هذه المسئلة ايضا - اى كما ان المسئلة السابقة
وهى مسئلة اصالة الوجود كانت من امهات المسائل اذ بها يثبت توحيد
الذات والصفات والافعال ومسئلة التوحيد هى الاس واساس المسائل بل
اس العالم هو التوحيد اذ لولاه لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على
بعض لو كان فيهما الهة الا لله لفسدتا وهذه المسئلة اى مسئلة اشتراك
الوجود ايضا من الامهات اذ بها يثبت مذهب الفهالويين فى الوجود من
التشكيك وبه يندفع شبهة ابن كمونة لانه لو قيل باصالة الوجود وكون
افراده انواعا متباينة لا يمكن اندفاع الشبهة فمبنى الشبهة على اصالة
المهية او اصالة الوجود والقول بكون افراده متباينة و دفعها باصالة
الوجود وكونه مراتب مشككة فدفع الشبهة متوقف على امرين ثبت
احدهما فى المسئلة السابقة وثانيهما فى هذه المسئلة فصارت هذه المسئلة
كالمسئلة السابقة من الامهات

« قوله - يعطى اشتراك الوجود معنى - اعلم ان البحث عن
اشترك الوجود معنى او لفظاً قد يعنون بحيث يكون لفظياً لغوياً وهو ان
لفظة الوجود فى لغة العرب او ما يرادفه فى اى لغة كان هل وضع بازاء
مفهوم واحد يكون قدراً مشتركاً بين مصاديقه او وضع باوضاع متعددة

لمعاني متعددة متغايرة بلا قدر مشترك بين تلك المتعددات الا في لفظ الوجود وانها مسماة بتلك اللفظة والبحث عن هذه المسئلة كك لا يليق بالفلسفة والكلام بل هو المناسب لباب الالفاظ ثم لا يمكن اثبات كل من المشترك اللفظي والمعنوي الا بالنقل من اللغة والمراجعة الى مشخصات الوضع وليس للعقل في اثبات احد الطرفين سبيل وقد يعنون بحيث يكون معنوياً يليق ان يبحث عنه في الفلسفة والكلام ويستدل لاحد طرفيه بحكم العقل ولا يمكن التمسك بالنقل وهو ان يقال هل الوجود له معنى واحد فارادوهو المحكى عنه بلفظه مع قطع النظر عن وضع اللفظ له سواء كان في العالم وضع ام لا وتقرير البحث ح يتوقف على بيان الاحتمالات في مصداق الوجود فنقول في مصداق الوجود احتمالات (الاول) ان يكون نفس المهية وعينها مصداقا له اى لم يكن وراء المهية شيئاً يصدق عليه الوجود وهذا مذهب القائلين باصالة المهية واعتبارية الوجود وان الوجود في كل مهية عين تلك المهية وح فكل مهية موسومة باسمين اسم خاص مثل الانسان والفرس ونحوهما واسم مشترك في الجميع وهو الوجود كما ان مهية الفضة مثلا تسمى باسمين فضة و هو الاسم الخاص بها والعين وهو الاسم المشترك وهذا مناسب للقول بالاشتراك اللفظي ومما ذكرنا يظهر ان القول بالاشتراك اللفظي مناسب مع القول باصالة المهية (الثاني) ان يكون الوجود جزء المهية وهذا الاحتمال يجمع مع الاشتراك المعنوي بان يكون معنى واحد جزء للمهيات نظير الحيوان الذى هو جزء من انواعه كالفرس والبقر ونحوهما ومع الاشتراك اللفظي بان يكون ما هو الموسوم بالوجود الذى هو جزء من كل مهية متغايراً بحسب الذات في كل مهية مع ما هو جزء من مهية اخرى فيكون اشتراكها

في جزء منها في تسميته بالوجود فقد ظهر ان القول بالعينية لا يجمع مع الاشتراك المعنوي بل لا محيص معه عن الالتزام بالاشترك اللفظي وان القول بالجزئية يجمع مع الاشتراك المعنوي واللفظي معاً ومنه يظهر ان القول بالعينية اخص من القول بالاشترك اللفظي اى كل من القول بالعينية لا بد من ان يقول بالاشترك اللفظي و كل من يقول بالاشترك اللفظي لا يجب ان يقول بالعينية بل له ان يقول بالجزئية او بالزيادة كما ياتي (الثالث) ان يكون ماهو مصداق الوجود امراً زائداً على المهية لاعينها ولا جزء منها ويكون في كل مهية امراً مختصاً بتلك المهية بحيث يكون الوجود الزايد على مهية الانسان مغايراً مصداقاً مع الوجود الزايد على مهية الفرس قضاء لحكم الاختصاص فهذا الاحتمال من الزيادة يساوق الاشتراك اللفظي فاحتمال الزيادة يجتمع مع احتمال الاشتراك اللفظي فيكون اعم (الرابع) ان يكون مصداق الوجود شيئاً واحداً وامراً فارقاً زائداً على الجميع وهذا هو القول بالاشترك المعنوي وان كان يجتمع القول به مع القول بالجزئية ايضاً كما عرفت فيكون القول بالزيادة اخص من الاشتراك المعنوي وان كان التحقيق ان بين القولين اعنى القول بالزيادة والقول بالاشترك المعنوي عموم من وجه لان القول بالزيادة يجتمع مع الاشتراك المعنوي وذلك اذا كان الزائد امراً واحداً في الجميع و مع الاشتراك اللفظي وذلك فيما اذا كان الزائد في كل مهية امراً مختصاً بها والقول بالاشترك المعنوي يجتمع مع القول بالزيادة فيما اذا كان الزائد امراً واحداً في الجميع و مع القول بالجزئية اذا كان الجزء في الجميع معنى واحداً كالحيوان بالنسبة الى انواعه ولكن القول بالاشترك المعنوي لا يجتمع مع العينية كما عرفت اذا تبين ذلك فاعلم ان القائل بالاشترك المعنوي يدعى ان الوجود معنى واحداً زائداً على المهيات في جميعها و

اثبات مدعاه يستلزم نفى العينية لكون الاشتراك المعنوى بهذا المعنى
 اخص من الزيادة فالقائل بالاشترك اللفظى اما يدعى العينية او الجزئية
 او الزيادة لكن مع كون الزائد فى كل مهية امرامختصاً بها لامشتركا فى
 الجميع ولا يخفى ان هذا النزاع فى امرعقلى يصح ان يقام عليه البراهين
 العقلية وليس فى الوضع ومن باب مباحث الالفاظ فى شيمى

« قوله - بان يقسم الوجود الى الوجود الواجب - وهذا البرهان
 لعله يلتئم من مقدمات (الاولى) لاشكال فى ان للوجود معنى يسبق الى
 اذهاننا عند اطلاقه وانا نتصور من سماع لفظه معنى وهو ذلك المعنى البديهى
 الذى تقدم بداهته (الثانية) انه يصح لنا ان نقسم الوجود بماله من المعنى
 المتصور الى وجود الواجب والممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر
 والعرض ووجود الجوهر الى وجود انواعه من العقل والنفس وغيرهما و
 وجود العرض ايضاً الى اجناسه من الكم والكيف ونحوهما ووجود
 الانواع والاجناس من كل من الجوهر والعرض الى وجود انواعهما ووجود
 الانواع الى وجودات الافراد (الثالثة) ان التقسيم عبارة عن ضم القيود
 المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل من انضمام كل قيد اليه قسم فالتقسيم
 هو مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة و بعد
 تبين تلك المقدمات تكون النتيجة واضحة حيث ان صحة تقسيم الوجود
 بما ذكر داييل على سريان المقسم فى الاقسام وهو لا يتم مع تعدد معناه
 (فان قلت) فلعل صحة التقسيم باعتبار تأويل المسمى بالوجود نظير
 تقسيم العين الى الجارية والباكية (قلت) كلا لان انرى بالضرورة ان
 معنى الوجود او الوجود بماله من المعنى ينقسم الى الاقسام وهو شاهد
 على ان له معنى واحداً

« قوله - اذ لا تمايز في العدم - هذا البرهان لعله يلتئم من مقدمات (الاولى) ان الوجود نقيض للعدم وهذا بديهي لاشبهة فيه ضرورة ان التقابل بينهما بالسلب والايجاب (الثانية) ان معنى العدم واحد اذ لا تمايز في العدم لكي يكون اعداماً متغايرة متمايزة نعم عدم زيد مغاير مع عدم عمر ولكن هذا التغاير ينشأ من تغاير الوجودين فتمايز الملكات يصير منشأ لتمايز الاعدام والافالعدم من حيث هو عدم مع قطع النظر عما يضاف اليه لامتياز بينه وبين عدم آخرى لا يتصور معه عدم آخر حتى يتميز عنه (الثالثة) ان نقيض الواحد واحد ولولم يكن واحداً للزم ارتفاع النقيضين فنقيض الف لو كان كل واحد من ب و ج يمكن ان لا يكون الف ولا ب بل يكون ج فعند ذلك ارتفع الف وب كلاهما وهو ارتفاع النقيضين وعند تماهية المقدمات يثبت المطلوب فانه لو كان معنى الوجود متعدداً مع انه نقيض للعدم و ان مفهوم العدم واحد للزم كون المتعدد نقيضاً للواحد و هو المستلزم للمحال اعنى ارتفاع النقيضين

« قوله ٤٩ - تقريره انا اذا اقمنا - وهذا البرهان ايضاً يلتئم من مقدمتين (الاولى) ان الظن والشك والقطع والوهم لا يعقل ان يتعلق بشيء واحد في زمان واحد بان يكون الشيء في حال كونه مظلوناً مشكوكاً او مقطوعاً او موهوماً وذلك ظاهر (الثانية) اذا تحقق اثر مثل ضرب حلقة باب الدار مثلاً يقطع بوجود مؤثر له وذلك بحكم العقل القطعي بامتناع وجود الاثر بدون المؤثر ثم بعد العلم بان لهذا الضرب ضارب يحصل حالتان اخريان احديهما الشك في كون الضارب زيدا او عمراً وثانيتها القطع بكونه زيدا ثم يزول القطع بكونه زيدا و يحصل القطع بانه عمر وفقى الحالة الاولى قد اجتمع القطع والشك وحيث انه يستحيل تعلقهما معاً

بشيء واحد فلامحالة يكون متعلق القطع شيئاً ومتعلق الشك شيئاً آخر ولما نفتش في وجداننا نرى ان القطع تعلق بالجامع بين خصوصية زيد وعمرو والشك متعلق بخصوصية زيد وعمرو فاختلف متعلق القطع عن متعلق الشك فمن تحقق الصفتين اعنى القطع والشك مع استحالة تعلقهما بشئ واحد نستكشف شيئاً هو متعلق القطع وشيئاً هو متعلق الشك ولما كانت ضاربية خصوص زيد مشكوكا فلاجرم احرزنا وجود قدر مشترك بين الخصوصيتين هو المتعلق للقطع وبهذا البيان يمتاز متعلق العلم الاجمالي الاصولي عن متعلق الشك فيما اذا قطع بنجاسة احد الكاسين مع الشك في نجاسة هذا او ذاك وفي الحالة الثانية عند زوال القطع بخصوصية زيد نرى في وجداننا القطع بوجود الضارب اذا الضرب الذى هو اثر لا يعقل تحققه بدون المؤثر ومع ارتفاع احد القطعين وبقاء الاخر بالوجدان نحكم حكماً قطعياً بان متعلق القطع الزائل شيء ومتعلق القطع الباقي شيء آخر وحيث نرى تبدل القطع بخصوصية زيد بالقطع بخصوصية عمرو او بالشك فيها فلاجرم نجزم بان متعلق القطع الباقي هو القدر المشترك فهو يدل على كون معنى الوجود قدراً مشتركاً بين الخصوصيات حيث يبقى مع زوال القطع بها .

ص ١١ قوله - والرابع ان كلا - لا يخفى ان البراهين السابقة على هذا البرهان الرابع تثبت اشتراك مفهوم الوجود و ان له مفهوماً واحداً وهذا البرهان يثبت اشتراك واقعه ومصداقه بناء على التشكيك كما سيأتى .

« قوله - من الموجودات الافاقية - الموجودات الافاقية من المفارقات والماديات والانفسية من النفوس الكلية الفلكية والجزئية

الناطقة الانسانية من العيني والسجيني وبعبارة اخرى الكاملة وغيرها و هذا اعنى قوله من الموجودات الافاقية والانفسية اشارة الى ان العالم اعنى ما سوى الله تعالى بكله علامة لجلاله وجماله ولذلك سمي بالعالم مأخوذاً من العلامة كما قال الله تعالى سنريهم آياتنا فى الافاق الاية

« قوله - وعلامة الشئ لاتبانيه - لان المبين للشئ من جميع الوجوه لا يكون علامة لان العلامة حاكية عن وجود ذى العلامة والمباين لا يحكى عن مباينه بل الحاكي يجب ان يكون مثالا للمحكى عنه والمراد بالمثال هو الموافق لمثله فى بعض الوجوه

« قوله - والظل آية الحرور - الحرور بالفتح كرسول ريح حارة تهب بالليل كذا فى مجمع البحرين .

« قوله - فلو لم يكن الوجود مشتركاً - اذ لم يكن الوجود معنى واحداً مشتركاً بين الموجودات لكان اما عين المهيات او جزء منها او امراً زائداً مختصاً بكل واحد من المهيات وعلى التقادير يكون متعدداً متخالف الذات حسب اختلاف الماهيات والمتخالفات بما هى متخالفات لا تكون آية وعلامة للواحد بما هو واحد ضرورة انها كما تخالف بعضها مع بعض تخالف الكل مع الواحد الجليل وكيف تكون مع ما فيها و بينها من التخالف آية للجليل .

« قوله - فى كتابه التكويني الافاقى - الكتاب اسم للمكتوب وهو اعنى المكتوب بروز ما فى ضمير الكاتب وظهوره (كفت انسان باره زانسان بود) والعالم كله كتابه جل جلاله وينقسم الى التكويني والتدويني وينقسم التكويني الى الافاقى والانفسى والافاقى ينقسم الى كتاب القدر العيني وهو كتاب المحو والاثبات العيني ان فى خلق السموات والارض

واختلاف الليل النهار لايات لاولى الالباب والكتاب المبين وهو القدر العلمى الذى لارطب ولا يابس الا فى كتاب مبين والى ام الكتاب وهو العالم القضاء الذى لا يتغير ولا يتبدل والانفسى ينقسم الى النفوس الكلية والجزئية الكاملة وغيرها والكتاب التدوينى ينقسم الى اللفظى والكتبى ويكون كل من اللفظى والكتبى موافقا مع الذهنى والعينى

« قوله - والحال ان السنخية بين العلة والمعلول - قال فى حاشية منه فى الغرر المعقود فى الجعل ما لفظه بالفارسية (بدانكه معنى افاضت اين است كه بخشش ازداراى حقيقى بيايد چنانكه از او چيزى نكاهد ودر بازگشت چيزى براو نيفزايد پس نسبت معلول حقيقه نسبت نمويم نشايد بلكه فيئى و شىء بايد « اى سايه مثال گاه بينش در پيش وجودت آفرينش » پس ماهيات غواسق وظلماتند و وجود منبسط سايه بلند پايه او است) الم ترالى ربك كيف مدالظل وهو الواحد الاحد الصمد لم يلد ولم يولد انتها بعباراته

« قوله - لانا اذا قلنا - وحاصله انا اذا قلنا انه تعالى موجود او واحد او عالم او غير ذلك من اسمائه الحسنى وصفاته العليا فلا يخلو اما ان نفهم من موجود الذى يطلق عليه معنى الموجود عند اطلاقه على زيد فى قولنا زيد موجود والسماء موجود والشجر موجود وغير ذلك واما ان نفهم منه نقيض ما نفهم منه عند اطلاقه على زيد والسماء والارض واما ان لا نفهم منه شيئا الذى نفهم منه عند اطلاقه على زيد ولا نقيض ذلك فعلى الاول فقد جاء الاشترك وان كان الفرق ثابتا بين موجوديته تعالى وبين موجودية غيره بانه تعالى عين الوجود واصله ولاحد له وغيره تعالى ظله وفيئه وعلى الثانى يلزم ان نطلق المعدوم عليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً وعلى الثالث يلزم

تعطيل عقولنا عن ادراك معانى اسمائه وصفاته والخصم يلتزم بالثالث و
يقول بالتعطيل

ص ١٢ قوله - فوق ما لايتناهى بما لايتناهى - المراد بما
لايتناهى هو الوجودات النورية المفارقة عن المادة كالعقول وهو المعبر عنه
باللانهاية التحتية اى موجودات غيرمتناهية فى سلسلة الممكنات ولا
نهايتها ماعدى اومدى او شدى ومعنى كونها غيرمتناهية عدة ان عدة فعلياتها
غيرمتناهية ومعنى كونها غيرمتناهية مدة عدم مسبقيتها بالزمان بل كون
وجوداتها فوق الزمان ومعنى كونها غير متناهيه شدة انها غير محدودة
بحد لكن اللانهاية الشدية فى الممكن غير معقول اذ الممكن محدود
لامحالة فيكون اللانهاية التحتية منحصرة بالمدية والعدية والواجب تعالى
فوق ما لايتناهى عدة ومدة بفوقية غيرمتناهية فقوله بما لايتناهى متعاق
بكلمة فوق وقوله عدة ومدة وشدة تفصيل للانهاية الفوقية وعدة ومدة
منها بالخصوص ايضاً تفصيل للانهاية تحتية ومعنى العبارة ح ان الواجب
تعالى غيرمتناهى الوجود عدة ومدة وشدة وفوق ما لايتناهى عدة ومدة
وتكون فوقيته ايضاً غير متناهية ويمكن ان يتصور اللانهاية الشدية فى
التيهية ايضاً وقد صوره فى الحاشية فراجع .

(فى زيادة الوجود على المهية)

ص ١٣ قوله - غرر فى زيادة الوجود على المهية - قد عرفت
فى حواشى غرر السابق ان القول بالعينية اخصر من القول بالاشترك
اللفظى حيث ان القول بالاشراك اللفظى يجتمع مع احتمال الزيادة بان
يكون الوجود فى كل مهية امرأ مختصاً بها لا عينها كما ان القول بالاشترك

المعنوى اخص من القول بالزيادة لا مكان القول بالزيادة مع الالتزام بالاشترك اللفظي ولا يمكن القول بالعينية مع الالتزام بالاشترك المعنوي ولما اثبت في الغرر السابق الاشتراك المعنوي و كان اخص واثبات الاخص كان مغنياً عن اثبات الاعم لان اثباته يستلزم اثبات الاعم لم تكن حاجة في اثبات الزيادة بعد ثبوت الاشتراك المعنوي الا انه قد افاده جريباً على ممشى القوم زيادة للايضاح

« قوله - حيث يقول بعينته لها ذهن - اعلم ان عينية الوجود للمهية خارجا هي المتفق عليها بين الكل اذ قد عرفت في مسألة اصالة الوجود انه لم يقل احد بزيادة الوجود على المهية خارجا بمعنى ان يكون في الخارج وجود عارض و مهية معروضة ويكون عروض في الخارج و انما الخلاف في الزيادة في الذهن فالمخالف يزعم ان المتصور من المهية بعينه هو المتصور من الوجود فالوجود عين المهية ذهنا كما انه عينها خارجا والحكماء يقولون بانه غيرها ذهنياً لكن لما كان تصور المهية لان يحكم عليها بانها غير الوجود وهو نفس وجودها في الذهن فهي لا تنفك عن الوجود في الذهن فكما انها عين الوجود في الخارج فكذلك هي عينه في الذهن قال بل ولا في حاق الذهن بل بتحليل وتعمل من العقل بمعنى ان تصورهما وان كان وجودها في الذهن لكن للعقل ان يلاحظها وحدها لكن لا ملاحظتها مقيدة بقيد الوحدة بل بنحو اللابشرط المقسمي اعني ملاحظتها وحدها حتى مجردة عن قيد الوحدة بل على نحو عدم ملاحظة شيء معها وفي هذا النظر يحكم عليها انها غير الوجود وان كانت هي بهذا النظر موجودة بالوجود الذهني لكن ملاحظتها بحيث تكون هي ملحوظة شيء، وملاحظتها بحيث تكون موجودة في الذهن شيء آخر .

« قوله - لان المحققين من الحكماء - هذاتعليل لكون الخلاف بين الاشعري وبين الحكماء فى زيادة الوجود على المهية ذهنا لا خارجا
 « قوله - بنحو عدم الاعتبار - اى بنحو اللابشرط لابنحو بشرط لا.
 « قوله - وكذا التخلية والتجريد - يعنى ان التخلية بالحمل الاولى تخلية لكنها بالحمل الشايع الصناعى تحل بالوجود اذ لحاظ الشئى معرى عن الوجود بنحو وجوده كذلك ضرورة ان الحكم عليه بالتخلية يتوقف على تصورهِ وتصوره هو تحليته بالوجود فتخليته بالخاء المعجمة انما هو بتحليته بالخاء المهملة بالشايع الصناعى وكذا الكلام فى التجريد فان تجريد الشئى عن شئى يتوقف على لحاظه مجرداً ولحاظه كذلك هو تخليطه بالتجريد تخليط الا انه تجريد بالحمل الاولى وتخليط بالشايع الصناعى

« قوله - ان الوجود عارض المهية عروضاً ذهنياً - المراد بالعروض الذهنى هو ما كان ظرف عروض العارض على المعروف فى الذهن لافى الخارج فلا يحتاج الى وجود المعروف فى الخارج قبل عروض العارض سواء كان اتصاف المعروف بما عرضه فى الذهن ايضاً ذهنياً فيكون من المعقولات الثانية المنطقية مثل الانسان نوع مثلاً فان عروض النوعية للانسان فى الذهن واتصاف الانسان بالنوعية ايضاً فى الذهن او كان الاتصاف فى الخارج فيكون من المعقولات الثانية الحكمية كالوجود حيث ان عروضه للمهية فى الذهن ولكن اتصاف المهية بها فى الخارج واعلم انه بناء على اصالة الوجود امر العروض فى المهية والوجود ذهنياً وخارجاً يتعاكسان فان الوجود مقدم على المهية خارجاً والمهية تنتزع عنه لانه الاصل فى ان يكون حقيقة صادرة عن المبدء (من وتوعارض ذات وجوديم)

والمهية متقدمة على الوجود بحسب الذهن لان ظرف عروضه لها هو
الذهن والموصوف من حيث هو موصوف مقدم على الصفة

« قوله - يكفيه شيئية المهية - اى يكفى فى العروض الذهني
ملاحظة المهية من حيث هي لا من حيث هي موجودة ولا من حيث
هي معدومة وملاحظتها من حيث هي وان كانت وجودها الذهني الا
انها وجود ذهني بهذه الملاحظة والمحلوظ اعني ذات المحلوظ بهذا
اللحاظ هو المهية من حيث هي هي وهو المحكوم عليه بكونه معروضاً
للوجود و موصوفاً به هذا بخلاف العروض الخارجى فانه يحتاج الى
ثبوت المعروض قبل عروض عارضه خارجاً بحكم قاعدة الفرعية اعني ثبوت
شئى لشئى فرع لثبوت المثبت له (فان قلت) فى الحكم بعروض الوجود
على المهية ذهنياً يحتاج الى ملاحظة المهية ضرورة انه لولا لحاظها لا يعقل
الحكم عليها بالوجود (قلت) نعم ولكن المحكوم عليه ليس نفس ذلك
الوجود الذهني الذي هو لحاظها بل عند لحاظها يحكم عليها بكونها
معروضاً للوجود الخارجى والمعروض له ايضاً هو نفس المهية من حيث
كونها موجودة بالوجود الذهني

« قوله - واتحدا هوية فى الواقع - عبر عن ظرف الاتحاد
بالواقع دون الخارج اشارة الى ان المهية متحدة مع الوجود الخارجى
ومع الذهني فى الذهن و انما ظرف العروض هو التصور اعني عند تصور
المهية من حيث هي هي وقد قال فى الحاشية ومن هنا قال الحكيم القدوسى
المحقق الطوسى ان زيادته فى التصور وقلنا تصوراً للإشارة الى انهما
واحد فى الذهن ايضاً انتهى ما اردنا نقله

« قوله - المعهودة بين القوم - وهي صحة سلب اللفظ بماله

من المعنى المعلوم المرتكز اجمالاً عن شيء حيث انها دليل على انه بماله من المعنى ليس نفس ذلك الشيء والا يلزم سلب الشيء عن نفسه وهو محال

« قوله - اي ما يقرن بقولنا لانه - الوسط انما سمي بالوسط لانه واسطة بين حدى المطلوب ، بها تتبين الحكم باحدهما على الاخر واما التعبير عنه بانه ما يقرن بقولنا لانه كما عرفه الشيخ فلانه لا بد من ان يكون مفيداً للعلم بثبوت الاكبر للاصغر اي للعلم بثبوت المحمول للموضوع فان كان مع ذلك علة لثبوته له واقعاً فالبرهان لمي والافاني و على اي حال يجب ان يكون مفيداً للانية اي للعلم بثبوت المحمول للموضوع و الالم يكن وسطاً فاذا قيل لم يكون العالم حادناً يجاب بقولك لانه متغير فالمتغير الذي هو الحد الوسط في القياس قارن قول المجيب لانه وهو العلة للعلم بثبوت الحدوث للعالم كما انه علة لحدوثه واقعاً ايضاً .

ص ١٤ قوله - والتنكير للتنوعية - يعني انفكك المهية عن الوجود نوع خاص من الانفكك وهو الانفكك المتقدم اي بتعمل من العقل و ملاحظة المهية من حيث هي بلا ملاحظة شيء من الوجودين معها بنحو عدم الاعتبار لا اعتبار العدم

« قوله - وغير المغفول غير المغفول - الذي لا يكون مغفولاً و هو المهية في فرض تعقل مهية المثلث مغاير مع الذي يكون مغفولاً و هو الوجود في الفرض المذكور لا يقال تعقل المهية كيف ينفك عن تعقل وجودها الذهني مع ان تعقلها ليس الا وجودها في الذهن لانه يقال تعقلها و ان كان هو وجودها في الذهن الا ان تعقل وجودها في الذهن غير وجودها في الذهن الذي هو تعقلها لان تعقل وجودها فان تعقلها هو العلم بها وتعقل

وجودها هو العلم بالعلم بها والعلم بالشئ لا يستلزم العلم به كما لا يخفى
« قوله - اي للزوم اتحاد كل المهيات - يعني لو كان الوجود
مع كونه معنى واحد كما ثبت اشتراك المعنوي في الغرر المتقدم عيناً
للمهيات لا تحدث المهيات ولم يتحقق المغايرة ذاتية بين مهية و مهية
اخرى ضرورة ان مهية الانسان ح متحدة مع مفهوم الوجود ومهية الفرس
ايضا متحدة مع مفهومه فيلزوم اتحاد مهية الفرس مع مهية الانسان لان
المتحد مع الشئ متحد مع ذلك الشئ والتالي باطل بالضرورة ضرورة
تغاير المهيات بعضها مع بعض تغايراً ذاتياً اما في تمام الذات اوفى بعضها
« قوله - لان الكلام في العينية والمغايرة بحسب المفهوم -
هذا تعليل للزوم كون حمل بعضها على بعض اولياً والحمل الاولي هو ان
يكون الموضوع والمحمول متحداً مفهوماً ويلزمه الاتحاد الوجودي
بطريق اولي و من المعلوم ان كون البحث في المغايرة والعينية بحسب
المفهوم موجب لكون العينية في المفهوم منشاء لصحة الحمل الاولي
الذي معياره الاتحاد في المفهوم .

« قوله - وعلى هذا التقرير لا يمكن الالتزام - اي على تقرير
جعل البحث في اتحاد المفهومى ومغايرته لا يورد على بطلان التالى
بامكان المنع عنه بواسطة ما نسب الى جماعة من الصوفية اذ المنسوب
اليهم انما هو اتحاد مصداق الوجود وواقعه لامفهومه

« قوله - كما في الشوارق - قال في الشوارق وما قيل عليه اي
على بطلان التالى من انه ذهب جماعة من الصوفية الى ان ليس في الواقع
الاذن واحدة لا تركيب فيها اصلا بل لها صفات هي عينها و هي
حقيقة الوجود المنزهة في حد ذاتها عن شوائب العدم و سمات الامكان

ولها تبيدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك تتراى موجودات متمايز فيتوهم من ذلك تعدد حقيقى فمالم يقيم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكره من عدم اتحاد المهيئات ولا يتم ايضاً اشترك الوجود بل لا يثبت وجود ممكن اصلاً انتهى عبارة الشوارق وانت علمت بان الاشتراك الثابت فى المبحث المتقدم انما هو فى المفهوم وقد دريت ان محل البحث فى الزيادة انما هو فى المفهوم ومورد كلام الصوفية هو واقع الوجود وحقيقته فتقول الصوفية خارج عن حريم البحث فى الزيادة والعينية ولا يحتاج الى الجواب عنهم بما اجابه المحقق الشريف بان هذا خروج عن طور العقل فان البديهية تشهد بتعدد الموجودات تعدداً حقيقياً واما صحة ما نسب الى الصوفية وسقمه فالعلمنا تتكلم فيه فى غرر المعقود فى بيان الاقوال فى حقيقة الوجود ونقول فى المقام اجمالاً بان جميع ما نسب اليهم صحيح لو ارادوا بالوجود الواحد المتشأن بالشئون المتعددة والمتطور بالاطوار المتخلفة هو الوجود الظلى الفيئى الامكانى الذى هو ظل الحق ورحمته ومشيته مع تجل الحق جل جلاله عن ان يكون هو الظاهر فى المرآتى وانما الظاهر هو نوره وظهوره اعنى ذلك الوجود المنبسط وسقيم فاسد لو ارادوا به وجود الحق تعالى الله سبحانه عن ذلك علواً كبيراً وانه لا يكون فى الوجود الانفس ما هو الظاهر فى المجالى وانه ليس وراء ذلك شئى والذى صححناه هو المنسوب الى محققهم وما افسدناه هو المنسوب الى جهاتهم ولعل مراد جميعهم هو المعنى الصحيح الا ان عباراتهم قاصرة عن تادية مرامهم او انها منهم شطحات

« قوله - انه على هذا كان جزء آخر موجوداً - اما ان لها جزء

آخر فلان المفروض ان الوجود جزء منها فلا محالة يجب ان يكون

متقومة بشيىء غيره حتى يكون الوجود جزئها والا لم يكن غير الوجود
فيصير الوجود عينها لاجزاء منها واما ان جزئها الاخر لا بد وان يكون
موجوداً فلان المهية موجودة حسب الفرض والمركب الموجود يجب ان
يكون جميع اجزائه موجودة والا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم

« قوله - فيلزم ان يكون الوجود على هذا التقدير - اى على
تقدير ان الوجود جزء من المهية اذ الجزء الاخر من المهية المركبة من
الوجود وغير الوجود لامحالة يكون من المهيئات اذ هو بحسب التصور اما
الوجود واما العدم واما المهية لكن ليس هو الوجود والا لم يكن الوجود
جزء منها بل يكون عينها ولا العدم اذ العدم ليس شيئاً حتى يكون جزء
من مهية موجودة ولا المهية المعدومة لما عرفت من لزوم تقوم الموجود
بالمعدوم فينحصر بان يكون مهية موجودة واذ كان جزئها الاخر هو مهية
موجودة فيكون الوجود جزء من هذا الجزء الذى هو مهية موجودة لوجهين
الاول استحالة تفكيك المهيئات و تغايرها بكون الوجود فى مهية جزء و
عدم كونه كك فى مهية وذلك لانه مستلزم للتخصيص فى الاحكام العقلية وهو
محال والثانى انه خلف لكون فرض الكلام فى جزئية الوجود للمهية
بمعنى ان اجراء هذا البرهان على فرض الجزئية فعدم كونه جزء من الجزء
خروج عن مفروض الكلام وهو خلف

« قوله - بجميع ذاتياتها الاولية - الذاتيات الاولية كالحيوان
والناطق بالنسبة الى الانسان والثانوية كالجسم والنامى والحساس بالنسبة
اليه ايضاً

« قوله - وكون هذا تسلسلا - المركب اما مركب خارجى
مركب من المادة والصورة فى الخارج كالجسم و اما بسيط فى الخارج

ومركب من الاجزاء التحليلية كالاعراض مثل السواد والبياض ثم المركب الخارجى التركيب من اجزائه الخارجية اما اتحادى على ما يقول به سيد المحققين وصدر المتألهين واما انضمامى وعليه المنصف (قده) فى حاشية منه هيئنا وفى مبحث المهية من هذا الكتاب وعلى كالاتقديرين يكون جزئه المادى ماخذاً لجنسه وجزئه الصورى ماخذاً لفصله و من هنا قالوا الفرق بين الجنس و بين المادة وكذا بين الفصل وبين الصررة يكون بالاعتبار فالجزء الاعم من الشىء اذا اخذ مع اللا بشرطية يكون جنساً واذا اخذ مع اعتبار بشرط لا يكون مادة والجزء المختص المادى للشىء مع اعتباره لا بشرط فصل ومع اعتباره بشرط لا صورة وهذه مقدمة ويتلوها مقدمة ثانية وهى ان من اقسام التقدم التقدّم بالتجوهر والمهية و ذلك كتقدم اجزاء المهية على المهية نفسها فى مقام تقررها لما هوى مع قطع النظر عن الوجود و ملاك هذا التقدم هو تقرر الشىء وقوامه فلوجاز تقرر المهيئات منفكة عن الوجودات ككافة لكانت مهية الجنس والفصل متقدمتين على النوع ومن المعلوم انه لا وجود لها حتى يكون هو الملاك فى السبق (المقدمة الثالثة) الاجزاء الذهنية ممتازة بحسب جوهر ذاتها امتيازاً واقعياً بحسب نفس الامر بناء على اصالة المهية فانها و ان كانت متحدة فى الوجود لكنها لكونها منحصرة فيما به الاشتراك وما به الامتياز متميزتان لان هاتين الصفتين ثابتتان لها فى نفس الامر لا بمجرد تعمل العقل وتحليله فمعنى كونها تحليلية انها ليست متميزة بحسب الوجود الخارجى لانها اجزاء فرضية يفرضها العقل من غير واقعية لها اصلا واما بناء على اصالة الوجود واعتبارية المهية فلا امتياز للاجزاء العقلية بحسب الواقع لان اندراجها تحت مقولاتها وحمل المقولات عليها

حملا صناعيا بالوجود فهى فى نفسها ليست مندرجات تحت المقولات وان كانت هى نفس المقولات بالحمل الاولى فالتقدم بالتجوهرشى، يصدق عند القائل باصالة المهية واما بناء على اصالة الوجود فلا اساس له اذا تبين هذا (فنقول) فرض جزئية الوجود للمهية لا يخلو من انه اما يكون جزء خارجياً لها واما يكون جزء عقليا لها فعلى الاولى فلزوم التسلسل فى تلك الاجزاء الخارجية ظاهرة ضرورة ترتب تلك الاجزاء فى الوجود حيث ان الجزء متقدم على الكل المركب منه و من غيره وجزء الجزء متقدم على الجزء وهكذا ولكن هذا الفرض اى كون الوجود جزء خارجياً محال عند من يرى الوجود من المعقولات الثانية وعلى الثانى اى فرض كون الوجود جزء عقليا فعلى مذهب سيد المدققين من تقدم اجزاء المهية عليها بالاحقية بناء على اصالة المهية فيازم التسلسل ايضا فى تلك الاجزاء المرتبة فى مقام ذواتها بحسب الواقع ونفس الامر وان كانت الجميع موجودة بوجود واحد و براهين ابطال التسلسل كما يبطله فى الامور المترتبة الموجودة بالوجود الخارجى كذلك يبطله فى الامور المترتبة الممتازة بحسب ذواتها وواقعها وان لم تكن ممتازة بالوجود الخارجى وبناء على اصالة الوجود وعدم امتياز الاجزاء امتياز واقعيها فلا يجرى براهين ابطال التسلسل فى اجزاء العقلية ح لعدم امتيازها بالوجود الخارجى وليست ممتازة بحسب ذواتها فى نفس الامر والواقع ايضا فحينئذ يجب تميم البرهان فى ابطال جزئية الوجود للمهية اذا كان جزء عقليا بالتشبيث بغير التسلسل فالذى يتمسك به المصنف (قده) ما يفيد بقوله

ص ١٥ - فنقول اتحادها فى الوجود فى مهيئات البسائط الخارجية -

يعنى برهان ابطال التسلسل وان لم يجرفى المهية التى من البسائط

الخارجية ولا يمكن ابطال جزئية الوجود لها جزء عقليا اذ لايجرى براهين ابطاله واما بالنسبة الى المهية التي من المركبات الخارجية كمهية الجسم فيجربى برهان بطلان التسلسل وذلك لان الاجزاء العقلية في المركبات الخارجية تؤخذ من اجزائها الخارجية كما عرفت في المقدمة الاولى و قلنا بان التفاوت بينها بالاعتبار فحينئذ لو كان الوجود جزء عقليا لها و كانت الاجزاء العقلية بازاء الاجزاء الخارجية يلزم من ترتب الاجزاء العقلية الغير المتناهية تحقق التسلسل في الاجزاء الخارجية ايضا بحكم العينية وكون التفاوت بينهما بالاعتبار ولزوم التسلسل في موضع ما و هو مورد المركب الخارجى يكفى في المحذور يعنى اذا كان الوجود جزء عقليا للمهية يلزم المحذور في مهية المركب الخارجى وهو كاف في تحقق طبيعة المحذور و ان لم يلزم في جميع افراد ما يكون الوجود جزء منها هذا على مذاق المصنف واجاب فى الشوارق بلزوم التسلسل فى تلك الاجزاء ولو فى البسائط الخارجية باعتبار وجوداتها للمبادئ العالية و قال بانها يجب كونها معلومة للمبادئ العالية ومرتسة فيها مع كونها مترتبة وهو تسلسل محال مع انه يمكن ان يجاب بجواب آخر وهو لزوم امتناع تعقل البسائط الخارجية بالكنه ح وهو باطل لامكان تعقل كثير من البسائط الخارجية بالوجدان .

« قوله - المفهوم العام البديهي - وهو الذى عبر عنه فى النظم

بالوجود المطلق

ص ١٥ وحصه - وهو ذلك المفهوم العام مضافا الى مهية مهية

على وجه تكون الاضافة داخلية كالمعنى الحرفى والمضاف اليه خارجا

« قوله - التى هى حقيقة الوجود - وهى الفرد العام والمطلق

بالاصطلاح العرفانى

« قوله - و انحاء الوجودات - و انحاء الوجودات عطف على قوله حقيقة فيكون بياناً لافراد الوجود والمراد بها افراده الخاص بالمقيد بالاصطلاح الذوقى .

« قوله - وليساً ذاتيين له - انما لا يكون مفهوم الوجود وحصصه ذاتيين لافراده لان افراد الوجود و حقيقته بسيطة لتركيب فيها اصلاً كما سيأتى لامن الاجزاء الخارجية ولا من الاجزاء الذهنية فلو كان المفهوم او الحصص ذاتياً لافراده بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقته لكان المفهوم او الحصص ما به الاشتراك فيما بين تلك الافراد فيكون لها ما به الامتياز الذى به يمتاز كل منها عن الاخر فيلزم التركيب فيكون صدق المفهوم والحصص على الافراد صدقاً عرضياً اى عرضى باب الايسا غوجى والذاتى باب البرهان بمعنى انهما ينتزعا من نفس ذات الافراد البسيطة ويحملان عليها كالامكان بالنسبة الى الممكن .

« قوله - انما الذاتى هو المفهوم العام للحصص - و ذلك لان الفرق بين المفهوم والحصص كما عرفت هو ان الحصص مركبة من نفس المفهوم المضافة الى المهية بحيث تكون الاضافة كالمعنى الحرفى داخلية والمضاف اليه خارجاً ويكون المفهوم جزء منها فيصير ذاتياً لها بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقته لان الجزء ليس بخارج عن حقيقة الكل .

ص ١٦ قوله - والاشاعة فى المقامات الثلاثة - يعنى فى المفهوم والحصص والفرد يقولون بالعينية لابعنى ان شيئاً آخر غير المهية يكون وهو المعبر عنه بالمفهوم من الوجود او الحصص او الفرد منه وهو مع كونه غيرها متحد مع المهية اذ هذا مع كونه خلفاً ممتنع ووجه كونه خلفاً لانه

مع فرض المغايرة كيف يفرض الاتحاد ووجه كونه ممتعناً لمكان امتناع اتحاد الاثنين المتغايرين بل بمعنى انه ليس هيننا وجود عام ولا حصة ولا فرد غير المهمة فيكون شيئاً واحداً يعبر عنه تارة بالمهية واخرى بالوجود.

(فى ان الحق تعالى انية صرفة)

« قوله - للقول المطابق للمخبر عنه - اذا اخبرت عن قيام زيد بقولك زيد قائم و كان فى الواقع ايضاً قائماً يكون قولك زيد قائم مطابقاً مع الواقع وحيث كانت المطابقة من باب المفاعلة كان الواقع ايضاً مطابقاً مع هذا القول فمن حيث ان القول مطابق بالكسر يكون الواقع مطابقاً بالفتح ومن حيث انه مطابق بالفتح يكون الواقع مطابقاً بالكسر فالقول من حيث انه مطابق بالكسر يكون صدقاً و هو من حيث انه مطابق بالفتح يكون حقاً فالصدق والحق كلاهما صفتان للقول لكن باعتبارين .

« قوله - والاول تعالى حق من جهة - الحق اسم فاعل فى صيغة المصدر وهو يطلق على معان ست الاول القول المطابق بفتح الباء مع المخبر عنه الثانى الاعتقاد المطابق بالفتح ايضاً مع الواقع الثالث الوجود الحاصل بالفعل فى مقابل ما كان بالقوة اى يكون فيه قوة الوجود مطلقاً سواء كان مع فعليته ثابت الوجود ام لا الرابع الوجود بالفعل الثابت الوجود فى مقابل ما لا يكون ثابتاً مطلقاً سواء كان دائماً الوجود ام لا الخامس الموجود بالفعل الثابت الوجود الدائم وجوده فى مقابل ما لا دوام لوجوده مطلقاً سواء كان دوام وجوده من قبل نفسه او بغيره والسادس الوجود بالفعل الثابت الدائم وجوده الذى دوام وجوده من قبل نفسه وبه يكون وجود

كل موجود ونباته ودوامه فالحق تعالى حق بجميع هذه المعانى الست
فقول لاله الا الله حق اى مطابق مع المخبر عنه والاعتقاده حق اى مطابق
بالفتح مع الواقع فالله سبحانه موجود بالفعل وثابت و دائم الوجود و
يكون دوام وجوده بنفسه وبه دوام وجود كل موجود ونباته .

« قوله - وبه يجب وجود كل باطل - قال الغزالي فى الاحياء
كل ما لا قوام له بنفسه وانما قوامه بغيره فهو باعتبار نفسه باطل و انما
حقيقته و حقيقته بغيره لان نفسه فاذا لا حق بالحقيقة الا الحى القيوم الذى
ليس كمثله شىء فانه قائم بذاته وكل ما سواه قائم بقدرته فهو الحق وما
سواه باطل انتهى

« قوله - اى ما به هو هو - فسر المهيبة هنا بما به هو هو الذى
هو المهيبة بالمعنى الاعم لان المهيبة بالمعنى الاخص وهى ما يقال فى جواب
ما هو مسلوبة عنه تعالى فالمهيبة التى تطلق عليه تعالى هى بالمعنى الاعم
التي تطلق على الوجود ايضا

« قوله - لا الوجود المطلق - اى مفهوم الوجود فانه زائد
على وجوده تعالى عند الجميع ضرورة انه تعالى ليس ذاك المفهوم
الاعتبارى .

« قوله - فهو صرف النور - اى نفس الوجود و حقيقته الله نور
السموات والارض .

« قوله - الذى هو عين الوحدة - اعلم انك اذا قلت انسان
واحد او قرطاس واحد ونحو ذلك فكلمة الانسان حاك وعنوان لمعنى هو
محكى عنه ومعنون به ولقظة واحداً حاك عن معنى وعنوان له وانت
فى قولك انسان واحد تثبت معنى الواحد للانسان وتحمله عليه فمعنى

الانسان هو المهية التى فى مرتبة ذاتها لاواحد ولا متعدد بل هى مهية الانسان التى بعروض الوحدة عليها تصوير واحدة وبعروض التعدد عليها تصوير متعددة ومن حيث نفسها لاواحدة ولا متعددة ومعنى الواحد هو الذى بنفس ذاته واحد الذى بعروضه على الانسان يصير الانسان واحداً وهذا الذى هو بنفسه واحد وبعروضه على المهية تصوير المهية واحدة هو الوجود فالوجود اعنى شخصه و واقعه وحقيقته مصداق للوحدة كما انه مصداق للشخص فالوجود والوحدة مفهومان متغايران فى عالم المفهومية ولكنها متحدان مصداقاً بمعنى ان ما هو مصداق الوجود مصداق للوحدة وبالعكس فالمهية واحدة بالوجود والوجود واحد بنفسه فيصح اسناد الوحدة الى المهية كما تقول انسان واحد ويصح اسنادها الى الوجود كما تقول وجود الانسان واحد لكن صدق الوحدة على المهية عرضى اذ هى واحدة لا بذاتها بل بما يجعلها واحدة وهو الوجود وصدقها على الوجود ذاتى لانه واحد بنفسه بلا واسطة فى العروض بل الوحدة نفس ذاته فهو واحد بالوحدة الحققة الحقيقية بمعنى انه اذا صار منشأ لوحدة الانسان وعروض الوحدة على مهية فهو بان يكون واحداً اخرى واحق لكن الوجود منه ما يحتاج الى الواسطة فى الثبوت وهو الوجود الفرعى الظلى الذى فى كونه واحداً لا يحتاج الى الجعل التأليفى لكنه يحتاج فى الثبوت الى الجعل البسيط اى يحتاج الى جاعل يجعله لان يجعله وجوداً او واحداً ومنه ما لا واسطة له فى الثبوت كما لا واسطة له فى العروض وهو الوجود الواجبى فالوجود مط واحد بالوحدة الحققة الحقيقية اما ان وحدتها حققة فلانه احق بالوحدة من المهية التى وحدتها عرضية واما انها حقيقية فلان اتصافه بالوحدة من قبيل وصف الشئ بصفة نفسه فى مقابل المهية التى اتصافها بالوحدة

من قبييل وصف الشىء باعتبار متعلقه بمعنى انك تقول الانسان واحد و
بالحقيقة وحدة الانسان واحدة لا للانسان نفسه فوصف الانسان بالواحد
نظير زيد قائم ابوه لكن وجود الواجبى واحد بالوحدة الحقة الحقيقية
الاصلية لانه الاصل فى الوحدة كما انه الاصل فى الوجود والوجود الممكنى
واحد بالوحدة الحقة الحقيقية الظلية فكلاهما واحد بالوحدة الحقة
الحقيقية فى قبال وحدة المهية التى هى عرضية والتفاوت بينهما بالاصلية
والظلية فى الواجب والممكن

« قوله - لان كل عرضى معلل - العلة هى الواسطة فى الثبوت
ومورد الحاجة اليها فيما لا يكون الثبوت ضروريا فمضى الجعل التأليفى
لا حاجة ولا افتقار فى صيرورة الشىء نفسه اذ ثبوت الشىء لنفسه ضرورى
ولا فى صيرورة اجزاء الشىء له ولا فى جعل لوازمه بل نفس جعله
البسيط كاف فى جعله نفسه او جعل جزئه له او لازمه له و اما العرضى
المفارق الذى بعد جعل الشىء يمكن ان يكون له ويمكن ان لا يكون
وجعله البسيط لا يعنى عن جعله بل مع جعله بسيطاً يحتاج الى جعله له
فهو المحتاج الى العلة وهذا معنى ما قالوا كل عرضى معلل يعنى فى جعله
التأليفى محتاج الى العلة وكل ذاتى لا يعلل يعنى فى ثبوت ذاته له و
ثبوت اجزائه و لوازمه له وموارد الجعل البسيط طراً وكلا من موارد
العرضى الذى يعلل اذ المجمعول بالجعل البسيط انما هو ثبوت الشىء اعنى
وجود المهية والوجود عرضى بالقياس الى المهية زائد عنها عارض عليها
« قوله - فسابق هو وجود المعروض - يعنى اذا كان ملاك
سبق المعروض وتقدمه هو عين ذاك الوجود العارض يلزم تحقق ذاك
العارض فى مرتبتين مرتبة المعروض ومرتبة العارض وهذا وان لم يكن

دوراً ولا تسلسلا لكنه مستحيل لان فيه ملاك استحالة الدور لان الدور اعنى توقف الشيء على نفسه مستحيل لانه مستلزم لتقدمه على نفسه و تقدمه على نفسه مستحيل بذاته لايحتاج استحالته الى علة لانه عبارة عن خلو الشيء نفسه والغاء نفسه عن نفسه والتجافي عنه وبطلانه بديهي لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري كامتناع سلبه عنه .

ص ١٧ قوله - والفرض ان الوجود عارض - يعنى اذا كان ملاك

سبق المعروض وجود اخر غير ذلك الوجود العارض فهذا الوجود الاخر الذى به سبق المعروض على الوجود العارض لا يخلو اما ان يكون نفس مهية المعروض او انه ايضا عارض فعلى الاول فمع انه خلف لان المفروض هو ان مهيته معروضة للوجود لا نفس الوجود فليكن وجود الاول الذى فرضته عارضا نفسه وعلى الثانى فنقل الكلام فى عروض ذلك الوجود الثانى فنقول مهيته المعروضة له يجب ان يكون متقدمة عليه بالوجود و حيث يكون الملاك فى تقدمها غير الوجود العارض فيكون تقدمها على الوجود الثانى بوجود ثالث وهو ايضا عارض يحتاج الى وجود رابع و هكذا فيتسلسل .

« قوله - واما معلول لغير المعروض - اذ الذات المعروضة

للوجود تحتاج الى الوساطة فى الثبوت فيلزم امكانه لان الممكن ما يحتاج الى الوساطة فى الثبوت

« قوله - و مفسدة الدور تقدم الشيء على نفسه - يعنى على

تقدير كون ذلك الغير ممكنا يندرج هذا الشق فى المصراع الاول من المتن وهو وان لم يكن متعرضاً للدور الا انه متعرض لملاك استحالته وهو تقدم الشيء على نفسه وبصير الحاصل انه لو كان العروض من نفس المعروض

يلزم ملاك الدور لا الدور نفسه ولو كان من ممكن غيره يلزم ايضا ملاك الدور بلزوم الدور نفسه حيث حين لزومه يلزم ملاكه ايضا وعلى اى حال يلزم في عروض الوجود له تقدم الشيء على نفسه غاية الامر اذا كان منشاء العروض نفس الذات يلزم تقدم الشيء على نفسه بالزوم دورا اذا كان منشاءه ممكنا غير الذات يلزم تقدم الشيء على نفسه مع لزوم الدور الذى هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه

« قوله - حيث ان عينية الوجود للذات - فلا يصح القول بان ذات الواجب الاول معروضة للوجود وعلة عروض الوجود لذاته هو الواجب الثانى ولكن ذات الواجب الثانى ليست الانفس الوجود لا معروضة للوجود وذلك لان عينية الوجود من خواص الواجب فلو كان عيناً لكان كذلك فى الجميع ولو كان زائدا لكان كذلك فى الجميع

(في وحدة حقيقة الوجود وكثرتها)

« قوله - والفهلوى معرب البهلوى - قد ذكرنا تفسير كلمة البهلوى وماخذ اشتقاقه فى الالهيات فى غرر المعقود فى فذلكة ما ذكر فى كيفية صدور الطبقة العرضية من الطولية فراجع

« قوله - وغير ذلك - اذ التشكيك يحصل باقسام ستة ثلاثة منها ما ذكره فى الكتاب وثلاثة منها هى الازيدية والانقصية والاكثرية والاقلية والاولية وخلافها

« قوله - مهيئات سموات الارواح - مراده من الارواح هو العقول والنفوس و من الاشباح هو الصور المجردة عن المادة والمختلطة ولترفع الاول عن الثانى عبر عن الاول بالسموات وعن الثانى بالاراضى

« قوله - كالنور الحسى - يعنى اختلاف وجود و وجود
كاختلاف نور حسى ونور حسى ليس اختلافا نوعياً بحيث يكون هذا
الوجود والنور نوعاً وذاك الوجود والنور نوعاً آخر بل كلها مندرجة
تحت حقيقة واحدة و انما الاختلاف بينها بالتشكيك وهذا اشارة الى ما
اختاره شيخ الاشراق فى حكمته حيث يقول النور كله سواء كان جوهر
او عرضا فى نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقص ومراده من النور
العرضى هو النور الحسى هذا لكن المصنف قد يفرق بين الوجود وبين النور
الحسى بكون التفاوت فى الوجود بالذات وفى النور الحسى بالعرض اى بعرض
الوجود وقال قد فى بيان التشكيك العامى وهو الذى يكون فيه التفاوت لكن
لابه بل بامور زائدة من القوابل والعوارض ما لفظه ولكن مرجع هذا
التشكيك الى التواطوء اذ التفاوت بالزوائد (يعنى الكلى من حيث
نفسه لانتفاوت فيه) ففى هذه الانوار يرجع الشدة والضعف والعلية
والمعلولية الى وجودها الى ما هيتهانم قال بعد بيان التشكيك الخاصى
الذى ما فيه التفاوت وما به التفاوت فيه واحد ما لفظه والنور الحقيقى
عند الشيخ الاشراقى هكذا وعند المحققين من الحكماء حقيقة الوجود هكذا
« قوله - فالاختلاف بين الانوار ليس اختلاقاً نوعياً - خلافاً

للمشائين فانهم يقولون بان الاختلاف بين الانوار نوعى واستدلوا به بوجهين
الاول ان الاختلاف بينها لولم يكن نوعياً لزم التشكيك فى المهية ويكون
مهية النور فى النور الشديد شديدة وفى الضعيف ضعيفاً والشيخ الاشراقى
يدعن التشكيك فى المهية والحق مع المشائين وهذا ايضا هو الوجه فى
مخالفة المصنف مع الشيخ الاشراقى بذهابه الى كون التشكيك فى النور
الحسى عرضياً اى بعرض الوجود و اما من حيث مهيته فلا تشكيك فيه

بالذات والثاني انه لو كانت الانوار من نوع واحد لم يصح ان يكون بعض منها علة لبعض آخر لان عليته لبعض آخر ليس اولى من العكس مع استواء الجميع في الحقيقة النورية وكونها افراد حقيقة واحدة فيكون تخصص بعض بالعلية وبعض بالمعلولية ترجيحاً من غير مرجح قال في شرح حكمة الاشراف واجيب عنه بان ذلك انما كان يلزم عند اتفاق الانوار في النوع وفي رتبة الوجود وهي الكمال والنقص اما مع اختلافها في مراتب الوجود فكلا لجواز ان يكون كمال البعض يقتضى العلية ونقصان الاخر المعلولية فان النور التام علة لوجود الناقص دون العكس وليس ذلك ترجيحاً بلا مرجح انتهى اقول وفي جوابه هذا اشارة ايضاً الى ان التشكيك بينها يرجع الى التشكيك في الوجود حيث يقول بان ذلك يلزم عند اتفاق الانوار في النوع وفي رتبة الوجود يعنى اذا اتفقت الانوار في النوع واختلفت في رتبة الوجود لا يلزم الترجيح من غير مرجح ومن المعلوم ان الاختلاف في رتبة الوجود مستند الى الوجود بالذات وهولاً يلايم مع القول باصالة المهية التي يقولها الشيخ الاشرافى فهذا الجواب لا يتم على مسلكه

ص ١٨ قوله - فلا الضعف قادح - لان المرتبة الضعيفة ليست مركبة من اصل النور ومن عدم المرتبة الاشد منها كيف و الا يلزم تقوم تلك المرتبة بالعدم بان يكون عدم مرتبة الاشد منها جزء مقوماً للمرتبة الضعيفة فالخسمة مثلاً عبارة عن مرتبة من العدد تحصل من اجتماع وحدات خمس لامنها ومن عدم انضياف واحد عليها الذى بها يصير ستة لان الخمسة مرتبة من العدد ممكنة الوجود فى الخارج وليس المركب من الوجود والعدم بممكن الوجود فى الخارج فالنور الضعيف ليس الا اصل النور

لا المركب منه ومن عدم مرتبة اخرى

« قوله - الالمرتبة الخاصة - اقول الضعف والشدة تارة يقاس بالنسبة الى اصل النور واخرى بالقياس الى مرتبة الضعيفة والشديدة فبالقياس الى اصل النور ليس شيء منهما قادحا في اصله ولا شرطاً ولا جزء مقوما اصلاً بل الضعيف والمتوسط والشديد مشتركات في اصل النورية وبالقياس الى المرتبة الضعيفة والشديدة فالضعف عين المرتبة الضعيفة والشدة عين المرتبة الشديدة لاجزاء ولا عارض فالضعف بالنسبة الى المرتبة الضعيفة في عالم التصور يحتمل ان يكون عارضاً على تلك المرتبة بحيث اذا ازيل عنها بقيت تلك المرتبة بلا ان تكون ضعيفة وعليه فيكون الضعف خارجاً عن حقيقة تلك المرتبة ويحتمل ان يكون جزء مقوماً لتلك المرتبة بحيث تكون هذه المرتبة مركبة من اصل نور ومن الضعف ويحتمل ان يكون نفس تلك المرتبة وعلى هذين الاحتمالين لا يكون الضعف خارجاً عن تلك المرتبة بل يكون ذاتياً له بذاتى باب الايسا غوجى الا انه على الاول منهما جزء مقوم وعلى الاخير نفس تلك المرتبة لكن احتمال عرضيته كاحتمال جزئيته باطل فيكون نفس تلك المرتبة كالزمان المتقدم فان التقدم نفس ذلك الزمان المتقدم لانه زمان يعرضه التقدم او انه مركب من زمان وتقدم بل انه زمان هو بنفسه عين التقدم .

« قوله - اوقادحة - هذا عطف على قوله شرط او مقومة يعنى القوة والشدة ليست شرطاً او مقومة للنور بحيث لا يكون فاقد الشدة نوراً ولا قادحة بحيث لا يكون واجد الشدة نوراً

« قوله - فللنور عرض عريض - للنور تحصل كثرتان كثرته باعتبار مراتبه من الشديدة والمتوسطة والضعيفة وكثرة باعتبار اضافته

الى القوابل المتعددة والكثرة بالاعتبار الاول ذاتية لكنها لا ينتمل وحدته
وبالاعتبار الثاني ليست ذاتية وان كانت على تقدير كونها ذاتية ينتمل وحدته

همچوان يك نورخورشيد سما صد بود اندر ميان خانها
ليك يك باشد همه انوارشان چونكه بر گيرى توديوارازميان

« قوله - وكذا التقدم للوجود المتقدم ليس مقوماً - اى ليس
جزء مقوما والاى وان كان جزء مقوما فيكون له جزء آخر فيلزم ان
يكون مركبا مع ان الوجود بسيط .

« قوله - ولا عارضا - يعنى ان التقدم لا يكون امراً خارجا
عن وجود المتقدم عارضا عليه والا لكان هو مع قطع النظر عن عارضة غير
متقدم فيكون هو مع قطع النظر عن عارضة جازب التأخر وهو محال لان
جواز تاخره مستلزم لجواز الانقلاب كانه انقلاب العقل الاول المتقدم الى
العقل الثانى وهذا كما ان الزمانى مثل نوح (ع) متقدم على زمانى اخر
بالزمان ولكن نفس زمان نوح متقدم بالذات وليس تقدمه بعروض صفة
التقدم عليه قال صدر المتألهين وقوع كل وجود فى مقام من المقامات
مقوم له لا يتصور زواله عنه مع بقاءه فى نفسه

« قوله - وجميعها بما هي وجود - كلمة وجميعها مبتداء و
قوله ترجع الى اصل واحد خبره

« قوله - بما هي وجود - اى لا بملاحظة كل مرتبة مرتبة بل
بلحاظ اصل الوجود وحقيقته فى مقابل العدم كملاحظة اشعة ذات مراتب
مختلفة لكن لا من حيث مراتبها بل من حيث انها اشعة فى مقابل
الظلمة البحتة و معلوم انها بهذه الملاحظة واحدة وان كانت بالنظر الى
هذه المرتبة وتلك المرتبة متعددة

« قوله - وبما هي مشتركات في مفهوم الوجود - اذ قد ثبت ان مفهوم الوجود واحد وجميع هذه المراتب من حيث اشتراكها في مفهومه واحد لان التفاوت بينها بالوجود

« قوله - وبما هي شيء لم يتخلل الاشياء فيه - لان كثرة الشيء على وجه تنافي وحدته انما تحصل بتخلل ماسواه فيه حتى يجزئه ويقطعه الى شيء وشيء والماء الذي في قارورة واحدة واحد مالم يتخلل غير الماء في اثنائه وتعدده بانفصال اجزائه بعضها عن بعض بان يلتقي بعضه في وعاء وبعضه في وعاء آخر وفصل بينهما بالوعائين فيح يصير مائين قال المصنف قده في المقصد السادس في المعاد الروحاني (وماله تكثر قد حصل) فقيهه ماسواه قد تخلل) لكن ليس غير الوجود شيء يتخلل بين الوجود حتى يجعله وجوداً ووجوداً لعدم غير له لان غيره اما المهية واما العدم اما العدم فهو لاشيء محض وليس بشيء حتى يتخلل بينه واما المهية فهي من حيث هي مهية معدومة وبالوجود تصير موجودة وقد قال المصنف قده :

اما الوجود ماله من ثاني ليس قراء وراء عبادان

« قوله - وبما ان ما به الامتياز - كما هو شأن التشكيك الخاصي الذي ما به الامتياز فيه عين ما به الاتفاق كما في العدد فان الاربعة مثلاً ملتزمة من اجتماع الواحد لا بشرط اربع مرات والخمسة كك خمس مرات ويكون اشتراكهما في كونهما ملتزمين من الواحد و امتيازهما بازدياد الواحد على الخمسة فما به هما مشترك كان هو الواحد وما به يمتازان ايضاً هو الواحد

ص ١٩ قوله - لا في شبيبة المهية - فان امتياز مهية عن مهية اما بتمام الذات مثل الاجناس العالية بلا ان يكون بينهما ما به اشتراك

ذاتي اصلا الا في امر عرضي خارج عن ذاتهما البسيطة واما امتيازهما بجزء
من الذات واشتراكهما بجزء آخر منهما وذلك كالانواع المندرجة تحت
جنس واحد كالانسان والفرس حيث انهما مشتركان في الحيوانية وممتازان
بالناطقة والصاهلية

« قوله - وبما ان هذه الكثرة من حيث الشدة - قد عرفت
ان في الوجود كالنور الحسي كثرتان احديهما من حيث الكمال والنقص
الجامع بين انحاء الست من الاختلاف التشكيكي وهي كثرة ذاتية و
تسمى بالكثرة النورية وهذه هي الكثرة التي كلما كانت اوفر كانت في
الوحدة او غروهي التي عبر عنها العارف الغيبي في شعره :

زلف آشفته او موجب جمعيت ماست \ddagger چون چنين است پس اشفته ترش بايد كرد
واذا بلغت هذه الكثرة الى منتهاها ترجع الى الوحدة

از خلاف آمد دور ان بطلب كام كه من \ddagger كسب جمعيت از آن زلف پریشان كردم
وانيتها الكثرة التي تحصل لها بالقياس الى مهية مهية وهي كثرة
ظلمانية اى ناشية من القوابل منافية مع الوحدة لكنها عرضية ولمكان
عرضيتها لا تشمل بها الوحدة الذاتية التي هي الوحدة الحققة الحقيقية

« قوله - ليست من جنس الوحدات المشهورة - وقد عد صدر
المتالمين (قده) اقسام الوحدات في قوله في مفاتيح الغيب حيث يقول
وحدته تعالى ليست (١) وحدة عددية شخصية والالكان له مثل تعالى
عن ذلك اذ كلما له وحدة بالوحدة الشخصية فهو شخص من الاشخاص
المتماثل بالنوع المتخالفة بالعوارض (٢) ولاوحدة نوعية (٣) ولاجنسية
لا بهما وقبولهما للصدق على كثيرين وامتناع الواجب لذاته بذاته عنه
(٤) ولاوحدة اتصالية كوحدة الجسم المتصل حيث انه واحد بنفس اتصاله

الواحد والالزم انقسامه تعالى عن ذلك (٥) ولا وحدة اجتماعية كالعشرة
مثلا لاعتباريتها (٦) ولا وحدة عرضية لانه تعالى من نفسه واحد لا انه
عرضه الوحدة (٧) ولا وحدة بالموضوع والالكان فى موضوع (٨) ولا وحدة
بالمحمول والالكان له عارض زائد عليه مع انه صفاته تعالى عين ذاته
لازائد عليه (٩) ولا وحدة بالمشابهة والالكان له شبه (١٠) ولا وحدة
بالمساوات والالكان له كم وانما وحدته تعالى وحدة حقيقية حقة صرفة
لا يشوبه كثرة ولا يخالطه تعدد وهى وحدة حقيقية الوجود الذى لا يشوبه
العدم والتصوراتتهى

« قوله - بتمام ذاتها البسيطة - كلمة بتمام متعلقة بقوله
تباينت يعنى ان الوجودات عند المشائين حقايق متباينة بنفس ذاتها لا
بالفصول ولا بالمصنفات والمشخصات اما انها حقايق متباينة عندهم فلما
عرفت مما استدلوا له بانه لولم تكن كذلك وكانت حقيقة الوجود حقيقة
واحدة لما كان وجوده فى كونه علة لوجود اولى من كونه معلولا فلزم فى
علية وجوده لوجود الترجيح من غير مرجح ولذا يجب ان تكون الوجودات
حقايق متباينة وقد مر الجواب عن دليلهم هذا بانه يكفى فى الخروج عن
الترجيح من غير مرجح تفاوت التشكيكى فى الحقيقة الواحدة بالكمال
والنقص الجامع بين انواعه الست واما ان التباين اى اختلاف وجود عن
وجود بتمام ذاتهما البسيطة فنظير ما قالوا فى اختلاف الاجناس العالوية
بعضها مع بعض حيث ان الجوهر الجنسى يباين مع الكم الجنسى فى تمام
ذاته اذ ليس ذاته كل ولها جزء لكى يكون اختلافه مع الكم الجنسى فى
بعض الذات والا يكون مركباً من جنس وفصل وهو مناف مع كونه جنس
الاجناس لان معنى جنس الاجناس هو انه جنس ليس فوقه جنس بل هو

فوق الاجناس واذالم يكن له جنس فليس له فصل لان ما لاجنس له لافصل له فالاجناس العالية كلها حقايق بسيطة وفي عين بساطتها يختلف بعضها مع بعض اخر وليس اختلافها هذا الا في تمام ذاتها البسيطة واختلاف وجود مع وجود عند المشائين يكون كذلك و اما انه ليس بالفصول اذ لو كان كذلك لكان الوجود المطلق اعنى مفهوم الوجود جنساً لها فتصير الوجودات انواعاً متباينة في بعض الذات وكل واحد منها مركب من جنس هو الوجود المطلق وفصل مميز وهو مستازم للتركيب مع ان الوجود بسيط لا تركيب فيه اصلاً واما انه ليس بالمصنفات والمشخصات فلانه لو كان كذلك لكانت الوجودات اصنافاً او اشخاصاً لمطلق الوجود ويكون الوجود المطلق نوعاً لها مع ان الوجود لا يكون نوعاً لانه لو كان نوعاً لاحتاج في تخصصه بكل فرد الى تشخص زائد لاشترك طبيعته بين كثيرين و المشخص لا يكون مقوماً لمعنى النوع اى داخلاً في حقيقته و مهيته بل هو عرضى بالنسبة الى النوع كالفصل بالقياس الى الجنس بل يحصل وجوده فيلزم ان يكون حقيقة الوجود متحصلة بمشخص مفرد لها وهو محال والا يلزم قلب المقسم مقوماً كما سيجىء في غرر المعقود في احكام سلبية للوجود من انه بعين البرهان الذى يثبت ان الوجود ليس له جنس وفصل يثبت انه ليس نوع له شخص

« قوله - بل المطلق عرضى - يعنى ان الوجود المطلق عرضى لازم للوجودات الخاصة من قبيل عرضى الخارج المحمول اى ينتزع من نفس ذوات الوجودات الخاصة البسيطة كالامكان المنتزع عن نفس ذوات الممكنات وهذا اعنى عرضى الخارج المحمول يسمى بذاتى باب البرهان فى مقابل ذاتى باب الایساغوجى بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقة الشئ»

سواء كان نفس الشيء، او جزئه

« قوله - لانه عرضى بمعنى المحمول بالضميمة - وهو الذى يعرض الشيء، لا باعتبار نفس ذاته بل باعتبار انضياف امرزائد على الذات عليها كالايضف فانه لا يحمل على الجسم مثلا الابدع انضياف الياض الذى خارج عن حقيقته الى حقيقته وسياى فى غرر المعقود فى الاحكام السلية للوجود الفرق بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمة بوجه ابط و حاصل مذهب المشائين فى الوجود هو ان الوجودات حقايق متباينة بتمام ذواتها بلا ان يكون بينها ما به اشترك ذاتى اصلا وهذه الحقايق المتباينة مع كمال تباينها و تخالفها و عدم قدر مشترك ذاتى بينها ينتزع منها اى من نفس ذواتها البسيطة المتباينة معنى واحد يصدق عليها صدقا عرضيا بلا جامع ذاتى بينها لكى يلزم التركيب وهذا كما ترى عين الشبهة التى ابدعها ابن كمونة فى باب الواجب فانه فى مقام نفى التوحيد ابدع ان يكون واجبان لكل منهما ذات بسيط ويتخالفان فى ذاتهما البسيطة بتمام الذات ويكون مفهوم واجب الوجود ينتزع من كل منهما ويحمل عليهما صدقا عرضيا من قبيل الخارج المحمول بالالزوم تركيب فى الذات ولما كانت شبيهته عين مذهب المشائين فى حقيقة الوجود وكان دفعها على طريقته صعب العلاج كصعوبة دفعها على القائلين باصالة المهية و كان نزار اكثر الحكماء قديما الى مذهب المشائين فى باب حقيقة الوجود على ما هو طريقة حكماء المشاء او الى اصالة المهية على ما هو طريقة المتكلمين اوقعت دبذبة فى الحكمة حتى التجاؤا فى دفعها الى مهارب و اما على بطلان اصالة المهية وفساد طريق المشائين فى الوجود فالشبهة تسقط بسقوط منشائها فلا يحتاج فى دفعها الى مزيد اتعاب بل هى غير

واردة من رأسها

« قوله - بيان ذلك انه - قد عرفت ان مرجع طريقة المشاء في باب الوجود هو ان الوجود المطلق يصدق على الوجودات الخاصة صدقاً عرضياً و ينتزع منها فيكون من قبيل العرضى الخارج المحمول و هذا يتوقف على صحة انتزاع مفهوم واحد بما هو واحد من معان متباينة متخالفة بتمام الذات بلا قدر مشترك بينها اصلاً وهذا اعنى انتزاع مفهوم واحد بما هو واحد عن الكثير بما هو كثير باطل و استدلل لبطالانه بوجوده الاول انه لو انتزع مفهوم واحد بما هو واحد عن الكثير بما هو كثير لزم ان يكون الواحد كثيراً لكن التالى باطل بالضرورة اذ الواحد بما هو واحد لا يعقل ان تكون كثيراً او الا بالزم صدق المتقابلين اعنى الواحد والكثير على الشيء الواحد من جهة واحدة

« قوله - بيان الملازمة - اعلم ان صدق عنوان كلى كالانسان على معنون بذاك العنوان ومصداق له هو بان يتشكل قضية حملية بجعل المعنون موضوعاً لها والعنوان محمولاً فيحمل الكلى على مصداقه بالحمل الشايع الصناعى المعتبر فيه اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً وتغايرهما مفهوماً ومهية مثل زيد انسان و عمرو انسان و بكر انسان و اذا حمل المفهوم الواحد على الكثيرين فلا يخلو اما ان يكون بين هؤلاء الكثيرين قدر جامع كما فى زيد و عمرو و بكر فى الامثلة المتقدمة حيث ان كل واحد من زيد و عمرو و بكر مركب من جهة انسانية و خصوصية زيدية او عمرية او بكرية فح يصح الحمل و يتحقق الاتحاد اى اتحاد المحمول الواحد مع الموضوع وجوداً و المصحح للحمل هو الجهة الانسانية الموجودة فى زيد و عمرو و بكر و اما خصوصية زيد او عمر فهى ليست انساناً بل هى

خصوصية ضمت الى الانسان فصار الانسان بها زيداً او عمرواً وبالْحَقِيقَةُ الموضوع في زيد انسان هو جهة الانسانية التي في زيد لازيد بتمامه و كماله من انسانيته و خصوصية زيدته كيف ولو كانت خصوصية زيدته انسانا لم يكن عمرو انسانا لانه فاقد لخصوصية الزيدية نعم الموضوع في القضية هو زيد ولكن المصحح لحمل الانسان عليه هو جهة الانسانية المشتركة بينه وبين عمرو وغيره واما لو قلنا بان نفس الجهة المشتركة تكون موضوعاً لزم خروج الحمل عن كونه صناعياً وصورته اولياً واما ان لا يكون بين هؤلاء الكثيرين قدر جامع بل كان زيد مثلاً في المثال نفس خصوصية الزيدية وعمرو ايضاً نفس خصوصية العمرية وتكون كل من الخصوصيتين مباينة مع الاخرى بل ان يكون بين زيد يعنى الخصوصية الزيدية وعمرو يعنى الخصوصية العمرية قدر مشترك فلو حمل الانسان عليهما والحال هذه لزم اتحاد مفهوم الانسان مع خصوصية الزيدية و مع خصوصية العمرية معا وذلك خلف ضرورة ان الخصوصيتين متباينتان وجوداً واتحاد الانسان مع خصوصية الزيدية بمعنى انه هي وجوداً و مع خصوصية العمرية مستلزم لاتحاد الخصوصيتين وجوداً بحكم قياس السماوات ضرورة ان خصوصية زيد متحدة مع الانسانية وجوداً و الانسانية متحدة مع خصوصية عمرو ايضاً وجوداً فيلزم اتحاد خصوصية زيد مع خصوصية عمرو وجوداً وذلك مع كونه محالاً خلف اما كونه محالاً فللزم اتحاد الماهيتين المستقلتين وجوداً مع ان لكل ماهية مستقلة وجود يخص بها نعم في الماهية المبهمة والمحصلة يصح الاتحاد كالجنس والفصل حيث ان الجنس مبهم كالمادة والصورة عند سيد المدققين القائل باتحادهما وجوداً واما كونه خلفاً فلضرورة تباين الخصوصيات وجوداً وكون

كل ابن هومن صاحبه ولذا لا يصح حمل احديهما على الاخرى فلا يقال خصوصية زيد هي خصوصية عمرو

« قوله - ان الواحد الجنسى عين الكثير - سيأتى فى مبحث الوحدة والكثرة تقسيم الواحد الى الواحد الجنسى والواحد بالجنس والواحد النوعى والواحد بالنوع ومعنى الواحد الجنسى هو الجنس الواحد كالحیوان فانه واحد ولكنه واحد جنسى والواحد اخذ صفة له من حيث نفسه والواحد بالجنس هو الامور المتعددة المشتركة فى جنس واحد كالانسان والفرس فانهما واحد فى الجنس فالواحد صفة لجنسهما والافهما متعدد فالواحد الجنسى اعنى الحيوان الواحد متحد مع الانواع الكثيرة كالانسان والفرس ولذا يصح حمله عليها ويقال الحيوان انسان و فرس وغنم وهكذا فصار الواحد اعنى الحيوان متحدا مع الكثير اعنى الانسان والفرس ونحوهما .

« قوله - فرق بين ان يكون الواحد عين الكثير - يعنى ما منعناه هو صيرورة الواحد عين الكثير وما ذكر سند المنع فى السؤال هو كون الواحد تحته الكثير وهو ليس بباطل واما الفرق بينهما فهوان كون الواحد تحته الكثير هو بصدق شىء واحد على اشياء متعددة مثل الانسان الواحد الذى هو واحد نوعى الصادق على زيد وعمرو وبكر الذين هم كثيرون بالعدد وكون الواحد عين الكثير هو بكون شىء بعينه شيئا آخر فالانسان مثلا يصدق عليه انه حيوان من حيث كونه نوعا مندرجا تحته وليس نفسه هو الحيوان كيف والحيوان الجنسى جزء منه والجزء يغير الكل بالضرورة ومعه فكيف يصح عليه القول بان نفسه وذاته هو الحيوان مع ان الشىء هو هو لاهو وغيره فالانسان من حيث هو انسان انسان لا غير

فلا يصدق عليه مفهوم اخر غير ذاته هذا واما وجه كون ما نحن فيه اعنى
 صدق مفهوم الوجود على الوجودات الخاصة ببناء على تخالفها بتمام
 ذاتها البسيطة من قبيل صيرورة الواحد عين الكثير لامن قبيل سند المنع
 المذكور في السؤال اعنى صيرورة الواحد تحته الكثير فلان الوجودات
 الخاصة على فرض بساطتها وتمايز بعضها عن بعض بتمام ذاتها البسيطة
 لو صدق عليها المفهوم الواحد لا يعقل ان يكون منشاء الصدق هو كونها تحته
 ضرورة ان الاندراج تحت شىء يستدعى وجود شىء مندرج وشىء مندرج
 فيه مثل اندراج الانواع تحت الاجناس اذ الافراد تحت الانواع فالافراد
 المركبة عن الخصوصيات والجهة المشتركة النوعية يصح الحكم عليها
 باندراجها تحت النوع ويكون هو المحكوم عليه بالاندراج باعتبار
 الخصوصيات الفردية والمندرج فيه باعتبار الجهة المشتركة النوعية واما
 اذا كانت الافراد بسيطة ولم تكن الانفس الخصوصية الفردية بمعنى ان
 الفرد يكون هو نفس الخصوصية البسيطة بلا تركيب فيه منها ومن الجهة
 المشتركة فصدق مفهوم واحد عليها انما هو منحصر بان يكون من جهة
 كونه عينها ذليس شىء آخر بازاء المفهوم المشترك حتى يصح باعتباره ان
 يحكم عليهما باندراجها تحت المفهوم بل لوصح ان يحمل عليها المفهوم فانما
 هو بلحاظ انها عينه فيلزم ان يكون الواحد بما هو واحد عين الكثير بما هو كثير اما
 الواحد بما هو واحد من غير اعتبار جهة كثرة فيه فلان المفهوم من الوجود من
 حيث انه واحد بلا اعتبار جهة كثرة فيه يصدق على الوجودات واما الكثير بما هو
 كثير فلان الوجودات على هذا المذهب ليست الاحقاق بسيطة متبانية بلا جهة
 مشتركة ذاتية بينها اصلا فهي مع اختلافها بتمام ذاتها ينتزع عنها معنى واحد
 صادق على الجميع فيكون الكثير بما هو كثير عين الواحد بما هو واحد و

هو ما ذكره من المحال .

« قوله - ان قلت اليس تحمل النوع - لما ذكر في الجواب عن السؤال الاذلي ان الواحد الجنسى ليس عين الكثير النوعى ولا الواحد النوعى عين الكثير العددي بل كل منهما يكون تحته الكثير لانه عين الكثير اورد هذا السؤال لانبات عينية الواحد الجنسى مع الكثير النوعى والواحد النوعى مع الكثير العددي وطريق انبات العينية من ناحية صحة الحمل حيث يحمل الجنس على النوع والنوع على الفرد وهو حمل صناعى يعتبر فيه اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً والاتحاد الوجودى هو العينية اذ المقصود منها هو الاتحاد فى الوجود .

ص ٢٠ قوله - قلت بلى - يعنى ان المصحح للحمل وان كان هو اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً لكن الموضوع المتحد مع المحمول فى مثل زيد انسان بالدقة انما هو جهة الانسانية التى فى زيد فان زيدا عبارة عن انسانية وعوارض مختصة بها تكون اماراة لتشخصه من كنهه و كيفه وايهه ووضعه وامتاه ولاشبهة فى ان هذه العوارض ليست انساناً قطعاً بل نسبتها الى الانسان نسبة (اين هو من صاحبه) فلون زيد لا يكون انساناً بل هولون مندرج تحت مقولة الكيف وكذا اينه وكنهه ووضعه فما يحمل عليه الانسان فى قولك زيد انسان انما هو جهة الانسانية التى فى زيد لكن مع ذلك لا يصير الحمل اولياً اذ فرق بين ان يكون الموضوع فى القضية هو جهة الانسانية اولاً كان تقول جهة الانسانية التى فى زيد معرفة عن عوارضها المشخصة انسان حيث ان الحمل ح اولى لاتحاد الموضوع والمحمول مفهومهما وبين ان يكون الموضوع هو المركب من الجهة الانسانية والعوارض وكان منشاء صحة الحمل فيه اتحاد المحمول وجوداً مع

الجهة الانسانية التي في الموضوع و بعبارة اوضح تارة تكون الجربة الانسانية المتحدة مع الانسان المحمول بنفسها هي الموضوع والحمل ح اولى و اخرى يكون اتحاد الجهة الانسانية مع الانسان منشاء لصحة حمل الانسان على زيد المغاير معه مفهومهما والحمل ح صناعي

ص ٢٠ قوله - وايضا لو انتزع مفهوم واحد - هذا هو الوجه الثاني الذي استدل به لبطلان انتزاع الواحد بما هو واحد عن الكثير بما هو كثير وحاصله انه لو انتزع عن خصوصية زيد وخصوصية عمر و معنى واحد مثل الانسانية مثلاً فلا يخلو اما ان تكون خصوصية زيد منشاء لانتزاعه ولها الدخول في انتزاعه فيلزم ان لا يصح انتزاعه من خصوصية عمر وان كان لخصوصية عمر ودخولها في انتزاعه فيلزم ان لا ينتزع من خصوصية زيد وان كان لمجموع الخصوصيتين دخلاً فيلزم ان لا ينتزع من كل واحدة منفردة اولاً وانه لا وجود للمجموع سوى كل واحدة واحدة والمفروض عدم اعتبار كل واحدة واحدة ثانياً وعلى فرض وجود للمجموع خارجاً فيلزم صيرورة الواحد عين الكثير ثالثاً لان المجموع ليس امراً بسيطاً حاصل من كل واحدة واحدة بل هو كل الاحاد بالاسر وانما التفاد بالاعتبار فالمجموع عبارة عن نفس الاحاد بشرط الاجتماع والاحاد بالاسر عبارة عن نفس الاحاد لا بشرط الاجتماع فان ذات المجموع شيء وهيئة المجموعة شيء اخر كما ان ذات الواحد شيء وصفة الوحدة شيء وان لم يكن لخصوصية زيد ولا لخصوصية عمر ودخولها في الانتزاع فممنشاء الانتزاع ح هو القدر المشترك بينهما فلا بد و ان يكون قدر مشترك حتى يكون هو المحكى عنه

قوله - ثم كيف يكون لحقيقتين - هذا هو الوجه الثالث وقد

ادرجه في اثناء الوجه الثاني و بيان حاصله يتوقف على ذكر مقدمتين الاولى ان الفرق بين المفهوم وبين المهية بالعموم من وجه ومادة الاجتماع هي المهية الموجودة في الذهن حيث انها مهية ومفهوم اما المهية فلان المهية اسم لجوهر الشيء وذاته مطلقا سواء كان موجوداً في الخارج او في الذهن او اعتبر من حيث هو مع قطع النظر عن الوجودين واما انها مفهوم فلان المفهوم للشيء باعتبار وجوده الذهني و مادة افتراق المهية عن المفهوم هي المهية الموجودة في الخارج او المهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجودين فانها يصدق عليها المهية لا المفهوم و مادة افتراق المفهوم عن المهية هي مفهوم الوجود اعني ذلك المعنى العام البديهي اذا قيد بالذهني فانه مفهوم حيث انه موجود في الذهن لكنه ليس بمهية بل هو امر يلاحظ في مقابل المهية والفرق بين المهية والحقيقة ايضا بالعموم من وجه ومادة الاجتماع هي المهية الموجودة في الخارج فانها مهية كما هو واضح وحقيقة لان الحقيقة عبارة عن الشيء بوصف الموجودية في الخارج فالعقلاء مثلا لاحقيقة له اي ليس بموجود في الخارج وان كان له مهية لكنها توصف بالمعدومية ومادة افتراق المهية عن الحقيقة هي المهية الموجودة في الذهن او المهية من حيث هي و مادة افتراق الحقيقة عن المهية هي حقيقة الوجود وواقعه بناء على اصالة الوجود حيث انها موجودة في الخارج و متحققة فيه لكنها ليست مهية بل هي حقيقة الوجود (المقدمة الثانية) ان مهية الشيء عبارة عن نفس ذاته و عما يعبر عنه بالمصدر الجعلي المخترع عن الشيء كحجرية الحجر و شجرية الشجر و ارضية الارض و سماوية السماء و انسانية الانسان و المصدر الجعلي من كل شيء عبارة عما ينتزع عن نفس حقيقته بلا اعتبار امر خارج عن حقيقته معه

مثل الانسانية المنتزعة عن الانسان حيث انها تنتزع عن نفس الانسان
بلا اعتبار شيء غيره معه مثل الكتابة والضحك ونحوهما (اذاتين ذلك) فنقول
انتزاع مفهوم الوجود عن الوجودات الخاصة المتخالفة بذواتها على قول
المشائين يكون من قبيل انتزاع الانسانية اعنى المصدر الجعلى عن
الانسان فانه لا يحتاج فى انتزاع مفهوم الوجود عنها الى اعتبار شيء آخر
معها يغايرها لكن مفهوم الوجود ليس مهية للوجودات لما عرفت من انه
مفهوم لامهية فيكون نسبة مفهوم الوجود الى مصاديقه كنسبة المهية الى
مصاديقها فلذا قال كالمهية لانه مهية وح نقول اذا كان انتزاع مفهوم واحد
عن المتخالفات بما هي متخالفات جازياً لزم ان يكون لحقايق متخالفة
وهى الوجودات الخاصة مهية واحدة وهى مفهوم الوجود لما عرفت من
ان مفهوم الوجود بالقياس الى حقيقته كالمهية بالنسبة الى مصاديقها .

« قوله - وان كانت النصوصيات - هذا من تنمة الدليل الثانى
الذى ادرج فيه الدليل الثالث

« قوله - واما صدر المتألهين - هذا هو الدليل الرابع وهو
المراجعة الى الفطرة وكون استحالة انتزاع واحد بما هو واحد عن
الكثير بما هو كثير وجدانياً وذلك لان نسبة الامر الانتزاعى الى منشأه نسبة
المعلول الى علته ولاشبهة فى ان المتعدد بما هو متعدد لا يكون علة للواحد
من حيث هو واحد والا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد والسر فى
استحالاته ان المعلول فى وظل لعلته ومن المعلوم ان ظل المتخالف متخالف
وفى المتباين متباين ولا يعقل ظهور عكس واحد بما هو واحد عند تقابل
العاكسين المتخالفين بما هم متخالفين لدى المرأت وهل يعقل ظهور عكس
واحد فى المرأت عند مقابلة الشجر والانسان عندها بحيث يكون ذلك العكس
الواحد فى وحدته عكسا للشجر من حيث انه شجر وللانسان من حيث انه

انسان قال صدر المتألهين قده في المنهج الثاني من الامور العامة من الاسفار في فصل ان واجب الوجود واحد عند رد شبهة ابن كمونة ما لفظه وظنى ان من سلمت فطرته التي فطر عليها عن الامراض المغيرة لها عن استقامتها يحكم بان الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حثية جامعة فيها لا يكون مصداقاً لحكم واحد ومحكياً عنها به نعم يجوز ذلك اذا كانت تلك الامور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمر وبالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام المهية لا من حيث عوارضها المختلفة المشخصة او كانت مشتركة في ذاتي كالحكم على الانسان والفرس بالحيوانية او في عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية الى آخر عبارته اللطيفة فراجع

« قوله - من مذهب منسوب على زعم المحقق - وانما اسند نسبة هذا المذهب الى ذوق التأله الى زعم المحقق الدواني لما استعرف في ابطال هذا المذهب من انه بعيد عن ذوق المتألهين

« قوله - ذوق التأله - الذوق مصدر (بمعنى چشیدن) و اصطلاح اهل البيان في اطلاقه على قوة بها يدرك الانسان لطائف الكلام ووجوه محاسنه الخفية وفي اصطلاح اهل المعرفة هو اول درجة شهود الحق ويطلقون على اوسط مقام الشهود كلمة الشرب كما يقول ابن فارض (شربنا على ذكر الحبيب مدامة) واذا بلغ النهاية سمي رياً

« قوله - اى للوجود افراد حقيقية - وهذا مذهب القائلين باعتبارية الوجود من المتكلمين فهم يزعمون بانه ليس للوجود فرد حقيقي اصلاً لا افراد متخالفة بالذات كما كان يزعمه المشائون ولا مختلفة بالمراتب كما كان على طريقة الفهلويين بل ليس المفهوم

الوجود الذي هو امر ذهني وحصصه التي هي عبارة عن اضافة ذلك المفهوم الى مهية مهية بحيث تكون الاضافة كالمعنى الحرفي داخلية والمضاف اليه خارجاً وهذه الحصص ايضاً ليست الا في الذهن ففي الخارج ليس من الوجود عين ولا اثر بل المتاصل في الخارج ليس الا المهيات التي ينتزع منها مفهوم الوجود الا ان المهية الواجبة مجهولة الكنه وهي التي ينتزع من نفس ذاتها مفهوم الوجود بلا اعتبار شيء آخر مغاير معها وهذا معنى كونه واجب الوجود عندهم اي مهية ينتزع عنها الوجود من حيث نفسها والمهيات الممكنة ينتزع عنها الوجود بعد اكتسابها من الجاعل حيثية تسمى عندهم بالحيثية المكتسبة وهي التي مرفى غرر اصالة الوجود في ردهم بانها اي شيء هي وهل هي مما يتفاوت بها حال المهية بعد اكتسابها بالقياس الى حالها قبل الاكتساب اولا فان تفاوتت فمابه التفاوت امر متاصل يوجب تحول المهية من حال الى حال لكونها تفاوتت بهذا الذي يكون به التفاوت فيرجع البحث ح الى الخلاف في تسميته وانه هل يسمى بالوجود او بالحيثية المكتسبة من الجاعل وبعد رجوع البحث اليه لامضايقه للقائل باصالة الوجود بان يسميه بالحيثية المكتسبة بشرط الاذعان بكونه امراً موجوداً يتفاوت به حال المهية وان لم يتفاوتت به حالها فتكون المهية بعد الاكتساب كحالها قبله فلم تخرج به عن حد يصدق عليها المعدوم ولم تستحق لحمل الموجود عليها .

ص ٢١ قوله - والحصص الذهنية - كلمة الحصص مبتداء وقوله

كيباض هذا الثلج خبر له

٢ قوله - في الخارج - قال في العاشية يصح جعل في الخارج

ظرفاً للمضاف اعني قوله كيباض الذي اضيف الى قوله هذا الثلج وجعله

ظرفاً للمضاف اليه اعنى قوله هذا الثلج فعلى الاول فيكون تشبيه الحمص
الذهنية وهي حصص الوجود بالحصص الخارجية اعنى بياض هذا الثلج و
ذاك من قبيل تشبيه المعقول بالمحسوس وتلى الثاني فيكون المشبه
والمشبه به كلاهما ذهنياً من قبيل تشبيه المعقول بالمعقول

« قوله - حيث انها متماثلة - هذا بيان لوجه الشبه يعنى
كما ان بياض هذا الثلج و ذلك متماثل متفق فى اللوازم كذلك وجود
هذه المهية وتلك متماثلة متفقة فى اللوازم وانما الفرق بينهما ان البياض
امر موجود فى الخارج واما الوجود فهو امر ذهنى اعتبارى .

« قوله - والافراد الخارجية - كلمة والافراد مبتداء وقوله
كلاجناس العالية خبر لها وكذا قوله والمراتب الخارجية مبتداء وقوله
كمراتب الانوار المتفاوتة خبر له .

« قوله - المذهب المنسوب الى ذوق المتالهيين - اعلم ان
القائل بالتوحيد اما يقول بكثرة الوجود والموجود جميعاً ويختص فرداً
منها بالواجب وهذا هو الموافق لمذهب المشائين ومعنقد اكثر الناس
الذين يتكلمون بكلمة التوحيد لساناً ويعتقدون بها اجمالاً ويعبر عن
هذا التوحيد بالتوحيد العامى لان اكثر الناس فى هذا المقام و اما يقول
بوحدة الوجود والموجود جميعاً قبال الطائفة الاولى بتمام المقابلة و
هذا مذهب الصوفية وهم على طائفتين الاولى ما يكون هو ظاهر كلامهم
ويدور فى السنة جهلتهم من ان للوجود مصداقاً حقيقياً واقعياً وانه ليس
الواحد وهذا الشئ الواحد يتشأن بشئون مختلفة ويتطور باطوار متكررة
فى السماء سماء وفى الارض ارض وهكذا وليس له حقيقة اخرى مجردة عن
تلك المجالى وهذه الكثرات لاتشتمل بوحدته لانها امور اعتبارية و هذا

هو المذهب المنسوب الى جهلثة الصوفية والثانية وهم الاكابر منهم القائلون بان للوجود حقيقة مجرداً عن المجالى لكن الوجود بجميعة من المجرّد عن المجالى وغيره واجب وليست مرتبته الواجبية عندهم مختصة بمرتبة المجرّد عن المجالى المعبر عنها بمرتبة بشرط لابل الكل من الدرّة الى الذرّة والقرن الى القدم وجود الواجب مع كون ما عدى تلك المرتبة بشرط اللاتية مفتقرة الى تلك المرتبة بل عين الفقر اليها واذا سئلوا بان الفقرينا فى الوجود يجيبون بعدم المنافات لان هذا الفقر فقر الى نفس الحقيقة والافتقار المنافى مع الوجود هو الفقر الى الغير لا فقر الشىء الى نفسه وهذا المذهب منسوب الى اكابر الصوفية ويظهر من صدر المتألهين ارتضائه فى كتبه خصوصاً فى مبحث العلة والمعلول من الاسفار وبكون الوجود بجميعة واجبا من المجرّد وغيره يفترق هذا المذهب عن مذهب الفهلويين فانهم يقولون بان الواجب هو المرتبة المجرّد عن المجالى المعبر عنها بمرتبة بشرط لا وما عداها وجودات ممكنة فمذهب الفهلويين قريب الى مذهب الصوفية وانما التفاوت بينهم وبين المتصوفة الجهلة و اكابر الصوفية بجعلهم مراتب للوجود دون المتصوفة الذين لا يقولون بمراتب للوجود وانه ليس الامر بمرتبة واحدة وهى الواجب وما عداه شئونه واطواره واختصاصهم الوجود الواجبى بالمرتبة الشديدة التى فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى دون اكابر الصوفية وهذا ما يعبر عنه بالتوحيد الخاصى وتوحيد الخواص واما يقول بوحدة الوجود وكثرة الموجود هذا مذهب المنسوب الى ذوق التالّه ويعبرون عنه بتوحيد خاص الخاص وهو الذى ارتضاه جم غفير من المحققين كالمحقق الدوانى والمحقق الداماد وكان عليه صدر المتألهين فى برهنة من الزمان وحاصل هذا القول ان الوجود

واحد حقيقى لا كثرة فيها اصلا لا بحسب الانواع ولا بحسب الافراد ولا بحسب المراتب والموجود متعدد وهو المهيبة و موجودية الكل بانتسابه الى الوجود لا بالوجودات الخاصة الامكانية بالامكان الفخرى فالمشتق عندهم اعم مما قام به مبدء الاشتقاق ومما نسب اليه مبدء الاشتقاق ومن نفس المبدء فالمشتق الذى قام به المبدء كالضارب مثلافانه من قام به الضرب والمشتق الذى نسب الى المبدء كالتمار والحداد فان التمار بمعنى المنسوب الى التمر والمشتق الذى هو نفس المبدء كالفرد المحقق من الوجود فانه موجود اى انه عين الوجود فالوجود اذا اطلق على الوجود بمعنى انه عين الوجود واذا اطلق على المهيبة بمعنى المنسوب الى الوجود واذا قيل لهم بان هذا المعنى من المشتق غير معهود من العرف واللغة قالوا حقايق الاشياء لا تقتنص من العرف واللغة فلا يضر فى ان يكون الموجود فى المهيبات بمعنى ما نسب الى الوجود مع ان اللغة ايضا تساعده كاللايين والتامر والحداد ونحوها فالمهيبات عندهم امور حقيقية اذ لو كانت انتزاعية لا تنتزع من وجود الواجب تعالى عن ذلك اذ لا وجود غيره عندهم واما عكس هذا القول اعنى القول بوحدة الموجود وكثرة الوجود فهو باطل لم يذهب الى وهم و اما يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً فى عين كثرتهما اى كثرة الوجود والموجود وهو مذهب صدر المتألهين والعرفاء الشامخين ويعبرون عنه بتوحيد اخص الخواص فللتوحيد مراتب اربع وهى توحيد العوام وتوحيد الخواص وتوحيد خاص الخاص وتوحيد اخص الخواص كما ان له مراتب اخر على تقسيم آخر وهى توحيد الانوار وتوحيد الافعال وتوحيد الصفات وتوحيد الذات والفرق بين هذا القول وبين القول الثالث المنسوب الى ذوق التاله ان القائل بهذا القول يقول بتكثير الوجود والموجود

معاً ومع ذلك يثبت الوحدة في عين الكثرة وقد اوضحه المصنف في حاشيته على الاسفار بمثال وهو انه اذا كان انساناً مقابلاً لمراي متعدده فالانسان متعدد وكذا الانسانية لكنهما في عين الكثرة واحد بملاحظة العكسية و عدم الاصلية اذ عكس الشيء بما هو عكس الشيء ليس بشيء على حياله بل انما هو آلة للمحاذ الشيء ولو جعل ملحوظاً بالذات لم يكن عكساً حاكياً عن الشيء بل حاجباً عنه فكلما كان نظرك الى العاكس يجعل العكوس عنواناً له والاتناً للمحاذه فكما يحصل الارتباط طولاً يحصل عرضاً وان كانت في غاية التبعاد كعكس يحصل منه في الجليدية في غاية الصغر وفي الماء الذي في غاية الكدر وكذلك يحصل منه في مرآة يحاكيه على ما هو عليه فظهور العاكس كخيوط ينظم لآلى العكوس المتفتنة ويربطها ويجمع شتاتها ويتصالح الاضداد برباطها بخلاف ما اذا كنت محتجباً عن العاكس ووقع نظرك اولاً على العكوس المتخالفة بما هي متخالفة فالوجودات اذا لاحظتها بما هي مضافة الى الحق سبحانه بالاضافة الاشرافية اعنى بعنوان أنها اشراقات نوره لم تكن خالية في ظهورها عن ظهوره واذا لاحظتها اموراً مستقلة بذواتها كنت جاهلاً بحقايقها اذا الفقر ذاتي لها فالوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ونحوهما وهذا التفاوت لا ينافي الوحدة لان ما به التفاوت عين ما به الاتفاق بل تؤكد الوحدة حيث ان دائرة وجدانه وانبائه كلما كان اوسع واغرز كان سلوبه وفقدانه اقل واعوز ولذا سمي هذه الكثرة كثرة نورانية وكثرة المهيئات كثرة ظلمانية فالوجودات الخاصة الامكانية حقايق ولكنها اضواء لشمس الحقيقة وروابط محضة لانها اشياء لها الربط فالبصير الناقد ينبغي ان يكون ذا عينين ولا يهمل شيئاً من طرفي

الظاهر والباطن .

« قوله - لانهم حيث قالوا باصالة المهية - اورد على مذهب ذوق التاله بوجوه الاول ما اشار اليه فى المتن و حاصله انك كما عرفت فى تقرير هذا المذهب انه لا يتم الاعلى اصالة المهية اذلو كانت اعتبارية لاتزعت من وجود الواجب تعالى عن ذلك اذلا وجود غيره عندهم حتى يجعل منشأ انتزاع المهيات فلا محالة لابد ان يقولوا باصالتهما كما هم مصرحون بها ايضا فيلزم ح ان يكون فى دار التحقق سنخين واصلين احدهما الوجود لان واجب الوجود عندهم هو نفس الوجود المؤكد القائم بذاته ومعلوم ان مفهوم العام البديهي غير صالح لذلك واذا كان واجب الوجود وجوداً حقيقيا كان حقيقة الوجود اصيلا متحققا فى العين اذ انتفاء الطبيعة بانتفاع جميع الافراد و تحققها بتحقيق فرد ما وثانيهما المهية بحيث انها ليست اعتبارية عندهم وهذا عنى الالتزام باصلين فى دار التحقق هو الشرك الخفى الذى جعلوه توحيد خاص الخاص ومناسبا لذوق المتألمين الوجه الثانى ما اورده عليهم فى الاسفار بما حاصله ان ملاك موجودية الاشياء اذا كان نسبتها الى الوجود لا يخلو اما ان تكون تلك النسبة اشراقية او تكون مقولية لكن لاسييل الى الاول لان النسبة الاشراقية وجود وراء الوجود المنسوب اليه وهم لا يقولون به فهى ايضا نسبة دقولية والنسبة المقولية فرع وجود الطرفين فيلزم ان يكون لكل مهية من المهيات وجود خاص متقدم على انتسابها وتعلقها اذلاشبهة فى ان حقايقها ليست عبارة عن التعلق بغيرها فانا نتصور المهيات ونشك فى ارتباطها الى الحق الاول وتعلقها به والمشكوك فيه مغاير مع ما لم يشك فيه فحقيقة المهيات ليست عين التعلق بمبدئها والا كان تصورها عين تصور التعلق بمبدئها

بخلاف الوجودات اذ لا يمكن الاكتناه بنحو من انحاء الوجود الامن جهة العلم بحقيقة سببه و جعله الثالث ان هذه النسبة المقولية التي جعلوها مناط موجودية المهيئات هي بنفسها وجودات متكررة لان الوجود ليس الا ما هو مناط الموجودية وتلك النسبة كذلك فكيف تكون هذه الطريقة توحيداً خاصاً وقولاً بوحدة الوجود مع انه توحيد عامي كطريقة القائلين بكثرة الوجود والموجود ثم ان صدر المتألهين قد اورد على هذه الطريقة في الهيئات الاسفار بوجوه عشرة سوى ما ذكره في الامور العامة فراجع

« قوله - واما نحن فنعتقد ان ذوق التاله - وهذه الطريقة هي طريقة صدر المتألهين قد اورد على المضاف اليه عنده هو الوجود وهو الحق تعالى الذي ذاته بذاته هو الوجود الشديد الغير المتناهي شدة والاضافة ايضاً هي الوجود وهو الوجود المنبسط الذي هو فعله تعالى وفيضه ونوره ووجهه والمضاف ايضاً هو الوجود وهو انحاء الوجودات الخاصة التي مراتب الوجود المنبسط فالمضاف اليه عنده هو الوجود والمضاف هو الوجود والاضافة ايضاً هي الوجود فليس في الدار غير الوجود ديار فلا يقول بالثاني للوجود .

ص ٤٤ قوله - بل اصطالحنا على تسميتها بالتعلقات - اعلم ان الممكن الوجود بناء على اصالة الوجود ليس الا الوجود ومعنى امكان الوجود هو الامكان الفقري في مقابل غناء الواجب وهذا بخلاف امكان المهية فانه بمعنى سلب الضرورة من جانبي الوجود والعدم وانما لا يكون امكان الوجود مثل امكان المهية لان سلب ضرورة الوجود عن الوجود كسلب ضرورة سلب العدم عنه كلاهما ممتنع لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري و سلبه عن نفسه ممتنع فثبوت الوجود للوجود اي كونه نفسه

ضروري كما ان سلب العدم عنه ايضا ضروري فامكان الوجود امكان
فقري في مقابل غناء الواجب لكن الواجب ليس غناه امراً عارضاً على
نفسه بحيث يكون هو شيء، والغنى العارض عليه شيء آخر حتى لو جرد
النظر عن غناه ولو حظ هو من حيث نفسه لم يكن غنيا بل هو في مرتبة
ذاته غني وذلك لانه واجب الوجود والوجود الواجب بذاته هو الذي غني
في مرتبة ذاته فكما انه غني في مرتبة ذاته فالممكن المفقر اليه فقير
في مرتبة ذاته اذ لو لم يكن فقره في مرتبة ذاته بل عارضاً عليه للزم انه
لو جرد النظر عن فقره العارض عليه لم يكن فقيراً مع انه فقير يا (ايها الناس
انتم الفقراء الى الله والله هو الغني) فالتعلق بالغير ما خوذ في مرتبة ذات
الممكن فيكون كالجزم من حده كما ان الغنى بالنسبة الى الواجب كذلك
وقد مرفى الوجه الثاني في ابطال هذا المذهب الذي نقلناه عن صدر
المتالمين ما يثبت هذا المطلب اعني كون الوجودات الامكانية عين التعلق
بالمبدء.

« قوله - اردنا تاويله بارجاعه الى الاول - لا يخفى ان ما
افاده في تأويل قول المتكلمين ليس ارجاعاً له الى قول ذوق التاله لان
في ذوق التاله تكون الاضافة كما عرفت مقولية وكان هذا من
احد الايرادات الواردة عليه وهو قدس سره يقول في تأويل الحصة التي هي
مفهوم الوجود مع اضافتها الى المهية على نحو تكون الاضافة كالمعنى
الحرفي داخل والمضاف اليه خارجا بارجاعها الى الحصة الحقيقية التي هي
نفس الوجود مع اضافة اشراقية وتجلى ذاتي اذ على مذهب ذوق التاله
ليس للوجود فرد واقعي غير الواجب تعالى اصلا فعنده واجب وهو الوجود
القائم بذاته ومهية ونسبة مقولية بين الواجب والمهية التي هي الملاك

لموجودية المهية بلا اضافة اشراقية ووجود آخر غير ما هو الواجب اصلا وانما عبر كذلك مع انه كان في مقام ارجاع قول المتكلمين الى مذهب ذوق التاله لبطلان طريقة ذوق التاله عنده وشدة حبه الى طريقته وذلك دعاه في العدول عن ارجاع مذهب المتكلمين الى طريقة ذوق التاله بل ارجعه في مقام التاويل الى مذهبه الذي ارتضاه .

« قوله - بل لانفسية له بهذه الحيثية - يعنى بحيثية انه تقيد اذالتقيد عبارة عن اضافة الشيء الى الشيء، والاضافة بماهى واقع الاضافة معنى حرفى غير مستقلة فى اللحاظ بل هى آلة لملاحظة الغير فلا نفسية لها من حيث هى اضافة .

(في الوجود الذهني)

« قوله - الشىء المهية - قد سبق ان الشىء يطلق على الوجود وعلى المهية وان كان بين الاطلاقين فرقاً حيث ان اتصاف الوجود به من قبيل وصف الشىء باعتبار نفسه واتصاف المهية به من وصف الشىء باعتبار متعلقه فشيئية الوجود باعتبار نفسه ولكن المهية شىء باعتبار ان وجودها شىء والافهى من حيث نفسها لانصدق عليها الشىء بل هى لاشىء محض اى امر اعتبارى وحيث ان الكون للمهية فسر الشىء المذكور فى النظم بها .

« قوله - وهو الوجود الذى يترتب عليه الانار - الوجود الخارجى بحسب الاصطلاح هو الوجود الذى يترتب به على الشىء اناره المطلوبة ويقال له الوجود الخارجى والوجود فى الخارج والوجود العينى والوجود الاصيل والوجود الذهني هو الوجود الذى لا يترتب به على الشىء اناره المطلوبة ويقال له الوجود الذهني والوجود فى الذهن والوجود

الظلي والوجود الغير الاصيل سواء كان في اذهاننا او في الازهان العالية
او في اى صقع من الاصقاع .

ص ٢٣ قوله - وهذا اشارة الى ما هو التحقيق - الموجود في
الذهن على التحقيق هو نفس مهية الشيء الذي يتصور فذا تصورت زيدا
مثلا فمهية زيد المتصور هي المتصور لا شيء آخر من صورته وشبهه او
اى شيء يكون غيره فتلك المهية هي هي بعينها في عالم الماهوية و انما
الاختلاف بين الخارج والذهن من ناحية الوجود نعم هي باعتبار الخارج
عين وعينى وباعتبار الذهن صورة فهي تختلف تسميتها ذهنا وخارجاً و
اما بحسب مقوماتها وذاتياتها بمعنى ما ليس بخارج عن ذاتها فهي هي و
سيأتى زيادة توضيح لهذا المطلب في خلال البحث عن الوجود الذهني .

« قوله - قيام صدورى لا حلولى - القيام الصدورى كقيام
المعلول بعلة وقيام الفعل بفاعله حيث ان العلة ليست محلاً قابلياً للمعلول
بل المعلول متقوم بالعلة قائم بها قياماً عنه اى يكون صادراً عنها بحيث
لولا العلة لم يكن للمعلول ذات اصلا و انما تذوته بتعلقه بعلة بل هو
نفس التعلق بها .

« قوله - ولا سيما مبدء المبادئ - وجه خصوصية مبدء المبادئ
جل شأنه هو ان ما عداه من المبادئ المتوسطة وان كان معلولاتها
متقومات بها لكن لما لم تكن لها بانفسها اقوام بل هي بانفسها متقومات
بمبدء المبادئ فهي في حدانفسها ليست ثابتات حتى تكون مقومات لما
يتقوم بها وهذا بخلاف مبدء المبادئ فانه متقوم بنفسه اى لا يكون له تقوم
بغيره فهو الذى يقوم به الاشياء قياماً صدورياً على ما هو معنى لامؤثر في
الوجود الا الله يامن لا موجود الا به .

« قوله - بحرمن الزبيق بارد بالطبع - لا يخفى ان هذه القضية قضية موجبة قد حكم فيها بثبوت المحمول وهو البرودة بالطبع للموضوع الذى هو البحرمن الزبيق المعدوم فى الخارج على نهج القضايا الحقيقية التى مرجع القضية الحملية فيها الى شرطية اخذ شرطها من موضوع تلك القضية الحملية وجزائها من محمولها هكذا لو وجد فى الخارج بحرمن الزبيق فهو على تقدير وجوده بارد بالطبع والمحكوم عليه فى هذه القضية هو نفس البحرمن الزبيق لاصورته ونقشه ولامثاله وما يشابهه ضرورة ان نقش البحرمن الزبيق مما يصح عنه سلب البرودة بالطبع واذا كان المحكوم عليه هو نفس البحرمن الزبيق وكان ثبوت الشئ لشيء فرع ثبوت المثبت له وكان البحر من الزبيق معدوماً فى الخارج فيجب ان يكون موجوداً فى الذهن والا لم يصح الحكم عليه بحكم الفرعية فهو موجود فى الذهن وهو المطلوب اقول وظنى انه لا يحتاج فى هذا البرهان الى فرض كون افراد الموضوع معدوماً فى الخارج بل يصح ويتم ولو كانت الافراد موجوداً فى الخارج بل ولو كانت القضية خارجية وذلك لان ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت المثبت له فى ظرف الثبوت لامطلقاً ومن المعلوم ان موطن الحكم بباردية البحرمن الزبيق هو الذهن سواء كان البحرمن الزبيق موجوداً فى الخارج ام لا فيحتاج صحة هذا الحكم الى ثبوت البحرمن الزبيق فى الذهن وبعبارة اخرى الحكم الذى هو التصديق يحتاج الى تصور الموضوع اذما لم يتصور لم يمكن الحكم عليه والمفروض ان المحكوم عليه هو البحرمن الزبيق فلامحالة يجب ان يتصوره وتصوره هو وجوده فى الذهن سواء كان موجوداً فى الخارج ام لا وسواء امكن الاشارة الى المعدوم المطلق ام لا سواء كانت القضية خارجية او حقيقية

وسواء كانت جزئية او كلية

« قوله - واجتماع التقيضين - انما اتى بمثالين لان المثال الاول مثال للمعدوم الممكن الوجود فى الخارج والمثال الثانى مثال للمعدوم الممتنع الوجود فى الخارج ضرورة امتناع اجتماع التقيضين فى الخارج فان قلت اجتماع التقيضين كما انه ممتنع فى الخارج ممتنع فى اى وعاء من الاوعية فكيف تقول بوجوده فى الذهن قلت المحكوم عليه هو مفهوم اجتماع التقيضين و هو ممكن الوجود فى الذهن لانا اذا تصورنا مفهوم اجتماع التقيضين فقد تصورنا ذلك المفهوم لاشيئا اخر فهو وان كان مفهوم اجتماع التقيضين بالحمل الاولى لكنه مصداق للموجود فى الذهن وهو المحكوم عليه بمغايرته مع مفهوم اجتماع الضدين بل لو حكمنا عليه بالامتناع و قلنا بان اجتماع التقيضين ممتنع فهو اعنى مفهوم اجتماع التقيضين ليس محكوما عليه بالامتناع من حيث انه مفهوم بل المفهوم يؤخذ عبرة لملاحظة مصاديقه ويحكم عليه لابان يقف الحكم عليه بل بان يسرى منه الى مصاديقه ومعنى امتناع مصاديقه انها غير موجودة فى الخارج وتكون نسبة الوجود اليها فى الخارج بالامتناع لانه افراد موجودة فى الخارج محكوم عليها بامتناع الوجود كما لا يخفى .

« قوله - تصور مفهومات - مثل مفهوم الانسان والحيوان والسماء والارض و نحوها مما يتصف بالكلية والعموم من غير ملاحظة الخصوصيات معه مثل خصوصية الزيدية والعمرية مع مفهوم الانسان مثلا » قوله - والتصور اشارة عقلية - اذ التصور عبارة عن ملاحظة المتصور فى العقل وهو اشارة الى المتصور لكن اشارة عقلية وان شئت فقل انه اشراف واطافة من المتصور بالكسر الى المتصور الذى به يتحقق

المتصور لانه تكون متصوراً في الذهن قبله ثم ينشاء من المتصور اشراق اليه فيصير متعلق الاشراق بعد ان لم يكن كذلك بل ليس قبل الاشراق والاضافة متصور في الذهن وبلاشراق ينشاء و يتحقق في الذهن وبالذقة ليس وراء ذلك الذي تسميه تصوراً متصور اصلاً فهو في عين كونه تصوراً متصور ايضاً .

« قوله - والمعدوم المطلق - وقد اوضحه في الحاشية بذكر شقوق حاصله ان التصور اشارة والمعدوم المطلق لا يشار اليه فلا بد من ان يكون للمشار اليه نحو ثبوت حتى يشار اليه فلا يخلو اما ان يكون موجوداً في الخارج واما ان يكون بحسب تقرره الماهوى منفكاً عن الوجود واما ان يكون موجوداً في الذهن لكن الاول محال لانه كلي والموجود في الخارج لا يكون كلياً والثاني متوقف على القول بثبوت المعدومات في الخارج على ما يقول به المعتزلة فينحصر في الاخير اعني كونه موجوداً في الذهن لكن لا بمعنى انه موجود في الذهن بغير الاشارة الذهنية اليه ثم يتصور اي يشار اليه بالاشارة الذهنية بل بمعنى ان تصوره والاشارة الذهنية اليه وجوده في الذهن كما انه ايجاده ايضاً .

« قوله - كالمادة ولو احقها - المراد بلواحق المادة ما يعرض الشيء من ناحية كونه مادياً بحيث لو لم يكن كك لما كان يلحقه وذلك كالمقدار والابن والوضع والجهة والحيث ونحو ذلك .

« قوله - مما يلحقه بالذات او بالعرض - ما يلحق البياض بالذات كالزمان حيث ان البياض زمانى بذاته بمعنى انه مع قطع النظر عن موضوعه موجود في الزمان وما يلحقه بالعرض كالمقدار فان البياض من حيث نفسه لا يكون متقدراً بمقدار وانما يعرضه المقدار

بتوسط موضوعه .

ص ٢٤ قوله - اذلا ميز في صرف الشيء - يعني ان صرف كل حقيقة ما لم ينضم اليها ما يغيرها من موضوع او امر لاحق به كالزمان والمكان ونحوهما فهو لا يتكرر ولا يثنى فاليبيض يتكرر ويصير هذا البياض وذاك البياض اذا كان في الثلج والعاج مثلا وحيث كان الثلج غير العاج يكون بياض الثلج غير بياض العاج واذا جردناه عن الثلج والعاج يرتفع هذه الاتينية قطعاً وكذا يتكرر اذا كان في زمان و زمان آخر او مكان ومكان آخر وامامحض البياض وصرفه محذوفاً عنه كلما يكون غيره اذا لاحظته ثم لاحظته يكون الملحوظ ثانياً بعينه هو الملحوظ اولاً ولا ترى اتينية في الملحوظ اصلاً بل الواحد ملحوظ بلحاظات متعددة نعم ذات الملحوظ اذا قيد باللحاظ الاول يصير مغيراً مع الملحوظ المقيد باللحاظ الثاني لكن هذا التغير نشأ من ناحية تغير اللحاظين واما صرف الملحوظ فهو في اللحاظ الاول بعينه هو في اللحاظ الثاني .

« قوله - موجود بوجود وسيع - المراد بسعة وجوده هو قابليته لان ينطبق على كل واحد من اشخاصه بحيث يجوز ان يصدق على كل واحد من اشخاصه انه ذلك المعنى الواحد وذلك كالانسان المنتزع عن اشخاص الانسان المتفرقة المختلفة المتبانية فان ذلك ينطبق على الصغير والكبير وهو بهذا النوع من الوحدة لا يوجد في الخارج والا لزم اتصاف امر واحد بصفات متضادة فهو موجود في الخارج بنعت الكثرة ونحن قد لاحظناه من حيث هو واحد اي باعتبار انه كلي عقلي لا كلي طبيعي فهو باعتبار انه واحد موجود وليس في الخارج لان الموجود في الخارج بنعت الكثرة واذ ليس في الخارج فهو في العقل .

« قوله - فى صقع شامخ - وهو مرتبة قوة العاقلة التى هى اعلى المراتب التى بقيه المراتب دونها وهى مرتبة القوة الحاسة والمتخيلة والواهمة

« قوله - من مسلك موضوعية الموجبة - كالوجه الاول

« قوله - وبعضها من مسلك الكلية - كالوجه الثانى

« قوله - وبعضها من مسلك الوحدة - كالوجه الثالث

« قوله - من مسلك التصديق - كالوجه الاول

« قوله - وبعضها من مسلك التصور - كالوجهين الاخرين

« قوله - فان مؤنة قاعدة الفرعية - حق العبارة ان يقول

فان مؤنة قاعدة الفرعية تحتاج اليها فى الاول دون مبادئ الاخيرين

« قوله - والذات اى المهية - لما كانت الذات تطلق غالباً

على المعنى المرادف مع الحقيقية اعنى بها المهية الموجودة فى الخارج

وهى ليست بمراد هنا اذ المهية مع قيد الوجود الخارجى ليست محفوظة

فى انحاء الوجودات فسرهما بالمهية التى هى تطلق على نفس المهية

من حيث هى هى

« قوله - عالية كانت او سافلة - هذا قيد لقوله والذهنية اذا

الوجود الذهنى ينقسم الى العالى والسافل والمراد بالوجود الذهنى كما

عرفت هو الوجود الذى لا يترتب به على الشئ آثاره المطلوبة سواء كان

فى عالم العقول المعبر عنه بعالم القضاء او النفوس الكلية المجردة المعبر عنه

بعالم اللوح المحفوظ او النفوس المنطبعة الفلكية المعبر عنه بعالم لوح

المحو والاثبات او فى عالم نفوسنا المعبر عنه بالذهن السافل فى مقابل

العقول او النفوس الكلية

« قوله - ان الذاتى لا يختلف ولا يتخلف - يعنى اذا قيل ان

المهية وجدت في الذهن فصدق هذا الكلام بان تكون المهية بجميع اجزائها وجدت في الذهن والافلم تكن المهية موجودة في الذهن

« قوله - بناء على ان الجوهر جنس لها - في كون كل من الجوهر

والعرض جنسا لهما دونهما او عدم كونهما جنساً او كون الجوهر جنساً لهما

دونه دون العرض فانه لا يكون جنساً لما تحته من الاعراض اقوال و

احتمالات (الاول) كون كل واحد منهما جنساً لهما تحتها فتكون المقولة

ح اثنتين مقولة الجوهر ومقولة العرض والعقل والنفس والهولي والصورة

والجسم المركب من الهولي والصورة انواع جوهرية مندرجة تحت

مقولة الجوهر والكم والكيف وغيرهما الى آخر التسعة العرضية انواع

عرضية مندرجة تحت مقولة العرض و جنس الاجناس الذي لاجنس فوقه

منحصر بمقولتين هما الجوهر والعرض وهذا الاحتمال كانه لم يذهب اليه

ذاهب (الثاني) عدم كون كل واحد منهما جنساً لما في تحته فيكون

المقولات ح اربعة عشر التسعة العرضية والخمسة الجوهرية فكما ان كل

واحدة من المقولات التسعة العرضية اجناس عالية فكذلك الاقسام الخمسة

الجوهرية اجناس عالية (الثالث) ان يكون الجوهر جنسا لما تحته من

الجواهر ولكن العرض لم يكن كذلك وعلى هذا المقولات عشرة واحدة

منها مقولة الجوهر والتسع الاخر مقولات التسع العرضية وهذا طريق

المشايخ وعليه الارسطو وهو المشهور وقد حرر ناوجه الخلاف في ذلك

وما هو ينبغي ان يقال في اول المقصد الثاني في الجواهر والاعراض فراجع

ص ٢٥ قوله - كما هو مذهبهم في الذهن - حيث ان مذهبهم

في الصور العلمية انها قائمة بالذهن قيماً حلوياً والذهن مستغن عنها

فتكون عرضاً لان العرض هو الحال في محل يكون ذلك المحل مستغنياً

عن هذا الحال و هذا بخلاف مذهب المصنف قدس سره في باب الصور العلمية فإنه قد يقول بان قيامها بالذهن قيام صدوري لاحلولى فلا يلزم عنده اجتماع جوهرية شىء مع عرضيته

« قوله - لان العرض عرض عام للمقولات - وهذا على طريقة المشائين من جعل المقولات عشراً واحدة منها مقولة الجوهر بادعاء انه يصدق على الجواهر صدقاً ذاتياً وتسعة منها مقولات العرض بناء على ان صدقه عليها عرضى لكونه من ناحية وجوداتها واما من حيث ماهياتها فلا عرضية لها بل هي مستقلات فى التعقل وقد حررنا التفصيل فى ذلك فى اول المقصد الثانى فراجع .

« قوله - كيفاً محسوساً وكيفاً نفسانياً - فيلزم ان يكون شىء واحداً مندرجاً تحت نوعين من جنس واحد فى عرض واحد مثل ان يكون شىء واحد تحت نوع الانسان ونوع الفرس بان يكون فى عين كونه انساناً فساداً أيضاً وهو محال لاستلزامه كون شىء واحد مفصلاً بفصلين فى درجة واحدة

« قوله - وجعلوا العلم بالشىء مجرد الاضافة - اى الاضافة المقولية بين الشىء والشىء ولذا يبطله العلم بالمعدوم اذ المعدوم ليس بشىء حتى يقع طرف الاضافة و علم النفس بذاته اذ ليس بين النفس ونفسه اثينية حتى يصير الاثنان طرفى الاضافة وهذه الطريقة محكية عن فخر الرازى، وقد حررنا وجه الذهاب اليه فى مبحث العلم من المقصد الثانى فى الجوهر والعرض

ص ٢٦ قوله - وتصويره - او انا اذا فرضنا شخصاً محاطاً بمرأت بحيث انطبع صورة شخصه وجسده فى تلك المرأت فهناك امران صورة

حاصلة في المرأت لاقائمة بها هي الصورة الطبيعية التي في مادة الشخص
 وصورة منطبعة في سطح المرأت قائمة بها وهكذا في مرأت الذهن فعنده
 لكل مدرك ثلاث صور الصورة الخارجية التي هي المعلومة بالعرض
 والصورة الذهنية التي هي حاصلة في الذهن لاقائمة به وهي الامر الذهني
 عنده والصورة الخارجية القائمة بالذهن وهي الامر الخارجي عنده فللكل
 مقابل موضوع عليحدة

« قوله - وفيه ما فيه - لان الفرق بين هاتين الصورتين اى
 الصورة الحاصلة في الذهن التي عنده امر ذهني والصورة القائمة به التي
 عنده امر خارجي اما يكون بالاعتبار بمعنى انه يكون هناك شىء واحد
 حاصل في الذهن باعتبار قائم به باعتبار آخر كما ذهب اليه المحققون
 او يكون التفاوت بينهما بالذات بمعنى ان في الذهن حقيقة امران متغايران
 احدهما حاصل فيه والاخر قائم به فعلى الاول فيرد عليه انه غير كاف
 في دفع الاشكال اذ الشىء الواحد لا يصح ان يدخل تحت مقولتين بان
 يكون جوهرأ و عرضاً او كمأ وكيفأ بالاعتبار لان الدخول في تحت المقولة
 هو بان تكون المقولة تصدق عليه صدقاً ذاتياً بمعنى ان لا تكون خارجة
 عن ذاته بل بان تكون اما نفس ذاته او جزء من ذاته والاندراج كك تحت
 مقولتين لا يعقل لشيء واحد ولو تكثر بالاعتبار كما لا يخفى و على الثانى
 فيرد عليه وجوه الاول انه مخالف للوجدان كما افاده في الحاشية ضرورة
 انه عند علمنا بنيد مثلاً لا يحصل من زيد عند ناشئان وصورتان احدهما
 الحاصل فينا والاخر القائم بنا وذلك معلوم لكل احد والمخالف مكابر
 لوجدانه الثانى انه احداث قول ثالث بلاينة وبرهان الثالث انه جمع
 بين القول بالشبح والقول بالتمثلية ضرورة ان الحاصل في الذهن الذى

هو جوهر مَثَلًا مثل لما في الخارج من الجوهر والقائم به شبح الرابع ان الصورة الحاصلة في الذهن من الجوهر مثلا التي هي جوهر عنده عقل بالفعل مع كونها معلولة للنفس وان النفس علة فاعلية لها وذلك اي كون النفس علة فاعلية للعقل بالفعل بين البطلان بديهي الاستحالة اما كون تلك الصورة عقلا بالفعل فلما ثبت وتقرر عندهم من ان كل مجرد قائم بذاته فهو عقل و عاقل لذاته وبذلك اثبتوا علم الواجب بالذات بذاته و عليه بنو اثبات علم العقول القدسية بذواتها واما كونها اي الصورة الحاصلة في الذهن قائمة بذاتها فلا عتراض لهذا القائل بعدم كونها قائمة به بل سماها بالحاصلة فيه واذا لم تكن قائمة به فلا محالة تكون قائمة بنفسها واما انه يجب ان تكون النفس فاعلة لها فلان للنفس مدخلية في حصولها فيها لان حصولها فيها بادراكها اياها وتلك المدخلية لا تخلو اما بان تكون النفس علة فاعلية لها او علة قابلية لها او علة صورية او علة غائية لكن لا سبيل الى الاخرين لان الصورة العقلية القائمة بذاتها اشرف وجوداً و اتم تحصلا من النفس بل كونها علة غائية او صورية للنفس اولى كما هو كذلك اذ العقل صورة للنفس من وجه كما تقدم في اول الكتاب عند قول المصنف انه اي العقل الكلي كصورة المعالم الطبيعي كما انه غاية لها من وجه آخر ولا سبيل الى الثاني اعني كون النفس علة قابلية للصورة الحاصلة فيها لان الصورة الحاصلة فيها ليست قائمة بها على حسب الفرض وادعاء هذا القائل فيتعين الاول اعني كون النفس علة فاعلية لها وهو ما ذكرناه من المحال (الوجه الخامس) انه قول بالتجدد والحدوث فيما هو عقل بالفعل وهو خلاف ما تقرر عندهم السادس انه قول بكون الصورة العقلية الحاصلة في النفس كلية وجزئية من جهة واحدة اما كونها كلية فلتجردها من

العلائق المادية واما كونها جزئية فلان الوجودالغيرالقائم بالنفس مساوق
للتشخص فتأمل

« قوله - فى الحاشية وانى فى تعاليقى على الاسفار - قال قد
فى الحاشية على الاسفار ولو لا عدم ملائمة مذاقه لقلت فى توجيه كلامه
لعل مرامه من الموجود فى الذهن الغير القائم به الذى هو جوهر ومعلوم
وكلى هو المثل الافلاطونية القائمة بذواتها كما قال اصحاب هذا القول
ان اياها يتلقى العقل عند ادراكه للكليات وكلياتها سعة وجودها ومراده
من الموجود الخارجى القائم بالذهن عكوس وعنوانات لها فى مرآت
العقل هذا عند التعقل واما عند التخيل فمرامه من الموجود فى الذهن
الغيرالقائم به المثل المعلقة التى هى فى عالم المثل وهو عالم الاشباح
البرزخية ومراده من الموجود الخارجى القائم بالذهن عكوس وجوه
منها فى مرآت الخيال وهذا كما ان فى الاحساس صورة فى المادة وصورة
فى الحاسة فلايرد عليه ان تكون النفس محصلة لذوات مجردة عقلية الا
لعكوسها واما انفسها فهى قائمات بذواتها وللنفس اضافة اشراقية اليها
وتلك الاضافة هى تلك العكوس التى هى الات لحاظها

« قوله - و انت خير بان الوجوه الدالة على ثبوت الوجود
الذهنى - وقدوجه فى الشوارق القول بالشبح بما يرجع الى القول بالانفس
وقال واعلم ان المشهور ان للقائلين بالوجود الذهنى مذهبين احدهما
القول بان معنى وجود الاشياء فى الذهن هو حصول صورها و اشباحها
الموافقة لها فى بعض العوارض فى الذهن كالصورة المنقوشة من الفرس
مثلا فى الجدار وهذا القول للقدماء وثانيهما القول بان حقايق الاشياء و
مهياتها حاصلة فى الذهن وهذا القول للمتأخرين فالاولون اذا قالوا صورة

الشيء موجودة في الذهن ارادوا بها شبحه و شبيهه والآخرين يريدون بها حقيقة الشيء، وانت خبير بان الوجوه الدالة على ثبوت الوجود الذهني انما دلالتها على وجود حقايق الاشياء ومهياتها في الذهن لا الامر المغاير لها في المهية الموافق لها في بعض الاعراض فان الحكم على شيء انما يستدعي وجود ذلك الشيء، وثبوته لا يثبت امر مغاير له وان وافقه في بعض الاعراض فالحق ان مهيات الاشياء في الذهن لما لم يظهر عنها آثارها اطلق القدماء عليها لفظ الاشباح لان شبح الشيء لا يصدر عنه اثر ذلك الشيء لانهم قائلون بحصول اشباح الاشياء في الذهن وان هناك مذهبن انتهى .

« قوله - بعد تمهيد مقدمة بانه لما كانت موجودة المهية - لا يخفى انه بناء على اصالة الوجود لا خفاء في صحة هذه المقدمة من ان وجودية المهية متقدمة على نفسها ضرورة ان المهية ح امر اعتباري تعتبر من حد الوجود فما لم يكن وجود لم يكن لا اعتبار المهية منشأ فالمهية متأخرة عن الوجود تاخر كل امر اعتباري عن منشأ اعتباره واما على القول باصالة المهية الذي هو مذهب السيد السند فالامر بالعكس حيث ان الوجود ينتزع من المهية و قد وجهه المصنف في حاشيته في المقام وفيما علقه على الاسفار بان مراده بالوجود المتقدم بناء على مذاقه من اصالة المهية هو المهية الصادرة عن الجاعل او المهية الخارجة عن استواء الطرفين المستحقة لحمل الوجود عليها باكتسابها حيثية المعجولية المتقدمة على المهية من حيث هي التي اعتباريتها اتفاقية تقدماً بالاحقية و بعبارة اخرى في بيان مراده ان تحقق الشيء وحصوله من حيث هو موجود اولي بالحصول من حيث هي مهية .

« قوله - فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك مهية اصلا -

بمعنى انه ما لم يصر موجوداً لم يكن مهية من الماهيات اذ المعدوم
 الصنف ليس له مهية اصلاً وليس شيئاً من الاشياء فما لم يكن له نوع
 تحصل وتحقق اما ذهنياً او خارجياً لم يكن مهية من الماهيات فان قلت فما
 يصير موجوداً ثم مهية اما هذه المهية فيصير هذه المهية موجودة ثم يصير
 هذه المهية وهو ظاهر البطلان او مهية اخرى و هو فحش مثل ان يقال
 وجد الفرس فصار انساناً (قلت) قد اجاب منه في الاسفار بانه لاحصر بل
 يتصور شق ثالث اما اولاً فلان هذا التقدم رتبياً لازمانى وارتفاع النقيضين
 فى المرتبة جازى ففى مرتبة الوجودية المطلقة لا انسان ولا فرس ولا غيرهما
 من التعينات واما ثانياً فلان معنى قولنا وجد فصار انساناً ليس انه وجد
 شىء معين فصار انساناً حتى يتأتى الترديد بان هذا الشىء المعين اما انسان
 او غيره بل معناه ان هناك امر واحد وهو الموجود المطلق وهو انسان و
 موجود فتحققه وحصوله من حيث هو موجود اولى بالحصول من حيث
 هو مهية الانسان و اما ثالثاً فبالنقض يتقدم كل ملزوم على لازمه كالاربعة
 على الزوجية اذ يقال ح لو وجدت الاربعة او انفصارت زوجاً فما وجد او اما
 زوج فالزوج يصير زوجاً اوليس بزواج فتكون الاربعة ليست بزواج ثم تصير
 زوجاً والحل هو ما ذكرناه من كون التقدم رتبياً ففى رتبة الاربعة لا زوج
 ولا لا زوج بل النقيضان كلاهما مرتفعان فى تلك المرتبة .

« قوله - وعند هذا اندفع الاشكالات - وهى اشكال كون
 شىء واحد جوهرأ وعرضاً واشكال كونه علماً ومعلوماً واشكال كونه
 جزئياً وكلياً .

« قوله - مدار اشكال كون شىء واحد - وذلك لان مدار كون
 شىء واحد جوهرأ وعرضاً وعلماً ومعلوماً هو ان الموجود فى الذهن لما

كان بعينه الموجود في الخارج و ما في الخارج معلوم وجوهر وما في
الذهن علم وعرض فيلزم كون شيء واحد باعتبار الوعائين جوهرأ وعرضأ
وعلمأ ومعلوما واما مدار اشكال كون شيء واحد جزئيا كليا فهو باعتبار
وعاء الذهن فقط اذ الموجود في الذهن جزئي باعتبار كونه قائما بالذهن
والموضوع من جملة المشخصات وكلي باعتبار ان كل شيء في العقل
محدوفا عنه الغرائب كلي سواء كان ذلك الشيء نفس الموجود الخارجى على
ما يقوله المحققون او شبهه على قول القائلين بالشبح او متقلبة على قول
هذا المحقق السيد السند .

« قوله - ثم اورد على نفسه ان هذا هو القول بالشبح - اراد
انه يرد عليه مثل ما يرد على القول بالشبح من انه لا تكون الاشياء بانفسها
حاصلة في الذهن بل الحاصل فيه امر آخر مباين لها بالحقيقة لا انه عين
القول بالشبح

« قوله - بالنظر الى ذاته بذاته - اى مع قطع النظر عن
الوجود الخارجى والذهنى ليس للشيء ذات معينة يمكن ان يقال هي
موجودة في الخارج او في الذهن و ان الموجود في الذهن عين له او
شبح بل للشيء مع قطع النظر عن الوجودين ابهام مثل انه الامر المرد
بين الجوهر والعرض بحيث لو وجد في الخارج يتعين جوهرأ وفي الذهن
يتعين عرضا .

« قوله - بل الموجود الخارجى - وهذا اعنى مطابقة الموجود
الخارجى مع الموجود الذهنى مع كونه في الخارج جوهرأ مثلاً وفي
الذهن كيفانظير مطابقة الكلى مع الكثيرين مع ان الكلى موجود مجرد
والكثيرون ماديون مثلاً وبينهما غاية البعد فكما ان معنى مطابقة الكلى

مع الكثير بمعنى انه لو حصل الكلى فى الخارج لكان عين الافراد ولو حصلت الافراد فى العقل بالتقشير والتعريف لكانت عين الكلى كذلك فى المقام لو حصل الجوهر الخارجى فى الذهن لكان عين الكيف ولو حصل الكيف الذهنى فى الخارج لكان عين الجوهر :

« قوله - كانت عين المعلوم الخارجى - قال فى عبارته المحكية فى الاسفار فان كان المراد بوجود الاشياء بانفسها فى الذهن وجودها فيه و ان انقلبت الى حقيقة اخرى فذلك حاصل و ان اريد انها توجد فى الذهن باقية على حقيقتها العينية فلم يبق عليه دليل اذ مؤدى الدليل ان المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل وفى الذهن ليحكم عليه ولا يخفى ان هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهنى بل بحسب نفس الامر فيجب ان يوجد فى الذهن امر لو وجد فى الخارج كان متصفاً بالمحمول وان انقلبت حقيقته ومهيته بتبدل الوجود .

« قوله - فى الهولى المبهمه - التى مبهمه فى ذاتها حق الابهام وتصير باقتران الصورة تارة ماء وتارة هواء وتارة ناراً و ظاهر انه ليس هناك مادة مشتركة بين جميع الموجودات حتى يشار اليها ويحكم عليها بانها تارة تصير جوهرأ وتارة كيفاً

« قوله - لو كان انقلاب امره فى صفته - كانقلاب الاسود ابيض والحار بارداً ونظائرها

« قوله - او صورته - كانقلاب جنينا و الماء هواء و نظائرها .

« قوله - وهو بظاهره سخيّف - قال المصنف فى حاشيته على الاسفار عند قول السيد اما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى

فلا تستدعي مادة مشتركة (مالفظه) ان هذا لشيء عجاب ايها السيد الجليل اذا لم يمكنك اثبات امر مشترك بين الحقيقتين فلا تكن مصراً على ان احديهما هي عين الاخرى وما الداعي للانسان ان يقول السماء هي الارض و ليس في نظر عقله بينهما شيء اصيل الاهميتها وهي ليست الامثارة للاختلاف واللينونة وتصحيح ابن احدهما من الاخر لا الهووية والوجود الذي هو جهة وحدة للمهيات ومصحح الهووية عنده اعتبارى محض وفي انقلاب امر في صفته او في صورته لو لم يكن فرضا الامجرد الصفتين او الصورتين لم يقل احد ان احديهما هي عين الاخرى ولما كان فيهما امر مشترك صحح الهووية وقوله نعم يفرض العقل الخ اعجب من هذا لان ذلك الامر المبهم مثل شيئية العامة ونفس مفهوم الامر المبهم وغير ذلك من الامور العامة وهي من المعقولات الثانية وليست ذاتيات للحقايق لتصحيح الهووية في نفس الامر والحقايق المتباينة لا تصير بمجرد فرض الفارض واعتبار المعبر متحدة انتهى وانما قال وهو بظاهره سخييف واسند سخافته الى الظاهر لانه على اصاله الوجود جدير بالتصديق ولذا قال صدر المتالبيين في الاسفار و سلك بعض الاما جد مسلكا دقيقا قريبا من التحقيق .

« قوله - فعند المحقق اطلاق القوم لفظ الكيف - اعلم ان حاصل مراد المحقق الدواني ينحل الى دعويين احديهما ان العلم لا يكون كيفاً حقيقة وانما قالوا انه كيف لمشابهته بالكيف فيكون اطلاق الكيف عليه بالتشبيه والمسامحة ونايتهما انه مندرج تحت مقولة المعلوم بالعرض حقيقة فان كان المعلوم بالعرض جوهرأ فهو جوهر و ان كان كما فكم وهكذا قد عرفت من المصنف ان في باب الوجود الذهني اشكالان احدهما ان جوهرأ مع عرض كيف يجتمع ونايتهما ان الكل تحت مقولة

الكيف كيف يقع وان الاشكال الاول لم يكن فيه كثير عضال و انما المهم في الباب هو الاشكال الثاني وعند تمامية الدعويين يرتفع الاشكال الثاني حيث ان العلم ح مندرج تحت مقولة المعلوم بالعرض ولا يكون مندرجاً تحت الكيف حقيقة فالمهم ح اثبات الدعويين اما الدعوى الاولى فانباتها يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان موضوع علم ما قبل الطبيعة اعنى الالهى بالمعنى الاعم والفلسفة الاولى هو عبارة عن الموجود بما هو موجود وهل هو الموجود بما هو موجود مطلقا سواء كان موجوداً ذهنياً او موجوداً خارجياً او هو الموجود الخارجى بما هو موجود لا مطلق الموجود فيه خلاف والسيد المحقق على الاول والمحقق الدواني على الاخير فعلى قول المحقق الدواني الموجود الخارجى من حيث انه موجود ينقسم الى الواجب والممكن والممكن منه ينقسم الى الجوهر والعرض والعرض منه ينقسم الى الكم والكيف وغيرهما من المقولات العرضية وذلك لان المقسم وهو الموجود الخارجى معتبر فى الاقسام لان القسم يحصل من المقسم اذا انضم اليه قيد فالعلم لما لم يكن موجوداً خارجياً بل هو موجود فى الذهن فليس كيفاً لان الكيف من اقسام الموجود الخارجى وانما اطلقوا عليه الكيف لانه شبيه به ووجه شباهته به هو ان الكيف موجود خارجى لا يقبل القسمة ولا النسبة بذاته والعلم لا يقبل القسمة والنسبة بذاته ففيه شيء من الكيف ولكنه ليس موجوداً خارجياً فليس بكيف لكنه شبيه به وهذا بيان مرافق هذه الدعوى ولا يخفى ما فيه وتوضيح ما فيه ايضاً يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي انه يجب ان يعلم ان وجود الصورة العلمية فى الذهن وقيامها به انما هو وجود ذهنى للمعلوم بالعرض الذى هو ذو الصورة وليس هو وجوداً ذهنياً نفس هذه الصورة كما ان التلطف بلفظ زيد وجود لفظى لذات زيد لكنه وجود خارجى لذلك

اللفظ لامحالة وكذلك نقش هذا اللفظ في الكتابة وجود كتيبى لهذا اللفظ ووجود خارجى لذلك النقش اذا تمهد ذلك فنقول وجود الصورة العلمية في الذهن من حيث انه وجود للصورة العلمية من الموجودات الخارجية كيف وجميع الكيفيات النفسانية من الملكات والحالات موجودة فى الخارج و ان خارجيتها انما هى بكونها صفاتا قائمة بالنفس فالصورة العلمية كيف بالحقيقة لا بالمسامحة لانها موجود خارجى بالنسبة الى نفسها لا تقبل القسمة ولا النسبة و ان كانت موجوداً ذهنياً بالنسبة الى ذى الصورة فسقط هذه الدعوى بسقوط مبناها .

واما الدعوى الثانية اعنى كون الموجود الذهني من مقولة المعلوم بالعرض فقد اثبتنا بان العلم لما كان متحدا مع المعلوم بالذات فلامحالة يكون مندرجا فيما يندرج فيه المعلوم بالذات فالمعلوم بالذات ان كان جوهرأ فالعلم به بحكم الاتحاد معه يكون جوهرأ وان كان كما فكما و هكذا ولا يخفى ان هذه الدعوى و ان كانت حقا عندنا لكنها لا تتم على مذاق المحقق الدواني فيما مهده من المقدمة لاثبات الدعوى الاولى و ذلك لان الملاك فى سلب الكيف عن العلم عنده كان من جهة كونه موجوداً ذهنياً مع ان الكيف عنده من اقسام الموجود الخارجى وعلى هذا فيجب ان لا يكون عنده من مقولة المعلوم ايضا فاذا كان المعلوم جوهراً مثلاً فالعلم به يجب ان لا يكون جوهراً لان الجوهر عنده ايضا من اقسام الموجود الخارجى والمقسم يجب ان يسرى الى الافراد .

« قوله » - وهونحو من الوجود - وهو الوجود الرباطى وحيث ان عرضية الاعراض من ناحية وجوداتها بعد تمام ماهياتها والوجود زائد على المهية عارض عليها فلا تكون عرضية الاعراض ذاتية لها بمعنى الذاتى

في باب البرهان اى ما ينتزع من نفس ذاتها بل يكون من قبيل الخارج عن ذاتها المحمول عليها .

« قوله - ولا منافات بين كون الشيء جوهرًا - لان جوهرية

ذاتي اى صفة للمهية نفسها و عرضيته عرضي وهو المراد بكونه عرضاً خارجياً اى تكون العرضية خارجة عن مقام ذاتها فيكون عرضاً بالعرض

« قوله - وهذا طريقة صدر المتألهين - اعلم ان الاشكال في

باب الوجود الذهني كما عرفت كان من وجوه (١) من جهة كونه شيء

واحد جوهرًا و عرضاً (٢) ومن جهة كونه علماً ومعلوماً (٣) ومن جهة

كونه جزئياً وكلياً (٤) ومن جهة كونه مجسماً بجنسين فيما اذا تصور

فرد من الكم مثلاً فانه كم وكيف او كونه نوعين من جنس واحد فيما

اذا تصور كيف محسوس مثلاً كالسواد فانه لما كان مهية السواد كيف

محسوس ولما كان علماً كيف نفساني وقد عرفت ان العمدة في الاشكال

هو الاشكال الاخير وطريق دفعه هو باتخاذ مفر من اجتماعهما وهو تارة

باخراجه عن تحت المقولتين واخرى بابقائه تحت مقولة الكيف واخراجه

عن تحت غيره و ثالثة بالعكس اى باخراجه عن تحت الكيف و ابقائه

تحت غيره ورابعة بابقائه تحت المقولتين وتحصيل المفر عن الاشكال في

اجتماعهما واولا جل ذلك تعددت الطرق في الهرب عنه (فالاول) اعنى الالتزام

باخراجه عن تحت المقولتين هو طريق من انكر الوجود الذهني مطلقاً وقال

بان العلم اضافة ببن العالم والمعلوم كالفخر الرازي فانه بناء عليه لا تكون

الصورة من مقولة الكيف ولا تندرج تحت مقولة المعلوم بالعرض كما هو

ظاهر وطريق المصنف في باب العلم من انه من سنخ الوجود كما سيأتي

تفصيله اذ عليه لا يكون من سنخ المهيئات حتى يندرج تحت المقولة الكيف

اوغير الكيف و(الثانى) اعنى ابقائه تحت الكيف واخرجه عن غيره طريق
من يقول بالاشباح لا بالانفس و(الثالث) اعنى اخراجه عن الكيف واندرجه
تحت مقولة المعلوم بالعرض هو طريق المحقق الدوانى القائل بانه كيف
بالمسامحة و (الرابع) اعنى الالتزام باندرجه تحت مقولتين هو طريق
السيدالسند كما عرفت وطريق الفاضل القوشجى الذى يقول بوجود شيئين
احدهما من مقولة الكيف وهو القائم بالذهن والاخر من مقولة المعلوم
بالعرض وهو الحاصل فيه وطريق صدر المتالمهين قده وهو هذا الذى يذكره
المصنف فى المقام من كونه اى الصورة العلمية التى هى معلوم بالذات
مندرجة تحت المقولتين و تصدق عليها المقولتين وتحملان عليها لكن
مع تفاوت الحملين فمقولة المعلوم بالعرض تحمل عليها حملا اوليا ذاتيا
ومقولة الكيف تحمل عليها حملا شايعاً صناعيا وقال قده بارتفاع المنافات
بتفاوت الحملين وسيظهر لك حقيقة مراده فيما يمر عليك .

ص ٢٩ قوله - ان الطبايع الكلية العقلية - قال المصنف فى
حاشيته اُعلى الاسفار المراد بالطبايع الكلية نفس الطبايع المرسله الا
بشرطية المقسومية والمهيات من حيث هى التى هى الكليات الطبيعية
وليس المراد بها الكليات العقلية المصطلحة المقابلة لها كما يظهر من
مطاوى تحقيقاته ولا سيما على مذهبه ان الكلى العقلى هورب النوع
المشاهد عن بعد فانه مندرج فى الجوهر اندراج الفرد فى الطبيعة
« قوله - من حيث كليتها ومعقوليتها - المراد بكليتها هو
ابهامها المفرط وعدم ارتئانها بشئ، اصلا من الجزئية والكلية والتجسم
والتجرد وغيرها وبمعقوليتها مجرد كونها مفهوما ذهنيا
« قوله - لا تدخل تحت مقولة - لانها من حيث هى طبيعة

من الطبائع تصدق عليها المقولة وتحمل عليها حملاً اولياً ذاتياً كما بان ان الانسان من حيث انه انسان هو عين الانسان لانه فرد منه فان الانسان لا يكون فرداً من نفسه بل هو هو نفسه وبعبارة اخرى الانسان انسان بالحمل الاولى لانه انسان بالحمل الشايع الصناعى .

« قوله - ومن حيث وجودها فى النفس - اى وجود يكون ذاك الوجود حالة النفس او ملكة فيها والفرق بينهما هو باعتبار الرسوخ وعدمه فالصورة العلمية اذا لم تكن راسخة للنفس تسمى حالة واذا كانت راسخة تسمى بالملكة .

« قوله - تصير مظهراً او مصدرأ لها - مظهراً لها بالنسبة الى المقولات الكلية ومصدرأ لها بالنسبة الى التخيلات بناء على طريقتيه (قده) من كون ادراك الكليات العقلية بمشاهدة النفس اياها عن بعد واتحادها معها فتصير النفس مظهراً لها وادراك الصور المتخيلية بانشاء النفس اياها فى مرتبة الخيال

« قوله - تحت مقولة الكيف - المراد بكون الطبائع من حيث الوجود داخلية تحت الكيف هو كون الوجود مبرزاً لاحكام نفس المهيات الكائنة والا فالوجود لا يكون جوهرأ ولا عرضاً فكيف يكون كيفاً .

« قوله - فقد حدد ابما اشتمل عليه - كما يقال فى حد الانسان بانه جوهر قابل للابعاد حساس ناطق و فى حد السطح بانه كم متصل قارىنقسم فى الجهتين فقط .

« قوله - لكنه غير مجد - حاصل ما اعتبره فى صيرورة الشىء فرداً من شىء وصحة حملة عليه حملاً شايعاً امران (احدهما) ان

يكون مفهوم هذا الشيء مأخوذاً في حقيقته كأخذ مفهوم الجوهر في حقيقة الانسان وحده و(ثانيهما) ان يترتب عليه اثره بان يكون باعتبار جوهريته مهية حق وجودها ان يكون لافى موضوع فمجرد تحقق الامر الاوّل و اخذ مفهوم جنسى مثل مفهوم الجوهر في مفهوم نوعى مثل مفهوم الانسان لا يوجب اندراج ذلك النوع فى ذلك الجنس مثل اندراج الشخص تحت النوع حتى يصح حمله عليه شايعاً ما لم يترتب عليه اثاره و هو اى ترتب الاثار متوقف على موجوديته بوجوده يخص به ويكون وجوده اذ بالوجود اعنى بالوجود المخصوص بالشيء، يترتب عليه آثاره فكما ان المهية من حيث هى هى مع قطع النظر عن الوجودين لا يترتب عليها اثرها فكذلك لو وجدت بوجود لا يخصها بل كان وجود غيرها لا يترتب عليه اثرها ومالم يترتب عليها آثارها لا يكون فرداً من تلك الطبيعة لكن الطبيعة المأخوذة فيها هى هى بالحمل الاولى .

« قوله - نعم مفاهيمنا لا تنفك عنها - قال قدّه فان سئلت عن ايس الجوهر ما خوذاً فى طبائع نوعه و اجناسه وكذا الكم والنسبة فى طبائع افرادهما كما يقال الانسان جوهر قابل للابعد حساس ناطق والزمان كم متصل غير قادر نجيبك يا اخا الحقيقة بان مجرد كون الجوهر ماخوذاً فى تحديد الانسان لا يوجب ان يصير هذا المجموع الذى هو حد الانسان فرداً للجوهر مندرجاً تحته كما ان كون مفهوم الجزئى وحده وهو ما يمنع فرض صدقه على كثيرين عين نفسه لا يوجب كونه جزئياً وكون حد الشيء، عين محدوده وان كان صحيحاً لكن لا يستدعى كون الحد فرداً للمحدود وكذا كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئيات الجوهر و انواعه و انما يلزم لو ترتب عليه اثره بان يكون نفس مفهوم الجوهر مثلاً من

حيث هو بشرط الكلية اذا وجد في الخارج كان لافى موضوع وهذا المفهوم بشرط الكلية ممتنع الوجود في الخارج اذ كل موجود خارجي شخص وكذا نقول في اكثر الحدود والمفاهيم فان حد الحيوان وهو مفهوم الجوهر النامي لا يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشايح و ان حمل عليه حملا اولياً انتهى .

ص ٣٠ قوله - لان الكلام في الكلي العقلي - مراده من الكلي العقلي هو الكلي الطبيعي الموجود في الذهن لا الكلي العقلي الاصطلاحى اعنى الطبيعى المقيد بالكلية الذى قالوا فى تعريفه بان مجموع معروض الكلية والكلية العارضة عليه كلى عقلى

« قوله - فليس فى ذلك المقام الشامخ - المراد بالمقام الشامخ هو المرتبة الواحدية المعبر عنها بعالم الاسماء والصفات على ما سيأتى الكلام فيه عنقريب واتى بكلمة ذلك المشار بها الى البعيداشارة الى ترفع ذاك المقام و بعده عن ان يناله ايدى العقول وسلب الحيوان والانسان و نحوهما عن ذلك المقام من جهة عدم وجودها بوجودات المختصة بها وان كانت موجودات بوجوده تعالى فيكون نظير وجودات الصور العلمية فى صقع النفس بوجود النفس وهذا معنى ما قاله الرفاء من ان الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود والمراد بالاعيان الثابتة هى المهيئات الكلية وعدم اشتمامها رائحة الوجود بمعنى عدم وجودها بوجودات المختصة لاسلب الوجود عنها مطلقا

« قوله - والجواب انه لا يتفاوت الامر - وقد اجاب قده فى حاشيته على الاسفار بهذه العبارة انه لا يتفاوت الامر عند المصنف فان نفس الطبيعة فى الوجود الخيالى ايضا ليس فردا حتى ان الوجود الخارجى

ايضا كونه فردا ليس باعتبار نفس الطبيعة وان كان الفرد نفس الطبيعة ايضا بالعرض فانها موجودة بالوجود الخاص بها والوجود عين التشخص فهو شخص بالذات وهو الواسطة لعروض التشخص والفردية للطبيعة ايضا واما الموجود الخيالي مما يعد فردا من الطبيعة فليس موجودا بالوجود الخاص بالطبيعة لان ذلك الوجود وجود النفس ولا سيما على قاعدة اتحاد المدرك مع المدرك فانها وجود واحد بسيط منتزع منها مفاهيم عامة وخاصة بلا انشلال في وحدتها وبساطتها فكل وجود خيالي اشراق من النفس وظهور منه كما في الوجود الاحاطي الذي للموجود الذي في العاقلة الذي يشمل سعة رذاته رقائقه من كل نوع نوع

ص ٣١ قوله - وبالجملة - هذه الجملة غير مرتبطة بالجواب المتقدم عليه بل هي مربوطة بما يختاره المصنف (قدّه) في الجواب من ان العلم ليس من مقولة الكيف لانه من سنخ الوجود لا المهية فيكون خارجا عن مقسم الجوهر والعرض

» قوله - كما قال فيما بعد هذا الكلام - حيث يقول واما من حيث كونها صفات موجودة للذهن ناعته لها من مقولة الكيف بالعرض لان الكيف ذاتي لها انتهى

« قوله - كما في قوله ومن حيث وجودها في النفس - وهو العبارة المحكية عنه (قدّه) في اول عبارته وقد قلنا ان مراده من قوله ومن حيث وجودها في النفس تحت مقولة الكيف ان وجودها مبرز كقيمتها لا ان وجودها في النفس كيف كيف والوجود لا يكون جوهرًا ولا عرضا

« قوله - و كما في عبارة تلميذه في الشوارق - قال في

الشوارق واما الاشكال المورد على القائلين بوجود الاشياء في الذهن فالجواب عنه ان في المثال المذكور مفهوم الحيوان من حيث هو شيء ومن حيث الوجود في الذهن اعنى القيام به شيء ثان ومن حيث الوجود في خارج الذهن شيء ثالث فهو من حيث هو معلوم بالذات وجوهراى مهية جوهر وكلية وموجود في الذهن ومن حيث خصوص الوجودالذهني عام ومن حيث القيام بالذهن الشخصي والمحفوفية بعوارض ذلك الذهن جزئى وعرض من الكيفيات النفسانية وموجود خارجى بالمعنى المقابل للوجود الظلى لانه موجود في خارج الذهن معلوم بالعرض و شخص من الجوهر والوجود في خارج الذهن وليس هو من حيث هو موجود في الذهن منفصلا عما هو (١) قائم بالذهن بل هذا القائم بالذهن اذا اعتبر من حيث هو فهو موجود في الذهن واذا اعتبر من (٢) حيث قيامه بالذهن فهو موجود خارجى وعرض فلمفهوم الحيوان مثلا فرد ان فرد موجود في خارج الذهن وفرد موجود في الذهن وقد عرض للفرد الموجود في الذهن ان قام بالذهن وذلك لان هذا هو معنى الموجود في الذهن فالفرد الموجود في الخارج جوهر خارجى والفرد الموجود في الذهن جوهر ذهني لكنه عرض خارجى ولا منافاة بين كون الشيء جوهر ا ذهنياً وعرضا خارجياً لان معنى الجوهر الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود في خارج الذهن لافى موضوع وان كانت في الذهن في موضوع ومعنى العرض الخارجى هو انه بالفعل موجود في موضوع موجود في الخارج هوالذهن وان كان اذا كان لافى الذهن كان لافى موضوع انتهى فانظر الى

(١) يعنى لا كما يقول به الفارق بين الحصول والقيام في الوجود الذهني

(٢) فالعاصل في الذهن مغاير للقائم به بحسب الاعتبار لا بحسب الحقيقة والذات.

عبارته كيف صرح في اولها بقوله و من حيث الوجود في الذهن اعنى القيام شيء ثان وكيف قال بعده و من حيث خصوص الوجود الذهني عام « قوله - بل لعله وجود خاص - وقال في حاشيته على الاسفار ما لفظه ان بنائه على طريقة القوم من القيام الحلولى لا الصدورى ولا الاتحاد فالمقولات في العقل مفاهيم جوهر وكم وكيف ويضاف اليها وجود ناعتى عند القوم وهذا الوجود له مهية هي مفهوم العام وهي كيف بالذات والمقولات كيف بالعرض انتهى وحاصل مراده مما افاده في الكتاب وفي تلك الحاشية ان للصور العلمية وجود فى الذهن تكون هي بذلك الوجود مقولة المعلوم بالعرض جوهرأ او كمأ او كيفأ او غيرها ولها وجود آخر ينضم اليها تكون هي بذلك الوجود الاخر كيفأ بالعرض ولهذا الوجود الاخر المنضم اليها مهية اخرى هي مهية العلم وهي الكيف بالذات فصارت الصور العلمية كيفا بالعرض وانتهى الكيف بالعرض الى الكيف بالذات وقد قال (قده) في حاشية اخرى منه على الاسفار ما لفظه الملاك في حل الاشكال ان ثبت في الصور العلمية وراء ماهياتها ووجودها في الذهن ماهية اخرى لها وجود آخر منضمة الى ماهيات الصور المعلومة حتى يكون هناك كيف حقيقى انتهى

« قوله - و وجود آخر - اى وجود آخر زائد عن كونها و تحققها في النفس يكون منضماً الى ماهيات الصور المعلومة فيكون كما لا تانياً لوجود تلك الصور اى لكونها وتحققها الذى هو الكمال الاول

« قوله - ولكن بعد اللتيا والتي - قال في مجمع البحرين تصغير التى اللتيا بالفتح والتشديد ويقال وقع فلان فى اللتيا والتي وهما اسمان من اسماء الدواهي وهذه الكلمة مثل واصله ان رجلاً تزوج

قصيرة ففاسى منها شدة ففلقها وتزوج طوبلة ففاسى منها اضعاف ذلك ففلقها ففقال بعد اللتيا والتي لا اتزوج ابدأ ففكنى بها عن الشداء المتعاقبة انتهى

« قوله - لان وجود تلك الصور - و حاصله انه ليس للصور العلمية فى النفس وجودان احدهما بالذات وهو كونها وتحققها والاخر بالعرض وهو ظهورها على النفس حتى يكون لهذا الوجود العرضى مهية يكون هذا الوجود لهذه المهية بالذات وكانت تلك الماهية هى العلم و هى من مقولة الكيف بالذات وتكون الصور العلمية كىفاً بالعرض وذلك لمخالفته مع الوجودان اذ ليس فى انفسنا غير ظهور الصور العلمية شيئاً آخر اما وجودها الخارجى فهو لم يبق بكليته واما ماهيتها فى انفسها فهى كل من مقولة خاصة واما باعتبار وجودها الذهني فالوجود لاجوهر ولا عرض واما باعتبار ظهورها على النفس فهو ليس الا كونها و تحققها لا امر ينضم الى وجودها فى الذهن لان المراد بظهورها لدى النفس هو موجوديتها بوجود النفس وتقومها بها وهو ليس الا كونها وتحققها بتحقيق النفس لا بوجود آخر ينضم الى النفس والا كان هذا الوجود ظهور المهية فى نفسها اى تصوير مستقلة بالوجود لظهورها لدى النفس

ص ٣٢ قوله - والوجود للنفس - قد عرفت ان المراد بظهورها لدى النفس هو موجوديتها وتحققها بعين وجود النفس وتحققها لا بانضمام ذلك الظهور الى وجودها واما المراد بظهورها للنفس هو نسبتها الى النفس وتلك النسبة اما مقولية اى نسبة متوسطة بين النفس وبين الصور العلمية ومهية هذه النسبة هى العلم واما نسبة اشراقية اى فائضة من النفس بافاضتها تتحقق الصور العلمية لابعنى انها شىء والصور العلمية المتحققة

بها شىء آخربل بمعنى انها عين تلك الصور العلمية والفرق بينهما هو الفرق بين الابداد والوجود فنفس تلك الاضافة الاشراقية من حيث انتسابها الى النفس ايجاد وانشاء ومن حيث استنادها الى الصور العلمية وجودلها وفى الحقيقة ليس الا النفس وهذا الاشراق لكن ينتزع من هذا الاشراق وتلك الاضافة ماهيات الصور العلمية فعلى الاول اعنى كون النسبة المقولية هى العلم يلزم ان يكون العلم من مقولة الاضافة لاالكيف وعلى الثانى اعنى كون النسبة الاشراقية هى العلم يلزم ان يكون العلم من سنخ الوجود وهذا هوالموافق مع التحقيق

« قوله - فكما ان فيض الله المقدس - اعلم ان حقيقة الوجود الغير المنزل الى المراتب الامكانية لها ظهورات فاول ظهورها هو تجلى ذاتها لذاتها و ظهورها على ذاتها مع قطع النظر عن التعينات الصفاتية والاسمائية ويعبر عن هذه المرتبة بالحضرة الاحدية والهوية الصرفة ومقام غيب الغيوب والكنز المخفى والغيب المصون ومنقطع الاشارات و مقام لاسم له ولا رسم له وهذه المرتبة هى التى يشير اليها الجامى بقوله فى شعره :
 در آن خلوت كه هستى بى نشان بود بگنج نيستى عالم نهان بود
 وجودى بود از قيد دوئى دور زگفت و گوى مائى وتوئى دور
 وجودى مطلق از قيد مظاهر بنورخويشتن برخويش ظاهر الخ
 وعن هذه المرتبة يعبر بلفظة (ه) اذ كما ان تلك اللفظة التى على صورة الدائرة بسيطة على ايسر مما يمكن ان يكون كذلك المحكى بها عنه وهو المرتبة الاحدية بسيطة على ايسر مما يمكن ان يكون والمرتبة فوقها ولذا صار خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم عبده اى يكون عبداً لمرتبة (ه) الذى هو فوق عبده صلى الله عليه وسلم وقد قال سبحانه تعالى سبحانه الذى اسرى بعبده

(الآية) وقال عز من قائل فاوحى الى عبده ما اوحى ثم لها ظهور على تعيينات الصفات والاسماء ولوازمها المسماة بالاعيان الثابتة وهى المهيئات الكلية اللازمة لهذا التجلى الاسمائى الغير المنفكة عنه نظير عدم انفكك لوازم المهيبة عن المهيبة بحيث لوجاز اطلاق المهيبة على الحق تعالى عن ذلك لكانت الاعيان الثابتة لازمة لمهيئاتها وان شئت فعبّر عن ذلك باللوازم الغير المتاخرة عن وجود ملزومها ولازم ذلك موجوديتها بعين وجود الملزوم ولذا لا تكون موجودة اى بوجوداتها الخاصة وان كانت موجودة بوجود الحق تطفلا و عن ذلك يعبرون بانها موجودة بوجوده تعالى لا بايجاده وهذا معنى ما قالوا الاعيان الثابتة ما شئت رائحة الوجود وهذا اعنى ظهورها على الاعيان الثابتة هو الظهور الاول على الاعيان وبهذا الاعتبار يسمى ذلك الوجود بالحضرة الواحدية و عالم الاسماء وبرزخ البرازخ ومقام الجمع والتجلى الاسمائى والفيض الاقدس والصبح الازل و مقام العماء والنشأة العلمية ثم لها ظهور ثالث وهو ظهورها الثانى على الاعيان الامكانية وتجلى ثان عليها وهو تجلى واحد وظهور فارد فى كل بحسبه انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها وهذه المرتبة تسمى بالفيض المقدس والنفس الرحمانى والحق المخلوق به والمشية والرحمة الواسعة والحقيقة المحمدية والوجود المنبسط وهذا الوجود المنبسط مع وحدته وبساطته له مراتب تحصل العوالم من مراتبها من اول العوالم وهو عالم الجبروت الى آخرها الذى هو الناسوت .

« قوله - وحدتها مع عاقل مقولة - اعلم ان البحث فى اتحاد العاقل والمعقول يقع عن جهات الاولى فى القائمين به واول ما نقل عنه من الحكماء هو الفرفوريوس من المشائين وقد نقل عنه الشيخ فى كتبه

قال في الاشارات و كان لهم رجل يعرف بفرفوربوس عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثنى عليه المشائمون وهو حشف كله فهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوربوس نفسه وناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول انتهى ثم اتبعه جماعة من المتأخرين الى ان انتهى الى صدر المتألمين فشيده باحسن اناك وصار من احدى المطالب العالية من حكمة المتعالية (الجهة الثانية) في تحرير محل البحث وما هو المحكوم بالاتحاد من العاقل والمعقول اعلم انه عند ادراكنا معقولا مثل ما اذا تعقلنا الانسان مثلاً فهنا اشياء وجود النفس العاقلة ومهيئاتها ووجود الانسان المعقول بالذات الذي في القوة العاقلة ومهيته ووجود الانسان المعقول بالعرض الذي هو انسان خارجي ومهيته التي هي عين مهية الانسان المعقول بالذات فالمعقول بالذات متحد المهية مع المعقول بالعرض على ما هو التحقيق في باب الوجود الذهني كما عرفت ومتغابرمعه بالوجود فهنا ستة امور (١) وجود العاقل ومهيته (٢) وجود المعقول بالذات ومهيته (٣) وجود المعقول بالعرض ومهيته والمقصود من اتحاد العاقل والمعقول ليس اتحاد مهية العاقل مع مهية المعقول بالذات التي هي عين مهية المعقول بالعرض ضرورة انه ليس من عاقل ان يتفوه بانه اذا تعقلنا شجراً يصير مهيئاتنا عين مهية الشجر و اذا تعقلنا حجراً تصير مهيئاتنا عين مهية الحجر ولعل الى ذلك ينظر ما اورده الشيخ على القائلين بالاتحاد بقوله ان قوماً من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو فلنفرض الجوهر عقل (١) فكان هو على قولهم بعينه المعقول (١) فهل هو ح كما كان عند مالم يعقل (١) او بطل منه ذلك فان بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل (١) اولم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حاله او على انه ذاته

فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسابر الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار هو شيئاً اخر الى اخر عبارته ولا اتحاد وجود العاقل مع مهية المعقول بالذات التى هى مهية المعقول بالعرض ولا اتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول بالعرض حتى يكون اذا تعلقنا فرساً بصير وجودنا بين وجود الفرس الخارجى الذى هو المعقول بالعرض بل المراد اتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول بالذات الذى وجوده فى نفسه عين وجوده لعاقله وهذا الاتحاد ايضاً ليس على نحو الاطلاق مع عدم انخفاض المراتب بل يكون على احد نحوين اما بنحو الكثرة فى الوحدة بمعنى وجود صور العلمية على نحو الالف والرتق بوجود النفس فى المرتبة الشامخة من النفس والمقام العالى منها او بنحو الوحدة فى الكثرة بمعنى وجودها على نحو النشر والفتق بنور وجود النفس وشعاعه واشراقه الذى هو ظل وجودها وكالمعنى الحرفى بالنسبة اليها وسيأتى فى عبارة الكتاب شرح النحوين وبسط القول فيهما بما يناسب المقام وبعد تنقيح محل البحث يظهر ان اكثر ما اوردوه على القول بالاتحاد خارج عن موضوعه وليس اشكالا عليه بل هوناش عن عدم التدبر فى موضوع البحث (الجهة الثالثة) فى ذكر البراهين على الاتحاد وقد استدلووا له بوجوه (الاول) ما نقل عن اسكندر الافروديسى من اتحاد المادة والصورة على ما يشير اليه المصنف بقوله والمعتمد فى اثبات مطلبه : وتوضيحه انه سيجىء فى مبحث المهية فى الغرر المعقود فى ان التركيب بين المادة والصورة اتحادى او انضمامى ان السيد صدر الشيرازى قال بان التركيب بينهما اتحادى والكلام يقع تارة فى معنى اتحادية التركيب واخرى فى دفع الاشكال عنه اما الاول فقد

حرره في الشوارق حيث قال بان التركيب على قسمين احدهما التركيب الانضمامي وهوان ينضم شيء الى شيء ويكون لكل واحد منهما ذات عليحدة في المركب منهما فيكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من الابواب والاشخاب واللبنات وتركيب البخار من الاجزاء المائية والهوائية والثاني التركيب الاتحادي وهوان بصير الشيء عين شيء آخر و متحداً معه ويكون لكليهما في المركب ذات واحدة هي عين كل منهما وعين المركب منهما كصيرورة زيد كاتباً وهما ذات واحدة في الخارج و معنى التركيب ان العقل يقسم ذلك الواحد الى قسمين نظراً الى ان احد الجزئين قد يكون موجوداً ولا يكون عين الاخر ثم يصير عينه اذ الى انهما قد يكونان امرأ واحداً ثم قد ينعدم ذلك الامر الواحد من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث انه عين الاخر كالجسم والنامي فانهما امر واحد وهوالشجر ثم اذا قطع انعدم من حيث انه عين النامي و يبقى من حيث انه عين الجسم وتركيب الجسم من الهبولي والصورة من هذا القبيل انتهى واما الثاني اعني بيان ما يرد عليه من الاشكال فقد اورد عليه بان الهبولي قوة محضة والصورة فعلية صرفة وحيثية القوة تنافي حيثية الفعلية كما يدل عليه دليل القوة والفعل المثبت للهبولي ولا يعقل اتحاد المتقابلين (وايضاً) الاتحاد انما يصح بين اللامتحصل والمتحصل كالمهية والوجود كالجنس والفصل والهبولي موجودة في الخارج والموجود ان لا يكونان موجوداً واحداً (والجواب) عن الاول ان الهبولي لما كانت قوة صرفة ولم تكن مرهونة بفعلية لم يكن لها تأب وتغص عن الاجتماع بفعلية اخرى وبعبارة اخرى فهي لمكان توغلها في القابلية حتى انها عين القبول لا انها ذات لها القبول متحد مع كل فعلية ترد عليها ولمكان ضعفها صارت بحيث

يقال فيها (اضعف بهر جاكه رسيديم وطن شد) وهذا بخلاف الصورة فانها لمكان فعليتها لا تتقلب الى صورة اخرى بحيث تصير المنقلبة عين المنقلب اليها وعن الثاني بان الهيولى وان كانت موجودة الا انها لمكان كون وجودها في غاية الضعف حيث ان حظها من الوجود ككونها قوة الوجود وقوة الوجود وجود اذا قيست الى العدم و ان كانت بالنسبة الى الوجود وقوة الوجود فتركيبها مع الصورة تركيب اللامتحصل مع المتحصل لان القوة عدم الا انها عدم شانى وهذا معنى اتحادهما لا ان حيثية القوة و حيثية الفعلية واحد لا تعاند بينهما هذا بعض الكلام فى اتحاد المادة والصورة اذا تبين ذلك فتقول النفس فى المرتبة الاولى عقل هيولانى اى قابلة لكل صورة علمية ترد عليها والصور العلمية منزلتها بالنسبة اليها منزلة الصورة بالنسبة الى المادة واذا كانت الهيولى متحدة مع الصورة مع كونها جسمانية فاتحاد النفس فى مرتبة العقل الهيولانى للطاقتها و تجردها مع الصورة العلمية اولى (البرهان الثانى) برهان التضائف الذى استدل به صدر المتألهين كما يشير اليه المصنف قده بقوله وامامسلك التضائف الخ . و حاصله ان العاقلية والمعقولية متضائفان كالبوة والبنوة و هذا ظاهر و ان المعقول بالذات مع قطع النظر عما سواه بل لو خلى و نفسه بحيث لم يلاحظ معه شىء سواه معقول فهو فى هذه المرتبة يعنى مع قطع النظر عما سواه يجب ان يكون عاقلا لانه لو لم يكن فى ذاته عاقلا لوجب ان يكون معقولا اذ لوحظ معه العاقل الذى سواه والمفروض انه مع قطع النظر عن كل ما سواه معقول وحيث ان المعقولية لا ينفك عن العاقلية يجب ان يكون مع القطع عما سواه عاقلا قال قده فى الاسفار بعد اثبات ان الصورة المعقولة وجودها فى نفسها ووجودها للعاقل شىء واحد وكذا

المحسوس بما هو محسوس انه لو فرض ان المعقول بالفعل امر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للآخرى و يكون الارتباط بينهما بمجرد الحالية والمحاية كالسواد والجسم الذى هو محل السواد لكان يلزم ح ان يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لان اقل مراتب الانينية بين شيئين اثنين ان يكون لكل منهما وجود فى نفسه وان قطع النظر عن قرينه لكن الحال فى المعقول بالفعل ليس هذا الحال اذ المعقول بالفعل ليس له وجود اخر الا هذا الوجود الذى هو بذاته معقول لاشىء اخر و كون الشىء معقولا لا يتصور الا ان يكون الشىء عاقلا له فلو كان امراً مفائراً له لكان هو فى حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلى وهو وجود الصورة العقلية فان الصورة المعقولة من الشىء المجردة عن المادة سواء كان تجردها بتجريد مجرد اياها عن المادة او بحسب الفطرة فهى معقولة بالفعل ابداً سواء عقلها عاقل من خارج ام لا وقد مر فى مباحث المضاف ان المتضايقين متكافئان فى الوجود وفى درجة الوجود ان كان احدهما بالفعل كان الاخر بالفعل و ان كان بالقوة كان الاخر بالقوة و ان كان احدهما ثابتاً فى مرتبة كان الاخر ثابتاً فيها انتهى و اورد عليه المصنف فى حاشيته على الاسفار بان التكافؤ الذى هو مقتضى التضائف ان يكون بينهما المعية ولا يكون بينهما التقدم والتاخر و اما اتحادهما فلا يثبت بدليل التضائف بل يحتاج الى دليل آخر هذا وقد حررنا المقام على وجه اسط فى مبحث العلم من الالهيات فراجع (الثالث) ما اشار اليه بقوله ومما يؤيد ذلك المطلب النخ و حاصله ان الخارج كما لم يكن ظرفاً للخارجى مثل المكان الذى ظرف

للمتمكن بل الخارجى مرتبة من وجود الخارج وبه يشكل الخارج و يتحقق وليس نسبته الى الخارج كنسبة الكوز الى الماء حيث يكون الكوز شيئاً وهو الظرف والماء شيئاً آخر وهو المظروف واذا قلنا زيد فى الخارج لا يكون الدار التى زيد فيها خارجاً لزيد اذ الدار ايضاً فى الخارج بل زيد ودار زيد والبلد الذى فيه دار زيد والارض التى فيها بلد دار زيد والسماء الذى يظل على تلك الارض كلها فى الخارج بمعنى ان كل واحد منها شىء من الخارج فالخارج والخارجى شىء واحد كذلك الذهن ليس شىء والذهنى شىء آخر حتى يكون الذهن ظرفاً والذهنى مظروفاً ويكون حصوله فيه كحصول المظروف فى الظرف بل الذهن والذهنى شىء واحد وانما عبر عنه بالتأيد لان مقايسة الذهن والذهن الى الخارجى والخارج لا يصير برهاناً على اتحاد الذهن والذهنى لامكان الفرق بينهما وبين الخارج والخارجى باتحاد الخارج والخارجى دون الذهن والذهنى (الرابع) ان المعقول بالذات مجرد وكل مجرد عاقل لذاته فالمعقول عاقل لذاته ولكن هذا انما يتم لو ثبت عدم قيام المعقول بالنفس بالقيام الحولى كما عليه صدر المتألهين واما مع قيامه بها قياماً حولياً فلا اذ البرهان دال على ان المجرد القائم بذاته عاقل لذاته معقول لذاته لاملقاً (الخامس) ان ادراك الكليات انما هو بمشاهدة النفس العقول المتكافئة العرضية عن بعد كما هو طريقة صدر المتألهين وان للنفس تحصل اضافة شهودية اشراقية اليها كما قالوا اياها يتلقى العقل عند ادراكه ومعلوم انها اى العقول المشهودة المدركة مجردة قائمة بذاتها وكل مجرد كك فهو عاقل (السادس) ان المصداق الحقيقى لكل مشتق انما هو مبدئه وانما يسند الى من قام به المبدئ لاجل اتصافه بذلك المبدئ فيكون اسناد

المشتق الى المبدء نفسه من قبيل وصف الشيء بحال نفسه والى من اتصف بالمبدء من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه فالوجود موجود بنفسه والمهية موجودة بالوجود والبياض ابيض بنفسه والجسم ابيض بالبياض وهكذا النفس مع كونها تقابل العقل قد سمى عندهم بالعقل باعتبار المعقول فان المعقول عقل بنفسه فمن حيث هو معقول بالقوة يسمى عقلا بالقوة ومن حيث هو معقول بالفعل عقل بالفعل (السابع) ان النفس باعتبار مقامها الشاهج و باطن ذاتها فياض للمعقولات ومفيض الوجود ومعطى الكمال ليس فاقداً له بل واجدياه (الثامن) ما اشار اليه المصنف في الحاشية بقوله ومما خطر ببالي الخ

ص ٣٣ قوله - بمعنى ان وجود المدركات - المراد بالمدركات

حسبما فسرها في الحاشية هي الصور العلمية والقوى التي محل لها كالمخلية والواهمة ونحوهما اما كون الصور مدركات فواضح لا تحتاج الى البيان واما كون القوى مدركات فلكونها معلومة للنفس بالعلم الحضورى اى نفس وجوداتها علوم للنفس وليس علم النفس بتوسيط صورها الكي تكون صورها المعلوم بالذات وهى المعلومة بتوسيط صورها بالعرض بل هى المعلومة بالذات فهى علم ومعلوم معا والمراد بالمدرك هو النفس وبانطواء وجوداتها فى وجود المدرك بنحو اعلى كون وجود النفس فى المرتبة العليا منها وجوداً لها بنحو اللف والوحدة والبساطة كجامعية المداد الذى على رأس القلم للحروف التى ينشرح منه على القرطاس او واجدية بذر الشجر لكلما ينشرح منه من الاوراق وغيرها فللحروف المسودة على ظهر القرطاس مثلاً وجودان وجود تفصيلى لكل واحدة منها به تماز كل عن الاخرى فيكون (ا) غير (ب) و(ب) غير (ت) الى اخر الحروف ووجود اجمالى وهو وجود المداد الذى على رأس القلم اذ ذاك المداد هو الذى يظهر بتلك

الصور من الحروف لكن وجود الحروف بالاصالة هي الوجودات التفصيلية اذ بها يترتب على الحروف آثارها وقد عرفت من الحواشي السابقة ان وجود كل شيء هو ما به يترتب عليه اثاره واما وجود المداد على رأس القلم فهو وجودها تطفلا وفي العقول التفصيلية والعقل البسيط احتمالات (الاول) ان يكون المراد بالعقول التفصيلية المعقولات المفصلة التي تسمى النفس في مرتبتها قلبا وبالعقل البسيط الملكة الخالقة لتلك الصور المفصلة التي تسمى النفس في مرتبتها روحا (الثاني) ان يكون المراد بالعقول التفصيلية النفس الناطقة في مرتبة العقل بالفعل وبالعقل البسيط العقل الفعال (الثالث) ان يكون المراد بالعقول التفصيلية العقول المفارقة ماعدا العقل الاول وبالعقل البسيط العقل الاول

« قوله - نوره الفعلي انبسط - المراد بنوره الفعلي هو اشراقه و اضافته الاشراقية على الصور العلمية التي هو ايجاد لتلك الصور ووجود لها الذي به يتحقق تلك الصور بل التحقق ليس الاله واما مهبات الصور العلمية فيسند اليها التحقق بالعرض .

« قوله - في مرتبة الظهور بالمعقولات المرسله - وهي المرتبة التي تسمى النفس فيها قلبا اعلم ان للعرفاء والحكماء اصطلاح خاص في مراتب النفس قد اصطالحوا عاينها فالعرفاء قالوا ان للنفس مراتب سبع يعبرون عنها باللطائف السبعة وهي التي يشير اليها الجاهل في شعره بقوله :

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم يك كوچه ايم

وهي (١) الطبع (٢) والنفس (٣) والقلب (٤) والروح (٥) والسر (٦) والنخفي (٧) والاخفي فهي طبع باعتبار مبدئيتها للحركة والسكون

ونفس باعتبار مبدئيتها للادراكات الجزئية وقلب باعتبار مبدئيتها للادراكات الكلية التفصيلية وروح باعتبار حصول الملكة البسيطة الخلاقة للتفاصيل لها وسر باعتبار فنائها في العقل الفعال وخفي باعتبار فنائها في مقام الواحدية واخفي باعتبار فنائها في مرتبة الاحدية هذا بحسب اصطلاح العرفاء والحكماء قالوا ايضاً بان للنفس سبع مراتب (١) وهي العقل الهولاني (٢) والعقل بالملكة (٣) والعقل بالفعل (٤) والعتل المستفاد (٥) والمحوالذي هو مقام التوحيد الافعالي (٦) والطمس و هو مقام التوحيد الصفاتي (٧) والمحق وهو مقام التوحيد الذاتي

« قوله - في الثاني - اي في مقام الوحدة في الكثرة يعنى ان المتحد مع المدرك بالفتح في مقام الوحدة في الكثرة هو نور النفس و اشراقها المنبسط على هياكل المهيئات والصور العلمية لالنفس في مقامها الشامخ حتى يلزم التجافي من مقامها ومرتبتها ولكن نورها المنبسط و فيضها الاشراقي لما كان اضافة اشراقية بالنسبة الى مقامها العالي ولم يكن له قوام في مقابل النفس ولا له ظهور الوجود النفس بل هو ظهور النفس وظهور الشيء من حيث هو ظهور لاحكم له بل هو كالمعنى الحرفي بالنسبة الى الظاهر كالعكس بالنسبة الى العاكس يقال اتحد المدرك مع المدرك وفي الحقيقة المتحد هو نور المدرك لا المدرك نفسه وفي تحت هذا الامر سريتلو عليك فيما بعد انشاء الله .

ص ٣٤ قوله - وفي الموضوعين ذلك الاتحاد بحسب الوجود - وقد تقدم منا تحرير محل البحث في اول عنوان اتحاد العاقل والمعقول



(في تعريف المعقول الثاني وبيان)

(الاصطلاحين فيه)

« قوله - اي الاتصاف بالمعقول - يعنى الاتصاف بمصداق المعقول لا بمفهومه ولذا اتى بالمثال وهو اتصاف الانسان بالكلية فى مثل الانسان كلى حيث ان الكلية مصداق المعقول كما لا يخفى ثم ان عقد العنوان لتعريف المعقول الثانى وذكره فى الامور العامة انما هو لارجاع البحث عن المعقول الثانى الى البحث عن احوال الوجود الرابطة والوجود الرابطة والوجود من الامور العامة ولا يخفى ان الالىق كان تاخير هذا الفرر عن الفرر المعقول فى انقسام الوجود الى النفسى والرابطة والرابطة ص ٣٥ قوله - لانه اذا عقل عارضا - مراده ان المعقول الثانى باصطلاح المنطقى هو ما كان عارضا للشيء بما هو فى العقل بمعنى ان المعروض بقيد كونه فى العقل معروض ولا محالة يكون اتصافه به ايضا فى العقل اذ هو فى الخارج لا يكون هو بقيد كونه فى العقل كما هو واضح فالعارض عليه لا يعقل اذا عقل عارضا الاعارضا لمعقول آخر وانما قيدنا عدم معقولية العارض عليه الاعارضا المعقول اخر بما اذا عقل عارضا لا يريد بانه يمكن ان تعقل العوارض الذهنية منفكا عن تعقل معروضاتها مثل ما اذا تعقلنا الكلية بلا تعقل معروض معها من الانسان ونحوه قال فى الشوارق وهذا التعريف اى تعريف المعقول الثانى بما لا يعقل الاعارضا لمعقول آخر قريب الى تعريفه بانه ما يكون للوجود الذهنى بخصوصه مدخل فى عرضه انتهى وهو الذى قلنا بان معروضه هو بما هو فى الذهن والغرض من التقييد جعل الوجود الذهنى

واسطة في ثبوت العارض للمعروض وانما جعل التعريف بكونه مالا يعقل الا عارضا لمعقول آخر قريبا من تعريفه بانه ما يكون للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضة لان قولهم لمعقول آخر في تعريفه لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر بمعنى من حيث هو معقول فيكون علة عروضة معقولية ذلك المعقول اذ تعليق الحكم على الوصف يشعر بالعالية فيتحصل من هذا التعريف ح ان المعقول الثاني هو ما كان معقوليته متوقفا على تعقل معقول آخر فيرجع الى تعريفه بانه ما للوجود الذهني مدخلية في معقوليته .

« قوله - واما على الثاني - لما كان المعقول الثاني بالاصطلاح المنطقي هو ما كان عارضا لمعروض من حيث هو في العقل كان وجه تسميته بالمعقول الثاني ظاهرا حيث انه لا يعقل عارضا الا عند تعقل معقول آخر فيكون تعقله بعد تعقل معروضه واما المعقول الثاني بالاصطلاح الفلسفي ففي تسميته بالمعقول الثاني خفاء حيث انه لا يكون عارضا لمعروضه من حيث هو في العقل بل هو عارض له من حيث هو هو وان كان العروض حين هو في العقل لكن المعروض ليس مشروطاً بكونه في العقل ففي تعقله عارضا لا يحتاج الى تعقل معقول آخر من حيث هو معقول فلا بد في وجه تسميته بالمعقول الثاني من نكتة اخرى وهي التي افادها بقوله

« قوله - فلانه ما لم يتطرق تحايل العقل - وذلك لمكان

كون عروضه في العقل و حيث ان ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له في ظرف الثبوت وكان العروض في العقل فيجب ان يكون المعروض ايضا في العقل فيلزم ان يعقل المعروض ليعقل عروض العارض له فصار في الدرجة الثانية من التعقل

« قوله - والا لزم التسلسل - وجه التسلسل انه لو كانت
للشيئية العامة فرد يحاذيها بالذات مثل زيد الذى فرد الانسان لكان
مشتركا مع بقية الاشياء مثل الانسان والحجر والشجر ونحوها فى كونه
شيئاً لانه كما يكون الانسان شيئاً هذا الذى فرد ذاتى للشيئية ايضا شىء
فهو يشارك الانسان فى كونه شيئاً لكن الانسان شىء هو الانسان و هذا
شىء هو الشىء فيجب ان يكون فيه ما به يمتاز عن الانسان بعد كونهما
مشتركين فى كونهما شىء كما ان فى الانسان شىء يمتاز به عن هذا الفرد
من الشىء وهو الانسانية و اذا كان فى هذا الفرد من الشىء ما به يمتاز عن
الانسان المشترك معه فى الشيئية فنقل الكلام فيما به يمتاز عما يشاركه
فى الشيئية فنقول الذى به يمتاز هذا الفرد من الشىء عما يشاركه فى
الشيئية أيضاً شىء لان الشيئية من الامور العامة فيكون مشاركا مع غيره
مما يصدق عليه الشيئية فيحتاج الى ما به يمتاز عن غيره من المشاركات
ثم ننقل النظر الى ما به يمتاز والمفروض انه ايضا شىء فيتسلسل هذا و
لكن اورد على هذا البرهان بما بيانه يحتاج الى تمهيد مقدمة وهى ان
الاشياء المشتركة اما واقعة فى الطول مثل العام والخاص واما واقعة فى
العرض مثل الافراد المشتركة فى نوع واحد او صنف كك اما المشتركة
الواقعة فى العرض فهى التى تحتاج فى امتياز بعضها عن بعض الى
معنى زائد به يمتاز كل عن الاخر لكن المشتركة الواقعة فى الطول
لا تحتاج فى امتياز بعضها عن بعض الى ما به امتياز زائد عن المشاركات بل
امتياز العام منها عن الخاص ليس الا بنفس ذاته وعمومه و امتياز الخاص
بها عن العام ليس الا بنفس ذاته وخصوصه فح ما يكون موجوداً ولا يكون
الاشياء على تقدير وجوده يمتاز عن الاشياء المخصوصة مثل الانسان

والشجر بنفس ذاته ومفهومه لا بامر زائد عليه حتى يلزم ان يكون لمطلق
الشيئية شيئية اخرى .

« قوله - وان لا تكون من الامور العامة - وذلك لانه اذا
كانت الشيئية عارضة على الانسان مثلا في الخارج كعرض البياض له فلا
محالة يجب ان يكون قبل عرضها عليه موجودا كما انه قبل عرض
البياض عليه موجود لان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له في ظرف
الثبوت فبح نظر الى الانسان الموجود قبل عرض الشيئية عليه ونسئل
انه هل هو شيء ، او ليس بشيء ، فان كان شيئا فهل هو شيء بتلك الشيئية
التي تعرضه بعدا وبشيئية اخرى عرضه قبل تلك الشيئية و الكل
محال اما اذا لم يكن قبل عرض تلك الشيئية عليه شيئا فلمنافاته مع
كون الشيئية من الامور العامة مع ان ما يكون موجودا فهو شيء ، وما ليس
بشيء فهو ليس بموجود بالوجدان واما اذا كان شيئا بتلك الشيئية فللزوم
تقدم الشيء على نفسه واما اذا كان شيئا بشيئية اخرى فننقل الكلام في
تلك الشيئية الثانية والمفروض انها ايضا عرض خارجي تحتاج الى ثبوت
معروضها في الخارج فتحتاج الى شيئية ثالثة وهكذا فيتسلسل هذا و
استدل في الشوارق على كون الشيئية من المعقولات الثانية بانها لو
كانت متصلة في الخارج ليحاذى بها امر في الخارج وليس كذلك لان
الاشياء الخارجية اشياء مخصوصة مثل الانسان والفرس ونحوهما وليس
في الخارج شيء موجود ولم تكن له خصوصية اخرى حتى يقع بازاء
الشيئية المطلقة بل الشيئية المطلقة امر ينتزعه العقل من الشيء المخصوص
كالانسان ونحوه اذا حصل في الذهن بان يجرده العقل من جميع
الخصوصيات فيبقى الشيئية المطلقة

« قوله - ولان لازم المهية اعتبارى - لانه يلزمها بما هي هي مع قطع النظر عن الوجودين والمهية به. ذا الاعتبار اعتبارى عند الكل حتى عند القائمين باصالتها فان المهية المتأصلة عندهم هي التي يكون متحيا باكتسابها بالحيثية المكتسبة من الجاعل وهي من حيث هي اعتبارى فما يلزمها كك اولى بالاعتبار لان لازم الامر الاعتبارى اولى بالاعتبارية » قوله - لزم اما التسلسل - وذلك لان معروض الامكان فى الخارج اما ممكن واما واجب او ممتنع واما لا يكون ممكنا ولا واجبا ولا ممتنعا فعلى الاول اعنى ان يكون معروضه ممكنا فاما يكون ممكنا بذاك الامكان الذى يعرضه او بامكان آخر قبله فان كان ممكنا بذاك الامكان فيلزم تقدم الشيء على نفسه وان كان بامكان آخر فيلزم التسلسل و على الثانى اعنى ان يكون معروضه واجبا او ممتنعا فيلزم الخلف اعنى صيرورة الواجب او الممتنع ممكنا و على الثالث اعنى ان لا يكون متكيفا بشىء من تلك الكيفيات يلزم خلوه قبل عروض الامكان عليه عن المواد الثلث اعنى الوجوب والامكان والامتناع و ذلك بحال لكون الحصر بينها عقليا على ما ستعرف .

(فى ان الوجود مطلق ومقيد وكذا العدم)

ص ٣٦ قوله - كالانسان موجود - وفى مثله اذا قصد اثباته لشيء يجعل ذلك الشيء موضوعا والمشتق من لفظ الوجود من غير تقييده بشىء محمول حتى من تقييده بكونه وجود الانسان فان المحمول ليس مقيدا بشىء ولو بالموضوع و انما يظهر تقييده بعد الحمل لانه يقيدتم بحمل عليه مقيدا

« قوله - كالانسان كاتب - و في مثله اذا قصد اثبات وجود ذلك الشيء لغير ذلك الشيء، يجعل ذلك الغير موضوعاً وذلك الشيء، او وجود ذلك الشيء، محمولاً على سبيل الحمل الاشتقاقي فيقال الانسان كاتب او موجود كاتباً او موجود له الكتابة .

« قوله - فيظلة ون الوجود المطلق - كما يقول المثنوى :

ما عدمها تيم هستيهانما تو وجود مطلق وهستي ما

(في احكام سلبية للوجود)

« قوله - لان الجوهر مهية - لفظة جوهر تطلق على ثلاثة معان (الاول) الموجود القائم بالذات والوجود بهذا المعنى جوهر اذ هو موجود قائم بذاته بناء على اصلته (الثاني) الموجود لافى الموضوع والوجود بهذا المعنى جوهر ايضا اذ هو موجود لافى الموضوع بناء على اصلته ايضا (الثالث) مهية اذا وجدت فى الخارج كانت لافى موضوع والوجود بهذا المعنى ليس بجوهر لانه ليس بمهية فيكون خارجاً عن مقسم الجوهر والعرض .

« قوله - نعم مفهومه عرض - الوجود قد يطلق و يراد منه مفهومه وهو المعنى المصدرى النسبى ومن المعقولات الثانية التى لا يكون وجوده الا فى العقل وقد يطلق ويراد حقيقته وواقعه و هو الذى يكون بنفسه مبداً للاحكام ومنشأً للاثار ويا بى بذاته عن العدم ويعبر عنه بالوجود الحقيقى وهو الذى يقول بتحقيقه فى الاعيان القائل باصلته واما الاول فهو من سنخ المفاهيم وان لم يكن من سنخ المهيئات وهو الذى افتراق المفهوم عن المهية اذ هو داخل فى المفاهيم ولكنه ليس من المهيئات و

يصدق على الوجودات صدقا عرضيا بمعنى انه ينتزع من الوجودات الخاصة بالاضميمة شىء اخر اليها ويحمل عاها فيكون ذاتى باب البرهان لا الايساغوجى وعرضى الخارج المحمول لا المحمول بالضميمة .

« قوله - بمعنى الخارج المحمول - اعلم ان العرضى بالنسبة الى الشىء هو ما كان خارجا عن حقيقته بمعنى انه ليس نفسه ولاجزء منه مقوما له على ما هو معنى الذاتى فى باب الايساغوجى و هذا العرضى الخارج عن حقيقة المعروض يصح حمله على معروضه اشتقاقا مثل الانسان كاتب او ضاحك او ممكن او شىء او بتوسط ذومثل الانسان ذو كتابة او ذو ضحك او ذوامكان وصحة حمله عليه اما لا يتوقف على ضم ضميمة على المعروض بل نفس المعروض و ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه منشأ لصحة الحمل عليه وذلك كالممكن والشىء المحمولان على الانسان فان الانسان بذاته ومن حيث نفسه مع قطع النظر عن كل ما يكون غيره ممكن و شىء و هذا هو المحمول بالاضميمة او المحمول بالضميمة بالصاد المهمة و اما يتوقف على ضم ضميمة على المعروض بحيث لولاه لم يصح الحمل وذلك كالكاتب والضحك فان ما لم ينضم اليه الكتابة والضحك لم يستحق لان يحمل عليه الكاتب والضحك وهذا هو المحمول بالضميمة وما ذكرنا من انقسام المحمول الى المحمول بالضميمة والمحمول بالاضميمة وجعلهما قسمين من الخارج المحمول بمعنى الخارج عن حقيقة المعروض اى ما ليس ذاتى باب الايساغوجى والمحمول عليه اشتقاقا او بتوسط كلمة ذو اولى من جعل المحمول بالضميمة قسيما للخارج المحمول وجعل خارج المحمول بمعنى المحمول بالاضميمة كما لا يخفى .

« قوله - فيكون الوجود الخاص - ومنشأ ذلك هو ان اتحاد

الوجود والمهية فى الخارج اشد من اتحاد الجنس والتصل لان الجنس
والفصل كل منهما مهية قد اتحدتا فى الوجود واما الوجود فليس الانفس
تحقق المهية وكونها وهذا منشأ اشدية اتحادهما من اتحاد الجنس والفصل
وكيفما كان يسرى حكم كل منهما الى الاخر فيصير كل منهما محكوما
بحكم الاخر لكن بالعرض فيكون الوجود جوهر ابجوهريه المهية وعرضاً
بعرضيتها عرضاً

« قوله - انه لاشىء ضده - الضد يطلق تارة على معنى عامى
وهو الذى يراه سواد الناس و عامتهم معنى له وهو المعاند للشىء كما يقال
زيد ضد عمر و اى معاند له واخرى على معنى خاصى وهو الذى اصطلاح
عليه الخواص والحكماء و هو المذكور فى الكتاب اعنى ما قاله من ان
الضدين امرات وجوديان متعاقبان على موضوع واحد و بينهما غاية
الخلافاً ويكونان داخلين تحت جنس قريب والوجود لاضد له بكلام معنى
الضد اما بالمعنى الاول فلانه ليس شىء غير الوجود حتى يعاند الوجود لان
غيره اما العدم واما المهية اما العدم فهو نفى محض ولا شىء صرف لاذات
له حتى يصلح للمعاندة مع الوجود و اما المهية فهى من حيث هى هى
عدمى لا تحقق لها و انما تحققها بالوجود فليس شىء بقول مطلق يعاند
الوجود لكى يكون ضداله بهذا المعنى واما بالمعنى الثانى الاصطلاحى
فلانتفاء جميع القيود المعتبرة فى الضد الاصطلاحى عن الوجود اذا الوجود
لا يكون وجوديا بل هو نفس الوجود اولاً وانه لا موضوع له حتى يتعاقب
مع شىء آخر عليه ثانياً وانه ليس بينه وبين غيره غاية الخلافاً ثالثاً اذ غيره
كما عرفت اما العدم واما المهية اما العدم فهو ليس بشىء حتى يكون
بينه وبين الوجود غاية الخلافاً واما المهية فهى مع انها عدمى ليس بينها

وبين الوجود غاية الخلاف و انه لا يكون له جنس حتى يدخل هو مع
قرينه تحته اذ الوجود كما سياتى عن قريب لا جنس له اصلا من بعيدا وقريب
ص ٣٧ قوله - ولذا تخلية المهية - تخلية المهية عن الوجود
عبارة عن لحاظها شيئاً والوجود شيئاً آخر وفى هذه الملاحظة يحكم
العقل بكونها معروضا للوجود والوجود عارضا عليها وكون هذه التخلية
وهذا اللحاظ عين التخلية بالحاء المهمله من جهة كون هذا اللحاظ وجوداً
للمهية فى الذهن فتكون تخليتها بعين ايجادها فى الذهن اذ اللحاظ
ليس الا الوجود الذهنى فتكون التخلية عين التخلية والتجريد عين التخليط
قوله - فضلا عن الضد والند - الضد معلوم مما سبق والند
هو المثل وقد قيل كل ضد ند وكل ند ضد وله وجهان احدهما ما افاده
فى حاشية الكتاب وثانيهما ما افاده فى شرح الاسماء قال قد فيه ما
لفظه وقال بعض اهل اللغة الند مثل الشيء الذى يصاده فى اموره اقول
ولذلك يقال كل ند ضد اى كل مثل يصاد مثله فى امور ذلك المثل على
ما فسر الند به ذاك البعض من اهل اللغة وكل ضدند اى مماثل مع ضده
فى الضدية لان الضدية من الاضافات المتشابهة الاطراف كالاخوة و
يمكن ان يكون الند ضدأ بمعنى الممانع للشيء انتهى ولا يخفى
ان ما ذكره اخيراً بقوله ويمكن ان يكون الند ضدأ الخ ليس وجهها
مغايرا لما ذكره اولاً بقوله ولذلك يقال كل ند ضد اذ المضادة فى الامور
هى المخالفة نعم هذا الوجه المذكور فى صدر العبارة وذيلها مغاير
مع ما فى حاشية هذا الكتاب من ان الند ضد لتباين وجود كل مثل
مع ما يمانله .

قوله - تركيباً حقيقياً له وحدة - المركب الحقيقى ماله

وحدة حقيقته ومعيار الوحدة الحقيقية هو ان يكون في الموصوف بها اثار غير الاتار التي في الاجزاء كالياقوت الذي اثره تفریح القلب الذي ليس في اجزائه من العناصر وحصول التركيب الحقيقي يتوقف على اختلاط الاجزاء ومزجها وامتزاجها بحيث يفعل كل واحد في الاخر وينفعل منه ويؤثر في الاخر ويتأثر به حتى يحصل من فعل كل وانفعاله حالة وحدانية متوسطة بين حالات الاجزاء وكان لتلك الحالة المتوسطة حافظ يسمى بالمزاج واما قيد سلب الجزئية عن الوجود بالمركب الحقيقي و قال ليس شى مركبا حقيقيا من الوجود و غير الوجود لما ذكره في الحاشية من صحة تركيب الشىء بالتركيب الاعتبارى من الوجود غيره كما يقال مجموع حقيقة الوجود والعدم كذافان الوجود صار جزء من هذا المجموع المركب منه ومن العدم لكن التركيب اعتبارى محض .

« قوله - يجب ان يكون بعضها حالا - التركيب الحقيقى يحصل باجتماع الاجزاء اما يكون بعضها محالا كتركيب الجسم من الهولى والصورة حيث ان الهولى محل للصورة والصورة حالة فيها والمراد بالمحل هو المحل المحتاج فى وجوده الى الحال كما ان الموضوع هو المحل المستغنى فى وجوده عن الحال فيه واما يكون بعضها علة وبعضها معلولا كتركيب المهية من الجنس والفصل حيث ان الفصل علة للجنس واما يكون بعضها فاعلا وبعضها منفعلا ولولم يكن بعضها حالافى بعض او بعضها علة لبعض كتركيب المواليد الثلاثة عن العناصر الاربعة حيث انها اى المواليد تحصل من اجتماع العناصر وفعل كل فى الاخر وانفعاله عن الاخر بلا حلول من احدها فى الاخر ولا علية ومعاولية فيما بينهما لكن العلية والمعاولية كما تكون بين الجنس والفصل كذلك تكون بين الحال

والمحل فان الصورة علة لوجود الهيولى كما عرفت من ان الهيولى محل للصورة اى محتاج فى الوجود اليها فالعالية والمعلولية بين اجزاء المركب الحقيقى اعم مورداً من الحالية والمحلية اذ فى مورد الحالية والمحلية يكون العالية والمعلولية متحققة لكن بين الجنس والفصل العلية والمعلولية متحققة من دون الحالية والمحلية والفعل والانفعال بالنسبة الى العلية والمعلولية كذلك اى كل مورد مركب يتحقق بين اجزائه العلية والمعلولية كالمركب من المادة والصورة والمركب من الجنس والفصل يتحقق بينها الفعل والانفعال ايضاً اذ العلة فاعلة فى معلولها والمعلول منفعل عن علة و كل مركب بين اجزائه الفعل والانفعال لا يلزم ان يكون بعضها علة وبعضها معلولا ولا بعضها حالاً وبعضها محلاً كما فى المواليد المركب من العناصر فان التركيب فى المواليد يحصل من فعل العناصر بعضها من بعض وانفعال بعضها عن البعض بلا الحالية ومحلية او عالية ومعلولية بينها ولاجل ذلك فصل المصنف قده بين الحالية والمحلية وبين انفعال الاجزاء بكلمة بل الاضربية وقال بل بعضها منفعال عن البعض كما فى الممتزجات وكان عليه ان يذكر ما كان بعضها علة و بعضها معلولا واعتذر عنه فى الحاشية باندرج ذلك فى الانفعال لما عرفت من ان الانفعال اعم من العالية .

« قوله - والحلول والانفعال على حقيقة الوجود غير جازين -

يعنى الوجود لا يكون حالاً فى غيره ولا محلاً لغيره ولا يمكن ان يكون علة ولا معلولا لما يحصل منه ومن الوجود مركب حقيقى ولا يمكن ان يكون فاعلاً فى شىء يحصل منهما المركب ولا منفعلاً عن شىء كذلك فبيننا دعاء ستة اما انه لا يكون حالاً فى غيره لان غير الوجود كما عرفت هو العدم او المهيبة و شىء منهما لا يصلحان للمحلية ضرورة ان العدم كما

مرمراراً نفى محض والمهية ايضا امر عدمى مضافا الى ان الحال ايضا يحتاج الى المحل ولا يعقل حاجة الوجود الى العدم او المهية ولا جل حاجة الحال الى المحل قالوا بدوران الحاجة بين المادة و بين الصورة على وجه غير دائر بكون الصورة في شخصيتها محتاجة الى المادة والمادة محتاجة الى طبيعة الصورة واما ان الوجود لا يكون محلا فلان المحل كما عرفت ما يكون في وجوده مفتقراً الى الحال فلو كان الوجود محلا لكان محتاجا الى الحال فيه فيلزم احتياجه في ذاته التي هي وجوده (حيث ان الوجود بنفسه الوجود) الى العدم او الى المهية واما انه لا يكون علة ولا معلولا لغيره الذي يحصل منهما المركب اما انه لا يكون معلولا فلانه ليس شيء غير الوجود يصلح لان يكون علة للوجود واما انه لا يكون علة فلان العلة في الجزء المركب الحقيقي كالفصل تكون منفعلا ايضا فان الفصل في الاتصاف بالجنس يحتاج الى الجنس واما انه لا يمكن ان يكون بين الوجود وبين غيره الانفعال اما انه لا يمكن ان يكون منفعلا عن غيره فواضح اذ العدم او المهية لا يعقل ان يكونا فاعلين في الوجود حيث ان العدم نفى محض والمهية من حيث هي هي اعتبارية صرفة ليست الا هي واما انه لا يكون فاعلا في غيره فلان فعله في غيره اما يكون بالعلية او يكون بصرف التأثير بالاعلية بينهما وقد ثبت امتناع عليته واما الفاعلية بالاعلية كما في تركيب الموالييد من العناصر حيث ان الماء مثلا ليس علة لوجود النار في المركب بل هو منشأ لكسر سورة حرارة النار كما ان النار ايضا منشأ لكسر برودة الماء فيكون ككل فاعل في الاخرى وكل منفعل عن الاخر ولا يتم التركيب بفاعلية احد الاجزاء في الاخر من دون انفعاله عنه فهو ايضا غير معقول لان الوجود لا يعقل ان يكون منفعلا عن غيره .

« قوله - بل يلزم الخلف - لان الجزء الاخر الذى هو غير الوجود يلزم ان يكون كالكل الذى هو المركب منهما موجوداً فتكون حقيقة الوجود متحققاً فى الجزء الاخر وفى المركب منهما فلم يكن جزء ولا كلاً اذ لم يبق للوجود نانيا حتى يجتمع معه لكى يصير هو جزء ومن ضمه بجزء آخر يتحصل الكل فلاكل ولاجزء ح اصلا .

« قوله - اذ قد تقرر ان كلام من الجنس والفصل - اعلم ان نسبة الجنس الى الفصل نسبة العرض العام بالنسبة الى الخاصة فالجنس عرض عام بالقياس الى الفصل والفصل خاصة بالنسبة الى الجنس فكل منهما خارج عن حقيقة الاخر بمعنى انه ليس واحد منهما ذاتيا للاخر بذاتى باب الايساغوجى فلا يصدق احدهما على الاخر صدقاً ذاتياً فلا يكون احدهما مقوماً للاخر فحاجة الجنس الى الفصل ليست فى تقرر ماهية بل انما هى فى تحصله ووجوده لكن احتياجه فى وجوده دون ماهيته انما يتصور فى جنس كان له ماهية ووجود فيقال انه فى مهيته مستغن عن الفصل وفى وجوده مفتقر اليه واما لو كان مهيته عين الوجود فاحتياجه فى وجوده عين حاجته فى مهيته حيث لا مهية له غير الوجود فح يكون احتياجه فى مهيته فيخرج الفصل عن كونه مقسماً ويصير مقوماً اى مفيداً لمهية الجنس وهو خلف .

ص ٣٨ قوله - اذ النسبة بين المشخص والطبيعة النوعية النسبة - اللام فى كلمة النسبة الاخيرة للعهد اشارة الى النسبة المذكورة وهى نسبة الجنس الى الفصل يعنى كما ان حاجة الجنس الى الفصل ليست فى تقومه بل فى تحصله كذلك النوع لا يكون فى قوام ذاته ومهيته محتاجاً الى التشخيص بل فى وجوده وهذا انما يتصور فى نوع له مهية

ووجود حتى يقال انه في مهيته غير محتاج وفي وجوده محتاج واما نوع يكون مهيته عين الوجود مثل حقيقة الوجود فاحتياجه في وجوده عين احتياجه في مهيته فلو كانت حقيقة الوجود نوعاً لزم ان يكون التشخص المفيد لوجوده مقوماً لمهيته وهو الخلف فحقيقة الوجود كما لا يكون جنساً لا يكون نوعاً ايضاً

« قوله - واما غير الوجود - هذا من تتممة البرهان على ان الوجود لا جنس له اذ لو كان له جنس فان كان جنسه الوجود لزم المحذور المتقدم وهو قالب الفصل المقسم مقوماً وان كان غير الوجود و غير الوجود اما العدم واما المهية فان كان هو العدم فيلزم تقوم الوجود المركب من جنس هو العدم ومن فصل بنقضه لان الجنس والفصل من مقومات النوع ومن مفيد مهيته وان كان هو المهية لزم تقوم النوع اعني الوجود المركب من جنس هو المهية ومن فصل بما هو في قوة نقيضه وهو المهية لانها من جهة كونها عديمياً اى امراً اعتبارياً غير متحققة في الخارج تكون في قوة العدم الذي هو نقيض للوجود.

(في ان تكثر الوجود بالمهيات)

« قوله - في ان تكثر الوجود بالمهيات وانه مقول بالتشكيك - يعنى هذا الغرر معقود لبيان ان للوجود كثرتان احديهما من ناحية المهيات والاخرى من حيث نفسه والكثرة الاولى عرضية ناشية من ناحية المهيات والثانية ذاتية لكن لا ينشلم بها وحدة الوجود لكونه مقولاً بالتشكيك

« قوله - والمراد به ما يقابل المحمول - الموضوع يطلق تارة ويراد به موضوع العرض وبطاقى اخرى ويراد به موضوع المحمول

والمراد به فى المقام هو الاخير لان الوجود كما عرفت لا يكون جوهرأ
ولا عرضاً فليس موضوعه الموضوع للعرض .

« قوله - وصداقه المهية - مفهوم الموضوع بمعنى ما يحتمل
عليه المحمول ومصداقه هوزيد فى زيد قائم مثلاً او الانسان فى الانسان
ناطق وغير ذلك و من مصاديقه المهية فى مثل المهية موجودة فمفهوم
الموضوع لا يكون مما يحتمل عليه المحمول و ان شئت فقل ان مفهوم
الموضوع موضوع بالحمل الاولى وليس بموضوع بالحمل الصناعى كما
ان مصداق الموضوع بالعكس اعنى انه موضوع بالحمل الصناعى وليس
بموضوع بالحمل الاولى .

« قوله - ولان الشئ بنفسه لا يتشنى - كما عرفت فى ماتقدم
من ان صرف البياض ومحضه غير مضاف الى شئ آخر من تلج اوعاج او
قطن شئ واحد ولو لاحظته الف مرة يكون الملحوظ فى المرة الاخيرة
بعينه هو الملحوظ فى المرة الاولى اللهم الا ان قيده باللاحظ واخرجه
من كونه صرف البياض بل صيرته البياض الملحوظ باللاحظ الاول والبياض
الملحوظ باللاحظ الاخير و اما مع قطع عن تعدد اللحاظات فالملاحظ
ليس الا شيئاً واحداً كما هو واضح .

همچو آن يك نور خورشيد سماء صد بود اندر ميان خانه ها
ليك يك باشد همه انوار شان چونكه بر گيرى تو ديوار از ميان
« قوله - وغير ذلك - (١) كالازيدية والانتصية (٢) والاولية

والاخيرة (٣) والاولية وغير الاولوية (٤) والاقلية والاكثرية

« قوله - وانواعها كل مع الاخر - اى نوع كل جنس مع نوع
من جنس اخر فالامتياز بتمام الذات يتحقق فى موردين احدهما فى نفس

الاجناس العالية فالجوهر الجنسى ممتاز عن الكم الجنسى بتمام ذاته و
ثانيهما في انواع كل جنس عال مع الانواع من جنس عال اخر لكن امتياز
الاجناس العالية بتمام ذواتها البسيطة اذلا اجزاء لها و امتياز انواع جنس
عن انواع جنس اخر بتمام ذواتها المركبة فالكيف المحسوس كالبياض
مثلا يمتاز عن الكم المنفصل كالعدد بتمام ذاته حيث ان جنس البياض و
فضله مغاير مع جنس العدد وفضله .

« قوله - كالانسان والفرس - وغيرهما من الانواع المندرجة
تحت جنس واحد فالانسان والفرس مشتركان في جزء من ذاتهما و هو
الحيوان ويكون امتياز كل عن الاخر بفضله المختص به
« قوله - كزيد وعمر و - فانهما مشتركان في تمام الذات
والذات يكون مثلين وانما امتيازهما بامور خارجة عن ذاتهما وهي المسماة
بالعوارض الغريبة كعوارضها المشخصة .

« قوله - ولم يتفطنوا بقسم رابع - المشائون حصروا اقسام
التمايز بما يكون بتمام الذات او ببعضها او بعوارض غريبة ولم يتفطنوا بقسم
رابع تفطن به الاشراقيون و هو التفاوت بالتشكيك في امور ستة يجمعها
التفاوت بالنقص والكمال الا انهم لمكان ذهابهم باصالة المبرية يجعلون
التفاوت بالنقص والكمال في المهية واصحاب الحكمة المتعالية اعنى صدر
المتألهين واتباعه وافقوا الاشراقيين في التفاوت التشكيكي الذى هو بالنقص
والكمال لكن لمكان ذهابهم باصالة الوجود جعلوا مورده الوجود لا المهية
فهم اى اصحاب الحكمة المتعالية خالفوا المشائين في حصرهم التفاوت
بالثلاثة المذكورة و وافقوا الاشراقيين في ما تفطنوا من القسم الرابع و
لكن خالفوهم في مورده وجعلوا مورده الوجود بخلاف الاشراقيين الذين

جعلوا مورد التفاوت بالتشكيك نفس المهية .

« قوله - في اصل المهية - المراد بالمهية هذه هي المعنى

الاعم الشامل للوجود ليطلق مع مذهب الاشراقين القائلين بالتشكيك في

المهية بمعنى الاخص ومذهب اصحاب الحكمة المتعالية القائلين به في الوجود

« قوله - كما بينا في حقيقة الوجود - يعنى الذى قال الطائفة

الاشراقية نحن ايضا نقول به لكن في حقيقة الوجود

« قوله - فالميز بين هذا الناقص - هذا بيان لما يقوله

الاشراقيون ويانه انه لا اشكال في امتياز السواد الشديد عن السواد

الضعيف اذ الخط الطويل عن الخط القصير ولا بد من ان يلاحظ في منشأه

لكن الدقة في الملاحظة يجرنا بان نحكم بان هذا الميز ليس بواسطة

احدى الامور التي حصر المشائون الميز بها حيث ان الامتياز بين السوادين

ليس بتمام الذات لان السواد الكامل ليس مهيته مبانة لمهية السواد

الناقص نظير مبانة الكم الجنسى مثلا مع الجوهر الجنسى ولا ببعض الذات

لان السواد في الخارج ذات بسيط حيث انه من الاعراض والاعراض

بسائط خارجية ولا بعوارض غريبة والالكانا متواطئين كتفاوت زيد مع

عمر ومع انهما مشكك واذ ليس الامتياز بشيء من الاقسام الثلاثة فيجب

ان يكون بقسم رابع وهو ان يكون ما به التفاوت بعين ما به الاشتراك

فالسواد الشديد مشترك مع الضعيف في كونهما سواداً ويمتاز عنه بشدة

السوادية التي واجد لها ويكون الناقص فاقداً لها وهذه الشدة ايضا من

سوخ السواد فيكون الاشتراك بينهما في السواد والامتياز بينهما ايضا

بالسواد وبوجود شيء منه في الكامل الذى مفقود في الناقص وحيث ان

المتأصل عندهم هو المهية والوجود اعتبارى قالوا بان الاشتراك في المهية

والامتياز بها ونحن نوافقهم في اصل التشكيك لكن نقول بانه في وجود
المهية فالسوادان متفاوتان عندنا في درجة الوجود لا في نفس مهية
السوادية فالسواد الشديداشد وجوداً من وجودالسواد الضعيف .

ص ٣٩ قوله - فاعلم ان كل المفاهيم - هذا تصريح بما هو
الحق من مختاره وقد تقدم الفرق بين المفهوم والمهية وان بينهما العموم
من وجه لصدق المفهوم على مفهوم الوجود دون المهية وصدق المهية
على المهية الموجودة في الخارج دون المفهوم وصدقهما معاً على المهية
الموجودة في الذهن .

« قوله - من حيث هو لامن حيث الحكاية - هذا قيد لمفهوم
الوجود ووجه الحاجة الى التقييد انه من حيث الحكاية عن حقيقة الوجود
آلة ومرأة لملاحظة الحقيقة فلا يحكم عليه بشيء من حيث هو مفهوم بل
يحكم عليه بحكم الحقيقة الذي هو التشكيك لانفيه .

« قوله - من الاولية والاخرية - هذه الاقسام هي اقسام
التشكيك التي يجمعها الكمال والنقص في جميع الموارد وقد يخصص
الاشدية والاضعية بالكيف والازيدية والانقصية بالكم المتصل والاكثرية
والاقلية بالكم المنفصل وانما سمي المشكك بالمشكك لانه يشك الناظر
فيه في انه هل هو متواط او مشترك لمشابهة كل منهما مع الاخر من وجه

(في ان المعدوم ليس بشيء)

« قوله - في ان المعدوم ليس بشيء - لا يخفى ان البحث عن
المعدوم وعن احكام العدم في طي البحث عن الامور العامة استطرادى
بمناسبة الوجود الذي هو من الامور العامة .

« قوله - بوجه من الوجوه - اى لا وجود اصلى وهو الوجود الذى يخصها اعنى به الوجود الذى به يترتب عليها اثارها والوجود التبعى وهو الوجود الذى لغيرها اعنى به الوجود الذى لا يترتب به عليها اثارها و بهذا التعميم يفترق هذا المذهب عن مذهب الصوفية القائلين بالاعيان الثابتة فى حضرت العلم المنفكة عن الوجود اللاتق بها والموجودة بوجود تبعى بتبعية وجود الاسماء والصفات

« قوله - قد ساق الشىء اى المهية - قال فى الشوارق لفظ المساوقة يستعمل فى ما يعم اليجاد فى المفهوم فىكون اللفظان مترادفين والمساوات فىكونان متباينين انتهى يعنى اذا كان بين اللفظين ترادفاً مفهوماً مثل الانسان والبشر يقال انهما مساوقان واذا كان بينهما اختلافاً مفهوماً وكانا متساويين فى الصدق كالانسان والمتعجب او الضاحك بالقوة يقال انهما متساوقان فالمساوقة تستعمل فى مورد الاتحاد فى المفهوم وفى مورد التساوى فى الصدق مع الاختلاف فى المفهوم وهل مساوقة الشىء مع الوجود من قبيل الاول فىكونا متحدى المفهوم كالانسان والبشر او من قبيل الثانى فىكونا من قبيل الانسان والمتعجب قال فى الشوارق ولهم فى ذلك تردد بل ربما يدعى نفي الترادف بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة تامة بخلاف السواد شىء وايضا يستعمل احدهما فى ما لا يستعمل فيه الاخر فيقال وجود السواد من الفاعل ولا يقال شئيته منه او يقال السواد ممكن الوجود ولا يقال هو ممكن الشئية وكيف كان فالذى عليه معاشر الحكماء هو مساوقة الشىء مع الوجود مع التردد منهم فى كون مساوقتهما من جهة ترادفهما المفهومى او تساويهما فى الصدق فلا وجه لتفسير المصنف الشىء بالمهية فى قوله قد ساق الشىء اى المهية ولا لاعتراض المعشى

الهيديجى بتخصيصه الشئ بالمهية بل ينبغي الاعتراض بفساد هذا التفسير
 راساً لفساد انحصار الشئ بالمهية كما لا يخفى والذي دعاه الى هذا التفسير
 هو كونه فى مقام نفى الشئية عن المهية المعدومة واثبات ان المعدوم
 ليس بشيء فبح لا بد من ان يفسر الشئ بالمهية بمعنى المشئ وجوده و
 يريد من المساواة المساواة لكى يطابق مع دعويه بمعنى ان الشئية تساق
 الوجود ان المهية تطلق عليه الشئ اذا كانت موجودة فالمهية المعدومة
 لاتصدق عليه الشئ لمساواة الشئ والوجود فكما لا يكون موجوداً فلا
 يكون شيئاً خلاً للمعتزلة القائلين بان المهية المعدومة شئ قال المصنف
 قده فى حاشيته على الاسفار عند قول مصنفه فى مساواة الوجود للشئية
 ما لفظه المراد بالشئ المشئ وجوده وهو المهية فالمساواة فى ضمن
 المساواة فى التحقق بمعنى انه فى اى نشأة تحققت المهية تحقق الوجود
 الخاص ويدور احدهما مع الاخر حيثما دار انتهى ما اردناه نقله .

« قوله » - فالمعدوم اى المهية الممكنة - فصل المعتزلى بين

المعدوم الممكن وبين المعدوم الممتنع وقال بان الاول شئ دون الاخير
 وخص الاخير باسم المنفى فعنده المنفى اخص من المعدوم بمعنى ان كل
 منفى معدوم واما كل معدوم فلا يجب ان يكون منفيابا يمكن ان يكون
 ثابتاً كالمعدوم الممكن وعليهذا فيصير الثبوت عنده اعم من الوجود حيث
 ان كل موجود ثابت لا محالة واما كل ثابت فلا يجب ان يكون موجوداً
 بل يمكن ان يكون معدوماً والذي دعاهم الى القول بثبوت المعدومات
 على ما افاده المصنف فى الحاشية امر ان احدهما تصحيح الامكان للمربيات
 فان سلب ضرورة الوجود والعدم فى حال الوجود عن المهية غير صحيح
 لانها فى حال الوجود محفوفة بضرورتين فلا بد من ان تكون حال عدم

ثابتة حتى تكون محكومة بالامكان ولا يخفى ما فيه من الوهم لانها في حال الوجود محكومة عليها بالامكان بمعنى انها ولو في حال وجودها بالنظر الى ذاتها مما يصح سلب الوجود والعدم عنها وان كان بالنظر الى علة وجودها واجبة الوجود بالغير والنظر الى عدم علة وجودها ممتنع الوجود بالغير و واجبة العدم وثانيهما تصحيح علم الواجب بالاشياء قبل وجوداتها فانه على القول بثبوت المعدومات تكون الثابتات الازلية ملاك علمه تعالى بالاشياء قبل وجوداتها كما ان الاعيان الثابتة عند الصوفية تصير ملاك علمه تعالى بالاشياء وهذا الوجه ايضا وهم محض وقد حققنا العلم الازلي بالاشياء قبل وجوداتها بما لا مزيد عليه في مبحث العلم من الالهيات فراجع .

« قوله - والفطرة السليمة - فانه بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما هو كون المهية وتحققها لا امر ينضم اليها لامجال لاحتمال ان تكون المهية في الخارج بلا كون في الخارج ولو جوز مجوز بعد هذه الملاحظة فقد كابر عقله ولذا يقول المحقق الطوسي في التجريد والمنازع مكابر مقتضى عقله هذا مع انا كلما تعمقنا ودققنا النظر والتامل لانجد فرقا بين الثبوت والوجود كما لانجده بين النفي والعدم مضافا الى بطلان هذا الوهم بناء على اصالة الوجود واعتبارية المهية على ما افاده بعض المدققين في حاشيته على الشوارق بما لفظه قال قدده واعلم ان المعجول بالذات على ما علمت هو الوجود ولما لم يمكن ان يكون المعلول مكافئا للعلة في المرتبة مساويا لها فيها اذ المساواة في مرتبة الوجود مبطللة للمعلية والمعلولية وهو ظاهر فيجب ان يكون الوجود المعجول مشوبا بغيره من التعينات التي يعبر عنها بلسان الحكمة بالمهيات وفي عرف الصوفية

بالايعان الثابتة فالمهيات لوازم للموجودات المجعولة بالذات ولاشك ان
تقرر اللازم تبع تقرر الملزوم ففي حال العدم لا يمكن تقرر المهيات
الامكانية اذ هذا يستلزم تقرر اللازم بدون تقرر الملزوم وهو يبطل اللزوم
انتهى .

ص ٤٠ قوله - في النفي والثبوت ينفي المعتزلة وسطا - اى
لايين الوجود والعدم
« قوله - و قولهم بالحال - الذى هو واسطة بين الموجود
والمعدوم .

« قوله - به يتعلق قولنا بصفة - يعنى بصفة الوجود متعلقة بقوله
محدودة كما فسره بقوله اى الحال محدودة ومعرفة

« قوله - ارادوا بها المعنى الانتزاعى - الصفة قد تطلق و
يراد بها المعنى القائم بالغير مطلقا سواء كان متصلا كالسواد والبياض او
امراً انتزاعياً ويقابلها الذات وهى المعنى القائم بنفسه وقد تطلق و يراد
بها المعنى الانتزاعى القائم بالغير كالعالمية والقادرية و ساير الاضافات و
يقابلها الذات وهى المعنى الغير الانتزاعى سواء كانت قائما بنفسه او كان
قائما بغيره فالصفة بالمعنى الاول اعم من الصفة بالمعنى الثانى والذات
بالعكس اى انها بالمعنى الاول اخص من الذات بالمعنى الاخير اذ اتبين
ذلك فاعلم ان مرادهم من الصفة هو المعنى الانتزاعى القائم بالغير اعنى
معناها الاخص لامطلق القائم بالغير فمثل البياض او السواد ليس حالاً عندهم
بل هو اما موجود او معدوم

« قوله - فانها صفة لثابت - اى للمعدوم الثابت وصفة المعدوم
معدومة والحال ما لا تكون موجودة ولا معدومة

« قوله - عن الصفات الوجودية للموجود - كالمعنى القائم بالغير اذا لم يكن انتزاعياً كالأعراض مثل السواد والبياض فانها متحققة باعتبار ذاتها فهي من الموجودات دون الحال

« قوله - عن الصفات السابقة - يعنى الصفات السلبية تتصف بها الوجود وتكون صفة للموجود فانها معدومات وليست باحوال
 « قوله - بانه لا يصح على مذهب المعتزلة - اى الذين يقولون بثبوت المعدومات وان الصفة الانتزاعية للمعدوم مثل الجوهرية من الاحوال ومع ذلك يعرف الحال بانها صفة للموجود والحاصل ان اعتراض الكاتبى يتوجه على من جمع بين امور ثلثة من المعتزلة وهى تعريفه الحال بانها صفة للموجود وقوله بثبوت المعدومات وقوله بان الجوهرية الثابتة للذات المعدومة من الاحوال واما من لم يجمع بين هذه الامور اما بنفى جميعها او نفى بعضها بان عرف الحال بانها صفة للشئ، مطلقا سواء كان موجوداً او معدوماً ولم يقل بثبوت المعدومات او قال به ولم يقل بان الجوهرية للجوهر المعدوم الثابت من الاحوال فلا يتوجه عليه الاشكال .

« قوله - ان يكون صفة له فى الجملة - يعنى هذا الاعتراض انما يرد لو كان المراد بقولهم صفة للموجود انها صفة للموجود فقط اى لا يكون صفة للمعدوم اصلاً واما اذا كان المراد به ان الحال لا بد ان يقع صفة للموجود سواء كانت صفة للمعدوم ايضا لافلا يرد هذا الاعتراض كما لا يخفى

« قوله - ولم يقل باتصافه بالاحوال - او قال به ايضا ولكنه لم يعرف الحال بانها صفة للموجود بل عرفها بانها صفة للشئ، مطلقاً

« قوله » - اما من قبيل التعداد - حيث لا يأتون بواو العطف في مقام التعداد بل يذكرون مجرداً عنها و يقولون واحد اثنين ثلاثة الى اخرها لاواحد واثنين وثلاثة

ص ٤٩ قوله - عقلا - والبرهان على الترادف عقلا هو ما بيناه في بطلان القول بثبوت المعدوم من اناكل ما دققنا النظر وراجعنا الى وجداننا لأنجد فرقاً بين معنى الوجود والثبوت ولا بين العدم والنفي

« قوله » - بين المنفى والثابت غير معقولة - كما يقول به الخصم ايضا .

« قوله » - انه مخبر عنه - اى مصداق المعدوم اعنى ما ليس بموجود فى الخارج

« قوله » - ان كان المعدوم المطلق - اى ما هو المعدوم فى الخارج والذهن فهو لا يخبر عنه فان الاخبار عن الشىء بشىء يتوقف على تصويره وهو وجود فى الذهن فما لا يتصور فلا يخبر عنه فان قلت الحكم بانه لا يخبر عنه اخبار عنه بانه لا يخبر عنه قلت المحكوم عليه فى هذه القضية التى محمولها قولنا لا يخبر عنه موجود فى الذهن وقد جعل آلة واسطة لاسراء الحكم الى مصاديق المعدوم المطلق و ان شئت فقلت المعدوم المطلق لما كان معدوم المطلق بالحمل الاولى يجعل آلة لاسراء الحكم بانه لا يخبر عنه الى مصاديقه وحيث انه بنفسه من مصاديق الموجود فى الذهن وانه موجود ذهنى بالحمل الصناعى يصح الحكم عليه

« قوله » - ويتسلسل - لانه لو كان للموجود وجود زائد عليه والمفروض ان وجوده ايضا موجود فى الخارج فله وجود زائد عليه فوجوده ايضا موجود بوجود زائد وهكذا فيتسلسل لان حكم موجودية

الوجود بوجود زائد على نفسه سار في الجميع .

« قوله - ولكن بنفس ذاته - وهذا التفاوت بين موجودة الوجود وبين موجودة غيره حيث انه موجود بنفس ذاته و غيره موجود بوجود زائد عليه ليس من ناحية المشتق حتى يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى غيره بمعنيين من قبيل المشترك بل انما التفاوت من ناحية الموضوع كما في حمل الابيض على الجسم في قولك الجسم ابيض وعلى البياض نفسه حيث ان الجسم ابيض بالبياض ولكن البياض ابيض بنفسه فان شئت فقل ابيضية الجسم عرضي من قبيل العرضي المحمول بالضميمة وابيضية البياض ذاتي من قبيل الذاتي في باب البرهان والعرضي المحمول بالاضميمة .

« قوله - انه معدوم بمعنى انه ليس بذى وجود - وهذا الجواب محكى عن الفخر الرازي حيث اجاب باختيار ان الوجود معدوم في الخارج و منع امتناع اتصاف الشيء بتقيضه على سبيل الاشتقاق و قد وجهه في الشوارق بان المستحيل انما هو اتصاف شيء بالوجود والعدم معاً بان يكون شيء واحد مجتمعاً للوجود والعدم او اتصاف الوجود بالعدم وبالعكس او حمل احدهما على الاخر مواطياً بان يقال الوجود عدم والعدم وجود واما كون الوجود معدوماً بمعنى انه مرتفع عنه الوجود فليس بمستحيل .

« قوله - النقص بوجود الواجب - وهذا الجواب مذكور في عبارة المدقق المحقق ملا اسمعيل الاصفهاني قدس سره في حاشيته على الشوارق (قال قده) هذا الدليل لو تم لدل على كون الواجب الوجود حالاً اللهم الا ان لا يقولوا بكونه وجوداً صرفاً ونوراً محضاً انتهى .

« قوله - لا يستلزم للموصوف - لا يخفى ان هذا الجواب لا يصلح حالية الوجود بمعنى كونه صفة للوجود وانما يصلح كونه صفة لغير الموجود ولذا قال في الحاشية ان وجه حالتيه وكونه صفة للموجود منحصر بالوجه الاول اعنى كون الحالة صفة للموجود ولو بنفس تلك الصفة ويمكن ان يجاب بالنقض بالثبوت وبان يقال الثبوت ليس بثابت والا لتساوى غيره في الثبوت فيزيد بثبوته عليه ويتسلسل ولا بمنفى والا اتصف الشيء بنقيضه فيلزم الواسطة بين المنفى والثابت مع انهم لا يقولون بها .

ص ٤٢ قوله - الكلى الذى له جزئيات متحققة - اذا كان ذاتياً لجزئياتها لا عرضياً كى يكون جزءاً لها حتى يتم البرهان

« قوله - كالانسان - هكذا فى الشوارق وقد اورد عليه بان الانسان ليس بصفة حتى يكون حالاً والحال عندهم ما كانت صفة بالمعنى المتقدم فى تعريفها واجيب عنه بان المراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال والانسان الكلى كذلك لان العلم به والخبر عنه بتبعية الاشخاص ولا يخفى ما فيه من الوهن حيث ان العلم بالطبيعة غير مرهون بالعلم بالاشخاص كما انه يخبر عنها بلا اناطة فى الاخبار عنه بملاحظة الاشخاص فالادلى ان يقال ان هذا مثال لكلى له جزئيات متحققة لا للحال وليس كل كلى له جزئيات حالاً وان كان كل كلى كذلك غير موجود فى الخارج عند المستدل .

« قوله - فانه نفس الطبيعة التى تعرضها - الكلى الطبيعى ما يكون معروض الكلى المنطقى فاذا قلت الانسان كلى فالانسان الذى موضوع فى هذه القضية كلى طبيعى والكلى الذى محمول فيها كلى منطقي ومجموع الموضوع والمحمول كلى عقلى ومعلوم ان الانسان موجود فى

الخارج و معنى كايته انه اذا تصوره العقل يحكم عليه بانه قابل للصدق على الكثيرين في الخارج

« قوله - ولا سيما انه اللا بشرط - في كون الكلى الطبيعي هو اللا بشرط المقسمى او القسمى احتمالا ان والذى عليه المصنف هو الاول والتحقيق هو الاخير وسيأتى في مبحث المهمة تحقيقه وعلى مختار المصنف يكون وجود الطبيعي في الخارج اوضح لتوغل اللا بشرط المقسمى في الابهام وعدم تقيده بشيء حتى قيد اللا بشرطية ووجوده من وجود قسمه الذى هو المهمة بشرط شىء المسماة بالمخلوطة يظهر ولذا اتى المصنف بكلمة لاسيما

« قوله - لانه ليس جزء له في الخارج - بل هو جزء عقلى

كما يقول:

ان جزء فرد تصغه التامل يعنى والا يلزم التسلسل

« قوله - الحقيقة العرضية - قيد بالحقيقة لانها لو كانت اعتبارية وكان جنسها معدوما لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم اذ المهمة الاعتبارية ليست موجودة وبالعرضية لانها لو لم تكن عرضية لم تلزم قيام العرض بالعرض ففائدة القيدين تظهر من تقرير الدليل

« قوله - لان التركيب الحقيقى على قيام الاجزاء - اذا كان جنس السواد مثلا هو اللون موجوداً وله جزء آخر هو فصله فلا بد من قيام احدهما بالآخر ليتمكن ان ياتئم منهما مهمة حقيقية لوجوب احتياج بعض اجزاء المهمة الحقيقية الى بعض وهما اى الجنس والفصل من المهمة العرضية كالسواد عرضان لان الجنس والفصل والنوع موجودات بوجود واحد فاذا كان النوع عرضا اى موجوداً فى موضوع كان الجنس والفصل

عرضين ايضا بحكم الاتحاد فيلزم قيام العرض بالعرض وهو غير جائز عند المتكلمين هذا غاية تقريب هذا الدليل و انما يتم على تقرير تمامية قيام بعض اجزاء المهيمة الحقيقية ببعض من ناحية وجوب الاحتياج بينهما و هو اى الاحتياج يستلزم القيام ولا يخفى ما فيه فان من الجائز ان يكون الاحتياج لعلية بعض الاجزاء لبعض كما هو كذلك فان الفصل علة لتحصل الجنس وليس قائما به

« قوله - والجواب ان الاعراض بسائط - وهذا نظير الجواب الثاني عن الدليل الثاني الذى قال انقول انه معدوم وتقريبه فى الاشكال على هذا الدليل يحتاج الى مقدمة وهى ان المهيمة المركبة من الجنس والفصل على قسمين فمنها ما تكون فى الخارج مركبة من المادة والصورة كالجسم المركب كذلك فانه فى الخارج مركب من المادة والصورة والعقل ايضا بحاله الى الجنس والفصل ويكون هذا المركب منشاء انتزاع الجنس والفصل منه لكن جنسه ينتزع من مادته وفصله ينتزع من صورته فمادته مأخذ جنسه وصورته مأخذ فصله ولا فرق بين مادته وجنسه وبين صورته وفصله فتلك الحقيقة التى هى جزء عام من الجسم اذا اعتبر بشرط لا مادة و جزء خارجى واذا اعتبر لا بشرط جنس و جزء عقلى تحليلى و اذا اعتبر من حيث هو جزء من دون اعتبار بشرط لا اولا بشرط يكون هو هو من غير ان يسمى مادة ارجنسا فالمادة والجنس مشتركان فى بعض من معنيهما وهو ذاك الجزء العام ومتمايزان فى بعض من معنهما وهو اعتبار بشرط لا اولا بشرط وحيث ان امتيازهما باعتبار بشرط لا ولا بشرط يقال ان امتيازهما بالاعتبار هذا بالقياس الى المادة والجنس وكذلك الكلام فى الصورة والفصل فالجزء المساوى للجسم اذا اعتبر بشرط لا صورة و جزء خارجى و

إذا اعتبرنا بشرط فصل وجزء عقلي تحليلي و إذا اعتبرنا من حيث هو هو من دون اعتبار بشرط لا اولا بشرط لا يكون صورة ولا فصلا للصورة متقومة باعتبار بشرط لا كالمادة اي اعتبار بشرط لا ماخوذة في مفهومهما والفصل متقوم باعتبار لا بشرط كالجنس بمعنى اخذه في مفهومهما واما نفس الجزء المساوي من الجسم فهو جزء من مفهوم الصورة والفصل ومنها ما لا تكون في الخارج مركبة من المادة والصورة كالأعراض مثل السواد والبياض مثلا فان السواد مثلا ليس في الخارج مركبا من شيء وشيء حتى يكون شيء منه مأخذ انتزاع جنسه الذي هو اللون وشيء منه منشأ اخذ فصله الذي هو القابض للبصر بل هذه الحقيقة من حيث تلك الحقيقة من دون تقطيعها بشيء وشيء بل من حيث نفسها البسيطة منشأ اخذ الجنس والفصل فيكون بتمامها مأخذاً لانتزاعهما لان جنسها يأخذ من شيء وفصلها من شيء وهذا معنى كونها بسيطة في الخارج ومنحلة الى الجنس والفصل في العقل فالجنس والفصل في كالاتسمين اعني المهية المركبة او البسيطة في الخارج جزء عقلي تحليلي الا ان التفاوت بينهما هو بان في المهية المركبة الاجزاء الخارجية يكون منشأ اخذ الاجزاء الذهنية فالمادة مأخذ انتزاع الجنس والصورة مأخذ انتزاع الفصل وان كان في هذا التعبير ايضا مسامحة واضحة اذ المادة مباينة مع الجنس في جزئهما الذي هو اعتبار بشرط لا واعتبار لا بشرط كالصورة والفصل بل التعبير الخالي عن المسامحة ان يقال الذي عند اعتبار بشرط لا معه مادة هو عند اعتبار لا بشرط معه يصير جنسا وكذا الامر المساوي مع المركب الخارجي الذي عند اعتبار بشرط لا معه صورة لو اعتبر لا بشرط يصير فصلا فالمادة ابداً لا يصير جنسا وكذا الصورة دائما لا يصير فصلا والذي هو مادة تارة و جنس اخرى او صورة

مرة وفصل اخرى هو ذلك الذى هو بنفسه لامادة ولاجنس بل جزء مشترك بينهما ولاصورة ولا فصل بل قد يصير تلك وقد يصير هذا ونظير هذه المسامحة في التعبير صدر منهم في قولهم ان التفاوت بين الضرب والضارب او بين السواد والاسود بالاعتبار وان الضرب اذا اعتبر بشرط لا ضرب ومبدء اشتقاق واذا اعتبر لا بشرط ضارب ومشتق وان المصدر اصل الكلام وحق التعبير في ذلك ايضا ان يقال ان الضرب والضارب والسواد والاسود متباينان بجزء من معناهما وهو اعتبار لا بشرط وبشرط لا وان الذى هو قد يكون جزء من معنى ضرب وقد يصير جزء من معنى ضارب هو الحدث المخصوص الذى من حيث هو مع قطع النظر عن اعتبارى بشرط لا ولا بشرط لا يحكى عنه لفظ وهو باحد اعتبارين ضرب وبالاعتبار الاخر ضارب فالتفاوت بين السواد والاسود ليس بالاعتبار وانما ذلك الذى هو بنفسه لاسواد ولا اسود يصير سوادا واسود بالاعتبار هذا فى المهية المركبة فى الخارج من المادة والصورة و فى المهية البسيطة فى الخارج لا يكون لها شيء وشيء حتى يأخذ من شيء منه الجنس ومن شيء منه الفصل بل هو بنفس ذاته البسيطة مأخذاً للجنس والفصل معا اذا عرفت ذلك فنقول الاعراض لا تكون لها شيء فى الخارج بازاء الجنس وشيء اخر بازاء الفصل فالجنس والفصل ليسا من الاجزاء الخارجية فى شيء من المهيئات لكنها تؤخذ من الاجزاء الخارجية فى المركبات الخارجية دون البسائط وحيث انهما ليسا بازاء مأخذهما شيء وشيء فى الخارج فى البسائط الخارجية فلا يصدق ان اللونية لو كانت معدومة فى الخارج لزم تقوم الموجود بالمعدوم فنختار فى الجواب ان اللونية معدومة فى الخارج من غير محذور كما قلنا ان الكلية كذلك معدومة فى الخارج من غير محذور فيكون حال اللون بالقياس الى

السواد مثلاً كحال الكلى بالقياس الى الفرد في كون كل منهما جزءاً تحليلياً عقلياً فافهم واغتنم .

« قوله » - وايضا قيام العرض بالعرض جازي - اختلف فيما بين المتكلمين والحكماء في استحالة قيام العرض بالعرض وجوازه فالمتكلمين ذهبوا الى استحالة فاستدلوا بوجهين (الاول) ان معنى قيام العرض بالمحل تبعية له في التحيز فلا بد من ان يكون موضوعه متحيزاً بالذات ليصح تبعية العرض اياه في التحيز والمتحيز بالذات هو الجوهر فيجب قيام العرض بالجواهر الثاني لوقام عرض بعرض فلا بد بالاخيرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض لامتناع قيام العرض بنفسه وح ققيام بعض الاعراض ببعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل الاولوية في قيام الكل بذلك الجوهر لانه قائم بنفسه وكونه كذلك يصيره اولى بالمحلية ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعاله وهو معنى القيام هذا ولا يخفى ما في هذين الدليلين من الوهن اما الاول فلان معنى قيام العرض بالمحل ليس بمعنى تبعيته له في التحيز اولاً بل معناه اختصاصه به بحيث يكون نعتاله والمحل منعوتابه والذي يدل على ذلك صحة اتصاف النفس بالصفات النفسانية والعقول المجردة باوصافها مع انها ليسا بمتحيزين بل اتصاف الواجب بصفاته عند من يقول بزيادة صفاته عليه تعالى بل عند الكل بالنسبة الى صفاته الاضافية وثانياً لو سلم ان معنى قيام العرض بالمحل هو ما ذكر فلا يلزم ان يكون ذلك بلا واسطة فان معنى التبعية في التحيز ليس الاثبوت التحيز للمتابع عرضاً لثبوته للمتبوع فيجب ان يكون هناك ما يكون له التحيز بالذات سواء كان بواسطة او بغير واسطة واما كون التحيز ثابتاً بالذات لما هو محل قريب للمتابع فليس بالازم (واما الوجه الثاني) فلان قيام شيء بشيء على ما عرفت من معناه

من اختصاصه به على وجه يكون الشيء القائم نعتاً والمحل الذي يقوم به منعوتاً انما يتحقق من رابطة النسبية بينهما ولولم تكن مهية تلك النسبة والربط معلومة لنا فاذا تحققت تلك الرابطة بين عرض وعرض يقتضى كون احدهما قائماً بالآخر و اذا لم تكن تلك الرابطة العرض الثانى وبين الجوهر الا بواسطة العرض الاول لم تكن مقتضياً لقيامه بالجوهر الاخر الا بواسطة فوجود هذه الرابطة كاف فى الترجيح هذا ما ذهب اليه المتكلمون وما استدلوا به مع ما فيه (وذهب الحكماء) الى جواز قيام العرض بالعرض واستدلوا الجواز بقيام السرعة والبطؤ بالحركة وبتوسطها بحالان فى الجسم وقيام الخشونة والملاسة بالسطح الحال فى الجسم و بقيام الاستقامة والاستدارة والانحناء بالخط الحال فى السطح وقيام النقطة بالخط واجاب المتكلمون باوهام لا ينبغى ذكره فالحق ما ذهب اليه الحكماء من جواز قيام العرض بالعرض وصاحب الشوارق سلك فى المقام مسلكاً آخر وجعل البحث فى مقامين (احدهما) ما تقدم من قيام العرض بالعرض الذى مختار المتكلمين استحالاته ومذهب الحكماء جوازه وقال بان مختار مصنف التجريد فى هذا المقام هو مذهب المتكلمين من عدم جواز قيام العرض بالعرض واستشهد على ذلك بقول مصنفه ان بين الموضوع والعرض مباينة ووجه المباينة بان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوماً بنفسه فيكون بينهما المباينة وقال مباينة الموضوع والعرض توجب استحالة قيام العرض بالعرض ضرورة استلزام كون العرض الذى محلاً لعرض آخر عرضاً وموضوعاً وهو لا يجتمع مع مباينتهما (وثانيتها) صحة كون عرض واسطة لثبوت عرض لموضوعه مثل ما اذا كان السطح واسطة لثبوت الخشونة للجسم وقال بان الحكماء قائلون بجوازه وانه مختار

صاحب التجريد وحمل قول مصنفه وقد يفتقر الحال الى محل بتوسط يعنى يحتاج العرض فى حلوله فى محله الجوهرى الى واسطة فى نبوت ذلك فى محله (ولا يخفى ما فيه) فان مباينة الموضوع للعرض ليس بمعنى نفى قيام العرض بالعرض بل الظاهر منه هو اثبات المباينة بين كل عرض مع معروضه ومن المعلوم ان العرض القائم بعرض مباين مع معروضه لانه عرض وذاك معروض ومعنى كون الموضوع متقوماً بنفسه فى مقام الفرق بينه وبين المحل هو ان لا يكون مفتقراً الى الحال فيه لا ان لا يكون مفتقراً بشىء اصلاً ولا منافات بين ان يكون العرض الذى هو محل لعرض آخر غير مفتقراً الى العرض الحال فيه فيكون ح موضوعاً بالنسبة اليه وبين ان يكون هو فى نفسه عرضاً مفتقراً الى محله الذى هو يحل فيه والحاصل نبوت التنافى بين كون الشىء موضوعاً وبين كونه مفتقراً الى عرض يكون هو موضوعه اذ الموضوع هو المحل المستغنى عن الحال ولا يجمع الاستغناء عنه مع الافتقار اليه ولا منافات بين الاستغناء عما يحل فيه وبين الافتقار الى ما يحل هو فيه فلا منافات بين القول بجواز قيام العرض بالعرض وبين الحكم بمباينة الموضوع والعرض حتى يجعل الحكم من التجريد شاهداً على ذهاب مصنفه الى مذهب المتكلمين من استحالته كما لا يخفى .

(فى عدم التمايز العلمى فى الاعداد)

« قوله - لا يميز فى الاعداد من حيث عدم - اعلم ان الموجودات متميزة بحسب الخارج واما الوجودات فهى متميزة فى السلسلة الطولية بالتقدم والتأخر والغنى والفقر والوجوب والامكان والكمال والنقص والشدة والضعف واما فى السلسلة العرضية فباعتبار ما معه من

اللواحق والاعراض وذلك عند من يقول بتحقق الوجود كما انه عند من يقول باعتباريته يقول بتمايزه باعتبار اضافته الى المهيئات واما الاعدام ففي تمايزها وعدمه خلاف والحكماء وكثير من المتكلمين يقولون بتمايزها وقد عبر في التجريد بقوله وقد يتمايز الاعدام وجعله في الشوايق من القائلين بتمايزها ولكن التعبير بكلمة (قد) ينافي ذلك اذ لو كانت متمايزة بذاتها لكانت كذلك دائماً والتعبير (بقد يتمايز) ناظر الى انه قد لا يتمايز و هو اشارة الى ان تمايزها ليس بحسب ذاتها بل بحسب الوجودات فالاعدام ان اخذت مضافة الى الوجودات تتمايز وان اخذت بما هي اعدام فلا تتمايز و يؤل كلامه ح الى ما عليه المصنف (قده) في الكتاب و عليه صدر المحققين (قده).

« قوله - وارتسامها في الوهم - و انما صار ارتسامها في الوهم باعتبار الاضافة الى الملكات لان القوة الواهمة من القوى الجزئية ومدركاتها امور جزئية وجزئية مدركاتها بالاضافة الى الملكات فالعداوة من حيث عداوة كلي لا تدركها الواهمة وانما الواهمة تدرك عداوة هذا الذئب فتصير العداوة باضافتها الى هذا الذئب الذي هو امر وجودي جزئيا مدركة للوهم وكذلك العدم المطلق لا يدركه الوهم واذ اضيف الى وجود كعدم وجود زيد اى رفع وجوده او الى مهية كعدم زيد بمعنى وصف مهيته بالعدم يصير جزئيا مدركا للوهم .

« قوله - والا لكان في كل شيء اعدام غير متناهية - قال صدر المتألهين (قده) الوهم حيث يجد اليد ممتازة عن الرجل يغلط فيقول عدم اليد مغاير لعدم الرجل ولو كان كما يحسبه لكان في كل شيء اعدام متضاعفة غير متناهية مرات غير متناهية انتهى (اقول) والسرفى ذلك ان

السلوب لو كانت ثابتة لكان لشيء واحد صفات غير متناهية لاجل سلوب غير متناهية عنه مرات غير متناهية لانه يصدق على الحجر مثلاً عدم الشجر وعدم عدم الشجر وعدم عدم عدم الشجر وهكذا الى غير النهاية وذلك محال لما ذكره في الحاشية من انه يازم ان يكون في الشيء، تحصلات غير متناهية لاقتضاء تميز الاعدام الغير المتناهية لذلك كما لا يخفى .

« قوله - وان كانت لعدم في عدم - اذا لم يكن عدم علة لعدم مع ما بينهما من السخية فعدم عليته للموجود بطريق اولي اذ لا يعقل افاضة الوجود من النفي الصرف كما لا يخفى .

ص ٤٣ قوله - فيقال سالبة حملية - اذ في السالبة الحملية يكون سلب الربط لا ربط السلب وفي السالبة الشرطية المتصلة يكون سلب التعليق لا تعليق السلب وفي السالبة المنفصلة يكون سلب العناد فيكون اطلاق الحملية والمتصلة والمنفصلة عليها من جهة تشابهها بالموجبات .

(ضرر في ان المعدوم لا يعاد بعينه)

« قوله - فاكثر المتكلمين على الاول - زعماً منهم باناطة اثبات المعاد الجسماني الثابت في الشرايع الحققة والضروري في دين الاسلام عليه مع ان المعاد الجسماني ثابت على القول بامتناع اعادة المعدوم ولا اناطة في اثباته على جواز الاعادة كما فصل في مبحث المعاد .

« قوله - فلا تكرار في تجليه تعالى - هذه العبارة ما خوزة عن قول العرفاء ان الله سبحانه لا يتجلى في صورة مرتين والتجلى بالمعنى المصدرى عبارة عن افاضة الوجود منه تعالى وتنزله عنه كافاضة الظل

من ذى ظل والعكس من العاكس و بالمعنى الاسم المصدرى هو نفس الوجود المفاض منه تعالى وتقدس :

حسن روى توييك جلوه چه در آينه كرد

آنهمه نقش در آئينه اوهام افتاد

جلوه كرد رخس روز ازل زير نقاب

عكسى از پرتو آن بر رخ افهام افتاد

وقد قالوا ان الصادر منه تعالى شيء واحد ووجود فارد وما امرنا

الا واحدة وله مراتب مختلفة طولية قرباً وبعداً كلما كان من مراتبه اقرب

اليه تعالى كانت اوغل وجوداً واشد تحصلاً واقل ابهاماً وابتعد عن العدم و

من هنا قالوا النفوس وما فوقها انبيات محضة ووجودات بحتة لامهية لها

يعنى احكام المهيبة مسلوبة عنها من جهة شدة وجودها وغلبة نوريتها

لاجل قربها الى نور الانوار جل وعلا وكلما كان من مراتبه ابعد يكون

بالعكس فانظر الى وجود الهيولى الذى هو مرتبة من مراتب الفيض

المقدس و الوجود المنبسط الذى هو من جهة شدة ضعفه وغلبة احكام

العدم عليه يستراب فى كونه وجوداً حتى يقال عليه انه قوة الوجود

وقوة الوجود وجودان قيست الى العدم البحت واما اذا قيست الى الوجود فهى

قوة الوجود لا الوجود حقيقة اذا تبين ذلك فنقول لقولهم لا تكرر فى التجلى

معان ثلاثة (الاول) ان كل مرتبة من مراتب الوجود المنبسط والفيض

المقدس لا تكرر ولا تعدد ولا عدم لها لان عدمها برفعها عن تلك المرتبة

وخلو الوجود المنبسط عنها والمفروض عدم خلوه عنها وتحققها فى موطن

تحققها وعدمها قبل موطنها او بعده ليس عدمها لانه يجتمع مع وجودها

فى موطنه مع ان عدم كل شيء لا يجتمع مع وجوده وهذا الوجود المنبسط

وان كانت له مراتب طولية وفي كل مرتبة من مراتبها الالمرتبة الاولى يمكن ان يتحقق مراتب عرضية متكافئة لكن كل مرتبة من تلك المراتب الطولية والعرضية لا تتكرر وجود كل مرتبة لا يتحقق مرتين لاقبل تحققه ولا بعده (الثاني) ان هذا الوجود المنبسط مع قطع النظر عن مراتبه شيء واحد وجلوة واحدة لا تتكرر ولا تعدد فيه .

ابن همه عكس مي ونقش مخالف كه نمود

يك فروغ رخ ساقى است كه در جام افتاد

(الثالث) ان العالم اى ما سوى الله من سمائه وارضه وغيبه و شهادته من جهة ارتباط بعضه ببعض كارتباط اجزاء بدن واحد بعضها ببعض شيء واحد لا تكرر فيه وقد جعل وحدة العالم فى الالهييات دليلا على توحيدہ تبارك وتعالى .

« قوله - وفي كل آن له شأن جديد - و شأنه الجديد هو جلوته الجديدة التى لم تكن قبلها ولا بعدها واذا لم تكن لم يكن لها موطن تحقق واذا كانت لم تكن لها عدم .

« قوله - ليس كمثل شيء - ولعل المثل بمعنى المثل والوجود المنبسط الذى جاوته تعالى مثاله وكذا كل مرتبة منه ولا مثل لمثاله لا للوجود المنبسط والمرتبة من مراتبه .

« قوله - وكل شيء له آية - يعنى كل شيء بوحدانيته وعدم تكرر وجوده آية توحيدہ والى هذا المعنى يشير الشاعر فى قوله فى مدح مولانا امير المؤمنين عليه السلام حيث يقول

در وحدت خود گواه ميخواست خدا بي مثل ييا فريد و بي مانندت
« قوله - واستحسن الامام الرازى - وهو كذلك كما يقول

المصنف في الحاشية من انه اذا كان المراد اعادة المعدوم بعينه بجميع لوازمه وعوارضه حتى زمانه ومرتبته فلا ريب في امتناعها انتهى .

« قوله - تجويز تخلل العدم - اذا فرض موجود في الزمان الاول وانعدم في الزمان الثاني وبطل شيئية وجوده وشيئية مهيبته فيه بحيث لم يبق منه في الزمان الثاني شيء اصلا ثم وجد في الزمان الثالث وكان وجوده في الزمان الثالث بعينه هو الوجود في الزمان الاول والهوية التي في الزمان الثالث بعينها هي الهوية في الزمان الاول فكان الشخص في الزمان الثالث بعينه هو الشخص في الزمان الاول فيكون العدم الواقع في الزمان الثاني متخللا بين الشخص ونفسه اذا المفروض كون الموجود في الزمان الاول والثالث شخصاً واحداً و هو اى تخلل العدم بين الشخص ونفسه بديهى البطلان .

« قوله - وهو بهذا تقدم الشيء - بل في الشوارق هو افحش من تقدم الشيء على نفسه بالذات و علله بعض المدققين في حاشيته على الشوارق بان المغايرة بين الشيء ونفسه في تقدم الشيء على نفسه بالزمان اظهر لانفكاكه عن نفسه بالزمان .

ص ٤٤ قوله - لان حكم الامثال فيما يجوز - هذا تعليل لجواز وجود ما يماثل المعاد وعلل ايضا بان وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات .

« قوله - ووجه عدم الامتياز بينهما ان المفروض - (ان قلت) ان اريد من عدم الامتياز عدمه في نفس الامر فهو غير لازم كيف ولولم يتميز في نفس الامر لم يكونا اثنين والمفروض انها كك وان اريد عدمه عند العقل فهو وان كان لازماً لكنه غير مستحيل اذر بما يلتبس على العقل ما

هو متميز في الواقع (قلت) المراد به عدم التمييز في نفس الامر وذلك لان التمييز بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف بحسب العوارض الشخصية المفروض عدمه (فان قلت) فعلى هذا فيلزم ان لا يكونا اثنين مع ان المفروض انهما كذلك (قلت) فرضهما اثنين مع عدم التخالف في جميع العوارض المشخصة نشاء من فرض الخصم كون احدهما معاداً والاخر مبتدئ فهذا الفرض تحققت الاثنية لكن يلزم من وضعها رفعها اذ لو كانا اثنين يلزم ان لا يكون بينهما امتياز لكن رفع الامتياز محال لاستلزامه رفع الاثنية وهو مخالف مع وضعها (فان قلت) فعلى هذا يلزم استحالة وجود المبتدئ ايضا اذ لو جاز لجاز وجود ما يماثله في جميع العوارض بعين ما تقدم ولو وجد ما يماثله لم يكن بينهما تمايز وهو محال (قلت) وجود الاثنين كك ابتداء مستلزم لرفع الامتياز الواقعي بلا وضعه اصلا و لكن في المقام يكون رفعه مع وضعه اذ المفروض احدهما معاد حسب فرض الخصم والاخر مبتدئ فوضع الامتياز مستلزم لرفعه .

« قوله - نعم لو كان تقرر المهية - اذ المهية المعادة الموجودة في الزمان الثالث يشار اليها بانها الثابتة في الزمان الثاني بوصف كونها معدومة بعد الوجود في الزمان الاول بخلاف المبتدئة الموجودة في الزمان الثالث حيث يشار اليها بانها الثابتة في الزمان الثاني بوصف كونها معدومة فيه بعد العدم في الزمان الاول فيتحقق الامتياز (فاق قلت) بناء على التحقيق في الوجود الذهني من ان الاشياء بحقايقها توجد في الذهن يكون الوجود الذهني بمنزلة ثبوت المعدومات فالذات الموجودة في الزمان الاول وان انعدمت في الزمان الثاني لكن يستحفظ وحدتها الشخصية بحسب الوجود الذهني في بعض المدارك العالية المحفوظة عن التغير (قلت) المحفوظ

وحدته في الوجود الذهني هو المهية واما الوجود فلاشكال في تعدده و
تغايره كما مر في مبحث الوجود الذهني وحيث ان وحدة الشخص وتعدده
بوحدة الوجود وتعدده لم يكن الموجود في الذهن عين الموجود في
الخارج بحسب الشخص والوجود وانما هو عينه بحسب المهية والافال موجود
في الذهن فرد وفي الخارج فرد آخر فهما فردان من مهية واحدة لانهما
فرد واحد منها .

شمس در خارج اگر چه هست فرد میتوان هم مثل او تصویر کرد
قوله - العود عين الابتداء - يعني يلزم ان تكون حيثية
الاعادة عين حيثية الابتداء مع انها متنافين ووجه اللزوم ان حيثية الاعادة
انما هي بالوجود في الزمان الثالث بعد الانعدام في الزمان الثاني واذا
كان الموجود في الزمان الثالث موجوداً في الزمان الاول لعود الزمان
الاول معه كانت حيثية الاعادة بعينها هي حيثية الابتداء لانها عبارة عن
الوجود في الزمان الاول المفروض انه كذلك .

قوله - اذ المفروض ان الهوية المعادة - لا يخفى انه لا يبازم
من فرض كون الهوية المعادة بعينها هي الهوية المبتدئة صيرورة حيثية
الاعادة بعينها حيثية الابتداء اللهم الا ان يقال لوجاز اعادة المعدوم بجميع
لوازمه الشخصية وتوابع هويته لعاد الوقت الاول معه ايضا لانه ايضا من
لوازمه الشخصية و امارات تشخصه وان لم يكن من المشخصات و مع
عود الوقت يلزم المحذور المذكور فح فهذا الوجه لا يبتنى على كون
الزمان من المشخصات بل يكفي كونه من امارات التشخص .

قوله - و لان الزمان من المشخصات - يعني بناء على

كونه كذلك

قوله - اولانه ايضا يعدم و يجوز اعادته - يعنى على زعم
الخصم بجواز اعادة المعدوم ولو على القول بالمنع من كون الزمان
من المشخصات

قوله - فيلزم الانقلاب - الانقلاب على تقدير ان يكون
حيثية العود في عين كونها حيثية العود انقابت فصارت عين حيثية الابتداء
نظير انقلاب الجوهر عرضا على ما صوره السيد الصدر في باب الوجود
الذهني والخلف على تقدير ان يكون ابتداء لاعدواً و اجتماع المتقابلين
على تقدير ان يقال في الهوية الواحدة اجتمعت حيثية الابتداء و حيثية
الاعادة معالانه صارت حيثية الاعادة عين حيثية الابتداء اللزوم منه الانقلاب

قوله - لم يكن فرق بين العود الاول - واذالم يكن فرق بين
العودات فلا يخلو اما يقع بعض دون بعض او يقع الجميع او لا يقع شيئاً منها لكن
الاولين محال اما الاول منهما فللزوم تخصيص احدها بالوقوع التخصيص
من غير مخصص ضرورة ان ما فرض عوده ليس حاله الاكحال ما يفرض
عدم وقوعه من حيث الزمان والمكان وسائر العوارض الشخصية اما الثاني
منهما فللزوم التسلسل فبقى ان لا يقع شيء منها وهو المطلوب

ص ٤٥ قوله - فعلى هذا لا يصدق عليه المعاد - يعنى هذا
الدليل مبنى على الاعماض عن الدليل المتقدم وهو لزوم كون الاعادة عين
الابتداء فانه لو فرضنا عدم لزومه لكان فرض عدم لزومه من جهة فرض
عرضية السبق واللحق بالنسبة الى اجزاء الزمان اذ مع ذاتيتهما لها لو
فرض عود الزمان السابق يعود مع سابقته فيلزم ان يصير العود عين الابتداء
ومع فرض عرضيتهما يكون سابقته من ناحية كونه في زمان سابق ولاحقته
بكونه في زمان لاحق كما في الزمانيات فيلزم ان يكون للزمان زمان

كالزمانيات وحاصل الدليلين يرجع الى دليل واحد على نحو القضية الشرطية المانعة الخلو هكذا لو جاز اعادة المعدوم لجاز اعادة الزمان معه ولو اعيد للزم اما صيرورة الاعادة عين الابتداء وذلك على تقدير كون السابقة ذاتية للزمان حتى يعود الزمان المبتداء مع وصف سابقته او التسلسل في الزمان على تقدير كون السابقة عرضية لكي يكون سبق الزمان بالزمان

ص ٤٦ قوله - او المبهمة الموجودة بعد العدم - قال في الشوارق والامتناع لازم لمهية المعدوم بعد الوجود لا ينفك عنها ابدا ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود ابتداء انتهى ولا يخفى ان ما في الشوارق احسن مما في المتن وان كان المراد واحدا فتأمل

(غرر في دفع شبهة المعدوم المطلق)

١ قوله - في دفع شبهة المعدوم المطلق - والبحث في هذا الغرر يرجع الى البحث عن احكام متعلقة بالوجود والعدم باعتبار حصولهما في الذهن واعتبار العقل اياهما ولهذا صار مندرجا في الامور العامة في الفريدة المبحوثة فيها عن الوجود والعدم

٢ قوله - من عالم الملكوت - الملكوت يطلق تارة ويراد منها عالم الغيب جملة في مقابل عالم الشهادة اعنى عالم الحس والمحسوس ويقال له الملكوت بالمعنى الاعم وعليه يحمل قوله تعالى وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض و يطلق تارة اخرى ويراد منها الملكوت بالمعنى الاخص وهو على قسمين عالم النفوس من السماوية وغيرها ويقال له الملكوت الاعلى وعالم المثال والخيال المنفصل ويقال له

الملكوت الاسفل فالنفس الناطقة من عالم الملكوت بالمعنى الاعم لانها عالم الغيب ومن عالم الملكوت الاعلى بالمعنى الاخص .

« قوله - فيازم اتصاف العقل بالوجود والعدم - اما اتصافه بالوجود فلانه موجود حقيقة لانه متصور لعدم نفسه والتصور لا يتحقق من المعدوم واما بالعدم فلانه تصور عدمه وتصور عدمه مستلزم لاتصافه بالعدم فى عالم التصور لكن وجوده اصيل وعدمه ظلى .

ص ٤٧ قوله - فما بحمل الاولى - هذا جواب عن اشكال التناقض المتروهم فى امثال تلك القضايا وحاصله الفرق بين الحمل الاولى والشايع الصناعى وان صحة حمل شىء على شىء بالحمل الاولى لا يستدعى صحة حمله عليه بالصناعى كما فى مثل الانسان انسان فانه يصح بالحمل الاولى ضرورة انه نفسه ولا يصح بالصناعى اذا الانسان اى مفهومه لا يكون فردا من الانسان بل هو مفهومه كما ان مفهوم الجزئى جزئى بالحمل الاولى وليس فرداً من مفهوم الجزئى بالشايع الصناعى بل هو فرد من مفهوم الكلى فان مفهوم الجزئى كلى طبيعى اى يعرضه الكلية فى العقل فانه لا يابى عن الصدق على الكثيرين كما ترى صدقه على زيد وعمر ونحوهما من الجزئيات عند قولك زيد جزئى وعمر جزئى ونحوهما وبالجملة فالتفاوت بين الحملين اوجب التفاوت فى الصدق حيث يصدق على مفهوم الجزئى انه جزئى بالحمل الاولى وليس بجزئى بل كلى بالحمل الصناعى ولذا يعتبر فى التناقض وحدة الحمل وراء الوحدات المشهورة واذا تبين هذا الفرق نقول المحكوم عليه فى هذه القضايا هو المفهوم ففى قضية المعدوم المطلق لا يخبر عنه المتصور هو مفهوم المعدوم المطلق وهذا المفهوم هو مفهوم المعدوم المطلق بالحمل الاولى وليس مصداقا لنفسه بل يصح

سلبه عن نفسه بالحمل الصناعي اذ هرحين ما يتصور يكون مصداقاً
للموجود في الذهن والموجود في الذهن لا يكون مصداقاً لمفهوم المعدوم
المطلق لان ما هو معدوم مطلق ما لا يكون له حظ من الوجود في وعاء
من الادعية وموطن من المواطن وما له حظ من الوجود فليس بمعدوم
مطلق بل هو موجود بوجوده له فمفهوم المعدوم المطلق معدوم مطلق
بالحمل الاولي ومصداق للموجود بالحمل الصناعي لكنه متحد مع افراده
الفرضية لا الفعلية اذ ليست له افراد بالفعل فمن جهة اتحاده مع افراده
الفرضية يؤخذ موضوعاً في القضية ويحكم عليه لا لان يقف الحكم عليه
على ما هو مفاد القضية الطبيعية بل لان يسرى منه الى افراده الوهمية
على ما هو مفاد القضية الحقيقية كما هو مذهب المحققين في الفرق بين
القضيتين اذ يجعل المفهوم آلة ملاحظة تلك الافراد الفرضية فيحكم عليها
بعد ملاحظتها بوجهها الذي هو مفهومها اذ المفهوم وجه للافراد و
ملاحظة وجه الشيء، ملاحظة الشيء، بوجهه والحكم على الشيء يتوقف على
تصوره ولكن يكفي في تصوره تصوره بوجهه وتصوره وجه الشيء، تصور الشيء،
بوجهه ومفهوم الشيء، وجه الشيء، فتصوره تصور الشيء، بوجهه وهذا طريقة
المصنف وهو يرجع الى الادل اعنى الحكم على المفهوم لان يقف عليه بل لان
يسرى منه الى الافراد والمأل واحد وكيف كان فلا يرد عليه ما اورده
في الشوايق من ان المفهوم لا يخلو من احد امرين اما لا يكون متحداً مع
المصداق او يكون فعلى الادل فلا يصح الحكم عليه لان يسرى منه الى المصداق
لعدم وجه للسراية مع عدم الاتحاد وعلى الثاني فيكون المصداق موجوداً
بحكم اتحاده مع المفهوم الموجود في الذهن فيجبى الاشكال في
المصداق بانه موجود في ضمن اتحاده مع المفهوم الموجود في الذهن

وذلك لما بينا من ان تلك الافراد المحكومة عليها بتوسيط المفهوم افراد وهمية فرضية بمعنى انه لو كانت له افراد لكان كذا فتأمل (١)

مع ان هذا الوجود الذهني للافراد من ناحية اتحادها مع المفهوم عرضية ولا منافاة بين سلب الوجود عنها ذاتا ونبوته لها عرضا فتأمل (٢)

فالحق في الجواب هو ما قلنا من ان صحة الحكم على شيء يتوقف على تصوره ولو بالوجه واذا كان المفهوم وجهياً للافراد فيصح الحكم على الافراد بعدم الاخبار عنه بواسطة تصور مفهومها وتصور مفهومها لا يخرجها عن كونها معدوما مطلقا اذ التصور وجود ذهني للمفهوم لا للمصداق لكنه لما كان مفهوم ذلك المصداق يصح ان يجعل آلة لملاحظته فيحكم عليه بعد ملاحظة وجهه والتأمل فانه يمكن ان يقال بخروج المصداق عن كونه معدوماً مطلقاً بواسطة وجود وجهه الذي هو مفهومه وبعبارة اخرى ان كان وجود وجه الشيء، وجوده بوجه فيخرج بوجود وجهه عن كونه المعدوم المطلق لان وجود وجهه وجوده بوجه والمعدوم المطلق ما لا يكون له وجود بوجه من الوجوه وان لم يكن وجود وجهه وجوده بوجه لم يصح الحكم عليه لان الحكم يتوقف على تصوره ولو بوجه والمفروض ان تصور وجهه لا يكون تصوره بوجه فلم يتصور اصلاً بالكنه ولا بالوجه

(١) وجه التأمل هو عدم صحة الحكم بعدم الاخبار عن الافراد الوهمية لو كان له افراد بل الحكم الصحيح هو صحة الاخبار عنها لو كانت افراداً لها وانما لم يصح الحكم لانها ليست افراداً حتى يحكم عليها لانه على تقدير الافراد لا يصح الحكم عليها وبعبارة اخرى موطن تقدير الافراد وفرضها هو موطن صحة الحكم عليها بالاخبار عنها وعدم صحة الحكم لمكان عدمها كما لا يخفى .

(٢) وجه التأمل هو ان هذا الوجود العرضي التبعي للافراد من ناحية اتحادها مع المفهوم يخرج الافراد عن كونها المعدوم المطلق وما لا وجود له اصلاً ولو عرضاً وتبعاً .

والذي يحسم مادة الاشكال عندى ان نقول نظير ما يقال فى الحمل الاولى من تصوير التغاير (وتوضيحه) ان فى كل قضية حملية سواء كان الحمل فيها اولياً ارضناعياً لا بد من مغايرة بين المحمول والموضوع واتحاد بينهما فبالمغايرة تتشكل القضية ويتحقق الموضوع والمحمول بجعل احده المتغايرين موضوعاً والاخر محمولاً والاتحاد بينهما يحتمل المحمول على الموضوع فيقال هو هو وهذه المغايرة والاتحاد فى الحمل الصناعى ظاهر حيث ان الموضوع والمحمول فيه متغايران مفهوماً ومهيةً ومتحدان وجوداً وفى الحمل الاولى المعتبر فيه الاتحاد الماهوى زائداً عن الاتحاد الوجودى فيما كان الموضوع والمحمول متغايران مفهوماً ايضاً واضح كما فى مثل الحد والمحدود كالانسان حيوان ناطق فان الموضوع والمحمول فى هذه القضية وان اتحداهميه ووجوداً لكنهما متغايران مفهوماً بالاجمال والتفصيل وهذا القدر من المغايرة كاف فى صحة تشكيل القضية وتحقيق الموضوع والمحمول واما فى مثل الانسان انسان او الحيوان الناطق حيوان ناطق مما لا يتفاوت الموضوع والمحمول حتى بالاجمال والتفصيل فتصوير المغايرة بينهما لا يخلو عن غموض والذي حققه المحققون فى تصويره هو ان يقال الانسان الذى على حسب وهم المتصور الوهمى يمكن ان لا يكون انساناً ليس على ما يتوهم من وهم سلبه عن نفسه بل هو انسان لا يمكن ان ان يسلب عن نفسه فالمغايرة حصلت بحسب توهم وجود متوهم اياها لا بحصولها بالفعل ولا بتحقيق متوهمها بالفعل بل بتوهم متوهم لها بالفعل اذا عرفت ذلك فتقول فى المقام ايضاً كذلك فان قضية المعدوم المطلق لا يخبر عنه المحكوم عليه بعدم الاخبار عنه هو الافراد الوهمية التى يمكن ان يتوهم متوهم وهمى بانها مع كونها من افراد المعدوم المطلق يخبر

عنها فيقال لهذا المتوهم الوهمي الامر في افراد المعدوم المطلق ليس كك فانها مع كونها من افراد المعدوم المطلق لا يخبر عنها اذ الموجود هو الذي يخبر عنه والمعدوم مما لا يخبر عنه فلاتترهم مع معدوميته كونه مما يخبر عنه وكك في قضية شريك الباري ممتنع الوجود يتوهم متوهم يتوهم ان فرد شريك الباري موجود فيقال له يا ايها المتوهم لوجود فرد لشريك الباري ليس لمفهوم شريك الباري فرد موجود لانه ممتنع الوجود فتأمل فانه يمكن ان يقال في قضية المعدوم المطلق لا يخبر عنه هذا الوجود التوهمي من المتوهم الموهوم ايضا يخرج الموضوع عن كونه المعدوم المطلق حيث انه موجود بالوجود التوهمي من المتوهم الموهوم والمعدوم المطلق ما لا يكون موجوداً اصلاً حتى بهذا الوجود لان ثبوت الوجود في الجملة مناف مع السلب المطلق كما لا يخفى هذا وفي الشوارق قال ما حصله بقوله والحاصل ان معنى قولنا المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه ان هذا المتمثل في الذهن لولم يكن متمثلاً فيه لامتنع الحكم عليه فلا اشكال اصلاً انتهى (اقول) وما ذكره قضية شرطية وصدق القضية الشرطية لا يتوقف على صدق المقدم او كذبه بل هي صادقة مع صدق المقدم او كذبه لكنه في المقام كاذب لكون النتيجة رفع التالي برفع المقدم لصحة ان نقول لكنه متمثل في الذهن فلا يمتنع الحكم عليه فبالاخرة فما الفينا ما هو المحكوم عليه بامتناع الحكم عليه اذ وجدانه هو وجوده الموجب لجواز الحكم عليه فيخرج عن كونه مما يمتنع الحكم عليه فتدبر تجد مخلصاً انشاء الله .

« قوله - يقول شريك الباري لا يتصور - لا يخفى ان هذا القائل ان كان مراده من ان شريك الباري لا يتصور ان مصداقه لا يتصور وان

فرض مصداق المحال محال فهو كلام حق لا اشكال فيه ضرورة انه لو كان شيء مصداقا لشريك الباري فهو لا يدخل في تصور متصور كما ان الباري عز اسمه كذلك فكما لا يكون لشريك الباري مصداق في الخارج لا يكون له مصداق في الذهن وما يمكن تصوره هو مفهوم شريك الباري وهو ليس مصداقا له بل هو مصداق للممكن موجود في الذهن موجود بايجاد الذهن وكك مصداق المحال غير متصور اذ التصور نحو وجود له وهو مع كونه مصداقا للمحال لا يكون موجودا بوجوه اصلا ولو بالوجود الذهني واما مفهوم المحال فهو ليس بمصداق للمحال بل هو مصداق للممكن الوجود كما في مفهوم شريك الباري .

« قوله - بل الوجود يبرزه - لكن عدم خروجه عن كونه ذلك المفهوم وابرز الوجود اياه على ما هو عايه لاجعله مصداقا لنفسه بل هو مصداق لمفهوم يصدق عليه مواطاة بالحمل الصناعي وعلى تقدير كون مراد القائل من استحالة تصور شريك الباري وفرض المحال هو تصور مصداق شريك الباري وفرض مصداق المحال لا يمكن رده بما ذكره ص ٤٨ قوله - فاذا فرضتم مفهوم المحال - نعم اذا كان

مراد هذا القائل استحالة فرض مفهوم المحال لامصداقه

« قوله - وعمداً قس - يعني عدم عدم بالحمل الاولي و ليس بعدم بالحمل الصناعي بل مصداق للموجود الذهني عند ارتسامه في الذهن .

(عزز في بيان مناط الصديق في القضية)

« قوله - عزز في بيان مناط الصديق في القضية - بيان مناط

الصدق في القضية من الامور العامة وفي الفريدة التي يذكر فيها احكام الوجود من جهة كونه من احكام النسبة التي بين الموضوع والمحمول والنسبة من سنخ الوجود وهي الوجود الرابط والوجود مطلقا من الامور العامة لكن المصنف قدده في الحاشية الحق المسئلة بالمسائل المبحوث فيها عن احكام العدم من حيث ان البحث عن وجود الرابط بحث عن النسبة والنسبة امر اعتباري غير موجودة في الخارج بمعنى ان الخارج ليس ظرف الوجودها وان كانت خارجياً بمعنى ان الخارج ظرف لنفسها و فيه بحث وما ذكرناه اصوب كما لا يخفى .

« قوله - فان الصادق - قد تقدم ان المطابقة من باب المفاعلة عبارة عن التطابق بين شيئين فالخبر اذا تطابق الواقع كان الواقع ايضا مطابقاً مع الخبر فالخبر مطابق مع الواقع بالكسر ومطابق معه بالفتح فهو من حيث انه مطابق بالكسر صادق ومن حيث انه مطابق بالفتح حق فالصدق والحق كالا هما صفتان للخبر لكن باعتبار كونه مطابقاً ومطابقاً

« قوله - على الافراد المحققة الوجود - ولا يجب ان يكون العنوان الماخوذ في موضوع القضية الخارجية علة لثبوت الحكم لافراده في عالم الثبوت بل يمكن اختلاف الافراد في علة الحكم ففي مثل قتل من في الدار يمكن ان تكون علة قتل كل واحد ممن في الدار ما يختص بقتله ولم يكن الكينونة في الدار علة لقتلهم بل كل واحد من اشخاص من في الدار قتل لعله مختصة به وكان على المتكلم ان يخبر عن قتل كل على حدة لكن امكان التسهيل في التادية جمع بين المختلفين في علة الحكم بعنوان واحد لا مدخل له في الحكم وقال قتل من في الدار و اكرم من في البيت و من هنا يظهر ان القضية الخارجية في قوة الجزئية

اذلا يكون العنوان المذكور فيها علة لثبوت الحكم حتى يعم كل معنون به بل يختص بالافراد الخارجية المحققة ولذا لاتداول في العلوم لان الجزمى لا يكون مكتسبا

« قوله - وهي التي حكم فيها - المشهور فسروا القضية الحقيقية بما حكم فيها على الافراد الموجودة في الخارج محققة كانت او مقدره وفسرها المصنف (قده) في منطق الكتاب بما حكم فيها على الافراد النفس الامرية محققة كانت او مقدره وتكون هي على تفسير المصنف (قده) في المنطق اعم منها على تفسير المشهور لان النفس الامر اعم من الذهن والخارج وفسرها في هذا الموضوع بتفسير المشهور .

ص ٤٩ قوله - فالمراد بالامر هو الشيء نفسه - فكلمة النفس في نفس الامر بمعنى الذات وكلمة الامر بمعنى الشيء فنفس الامر بمعنى ذات الشيء واطلاق النفس على الذات والامر على الشيء، كلاهما شايع مستفيض كما في مثل جائني زيد نفسه اى ذاته وقد جعل الشيء من احد معينى الامر واحد معانيه حسبما حقق في الاصول فصدق القضية الذهنية ح بمطابقتها مع نفسها (فان قلت) المطابقة تجب ان تكون بين اثنين حتى يكون احدهما مطابقاً والاخر مطابقاً بالكسوفى الاول والفتح فى الثانى والنسبة الحكمية فى القضية الذهنية شىء واحد وهى وان كانت مطابقا بالكسوفى ليس لها مطابق بالفتح وان كانت مطابقا بالفتح فليس لها مطابق بالكسوفى كيف يتصور مطابقة الشيء مع نفسه (قلت) يكفى فى تحقق المطابقة مغايرة المطابق والمطابق بالاعتبار ولا يتوقف على المغايرة الحقيقية فالنسبة الحكمية من حيث هى متعلقة للاذعان شىء ومن حيث هى مع قطع النظر عن كونها متعلقة للاذعان شىء فهى بالاعتبار الاول

مطابق بالكسر وبالاعتبار الثاني مطابق بالفتح فللنسبة التي في الانسان حيوان حالتان احديهما باعتبار حيوانية الانسان واقعاً مع قطع النظر عن فرض الحيوانية له عن فارض او تصديق مصدق حيوانيته بل من حيث نفسه ولولم يكن فارض ومصدق بانه حيوان والحالة الاخرى حالة حيوانيته من حيث كونها متصورة ومتعلقة للاذعان فصدق تاك النسبة باعتبار الحالة الثانية باعتبار مطابقتها مع نفسها باعتبار الحالة الاولى في مقابل الانسان جماد حيث ان النسبة فيه متمحض بفرض الفارض و مع قطع النظر عن فرضه لاواقعية لها اصلاً وما في الواقع سلب الجمادية عنه لاثبوتها له .

« قوله - والتعبير بالعبارتين - يعني عبارة عالم الامر والعقل الكلي
 . « قوله - مقتبس من الكتاب - فيكون الامر في مقابل الخلق
 بمعنى عالم الغيب في مقابل الشهادة .

ص ٥٠ قوله - وهذا التعبير انسب - يعني التعبير عن النفس
 الامر بعالم الامر انسب عن التعبير عنه بالعقل الكلي لمناسبة لفظ الامر في
 نفس الامر مع لفظه في عالم الامر

« قوله - وانما عبر تعالى عنه - اي عن عالم الغيب في مقابل الشهادة
 « قوله - بل الانوار الاسفهبديه - المراد بالانوار الاسفهبديه
 هي النفوس الناطقة الانسانية وهذه الكلمة اصطلاح من شيخ الاشراق
 حيث يعبر عن النفوس بالانوار الاسفهبديه وفي قوله لاهمية لها ايضاً إشارة
 الى مقاله الشيخ المذكور من ان النفس وما فوقها من المجردات انبيات
 محضة ووجودات بحتة لاهمية لها وقد استدلل المصنف (قده) لنفي المهية
 بوجوده ثلاثة في الحاشية ولكن لا يخفى ان الغرض ليس نفيها عنها رأساً

كيف والوجود الممكن لا ينفك عن المهيبة فانه وجود ظلي من جهة ظليته محدود ينتزع من حده المهيبة وقد قالوا كل ممكن زوج تركيبى مركب من مهيبة ووجود وما لتركيب فيه اصلاحتى من المهيبة والوجود هو الحق تعالى شأنه بل المراد غلبة احكام الوجود عليها واستهلاك احكام المهيبة فيها حتى كانها لامهيبة لها .

« قوله - فيكفيه مجرد امكانه الذاتى - ويعبر عنها بالذرات المستكفية بالفاعل حيث ان امكانها الذاتى كافية فى فيضان وجودها من فاعلها »
 « قوله - خارج عن نفسه - يعنى معنى نفس الامر هو ملاحظة الشيء بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن غيره وهذا المعنى يناسب مع المعنى الاول دون المعنى الثانى اذ ملاحظة الشيء فى عالم العقل والامر ملاحظته مع امر خارج عن نفسه ولا يكون لحاظه مع قطع النظر عن غيره ثم انه اعترض على المعنى الثانى بانه يتعذر ح وصف الاحكام الثابتة فى العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق على العقل ولو سبق بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا تحقق له معه وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف ونحوه لامتناع ارتسام الجزئيات فى العقل و ايضا استدلوا بوجود العقل بالتفاوت بين حالتى الذهول والنسيان فيكون العقل خزانة للمعقولات مع انه لو كان كذلك لكنت حالتى الذهول والنسيان بالنسبة الى الكواذب ايضا متحققة فيكون العقل خزانة للكواذب ايضا فتكون الكواذب صادقة فى نفس الامر وقد اجابوا عن هذه الاعتراضات بما هو مذكور فى الشوارق وغيره .

ص ٥١ قوله - ومن هنا ظهر النسبة - النسبة بين الخارج والذهن عموم عن وجه فمادة اجتماعهما مثل الاربعة زوج من القضايا ، الصادقة

التي موضوعها غير الحق و مادة افتراق الذهن عن الخارج في القضايا الكاذبة و مادة افتراق الخارج عن الذهن هو الحق فمن كون النسبة بين النفس الامر والذهن عموماً من وجه و كون الحق مادة افتراق نفس الامر عن الذهن ظهران النسبة بين الخارج والذهن ايضا عموم من وجه و كون الحق مادة افتراق الخارج عن الذهن

(في الجعل)

« قوله - غرر في الجعل - لاختفاء في كون البحث عن مجعولية الوجود من الامور العامة حيث انه بحث عن احوال الوجود اعلم ان مسألة اصالة الوجود في التحقق مغاير مع مسألة اصالة الوجود في الجعل و لكنهما متلازمان في الصدق لان القائل باصالته في التحقق قائل باصالته في الجعل وبالعكس والمصنف قد ذكر المسئلة الاولى في اول الكتاب في الفرر المعقود في اصالة الوجود و ذكر مسألة الثانية ههنا وانما صارتا مسئلتين لان القائل باصالته في التحقق قديم يمكن ان لا يقول باصالته في الجعل كما اذا قائل بالبخت والاتفاق او معجوزاً لترجيح المرجوح من غير مرجح او قائل بالاولوية الذاتية فانه لا مجعول عنده حتى يقول بكونه الوجود او المهمة مع انه قائل باصالة الوجود في التحقق بل اصالة الوجود في التحقق ينسحب ذيله الى الواجب تعالى فانه عين الوجود كما عرفت مع ان اصالته في الجعل لا يتأتى هناك كما هو واضح (فان قلت) هب ان المسئلتين متغايرتان لكنهما متلازمان فيكون احديهما مغنياً عن الاخر فما وجه الحاجة الى ذكرهما معاً (قلت) اولاً يمكن منع التلازم في الصدق بدعوى ان بعض الحكماء القائل باصالته في التحقق يقول باصالة الاتصاف في الجعل فتحقق الوجود او المهمة لا يثبت جعل الاتصاف ولا ينفيه و ثانياً على

تقدير تسليم التلازم فلعل غرضهم من ذكر المسألتين بيان اقسام الجعل
والاشارة الى اصحاب الاقوال وذكر مداركها تفصيلاً .

« قوله - الوجود لما كان مقسوماً الى الرابط - الوجود الرابط
ما لا نفسية له اصلاً و يكون مفاد كان الناقصة اعنى ثبوت الشئ للشئ
والوجود النفسى ما يقابله وهو ما يكون مفاد كان التامة اعنى ثبوت الشئ
ويعبر عنه بالوجود المحمولى وهو على ثلاثة اقسام لانه اما يكون بنفسه
فى نفسه عن نفسه وهو وجود الواجب تعالى واما يكون بنفسه فى نفسه
عن غيره وهو وجود الجوهر واما يكون بنفسه فى غيره عن غيره وهو وجود
العرض المسمى بالوجود الرابطى وسيجئ تفصيل هذه الاقسام فى الغرر
الاول من الفريضة الثانية عن قريب والمناسب مع كون انقسام الوجود الى
الرابط والنفسى مقدمة للبحث عن الجعل ان يذكر قبل البحث عن الجعل
لكى يوافق الطبع مع الوضع لكن المصنف قد ذكره فى الفريضة
المبحوث فيها عن الوجوب والامكان لكونه مع ابحاث الوجوب والامكان
انسب لان الوجوب والامكان من كفيات النسبة التى هى عبارة عن الوجود
الرابط كما سيظهر

« قوله - لانها نسب ضرورية - يعنى صيرورة ذات الانسان
انساناً مثلاً او صيرورته حيواناً او ناطقاً او صيرورة الاربعة زوجاً ضرورى و
هذا لا ينافى احتياج الانسان فى وجوده او احتياج الاربعة فى وجودها الى
الجعل وبعد جعل الانسان جعلاً بسيطاً لا يحتاج فى صيرورته انساناً او
حيواناً الى جعل تالىفى يجعله انساناً او حيواناً لانه يستغنى عن الجعل
مطابقاً حتى جعل البسيط الكى يكون واجب الوجود بالذات والى ذلك ينظر كلام
الشيخ حيث يقول ما جعل الله الشمس مشمشاً ولكن اوجده بمعنى

انه يحتاج الى الجعل البسيط لا المؤلف لانه مستغن عن الجعل مطلقا .
 ص ٥٢ قوله - كما قال المحقق اللاهيجي ره - اعلم ان بين
 قول المحقق اللاهيجي وقول شيخ الاشراف فرقاً للتوجيه الجارى فى قول
 المحقق لايجرى فى قول شيخ الاشراف وتوضيح ذلك ان الراء فى باب
 الوجود مختلفة فمنهم من يقول ان للوجود مفهوماً وهو المعنى المصدري
 العام البديهي و حصصاً وهى ذلك المفهوم البديهي مضافاً الى مهية مهية
 على نحو يكون التقييد كالمعنى الحرفي داخل القيد خارجاً و افراداً
 خارجية و هى الوجودات الخاصة المتباينة عند المشائين والمتفاوتة
 بالتشكيك عند الفيلسوفين وهؤلاء القائلين بثبوت الافراد الخارجية للوجود
 متواطياً او مشككاهم القائلون باصالة الوجود و منهم من يقول بمفهوم
 الوجود و حصصه و افراده ايضا لكن يقول بان افراده ليست فى الخارج و
 انما هى اعتبارية بمعنى كون الخارج ظرفاً لنفسها للوجودها فيكون عنده
 افراد الوجود غير المهية لكنه يقول بان المحقق فى الخارج هو المهية
 لا فرد الوجود و هذا مذهب المحقق اللاهيجي و منهم من يقول بانه ليس
 للوجود فرد اصلا بل المحكى بالوجود ليس الامفهومه و حصصه و انه ليس
 له فرد لا خارجاً ولا اعتباراً و ان مصداق الوجود فى الخارج هو المهية و
 هذا هو مختار شيخ الاشراف كما يظهر مما حكاه المصنف (قدّه) عنه من
 عبارته هنا من قوله بلا افاضة من الجاعل لا للوجود و لا للاتصاف لانهما
 عقليان مصداقهما نفس المهية انتهى فانظر كيف يستدل على نفي معمولية
 الوجود والاتصاف بنفي الفرد عنهما و ان مصداقهما نفس المهية اذا عرفت
 ذلك فتقول بناء على قول المحقق اللاهيجي (قدّه) يمكن تصحيح اصالة
 المهية بارادة نفي توهم ثبوتها بلا جعل قبل جعل الوجود فيكون المجعول

هو الوجود بخلاف مذهب شيخ الاشراق اذ لا واقع للوجود حتى يقال بمجعوليته وان الغرض من القول باصالة المهية هو نفي ذلك التوهم وان المقصود هو جعل الوجود اذلا ووجود على هذا القول الانفس المهية

« قوله - حد اهم على القول - الحدو البعث الى الشىء وفى الدعاء تحدوني علمها خلة واحدة اى تبعنى وتسوقنى علمها خصاة واحدة وهو من حدو الابل فان الحدو من اكبر الاشياء على سوق الابل

ص ٥٣ قوله - لما كان نفس قوام المهية مصحح حمل الوجود - لا يخفى ان هذا الكلام من السيد المحقق (قده) مبنى على قوله باصالة المهية فى مرحلة التحقق اذ على هذا القول نفس المهية بلا انضياف شىء اليها من الجاعل هى المصحح لحمل الموجود عليها فلو كانت مع ذلك مستغنية عن الجاعل وكانت مع قطع النظر عن جعلها مصداقا للموجود اخرجت عن الامكان وصارت واجبا اذ لا معنى للواجب الا ما كان بنفس ذاته موجوداً غير محتاج فى موجوديته الى الجاعل

« قوله - يرد عليه ان استغناء المهية - وحاصله ان الواجب ما كان مستغنيا عن الجعل من جهة انه فوق المجعولية وانه بلا جعله موجود والمهية مستغنية عن الجعل من جهة انها دون المجعولية وانها بعد جعلها غير متحققه ولا يخفى ان هذا الجواب مبنى على القول باصالة الوجود واعتبارية المهية فهو وان كان حقا لكنه مبناى لا يرد على السيد المحقق (قده) على مبناه من اصالة المهية فى مرحلة التحقق

« قوله - وايضا كيف يكون النفس قوام المهية - هذا الجواب ايضا مبنى على اعتبار المهية فى مرحلة التحقق وان موجوديتها بالوجود « قوله - لزم الانقلاب - لان الممكن بعد صدور مهيته عن الجاعل اذا كان بحيث يكون مصداقا لحمل الموجود عليها بلا ملاحظة

شيء آخر معه بل مع قطع النظر عن اى اعتبار كان سوى نفس ذاته لكان الوجود ذاتيا له فيلزم الانقلاب عن الامكان الذاتى الى الواجب الذاتى فان مناط وجود الواجب بالذات عندهم هو نفس حقيقة الواجب من حيث هى منشاء لانتزاع الموجودية ومناط الامكان الذاتى هو ان لا يكون نفس ذات الممكن من حيث كذلك ولا يضى ان هذا الذى ذكره من لزوم الانقلاب هو بعينه ما تقدم من الدليل على اصالة الوجود فى مرحلة التحقق كما تقدم فى غرره من قول المصنف (قده) وان لم تتفاوت ومع هذا كانت مستحقة لحمل موجود لزم الانقلاب فتحصل ان مرجع استدلال السيد المحقق على اصالة المهية فى مرحلة الجعل هو الاستدلال على اصالتها فى مرحلة التحقق ومرجع الجواب عنه هو اعتبارية المهية واصالة الوجود فى مرحلة التحقق وكلا الاستدلاليين حق وان الاختلاف فى المبنى ومنه يظهر اختلاف المسئلتين كما اشرنا اليه فى صدر الغرر فان مسألة اصالة الوجود فى مرحلة التحقق صارت دليلا على اصالته فى مرحلة الجعل واصالة المهية فى مرحلة التحقق صارت دليلا على اصالتها فى مرحلة الجعل وان كان الحق هو اصالة الوجود فى كاتنا المرحلتين مرحلة التحقق ومرحلة الجعل فافهم واغتنم

« قوله - وقد مشى المشاء نحو الباقي - وهو جعل الوجود و جعل الاتصاف وهو صيرورة المهية موجودة .

« قوله - ولعل هؤلاء ارادوا - وذلك البسيط هو الوجود الذى وجود ونسبة اذ الوجود الامكانى ليس الانفس الربط ومحض الفقر لا انه شيء له الربط والفقر ولذا يعبر عن الوجودات الخاصة الامكانية بالوجود الرابط على ماسياتى وهو منشاء انتزاع المهية فيحلله العقل الى موصوف

هو المهية وصفة هي الوجود واتصاف وهي صيرورة المهية موجودة وكل ذلك في نشأة العقل والافنى الخارج ليس الا الوجود الذى هو عين الربط والفقرو مما ذكرنا يظهر ان المهية تابعة للوجود بحسب الخارج لانها منتزعة عنه وان الوجود صفة تابع لها في العقل فالتابعة والمتبوعية بين المهية والوجود يتعاكسان خارجا وذهنا كما لا يخفى .

« قوله - ثم شرعنا فى استيفاء اقسام الجعل - اقسام الجعل بسيطاً ومركباً بالنسبة الى جعل الوجود او المهية او الاتصاف ستة وثلاثين ففي كل واحد من جعل الوجود او المهية او الاتصاف يتصور اننى عشر قسماً وستة من اننى عشر فى كل من الثلاثة صحيحة و ستة منها باطلة فالستة الصحيحة على القول بجعل الوجود واحد منها جعل الوجود بسيطاً بالذات وخمسة منها الجعل بالعرض وهي جعل الوجود مؤلفاً بالعرض وجعل كل واحد من المهية والاتصاف بسيطاً و مؤلفاً بالعرض والستة الباطلة واحدة منها جعل الوجود بسيطاً بالعرض وخمسة منها الجعل بالذات و هي جعل الوجود مؤلفاً بالذات وجعل كل واحد من المهية والاتصاف بسيطاً و مؤلفاً بالذات وهكذا الامر على هذا القياس على القول بجعل المهية او جعل الاتصاف .

ص ٥٥ قوله - فمنها قولى ولى على القول الذى اختيرى - توضيح هذا البرهان يتوقف على بيان امور (الاول) قد تكرر مراراً ان المهية من حيث هي هي امر اعتبارى عند الكل حتى القائلين باصالتها و انما القائل باصالتها يقول باصالتها بعد اكتسابها الحيثية المكتسبة من الجاعل ولذا اورد عليه بان تلك الحيثية المكتسبة هل تزيد عليها شيئاً ام لا فان زادت فالزيادة هي الوجود ولو سماها القائل باصالة المهية بالحيثية

المكتسبة اذ الخلاف ليس في اللفظ والتسمية و ان لم تزد عليها شيئاً و بقيت المهية بعد اكتسابها الحيثية من انها ليست الالهى فلم تستحق حمل الموجودية عليها وخرجت عن حد الامكان الى الوجوب وبالجملة فالمهية من حيث هي امر اعتبارى (الثانى) وقع الخلاف فى تحديد لازم المهية فقليل كما عن المحقق الدوانى وصاحب المحاكم والمحقق الشريف بانه عبارة عن لازم الوجودين فاللازم على ثلاثة اقسام لازم الوجود الخارجى كالحرارة بالقياس الى النار ولازم الوجود الذهنى فقط كالكلية بالنسبة الى الانسان ولازم الوجودين معا كالزوجية بالقياس الى الاربعة و هذا الاخير يسمى بلازم المهية قال فى المحاكم عليه المهية من حيث هي ليست بمعنى ان الوجود لا يدخل لها فى علتها بل المراد ان المهية علة فى الوجودين العقلى والخارجى ولا يعتبر فى علتها احد الوجودين على التعيين كالانقسام بمتساويين للزوجية فان الزوجية تقتضيه سواء فى العقل او فى الخارج فلا يعتبر فى ذلك الاقتضاء احدهما مع انا نعلم بالضرورة انها ما لم تتحقق فى العقل او فى الخارج يستحيل اقتضاءها فالمهية تقتضى شيئاً تارة بشرط الوجود الخارجى واخرى بشرط الوجود الذهنى واخرى لا بشرط احدهما بل مع كل منهما و هو اقتضاء المهية انتهى و النكتة فى تعبيرهم عن لازم المهية بلازم الوجودين هو تفسير اللازم بمقتضى الملزوم واقتضاء الملزوم اياه واستحالة اقتضاء المهية من حيث هي شيئاً كما ادعى المحاكم الضرورة فى انها ما لم تتحقق فى العقل او فى الخارج يستحيل ان تقتضى شيئاً فعلى قولهم لو تحققت المهية محالاً منفكة عن الوجودين لكانت منفكة عن لازمها لان اللازم لازم لها باعتبار احد وجوديهما العقلى او الخارجى و ليس لازماً لها من حيث هي والمختار عند ساير المحققين كون لازم المهية

عبارة عن لازمها من حيث هي هي وجعلوا اللزوم للوجود الخارجى
والذهنى بمعنى الاقتضاء والمنشائية اذ الوجود مبده الاثر واللمهية بمعنى
التبعية المحضة وعليه فلو تحققت المهية منفكة عن كانه الوجودات لكان
اللازم تبعاً لها فلازم المهية عندهم هو لازم المهية حقيقة لللازم امد
وجودها وان كان معها احد الوجودين الا انه على سبيل الحينية لا
المشروطية فليس الوجود بمعتبر فى لزوم لازم المهية اصلا والى هذا يشير
المصنف (قده) فى قوله حتى لو فرض ان المهية تكون منفردة الخ (الثالث)
ان لازم المهية بهذا المعنى المختار اعتبارى كالمهية الملزومة له بل هو
اولى بالاعتبارية لانه سبك اعتبارى عن اعتبارى فان اللازم فى التاصل
والاعتبارية تابع لمتبوعه بمعنى انه اذا كان الملزوم متاصلا يمكن ان
يلزمه الامر الاعتبارى لكنه من المحال ان يكون المتاصل لازماً للامر
الاعتبارى (الرابع) كل معلول لازم لعلته بل الملازمة لانتحقق بين شيئين
الاذا كان بينهما العلية والمعلولية او كانا معلولى علة نائلة فكل معلول
يلزم علته اذا تحقق تلك الامور فنقول بناء على اصالة المهية فى مرحلة
الجعل يكون المجعول نفس المهية و صرفها والمهية من حيث هي امر
اعتبارى فالصادر الاول وهو مهية العقل الاول امر اعتبارى لازم لعلته اعنى
وجود الحق والصادر الثانى هو مهية العقل الثانى ايضا امر اعتبارى لازم
لمهية العقل الاول التى كانت اعتبارياً وهكذا بقية الصوادر ولو ازم علمها
التى مهيات اعتبارية سوى العقل الاول الذى كان لازماً للوجود الحق تعالى
فحينئذ لا يلزم فى العقل الاول محذور اذ هو اعتبارى لازم لامر متاصل وقد
عرفت جواز لزوم الامر الاعتبارى للامر المتاصل ولكن يلزم فيما سواه
اعتبارية الكل وانتزاعيته لان الكل لازم مهية الصادر الاول ومعلوله اما

بلا واسطة او معها فعلى القول باصالة المهية في مرحلة الجعل يلزم اعتبارية ما سوى المعلول الاول وهو باطل (فان قلت) ما سوى المعلول الاول ليس لازما لمهية المعلول الاول من حيث هي حتى يجب ان يكون اعتباريا بل هو ملازم لمهية التي اكتسبت الحيثية من الجاعل فهي بتلك الحيثية لا تكون اعتباريا ولا يكون لازمها اعتبارياً (قلت) قد عرفت ان تلك الحيثية هي الوجود فيرجع الى اصالة الوجود .

« قوله - وهذا من قبيل قوله انما يعرف - يعنى اضافة ذى في قوله و ككل معلول لذيه الى الضمير من قبيل اضافته اليه في قول الشاعر ذروه في الشذوذية لان اضافة ذوالى الضمير شاذ لانه وضع لان يضيف الى اسم الجنس .

ص ٥٦ قوله - كالفى للشئ - هذا مثال للسنخية المعبره بين المعلول والعلة يعنى ان السنخية المعبره يجب ان تكون كالسنخية التي بين الشئ وفيه لاما كانت بين البحر والندى وقد حقق الفرق بينهما في الحاشية بالعبارة الفارسية كما تراه .

« قوله - حيث انتقاء المهية عنه - يعنى بناء على ان المهية منتفية عنه تعالى كما ظهر سابقا عند قوله والحق مبيته انيته الخ فيجب ان لا يكون معلوله المهية والا لزم انتفاء السنخية بينه وبين معلوله مع انها معتبرة .

« قوله - بل يكون عين الارتباط - سيجىء عنقريب ان الوجودات الخاصة الامكانية مطلقا حقايقها هي عين الربط بمبدئها لانها ذوات عرضها الربط حتى تكون هي في نفسها شيئاً وربطها بعلتها شيئاً آخر عرضها لازماً او مفارقاً بل انما هي متقومات بالربط بالعلة لا بمعنى ان الربط

بمبدئها جزء من ذاتها حتى تكون لذواتها جزء آخر غير الربط لان ذاتها بسيطة لاجزاء لها بل بمعنى ان ذاتها البسيطة نفس الربط بالمبدء وعين حقيقته فتكون هي في عالم الموجودية كالمعنى الحرفي في عالم المفهومية فكما ان المعاني الحرفية غير مستقلة في عالم المفهوم فكذلك الوجودات الخاصة الامكانية غير مستقلة في عالم الوجود وبعبارة اوضح سلب الربط عن الوجودات الخاصة عبارة عن سلب ذاتها عنها فافهم وتبصر .

في الوجوب والامكان

« قوله - الفريدة الثانية في الوجوب والامكان - هذه الفريدة ايضا من الامور العامة اما اذا فسرنا الامور العامة بما يعم جميع الموجودات فالامكان والوجوب معاً يعمها كما لا يخفى و كذا اذا فسرنا الوجوب بالذاتي فانه وان كان يختص ح بالواجب فلا يعم الجميع ولا الاكثر لكنه اذا فسرناه بالاعم من الذاتي والغيري فالوجوب وحده يعم الجميع فيكون هو وحده من الامور العامة واما الامكان وحده فلا يكون من الامور العامة يعني ما يعم الجميع نعم هو منه بناء على تفسيره بما يعم الجميع او الاكثر لان الممكن اعني الجوهر والعرض اكثر الموجودات اعني مجموع الواجب والجوهر والعرض وانما لم يتعرض في هذا العنوان عن الامتناع مع انه يذكر في هذه الفريدة ايضاً لان البحث عنه استطرادى حيث انه لا يكون من الامور العامة بجميع تفاسيره فيكون البحث عنه في هذه الفريدة كالبحث عن العدم في الفريدة المتقدمة وجعل هذه الفريدة في الوجوب والامكان بعد الفريدة الاولى التي كانت في الوجود لكون الوجوب والامكان كيفاً للوجود تابعاً له فكان اللابق اتباع البحث في التابع عن البحث في المتبوع

(في المواد الثلث)

« قوله - ان الوجود رابط ورابطى - قسم الوجود فى هذا التقسيم الى ثلاثة اقسام الوجود الرابط والوجود الرابطى والوجود النفسى وعند قوله - لانه فى نفسه اولى - الى اربعة اقسام وهذا احسن وحاصله ان الوجود اما يكون فى نفسه وهو الوجود المحمولى ومفاد كان التامة ويعبر عنه بثبوت الشئ، اولا يكون فى نفسه وهو مفاد كان الناقصة يعبر عنه بثبوت الشئ، للشئ، وبالوجود الرابط وما يكون فى نفسه اما يكون لنفسه اذ يكون لغيره والاخير كوجود العرض وكوجود الصور والحالة فى مجالها وكالنفوس المنطبعة و يعبر عنه بالوجود الرابطى باضافة الياء فرقا بينه وبين الوجود الرابط وما يكون لنفسه اما يكون بنفسه وهو وجود الواجب اذ يكون بغيره كالجوهر فى الواجب نفسيات ثلاث اى وجوده فى نفسه لافى غيره لنفسه لا لغيره بنفسه لا بغيره وفى الجوهر نفسيتان اى وجوده فى نفسه لنفسه لكنه لا يكون بنفسه بل بغيره الذى هو علتة وفى العرض نفسية واحدة اى وجوده فى نفسه لكنه ليس لنفسه بل لغيره بمعنى ان وجوده فى نفسه نعت لغيره ولذا يعبر عنه بالوجود الناعتى ولا يكون بنفسه بل بغيره الذى هو علتة وفى الوجود الرابط النفسيات الثلاث كلها مساوية وهو اضعف مراتب الوجود

ص ٥٧ قوله - ثم النفسى قسمان - هذا ناظر الى التقسيم الذى اشار اليه فى المصراع الاول من جعل الرابطى مقابلا للنفسى و اما على

ما قلنا فيصير الرابطة من اقسام النفسى

« قوله - كوجود الجوهر - اى وجود بعض الجواهر كالمفارقات العقلية وان كان بعضه الاخر رابطيا كوجود الصور ولا منافات بين ان يكون وجود الصور رابطيا وبين ان يقال يكون وجود الجوهر فى نفسه لنفسه لكفاية تحقق فرد ما فى تحقق الطبيعة فكون وجود المفارقات من الجوهر فى نفسه لنفسه كاف فى صحة ان يقال طبيعة الجوهر كك فتأمل

« قوله - لان ما ذكرهينا - اى ما ذكر فى المقام من جعل الجوهر موجوداً فى نفسه لنفسه والعرض موجوداً فى نفسه لغيره باعتبار مقايسة وجود العرض بالنسبة الى الجوهر وما حقق فى موضعه من كون وجود الممكنات كلها من جواهرها واعراضها روابط محضة لانفسية لها اصلا بل نفسيتها بعين كونها روابط انما هو باعتبار مقايستها بالنسبة الى مبدئها وقد حقق فى الحاشية معنى كونها روابط بالامزيد عليه فشكر الله سعيه وجزاه خيراً ولكنى اقول بيان آخر مزيداً لتوضيح ذلك اذا قلنا زيد غنى وعمر وفقير فكل واحدة من كلمتى زيد وعمر وتحكيان عن مفهومهما وكل واحدة من كلمتى الغنى والفقير ايضا كذلك فكلمة زيد تحكى عن مفهوم زيد وكلمة غنى تحكى عن مفهوم الغنى فزيد شىء والغنى شىء آخر فيحمل احدهما على الاخر فذات زيد شىء وغناه شىء آخر خارج عن ذاته عارض عليه ولو سلب عنه غناه يبقى ذاته من حيث هو ذات زيد ولكنه ليس بغنى و اذا قلنا الله سبحانه و تعالى غنى فليس معناه انه تعالى شىء وغناه شىء آخر خارج عن ذاته عارض عليه حتى لو فرض انسلابه عنه تعالى بقى ذاته و هو ليس بغنى بل يكون غناه تعالى نفس ذاته بحيث يكون انسلاب غناه انسلاب ذاته فذاته بذاته فى مرتبة

ذاته غنا وغنى كما انه تعالى علم وعالم وقدرة وقادر وهذا اعنى عينية صفاته لذاته مصداقا ينشاء من خصوصية وجوده التي هي عين وجوده وهي اعنى تلك الخصوصية وجوب وجوده الذى هو عين وجوده لامر زائد على وجوده فكما انه تعالى بخصوصية وجوده التي عين وجوده عين الغنى لاذات ثبت له الغنى و عرض عليه عرضا مفارقا او لازما فكذلك وجودات الممكنة بخصوصيتها التي هي عينها لامر زائد عليها والايلازم التركيب عين الفقر والتدلى لاذات ثبت له الفقر و عرض عليه عرضا مفارقاً او لازماً فالوجود الممكن والفقر مفهومان يحكيان عن مصداق واحد و حقيقة واحدة كحكاية وجود الواجب والغنى مع تخالفهما المفهومى عن مصداق واحد ومن تصور اتحاد الغنى مع الوجود الواجبى و عينية معه مصداقا فليس فى تصور عينيته مصداق الفقر والوجود الممكنى عنده كثير اشكال فافهم واغتم .

ص ٥٨ قوله - وبانفسها اعدام وابطيل - كما قال لبيد الشاعر

قولا صدقه النبي (ص) وقال (ص) اصدق شعر قالته العرب هو قول لبيد
الاكل شيء ما خلا الله باطل

بقى الكلام فى امور (الاول) ان الوجود الرابط هل هو من سنخ الوجود المحمولى ام لا فقد وقع الخلاف فى ذلك والحق انه من سنخ الوجود لكنه اضعف مراتبه واما ما فى الاسفار من الحكم بتخالفهما سنخاً او لا ثم الاضراب عنه والحكم بكون اطلاق الوجود عليهما من باب الاشتراك اللفظى فلعل المراد به انه لما كان بينهما غاية التباعد كاد ان يكونا كالمشترك اللفظى لا انهما كك حقيقة كيف وهو (قده) يقول بوجود الانتزاعات والاضافات واعدام الملكات والنسبة التي هو الوجود الرابط

من هذا القبيل (الثانى) هل الوجود الرابض يتحقق فى جميع القضايا من الايجابية والسلبية والهليات المركبة والبسيطة ام يختص بالموجبات من الهليات المركبة ولا يتحقق فى السلبية مطلقا من الهليات المركبة والبسيطة ولا فى الموجبات من الهليات البسيطة وجهان التحقيق هو الاخير اما اختصاصه بالموجبات فلان فى السوالب يكون سلب الربط لاربط السلب على ما هو التحقيق فيها بمعنى ان القضية يتشكل من موضوع ومحمول و نسبة ثبوتية متكيفة بكيفية من ايجاب او امتناع او امكان ثم يرد السلب عليها فيكون السلب متعلقا بالنسبة الايجابية وهو معنى سلب الربط لانه يرد على الموضوع والمحمول ربطا سلبيا وهو معنى ربط السلب بمعنى ان يكون السلب هو الربط بين الموضوع والمحمول فليس فى السوالب وجود رابط سوى الربط المتحقق فى الموجبات الذى يرد عليه السلب وهذا معنى اختصاصه بالموجبات و اما اختصاصه بالهليات المركبة فلان مفاد الهليات البسيطة هو ثبوت الشئ على ما هو مفاد كان التامة لا ثبوت شئ لشيء على ما هو مفاد كان الناقصة فى الهليات المركبة ولارباطة فى ثبوت الشئ اذ الوجود ليس امر ينضم الى المهية حتى يكون شئ، وشئ، ونسبة بينهما فاختص مورد الوجود الرابض بالموجبات من القضايا، من الهليات المركبة دون السوالب مطلقا ودون الموجبات من الهليات البسيطة قال المصنف (قده) فى منطق الكتاب قضية محمولها الوجود المطلق كالانسان موجود ثنائية لان مفادها ثبوت الشئ، ولا وجود رابط فيها وقضية محمولها الوجود المقيد ثلاثية لان مفادها ثبوت شئ، لشيء، وفيها وراء الموضوع والمحمول وجود رابط وفيها قد يذكر الرابط وقد يخذف فمع انها ثلاثية تكون ثنائية وثلاثية بمعنى آخر انتهى (اقول) و عندى فى كون القضية

ثنائية بهذا المعنى اى بمعنى عدم وجود رابط تامل اذ ح لانتشكل القضية مالم يكن اسناد بين الموضوع والمحمول و به يتركب الكلام كيف وهو عبارة عن الكلمتين متضمنتين للاسناد وتكون النسبة التى بينها تامة يصح السكوت عليها وقول المصنف (قده) كغيره ان مفاد القضية التى محمولها الوجود المطلق هو نبوت الشيء صحيح لكنه مفادها على ما هو نتيجة الجملة عند التعيير عنها بالنسبة التقييدية لا مدلولها المطابقى وقد حررنا الفرق بين مفهوم الجملة وبين نتيجتها فى الواجب المشروط من الاصول بما لا يزيد عليه وجملة القول فيه ان مفاد الجملة فى مثل الانسان موجود هو ما يعبر عنه بنسبة تامة خبرية يصح السكوت عليها وهو (انسان موجود است يا انسان داراى هستى است) ومفاد نتيجة الجملة هو ما يعبر عنه بنسبة تقييدية ناقصة لا يصح السكوت عليها وهو (وجود انسان يا هستى انسان) ونحو ذلك قال فى الشوارق حمل الوجود والعدم لا يعنى عن اعتبار الرابطة اذ لا ينبغى ان يشك احد فى ان اى مفهوم نسب الى غيره بالايجاب والسلب فلا بد بينهما من الرابطة والتفرق بين مفهوم و مفهوم فى ذلك بديهى البطلان انتهى وهو كما قال اللهم الا ان يقال ان الوجود الرابط ليس مابه تتشكل القضية بل القضية تتحقق بالنسبة الحكمية التى فى كل عقد وهو اعنى الوجود الرابط امر آخر وراه النسبة الحكمية كما نذكره فى الامر الثالث لكنه ينبغى التامل ح فى اثبات المغايرة بينهما ومع ذلك فلا تكون القضية التى محمولها الوجود المطلق ثنائية بعد اشتمالها على النسبة الحكمية وكيفما كان فقول المصنف (قده) بالقضية الثنائية منظور فيه وبالجملة فعليك بالتامل التام فى المقام (الثالث) هل الوجود الرابط فى الموجبات من الهليات المركبة مغاير مع النسبة الحكمية الاتحادية

التي بين الموضوع والمحمول او هو هي وجهان مختار صدر المتألمين
(قده) هو الاول مستدلاله بثبوت النسبة الحكمية في كل العقود واختصاص
الوجود الرابط بخصوص ما ذكر من الموجبات في الهليات المركبة وهو
دليل على المغايرة .

« قوله - الوجود مطاقا - اي سواء كان وجودا رابطا او
محمولا كما في التجريد حيث يقول و اذا حمل الوجود او جعل رابطا
تثبت مواد ثلث خلافا للاكثرين الذين خصصوا الجهات بالوجود الرابط
ولعل تصريح المصنف (قده) بالاطلاق مبني على ما اختاره من عدم وجود
الرابط في قضية محمولها الوجود المطلق على ما صرح به في المنطق
عند قوله :

كذا الثنائي والثلاثي مطلباً هـ بسيط وهـ قدر كبا

اذ على مختاره من كون قضية الانسان موجود ثنائية لارابطة لها
اصلا تكون المواد كقياساً لنفس المحمول الذي هو الوجود المطلق في مثل
الانسان معدوم اذ لا وجود رابط فيها حتى يكون المواد كقياساً له وفي
القضية الثلاثية التي مفادها الهلية المركبة ومحمولها الوجود المقيد مثل
الانسان كاتب يتحقق الربط ويكون الربط المتحقق فيها متكيفاً بكيفية
من هذه الكيفيات فتكون المواد كقياساً للوجود الرابط فيها اذ لا وجود
محمول فيها لعدم كون المحمول هو الوجود المطلق وعلى ما قلنا من تحقق
الوجود الرابط في كل قضية سواء كان محمولها الوجود المطلق او المقيد
ينبغي ان يقال بكون المواد كقياساً للوجود الرابط مطلقا سواء كان المحمول
في القضية هو الوجود المطلق مثل الانسان موجود او الوجود المقيد مثل
الانسان كاتب قال الشارح القوشجي في شرحه على التجريد عند قول

مصنفة واذا حمل الوجود او جعل رابطة ما لفظه فالاولى ان يطرح من
 البين ذكر كون الوجود محمولاً وكذا ذكر كون العدم محمولاً اذ الفائدة في
 ذكرهما اذ مدار الامر على ان الرابطة اما الوجود حتى تكون القضية
 موجبة و اما العدم حتى تكون سالبة ولا مدخل في ذلك لخصوصية
 المحمول انها نفس الوجود او العدم او مفهوماً غيرهما اللهم الا ان يقال
 اذا كان المحمول احد هذين المفهومين اعنى الوجود والعدم لاحاجة الى
 ما يربطهما بالموضوع انتهى فانظر كيف صحح تعميم كلام التجريد بالنسبة
 الى الوجود المحمولى والوجود الرابط بانتفاء الوجود الرابط فيما كان
 المحمول مفهوم الوجود والعدم وهو ما ذكرناه وقد علق المحقق الدواني
 عند قوله اللهم الا ان يقال ما لفظه اقول لا يشك من له وجدان صحيح في
 ان اى مفهوم نسب الى غيره بالايجاب او السلب فلا بد بينهما من رابطة
 وهى فى نفسها سالحة لان يوضع او يرفع فلا بد من اخذها حتى يتم القضية
 اذ لا بد بعد تصورهما من تصور النسبة الحكمية واذعان وقوعها او لا وقوعها
 ومن ادراك النسبة او انتفاءها على وجه الاذعان على اختلاف راي القدماء
 والمحدثين والتفرقة بين مفهوم ومفهوم فى هذا الحكم تشهد الفطرة
 السلمية بفساده ولذا صرح الشيخ وغيره من القدماء من ان كل قضية
 مركبة من اجزاء ثلاثة الطرفين والنسبة الايجابية او السلبية والمتاخرين
 بان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة التى هى
 مورد الحكم بزعمهم وقالوا اذا تصورت زيدا ومفهوم الموجود يكفى هذان
 التصوران فى حصول التصديق من غير ملاحظة النسبة بينهما وتأيد هذا
 بقول العجم (زيد است وزيد نيست بدون ذكر رابطة) لا ينجع اصلا كيف
 وعدم الذكر لا يدل على انتفائه على انهم يقولون (زيد موجود است وزيد

موجود نيست) وفي اللغة العربية وغيرها من اللغات التي شعرنا بها لا يفرق بين الوجود وغيره وهذا كله مع ان الحقايق لا يقتض من الاطلاقات العرفية و من يثبت امثال هذا في بطون الادراق فقد رضى بان يكون اضحوكة للمناظرين واحدونه في الغابرين انتهى

« قوله - هذه اشارة الى انها في الخارج - المادة هي كيفية نسبة المحمول الى الموضوع اذا اعتبرت من حيث هي في نفس الامر والجهة هي تلك الكيفية من حيث انها حصلت في التعقل او التلفظ في مثل زيد موجود بالامكان الامكان يسمى مادة القضية اذا لو حظ من حيث هو و باعتباره بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن كونه معقولا او ملفوظاً وبالجهة من حيث كونه معقولا اي كيف للنسبة في القضية المعقولة او ملفوظاً اي كيف في القضية الملفوظة والجهة قد تطابق المادة مثل زيد موجود بالامكان وقد تخالفها مثل زيد موجود بالوجود فتكون القضية ح كاذبة

« قوله - لكون معانيها مما ترتسم - وح ليس المقصود من تعريفها تحصيل صورة غير حاصلة كما في ساير التعريفات الحقيقية بل المقصود به الاشارة الى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها

« قوله - مثل ان الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال - كون هذه التعاريف دورياً من جهة اخذ الامتناع وهو المحال في تعريف الواجب والممكن واخذ الامكان او الوجوب في تعريف الممتنع

« قوله - وغير ذلك - وذلك كتعريف الوجوب بامتناع الانفكاك

ثم الامتناع بعدم الامكان ثم الامكان بعدم الوجوب

« قوله - فهي ذات تأس فيه - فيه اشارة الى ما في التجريد

حيث يقول والبحث في تعريفها اي تعريف الجهات كالوجود

(في انها اعتبارية)

« قوله - غرر في انها اعتبارية - قال بعض المدققين (قد ه)
في حاشيته على الشوارق الاعتبارية اعم من المعقول الثاني وارضحه بان
العروض معتبر في المعقولات الثانية كما يشهد به تعريف المعقول الثاني
بانه ما لا يعقل الاعراض لمعقول آخر بخلاف الاعتبارات على الاطلاق اذ
منها ما لا اعرض له كالامكان بمعنى سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا
تحصليا والسلب البسيط بما هو كك ليس له عروض لافي الخارج ولا في
الذهن بالضرورة » على انه سلب ضرورة النسبة التي هي آلي فهو ايضا آلة
لملاحظة حال الموضوع مع المحمول واعتبار العروض في المعنى الالي
يخرجه عن الالية انتهى

« قوله - واتصاف المعدوم بالصفات الوجودية محال - وذلك
لاستلزامه قيام الامرا لمتاصل الوجود في الخارج بالمعدوم فيه وكونه
نعتاً خارجياً له وهو محال للزوم كون الصفة اقوى من الموصوف مع انها
تابعة له فيجب ان تكون اضعف ولا يخفى ان تمامية هذا الدليل متوقفة
على كون كل من الوجوب والامكان والامتناع مفهوماً واحداً يضاف الى
الوجود تارة والى العدم اخرى حتى يقال من جهة اضافته الى العدم يجب
ان يكون اعتباريا ولو فيما اذا اضيف الى الوجود والايلازم اختلاف الطبيعة
في التاصل وعدمه واما مع تجويز كونها مختلفة المفاهيم فلا يلزم من
اضافة ما يضيف منها الى العدم اعتبارية المضاف منها الى الوجود اذ لا يلزم
من صدقها على المعدوم في الجملة ان لا يكون متحققة في الاعيان اصلا

لجواز كون ما هو غير صادق منها على المعدوم كامتناع العدم ووجوب الوجود متحققاً في الاعيان لكن التحقيق كون كل منها مفهوماً واحداً وطبيعة فاردة فالبرهان تام لانقض فيه اصلا

ص ٥٩ قوله - فاتصاف مهياتها بوجودها - لا يخفى ان هذا البرهان يتم في ابطال كون مجموع الثلاثة متصلا موجوداً في الخارج لا البعض دون البعض لان التسلسل ممنوع معه اذ يجوز ح ان يكون الوجوب مثلاً عينياً والامكان اعتبارياً ويكون اتصاف مهية الوجوب بالوجود بالامكان فلا يلزم التسلسل

« قوله - لزوم من عدمية المجموع - يعني يلزم من عدمية الوجوب والامكان مجموع المحذورات الثلاثة لكن الاول منها وهو لزوم كون الامكان عين اللامكان يترتب على عدمية الامكان والاخير اعني انقطاع الوجوب عن الواجب يترتب على عدمية الوجوب والثاني اعني ارتفاع التقيضين يترتب على عدمية كل واحد من الوجوب والامكان فصار المجموع مترتباً على المجموع وان لم يترتب الجميع على كل واحد واحد

« قوله - او كل واحد من الثلاثة - يعني المحذور الاول ليس منحصراً بصيرورة امكان الممكن عين لامكان له بل ذكر هذا من باب المثال والافلو كان الوجوب ايضاً عدمياً يلزم ان يكون وجوبه عين لا وجوب له وكذا المحذور الاخير اعني انحسام الوجوب عن الواجب ايضاً ليس محذوراً مختصاً بعدمية الوجوب بل يكون ذكره من باب المثال والافلو كان الامكان ايضاً عدمياً لزم انحسامه عن الممكن .

« قوله - احدها انه ح آه - اي حيثئذ كان الامكان عدمياً

« قوله - قده اذ لا يميز في الاعدام - وحاصل تقرير هذا الدليل

انه لو لم يكن الامكان ثابتاً لكان منفيّاً لعدم الواسطة بين الثابت والمنفى ولو كان منفيّاً لم يكن فرق بين نفي الامكان وبين الامكان لان الاعداد غير متميزة ولو لم يكن فرق بين الامكان و بين نفيه يلزم ان لا يكون الممكن ممكناً وهو خلف لان المفروض ان الممكن ممكن

« قوله - ووجه البطلان - وحاصل الجواب على ما فى الشوارق هو منع الملازمة الثانية اعنى لو كان منفيّاً لم يكن فرق الخ و ذلك لان الفرق بين نفي الامكان و بين الامكان على تقدير كونه منفيّاً ثابت فان الامكان على هذا التقدير هو الامكان العدمى و نفيه هو نفي ذلك الامكان العدمى و فرق بين الشئ، العدمى و بين رفع العدمى كما انه فرق بين الامر الوجودى و بين رفع الامر الوجودى ضرورة ان الشئ، و رفعه متناقضان سواء كان الشئ، وجودياً او عدمياً فهما متميزان قطعاً انتهى ما فى الشوارق

« قوله - وثانيها انه رفع النقيضين - اى انه ح اى حين اذ كان الوجود و الامكان عديمين والا وجود الذى هو نقيض الوجود و الالامكان الذى هو نقيض الامكان ايضا عديمين فليزم ارتفاع النقيضين لان كون النقيضين عديمين هو معنى ارتفاعهما كما ان كونهما وجوديين معنى اجتماعهما بل المعترف فى النقيضين كون احدهما وجودياً والاخر عديمياً و اما الالوجود و الالامكان عديمين فلو جهين (احدهما) من جهة صدقهما على الممتنع بل على المعدوم مطلقاً ولو لم يكن ممتنعاً وذلك لظهور انه ليس لشئ، من الممتنع و الممكن المعدوم وجوداً و الالامكان فيصدق على كل واحد الالوجود و الالامكان بحمل المواطة اى يصح ان يقال الممتنع ليس بالوجود و الالامكان و كذلك الممكن المعدوم ايضا ليس

بلا وجوب ولا بالامكان ولكن يصدق على الممتنع انه ليس بواجب ولا ممكن بالحمل الاشتقاقي ويصدق على الممكن المعدوم بانه ليس بواجب بالحمل الاشتقاقي ولا يصدق عليه انه ليس بممكن بالحمل الاشتقاقي وبالجملة صحة صدق اللا وجوب واللا امکان على الممتنع بل المعدوم المطلق دليل على انهما لا يكونا وجوديين اذ الوجودى لا يصدق على المعدوم و (ثانيهما) ان العدم اعنى حرف السلب اخذ جزء من مفهوم اللا وجوب و اللا امکان وما جزئه معدوم فهو معدوم اذ المركب من الوجود والمعدوم بوصف كونه مركبا منهما معدوم وانما الموجود هو جزئه الموجود وهو ليس بالمركب بل هو جزئه كما هو ظاهر

« قوله - يلزم المحذور - هذا جزء للشرط في قوله اذا

كان الوجوب والامكان الخ

« قوله - النقض بالعمى واللامعى - وكذا الامتناع واللامتناع

« قوله - في المفردات - ارتفاع التقيضين في المفردات هو

بعدم صدقهما معاً على شيء مثل ما اذا لم يصدق على شيء انه حجر ولا حجر و

هكذا ساير النسب من المسادات والعموم والخصوص والمباينة فانها كلها

في المفردات يكون باعتبار صدقها على الشيء واما في القضايا فمعنى

ارتفاع التقيضين فيها عدم صدقهما في نفسها وساير النسب فيها باعتبار

صدقها في انفسها وثبوت مدلولاتها والسرفى ذلك كما ذكره في الحاشية

ان الصدق والحمل شأن المفهوم المحمول واما مجموع القضية فالحمل

فيها وبالجملة فالوجوب واللا وجوب من جهة عدم صدقهما معاً على شيء

نقيضان ولو كانا معدمين وما اشتهر من انه لا تقابل بين العدميين فالمراد

به على تقدير تسليمه ما يكون السلب داخلاً في مفهومه مثل اللا وجوب

مثلا لاما يكون معدوما مثل الوجوب والامكان

ص ٦٠ قوله - وعند عدمه لم يكن وجوب - وذلك لان مالا تحقق له الابعبار العقل اياه لايقع وصفا للشيء الابعباراه فلولااعتباره فليس بشيء حتى يكون وصفا لشيء

« قوله - التقص بالامتناع بل بالشيئية - فان الامتناع والشيئية اعتباريان عند الكل مع اجراء هذا الدليل فيهما بان يقال لو كان امتناع الممتنع اوشئية الشيء اعتباريا لزم ان لا يكون الممتنع ممتنعاً ولا الشيء شيئاً الا عند اعتبار العقل واللازم باطل للقطع بكون الممتنع ممتنعاً والشيء شيئاً سواء وجد العقل ام لا سواء اعتبرهما ام لا وانما اتى بالشيئية بكلمة بل الاضراية لانها صفة للموجود فيكون الاشكال في اعتباريتها اجلى و اظهر .

« قوله - والحل بان اتصاف الذات وحاصله منع الملازمة التي ادعاها المستدل بقوله اذا كان الوجوب اعتباريا لزم ان لا يكون الواجب واجبا وذلك لان اتصاف شيء بصفة في الخارج يقتضى احد امرين على سبيل منع الخلوا ما وجود مبدء تلك الصفة له في الخارج كاتصاف زيد بالايص مثلا الناشى من وجود البياض له و قيامه به في الخارج واما كونه بحيث يصح للعقل ان ينتزع ذلك المبدء منه بان يكون ذاتيا له بالذاتى باب البرهان وان لم يكن موجودا في الخارج و ليس مصحح الاتصاف مختصا بالاول الا ترى ان اتصاف زيد بالعمى فى قولك زيد اعمى صحيح فى الخارج مع ان العمى غير موجود فى الخارج و ليس مصححه الاكون زيد بحيث يصح للعقل ان ينتزع منه العمى وهذه الكينونية ثابتة له كان عقل ام لا وانترزع منه العمى ام لا واتصفه بعد الانتزاع به ام لا .

« قوله - مع ان الكلام انما هو في الوجوب - كان الجواب المتقدم ناظراً الى المنع عن الملازمة كما عرفت وهذا الجواب ناظر الى المنع عن بطلا التالي و تقريره انه لولا اعتبار الوجوب الذي هو كيف النسبة الاعتبارية لم يكن هذا الوجوب الاعتباري اصلاً ولا محذور فيه بل من الواضح ان الامر الاعتباري منتف عند انتفاء اعتباره وقوله وهو باطل للقطع يكون الواجب واجبا ولو لم يكن معتبراً خذط بين الوجوب الحقيقي الذي هو عين ذات الواجب تعالى المعبر عنه بتاكيد الوجود وشدته وكونه فوق ما لا يتناهى عدة وشددة ومدة وبين الوجوب الاعتباري الذي هو كيف النسبة والقطع بان الواجب واجب سواء وجد العقل ام لا اعتبر وجوبه على تقدير وجوده ام لا انما هو بالنسبة الى الاول لا الاخير مع ان التحقيق في الاخير ان الوجوب كاخواته من الامكان والامتناع لكونه كيفاً للنسبة بما هي معنى حرفي آلي يكون كالمتصف به آليا حرفياً آلة لملاحظة الموضوع لا اقوام له بنفسه كموصوفه الذي هو النسبة بين الموضوع والمحمول اذ لا يعقل ملاحظة الاستقلال لصفة الموصوف الالي فاذا كان الموصوف آليا تكون صفته ايضا كذلك والوجوب بهذا المعنى كيف يكون ثابتاً للواجب بدون اللحاظ كما لا يخفى :

« قوله - ينقلب الى الاخرى - و ذلك لامتناع ان يزول ما بحسب الذات الا ان يصير الذات غير الذات وهو محال ولذا قالوا ان الذاتي لا يختلف ولا يتخلف

« قوله - اذ القسمة الى الثلاثة على سبيل الانفصال - القسمة على سبيل الانفصال الحقيقي هي المسماة بالقسمة الحقيقية التي لا يمكن اجتماع اقسامها لافي الصدق في مقابل مانعة الخلواتي يجتمع اقسامها

في الصدق وان لم يجتمع في الكذب ولا في الكذب في مقابل مانعة الجمع التي تجتمع اقسامها في الكذب وان لم يجتمع في الصدق فالمنفصلة الحقيقية في مقابل مانعة الجمع ومانعة الخلو وانما كانت القسمة الى الثلاثة حقيقية لان كل مفهوم اذ التففت اليه من غير التفات الى غيره فاما يكون بحيث يجب له الوجود او لا يجب وما لا يجب له الوجود فاما يكون بحيث يمتنع له الوجود او لا فالاول هو الواجب بالذات والثاني هو الممتنع بالذات والثالث هو الممكن بالذات .

« قوله - وعلى الاخير يلزم ان يكون اعتبار الغير لغوياً - ان قلت انما يكون اعتبار الغير لغوياً لو لم يكن له تاثير في امكانه فمعناه فلا لغوية قلت تاثير الغير في الامكان مع كون الامكان مستنداً الى الذات لا يجتمعان لانه اذا كان كل واحد من الذات والغير كافياً في امكانه وعلته مستقلة له لزم توارد العلتين على معلول واحد وان كانا معا علة واحدة لم يكن الامكان ذاتياً اي مستنداً الى الذات اذ الذات وحدها غير كافية فيه ح ان قلت هنا احتمال ثالث وهو ان تكون الذات بشرط عدم الغير منشاء لامكانه فمع وجود الغير يكون الامكان مستنداً الى الغير ومع عدمه يحصل من الذات نفسه فيكون من قبيل توارد العلتين المستقلتين لكن على سبيل التعاقب وهو جائز قلت هذا الاحتمال ايضا مستحيل لوجهين (الاول) ان الذات وحدها غير كافية في امكانها بل هي بشرط عدم الغير فللغير مدخلة قهراً ولوبان عدمه شرط في استناد الامكان الى الذات فلم يكن الامكان ح عند عدم الغير ذاتياً بمعنى كون الذات كافية فيه بل الذات مع عدم الغير هي العلة لحصوله (الثاني) في حال وجود الغير وكون الامكان مستنداً اليه لم تكن للذات دخل في الامكان فح اذا لم يكن للذات

اقتضاء للإمكان يعنى ان الذات من حيث هي هي في حال وجود الغير لم تكن لاقتضاء بالنسبة الى الوجود والعدم وكان اللاقتضائي بالنسبة اليهما منتفيا عنها وانما كان اللاقتضائي لها من ناحية الغير الموجود فهي ح لا بد من ان يكون مقتضية اما للوجود او للعدم فتكون في حال الغير اما واجب الوجود بالذات او ممتنع الوجود بالذات وهو محال لاستلزامه الانقلاب (فان قلت) الانقلاب المحال هو انقلاب الوجود والامتناع الذاتيين الى الامكان الذاتي حيث قد عرفت استحالته من جهة ان الذاتي لا يختلف ولا يتخلف وهو هنا غير لازم والذي يلزم هو انقلاب الوجود او الامتناع الذاتيين الى الامكان بالغير وهو مما لم يتقدم استحالته فلعله ليس بمحال (قلت) انقلاب احدهما الى الوجود او الامتناع الذاتيين الى الامكان بالغير ايضا محال لان الوجود الذاتي هو ان يقتضى الذات الوجود والامتناع الذاتي هو ان يقتضى الذات العدم وامكان الذات بالغير هو ان يكون لا اقتضاء بالنسبة الى الوجود والعدم بسبب الغير فانقلاب اقتضاء الذات بالنسبة الى احدهما الى عدم الاقتضاء ولو كان العدم بسبب الغير محال (فان قلت) هذا ليس من الانقلاب بل هو اجتماع الاقتضاء الذاتي مع اللاقتضاء بالغير نظير اجتماع الامكان الذاتي مع الوجود او الامتناع الغيرين فكما يجوز اجتماع الوجود او الامتناع بالغير مع الامكان الذاتي يجوز اجتماع الامكان بالغير مع الوجود او الامتناع الذاتيين (قلت) كلالظهور الفرق فان الامكان الذاتي هو لا اقتضاء الذات بالنسبة الى الوجود والعدم لا اقتضائها لعدمها فلا منافاة بين الوجود او الامتناع الغيرين الذي هو اقتضاء الغير لاحدهما لان اللاقتضاء الذاتي يجتمع مع الاقتضاء بالغير كما قيل لا بشرط يجتمع مع الف شرط وهذا بخلاف الوجود او الامتناع الذاتيين

فان احدهما هو الوجود والآخر هو الامتناع اقتضاء الذات للوجود والآخر وهو الامتناع اقتضاء الذات للعدم وهما متنافيان مع اللاقتضاء الحاصل للذات من ناحية الغير لان اللاقتضاء الحاصل من ناحية الغير وتساوى الذات بالنسبة الى الوجود والعدم تساويها ناشيا من الغير يقتضى جواز زوال كل واحد من الوجود والعدم عن الذات على ما هو معنى التساوى واللاقتضائى وجواز زوال كل واحد منهما مع اقتضاء الذات لاحدهما متنافيان ضرورة ان ما بالذات لا يجوز زواله بالغير لانه معنى الانقلاب فظهر ان باب الامكان الذاتى والوجود او الامتناع الغيريين من باب الاجتماع وهو ممكن وباب الامكان بالغير والوجود او الامتناع الذاتيين من الانقلاب المستحيل (فان قلت) فنحن نقول من رأس ان الذات والغير كل واحد منهما علة تامة مستقلة للامكان من غير لزوم تواردهما المستقلتين على معلول واحد بل كل واحد علة تامة مستقلة لامكان مستقل للذات فيكون ههنا امكانان احدهما مستندا الى الذات والآخر مستند الى الغير (قلت) اجتماع امكانين او وجودين او امتناعين فى شىء واحد مستحيل وذلك لان الامكان واخواته كصفات النسبة التى بين الوجوديين المهمة على نحو تكون النسبة معنى حرفيا اى ما هو مصداق النسبة وحققتها لا مفهومها وعنوانها تكرر الامكان ونحوه انما هو بتكرار النسبة وتكررها من حيث هى نسبة بتكرار المنسوب اليه وهو الوجود وحيث ان المهمة الواحدة ليس لها الوجود واحد فليس لها الانسبة واحدة فليس لها الامكان او وجود او امتناع واحد فلا يجتمع لشىء واحد امكانين او وجودين او امتناعين فافهم واغتم .

« قوله - كمجموع هذه الامثلة - وانما قال هذه الامثلة بلفظ

الجمع مع انه لم يذكر الامثاليين وهما المتضايقان والمفروض واجين لان

الاول منهما وهو المتضايفان مثال للواجب بالقياس الى الغير وللممتنع بالقياس الى الغير فهو من هذه الجهة مثالان ومع المفروض واجبين تصير امثلة ومعنى كون المجموع مثالا للمجموع نفى توهم كون كل واحد مثالا للمجموع حتى يقال بان المفروض واجبين كيف يصير مثالا للواجب او الممتنع بالقياس الى الغير وايضاح ان كل واحد من هذه الامثلة مثال لكل واحد من الامكان والوجوب والامتناع بالقياس الى الغير ويكون المجموع مثالا للمجموع في ضمن كل واحدة لكل واحد

ص ٦١ قوله - وبالجملة المتضايفان - لما قال قبل هذه الجملة المتضايفان باعتبار وجودهما مثال للواجب بالقياس الى الغير وباعتبار وجود احدهما وعدم الاخر مثال للممتنع بالقياس الى الغير وبقي حالهما باعتبار عدمها حيث انه بهذا الاعتبار اى باعتبار عدمهما معا ايضا يصيران مثالا للواجب بالقياس الى الغير و لم تكن العبارة المتقدمة دالة عايه اردفها بقوله وبالجملة الخ حتى يفيد ان المتضايفين باعتبار وجودهما وعدمهما معا مثال للواجب بالقياس الى الغير وباعتبار وجود احدهما وعدم الاخر مثال للممتنع بالقياس الى الغير فقوله وضا بمعنى وجودهما معا وقوله رفعا بمعنى عدمهما معا وقوله جمعا بمعنى وجود احدهما وعدم الاخر .

٤ قوله - وتلخيص المقام - اعلم انه قد اتضح من مطاوى ماتقدم ان الوجوب بالذات هو كون الشيء ضروري الوجود في نفسه بنفسه بمعنى انه اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يكون بحيث يجب له الوجود والامتناع بالذات هو كون الشيء ضروري العدم في نفسه بنفسه بمعنى انه اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يكون بحيث يجب له العدم

والامكان الذاتى هو كون الشئ فى نفسه بنفسه بحيث لا يكون له الوجود ضروريا
والالعدم ضروريا ولا اقتضاء له فى ذاته لشيء منهم فان صار موجودا لامحالة
يكون بالغير وهو وجود علة وجوده وان صار معدوماً لامحالة يكون عدمه
بالغير وهو عدم علة وجوده لا وجود علة عدمه اذ العدم لا يستند الى علة
موجودة بل الى عدم علة الوجود والوجوب بالغير هو كون الشئ ضرورى
الوجود فى نفسه باعطاء الغير اياه الوجود والامتناع بالغير هو كون الشئ
ضرورى العدم فى نفسه لا بنفسه بل من ناحية عدم علة وجوده والوجوب
بالقياس الى الغير هو ضرورة تحقق الشئ بالنظر الى وجود الغير يعنى اذا
كان الغير موجودا لا بد من ان يكون هذا الشئ موجودا سواء كان ذلك
الغير مقتضيا لوجود هذا الشئ كما فى العلة والمعلول فالمعلول ضرورى
الوجود بالقياس الى علته ضرورة ناشية من اقتضاء العلة وجوده او كان
من جهة احتياج ذلك الغير اليه احتياجا ذاتيا بحيث لو اذ كان الشئ لم يكن
ذلك الغير موجودا كما فى المعلول والعلة فالعلة ضرورى الوجود بالقياس
الى معلولها ضرورة ناشية من حاجة المعلول اليها حاجة ذاتية او كان
باستدعاء من الطرفين بلا اقتضاء لاحدهما بالنسبة الى الاخر ولا حاجة ذاتية له اليه
كما فى معلولى علة نالته فانه ليس ولا واحد منهما مقتضيا لوجود الاخر ولا محتاجا
اليه ولكن يكون كل عند وجود الاخر ضرورى الوجود لان وجود كل واجب
ضرورى بالقياس الى علته ووجود الاخر ضرورى بالقياس الى تلك العلة التى
هى علة له ايضا فيكون ضروريا بالقياس الى شريكه فى المعلولية بالنسبة الى
تلك العلة والمتضايقين ايضا من هذا القبيل بل هو هو من مجموع حاجة المعلول
الى العلة واقتضاء العلة وجود المعلول ومطلق استدعاء احدهما للاخر
يعبر بالاستدعاء بالمعنى الاعم من الاقتضاء ولذا يكون الوجوب بالقياس

الى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل استدعاء ذلك الغير سواء كان استدعائه بنحو الاقتضاء كما في استدعاء العلة وجود المعلول او كان بنحو الحاجة الذاتية كما في استدعاء المعلول وجود العلة اولم يكن على نحو الاقتضاء والحاجة بل كان صرف الاستدعاء الناشى من اشتراكهما في العلة الواحدة والامتناع بالقياس الى الغير هو ضرورة عدم الشيء بالقياس الى الغير بحسب الاستدعاء المطلق المجتمع مع الاقتضاء تارة ومع الحاجة اخرى ومنفكا عنهما معان ثلاثة كامتناع عدم العلة عند وجود المعلول فعدم العلة عند وجود المعلول ممتنع بالضرورة امتناعا ناشيا من استدعاء المعلول وجودها بحسب الحاجة و كامتناع عدم المعلول عند وجود العلة امتناعاً ناشياً من استدعاء العلة وجوده بحسب الاقتضاء و امتناع وجود احد المتضامين عند عدم الاخر و امتناع عدمه عند وجود الاخر فانه ناش من صرف استدعاء وجود كل منهما وجود الاخر بلا اقتضاء والحاجة والامكان بالقياس الى الغير هو لا ضرورة وجود احد الامرين بالقياس الى وجود امر آخر وسياتي انحصاره في المفروض وجوبهما فمثاله فرضى محض

« قوله - كما في الوجوب بالقياس المتحقق فى المعلول -
فالعلة تاتي ذاتها الا ان يكون للمعلول ضرورة الوجود اباء ناشيا عن
اقتضاءها وجود المعلول اقتضاء ذاتيا

« قوله - كما في الوجوب بالقياس المتحقق فى العلة -
فالمعلول ياتي ذاته الا ان تكون للعلة ضرورة الوجود اباء ناشياً عن فقره
الى وجودها فقرا ذاتيا

« قوله - فالوجوب بالقياس يجتمع مع الوجوب الذاتى - اعلم
ان بين الوجوب الذاتى والغيرى تباين بحسب الصدق لاستحالة اجتماعهما

فى مورد واحد وكذا بين الامتناع الذاتى والغيرى او بين الامكان الذاتى والغيرى بل عرفت انه ليس للامكان الغيرى مصداق اصلا وبين الامكان الذاتى وكل واحد من الوجوب والامتناع الغيريين تصادق فى الجملة بمعنى ان الامكان الذاتى يجتمع تارة مع الوجوب الغيرى واخرى مع الامتناع الغيرى ويمتنع خلوه عنهما معافانه مع وجود علته واجب الوجود بعلمته ومع عدم علته ممتنع الوجود بعدم علة وجوده وبين الوجوب بالقياس الى الغير وكل واحد من الوجوب الذاتى والغيرى عموم من وجه فانه يجتمع مع الوجوب الذاتى تارة مثل الواجب تعالى فانه واجب بالذات وواجب بالقياس الى وجود معلولاته ومع الوجوب بالغير اخرى مثل معلولات الواجب تعالى فانها واجبة بالغير وواجبة بالقياس الى الغير كما هو واضح وينفرد عنهما نالته كما فى المتضائفين حيث ان كل واحد منهما ليس واجبا بالذات فلم يجتمع الوجوب بالقياس الى الغير مع الوجوب الذاتى وليس كل واحد واجبا بالآخر لعدم العلية بينهما لان العلية تستدعى التقدم والتاخر اى تقدم العلة وتاخر المعلول وهو يصادم التكافؤ والمتضائفيان متكافئان فلم يجتمع الوجوب بالقياس مع الوجوب بالغير هذا ولكنه لا يخلو عن النظر فان احد المتضائفين لا يكون علة للآخر بحكم التضائف وليس لاحدهما وجوب بالآخر لكن لا يخلو ايضا عن الوجوب الذاتى او الغيرى فانهما ان كانا واجبي الوجود مع كونهما متضائفين فاجتمع الوجوب الذاتى مع الوجوب بالقياس الى الغير وان كانا ممكنى الوجود فعند وجودهما يكونا واجبيين بالغير فيجتمع الوجوب الغيرى مع الوجوب بالقياس الى الغير وان كان احدهما واجبا والاخر ممكنا معلولا لغير هذا الواجب لان فرض معلوليته لهذا الواجب لا يجتمع مع تضائفيهما فبالنسبة الى الواجب منهما

يجتمع الوجوب الذاتى منهما مع الوجوب بالقياس وبالنسبة الى الممكن
منهما يجتمع الوجوب الغيرى معه وعلى اى حال فلم يتحقق مورد ينفرد
الوجوب بالقياس عنهما مع ان حديث تكافؤ المتضايقين فى اثبات عدم
العلية بينهما الاستدعاء العلية تقدم احدهما على الاخر وهو مناف مع التكافؤ
المستدعى للمعية تحققا وتعقلا ممنوع كيف والعلية والمعلولية متضايقان
مع تقدم العلة على المعلول والمعية المعتبرة فى المتضايقين انما هى
بحسب الزمان والتقدم المعتبر فى العلة بحسب الذات فلانافات بينهما بل
يعتبر المعية بحسب الزمان فى العلة والمعلول .

« قوله - كما فى وجود المعلول بالنسبة الى عدم العلة -

ويرجع الى ان العلة تاتى ذاتها الا ان يكون للمعلول ضرورة العدم عند
عدمها ابا، ناشيا عن اقتضاها الذاتى وجوده عند وجودها

« قوله - وعدمه بالنسبة الى وجودها - ويرجع الى ان المعلول

يأتى ذاته عن عدم العلة عند وجوده ابا، ناشيا عن فقره اليها .

« قوله - وكما فى وجود احد المتضايقين - ويرجع الى ابا،

كل واحد منهما من الوجود عند عدم الاخر ابا، ناشيا عن استدعاء كل
وجود الاخر عند وجوده استدعاء مجردا عن الاقتضاء والحاجة .

« قوله - وهو ايضا كسابقه فى العموم - فالامتناع بالقياس الى

الغير يجتمع مع الامتناع الذاتى وذلك كعدم الواجب فانه ممتنع بالذات
وممتنع بالقياس الى وجود معلولاته ومع الامتناع بالغير وذلك مثل عدم
المعلول عند وجود علته فانه ممتنع بالغير وبالقياس الى الغير ايضا وينفرد
عنهما معا وذلك كما فى عدم احد المتضايقين عند وجود الاخر فانه ممتنع
بالقياس اليه ولكنه لا يكون ممتنعاً ذاتيا ولا ممتنعاً بوجود الاخر ولكنه

يرد عليه ماتقدم من ان عدمه لا يخلو اما يكون ممتنعا بالذات اذا كان هو واجب الوجود او ممتنعا بوجود علة وجوده اذا كان ممكنا فلم يتحقق انفراد الامتناع بالقياس عن الامتناع الذاتي والغيري معا وان لم يكن الممتنع بالقياس عن الامتناع الذاتي والغيري معاد ان لم يكن الممتنع بالقياس الى الغير ممتنعا بذلك الغير بل كان علة امتناعه شيء اخر غير ما هو ممتنع بالقياس اليه

ص ٦٢ قوله - والالم يكونا واحدهما - العلاقة للزومية بين شيئين انما تتحقق اذا كانت بينهما العلية والمعلولية او بالاشترک في المعلولية بالنسبة الى ثالث فعلى الاول يجب ان يكون المعلول منهما ممكنا وعلی الاخير يجب معلولية كليهما فلا تتحقق بين الواجبين المفروضين علاقة لزومية اصلا فلا يكون وجود احدهما بالقياس الى وجود الاخر واجبا ولا بالقياس الى عدمه ممتنعا فح يكون كل منهما ممكنا بالقياس الى الاخر اي ليس لوجود كل استدعاء لوجود الاخر بل كل واحد موجود سواء كان الاخر موجودا او معدوما

« قوله - كما في مسألة نفي الاجزاء - بان يقال ليس واجب الوجود مركبا من الاجزاء لانه لو كان له اجزاء فاجزائه لا يخلو اما تكون ممكنات الوجود او تكون واجبات الوجود فعلى الاول يلزم امكان الواجب المركب منها لاحتياجه الى اجزائه ضرورة احتياج كل مركب الى الاجزاء بل يكون حاله اسوء من الممكن لان الممكن لمكان احتياجه الى الواجب ممكن وهذا الواجب المركب من الاجزاء الممكنة محتاج الى الممكن وعلی الثاني فلا يخلو اما تكون بين تلك الواجبات التي فرضت اجزاء للواجب المركب منها ارتباط وعلاقة مثل العلاقة التي بين الجنس والفصل لكون الفصل علة محصلة للجنس او العلاقة التي بين الهيولى والصورة

اولا بل تكون بينها المصاحبة الاتفاقية لكن الاول مستحيل لمكان امتناع
العلاقة اللزومية بين الواجبات لامكان كل بالقياس الى الاخر والثانى
مستلزم لنفى التركيب ويكون مآل تركيب الواجب من اجزاء واجبة
تحقق واجبات بسيطة متعددة بلا تركيب بينها وهو خلف

« قوله - وغيرها - وقد ذكر فى الحاشية له بمثل ما قاله الشيخ
الاشراقى فى برهان نفي المهية عن الواجب تعالى انه لو كان له مهية و
كل مهية لا تمتنع عن الكثرة الافرادية فتمام افرادها واجبة لو كانت تلك
المهية واجبة وممكنة لو كانت تلك المهية ممكنة وممتعة لو كانت تلك
المهية ممتعة لكن مهية الواجب واجبة فيلزم واجبات غير متناهية وليس
غرضه فى المقام الاستدلال بلزوم التسلسل لو كان للواجب مهية حتى
يورد عليه بعدم لزومه لعدم الترتب بين الواجبات المفروضة اذ لا يمكن
الترتب فيها بل بينها الامكان بالقياس الى الغير بل مراده ان المهية من
حيث هى مهية لا تمتنع عن الكثرة الافرادية وهذه مقدمة وتلوها مقدمة
ثانية وهى ان افراد كل مهية فى الوجوب والامكان والامتناع تتبع المهية
التي يكون الافراد افرادا لها فان كانت المهية واجبة يكون افرادها واجبة
وهكذا واذا كانت الكثرة الافرادية من المهية الواجبة واجبة والمفروض
عدم انتهاء افراد المحتملة من كل مهية الى عدد يلزم من ثبوت المهية
الواجبة تحقق افراد غير متناهية من الواجب على حسب تحمل كل مهية
لافراد غير متناهية وتبعية افراد كل مهية لتلك المهية التي تكون الافراد
افرادا لها فى الوجوب ولازم ذلك كون افراد غير متناهية على حسب ما
يحتمل فى كل مهية فى المهية الواجبة واجبات وهذا استدلال صحيح خال
عن الغبار غير متوقف على التسلسل حتى يرد بعدم الترتب بين الافراد من

جهة انتفاء العلية بينها وان بينها الامكان بالقياس كما لا يخفى .

(فى ابحاث متعلقة بالامكان)

« قوله - غرر فى ابحاث متعلقة بالامكان - اعلم ان البحث عن الجهات يقع تارة فى احوالها المشتركة مثل انها كيفيات النسبة وانها اعتبارية وانقسامها الى ما بالذات وبالغير وبالقياس الى الغير واخرى فى احوالها المختصة بكل واحد واحد فلما فرغ عن احوالها المشتركة شرع فى احوالها المختصة وقدم الاحوال المشتركة على المختصة لكونها بالنسبة الى الجهات كالامور العامة بالنسبة الى الفاسفة الاولى كالسماع الطبيعى بالنسبة الى العلم الطبيعى وقدم الاحوال المختصة بالامكان على احوال المختصة بالوجوب لان الاحوال المختصة لواجب بالذات يذكر فى الالهى بالمعنى الاخص والمختصة بالواجب بالغير يعد من احوال الممكن فيكون من اقسام المختصة بالامكان فيكون الاحوال المختصة بالامكان اهم واعم » قوله - بعضها باصل الموضوع - مثل فى الحاشية للاحوال المتعلقة باصل الموضوع بذكر معانى الامكان لانه بحث عن ذاتى الامكان والبحث عن ذاتى الشئ ليس بحثا عن لواحقه لانه بحث عن نفس ذاته والبحث عن اللواحق بحث عن عوارضه الغريبة التى تعرض الذات بعد تماميتها

« قوله - عروض الامكان للمهيه - فيكون الامكان من المعقولات الثانية الحكمية التى ظرف عروضها فى العقل وظرف اتصافها فى الخارج ولا يخفى ان البحث عن كون الامكان من المعقولات الثانية وانه يعرض المهية من حيث هى بحث عن لواحقه حيث انه ليس بحثا

عن الامكان نفسه ولا عما ليس بخارج عن ذاته وبعبارة اخرى عن ذاته بذاتى باب اليساغوجى وقد تقدم فى اول غرر المعقود فى بيان اعتبارية الجهات حكاية ما افاده بعض المحققين من نفي كون الامكان واخواته من المعقولات الثانية وان كانت اعتباريا

« قوله - حيث يلاحظها من حيث هي - يعنى اذا نظر العقل الى المهية من غير نظر الى وجودها وعلّة وجودها وعدمها وعلّة عدمها بل مصروف النظر اليها من حيث هي بنحو عدم اعتبار الوجود وعلته والعدم وعلته معها لا بنحو اعتبار عدم فالمهية بهذا النظر يعرضها الامكان واذا نظر اليها وعلتها فاذا كانت العلة علّة لوجودها اعتبر الوجود لها واذا كانت علّة لعدمها اعتبر عدم لها

« قوله - فيصفا بسلب الضروريتين - اى الضرورة السابقة على الوجود بمقتضى الشئ، مالم يجب لم يوجد والضرورة اللاحقة عن الوجود المعبر عنها بالضرورة بشرط المحمول حسبما ياتى بيانها عن قريب فى الغرر المذكور بعد هذا الغرر عند قوله : ثم وجوب لاحق ميبين *
فبالضروريتين حذف الممكن

« قوله - واما عند اعتبارهما فمحفوفة - وهذا اقتباس من عبارة التجريد حيث قال لامنافات بين الامكان الذاتى والغيرى واشارة الى دفع ما يتوهم من ان الممكن لا يخلو عن احد النقيضين حيث انه اما موجود او معدوم ومع وجوده محفوف بالضروريتين ومع عدمه محفوف بالامتناعين فاين الامكان والجواب انه فى حال الاحتفاف بالضروريتين او بالامتناعين ممكن من غير منافات بين امكانه وبين احتفافه لان امكانه بالنظر الى ذاته من حيث هي ووجوبه بالنظر الى ملاحظة علّة وجوده

وامتناعه بالنظر الى لحاظ علة عدمه وسياتى تعرض المصنف قده لهذا التوهم وجوابه عند قوله قد لزم الامكان للمهية

« قوله - بخلاف الذاتى منهما مع الغيرى - قد تقدم فى الحواشى السابقة وجه استحالة اجتماع كل واحد من الوجوب والامتناع الذاتيين مع الغيرى منهما اى امتناع اجتماع الوجوب الذاتى مع الوجوب الغيرى والامتناع الذاتى مع الامتناع الغيرى وهو ان مورد تحقق كل واحد من الوجوب الغيرى والامتناع الغيرى هو الممكن والامكان الذاتى لا يجتمع مع الوجوب والامتناع الذاتيين

« قوله - ولا منافات بين لاقتضاء - لان ما من قبل الذات هو عدم الاقتضاء لا اقتضاء العدم وعدم الاقتضاء من قبل الذات لا ينافى مع الاقتضاء من قبل الغير حيث ان لا بشرط يجامع مع الف شرط

« قوله - وهو عام وعامى - اما انه عام فلانه اعم من الامكان الخاص لانه يجامع معه تارة ومع الوجوب الذاتى اخرى ومع الامتناع الذاتى نالته لانه عبارة عن سلب الضرورة عن الطرف المخالف وهو تارة مع سلبها عن الطرف الموافق ايضا فيجا مع مع الامكان الخاص ومع اثبات ضرورة الوجود فى طرف الموافق فيجامع مع الوجوب او اثبات ضرورة العدم فى الطرف الموافق فيجامع مع الامتناع واما انه عامى فلان العامة من الناس ايضا يفهمون من الامكان هذا المعنى فيقولون ان الشئ ممكن الوجود ويريدون انه ليس بممتنع او انه ليس بممكن الوجود ويريدون انه ممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع ومما ليس بممكن العدم الممتنع فقد جعلوا الامكان مقابلا لضرورة الطرف المخالف فهو سابها او ما يساوى ذلك السلب والحكماء لما وجدوا

الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون احد من جانبيها ضرورياً بحق بهذا الاسم اصطلاحوا على تسمية هذه المادة بالامكان فكان هذا امكاناً خاصياً كما هو خاص لخصيته من الامكان العام

« قوله - ولم نذكره في تعداد معانيه - اي لم نذكره في الشعر في عداد معانيه لكون الكتاب في الحكمة ويكون مدونا على اصطلاح الحكماء فيكون الامكان المذكور في عنوان البحث هو الامكان الخاص جرباً على الاصطلاح

ص ٦٣ قوله - والامكان الاخص - اعلم ان المنطقيين جعلوا القضية الضرورية على اقسام ستة (١) الضرورية الازلية وهي التي حكم فيها باستحالة انفكك المحمول عن الموضوع مطلقاً ومن غير قيد اصلاً حتى قيد وجود الموضوع وهي اشرف الفضايا الضرورية تنعقد في وجود الحق تعالى مثل الله موجود وصفاته مثل الله حتى وقادروا نحو ذلك (٢) والضرورية الذاتية وهي التي يكون الحكم باستحالة الانفكك فيها مقيداً بدوام الموضوع مثل الانسان انسان بالضرورة اي مادام كونه انساناً موجوداً والاربعة زوج مادامت موجودة (٣) والضرورية الوصفية وهي التي يكون الحكم بالاستحالة فيها مقيداً بثبوت الوصف العنواني للموضوع مثل الانسان متحرك الاصابع مادام كونه كاتباً ويقال لها المشروطة العامة (٤) والضرورية في وقت معين ويقال لها الوقتية المطلقة وهي التي يكون الحكم بالاستحالة فيها مقيداً بوقت معين مثل كل قمر منخسف وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس (٥) والضرورية في وقت غير معين ويقال لها المنتشرة المطلقة مثل كل انسان متنفس وقتاً ما (٦) والضرورية بشرط المحمول وهي التي يكون الحكم فيها ضرورياً مادام ثبوت المحمول للموضوع و

هذه الضرورة هي الوجوب اللاحق الذي يعرض كل قضية ولا يدخلو عنها قضية اصلا اذ اعرفت ذلك فنقول الامكان العام هو سلب الضرورة الذاتية عن الطرف المخالف للقضية والامكان الخاص هو سلب الضرورة الذاتية عن طرفي المخالف والموافق معاً فهو اخص من الامكان العام والامكان الاخص هو سلب الضرورات الثلاث الذاتية والوصفيه والوقتيه عن الطرفين فيكون اخص من الامكان الخاص اذ في سلب الضرورات الثلاث تكوّن الضرورة الذاتية مسلوّبة ويمكن انفكاك سلب الضرورة الذاتية عن سلب البقية ولذلك سمى بالامكان الاخص

« قوله - فكانه اخص - وانما قال فكانه اخص ولم يقل و هو اخص لان الاعم والايخص ما كان كل واحد منهما موضوعاً لمعنى واحد بوضع واحد كالانسان والحيوان الموضوعين لمعنى الانسان والحيوان ولكل واحد عمومية من وجه وخصوصية من وجه فالايخص وهو الانسان اقل تناولا للجزئيات من الاعم ضرورة ان جزئيات الاخص بعض من جزئيات الاعم والاعم وهو الحيوان اقل تناولا بحسب المفهوم من الاخص لان مفهوم الاعم جزء من مفهوم الاخص فالاعم كالحيوان يطلق على الاخص كالانسان من جهة اشتمال الانسان الاخص على مفهومه فان صدق الحيوان على الانسان ليس لانه موضوع لمعنى الانسان بل لاشتمال الانسان على معناه وهو معنى الحيوان واما لو كان للاعم وضعان وضع لمعناه الاعم ووضع للاخص فدلالته على معناه الاخص بالوضع الثاني لا يكون من باب دلالة العام على الخاص بل من باب دلالة اللفظ على تمام موضوعه ودلالة لفظ الامكان على الامكان الخاص والامكان الاخص من هذا القليل فان اطلاقه على معنى امكان الاخص انما هو لكونه موضوعاً بازائه للاشتماله

على معناه الاعم حتى لو فرضنا ان بين المعنيين تباينسا لكان الامكان
منطبقا عليه وهذا كما لوسمى واحد من السوادين باسود فالاسود يقع
عليه وعلى الموصوف بصفته بمعنيين فكما لا يقال ان وقوع الاسود على
المتلبس بالسواد وعلى السواد الموسوم بالاسود يكون بحسب العموم
والخصوص بل يكون الاطلاق عليهما من باب الاشتراك اللفظي وشركتهما
في لفظ الاسود فكك لا يقال وقوع الامكان على الامكان الخاص والامكان
الاخص يكون بحسب العموم والخصوص بل يكون من باب الاشتراك
في اللفظ والفرق بين معنى الاسود ومعنى الامكان هو تباين معنى الاسود
اذ معنى الاسود بمعنى الاسود مباين مع معناه بمعنى السواد مباينة اعتبار
الشيء لا بشرط مع اعتباره بشرط لا وبين معنى الامكان عموم و خصوص
مطلق غير فارق هذا محصل ما قيل في وجه التعبير بكونه اخص ولا يخفى
ما فيه لان وقوع الاسم الاعم على الاخص بالاشتراك الصناعي اللفظي لا
ينافي وقوعه عليه بحسب العموم فلفظ الامكان وان كان دالا على الامكان
الاخص بوضع آخر الا انه من حيث كونه موضوعا لمفهوم الاعم الذى في
ضمن الاخص وجزء منه يكون دالا عليه بحسب العموم وان كان بوضع
آخر يدل عليه لا بحسبه مضافا الى انه لو تم في امكان الاخص لكان
الاليق في الامكان الخاص ايضا كذلك فان الامكان موضوع بمعنى الامكان
الخاص ايضا بوضع عليحدة فيمكن ان يقال فيه ايضا ان اطلاق لفظ
الامكان عليه ليس لمكان اشتماله على معنى الامكان العام بل لمكان
كون لفظ الامكان موضوعا له بالخصوص في مقابل وضعه لمعنى الامكان
العام فلا وجه لتخصيص الامكان الاخص في التعبير عنه بكلمة فكانه دون
الامكان الخاص فالحق هو التعبير بالامكان الاخص بحذف كلمة فكانه

كما لا يخفى ثم لا يخفى ان هذا الامكان الاخص احق باسم الامكان من
الامكان العام والامكان الخاص وذلك لان الامكان لما كان موضوعا
بازاء سلب الضرورة فكما كان اخلى عن الضرورة كان احق بهذا الاسم
فاطلق اولاعلى سلب الضرورة الذاتية عن احد الطرفين على ما هو عند
اهل العرف وهو الامكان العام ثم على سلب الضرورة عن الطرفين و هو
الامكان الخاص وهو اولى باسم الامكان من معنى الامكان العام ثم على
سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقئية عن الطرفين وهو احق باسم
الامكان من معنى الامكان الخاص لانه اقرب الى حاق الوسيط بين الايجاب
والسلب اذ ليس في طرف الايجاب ضرورة ولا في طرف السلب ضرورة
فهو جازي الايجاب و جازي السلب جواز صرفا

« قوله - وامكان استقبالي - كان الامكان بالمعنى الثالث و
هو الامكان الاخص هو بمعنى سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقئية و
هذا الامكان وهو المعنى الرابع منه هو سلب الضرورات الست حتى
الضرورة بشرط المحمول وقد وقع الخلاف في اعتباره فمن فرقة من
المنطقيين ان الممكن ما لا ضرورة فيه اصلا وهو لا يمكن اعتباره بالنسبة
الى الماضي والحال لاشتمال الاشياء فيهما على ضرورة لامعالة اما ضرورة
الوجود او ضرورة العدم لانها في الماضي او الحال لا يخلوعن احدهما بخلافها
في المستقبل لان وجودها وعدمها يقع بعده لعدم حضوره وعدم مجيئى
وقت وجوده وعدمه فهو ممكن ح امكانا حقيقيا لانه في حاق الوسيط حقيقة
ولا يخفى ان المقصود ليس الحكم بكون امكانه في الاستقبال حتى يتوهم
انه ليس بممكن في الحال بل الامكان ثابت له في الحال بل ان لا المحمول
الثابت له بالامكان وهو الوجود او العدم يكون في الاستقبال وهذا نظير

الواجب المعلق في الاصول حيث ان الوجوب حالي لامر استقبالي كما ان الامكان فيما نحن فيه حالي لامر استقبالي وهو الوجود او العدم في المستقبل واشترط بعضهم في الامكان الاستقبالي ان يكون معدوما في الحال فانه لو كان موجوداً في الحال لكان ضرورياً والممكن ما لا ضرورة فيه اصلاً ولم يعلم وانه لو كان معدوماً في الحال لكان ضرورياً العدم في الحال فلا يكون ممكناً صرفاً في الحال

« قوله - لكونه معتبراً - هذا علة لسلب جميع الضرورات عنه حتى الضرورة بشرط المحمول مع ان الشيء لا يخلو عن الوجود او العدم لان هذا الامكان معتبر في الاوصاف المعتمدة في المستقبل والشيء في الحال خال عن الاوصاف المستقبلية ونقابضها وانما لا يخلو عن الاوصاف الواقعة في الحال ونقابضها في الحال اي في ظرف وقوعها والحاصل ان الشيء في الحال لا يخلو عن الوجود او العدم في الحال وان كان يخلو في الحال عن الوجود والعدم الذي في الاستقبال حيث ان ظرف تحققهما في الاستقبال

ص ٦٤ قوله - لان الاولين - الامكان الاستقبالي المذكور في عبارة الشيخ يكون المعنى الرابع للامكان وقد تقدمه معان ثلث الامكان العام والامكان الخاص والامكان الاخص فيمكن ان يكون مراد المحقق الطوسي من قوله لان الاولين الاشارة الى الاول والثاني اعني الامكان العام والامكان الخاص لانهما لما كانا بازاء سلب الضرورة الذاتية فقط كانا واقعين على سائر الضرورات المشروطة بخلاف المعنى الثالث وهو الامكان الاخص فانه يقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقئية كما في حاشية الهيدجى ره ويمكن ان يكون مراده من الاولين هو الثاني والثالث اعني الامكان الخاص والامكان الاخص لان الامكان الاخص

ايضا يقع على ماتعين احد طرفيه ويكون ضروريا ولو بالضرورة بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا وما هو واقع على صرف الامكان هو الخالي عن جميع الضرورات الست حتى الضرورة بشرط المحمول ولا يخفى ان هذا المعنى الاخير اولى لكون الكلام في الامكان الاستقبالي في مقابل امكان الاخص ووجه التعبير بالاولين مع ان الاليق ان يعبر بالثاني والثالث هو الاشارة الى خروج امكان العام عن معاني الامكان بحسب الاصطلاح لانه كما عرفت امكان عامي فيكون اول معاني الامكان بحسب الاصطلاح هو الامكان الخاص وثانيها الامكان الاخص فيصح التعبير عنهما بالاولين

« قوله - الصدق والكذب قد يتعينان - قال في المحاكم - قد سمعت ان المواد ثلاث ففي مادة الضرورة صدق الايجاب متعين وكذب السلب ايضا متعين وفي الامتناع بالعكس من ذلك واما الامكان فبالنظر الى الحال والماضي متعين صدقه وكذبه بحسب نفس الامر لانه ان ثبت المحمول للموضوع كان الايجاب متعين الصدق والسلب متعين الكذب والافبالعكس واما بالقياس اليانفر بما لا يتعين الصدق والكذب عند الجهل وبالنظر الى الاستقبال فالجمهور على انه ليس متعين احد طرفيه في نفس الامر كما هو بالقياس اليان والتحقق ياباه لان كل حادث انما يحصل اذا وصلت سلسلة الاستعدادات اليه وتم علته فهو في زمان الاستقبال ان وجد علته التامة تعين صدق الايجاب والاتعين صدق السلب فاحدهما متعين في نفس الامر لكنه ليس بمعلوم لنا

ص ٦٥ قوله - لانه ليس الاعدم الاقتضاء - هذا جواب عما ر بما يورد على كفاية نفس شيئية المهية في لزوم الامكان لها مع ان المهية من

حيث هي هي ليست مقتضية شيئاً لأنها بتلك الحثية ليست الاهی فيجاب بان الامكان اللازم لها من حيث هي ليس اقتضاء شيء حتى يمتنع عن ان يكون لازماً للمهية بل امر سلبي عبارة عن عدم الاقتضاء للوجود والعدم فليس في لزومه للمهية من حيث هي محذور مع ان لوازم المهية لازمة لها من حيث هي بحيث لو انفكت هي عن الوجود والعدم لكانت لازمة لها على ما تقدم بيانه وكيف كان فليس في لزوم الامكان للمهية من حيث هي اشكال .

« قوله - فلا يعبا، بشبهة - لما كان الممكن في حال من حالاته لا يخلو عن الوجود او العدم لانه اما موجود او معدوم وعلى كلا التقديرين فهو محفوف بوجودين ففي حال وجوده محفوف بوجود سابق على وجوده وهو الوجوب الحاصل له من قبل علة وجوده حيث ان الشيء مالم يجب لم يوجد بل هو ممكن فاجب العلة وجوده فوجب فوجد فوجد وبوجوب لاحق لوجوده وهو الضرورة بشرط المحمول وفي حال عدمه محفوف بامتناعين السابق على عدمه و اللاحق عنه فيقال ابن الممكن مع احتفافه دائماً بالوجوديين اراد الجواب عن هذه الشبهة وحاصل الجواب ان الامكان لازم للمهية من حيث هي و الوجوب السابق ليس طارياً عليها من حيث هي بل هو بلحاظ وجود العلة معها و ايجاب العلة وجودها كما قلنا انه اوجب فوجب بلا منافات بين اللاقتضاء من حيث هي وبين الاقتضاء بالنظر الى وجود العلة و ايجابها وجود المهية والوجوب اللاحق المتأخر عن الوجود ايضا طارياً عليها بعد ايجاب العلة وجودها و ايجادها وجودها وهو ليس حالها من حيث هي فقوله من ان الممكن اما موجود او معدوم اشارة الى الشبهة المذكورة من طرف

الوجوب اللاحق وقوله وايضا اما مع وجود سببه الخ اشارة الى الشبهة من طرف الوجوب السابق

« قوله - مما يفتقر اليه اقسام الخمسة الاخرى - يعنى الاقسام الخمسة الاخرى من البديهيات فان البديهيات تنقسم على ستة اقسام وجميع اقسامها تشترك في عدم الاحتياج الى الدليل فان البديهي هو الذي لا يحتاج الى الدليل لكن قسم واحد منها وهو الاوليات كما لا يحتاج الى الدليل لا يحتاج الى شىء آخر غيره ويسمى بالبديهيات الاولى وخمسة اقسام منها تحتاج الى شىء غير الدليل وهو المشاهدات في المشاهدات منها التجربة في التجريبات والحس في الحديسيات والسماع في المتواترات والفطرة بمعنى الوسطة التي لا تغيب عند تصور الاطراف في الفطريات .

« قوله - ولكن التصديق الاولى - هذه اشارة الى الجواب عن اشكال يرد على اولية الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر من انه كيف يكون اوليا مع انه ربما لا يتصور الاطراف ويكون تصور اطرافه نظريا والجواب ان الحكم البديهي الاولى هو ما لا يحتاج الى شىء من دليل او غير دليل بعد تصور اطرافه سواء كان تصور اطرافه ايضا بديهيا او نظريا و نظرية الاطراف غير قاذحة في بديهية الحكم فرما يكون فيه خفاء ناشيا من خفاء الاطراف كما في المقام حيث يمكن ان لا يتصور الممكن بعنوان شئية المية الخالية عن الوجود والعدم وان الوجود والعدم ككفتي الميزان المتساويين بالنسبة الى المهمة وان المتساويين ما لم يترجح احدهما بمنفصل لم يقع وهذه تصورات تحتاج في هذا الحكم البديهي و ربما يكون بعضها نظريا خفيا وخفائه مستلزم لخفاء الحكم فانه مشروط بتصور الاطراف لكن هذا الخفاء الناشئ من خفاء التصورات غير قاذح

فى بديهية الحكم فان الحكم البديهي هو ما يكون بديهياً بعد تصور اطرافه
 ولا منافاة بين البديهية بعد تصور الاطراف وبين الخفاء قبل تصورهما
 « قوله - ينكر هذه القضية - اى قضية ان الممكن محتاج الى
 العلة ويجعل العالم بالبخت والاتفاق وينكر ان يكون له صانعا .

« قوله - مساوق لجواز الترجيح - يعنى الترجيح بلا مرجح
 هو تحقق احد طرفى المتساويين من غير علة وهذا الشئ مستحيل يعترف
 باستحالته الاشعري القائل بجواز الترجيح من غير مرجح اى اختيار
 الفاعل المختار احد طرفى المتساويين من غير رجحان فيما يختاره على
 الطرف الاخر والقول بعدم احتياج الممكن الى المؤثر قول بجواز الترجيح
 من غير مرجح

« قوله - اما فى مهية الممكن بان يجعلها مهية - وحاصله
 ان تأثير المؤثر اى مهية الممكن بان يجعل المهية مهية بالجعل التالىفى
 اوفى وجوده بان يجعل الوجود وجوداً كذلك اى بالجعل التالىفى اوفى
 انصاف المهية بالموجودية والكل محال اما الاولان فلاستحالة الجعل
 التالىفى بين الشئ ونفسه حيث ان الشئ عين نفسه بنفسه لا يجعل الجاعل
 ولو كان الوجود وجوداً او المهية مهية بجعل الجاعل يصح سلب المهية
 عن نفسها وسلب الوجود عن نفسه و سلب الشئ عن نفسه محال و اما
 الاخير اعنى جعل الانصاف فلانه امر عدمى لانه عبارة عن النسبة التى بين
 الوجود والمهية والنسبة ليست موجودة فى الخارج بمعنى كون الخارج
 ظرفاً لوجودها وان كانت خارجية بمعنى كون الخارج ظرفاً لنفسها على
 ان التأثير فى الانصاف ايضاً اما فى مهية اوفى وجوده اوفى انصاف مهية
 بوجوده ويعود الكلام فى انصاف الانصاف وهكذا الى غير النهاية .

ص ٦٦ قوله - والجواب ان اثر الجعل وجود ارتبط - يعنى ان الجعل ليس تاليفىامتى يقال باستحاله بل هو بسيط فح يصح تعلقه بالوجود كما يقول به القائل باصالة الوجود فى مرحلة الجعل كما يصح تعلقه بالمهية كما يقول به القائل باصالتها بل يصح تعلقه بالاتصاف ايضا لكن لابان يكون الاثر المترتب على التأثير هو هذا المفهوم النسبى لكى يقال انه امر عدى بل بان يكون الصادر والاثر المترتب امرا واحدا يحلله العقل الى المهية هى الموصوف ووجود هو الصفة فيصفا بها كما تقدم شرحه فى غرر المعقود لاصالة الوجود فى مرحلة الجعل عند قوله وقد مشى المشانحو الباقي وان كان التحقيق هو جعل الوجود كما تقدم وقوله ان اثر الجعل وجود ارتبط ناظر اليه .

« قوله - ومنها انه لواجب الى المؤثر - وحاصله انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لكان المؤثر فيه متصفاً بالمؤثرية وهى اى المؤثرية ممكنة لانها صفة للمؤثر محتاجة الى موصوفها وكل صفة محتاجة الى الغير ممكن فتحاج فى تأثير المؤثر فيها الى مؤثرية اخرى وهى ايضا كذلك وهكذا فيلزم التسلسل

« قوله - ان صفة التأثير فى العقل فقط - يعنى المؤثرية اعتبار عقلى وليست موجودة فى الخارج حتى يحتاج الى مؤثرية اخرى

« قوله - ولا يقدح ذلك - وذلك لان المؤثرية من المعقولات الثانية الحكمية التى ظرف عروضها فى العقل ولكن ظرف الاتصاف بها فى الخارج وليس المعتبر فى اتصاف شىء بشىء فى الخارج ثبوت مبدء الصفة فى الخارج لان ثبوت شىء لشىء فى ظرف لا يستدعى ثبوت الثابت فى ذلك الظرف بل انما يستدعى ثبوت المثبت له فيه

« قوله - لان مناط الحاجة - على ما هو مذهب من يرى ان
علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان وحده ومن يرى انها الحدوث وحدها
او الحدوث مع الامكان شرطاً او شرطاً فيلزمه كون الممكن بعد آن
الحدوث مستغنيا عن العلة اذ لا حدوث بعده

« قوله - بل الوجود الامكاني - الغرض من الاضراب هو دعوى
ان الفقر ذاتي للوجود الامكاني لا ينفك عنه في مقام تصويره كما لا ينفك
ذاتيات المهيبة عنها حين تصورهما فما يكون الفقر والحاجة ذاتها كيف
يمكن ان يقال بعدم احتياجه الى العلة في بقاءه كيف والا يلزم ان لا تكون الذات
هذه الذات بل انقلب الى ذات اخرى بان صار الفقر بعد الحدوث غني وهو كما ترى
« قوله - وهو متقوم بها - ويكون الوجود الامكاني في نفس

الامر في كونه عين الربط بعلمته او نفس التعلق به لاشيء له الربط بالعلة بحيث
لو قطع النظر عن ربطه لكان هوشياً والعلة شيئاً آخر بل قطع النظر عن
ربطه عبارة اخرى عن قطع النظر عن نفسه اذ نفسه ليس الا الربط ومع
قطع النظر عن نفسه فلا يرى شيئاً في قبال العلة حتى يكون مستقلاً او لا
مستقلاً وزان المعنى الحرفي في عالم المفهومية فكما ان المعنى الحرفي
في عالم المفهوم ليس معنى له الربط بل هو نفس الربط فكذلك وجود
الممكن ليس شيئاً له الربط بل هو نفس الربط

« قوله - وبوجه بعيد - ووجه بعده ان ذاتيات المهيبة مغايرة
معها تغاير الجزء والكل فهما شيان مستقلان اخذاً احدهما جزءاً في
الاخر والوجود الامكاني ليس شيئاً في مقابل الواجب ولا يكون الواجب
ذاتياً له بهذا المعنى بل تقوم الممكن بالواجب من قبيل تقوم الظل
بالشيء والعكس بالعكس حيث ان الظل موجوديته بعين كونه ظهور الشيء

لانه ذات يظهر الشيء بحيث لو اخذ منه حيث ظهوريته يبقى ذاته من غير ان يكون ظهورا بل هو على وجه يستحيل ان ينسلخ عنه حيث الظهورية و يكون انسلخ تلك الحيثية عنه عين انسلخ ذاته اذ ليس له ذات غير كونه ظهوراً فليس ظهور الشيء شيء والشيء الظاهر شيء آخر كما في المهمة وذاتياتها

« قوله - فما اسخف قول من يقول - ولتعم ما يقول الفيض قد

اي جود توسر مايه سود همه كس وي ظل وجود تو وجود همه كس
 كرفيض تويك لعظه بعالم نرسد معلوم شود بود و نبود همه كس
 ويقول ايضاً

باندك التفاتى زنده دارد آفرينش را اگر نازى كند ازهم فروريزند قالها

« قوله - عسى ان يقولوا - وحاصله انه لو احتاج الممكن

في حال البقاء الى المؤثر فالمؤثر اما يكون له تأثير اولا يكون وكلاهما محال اما اذالم يكن له تأثير فهو ظاهر اذ لا معنى لان يكون الشيء مؤثراً لانه لا تأثير له كيف والمؤثرية تنشأ من تأثير المؤثر واما اذا كان له تأثير فلان التأثير يستدعى حصول الاثر فانه اما الوجود الذى كان حاصله قبل هذه الحالة واما وجود جديد وعلى الاول يلزم تحصيل الحاصل اعنى تحصيل الوجود الحاصل قبل هذا التأثير بذاك التأثير وهو محال وعلى الثانى يكون التأثير فى الامر الجديد لافى الامر الباقي وهو خلاف المفروض

ص ٦٧ قوله - و حاصل الجواب ان التأثير فى امر جديد - و

اورد عليه ان استمرار الوجود الاول اما حاصل قبل هذه الحالة و اما ليس بحاصل فعلى الاول يلزم تحصيل الحاصل وعلى الثانى يلزم التأثير فى الامر جديد و الذى ينحسم مادة الاشكال ان موجودية كل شيء انما هي

بفيضان نور الوجود والاضافة الاشراقية عليه في حين فيضانه لا باضافته قبله ولا بعده واذا كان الشيء موجوداً في ثلاث اوقات متتالية مثلاً فوجوده في الان الاول بافاضة وجوده في ذلك لا في الان الذي قبله او بعده وفي الان الثاني ايضاً بافاضة وجوده في الان الثاني لا بافاضته التي في الان المتقدم ولا في الان المتأخر لكن الانات متتالية والافاضات متوالية والوجودات متصلة فمن اتصال الوجودات يحصل لها وحدة شخصية اتصالية لان الوحدة الاتصالية تساوq الوحدة الشخصية فالوجودات بهذه الملاحظة وجود واحد كما ان الافاضات افاضة واحدة والانات زمان متصل واحد تدريجي الحصول فالممكن في الان الثاني يحتاج الى افاضة الوجود اليه في ذلك الان ويستحيل بقاء موجوديته بالافاضة الاولى الواقعة في الان الاول كما ان السراج في الان الثاني من اضافته يضيئ بالقوة التي تصل اليه من مبدء القوة في ذلك الان ولا تكفى القوة الواصلة اليه في الان الاول لاضائته في الان الثاني لانه لو انقطع في الان الثاني عن المبدء لم يبق ضوءه في الان الثاني مع انه كان متقوياً بالقوة الحاصلة في الان الاول فان شئت فعبّر عن افاضة الوجود عليه في الثاني بالوجود الاول فعبّر عنه به لانه باتصاله به يكون هو هو و لكن ذلك التأثير ليس تحصيلاً للحاصل لان هذا الواحد متقطع بقطعتين ومتجز بجزئين والتأثير الاول اثر في الجزء الاول والتأثير الثاني في الجزء الثاني وان شئت فعبّر عنه بالوجود الجديد ولكن ذلك ليس تأثيراً في الجديد على وجه يلزم الخلف لانه تأثير في الباقي من جهة اتصال الجديد بما قبله وكونه باتصاله به متحداً معه وكلاهما شيء واحد والخلف انما يلزم لو كان الجديد منفصلاً عن الاول بان يخلو الان الثاني عن الوجود ثم تكون الافاضة في الان الثالث مع تخلل العدم في الان الثاني بين

الوجود في الان الاوّل وبينه في الان الثالث والحاصل ان وجود الممكن في كل آن ليس منه بل هو ودبعة عنده من مودعه وليس الوجود في آن كافياً لموجودية الممكن في آن بعده بل هو في كل آن موجود بوجود ذلك الان لا بوجود آن قبله ولا بعده وهو في وجوده في كل آن يحتاج الى العلة سواء كان وجوده مسبوqاً بعدم قبله و يعبر عنه بالحدوث او بوجود قبله ويعبر عنه بالبقاء هذا ومن تصور الحركة الجوهرية يحصل ازدياد بصيرة فيما حققناه فتأمل فيها حق التأمل

« قوله - فانه تبع محض - اعلم انهم شكر الله سبحانه سعيهم وجزاهم عن العلم خيراً قالوا المراد من العلية وافادة الوجود هو الاستتباع بان يكون وجود المعلول تابعا لوجود العلة من حيث هي علة كالظل لذي الظل والضوء للمضى، ولكن التابع على قسمين تابع يعرضه التبعية للمتبوع فالامحالة يكون له وجود ولمتبوعه وجود مباين له وقد عرض له تبعية المتبوع بحيث لو ازيل عنه التبعية بقي ولا يكون تابعا وهذا تكون التبعية صفة عارضة عليه كتبعية العبد لمولاه المجازى وتابع تكون التبعية ذاتية نه ولا يكون له وجود عرضه التبعية لكي يبقى هو غير تابع عند زوال التبعية بل التبعية نفس ذاته ووجوده بحيث تكون ازالة تبعيته مساوقة لازالة وجوده وهذا تكون تبع محض وتابعيته بعين كونه تبعاً لمن جهة كونه ذاتا عرضه التبعية ولذلك عبر المصنف قده عنه بقوله فانه تبع محض له ولم يقل تابع اشارة الى ان التبعية ذات المعلول وعين هويته فليس له وجود مباين لوجود العلة بل ظهور العلة على ما هو مفاد المعنى الحرفي وهذا معنى مالكته سبحانه وتعالى للاشياء وقيوميته وله ملك السموات والارض ومنه يطلع سر التوحيد الذي هو قرة عين العارفين

« قوله - ضرورة القضية الفعلية - يعنى قضية الفعلية ضرورية وضرورتها شاهدة على ان علة الافتقار الى العلة ليست هى الحدوث لان علية الحدوث للافتقار تنافى مع ضرورة القضية الفعلية والمراد بالقضية الفعلية هى التى تكون محمولها واقعاً بالفعل اى فى احد الازمنة الثلاثة ويقال لها المطلقة العامة

« قوله - والحدوث عبارة عن ترتب هاتين الحالتين - الحدوث عبارة عن كون الوجود مسبوqa بالعدم فيكون وجود لاحق وعدم سابق حتى يتحقق صفة الوجود وكونه بعدالعدم ففى الحدوث لابد من مراعات الوجود اللاحق والعدم السابق مع ان الممكن فى حال وجوده اللاحق ضرورى الوجود وفى حال عدمه السابق ضرورى العدم

« قوله - ومنها لوازم الاول تعالى - يعنى ومن الشواهد على المطلوب ثبوت اللوازم للحق جل وعلا عند ككل فرقة من الفرق كالحكماء والمتكلمين والصوفية وثبوتها له تعالى دليل على عدم اعتبار الحدوث فى التأثير وذلك لان تلك اللوازم لانخلواما تكون واجبة الوجود او تكون ممكنة حادثة او ممكنة قديمة بحسب الزمان لكن الاول اعنى كونها واجبة الوجود محال لدلائل التوحيد والثانى اعنى كونها حادثة زمانا خلف لكون المفروض انها لوازم للذات القديم جل وعلا فحدوثها مساوق للقول بعدم كونها لوازم وينحصر بالثالث اعنى كونها قديمة بحسب الزمان معلولة للحق تعالى فتكون المعلولة غير مشروطة بالحدوث فالدوام وعدم سبق العدم لا يمنع الاستناد والالزم ان لاتكون تلك اللوازم لوازم اذ كانت واجبة الوجود والاول خلف والثانى محال واما تلك اللوازم فهى عبارة عن الصفات الاضافية مثل العالمية والخالقية والرازقية ونحوها

من الاضافات فانها زائدة على الذات عند الكل و مثل الانوار القاهرة والعقول الكلية عند الاشراقين فانها موجودة بوجوده تعالى لا بايجاده فتكون نسبتها اليه تعالى كنسبة لوازم المهية بالنسبة اليها فى كونها لوازم غير متأخرة عن وجود ملزومها ومثل الصور المرسمة عند المشائين فانها موجودة فى الازل اذ لولا وجود هالم يتحقق العلم بها فى الازل اذ العام يستدعى المعلوم ووجودها ليس منفصلا عن الحق والايلزم القول بالمثل الافلاطونية الباطل عند المشائين فيكون متصلا به واتصال وجودها به تعالى ليس بان تكون اجزاء له تعالى والايلزم التركيب بل بان تكون زائدة على ذاته فتكون لوازم ذاته غير منفكة عنه تعالى ومثل الصفات الحقيقية الزائدة على ذاته تعالى عند الاشاعرة ومثل الاحوال التى ليست بموجودة ولا معدومة كالمالية والقادرية عند المعتزلة ومثل الاعيان الثابتة التى هى الطبايع الكلية الموجودة بوجوده تعالى التى تكون نسبتها اليه تعالى كنسبة لوازم المهية الى العقل الكلية الطولية اليه تعالى عند الاشراقين .

ص ٦٨ قوله - وهذه ليست بافعال - انما هذه اللوازم عند كل طائفة المعدودة فى الحاشية المتقدمة ليست بافعال لانها عند القائل بها ليست موجودة بايجاده تعالى بل موجودة بوجوده تعالى فليست فعاله تعالى ولذا تعد من صنع الربوبى على وجه لا يوجب كثرة فى الذات وقد صرح صدر المتألهين قدوة فى غير موضع بانها خارجة عن العالم و داخله فى الصنع الربوبى ومشمولة لاحكامه .

« قوله - وكذا لكل مهية لازم - هذا دليل آخر وتقريبه ان لكل مهية لازم مستند اليها والمراد بلازم المهية هو ما كانت غير متأخر

الوجود عنها زمانا بان لم تكن المهية في زمان وهو في زمان متأخر عن زمانها بل ما كان في زمان وجود المهية التي ملزومها فتكون دائمة الوجود بدوامها فمع دوام وجودها بدوام ملزومها تكون مستندة الى المهية التي ملزومها فمن ذلك يستكشف ان دوام الوجود لا يمنع عن الاستناد هذا ولا يخفى ما فيه فان المؤثر في وجود لازم المهية هو المؤثر في وجود المهية نفسها ويكون جعل المهية مستتبعا لجعل لازمها ويكون جعل واحد ومجموع لان احدهما وهو الملزوم بالاصالة والثاني وهو اللازم بالتبع وليس المؤثر في وجود اللازم نفس المهية حتى يكون تأثيرها في غير المسبوق بالعدم بل يكون مؤثرها هو المؤثر في المهية فان كان وجود المهية غير مسبوق بالعدم يكون وجود لازمها كذلك وان كان وجودها حادثا مسبوقا بالعدم يكون وجود لازمها كذلك وبالجملة فالزم المهية يتبع المهية نفسها في التقدم والحدوث وليس لزومها للمهية منشاء لعدم سبق وجودها بالعدم حتى فيما اذا كانت المهية حادثة كما لا يخفى فلو ازم المهية لاتصير شاهدة على المطلوب

« قوله - ان العدم السابق على وجود الشيء - يعني ان العدم السابق لا يجامع مع وجود الشيء بحسب الزمان لكونه في زمان سابق على زمانه والشرط لا بد من ان يكون مجامعا مع وجود المشروط كما قالوا من ان الشرط مقارن مع المشروط زمانا ومقدم عليه رتبة فلو كان العدم السابق شرطا لوجود الشيء لازم ان يكون الشيء مشروطا بما لا يجامع معه زمانا وهو خلف وهذا بخلاف الامكان اذ هو يجامع مع الوجود كما يجامع مع العدم ولا يخفى ان ما ذكره يتم لو انحصر الشرط بما يكون مقارنا مع المشروط وهو ممنوع بل الشرط كما يكون مقارنا يمكن ان يكون

متقدما بل ربما يتخيل تاخره ايضاً عن المشروط وان كان في العقليات
 بعدام النظر وبالجملة ومع امكان تقدم الشرط على المشروط لامانع عقلا
 من كون العدم السابق شرطاً في وجود اللاحق وهو لا يكون معانداً مع
 الوجود اللاحق ضرورة اجتماع العدم الواقع في الان السابق مع الوجود
 الحاصل في الان اللاحق نعم هو بوصف كونه في الان السابق لا يتحقق في
 الان اللاحق وانما المعاند لوجود الحاصل في الان اللاحق هو العدم في
 هذا الان اى الان اللاحق حيث انه نقيضه والنقيضان لا يجتمعان

« قوله - وان كان سبق العدم شرطاً - يعنى ما تقدم فيما اذا
 كان العدم السابق شرطاً للوجود اللاحق حيث انه لما لم يمكن عقارنته
 معه لم يصح جعله شرطاً له لوجوب مقارنة الشرط مع المشروط زماناً و
 لوجعل العدم السابق شرطاً لتأثير الفاعل في الوجود اللاحق وبعبارة اخرى
 جعل العدم السابق من شرائط فاعلية الفاعل لامن شرائط قابلية المنفعل
 فكذلك ايضاً يعنى انه اشترط للشئ بما يعانده وذلك لان تأثير الفاعل في
 وجود القابل يجب ان يكون مقارناً مع وجوده اذ اليجاد عين الوجود
 ومتغايران بالاعتبار ولا يعقل ان يكون اليجاد والتأثير في الان السابق
 وهو آن العدم المتقدم والوجود في الان اللاحق فبحكم لزوم مقارنة
 التأثير مع الوجود اللاحق زمانياً يكون آن التأثير هو الان اللاحق فلا يجمع
 مع العدم الواقع في الان السابق زماناً فيكون العدم السابق معانداً مع
 التأثير زماناً غاية الامر لامن جهة امتناع اجتماعه معه اولاً بل من جهة
 امتناع اجتماع العدم السابق مع ما يعتبر اجتماعه مع التأثير وهو الوجود
 اللاحق المعتبر اجتماعه مع التأثير زماناً مع امتناع اجتماعه مع العدم
 السابق بالزمان

« قو٤٩ - ان الحوادث فى حال البقاء مفتقرة - لا يخفى ان افتقار الحوادث الى العلة فى حال البقاء متوقف على ان لا يكون للحدوث دخل فى الافتقار بان لا يكون هو العلة له اوجزءاً او شرطاً للعلة واما مع دخله فى العلية فالممكن فى حال البقاء لا يفتقر الى العلة لعدم علة افتقاره وقد تقدم عند قوله لا يفرق الحدوث والبقاء استدلاله لعدم الفرق بين الحدوث والبقاء بان مناط الحاجة هو الامكان فهذا الدليل مصادرة كما لا يخفى

ص ٦٩ قو٤٩ - لحق للفقر والحاجة - يعنى الحدوث كيفية وجود متاخر عن الفقر والحاجة فالافتقار يكون متقدماً على الوجود والوجود متقدماً على الحدوث فالحدوث متاخر عن الافتقار بمراتب ولا يعقل ان يكون المتاخر عن الشيء علة له لان العلة يجب ان يكون متقدماً على المعلول بالرتبة مع ان الحدوث متاخر عن الافتقار بالرتبة واما مراتب تاخره فهو كما عدها عند قوله حيث يقال الشيء قرر فامكن فاحتاج الخ

« قو٥٠ - بيانه انه لو كان العدم شرطاً - وحاصله ان العدم الذى يدعى دخله فى افتقار الوجود اللاحق الى العلة لا يخلو عن محتملات احدها ان يكون المراد منه مطلق العدم عدم اى شىء كان وهذا باطل بالضرورة ضرورة استحالة كون مطلق العدم اى عدم كان ولو كان عدم السماء شرطاً لوجود الارض مثلاً وثانيها ان يكون العدم الخاص اعنى العدم المتخصص باضافته الى هذا الحادث هو الشرط وهذا ايضا باطل لوجوهين الاول ان العدم المتقدم عليه بالزمان ليس عدماً له لامر ين احدهما ان وجود ذلك الشيء لا يكون مترقياً فى وقت العدم السابق حتى يكون رفعه فى ذلك الوقت عدماً له اذ لكل موجود وقت محدود ولكل اجل كتاب لا يستاخر ساعة عنه ولا يستقدم عليه ولكل حادث متى خاص به لا يتعدى

عنه وثانيهما ان عدم الشيء لا بد ان يكون رفعه ونقيضه وهو عدمه البدائي والعدم السابق لا يكون كذلك اذ هو ليس رفعاً للوجود اللاحق الا ترى ان عدم القيام في الليل لا يطرده القيام في النهار وكيف واتحاد الزمان معتبر في التناقض والوجه الثاني دخل عدم الخاص السابق في الوجود اللاحق مستلزم للدور اذ هو متوقف على تحقق الوجود اللاحق حتى يصير عدم السابق باضافته اليه خاصاً فما لم يتحقق الوجود اللاحق لا يتحقق طرف اضافة عدم السابق فلا يتخصص عدم السابق بكونه عدم هذا الكائن اذ ليس كائن في وقت عدم السابق فلا بد في تخصصه بمجئى زمان الوجود اللاحق وتحقق الوجود اللاحق في زمانه اللاحق واطافة عدم السابق اليه حتى يصير خاصاً فخصوصية عدم السابق من ناحية الوجود اللاحق والمفروض توقف تحقق الوجود اللاحق على عدم الخاص السابق وهذا هو الدور

وثالثها ان يكون الدخيل في الوجود اللاحق هو عدم البدلي الذي هو نقيض الوجود اللاحق وهو عدم المفروض في حال الوجود الذي لولاه لكان الشيء معدوماً بذلك عدم وهذا ايضا فاسد وذلك للزوم دخل نقيض الشيء في الشيء وهو محال اذ بتحقيق ذلك الوجود يرتفع ذلك عدم وكيف يكون دخيلاً في شيء يكون ذلك الشيء رافعا له وهل هذا الا انه مستلزم لكون وضع الشيء مستلزماً لرفعه حيث انه بوضع هذا عدم يتحقق شرط الوجود فيتحقق الوجود ويتحققه يرتفع عدم والحاصل ان هذا الوجود اذا كان معلولاً لذلك عدم يلزم ان يكون المعلول رافعا للمعلول وهو محال

ورابعها ان يكون الدخيل في الوجود هو عدم الذاتى اعنى

اللاقتضاء الذاتى للشئ، بالنسبة الى الوجود والعدم الجامع مع وجوده و
عدمه والسابق على وجوده واللاحق عنه وهو الامكان الذاتى فيرجع الى
دخل الامكان فى افتقار الممكن الى العلة وهو المطلوب .

ص ٧٠ قوله - واما بهذا النظر - يريدان يبين ان الممكن
بالنظر الى مظهريته للتجلى الالهى ازلى ابدى لاعدم له اصلالانه فى موطن
وجوده موجود لاعدم له وفى غير موطن وجوده وان كان معدوما لكنه
لا يكون عدما له لان عدمه هو العدم البدلى

« قوله - و نقيض الواحد واحد - وليس الاعدام المتعددة
نقيضاً لوجود واحد لان نقيض الواحد واحد وكيف والايلازم ارتفاع النقيضين
كما هو واضح .

(فى بعض احكام الوجوب الغيرى)

« قوله - من ان الشئ ما لم يجب لم يوجد - وكذا ما لم
يجب عدمه من العلة لم يعدم

« قوله - غيرية تكون الاولوية - هذا بيان الانواع الاولوية
وهى اربعة لان الاولوية تنقسم الى الذاتية والغيرية وكل منهما الى الكافية
وغير الكافية .

« قوله - خلافا لبعض المتكلمين - ولعله المحقق الشريف
حيث يقول وقد يمنع الاحتياج الى مرجح لم لا يكتفى فى وقوع الطرف
الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجية وليس هذا بمنتهى بدية
انما الممتنع بدية ووقوع احد المتساويين او المرجوح انتهى على حسب
ما نقله عنه فى الشوارق

« قوله - وما لم تدخل في دار الوجود - قال صدر المتالبيين
قده فالمهية ما لم توجد لم تكن شيئاً من الاشياء حتى نفس ذاتها لان
كونها نفس ذاتها فرع تحققها ووجودها اذ مرتبة الوجود مقدمة على
مرتبة المهية فى الواقع وان كانت متاخرة عنها فى الذهن والموصوف
من حيث انه موصوف متقدم على الصفة فى ظرف الاتصاف انتهى وما ذكره
مبنى على اصالة الوجود وانتزاعية المهية كما هو التحقيق ولا يخفى انه
على اصلته وانتزاعيتها لا يبقى لتوهم الاولوية الذاتية مطلقاً كافية او غير
مشاء اصلاً اذ ما لم يكن وجود لم تكن مهية حتى تكون لها الاولوية
كافية او غير كافية قال بعض (١) المحققين فى حاشيته على الشوارق القول
بالاولوية الذاتية باى معنى كان انما يتصور ويكون محلاً للنزاع ان كان
الوجود امراً انتزاعياً غير موجود فى الخارج واما اذا كان الوجود اصيلاً
والمهية انتزاعية كما عليه بعض الافاضل من العرفاء فلا يتصور اولوية
يحتاج فى دفعها الى التكلف والتجشمت اذ ليست المهية مع قطع النظر
عن الوجود شيئاً من الاشياء حتى تكون كافية فى الاولوية او لم تكن
انتهى بعبارة .

ص ٧١ قوله - ذاتها وذاتياتها - كلمة و ذاتها مبتداء وكل
واحد من ذاتياتها وامكانها وحاجتها معطوفة عليه وخبر الجميع هو قوله
لكنه بحسب الذهن وضمير البارز فى لكنه يرجع الى التقدم والمراد من
التقدم بالمعنى هو اعتبار العقل الترتيب حيث يقال الشيء قرر فامكن فاحتاج
فاوجب فوجب فوجد فوجد فحدث

« قوله - فالوقوع بهذه الاولوية وعدم الوقوع بها - فالممكن

الاولى له الوجود مثلاً يمكن عدمه كما يمكن وجوده فليس احدهما راجحاً على الآخر فلو فرض وقوع الوجود بمجرد تلك الاولوية يلزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح ولو فرض وقوعه بمرجح آخر غير هذه الاولوية ننقل الكلام اليه حتى ينتهى الى الوجوب .

« قوله - وهو ايضاً مبرهن عليه - وبرهانه ان كل ما يحمل على الشئ، فهو ضرورى له مادام محمولاً عليه ولذلك يسمى بالضرورة بشرط المحمول وبالوجوب اللاحق وهو مغاير مع الوجوب السابق من وجهين احدهما ان موضوعه هو المهيبة الماخوذة مع الوجود او العدم و موضوع الوجوب السابق هو المهيبة غير ماخوذة مع احدهما وان اخذت مع غيرهما وهو اعتبار وجود العلة او عدمها معها كما ان موضوع الامكان هو المهيبة من حيث هى غير ماخوذة معها شئ، اصلاً لا ماذكر ولا ما تءاه و ثانياً ان رتبة الوجوب السابق قبل رتبة وجود المهيبة كما يقال فوجب فاوجد فوجد و رتبة الوجوب اللاحق هى بعد وجودها وهذان الوجهان متغايران بحسب الاعتبار اذ يمكن ان يكون رتبة الوجوبين واحدة مع تغاير موضوعهما بان كان موضوعهما فى عرض واحد ويمكن ان تكون الوجوبان المختلفان بالرتبة عارضين على موضوع واحد كما لا يخفى والحاصل ان المقصود اثبات تغاير الوجوبين وهو بتغاير موضوعهما مع قطع النظر عن تغاير رتبتهما تارة وتغاير رتبتهما مع قطع النظر عن تغاير موضوعهما اخرى

« قوله - لا يخلو عنه قضية فعلية - وهى المطلقة العامة اعنى ما حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع فى احد الازمنة فهى التى يحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع الكى يلحقه الوجوب بشرط المحمول و لكن ينبغي تقيدها بالممكنات بمعنى القضية الفعلية التى تتعقد فى الممكنات

اذا حكم بجواز مقارنته مع العدم لئلا يرد بان قولنا واجب الوجود موجود قضية فعلية ففيه وجوب لاحق لكنه لا يقارنه جواز العدم

« قوله - فى اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعانى - يعنى اذا لاحظ العقل هذه المعانى اى العلة والوجوب والوجود و اراد ان يفهم ان ايها سابق وعلى اى وجه يكون الترتيب بينها حكم فى هذه الحالة بتقدم العلة على الوجوب وتقدم الوجوب على الوجود

« قوله - ونسبة الوجوب والامكان - اعلم ان امكان المهية هو سلب ضرورة الوجود والعدم عنها ولاقتضاءها فى مرتبة ذاتها لاحدهما وامكان الوجود ليس بهذا المعنى لان سلب الوجود عن الوجود ممتنع كما ان اثبات العدم له كذلك فنسبة الوجود الى الوجود بالضرورة والى العدم بالامتناع بل معنى امكان الوجود هو ضعفه الذى ينشأ من فقره الذى عين ذاته لا امر عارض عليه ففى امكان الوجود كون نسبته الى الوجوب نسبة النقص الى التمام ظاهر جدا وفى امكان المهية الذى هو صفة لها مع عدم سنخيته للوجوب بمعنى تاكد الوجود فى كون نسبته الى الوجوب كنسبة النقص الى التمام خفاء ولا بد من ان يكون بمقايسة الامكان الى العدم الصرف واللاشئ المحض اذ هو مقيساً الى العدم الصرف له مرتبة من الوجود وحظ منه ويعبر عن حظه من الوجود بقوة الوجود فى مقابل العدم المحض وهذا معنى كونه كالمادة اى كما ان المادة تكون قوة الوجود فهى بالنسبة الى العدم المحض مرتبة من الوجود كذلك الامكان بالنسبة الى الوجوب قوة الوجود بالقياس الى العدم البحت مرتبة ضعيفة من الوجود فتكون نسبته الى الوجوب نسبة النقص الى التمام والضعف الى الكمال .

(في الامكان الاستعدادى)

ص ٧٢ قوله - قد يوصف الامكان باستعدادى - اى يقال
الامكان الاستعدادى فى مقابل الامكان الذاتى واطلاق الامكان عليه
يكون على نحو الاشتراك اللفظى .

« قوله - فان تهبوء الشيء - اعلم ان فى المنى مثلا
خصوصية يصح المنى بتلك الخصوصية ان يصير انسانا ليست فى غيره من
الحجر والشجر ونحوهما فتلك الخصوصية لها نسبة الى المنى ونسبة الى الانسان
الذى يصير المنى بتلك الخصوصية انسانا فهى من حيث نسبتها الى المنى
يقال لها الاستعداد فاستعداد المنى للانسانية هى تلك الخصوصية الموجودة
فيه التى ليست فى الشجر والحجر ونحوهما ومن حيث نسبتها الى الانسان
يقال لها الامكان الاستعدادى فيقال الانسان يمكن ان يوجد فى النطفة
فالمنى بتلك الخصوصية متصف بالاستعداد فيقال له المستعد ويكون اتصافه
به وصف خارجى له كاتصاف الجسم بالبياض مثلا والانسان بتلك الخصوصية
الموجودة فى المنى متصف بالامكان الاستعدادى واتصافه به قبل وجوده
حال عقلى له ولما كان وجوده لمكان حدوثه فى غيره فلم يمتنع ان يقوم
امكانه ايضا بذلك الغير وتوضيح ذلك ان الممكنات على قسمين فمنها
ما يكفى ذاته فى قبول فيض الوجود من المبدء فيقال له الممكن المستكفى
بالفاعل وليس فى فيضان وجوده من الفاعل شرط غير امكانه الذاتى فلا
محالة يكون موجودا بلا مهلة لتحقق العلة التامة لوجوده وهى امكانه
الذاتى ووجود الفاعل ومنها ما لا يكفى ذاته فى فيضان الوجود عليه من
الفاعل بل لابد من حصول شرائط وارتفاع موانع حتى يستعد بذلك لقبول

الوجود فلهذا الممكن امكانان امكان ذاتى قائم بذاته وامكان استعدادى قائم بمحل سابق على وجوده فامكان استعدادى الانسان ليس فى الانسان بل هو قائم بالمنى فالمنى حائل لامكان استعدادى الانسان والحاصل ان الامكان الاستعدادى اسم لتلك الخصوصية الموجودة فى المنى لكن مع اخذ اضافتها الى الانسان بحيث يكون الاضافة اليه ماخوذة فى قوامه وان شئت فقل ان تلك الخصوصية من حيث هى وبلا اضافتها الى المنى او الانسان لانعبر عنها الابلغف الخصوصية وهى من حيث اضافتها الى المنى يعبر عنها بالاستعداد ومن حيث اضافتها الى الانسان يعبر عنها بالامكان الاستعدادى فالضافة الى المنى او الانسان ليست ماخوذة فى مفهوم الخصوصية لكن الاضافة الى المنى ماخوذة فى مفهوم الاستعداد ومقومة له والى الانسان ماخوذة فى مفهوم الامكان الاستعدادى ومقومة له .

« قوله - فلو سوجه وقيل النطفة يمكن ان يصير انسانا - هذه العبارة المذكورة فى الشوارق وقد علق عليها المحقق المدقق آقا على قدس بقوله فيه ما لا يخفى على العارف بالتحولات الجوهرية فى الطبائع فتدبر .
« قوله - بالامكان الوقوعى ايضا - قيل فى وجه تسميته

بالامكان الوقوعى وجهان (احدهما) انه يجوز وقوعه بالفعل بخلاف الذاتى لجواز امتناعه بالغير (ثانيهما) انه يرجح به وقوع الممكن على عدمه فيكون الممكن به اقرب الى الوقوع ولا يخفى صحة الوجه الثانى واما الوجه الاول ففيه ما لا يخفى لان وجود الامكان الاستعدادى لا يخرج الممكن الذاتى عن كونه ممتنعاً بالغير ما لم تتحقق العلة التامة لوجوده ومع تحققها يخرج عن كونه ممتنعاً بالغير ويصير واجباً بالغير فصرف الامكان الاستعدادى ليس مجوز الوقوع الممكن بالفعل على وجه يخرج عن

الممتنع بالغير فالوجه الاول ركيك في الغاية
« قوله » - لان ذلك في الماديات - اى الامكان الوقوعى بمعنى

الامكان الاستعدادى

« قوله » - وهذا اعم مورداً - اى الامكان الوقوعى بمعنى ما
لايلزم من فرض وقوعه محال اعم مورداً من الماديات لتحقيقه فى
المجردات ايضاً .

ص ٧٣ قوله - لانه من الامور المتحققة فى الايمان - اعلم انك
قد عرفت فى الحاشية السابقة ان فى المنى مثلاً خصوصية يكون هو بها
يصلح لان يصير انساناً فتلك الخصوصية من حيث اضافتها الى الانسان امكان
استعدادى ففيها جهتان جهة انها موجودة بالفعل وصفة خارجية للمنى
وجهة انها قوة الانسانية وانسان بالقوة واما الامكان الذاتى فهو كالهولى
قوة محضة وليس فيه جهة فعلية غير كونه قوة وفعليته بعين كونه قوة فهو
متمحض فى القويّة وقد عرفت ان حظه من الوجود مع انه متمحض فى
كونه قوة الوجود بلحاظ قياسه بالعدم البحت والنفى الصرف فالامكان
الذاتى اعتبارى محض ليس بموجود فى الخارج لانه ليس فيه شائبة الفعلية بخلاف
الامكان الاستعدادى فانه من حيث انه استعداد صفة خارجية موجودة
فى المحل الموجود فى الخارج .

« قوله » - كالصور والاعراض - فى عطف الاعراض على الصور
اشارة الى ان الامكان الاستعدادى غير مختص بالجواهر بل بعمها والاعراض
ولذا يمثلون له بتهيؤ المنى للانسانية تارة وتهيؤ الجنين للكتابة اخرى
« قوله » - بالمادة بالمعنى اعم - المادة تطلق تارة ويراد
منها المادة بالمعنى الاخص وهى الهولى التى محل للصورة الجسمية

والنوعية واخرى يـراد منها المادة بالمعنى الاعم وهى المعنى الاول
والموضوع الذى هو محل للعرض والبدن الذى هو محل ومتعلق للنفس
فيقال للثلاثة اعنى الهيولى وموضوع العرض ومتعلق النفس المادة بالمعنى
الاعم .

« قوله - فاعل المراد به التنظير - اى تنظير الكيفية التى فى
النطفة فى كونها بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر الى النطفة نفسها
فان النطفة ايضا بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر

« قوله - فان موضوعه ليس بالفعل حتى فى الوجود والعدم -
فان موضوع الامكان الذاتى هو المهية من حيث هى وليس فيها
شائبة من الفعلية حتى فى الوجود والعدم .

« قوله - والافالكلام فى الامكان الاستعدادى - اقول الظاهر ان
مراد صدر المتألهين قده من المنى فى كلامه هو الصورة المنوية التى
يكون المنى بها منيا وهى عبارة عن ذاك التهيؤ، وتلك الخصوصية التى
يعبر عنها بالاستعداداتارة والامكان الاستعدادى اخرى قال المحقق الطوسى
قده فى شرح الاشارات نفس الوالدين تجمع بالقوة الجاذبه اجزائاً غذائية
ثم تجعلها اخلاطاً وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المنى وتجعلها مستعدة
لتقبل قوة من شأنها اعداد المادة لصيرورتها انساناً فتصير بتلك القوة منيا
انتهى فانظر الى صراحة كلامه فى كون المنى منيا بتلك القوة التى من
شأنها اعداد المادة لصيرورتها انساناً وهى الصورة المنوية .

« قوله - ان الاستعدادى كانه الذاتى - قال فى الشوارق
الامكان الاستعدادى امكان ذاتى ماخوذ مع تحقق بعض الشرائط وارتفاع
بعض الموانع فيغايره لامحالة مغايرة الكمال للجزء انتهى ولا يخفى انه على

هذا يلزم ان يكون الامكان الاستعدادى امر غير موجود فى الخارج لانه ح مركب من الامكان الذاتى الذى غير موجود فى الخارج وغيره من تحقق بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع ومن المعام ان هذا المركب اعتبارى باعتبارية جزئه الذى هو الامكان الذاتى مع ان ارتفاع بعض الموانع ايضاً ليس امراً وجودياً كما هو واضح ولعله لاجل ذلك قيل كما فى الحاشية القديمة على شرح التجريد فى مبحث ان الحادث لا يفتقر الى مادة ومدة ان الظاهر ان الاستعداد امر اعتبارى وهو مغاير للامكان الذاتى بوجه ما لما سبق وعدهم اياه كيف لا يستلزم وجودها فى الخارج فان القدماء لا يفرقون بين الوجود فى نفس الامر وفى الخارج انتهى ولا يخفى ما فيه من الفساد بل الامكان الاستعدادى امر موجود فى الخارج كما سبق تحقيقه ولجل ذلك قال المصنف قده كانه الذاتى ولم يقل هو الذاتى مع زيادة اعتبار .

« قوله - التى هى مصححة جهات الشرور - وكونها كك نشاء من كونها اخس مما فى هذا العالم الطبيعى وقد قال تعالى فما اصابك من سيئة فمن نفسك .

« قوله - بواسطة الجهة الامكان الذاتى فيه - اعلم ان فى العقل الذى هو الصادر الاول ست جهات وليس الصادر منها الا واحداً بعضها اشرف وبعضها اخس ويكون الاشرف منها منشئاً للصدور الاشرف والاخس للاخس وهى (١) الوجود و(٢) الوجوب بالغير و(٣) تعقله لمبدئه وهذه الثلاثة اشرف و(٤) المهية و(٥) الامكان الذاتى و(٦) تعقله لنفسه وهذه الثلاثة اخس فالامكان الذاتى منشاء صدور الامكان الاستعدادى الذى هو هوى عالم المواد فيكون الجهة الاخس منشاء للاخس فصار الامكان الذاتى للعقل

منشأً للإمكان الاستعدادى فى عالم المواد وبهذا المعنى صار الامكان الذاتى كالاصل للإمكان الاستعدادى

ص ٧٤ قوله - اى ما عليه القوة والاستعداد - اى ما يضاف اليه القوة والاستعداد يكون معيناً فى الامكان الاستعدادى مثل استعداد النطفة للانسانية دون شىء آخر بخلاف الامكان الذاتى فان ما يضاف اليه هو الوجود والعدم لاحدهما معيناً وانما التعيين يجئى من قبل العلة من غير استدعاء للمهية اياه

« قوله - بحصول المستعد له - او بفساد المستعد فكما ان المنى اذا صار انساناً يزول امكان انسانيته بصيرورته انساناً بالفعل كذلك عند فساده ايضاً يزول عنه امكانه كما يقول فى آخر المبحث وينقطع استمراره اما بحصول الشىء واما بطريان بعض الموانع

« قوله - اى فى مادته - فالامكان الاستعدادى للمصورة الانسانية قائم بالنطفة لا بالانسان وامكان الكتابة قائم بالجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتى فانه قائم بالمهية الممكنة لا بمحلها

قوله - فاستعداد النطفة - وضابطه انه كلما كان المستعد اقرب الى المستعد له كان استعداده اشد و ذلك كما يدن الكامل المشار اليه بقوله تعالى فكسونا العظام لحمًا للانسانية المشار اليها بقوله تعالى ثم انشئناه خلقاً آخر و كلما كان ابعد كان استعداده اضعف و ذلك كالتراب المشار اليه بقوله تعالى انا خلقناكم من تراب للانسانية .

(في تعريف القدم والحدوث وتقسيمهما)

ص ٧٥ قوله - فهو اى عدم الكون المذكور - وهذا تعريف

لمطلق القدم الجامع للذاتي والزمانى والحقيقى والاضافى .

« قوله - الممكن من ذاته ان يكون ليس - يعنى يستحق اللااستحقاقية ولعل الانسب ان يقال انه فى ذاته لا يستحق الوجود والعدم لانه يستحق اللااستحقاقيةيهما .

« قوله - اى يستحق هذا الوصف - فالحدوث الزمانى هو مسبوقة وجود الحادث بالعدم الزمانى الغير المجامع مع وجوده فى الزمان .

« قوله - كحدوث الطبع - وهذا مثال للحدوث الزمانى فالعالم الطبيعى كله حادث بالحدوث الزمانى بناء على الحركة الجوهرية
« قوله - دهرى ابدا - دهرى مبتداء، وقوله كذلك خبره يعنى الحدوث الدهرى الذى اظهره المحقق الداماد قده يكون مثل الحدوث الزمان فى كونه مسبوقة بالعدم الفكى الغير المجامع مع وجود الحادث الا ان الفرق بينهما ان العدم السابق فى الحدوث الزمانى واقع فى افق الزمان والعدم السابق فى الحدوث الدهرى دهرى واقع فى افق الدهر فيكون فى طول الزمان ولذلك سمي الاول بالحدوث الزمانى والثانى بالدهرى

« قوله - فلوجوده وعاء او ما يجرى مجراه - ما يكون وعاء لوجود الشئ كالزمان بالنسبة الى ما ينسب اليه بكلمة فى من الزمانيات فانه شئ وما ينسب اليه شئ آخر ينسب اليه بكلمة فى مثل نسبة المتمكن الى المكان فى قولك الماء فى الكوز فكما يكون الكوز وعاء للماء يكون الزمان ايضا وعاء لازمانى وما يجرى مجرى الوعاء هو الدهر بالنسبة الى المفارقات النورية فان الدهر ليس شيئاً مغايراً للدهرى حتى

يكون الدهرى واقعاً فيه كالزمان والزمانى بل الدهرى هو بنفسه الدهر فيكون دهرأ ودهرياً فنسبة الدهر والدهرى كنسبة الخارج والخارجى الذى لا يكون الخارجى امراً مغايراً للخارج ولذلك لا يكون الدهر وعاء حقيقة للدهرى بل يجرى مجرى الوعاء ولا يخفى ان نسبة السرمد الى السرمدى ايضا كك

ص ٢٦ قوله - سواء كان بنفسه او باطرافه - الزمانى اما واقع فى طرف الزمان وهو الان وذلك كالانبات مثل الوصول الى نهاية المسافة ومحاذات الشيء للشيء والخروج عن المسامة ونحو ذلك فالوصول الى نهاية المسافة مثلا لا يقع فى الزمان والا كان حركة لاوصولاً فهو واقع فى طرف الزمان كما انه بنفسه طرف للحركة واما واقع فى الزمان نفسه و هذا على قسمين (الاول) ان يكون واقعا فى الزمان على وجه الانطباق فيكون امراً ممتداً تدريجى الحصول ذا اجزاء كنفس الزمان ويكون كل جزء منه واقعاً فى جزء من الزمان الذى ينطبق عليه وليس ولا يكون بجميع اجزائه واقعاً فى كل جزء من الزمان بل جزء منه يقع فى جزء من الزمان وجزء آخر فى جزء آخر من الزمان وهكذا وهذا كالحركة القطعية (الثانى) ان يكون واقعاً فى الزمان لاعلى وجه الانطباق بل يكون هو بجميع اجزائه واقعاً فى جزء من الزمان وفى جزء آخر و آخر منه وذلك كالحركة التوسطية اذ هى بمعنى كون المتحرك بين المبدء والمنتهى كون مخصوص طارعى المتحرك حال كونه بين المبدء والمنتهى وهو بتمامه يقع فى الجزء الاول والثانى والثالث الى آخر زمان كونه بين المبدء والمنتهى و كالجسم الواقع فى الزمان مثلا فانه امر قارىع بجميع اجزائه فى اجزاء زمانه الذى وعاء له بحيث هو بكله واقع فى اول زمانه وبعد اوله وبعده

وبعدہ الى آخر زمانہ فهذا زمانى لاعلى وجه الانطباق .

« قوله - هو الدهر - والدهر وعاء الثابتات والمجردات وهو على قسمين الدهر الايمن والدهر الايسر وكل واحد منهما ايضا ينقسم الى الاعلى والاسفل (١) فالدهر الايمن الاعلى وعاء العقول الكلية من الطولية والطبقة المتكافئة العرضية (٢) والايمن الاسفل وعاء النفوس الكلية الفلكية (٣) واليسر الاعلى وعاء المثل المعلقة النورية (٤) واليسر الاسفل وعاء الطبائع الكلية من حيث انتسابها الى مبادئها العالمية التى بتلك الجهة تكون ثابتات ولعل المحقق الداماد قد يشير الى الاخير اى اليسر الاسفل حيث يقول الدهر هو وعاء نسبة المتغير الى الثابت لانه اصطلاح بان نسبة المتغير الى المتغير زمان ونسبة المتغير الى الثابت دهر ونسبة الثابت الى الثابت سرمد .

« قوله - وهو كنفسها بسيط - بل قد عرفت ان الدهر هو الدهرى والمفارقات النورية كالنفوس الكلية والمثل المعلقة والطبائع الكلية من حيث انتسابها الى المبدء العالى الذى فوقها كل مرتبة من الدهر فالدهر ليس الانفس تلك الموجودات البسيطة المجردة عن الكمية والسيلان والانصال

« قوله - ونسبته الى الزمان نسبة الروح الى الجسد - وذلك لان ما فى الدهر من الموجودات مبادئ وجود الزمان وما فيه من الزمانيات بانواعها والعلة مرتبة كمال المعلول كما ان المعلول مرتبة ضعف العلة فيكون نسبة الدهر الى الزمان كنسبة الروح الى الجسد فى كون الروح علة والجسد معلولا

« قوله - هو السرمد - والسرمد بمعنى ما لا بداية ولا نهاية

لوجوده اعنى مجموع معنى الازل والابد وهو عبارة عن عالم الحق واسمائه وصفاته .

« قوله - فبعد مبدئها - وهو المرتبة الاحدية المعبر عنها بغيب الغيوب والغيب الممكنون والغيب المصون

قوله - اللاهوت - وهو المرتبة الواحدية المعبر عنها بالوجود الجامع لجميع الاسماء الحسنى والصفات العليا الملزومة للاعيان الثابتة لزوما غير متاخر عن الوجود بل على وجه لو فرض ان يكون له مهية لكانت الاعيان الثابتات بالقياس الى مهيته من قبيل لوازم المهية لاوازم الوجود .

قوله - والجبروت - وهو عالم العقول الكلية والدهر الايمن الاعلى وسمى بالجبروت لجبره نواقص ما دونه لان العقول مرتبة كمال ما دونها كما فى كل علة بالقياس الى معلولها

قوله - والملكوت - وهو ينقسم الى الاعلى وهو عالم النفوس الكلية الذى كان الدهر الايمن الاسفل فى اقسام الاربعة من الدهر والى الملكوت الاسفل وهو عالم المثل المعلقه والدهر الايسر الاعلى

قوله - والناسوت - وهو عالم الشهادة من السماء والارض والسماوى والارضى

قوله - واما العرضية - المراد بالسلسلة العرضية هو السلسلة التى لم تكن بينها ترتب على ومعلولى وهى تتحقق فى موضعين احدهما فى الطبقة المتكافئة العرضية من العقول التى فى طول العقول الطولية المعبر عن تلك الطبقة العرضية بارباب الانواع والمثل الافلاطونية حسب ما قرر فى الالهيات وتلك الطبقة من عالم الجبروت اذ العقول مطلقا من

الطبقة الطولية والعرضية من عالم الجبروت وثانيهما عالم الاجسام الطبيعية اذ ليس بين الاجسام مطلقاً عليّة ومعلولية لان شرط تاثير الجسم في شيء هو محاذاته مع ما يثاثر منه وهو لا يجتمع مع فاعليته اذ لا بد من ان يكون المعلول ح متحققاً او لاحقاً يحاذى علته فيتاثر عن علته فيحقق بتاثيره و ذلك محال والمراد بالطبقة العرضية ههنا هو الاخير اذ العرضية من العقول كما عرفت من عالم الجبروت ولذا فسر العرضية بقوله فاعنى بها ههنا عالم الاجسام .

ص ٧٧ قوله - فقد كل مرتبة من الوجود للآخرى - اى لمرتبة اخرى سواء كانت المرتبتان متقارنين بحسب الزمان ام كانت احديهما سابقة والاخرى لاحقة اذ على كل تقدير يكون كل وجود فاقداً لوجود اخر مما فى عرضه مقارناً معه او مترتباً عليه ترتيباً زمانياً وحيث لاعلية ولا معلولية بينهما تكون كل مرتبة فاقدة لمرتبة اخرى فيرتسم من كل وجود عدم مرتبة وجود آخر .

« قوله - وقد كل وجود دان - اما الوجود الدانى فاقده لمرتبة الوجود العالى فلان الدانى معلول للعالى والمعلول لا يكون واجداً لمرتبة وجود العلة كيف وهو ظل العلة وعكسها والظل مرتبة ضعيفة من ذيه ولا يعقل ان يكون واجداً لجميع مراتبه ولذا يكون العلم بالعلة من العلم بالمعلول علماً بها من وجه بمعنى انه علم ناقص بالعلة بقدر ضعف المعلول ونقصه ومما ذكرنا ظهران العالى لا يكون فى السلسلة الطولية فاقداً للدانى لان العلة لا تنفقد وجود المعلول كيف وهو مترشح منه وكيف لا يكون واجداً لما هو معطيه والايلزم ان يكون معطى الشيء فاقده .

« قوله - معناه ان عالم الملك مسبوق الوجود بالعدم الدهرى -

ووجه كونه مسبوق الوجود بالعدم الدهرى هو ان وجود عالم الملك وهو عالم الناسوت والشهادة متاخر عن وجود عالم الملكوت بحكم المقدمة الثانية وان عدم الدهرى يكون فى رتبة وجود الدهرى لتبعية العدم للوجود بحكم المقدمة الثالثة وان فقد وجود عالم الملك لوجود عالم الدهر هو راسم العدم الدهرى فى الذهن بحكم المقدمة الثالثة ايضاً فعالم الملك حادث دهرى اى وجوده مسبوق بعدمه الواقعى الفكى الواقع فى عالم الدهر بمعنى انه ليس بموجود بوجود الدهرى فهو معدوم بذلك الوجود بل هو موجود بوجود عالم الملك والحاصل ان وجود عالم الملك و ان كان فى الدهر بمعنى ان الدهرى واجد لوجود عالم الملك لكن عالم الملك معدوم بوجود العام الدهر بمعنى انه فاقد لوجود عالم الدهر فعدمه الدهرى عدم واقعى غير مجامع مع وجوده الملكى بل سابق عنه ومتقدم عليه سبقاً وتقدماً دهرياً اى يكون السابق فى عالم الدهر والمسبوق فى عالم الملك وهكذا الحال فى الدهر والسرمد فعالم الدهر معدوم بوجود عالم السرمد اى ليس موجوداً بذلك الوجود بل يكون فاقداً لوجود السرمد وانما هو موجود بوجود نفسه الذى فى عالم الدهر فله وجود مسبوق واقع فى الدهر وعدم سابق على وجوده واقع فى عالم السرمد فيكون سبق عدمه على وجوده سبقاً سرمدياً بمعنى ان عدمه فى عالم السرمد ووجوده فى عالم الدهر

« قوله - فكما ان كل حد من هذه السلسلة العرضية -

المراد بكل حد من السلسلة العرضية هو الموجودات الواقعية فى افق الزمان المعبر عنها بالزمانيات كزيد وعمر ومثلاً لوجود زيد مثلاً عدم لعمر بمعنى ان عمراً فاقداً لوجود زيد فهو معدوم بوجود زيد فى حال كونه

موجوداً بوجود نفسه وكذلك وجود عمر وعدم لزيد لانه ايضا معدوم بوجود
عمر وحال كونه موجوداً بوجود نفسه فوجود كل واحد عدم للاخر باعتبار
الواقع وراسم عدم للاخر باعتبار الذهن وكذا كل قطعة من الزمان موجودة
بوجود نفسها ومعدومة بوجود قطعة اخرى فوجود كل قطعة عدم لقطعة
اخرى باعتبار الواقع وراسم عدم لها باعتبار الذهن هذا بيان ما فى العبارة
ولا يخفى ما فيه من الوهن لان وجود زيد مثلا ليس عدما لعمر و باعتبار
الواقع وان كان راسم عدمه فى الذهن اذ وجود شىء لا يصير مصداقاً لعدم
شىء آخر لان الوجود لا يكون مصداقاً لعدم ابداً نعم يصح ان يقال العمر و
معدوم بوجود زيد كما يصدق على وجود زيد انه ليس وجود عمر و اما
كونه عين عدم عمر وفلا كما لا يخفى .

« قوله - لان الوجودات واقعية - فيكون العدم ايضاً واقعياً
لان العدم فى واقعيته ايضا يتبع الوجود فان كان الوجود واقعياً فالعدم
ايضاً واقعياً لكن وجود زيد مثلاً واقعياً فعدم عمر وايضاً بوجود زيد واقعياً
« قوله - وفى مرتبة كل - اى فى مرتبة كل وجود عال فى السلسلة
الطولية عدم وجود لما فى المرتبة السافلة ففى مرتبة وجود الدهرى عدم
ما فى عالم الملك يعنى ما فى عالم الملك ليس موجوداً بوجود ما فى
عالم الدهر

قوله - بل كل عدم للاخر - يعنى ان كل وجود لما فى عالم
الدهر الذى هو وجود لما فى الدهر بعينه عدم لما فى الملك وقد عرفت ما
فيه من ان وجود شىء لا يكون بعينه مصداقاً لعدم شىء نعم هو ليس وجوداً
لشىء آخر ويصح عنه سلب كونه وجوداً لشىء آخر لكن صحة سلب كونه
وجوداً لشىء آخر لا يكون دليلاً على صحة صدق كونه عدماً لشىء آخر

فكم فرق بين قولنا انه ليس وجوداً لشيء آخر وبين قولنا هو عدم لشيء آخر .

« قوله - وكل وعاء لوجود - اى كل وعاء مثل الدهر لوجود كوجود الدهرى وعاء بعينه لعدم وعاء تاليه كالزمان الذى تالى الدهر و وعاء أيضاً لعدم قرين الوعاء التالى وهو الزمانى الذى قرين للزمان الذى هو تال الدهر والحاصل ان الدهر مثلاً الذى وعاء لوجود الدهرى وعاء ايضاً لعدم الزمان وعدم الزمانى وكذلك السرمد وعاء لعدم الدهر وعدم الدهرى .

« قوله - ايام ربوية - قال فى الحاشية فى قولنا ايام ربوية اشارة الى تاويل آلاية الشريعة خلق السموات والارض فى ستة ايام (اقول) قيل فى تاويل الاية المباركة بوجوه الاول ان يكون المراد من الايام الست هو المراتب الستة المذكورة بعد مبدء المبادئ (١) من اللاهوت (٢) والوجود المنبسط (٣) والعقول (٤) والنفوس الكلية (٥) والمثل المتعلقة (٦) والطبايع والثانى ان يكون المراد بها مراتب النفس (١) من الطبع (٢) والنفس (٣) والقلب (٤) والروح (٥) والسر (٦) والخفى واما الاخفى وهو مرتبة فناء النفس فى مقام الاحدية فوق مقام الخلقة لانه فوق مرتبة اللاهوت التى هى مرتبة الراحدية والثالث ان يكون المراد بها الحضرات الستة التى اصطلح عليها العرفاء وهى حضرت (١) الوجود الصرف (٢) واللاهوت (٣) والجبروت (٤) والملكوت (٥) والناسوت (٦) و حضرت الكون الجامع مظهر الاسم الاعظم ولا يخفى ان جعل حضرت الوجود الصرف الذى هو مرتبة الاحدية من الايام الربوية التى متعلقة الخلقة لا يخلو عن القدح اللهم الا ان الخلقة على هذا الاصطلاح بتشأن

الفاعل وتجلياته لان الفاعلية عندهم بالتجلى كما سيأتى معناه الرابع ان يكون اشارة الى عالم (١) الملائكة (٢) والجن (٣) والمعادن (٤) والنبات (٥) والحيوان (٦) والانسان والخامس ما اشار اليه صدر المتألهين قده من كونها اشارة الى الزمان المتقضى بذاته الذى بدايته من حين خلقه الى ادم وانتهائه الذى به بلغ الى مرتبة كماله الى وجود الخاتم فمن حين خلق آدم الى زمان الخاتم ستة آلاف سنة فيصير ستة ايام بالربوبية اذ كل يوم عند ربك كالف سنة مما تعدون فمن اول وجود ادم كان الشروع فى خلق العالم حتى انتهى الى الخاتم فصار خلقه فى ستة ايام الربوبية التى ستة الاف سنة هذا ولا يخفى ما فى جميع هذه التاويلات من الوهن والتكلف والله سبحانه وتعالى هو العالم بمراده

« قوله - والحاصل ان العالم عنده - يعنى عالم الزمان والزمانى المعبر عنه بعالم الناسوت تارة وعالم الملك اخرى وعالم الشهادة ثالثة وجوده مسبق بعدمه الواقعى الواقع فى عالم الدهر كما ان وجود عالم المدهر مسبق بعدمه الواقعى الفكى الواقع فى عالم السرمد فعالم الشهادة عنده حادث بحدوث دهرى لازمانى وعالم الدهر حادث بحدوث سرمدى لادهرى .

« قوله - لالزمانى الموهوم - المتكلمون يقولون بفصل العالم اعنى ماسوى الله عن الله سبحانه بزمان ويحملون الحديث الشريف كان الله ولم يكن معه شىء على انه كان تعالى ولم يكن شىء من العالم ثم انشاء تعالى وجود العالم شيئاً فشيئاً تدريجاً ولما كان فصل العالم عنه تعالى محتاجاً بفواصل ولا يمكن ان يجعل الفاصل هو الزمان المحقق لانه نفسه من العالم مع انه عبارة عن مقدار حركة الفلك المتأخر عن حركته المتأخرة عن الفلك

فيلزم ان يكون الفلك وحر كته سابقاً على الزمان عبروا عن الفاصل بينه تعالى وبين العالم بالزمان المتوهم تارة والزمان الموهوم اخرى وجعلوا الزمان المتوهم او الموهوم وعاء لعدم العالم فالعالم عندهم حادث بحدوث زماني متوهم او موهوم ويكون وجوده مسبقاً بعدم واقعي فكى غير مجامع لوجوده واقع في ذلك الزمان المتوهم او الموهوم ومرادهم من الزمان المتوهم هو ما لا فرد يحاذيه ولا منشاء لانتزاعه وبالزمان الموهوم هو ما لا فرد يحاذيه وان كان منشأ لانتزاعه ويكون منشاء انتزاعه هو بقاء الواجب بالذات وكيف كان فليس لهذا الزمان متوهماً كان او موهوماً فرداً واقعياً يحاذيه والا كان من العالم ولم يكن متأخراً عنه تعالى بالزمان ولا يخفى ان الزمان المتوهم وهم محض اذ ليس له فرد ولا انتزاعه منشأ فهو وهم في وهم واما الزمان الموهوم فصحة تصوره متوقفة على جواز انتزاع الذات السيال الممتد التدريجي الحصول عن بقاء وجود ثابت غير متغير ولا متبدل مع عدم المناسبة بينهما مع لزوم المناسبة بين الامر الانتزاعي وبين منشأته والحكماء ينكرونه باشد الانكار فان جوز ذلك فلتصوير الزمان الموهوم وجه والا فلا بد لتصور مسبقية وجود العالم عن عدمه الواقعي التمكني الغير للمجامع لوجوده من مخلص آخر اذ القول بحدوث العالم كك من ضروريات الدين بل المتفق عليه بين اهل الملل والنحل فلا ينبغي القناعة في المقام بالقول بحدوث العالم ذاتاً بمعنى تاخره عن العدم المجامع مع وجوده كما عليه بعض الحكماء لانه مخالف مع قول المليين فتدبر ودقق النظر لان المقام مزلة الاقدام .

« قوله - والحادث الاسمي الذي هو - تكرر منه قده ذكر الحادث الاسمي في اكثر تحريراته كالكتاب واسرار الحكم وشرح الاسماء

وغيرها وحاصل مراده ان العالم بمعنى المفاهيم والماهيات المعبر عنهما
بالاسماء والصفات التي تنتزع عن حدود الوجود المنبسط كله مسبق
بالعدم في المرتبة الاحدية فهو برئته من العقول والنفوس والصور والاجسام اسماء
حدثت بعد تجلي الذات بعوالم الممكن باسمه المبدع كما انه ينمحي عند
تجليه باسمه القهار ومحصله ان العالم بمعنى ما سوى الله من مجرداته
ومادياته علوياته وسفلياته مركب من الوجود الامكاني والمهية الاعتبارية
حيث انه ممكن وكل ممكن زوج تركيبى مركب من وجود ومهية اما
المهيات فهي لمكان كونها اموراً اعتبارية كسراب بقية بحسبه الظمان
ماء ليس لها حقيقة ولا اثر فليست الا اسماء سميتموها ما انزل اله بها من
سلطان بل النازل من صقع ليس الا الوجود فالمهية ليست شيئاً حتى
يبحث عن حديث قدمها وحدودها واما الوجودات فهي وان كانت متحققات
الا انها ليست خارجة عن الصقع الربوبى لانها تنزلات وجود الحق وتجلياته
ورشحاته وعكوسه واطلاله والفرق بينهما بالتشكيك لا بالتباين والى هذا
يؤمى المرورى عن مولى الموالى روح من سواء فداه بالبينونة الصفتى لا
العزلى وغرض المصنف من الاستشهاد به هو اثبات تلك الجملة اعنى ارجاع
الوجودات الى الصقع الربوبى وعلى هذا فلا يبقى للبحث عن الحادث
موضوع حتى يبحث عن حدوده لان موضوعه هو العالم وهو مركب من
المهية التى ليس بشىء حتى يبحث عن حدتها او قدمها والوجود الذى
لحق بالصقع الربوبى فلم يبق شىء يبحث عن حدوده والفرق بين الحدوث
الاسمى بالمعنى المذكور وبين الحدوث الدهرى الذى اصطلح عليه
المحقق الداماد والحدوث الطبعى الذى اختاره صدر المتالهيّن ان المتاخر
فى الحدوث الاسمى هو المهية نفسها التى تنتزع من حدود الوجود المنبسط

وتعييناته بما هي مهية وفي مرتبة الماهوى عن مرتبة الاحدية فالمتاخر
عنده هونفس المهيئات من حيث هي لاجوداتها وهذا التاخر عام بالقياس
الى جميع المهيئات من العقول والنفوس والاجسام من الافلاك والعناصر
والفلكيات والعنصريات واعراضها وهذا بخلاف الحدوث الدهرى والطبعى
فان المتاخر فيهما هو الوجود لا المهية من حيث هي فاما فى طريقة المحقق
الداماد فالعالم الزمانى متاخر الوجود عن الوجود الدهرى تأخراً دهرىاً
والعالم الدهرى متاخر الوجود عن العالم السرمد تأخراً سرمدىاً فهو
(قده) يقول بحدوث العالم اعنى ما سوى الله كله لكنه يفكك فى حدوثه
ويقول بان الزمان والزمانى حادث دهرى والدهر والدهرى حادث
سرمدى واما على طريقة صدر المتالمين فالعقول المفارقة خارجة عنده
عن الحكم بالحدوث لكونها ملحقة بالصقع الربوبى لغلبة احكام الوجود
عليها فكانها موجودة بوجوده تعالى لا بايجاده وما سوى العقول من النفوس
والاجسام وما يعرضها حادثة بالحدوث الطبعى فليس حكم الحدوث عنده
سارياً بالنسبة الى جميع اجزاء العالم لخروج العقول عنده عن حكمه
والحاصل ان حكم الحدوث عند المحقق الداماد سار فى جميع اجزاء
العالم لكن لاعلى وتيرة واحدة بل مع الاختلاف فى الحدوث بكون الزمان
والزمانى حادثاً دهرىاً والدهر والدهرى حادثاً سرمدىاً وعند صدر المتالمين
لا يكون سارياً فى جميع اجزاء العالم بل فيما يجرى فيه الحركة الجوهرية
وهو عالم الطبايع والاجسام وما يتعلق بها ويالحقها والعقول خارجة عن
الحكم بالحدوث لخروجها عن العالم والتحاقها بالصقع الربوبى وعند
المصنف المخترع للحدوث الاسمى العالم برمته من العقول والنفوس والاجسام
والاعراض محكوم بالحدوث على وتيرة واحدة فكل العالم من غير تفاوت

حادث بالحدوث الاسمي هذا غاية تقرير ما قال (قده) في الحدوث الاسمي على حسب ما استقدته من عباراته في كتبه مع ما فيها من الغلق والتعقيد وبعد شرح مرامه على قدر ما استقدته اقول لا يخفى ما فيه لما يرد عليه من وجوه (الاول) ان ما ذكره قده في معنى الحدوث الاسمي من تاخر المهيئات من حيث هي عن مرتبة الاحدية ليس معنى الحدوث في شيء لان الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم لكونه صفة الوجود لا مسبوقية نفس المهية بما هي هي بالعدم وتوجيه كلامه قده بارادة مسبوقية المهية من حيث الوجود رجوع الى اعتبار الحدوث صفة للوجود فيخرج عن الحدوث الاسمي ولا يكون اصطلاح جديد فلا بد من حمله اما على الحدوث الدهري او على الحدوث الطبيعي (الثاني) ان المهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود ليست شيئاً اصلاً لكي يحكم عليها بالتاخر او باللا تاخر لكونها منتزعة عن حدا لوجود وتعينه فهي ليست مع قطع النظر عن الوجود شيئاً ملحوظاً اصلاً وانما الحاظها بلحاظ تعين الوجود وحده وبعبارة اوضح ما لم يلاحظ الوجود وتعينه وحده لا يكون منشأ انتزاع حتى ينتزع منه المهية فالمهية مع قطع النظر عن الوجود كما لا تكون شيئاً لا تكون ملحوظة ايضاً (الثالث) انه على تقدير صحة لحاظها من حيث هي هي اعنى باعتبار كونها معنى مستقلاً في مقابل الوجود وقطع النظر عن كونها منتزعة من حد الوجود وتعينه فهي من حيث هي هي في مقام ذاتها ليست الاهي وجميع ما سوى ذاتها ونقايضها مسلوب عن ذاتها فكما انها في مرتبة ذاتها ليست موجودة ولا لا موجودة ولا معدومة ولا لا معدومة بمعنى ان جميع هذه النقايض ليست نفس ذاتها ولا جزء من ذاتها فكذلك من حيث هي ليست مسبوقه ولا لا مسبوقه بمعنى ان المسبوقية عارضة عليها ولا يكون

نفس ذاتها ولاجزء من ذاتها واذا كانت المسبوقية خارجة عن ذاتها عارضة عليها تكون لامحالة في عروضها معللة فيجب ان يكون ملاك المسبوقية فيها ح هو الوجود فينتهي الامر الى تاخر الوجود فيخرج عن الحادث الاسمي (الرابع) انه على تقدير الغمض عن الوجوه المتقدمة نقول ان ما حققه في حدوث العالم يرجع الى نفي الحدوث بنفي موضوعه الذي هو العالم اذ مال تحقيقه (قده) كما عرفت الى عدم عالم بمعنى ما سوى الله فان العالم انحل عنده الى ماهية اعتبارية ليست شيئا ولا حقيقة لها ولا اثر والى وجود ليس خارجا عن الصقع الربوبي لان بينوته عنه بينونة صفة لا بينونة عزلة فلا عالم حتى يبحث عن حدوثه وهذا ما قلناه من انه نفي حدوث العالم بنفي موضوعه لانه اثبات الحدوث له على تقدير نبوته فهذه وجوه اختلجت بالبال والله عالم بحقيقة الاحوال وهذا ما تيسر لي في هذا المقام مع ما فيه من الاعضال

« قوله - ولا اسم ولا رسم ولا صفة - قد تكرر في هذا الكتاب ذكر الاسماء والصفات وقد ذكرنا الفرق بينهما في الالهيات التي كانت تعالينها عليها متقدمة على ما نكتب في الامور العامة ونقول الان في الفرق بينهما ان الاسم عبارة عن اعتبار الوجود مع محمول من المحمولات العقلية والصفة عبارة عن نفس ذلك المحمول العقلي وتوضيح ذلك انه ما من موجود متاصل الا وهو بحسب هويته الوجودية مصداق محمولات كثيرة مع قطع النظر عما يعرضه ويلحقه من العوارض اللازمة والمفارقة واما المحمولات التي يحمل عليه بحسب ما يعرضه من العوارض اللازمة والمفارقة فليس مصداقها هو نفس تلك الهوية الوجودية لان مصحح حملها عليه هو ما يعرضه من العوارض فالهوية الوجودية مع قطع النظر عن تلك العوارض

لانكون مصداقاً لها و بعبارة اخرى هذه المحمولات التى تحمل عليها بحسب ما يعرض عليها من العوارض تكون من المحمولات بالضميمة لا خارجات المحمول واذا كان لهذا الوجود الواحد فضائل كثيرة بحسب درجات له فى الكمال تكون محمولات كثيرة حاكية عن فضائله الكثيرة الذاتية و كلما كان اكمل و اشد كان فضائله الذاتية اكثر و المحمولات الحاكية عنها اوفر و كثرة المحمولات المتوافرة لاتشمل وحدة الوجود فالمحمولات الذاتية متكثرة و الوجود واحد و هى طبائع كلية و الوجود هوية شخصية و حكم كل واحد من تلك المحمولات العقلية بالنسبة الى الهوية الوجودية حكم المهية و الذاتيات فى كونها متحدة فى الوجود موجودة بوجود الذات اذا عرفت ذلك فنقول الذات الموجودة مع كل واحد من تلك المحمولات يقال لها الاسم و لفظ العالم و القادر و غيرهما اسم للاسم و نفس ذلك المحمول العقلى هو الصفة فالفرق بين الاسم و الصفة كالفرق بين المركب و البسيط فالاسم مركب من الذات و المحمول العقلى كالمعنى المشتق بناء على كونه مركباً على قول المتقدمين و الصفة بسيطة و هى نفس ذلك المحمول كالمعنى المشتق بناء على البساطة كما على قول المحققين المتأخرين و الاسم كالواحد بمعنى الشئ الواحد كالخط الواحد حيث انه مركب من موضوع للمواحد هو الخط و الواحد العارض عليه و الصفة كالواحد بمعنى نفس الواحد

« قوله - الاسماء و الرسوم - قال فى الحاشية اى المفاهيم و المهيئات و كانه يفسر الاسماء بالمفاهيم و الرسوم بالمهيئات و المراد بالمهيئات هى الكلى الطبيعية اعنى ما يقال فى جواب ما هو و هى المهية بالمعنى الاخص و بالمفاهيم هى العناوين المنطبقة على الاشياء و لو لم تكن مهية بالمعنى الاخص كمفاهيم العلم و القدرة و غيرهما من الصفات .

ص ٧٨ قوله - كما قال سيد الاولياء على عليه السلام - الاستشهاد بقوله
 كمال الاخلاص نفى الصفات عنه مبتن على ارادة الفناء في المرتبة الاحدية
 عن مرتبة الواحدية اذ ذكروا لقوله كمال الاخلاص الخ معنيين احدهما
 ان يكون المراد به نفي الصفات الزائدة عنه حسبما يزعم الاشعري وثانيهما
 ان يكون المراد به الفناء في الاحدية عن الواحدية قال المصنف (قده)
 فيما علقه على شرحه للاسماء ان مرتبة الواحدية هي الوجود المأخوذ
 مع الاسماء والصفات والواحدية هي الوجود الذي لاسم ولا رسم له والاول
 مقام قاب قوسين والثاني مقام اودنى انتهى فيصير معنى كمال الاخلاص نفى
 الصفات هو الترقى عن مرتبة الواحدية التي تكون النفس فيها في مرتبة
 الخفى من مراتب لطائفها السبعة والبلوغ الى مرتبة الاحدية التي تكون
 النفس فيها في مرتبة الاخفوية ويتحد معنى قوله ح مع معنى انطماس كل
 الاسماء والرسوم والمفاهيم والمهيات عند مصير الكل الى الملك الديان
 اى عند البلوغ الى مرتبة الاحدية .

« قوله - ان هي الاسماء - ضمير هي وان كانت راجعة الى
 الاصنام الا انه (قده) اولها بالمهيات التي هي اسماء لمراتب الوجودات و
 يكون قوله تعالى ما انزل الله بها من سلطان ح اشارة الى اعتبارية المهية
 وانها ما شمت رائحة الوجود ولم تشم وان السلطنة للوجود وهو النازل
 على حسب مراتبه كما هو تفسير باطن ليلة القدر .

« قوله ع- بينونة صفة لا بينونة عزلة - قال المصنف فيما علقه
 على شرحه للاسماء ان في قوله عليه السلام بينونة صفة وجوه (الاول) ان بينونة
 بين وجوده تعالى وبين وجود خلقه هي بينونة الشدة والضعف كما في
 الحقيقة المقولة بالتشكيك لا كالتباين (الثاني) ان بينونة بينهما كبينونة

الصقة للموصوف وهذا على نحوين احدهما ان الوجودات المجعولة بالنسبة الى الجاعل الحق تعليلية كوجود الصفة للموصوف وكالعرض للمعرض والاخر ان المهيئات بالنسبة الى الوجود المطلق المنبسط كالصفات و يكون العروض كعروض عارض المهيبة لا عارض الوجود (من وتو عارض ذات وجوديم) .

(الثالث) ان يراد ان الينونة كينونة موصوف بصفة معه موصوفاً بصفة اخرى فلننظر الى مثله الاعلى فالوجود المنبسط مضافا الى المرتبة الاحدية واحد وايجاد وعلة ونور السموات والارض الى غير ذلك من الاسماء والصفات الشامخة ولكن مضافا الى الاشياء كثير ووجود للاشياء ومعلول فهو مع صفة مغاير معه ماخوذاً مع صفة اخرى انتهى وكون كلامه **قوله** شاهداً على الحدوث الاسمي مبني على الوجه الاول من هذه الوجوه بان يكون المراد منه ان بينوته تعالى مع خلقه تكون بالتشكيك لا بالتباين فالوجود الذي مخلوقه بقول مطلق يعود اليه تعالى ومن صقعته والحاصل ان دعوى الحادث الاسمي يرجع الى دعوى امرين (١) كون الوجود الامكانى من صقع الربوبى (٢) ولاشئيه المهيبة فى حد نفسها فلا يكون معها محل للمحكم بحدوثها او قدمها والدعوى الاولى ماخوذة من كلام مولى الموالي وحكم التميز بينونة صفة لا عزلة والدعوى الثانية ماخوذة من الكلام الالهى ان هى الاسماء سميتموها الاية

« قوله - ونعم ما قيل وانى وان كنت - والقائل هو ابن فارس قال الكاشانى فى شرحه ما لفظه يعنى وانى اصل آدم وابوه من حيث المعنى وان كنت فرعه وابنه من حيث الصورة وذلك لان حقيقة الرسول **صلى الله عليه وسلم** ومعناه وهو الروح الاضافى الذى نفع منه نفخة فى آدم هى روحه و

معناه فمعناه اصل معنى آدم انتهى

« قوله - اى المجموع - اى كون مجموع الحدوثات لمجموع العالم يجتمع مع كون مجموعها للبعض ومع كون بعضها للبعض ومع عدم كون شىء منها للبعض و غرضه اثبات ان يكون مجموعها للبعض كما فى عالم الخلق الذى له مجموع الحدوثات من الاسمى والدهرى والطبعى بل الزمانى لكن الاخير لمجموعه لاجمعيه فان بعض من عالم الخلق غير مسبق بالعدم الزمانى عندهم كالزمان نفسه وكذا اثبات ان يكون بعضها للبعض كالحديث الطبعى لعالم الخلق واما عدم كون شىء منها للبعض فهو غير مقصود لان حدوث العالم باجمعه هو اتفاق المليون

ص ٧٩ قوله - و ان طبائع العالم - اى الصور النوعية من

الافلاك والعناصر

« قوله - وقابلها متحدة - اى الهيولى الصور النوعية متحدة معها واتحاد الهيولى مع الصور مبتن على كون التركيب بينهما اتحادياً لا انضمامياً

« قوله - بل على ذواتها ايضا - فالتغير والحدوث ذاتى العالم بمعنى انه عين الحدوث لاذات ثبت له الحدوث قال المصنف فى شرح الاسماء فالعالم حادث بمعنى نفس الحدوث كالابيض الحقيقى والمضاف الحقيقى لاذات له الحدوث نعم لو كان السيلان فى اعراض العالم لافى جواهره لا يمكن ان يقال العالم حادث بمعنى ذو حدوث وليس فليس انتهى .

« قوله - والشىء السيال كل حد - دراسرار الحكم فرمايد چه كل اجسام فلكى و فلكى و عنصر عنصرى حر كت جوهره دارند و طبائع سيالند و عالم متغير است بجواهره نه همين باعراض و هر متغير حادث است

و عالم متصل واحد عوالم است و هر زمان عالم جدیدی است محفوف بعدمین
 عدمی سابق و عدمی لاحق قال الله تعالى افعیننا بالخلق الاول بل هم فی
 لیس من خلق جدید .

بیت

عارفان هر دمی دو عید کنند عنکبوتان مگس قدید کنند

و حدوث زمانی نیست مگر مسبوقیت وجود بعدم مقابل و عالم چنین
 است چه کل وجودی ندارد بجز وجود اجزاء و کلیات طبیعی و جودی
 ندارند سوی وجود جزئیات و هر جزء و جزئی مسبوق است بعدم زمانی
 و قریب باین است آنچه شیخ محمود شبستری در گلشن راز گوید

بهر جزوی ز کل کان نیست گردد کل اندردم ز امکان نیست گردد
 جهان کل است در هر طرفه العین عدم گردد و لا یبقی زمانین

و در بیان قوب کلام شبستری بتحقیق در حرکت جوهریه در حاشیه
 بر شرح اسماء باین عبارت فرماید و ما ذکره بعض العرفاء من الحدوث
 فی کلیة العالم من انه مرکب و رفع المركب كما یکون برفع جمیع
 الاجزاء کک یکون برفع بعضها و فی کل وقت یرفع اجزاء من العالم و
 یحدث اجزاء ففی کل وقت یحدث عالم جدید

جهان کل است در هر طرفه العین عدم گردد و لا یبقی زمانین
 فهو مشرب آخر لا یبتنی علی الحركة الجوهریه و علی الدقائق الحکمیة
 قریب الی الافهام انتهى مشوی در معنی حرکت جوهریه گوید

هر نفس نو میشود دنیا و ما بی خبر از نو شدن اندر بقا
 عمر هم چون جوی نو نو میرسد مستمری مینماید در جسد
 آن تیزی مستمر شکل اهداست چون شرر کش تیز جنبانی بدست

شاخ آتش را بجنبانی بساز در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع مینماید سرعت انگیزی صنع

« قوله - ولاسيما في الممتدات القارة - الممتدات القارة كالأجسام والغير القارة كالزمان فان كل جزء من الجسم موافق مع بقية اجزائه في كونه جسما وكل جزء منه على نحو العام الاستغراقي موافق لكله في الجسمية ولو انتهت تجزئته الى ما انتهت وكذا الزمان فانه ايضا عند التجزية يتجزى الى اجزاء تكون كل واحد منها من الزمان ولا ينتهي في التجزية الى الان والا يلزم تتالي الانات وهو محال لاستلزامه الجزء الذي لا يتجزى ووجه خصوصية الممتد القار والغير القار في كون حكم كله وحكم اجزائه واحداً واضح بعد فرض اشتراك الكل واجزائه في الحقيقة وفي الاسم

« قوله - ويمكن ان يقرء كل واحد منهما - اذا قرئنا كل واحد من الجزئية والكلية جزئية وكاية مع التاء يكونان بالنصب حالان لما سوى واذا قرئناهما مضافا الى الضمير يكونان بالرفع بدلان مما سوى والمآل واحد وحاصله ان جميع ما في عالم الخلق من كليه وجزئيه ومن كله وجزئيه من بسائطه ومركباته افلاكه وفلكياته عناصره وعنصرياته صورته ومواده نفوسه وطبائعه على سبيل العام الاستغراقي مسبوق بالعدم الزماني ليس شيء منه مستمر الوجود ولا ثابت الهوية

« قوله - بالمثل النورية - والمراد بها المثل الافلاطونية التي هي العقول المتكافئة العرضية وارباب الانواع وهي الوجه الباقي من كل نوع طبيعي والفرد النوري من كل طبيعة سيالة نسبتبه الى الافراد الناسوتية نسبة الروح الى الجسد

(في الأقوال في مرجح حدوث العالم)

ص ٨٠ قوله - انا ننقل الكلام الى نفس الوقت لم وقع فيما لايزال - لا يخفى انه لا يبقى لهذا السؤال محل بعد ما فسرقول الكعبي في الحاشيه بان ذاتي الوقت وقوعه فيما لايزال اذ ذاتي لا يسئل عنه ولا يعلل بل مع كون وقوعه فيما لايزال ذاتياله كون علته فيما لم يزل بنفسه اوجب وقوعه فيما لايزال والا يلزم تخلف المعلول عن علته فالصواب في السؤال بله هو ما قرره في الحاشيه بانه لم قطع الوقت ولم يتصل به وقت آخر قبله حتى لا يكون لمضيه حد ولاعد وان قال الكعبي انه لا قبل للوقت حتى يسئل عن عدم وقوعه فيه فهو اعتراف بعدم مسبوقيه العالم بالعدم الزماني وان قال بعدم العالم في الزمان الموهوم يقال ذاك اعتراف بعدم تخلل شيء بينه وبين العالم حتى يكون محلا لعدم العالم اذا الزمان الفرضي ح موهوم لا واقع له اصلا

« قوله - وفيه انه آية مصلحة في امسك الفيض - عدم العلم بالمصلحة لا ينافي وجود المصلحة وليس شرط وجود الشيء علمنا به بحيث لو لم نعلم به لم يكن موجودا فالتعير بماعبره (آية مصلحة في امسك الفيض الخ) لا يخلو من الخلل فالصواب ان يقال كما في شرح الاشارات مجازيا بالمتنه ان عدم الصريح والنفي الصرف لا يتميز فيه حال يكون فيها امسك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس اليه او يكون لاصدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل من حال اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل اعلم ان الذي يظهر لي في هذا المقام العويص هو ان يقال ان المراد من العالم بمعنى ما سوى الله اما يكون هو هذا العالم المشهود لنا من

السماء والسمائيات والعنصر والعنصریات واما يكون مطلق ما سوى الله مما يتصور من عالم مادی او مجرد فالاول اعنى هذا العالم المحسوس فالحق انه ليس على قدمه دليل ولا من حدوده محدور بل هو حادث زمانى اعنى مسبوق بالعدم الزمانى العرضى ويكون وعاء عدمه زمانا منتزعا من عالم قبله وهو اى العالم الذى قبله ايضا حادث زمانى مسبوق بعدمه الواقع فى عالم ثالث قبل ذلك العالم الثانى وليس هذا شىء يخالفه العقل بل الهيئة العصرية ناطقة بان الامر كك اذ شمسنا التى تدور حولها ارضنا مع بقية الكواكب عندهم عالم من العوالم حادث مسبوق بعدم واقعى قد انقضى الاكثر من عمره ومابقى منه الاصابة كصباة الاناء وهو مع جميع توابعه مسبوق بعدم واقعى متاخر عن عالم متالف من شمس اخرى مع ما حولها من كواكبها وهكذا كل كواكب من الثوابت شمس وكم انقضى منها وكم لم يوجد بعد وكم من موجود منها لم نشاهده ذلك تقدير العزيز الحكيم هذا بالقياس الى حكم العقل ولم يثبت فى الشرع ما يدل على خلافه بل لعل فيه ما يدل على وفاقه من ان قبل هذا الخلق خلق وقبل هذا العالم عوالم الى ثلاثين الى ثلاثين الف الكاشف عن كثرتها وقول الحكماء بانحصار العالم المحسوس بهذا العالم من فلك الافلاك الى الارض و قدم افلاكه مادة وصورة واعراضا حتى بالنسبة الى اصل الحركة واصل الوضع الافى جزئيات الحركة و الوضع قول محض لاشاهد عليه الاحدسيات ابطلها الهيئة الجديدة والثانى اعنى مطلق العوالم وجملة ما سوى فالحق ان حدوده بهذا المعنى شىء لم يتفق عليه المليون ولم يثبت له الحدود بهذا المعنى فى شرعنا المقدس كيف وقد عرفت وروى ما يدل على وجود العوالم قبل عالمنا وكذا بعد خرابه وهو الموافق مع الحكمة ويطابقه العقل

الصريح وبلائم مع كونه تعالى دائم الفضل على البرية وباسط اليدين
 بالعطية ولامسك له عن الفيض وعلى هذا فيمكن ان يكون النزاع فى
 حدوث العالم وقدمه لفظيا الاعلى قول الحكماء بقدم هذا العالم من افلاكه
 وفلكياته وعناصره البسيطة حيث ان النزاع فى قدمه وحدونه معنوى كما
 لا يخفى واما بالنسبة الى ماسوى هذا العالم فالحكماء ينكرون اصل وجوده
 ويزعمون انحصار العالم بعالمنا ولو كان له وجود قبل عالمنا فلا محالة
 يكون عالمنا حادثا بالحدوث الزمانى المسبوق بالعدم الواقعى كما ان
 الاعتراف بوجود العقول وعالم الجبروت يساوق الاعتراف بوجود الممكن
 القديم بالزمان كما لا يخفى

« قوله - لقوله بجواز تخلف المعلول - يعنى اذا سئل عنه بانه لم
 وقع العالم فيما لا يزال مع ان علتة التامة كانت فيما لم يزل يجيب بجواز
 تخلف المعلول عن علتة التامة واذا سئل عن مرجح وجود العالم فيما لا
 يزال يجيب بانه لا يستل عما يفعل وهم يستلون

« قوله - بل لاعلية ومعلولية عنده - الظاهر ان الاشعري ينكر
 العلية والمعلولية بين الاشياء بعضها بالنسبة الى بعض لا بين الاشياء وبين
 الحق تعالى بل هو يقول بانحصار العلية بينه تعالى وبين العالم وانما ترتبت
 المعاليل على علتها بمحض جرى العادة فعند اضاءة السراج مثلا هو تعالى
 يخلق الضوء من غير مدخلية السراج فيه اصلا بل له ان يخلقه بلا سراج
 وانما جرى عادته سبحانه وتعالى بخلقه عند اضاءته وابى الله الا ان يجرى الامور
 باسبابها ولو سئل عن لمية ابائه يقول لا يستل عما يفعل وفى مقابلهم المعتزلة
 يقولون بعدم مدخلية الحق فى ضوء السراج اصلا بل هو مستند الى السراج
 محضاً واعدل الاقوال فى هذا المقام قول الحكماء القائمين بمدخلية الاسباب

في وجود المسببات وتحقق الترتب بينهما ترتباً واقعياً مع انحصار علّة الفاعلية بالحق المتعال وانه لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى وكون الاسباب عللاً معدة والنتيجة استحالة صدور المسببات بدون اسبابها مع كون المؤثر الفاعلي هو الحق تعالى شانه عن ان يكون له شريك في الفاعلية

« قوله - اذ قد عرفت ان الحدوث والتجدد - يمكن ان يكون عطف التجدد على الحدوث عطفاً تفسيرياً ويكون المراد بكليهما الحدوث الطبيعي ويمكن ان يكون المراد بالحدوث الحدوث الدهري وبالتجدد الحدوث الطبيعي قال في الحاشية وهذا لاخير اولي لاولوية التأسيس من التاكيد وكون الحدوث الطبيعي ذاتياً ظاهراً لان موضوع الحركة الجوهرية هو نفس الطبيعة وتكون الحركة ذاتياً لها واما كون الحدوث الدهري ذاتياً لعالم الملك فقال في الحاشية بان ذاتي العالم الطبيعي وقوعه في صف نعال العوالم الطولية وكونه بعد الاعدام الواقعية

(في اقسام السبق)

« قوله - وينقسم مقابلاًه ايضاً - وهما التاخر والمعية
« قوله - ولما كان التقدم والتاخر ماخرين - مضافاً الى انهما من عوارض الوجود والعدم فينبغي البحث عنهما في الفريدة المعقودة للبحث عنهما

ص ٨٩ قوله - والسبق منه زمانياً - قدّم السبق الزماني على بقية الاقسام لكونه اظهر والابتداء بالاطهر اليق
« قوله - هو السبق الانفكاكي - السبق الانفكاكي هو الاعم من السبق الزماني والسبق الدهري ولكن الفرد الكامل منه هو للزماني لكون

المتقدم والمتاخر في السبق الزماني عرضيين كل واحد منهما يكون مغايراً مع الاخر على نحو (اين هومن صاحبه) بخلافهما في السبق الدهري فانهما فيه طوليين فالمتقدم واجد للمتاخر بالنحو الاعلى والمتاخر واجد للمتقدم بالنحو الاضعف

« قوله - سواء كان السابق واللاحق - السبق الزماني هو تقدم السابق الغير المجامع مع المسبوق سواء كان عدم اجتماعه معه ذاتياً كسابق اجزاء الزمان بعضها على بعض كتقدم الامس على اليوم واليوم على الغد او عرضياً مستنداً الى امر آخر غير الذات كتقدم الحادث الامسى على الحادث اليومي ويجب عوده بالآخرة الى الزمان لوجوب انتهاء كل ما بالعرض الى ما بالذات هذا عند الحكماء والمتكلمون جعلوا تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض قسماً على حدة من اقسام السبق سموه بالسبق بالذات وقالوا بانه ليس سبقاً بالزمان والالزم ان يكون للزمان زمان واجاب الحكماء عن دليلهم بانه يلزم ذلك لو كان هذا السبق بزمان زائد على السابق والمسبوق و هو ليس بالالزم لجواز ان يكون السابق والمسبوق بهذا السبق نفس الزمان ويكون عروض السابقيه والمسبوقية لهما لذاتيهما ولا يخفى ان هذا الاختلاف يرجع الى الاصطلاح ولا مشاحة فيه فالمتكلمون يقولون بكون السبق الزماني بزمان زائد على السابق والمسبوق فلا يكون سبق بعض اجزاء الزمان على بعض زمانياً بهذا الاصطلاح والحكماء يجعلونه اعم منه ومما كان بنفس السابق والمسبوق فيكون سبق اجزاء الزمان بعضها على بعض زمانياً

« قوله - اى بالترتيب - سواء كان بالترتيب الحسى ويقال له

التقدم بالمكان او بالترتيب العقلى

« قوله - وهو تقدم العلة التامة على المعلول - وهو التقدم في

المرتبة العقلية

« قوله - والمهية على لازمها - هذا مع قوله والمهية على الوجود عطفان على قوله تقدم علل القوام فتكون الثلاثة امثلة ثلاثة للسبق بالمهية ولا يصح عطفهما على قوله كتقدم الجنس والفصل على النوع لكي يصيرامن امثلة تقدم علل القوام على المعلول و ذلك لوضوح ان المهية ليست من علل قوام لازمها ولا من علل قوام الوجود والمراد بعلم القوام اجزاء الشيء المقومة لمهيته كالجنس والفصل بالقياس الى النوع

« قوله - والمهية على الوجود عند بعض - اى القائل باصالة المهية ويمكن ان يكون قوله عند بعض قيماً لاصل السبق بالمهية اذ هو مبنى على القول باصالة المهية كما تقدم فى غرر زيادة الوجود على المهية ولعله لاجل ذلك اتى عند بيان السبق بالمهية بكلمة (ثم) بخلاف الباقي حيث عطفها بكلمة فاء اشارة فى الاتيان بتم بتاخر هذا السبق عنها فى المرتبة لابتنائه على القول باصالة المهية

« قوله - اى ليس قسماً على وحدة من السق - يعنى عند الحكماء

كما كان كذلك عند المتكلمين

« قوله - بل هو القدر المشترك - وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج اذ المتقدم فى الاقسام الثلاثة الاخيرة يكون محتاجا اليه كالعلة الناقصة فى التقدم بالطبع والتامة فى التقدم بالعلية وعلل القوام او المهية فى التقدم بالتجوهر فعلى القوام من العلة الناقصة والمهية محتاجة اليها بالقياس الى لازمها اذ لو لا وجود الملزوم لم يكن وجود اللازم وكذا

بالقياس الى الوجود عند القائل باصالة المهية لانه منتزع منها والامر
الانتزاعي يحتاج الى منشاء انتزاعه

« قوله - في المشهور - المقابل للمتكلمين الذين يجعلون
السبق بالذات قسماً عليحدة وخصوه بسبق اجزاء الزمان بعضها على بعض
فهم يخالفون مع الحكماء في موردين احدهما في جعل سبق اجزاء
الزمان بعضها على بعض قسماً عليحدة مغاير للسبق بالزمان على ما تقدم
بيانه وثانيهما في جعل السبق بالذات قسماً سادساً مغايراً مع الاقسام
المشهوره عند الحكماء واما الحكماء فجعلوا سبق اجزاء الزمان بعضها
على بعض من السبق بالزمان ولم يجعلوا سبق بالذات قسماً عليحدة بل
هو عندهم القدر المشترك بين السبق بالطبع وبالعليه وبالمهية

ص ٨٤ قوله - وللمهية بالمجاز وبالعرض - فموجودية المهية
مما له الوساطة في العروض لكن بالدرجة الاخفى منها اذ للوساطة في
العروض درجات ثلاث (الاولى) ما كانت الوساطة فيها جلية وهي فيما
اذا كانت موجودة بوجود ممتاز عن وجود ذى الوساطة ومتميزا عنه في
الاشارة الحسية كوساطة السفينة في عروض الحركة لجالسها (الثانية)
ما كانت الوساطة خفية وهي ما اذا كانت الوساطة ممتازة عن ذبها في
الوجود وغير ممتازة عنها في الاشارة كوساطة البياض في عروض الايضية
للجسم (الثالثة) ما كانت الوساطة اخفى وهي ما اذا كانت غير متميزة
عن ذبها في الوجود وفي الاشارة الحسية معا كوساطة الوجود في عروض
الموجودية للمهية

« قوله - اذ في الكل غير الزمان - وجملة اقسام السبق
باعتبار اجتماع المتقدم والمتاخر اربعة (الاول) ما اعتبر فيه اجتماع المتقدم

والمتاخر وذلك كالسبق بالعلية وبالشرف وبالرتبة (الثاني) ما لم يكن فيه اباة عن اجتماعهما وان لم يجتمعا وذلك كما في السبق بالطبع كسبق العلة الناقصة (الثالث) ما اعتبر عدم اجتماعهما في الزمان وهو السبق بالزمان (الرابع) ما اعتبر فيه عدم اجتماعهما لكن لافي الزمان بل يعتبر انفكاكهما طولياً وهو السبق الدهرى والسبق السرمدى

« قوله - عرفت ان قدح المحقق اللاهيجى فيه مقدوح - وحاصل ما افاده المصنف قده في الفرق بين السبق العلى والسبق الدهرى على ما فسره كلام السيد الدماذق هو اعتبار اجتماع المتقدم والمتاخر في الوجود في السبق العلى واعتبار انفكاكهما بالانفكاك الطولى لا العرضى في السبق الدهرى او السرمدى وحيث ان الحق سبحانه وتعالى سرمدى متقدم على مخلوقاته بالتقدم السرمدى المعتبر فيه الانفكاك الطولى فلا يكون متقدما على معلولاته ومخلوقاته بالتقدم العلى المعتبر فيه عدم الانفكاك بين المتقدم والمتاخر مطلقا سواء كان بالانفكاك الطولى او العرضى وبعبارة اوضح التقدم بالعلية لا يجتمع مع التقدم بالزمان ولا مع التقدم بالدهر او السرمدى لاعتبار عدم الانفكاك بين المتقدم والمتاخر لا عرضا ولا طولاً في التقدم بالعلية واعتبار الانفكاك العرضى بينهما في الزمانى والطولى في الدهرى والسرمدى ولما كان تقدم الحق تعالى شأنه سرمدياً ويكون وجود العالم متاخراً عنه تاخراً فكرياً طولياً فلاجرم لا يكون تقدمه تعالى على العالم بالعلية لفقده ملاك التقدم بالعلية في تقدمه تعالى عليه هذا وصاحب الشوارق قده فهم من كلام السيد قده انه يريد انكار التقدم بالعلية في تقدمه تعالى على العالم من جهة ان ظرف التقدم بالعلية انما هو العقل وانه يتمشى في متقدم يمكن ان يكون له المرتبة العقلية اى

يمكن ان يتحقق في العقل كالعلة الممكنة بالقياس الى المعلول الممكن والواجب تعالى شأنه حيث انه ليس له المرتبة العقلية ولا يمكن ان يدرك بالكنه فلا يكون له تقدم بالعلة فاورد عليه بما حاصله انه ليس معنى كون التقدم بالعلة في المرتبة العقلية ان المتقدم والمتاخر في التقدم بالعلة يجب ان يكونا في العقل بل معناه كون الحكم بهذا التقدم انما هو للعقل بخلاف ساير التقدّمات سواء كان المتقدم والمتاخر بما هما متقدم ومتاخر من شأنهما الوجود في العقل كما في العلة والمعلول الممكنين كحركة اليد والمفتاح اولا كما في الواجب بالقياس الى العقل الاول مثلا فالحاكم بالتقدم في المثالين انما هو العقل بحسب الخارج لا بحسب الذهن بمعنى ان العقل يحكم بان حركة اليد متقدمة بحسب الخارج على حركة المفتاح لا بحسب الذهن وكذا في الواجب بالقياس الى العقل الاول ولا يخفى ان ما اورده على المحقق الداما وغير وارد عليه على ما فسر المصنف قده مراده وسياتي زيادة توضيح في بيان مراده عند نقل عبارته

(في بعض احكام الاقسام)

« قوله - بنحو الامتداد السيلاني - قد عرفت ان السبق الزماني كان عند الحكماء اعم من سبق اجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس على اليوم وسبق الزمانيات بعضها على بعض وان السبق في الاول كان ذاتيا وفي الثاني عرضيا بتوسط الزمان فقوله بنحو الامتداد السيلاني اشارة الى القسم الاول وانما اشار اليه قال في الحاشية لانه كالفردي الخفي لانه مع كونه متصلا واحدا والوحدة الاتصالية تساق الوحدة الشخصية فهو شخص واحد ومع تشخصه ووحدته لا يجتمع اجزائه في الوجود لما

فيه من التجدد والسيلان فى الزمانين الذين لاوحدة لهما كحوادث قرننا
مع حوادث القرن المتقدم يكون الانفكاك اظهر

« قوله - برتبة طبعا - اى ما يكون ترتيبه بالطبع وان لم
يكن سبقه طبيعا لانه فى مقام بيان السبق الرتبى لا الطبيعى .

« قوله - كالجسم والحيوان - فبين الجسم والحيوان ترتيب
طبعى ويكون الجسم متقدما على الحيوان بالرتبة اذا جعلنا المبدء
المحدود هو الجنس الاجناس والحيوان متقدما على الجسم اذا اخذنا
الشخص هو المبدء المحدود

(فى تعيين ما فيه التقدم)

ص ٨٣ قوله - سواء كان فى نفس الزمان - كما اذا جعل
الزمان مبدءا محدودا كالآن الحاضر مثلا ينسب اليه الزمان الماضى او
المستقبل ولكن يختلف الحكم بالنسبة الى الماضى والمستقبل فان
الاقرب الى الان الحاضر فى الماضى متاخر والابعد عنه متقدم وفى المستقبل
بالعكس فالاقرب الى الآن الحاضر فيه متقدم والابعد عنه متاخر .

« قوله - او كالشخص - اى عند الترتيب فى الصعود

« قوله - او الجنس العالى - اى عند الترتيب فى النزول

« قوله - فى السبق الشرفى الملاك هو الفضل - ويكون
للمتقدم بعد اشتراكه مع المتاخر فى الفضل شىء من الفضل ليس للمتاخر
وليس للمتاخر منه شىء الا وهو ثابت للمتقدم

« قوله - وفى السبق الطبيعى الملاك هو الوجود - قيل للعلة
الناقصة ايضا تقدم بالوجوب حيث ان وجودها المتقدم على وجود المعلول

متفرع على وجوبها اذ الشيء مالم يجب بعلمه لم يوجد واجيب بانه لا دخل لوجوب العلة الناقصة في وجوب المعلول لان وجوبه يستفاد من العلة التامة فوجوبها انما هو لتوجد ولو وجودها الدخل في وجوب المعلول حيث انه بعد تحقق ساير ماله الدخل في وجوبه يجب المعلول بعلمه التامة فيوجد هكذا قيل ولا يخلو من الوهن ضرورة ان وجوب المعلول كما لم يكن من العلة الناقصة فقط وجوده ايضا لم يكن كذلك وكما ان لها الدخل في وجوده في الجملة وعالى نحو العلة الناقصة كك لها الدخل في وجوبه كك فانفكيك بين الوجوب والوجود لعله تهكم ولعله الى ذلك يشير في الشوارق بعد الجواب المتقدم بالامر بالتفطن .

« قوله - في سادس وهو السبق بالتجوهر - الملاك في السبق بالتجوهر هو تقرر الشيء، وقوامه فالتقرر والقوام يكون للمتقدم وليس للمتأخر ولا يكون للمتأخر الا وهو للمتقدم قال المصنف قده في حاشيته على الكتاب فلو جاز تقرر المهيئات منفكة عن كافة الوجودات لكانت مهية الجنس ومهية الفصل متقدمين على مهية النوع بالتجوهر وكذا المهية على لازمها ولا وجود فرضا حتى يكون ملاك التقدم والتأخر (اقول) ولذا قال في آخر الفرع المتقدم ان الواحد متقدم على الاثنين بتقدمين (١) بالطبع اذا لوحظ وجودهما و(٢) بالمهية والتجوهر اذا لوحظ نفس مفهومهما و مهيتهما .

ص ٨٤ قوله - فالمرتبة العقلية وحق الوجود الغيبي هناك - بمعنى ان المرتبة عقلية لجنابه جل وعلا لا امتناع حصوله في شيء من المدارك لانه تعالى بكل شيء محيط والمحيط لا يصير محاطاً والحصول في المدارك باحاطة المدرك على المدرك .

شمس درخارج اگرچه هست فرد مثل آن هم می توان تصویر کرد
شمس جان چون خارج آمدازانیر نبودش درذهن ودرخارج نظیر
« قوله - هی بعینها المرتبة العقلية - لعدم المرتبة العقلية
له تعالى .

« قوله - بمنزلة مرتبة ذات الانسان ومهية العقل - ای بمنزلة
مرتبتهما العقلية

« قوله - فاذن تاخر العالم عن المرتبة العقلية - یعنی تاخر
العالم عنه تعالى تاخر انفكاکی لا یجتمع فيه المتقدم والمتاخر فيكون
تاخراً سرمدياً ولايمكن ان يكون تاخراً بالعلية لاعتبار اجتماع المتقدم
والتاخر في السبق بالعلية وحيث لايمكن اجتماع الحق مع العالم في
الوجود بل التفكيك بينهما ثابت طولافلاجرم لا يكون تقدمه على العالم
بالعلية وهذا كما ترى نفى التقدم بالعلية عن الحق تعالى من جهة عدم
اجتماع وجوده مع وجود معلولاته وهو معتبر في التقدم بالعلية لامن جهة
ان موطن التقدم هو الذهن ولا وجود ذهنی له تعالى حتى يتقدم به على
معلوله لكي يورد عليه كما في الشوارق بان الحكم بالتقدم بالعلية انما
هو في العقل واما التقدم فهو في الخارج ولا يحتاج التقدم بالعلية الى وجود
المتقدم في العقل

« قوله - ما هنالك بالشمس - ای لايقاس ما في العالم الربوبي
والعالم بالشمس وشعاعها

« قوله - لما قد دريت - وحاصله ان للشمس وشعاعها معية
بحسب الخارج وتقدم وتاخر بحسب حكم العقل عليهما بتقدم الشمس و
تاخر الشعاع لكن الحق تعالى والعالم ليسا كذلك لامن جهة انتفاء حكم

العقل عليه تعالى بالتقدم وعلى العالم بالتأخر كيف وهو تعالى متقدم عقلا والعالم متأخر كك بالتقدم والتأخر الانفكاكى بل من جهة انتفاء المعية بينهما خارجا المعبرة فى التقدم بالعلية .

الفريدة الرابعة فى الفعل والقوة

ص ٨٥ قوله - الفريدة الرابعة فى الفعل والقوة - البحث عن الفعل والقوة ايضا كالبحث عن الامكان واخوانه والقدم والحدوث من الامور العامة لان الفعل مع القوة يعم جميع الموجودات والفعل فقط يعم اكثرها وقدام الفعل على القوة لاشرفيته عليها

« قوله - على صنوف قوة قدوردت - المراد بالصنوف كما افاده فى الحاشية هو الاقسام لا الصنف الاصطلاحى لعدم القدر الجامع بين بعض هذه الاقسام وان كان بين بعضها الاخر فيكون اشتراك هذه الاقسام فى لفظ القوة فيكون مشتركا لفظيا لامعنوبا اذ لا قدر مشترك بين القوة الانفعالية وبين القوة الفعلية وكذا بين التاثيريين والتاثر وكذا بين القوة الفعلية الجوهرية والعرضية

« قوله - كما يقال الهيولى امر بالقوة - اى امرهى عين القوة كما ان الصورة امرهى عين الفعلية فالمراد بالقوة التى تطلق على الهيولى فى مقابل الفعلية التى تطلق على الصورة هى القوة الانفعالية التى لاتجتمع الفعل اعنى الامكان الاستعدادى .

« قوله - الصنف الذى يقابل الضعف - والقوة التى تقابل الضعف هى بمعنى الشدة قال صدر المتالihin قده فى الاسفار ويشبه ان تكون القوة موضوعة اولاً للمعنى الذى فى الحيوان الذى يمكنه به ان

يكون مصدراً لأفعال شاققة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود و يسمى ضده الضعف وكانها زيادة وشدة فى المعنى الذى هو القدرة انتهى
 « قوله - كما يقال الواجب تعالى - اى فوق ما لايتناهى شدة فالموجودات بهذا النظر اقسام ثلاثة المتناهى شدة و ما لايتناهى شدة وفوق ما لايتناهى شدة والواجب تعالى هو الاخير

« قوله - القوة واللاقوة - فالقوة بهذا المعنى التى من الكيفيات الاستعدادية بمعنى اللا انفعال وهى استعداد شديد نحو اللا انفعال اى التهيؤ للمقاومة وبطوء الانفعال كالصلابة الموجبة لبطوء الانفعال عما يرد على الصلب وتهيؤه للمقاومة لما يرد عليه والمصحاحية الموجبة لدفع ما يرد عليه من المرض واللاقوة بمعنى الانفعال وهى استعداد شديد نحو الانفعال اى التهيؤ لقبول اثر ما بسهولة اوسرعة وهو وهن طبيعى كاللين الذى فى الماء مثلاً وكالمرضية بالنسبة الى البدن

« قوله - يكون مبدأً لتغير فى شىء آخر - اى من شىء آخر من حيث هو اخر وقيد الحيثية اعنى من حيث هو آخر انما هو لادخال ما اذا كان الشىء الواحد فاعلا ومنفعلا كما اذا كان معالجاً ومستعلجاً فانه لولا قيد الحيثية لكان ذلك ممتعا لاستحالة ان يكون الواحد فاعلا و قابلا من جهة واحدة لان جهة الفعل جهة الكمال والوجدان وجهة الانفعال جهة النقص والفقدان ومن المعلوم بديهية استحالة ان يكون الشىء من جهة واحدة كاملا وناقصا واجداً وفاقداً وهذا بخلاف ما اذا قيد بالحيثية المذكورة فان فيه ح جهتين فمن جهة فاعل ومن جهة منفعل فالانسان المعالج نفسه فى الامراض الروحانية مثلاً معالج من حيث انه عالم بعلم الاخلاق ومستعلج من حيث تعلقه بالمادة قال صدر المتالهيين قد

في الاسفار الجزم حاصل بلا شبهة في ان الشيء يمتنع ان يكون مبدء التغيير في نفسه لانه لو كان مبدءاً لثبوت صفة و معنى لنفسه لكانت تلك الصفة او ذلك المعنى له مادام ذاته موجودة ومتى كان كك لم يكن متغيراً فعلمنا ان مبدء تغيره لا بد ان يكون غيره وبهذا يثبت ان لكل متحرك محر كما غيره انتهى

قوله - حيث تقبل امر واحدا - وانما انحصر قبول المادة الفلكية بالحركة الوضعية لامتناع الحركة الاينية والكمية والكيفية عليها اما الحركة الاينية فلانها حركة من جهة الى جهة اخرى ولاجهة للمجسم الفلكي حتى يتحرك اليها لانه محدد للجهة واما الحركة الكمية فلاستلزامها التخلخل والتكاتف وهما محالان على الافلاك واما الحركة الكيفية فلان الافلاك لالون لها حتى يتبدل عليها الالوان والحرارة والبرودة ولا رطوبة ولايبوسة بل هي عرية وبرية عن تلك الاوصاف فانحصر قبول مادتها للحركة الوضعية نعم نفوسها قابلة عندهم للكيفيات النفسانية من الشوق والمحبة والارادة والعشق ونحوها ولالجل هذه الصفات تقع فيها الحركة الوضعية

قوله - كقوة الهيولى - اى قوة هي عين الهيولى على ان تكون اضافة القوة الى الهيولى بيانية فالهيولى هي عين قبول كل صورة الغير الابى عنها

قوله - واما فاعلة لشيء واحد - وضابط القول في القوتين اعنى المنفعلة والفاعلة ان الشيء كلما كان اشد تحصلا كان اكثر فعلا واقل انفعالا وكلما كان اضعف تحصلا كان اكثر انفعالا فالواجب تعالى لما كان في شدة التحصل كان فاعلا لكل والهيولى لما تكون في غاية الابهام و

مفرطاً في اللاتحصل تكون قوة كل شيء

« قوله - لما ثبت - اى القوة النباتية قوة فاعلة تصدر عنها

افعال مختلفة من غير ان يكون لها شعورها

« قوله - قدرة الحيوان سم - فالقوة الحيوانية التى تسمى

بالقدرة ايضا هى قوة فاعلة تصدر عنها افعال مختلفة مع الشعور بتلك

الافعال

ص ٨٦ قوله - ذا نفس السماء - فالنفس الفلكية قوة فاعلة

تصدر عنها فعل واحد على سنة واحدة مع الشعور بذلك الفعل فما يتحرك

منها الى الغرب لا يدع شأنه و ما يتحرك منها الى الشرق لا يترك فعله و

ما يتحرك سريعاً لا يصير بطيئاً و ما يتحرك بطيئاً لا يصير سريعاً وهكذا سنة

الله ولا تجد لسنته تبديلاً

قوله - ان يعدم مبدء الواحد - القوة التى يصدر عنها فعل

واحد من غير ان يكون لها به شعور على قسمين الاول ان تكون صورة

مقومة لمحلها الذى هى فيه وهى ايضا على قسمين لانها ان كانت فى

الاجسام البسيطة تسمى بالطبيعة مثل الصورة النارية والمائية وان

كانت فى الاجسام لمركبة تسمى بالصورة النوعية مثل الطبيعة المبردة

فى الايون والقسم الثانى ان تكون عرضاً متقوماً بالمحل الذى هى فيه

وذلك مثل حرارة النار وبرودة الماء

قوله - ولو بنحو التعلق - كما فى نفس الفلكى حيث عرفت

انها من اقسام القوة وانها مقارنة مع المادة بنحو التعلق

قوله - واما الصحة والامكان - وهذا طريقة المتكلمين

حيث اعتبروا فى مفهوم القدرة انفكاك متعلقها وقتاً ما عن الذات وبعضهم

اعتبر امكان الترك امكاناً ذاتياً وبعضهم اعتبر امكانه امكاناً وقوعياً

ص ٨٧ قوله « والقائل هو الاشعري - واستدل على معية القدرة للفعل بان القدرة عرض قائم بالقادر ومن كفياته النفسانية والعرض مطلقاً لا يبقى زمانين فلو كانت القدرة قبل الفعل لا نعدمت حال الفعل من جهة انها عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو انعدمت حال الفعل لسزم وجود المعلول مع انعدام علته واجيب عن ذلك بالمنع عن عدم بقاء العرض زمانين اولاً والمنع عن استحالة وجود المعلول بعد انعدام علته وانما المسلم هو استحالة وجود المعلول بدون وجود العلة رأساً واما وجوده بدون مقارنة وجود العلة بل مع سبقها فاستحالته اول الكلام فهل النزاع الا فيها اثانياً ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل ثالثاً ولا يخفى ما في هذه الاجوبة من الوهن ضرورة ان الاعراض لا تبقى زمانين بناء على الحركة الجوهرية لان تبدل الجواهر مستلزم لتبدل اعراضها والا يلزم انتقال العرض عن موضوع الى موضوع آخر وهو مستحيل وان تقدم العلة على المعلول زماناً مستحيل وقد عرفت اعتبار تقادرنهما بالزمان في التقدم بالعلية و ان العلة هي القدرة المقارنة للفعل بناء على تجدد الامثال

« قوله - وليس هذا هو القول المعتمد عليه - بل المعتمد هو القول بسبق القدرة على الفعل وهو مختار المعتزلة واستدلوا بوجوه (الاول) ما اشار اليه المصنف بقوله لتكليف الكافر وتقريره ان الكافر بل مطلق العاصي لم يصدر منه الفعل فلو كانت القدرة مقارنة للفعل فمن لم يصدر منه الفعل لا يكون قادراً عليه فيلزم ان يكون الكافر والعاصي غير قادر على الفعل فلا يصح تكليفه بالفعل اذالتكليف يصح بالنسبة الى القادر مع

ان الكافر والعاصى مكلفان بالاجماع والضرورة كيف ولولم يكن العاصى مكلفا لم يكن عاصيا اذ العصيان انما يتمشى بالنسبة الى المكلف (الثانى) لزوم احد المحالين اما قدم العالم واما حدوث قدرة الله تعالى و تقريبه انه لولم تكن القدرة متقدمة على الفعل لزم اما حدوث قدرة الله او قدم العالم وكلاهما محال (الثالث) ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغنى عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان يدخل من العدم الى الوجود (الرابع) ما ذكره الشيخ فى الشفاء من انه لولم تكن القدرة قبل الفعل لزم ان يكون المتمكن من القيام قبل القيام عاجزاً عنه وصحيح البصر قبل الابصار غير قادر عليه وهو ضرورى البطالان والى هذين الوجهين الاخرين اشار المصنف بقوله وغير ذلك وان فسره فى الحاشية بالاخير ولا يخفى ان هذه الوجوه لا تخلو عن المناقشة فالحق فى المقام ان يقال كما عن فخر الرازى بعدم كون الخلاف معنويا حيث قال القدرة قد تطلق على القوة العضلية التى هى مبدء الانوار المختلفة فى الحيوان بحيث متى انضم اليها ارادة كل واحد من الضدين حصل دون الاخر ولا شك انها تكون قبل الفعل وقبل ارادته وان نسبتها الى الضدين على السواء وقد تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التاثير ولا شك فى امتناع تعلقها بالضدين بل هى بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الاخر لا اختلاف الشرائط بحسب كل مقدور ولعل المعتزلى يريد بالقدرة المعنى الاول ويقول بتقدمها على الفعل وصحة تعلقها بالضدين والاشعرى يريد بها المعنى الثانى ويقول بمقارنتها مع الفعل واستحالة تعلقها بالضدين والكل صحيح

« قوله - للقوة التي هي مقابلة للفعل - وهي الصنف الاول من اصناف التي ذكرها المصنف في اول هذه الفريدة
 « قوله - السبق زمانيا - يعنى القوة متقدمة على الفعل بالتقدم الزمانى فقط بخلاف الفعل فانه متقدم على القوة بجميع انحاء التقدم على ماياتى بيانه

« قوله - وبالحقيقة هذا السبق - فالنطفة مثلا التي فيها قوة العلقمة متقدمة على العلقمة بالزمان والعلقمة التي هي قوة المضغة متقدمة على المضغة كك والمضغة التي فيها قوة الانسانية متقدمة على الانسانية كك فالتقدم لفرد من القوة على فرد من الفعل لان القوة بقول مطلق متقدمة على الفعل بقول مطلق كيف ففى المثال تكون المضغة التي قوة الانسانية متأخرة عن العلقمة التي هي فعلية بالنسبة الى النطفة فليست القوة بقول مطلق متقدمة بالزمان على الفعل بقول مطلق

« قوله - اى تقدم الفعل على القوة - وبالحقيقة هذا السبق ايضا لفرد فرد من الفعل على فرد من القوة

« قوله - من الذاتى - قد تقدم ان التقدم الذاتى هو القدر المشترك بين السبق بالطبع والسبق بالعلية والسبق بالمهية فسبق الفعل على القوة بالعلية كسبق واجب الوجود جل شأنه الذى عرفت انه بالفعل من جميع الجهات على معلولاته التي منها العقل الاول والسبق بالطبع كسبق الواحد مثلا على الاثنين حيث انه واحد بالفعل وانان بالقوة والسبق بالمهية ايضا كسبق اجزاء الشئ، على الشئ، المركب منها والسبق بالزمان ظاهر كسبق العلقمة مثلا من حيث كونها علقمة على المضغة والسبق بالشرف ايضا ظاهر حيث ان الفعلية من حيث هي فعلية اشرف من القوة

والمراد بقوله (وغيرها) هو السبق السرمدى والدهرى وبالْحَقِيقَةُ ، قال فى الحاشية كسبق المفارقات المحضة التى هى فعليات غير مشوبة بالقوة على ما فى عالم الطبع لانها علل له ولها التقدم بالدهر كما ان الواجب تعالى شأنه له التقدم بالسرمد والتقدم بالْحَقِيقَةُ كتقدم المفارقات المحضة أيضاً على المادة المحضة فان الوجود للمفارقات بالْحَقِيقَةُ وللمادة المحضة بالمجاز اذ موجوديتها انما هى بكونها قوة الوجود لا الوجود بالفعل

(فى تعريف مهية وبعض احكامها)

قوله - الفريدة الخامسة فى المهية - والبحث عن المهية ايضاً من الامور العامة اما المهية بالمعنى الاعم اعنى ما به الشئ هو فلانها يعم جميع الموجودات ويطلق عليه تعالى ايضاً واما المهية بالمعنى الاخص فانها وان لم تطلق عليه سبحانه لكنها تعم اكثر الموجودات من الجواهر والاعراض

« قوله - ولواحقها - قال فى الشوارق لواحق المهية هى

الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية ونظائرها

« قوله - ما قيل فى جواب ما الحقيقة - وهذه هى المهية

بالمعنى الاخص وهى التى انعقدت هذه الفريدة لبيانها من تعريفها ولواحقها وانما اخروا البحث عنها عن البحث عن الوجود واحكامها (قيل) لان احكام المهية انما ثبت لها من حيث كونها صالحة لمعرفة الوجود وهى بهذا الاعتبار متأخرة عن الوجود (قيل) لان المهيات تابعة للوجودات ذاتاً واحكاماً وجعلاً والوجودات اصل فى تمام المراتب

« قوله - بل هو شرح الاسم - قد ذكر الفرق بين التعريف

اللفظى والتعريف الحقيقى واقسام التعريف فى اول الكتاب فى الغرر الاول
عند قوله (اى مطلب ما الشارحة ص ١٢ فراجع)

« قوله - وان زادوا عليها - كمطلب اى واين وكيف وكم
ومتى كما ياتى فى الشعر

« قوله - وذواشباك مع هل انيق - والايق المعجب من
جهة حسنه وانق الشىء راع حسنه واعجب قال المصنف (قده) فى اللئالى
فى شرح هذا المصراع اى (ما) و(هل) ذو ترتيب حسن فما الشارحة
مقدمة على هل البسيطة بل على الكل ثم هل البسيطة مقدمة على ماء الحقيقية
اذ الوجود مقدم بالحقيقة على المهية وبعد الهل البسيطة هل المركبة
لان ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له

ص ٨٨ قوله - اليه الت ما فريق اثبتا - قال فى اللئالى اما
مطلب اى فلا ت اى الجوهرية يطلب بها الفصل وشيئية النوع بفصله و
صورته فما ل اى الجوهرية الى ما الحقيقية واما اى العرضية فهى يطلب
بها عوارض الشىء فيؤل الى هل المركبة واما البواقى فرجوعها الى هل
المركبة واضح

« قوله - وفى كثير كان ما هولم هو - وذلك كالمفارقات النورية
التى هى مندكة المهيئات فانبات فى الحق فليس لها الالم هو وعلتها الغائية
متحدة مع علتها الفاعلية فهى وحدانية اللم كما انها وحدانية المائية و
اللمية والسرفى اتحاد ماهيتها مع علتها الغائية التى هى عين العلة الفاعلية
هو كون الوجود مقولا بالتشكيك

قوله - كما يكون ما هو هل هو - قال فى اللئالى اى كما
قد تكون المهية عين الوجود وهذا ايضا كالمفارقات عنداهل التحقيق انه

لامهية لها كالوجود المنبسط اذلا مهية له

قوله - والانخساف الاول يناسب - اى يناسب مع اتحادها
هو مع لم هو لاتحاده مع هل هو وذلك لما ذكره الشيخ من مشاركة
الحد والبرهان فالبرهان مضمن فى الحد كما يقال اذا سئل عن انخساف
القمر، هو انحاء نوره لتوسط الارض بينه وبين الشمس واذا سئل عن علة
الانخساف يقال لانه توسط الارض بينه وبين الشمس فالبرهان يشارك
الحد .

قوله - وفى وجودى اتحاد المطالب - اى مطلب ما ومطلب
هل ومطلق لم اما اتحاد ما هو وهل هو فلان الوجود الحقيقى موجود بذاته
لا بوجود زائد ولا مهية مقومة له فمهيته و ذاته الوجود و وجوده مهيته
بالمعنى الاعم واما اتحاد ما هو مع لم هو فلان علة وجود الخاص هو الوجود
المنبسط المطلق ومن المعلوم ان الفرق بينهما بالاطلاق والتعيين فالوجود
الخاص اذا لوحظ من حيث هو وجود يكون هو الوجود المنبسط واذا
لوحظ مع خصوصيته يكون الوجود الخاص فالتفاوت بينه وبين علته التى هو
الوجود المنبسط بالاعتبار فيكون ما هو فيه الذى عين هل هو متحداً مع
لم هو فاتضح اتحاد المطالب الثلاثة فيه

« قوله - والمهية مشتقة - لفظة المهية كما فى شرح التجريد
مشتقة عما هو فالياء للنسبة والتاء للمصدرية وعند دخولها حذفت الواو وابدلت
ضمة الهاء كسرة فصارت ماهية قال بعض مشايخنا (قدس سره) فى تعليقه
على الشوارق انه فى بعض التعليقات ان لفظة المهية مركب من ما
الاستفهامية وياء النسبة وتاء المصدرية فزيدت الهمزة بعد الالف لمجانستها
اياها هرباً من التقاء الساكنين فصارت مائية ثم قلبت الهمزة هاء فحصل

المعنى المصدرى ثم نقلت الى ما يقع في جواب ما هو والياء فيها للنسبة الى ما هو وانما نسبت الى ما هو لانها تقع جواباً عنه

« قوله - فان المهية اعم منهما - لاطلاقها على ما يطلق عليه الذات والحقيقة اعنى المهية الملحوظة مع وجود خارجي وعلى المهية الملحوظة مع وجود ذهني التي يقال عليها المفهوم ايضاً وعلى المهية من حيث هي هي التي اعم من الذات والحقيقة ومن المفهوم فين المهية والذات والحقيقة عموم مطابق بحسب الصدق لصدقهما اي صدق المهية مع الذات والحقيقة على المهية الخارجية وصدق المهية على المفهوم وعلى المهية من حيث هي دون الذات والحقيقة وبينها وبين المفهوم عموم من وجه لصدقهما معاً على المهية الموجودة في الذهن وصدق المهية على الحقيقة والذات وعلى المهية من حيث هي دون المفهوم وصدق المفهوم على مفهوم الوجود والعدم دون المهية وبين المفهوم والذات والحقيقة تباين بحسب الصدق .

« قوله - اذ معلوم انه ليس في السواد - وهذا يفيد ان في الخارج ليس شيء وراء المهية الخاصة حتى يحاذي المهية المطلقة ولا يثبت كونها من المعقولات الثانية ولعل الوجه في كونها منها هو انها تعرض لما تصدق عليه في العقل فكون الانسان مثلاً مهية اي مقولاً في جواب ما هو امر لا يعقل الاعراضاً له في الذهن والحاصل ان قضية الانسان مهية الذي يكون له ما يحاذي في الخارج هو الانسان الذي هو موضوع لتلك القضية وليس بازاء محمولها شيء في الخارج بخلاف قضية الانسان ضاحك حيث ان الموضوع والمحمول كلاهما فيها لهما ما بازاء في الخارج وان عروض المهية على الانسان مثل عروض النوعية له في الذهن وان كان

اتصافه بالمهية فى الخارج دون اتصافه بالنوعية ولذا تكون المهية معقولا
ثانويًا فلسفيًا والنوعية من المعقولات الثانية المنطقية

قوله - لاموجودة ولامعدومة - يعنى ليس شىء من الوجود
والعدم والوحدة والكثرة والكلية والعجزية عين المهية ولاجزء منها وان
لم تخلوعن شىء منها حيث انها اما موجودة او معدومة و اما واحدة او
كثيرة او كلية او جزئية والذى يدل على انها فى مرتبة ذاتها ليست شيئاً
من هذه المذكورات هو صحة اتصافها بنقيضها فلو كانت فى مرتبة ذاتها
موجودة لم تتصف بالمعدومية وبالعكس ولو كانت فى ذاتها جزئية لم تتصف
بالكلية وبالعكس ولو كانت فى مرتبة ذاتها واحدة لم تتصف بالكثرة و
بالعكس فمن صحة اتصافها بالموجودية تارة والمعدومية اخرى وكذا
بالوحدة والكثرة او الجزئية والكلية يستكشف انها فى مرتبة ذاتها ليست
شيئاً منها بل هذه الامور احوال طارئة عليها فهى فى مرتبة كونها معروضة
لتلك الاحوال ليست شيئاً منها كما ان الجسم فى مرتبة كونه معروضاً
للسواد او البياض ليس شىء منهما بل بطريان السواد عليه يصير اسود و
بطريان البياض عليه يصير ابيض

« قوله - وارتفاع النقيضين عن المرتبة جازى - ارتفاع النقيضين
فى المرتبة عبارة عن كون النقيضين معاً خارجاً عن حقيقة شىء كالسواد
والاسواد بالقياس الى الجسم فان شيئاً منهما ليس ذات الجسم وعين مهيته ولا
جزء من مهيته وان لم يكن فى مرتبة عرض السواد لا يخلوعن احدهما
ومنه يظهر ان السرفى جواز ارتفاعهما عن المرتبة عدم كون مرتبة المهية
مرتبتهما فالمحال ارتفاع النقيضين فى مرتبة تحقق احدهما لافى مرتبة
لا تكون مرتبتهما

« قوله - على ان نقيض الكتابة - كان الكلام المتقدم اعنى قوله مرتبة نقايب مرتفعة مبنياً على تسليم كون خلو المهية عن النقيضين ارتفاعاً لهما لكنه جازب بالبيات المتقدم وهذا القول انكار لكونه من قبيل ارتفاع النقيضين وتوضيحه اننا اذا رفعنا الكتابة او اللاكتابة عن الانسان بقولنا الانسان ليس بكاتب او ليس بلاكاتب فتارة نجعل المسلوب الكتابة المطلقة واخرى الكتابة المقيدة بكونها عين ذات الانسان او جزؤه ففي الاول يلزم من صدق كل قضية كذب نقيضها حيث ان الانسان اما كاتب او ليس بكاتب قطعاً وفي الثانى يكون القيد اعنى قيد كون الكتابة عين الانسان او جزؤه فى طرف الاثبات قيماً للكتابة قطعاً فمعنى قولنا الانسان كاتب بالكتابة المقيدة ان الكتابة التى عين الانسان او جزؤه ثابتة له واما فى طرف النفي فقد يجعل القيد قيماً للنفي وقد يجعل قيماً للمنفى فان جعل قيماً للنفي يصير معنى قولنا الانسان ليس بكاتب هو سلب النفي المقيد بكونه فى المرتبة عن الانسان وان جعل قيماً للمنفى يصير المعنى سلب الكتابة المقيدة بكونها فى المرتبة عنه لكن الذى نقيض اثبات الكتابة المقيدة هو سلب الكتابة المقيدة وذلك لان المحمول فى طرف الاثبات هو الكتابة المقيدة فلا بد من ان يكون فى القضية السلبية ايضاً كذلك حتى يتحقق التناقض لاعتبار وحدة المحمول فيه فنقيض قضية الانسان كاتب بالكتابة المقيدة بالمرتبة هو الانسان ليس بكاتب بالكتابة المقيدة ومن المعلوم كذب القضية الموجبة وصدق السالبة فلم تجتمع القضيتان فى الصدق او الكذب وما كانت كاذبة فى طرف السلب هو قضية الانسان ليس بكاتب بالسلب المقيد على ان يكون القيد قيماً للسلب و هى ليست نقيضاً لقضية الانسان كاتب بالكتابة المقيدة والحاصل ان ما

هما كاذبان ليسا نقيضين وماهما نقيضان ليسا بكاذبين بل تكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة

ص ٨٩ قوله - فاذا كذب ثبوت الصفة - اى الصفة المقيدة

بتلك المرتبة

« قوله - سلب الصفة التى فى تلك المرتبة - اى سلب الصفة

المقيدة

« قوله - سلب الصفة الذى فى تلك المرتبة - اى السلب

المقيد بتلك المرتبة

« قوله - فماهما نقيضان لا ترتفعان - قال فى الاسفار على ان

نقيض وجود الشئ فى مرتبة من المراتب رفع وجوده فيها بان تكون المرتبة ظرفاً للمنفى لا للنفى اعنى رفع المقيد لا الرفع المقيد فلا يلزم ارتفاع النقيضين ولا يحتاج الى ما يقال من ان ارتفاع النقيضين فى المرتبة جائز انتهى

« قوله - عارض المهية نفسها - اعلم ان للمهية نحوين من

العارض (احدهما) ما يعرضه من حيث هى هى لا بشرط الوجود ولا محالة يكون اتصاف المهية به فى الوجودين معاً اذ لا يشترط فى اتصافها به الوجود الخارجى او الذهنى بل يكفى فى عرضه نفس تقرر المهية ومحض شيئيتها بحيث لو فرض ثبوتها منفكة عن كافة الوجودات لكان نفس ثبوتها كفاياً فى عرض عارضها وهذا مثل الوجود نفسه والوحدة والامكان وما يشبهها ومن هذا القبيل الطلب المتعلق بافعال العباد فانه متعلق بنفس المهية لا بها بشرط الوجود او بشرط العدم حسبما حرر فى علم الاصول (ثانيهما) ما يعرضه بعد عروض الوجود فتكون رتبته بعد رتبة الوجود وذلك

كالسواد والبياض ونحوهما بالنسبة الى الجسم مثلاً والقسمان كلاهما من عوارض المهية الا انهم اصطلاحوا في تسمية الاول بعوارض المهية والثاني بعوارض الوجود فرقاً بينهما

« قوله - فانها وان لم تخلو عن احد الطرفين - اى لا تخلو عن احد الطرفين في مرتبة ذاتها فلا تصح سلبها اذ قد مر ان الممكن في مرتبة ذاته ممكن بالذات لا ينفك عنه الامكان الذاتى في تلك المرتبة فالامكان ذاتى له بمعنى انه منتزع عن حاق ذاته على ما هو مصطلح الذات فى باب البرهان لا الذاتى بمعنى كونه ليس بخارج عن ذاته بل اما عين ذاته او جزء منه على ما هو مصطلح باب الايساغوجى وهذا بخلاف عوارض الوجود حيث تخاو المهية عنها فى مرتبتها المتقدمة على مرتبة تلك العوارض و هى مرتبة نفس الوجود

« قوله - لكن ليست حيثية نفسها - يعنى ان المهية وان لا تخلو عن عوارض المهية لكن ليست تلك العوارض نفس ذات المهية ولا جزء منها بل حيثية نفسها تغاير حيثية عارضها اذ فرق بين كون الشئ مع الشئ وبين كون الشئ نفس الشئ، وكون العارض مع المهية لا يستدعى ان يكون عينها او جزئها

« قوله - فالتقديم الذى شرطوه - يعنى قدموا حرف السلب على حيثية حتى يعم السلب عوارض المهية والوجود اذ لو قدموا حيثية على حرف السلب لكان السلب غير صحيح بالنسبة الى عوارض المهية وان كان صحيحاً بالنسبة الى عوارض الوجود كما سيظهر

« قوله - فاذا قلت الانسان من حيث هو - قال فى الحاشية اى نفسه اشارة الى ان حيثية اطلاقية وهو فى قوة ان يقال الانسان نفسه

انتهى وتوضيح ذلك هو ما حققه (قده) في حاشيته على الاسفار بقوله اذا
 حيث شئ، بحيثية في التعبير فاما ان يكون المقصود من التحيث عدم التحيث
 في الموضوعية للحكم و من التثيد عدم التثيد وان الموضوع باطلاقه
 مستحق لحمل المحمول فالحيثية اطلاقية مثل قولنا المهية من حيث هي
 لاموجودة ولامعدومة واما ان يكون المقصود منه انه جزء من الموضوع
 من حيث هو موضوع مثل قولنا الجسم من حيث انه سطح ابيض والجسم
 من حيث انه ابيض مرئي واما ان يكون المقصود تعليل الحكم مثل ان
 الانسان من حيث انه مدرك الامور الغريبة متعجب و انه من حيث انه
 متعجب ضاحك فالحيثية التعليلية خارجة عن الموضوع اذ العلة خارجة
 والمراد علة الوجود لاعلة القوام والكونها خارجة ليست مكثرة للموضوع
 فاذا قلنا الكرباس من حيث انه ابيض مفرق لنور البصر كانت الحيثية
 تقييدية واذا قلنا الكرباس من حيث صنعة القصار فيه مفرق له او من حيث
 انها اشرفت عليه الشمس كانت الحيثية تعليلية فانها خارجان منفصلان
 عنه بخلاف البياض فانه زائد متصل (فان قلت) التعجب وادراك الامور
 الغريبة ونحوهما ايضا زائد متصلة ويؤخذ كالجاء للموضوع فيكون حيثيات
 تقييدية مكثرة للموضوع والحال انها تعليلية (قلت) نعم اذا اعتبرت هكذا
 كانت تقييدية ولكن بناء كونها تعليلية على كون الانسان مثلاً فقط موضوعاً
 وجعل التعجب مثلاً خارجاً وعللة للحكم لاجزاء للموضوع فالتكثير الذي
 يترأى انما هو من اعتبار جعلها تقييدية لامن اعتبار جعلها تعليلية انتهى

« قوله - فلا يتوجه النفي الى الوجود بنحو خاص - وذلك لان
 الحيثية اذا صارت قيداً للموضوع في مثال الانسان من حيث هو ليس بموجود
 لم يكن قيداً في العبارة للموجود الذي هو محمول حتى يتقيد به المحمول

ويتخصص بخصوصيته فيكون السلب وارداً على الموجود المطلق والغير المقيد بقيد فيلزم ان يكون الانسان نفسه خالياً عن الوجود مطلقاً سواء كان الوجود الذى عينه او جزئه او الوجود الذى زائد عليه عارض له و هذا السلب وان كان يصح بالنسبة الى الوجود الذى عينه او جزئه لكنه باطل بالقياس الى الوجود الطارى عليه فانه بالقياس الى الوجود الطارى لا يخلو عن احد التقيضين اما موجود او معدوم وكذا بالنسبة الى الامكان ونحوه من عوارض المهية التى لا تخلو المهية نفسها عنها

ص ٩٠ قوله - بخلاف ما اذا قلت بالعكس - يعنى ان تقول الانسان ليس من حيث هو بموجود و قدمت حرف السلب على الحيثية فالحيثية تصير قيداً للمحمول فيكون المسلوب هو الوجود الخاص المتخصص بكونه عين الانسان لان الموجود المقيد بكونه من حيث هو انسان عين الانسان وسلب الوجود الخاص لا يستلزم سلب العام لان سلب الاخص لا يستدعى سلب الاعم

« قوله - وانف الوحدة التى يعنى قل ليس الانسان فى مرتبة ذاته واحداً من حيث هو اى بوحدة تكون تلك الوحدة عين الانسان او جزئه .

« قوله - وهكذا - اى انف الكثرة والجزئية والكلية وغير ذلك مما هو خارج عن ماهية الانسان وليس عيناً له ولا جزءاً منه

« قوله - وقديقال فى فائدة تقديم السلب - كما فى الشوارق حيث يقول وهذه الصيغة (يعنى صيغة الانسان من حيث هو انسان ليس بكتاب بتقديم الحيثية على حرف السلب) قد يكون للايجاب العدولى كأنك قلت الانسان من حيث هو انسان شىء هو اللاكاتب مثلاً وهو باطل

« قوله - وما ذكرنا اولى - ذكر فى وجه الالوية فى الحاشية ان الفرق بين الايجاب العدولى والسالبة المحصلة بالقصد فان تعلق القصد بربط السلب اى جعل المحمول سلباً مثل لا كاتب وربطه بالموضوع بنسبة ايجابية مثل قولك انسان لا كاتب است فالقضية تكون موجبة معدولة المحمول وان تعلق القصد الى سلب الربط بان جعل النسبة بين الموضوع والمحمول متعلقة للسلب مثل قولك انسان نيست بكاتب فالقضية سالبة معدولة من غير فرق فى القضيتين فى تقديم الحشية على حرف السلب او تأخيرها عنه

« قوله - والسلب فى قولك المهية ليست من حيث هى كذا - يعنى يعتبر ان يكون سلب ما ليس بذاتى للمهية على نحو ذاتى باب الايساغوجى عن المهية على نحو السالبة المحصلة لا الموجبة المعدولة المحمول لان السالبة المحصلة لا تحتاج الى وجود الموضوع بخلاف الموجبة المعدولة المحمول ولما كان الموضوع المسلوب عنه هو المهية من حيث هى الخالية عن الوجود لم يصح تشكيل القضية على نحو الايجاب العدولى المحتاج الى وجود الموضوع وينحصر بان تكون على نحو السالبة المحصلة الغير المحتاج الى وجوده

« قوله - ولا اقتضاء شىء شيئاً - يعنى نقيض اقتضاء شىء شيئاً هو لا اقتضائه له لا اقتضائه لما يقابله فنقيض اقتضاء النار للحرارة هو لا اقتضائها اياها لا اقتضائها للبرودة وفى هذا الكلام دفع لتوهم المذكور فى العبارة ومرجع هذا الدفع هو منع كون سلب المتقابلات مثل الوجود والعدم والوحدة والكثرة ونحوهما سلباً للنقيضين لان نقيض اقتضاء الوجود لا اقتضائه لا اقتضاء العدم ونقيض لا اقتضاء العدم هو اقتضائه لا اقتضاء الوجود

كما لا يخفى فمفاد قوله هذا هو ما تقدم منه سابقاً من قوله على ان نقيض الكتابة في المرتبة عدم الكتابة في المرتبة والفرق بينهما بالوضوح والخفاء لوضوح ان اقتضاء الشيء واقتضاء مقابله ثبوتيان والتقابل بين النقيضين بالسلب والايجاب

(في اعتبارات الماهيات)

« قوله - لا يخلو عنهما مهية من الماهيات - وهذا الكلام ماخوذ من عبارة التجريد حيث يقول وهذه اعتبارات ثلاثة ينبغي تحصيلها في كل مهية معقولة بعد ذكر الاعتبارات وان اتفق شراحه بجعل الاشارة راجعة الى الاعتبارات الثلاثة للكلى لكن خالفهم صاحب الشوارق وجعلها اشارة الى اعتبارات المهية ووافقهم المحققون المحشون عليه

« قوله - بل تجرى في الوجود عند اهل الذوق - اى في الوجود الحقيقي الذى مصداق الوجود اذ مفهومه ايضا مثل الماهيات الجارية فيها الاعتبارات عند الكل من غير اختصاص بالقول بجريانها فيه على اهل الذوق فالوجود بشرط لا هو الحق تعالى والوجود لا بشرط هو الوجود المنبسط المعبر عنه بالهوية السارية والوجود بشرط شيء هو الوجودات الخاصة وقد يقال ان حقيقة الوجود اذا اخذت بشرط ان لا يكون معها شيء من مفاهيم الاسماء والصفات فهى المرتبة الاحدية واذا اخذت بشرط الاسماء والصفات فهى المرتبة الواحدية واذا اخذت بشرط شيء منهما فهى الهوية السارية وهذا انبب باصطلاح اهل الذوق ولذا فسر المصنف الاعتبارات الجارية في الوجود الحقيقي بالاخير لا باصطلاح الاول

ص ٩١ قوله - وهذا هو المستعمل في مباحث المهية - والفرق بينه وبين بشرط لا بالمعنى الثاني من وجوه (الاول) ان ما اخذت المهية مجردة عنه في هذا الاصطلاح هو جميع ما عداها حتى الوجود والعدم و لذا لا تكون المهية بهذا الاعتبار في الذهن فضلا عن الخارج اذ الكون في الذهن شيء، ما عداها والمفروض اعتبار تجردها عن جميع ما عداها حتى الكون في الذهن وما اخذت مجردة عنه في الاصطلاح الثاني هو الشيء المخصوص وهو الذي لو قارنها لحصل من انضمامه اليها مجموع مركب لا تصدق تلك المهية على هذا المركب بهذا الاعتبار اى باعتبارها مجردة عما ينضم اليها (الثاني) ان السلب في بشرط لا بالاصطلاح الاول المستعمل في مباحث المهية متوجه الى وجود الامور الزائدة عليها عنها ويكون المراد سلبها عنها واعتبارها بحيث تكون مع عدم وجود شيء مما عداها معها سواء كان من اعراضها اللازمة او المفارقة وفي الاصطلاح الثاني متوجه الى صدقها عليها والمراد سلب اتحادها معها في الوجود ان كانت معها (الثالث) ان المهية بشرط لا بالمعنى الاول غير موجودة كما عرفت بخلاف المعنى الثاني فانها موجودة كما هو واضح

« قوله - فان قلت فكيف تكون من الاعتبارات الذهنية -

لان اعتبارها بشرط لا في الذهن يستدعى وجودها فيه اذ ما لم تصر موجودة في الذهن لا يمكن اعتبارها بشرط لا فاعتبارها بشرط لا ، نفسه موجوديتها في الذهن لكنه اعتبار لها على نحو بشرط لا بالحمل الاول وانه مصداق للموجود الذهني بالحمل الصناعي كما ان تجريدها عما عداها تجريد بالحمل الاول وتخليط بالحمل الصناعي وتخليتها تخلية بالحمل الاول وتحلية بالحمل المهملة الغير المنقطعة بالحمل الصناعي

« قوئ » - والمهية الماخوذة كذلك قد تكون غير متحصلة

اعلم ان مهية الجنس والفصل متغايرتان ليس واحدة منهما داخلية في قوام الاخرى ولا واحدة منهما متقومة بالآخري وبعبارة اوضح لا يكون بينهما تقويم وتنوم بحسب المهية ولذا يكون الفصل محصلاً للجنس لا مقوماً له وان نسبة الجنس الى الفصل كنسبة العرض العام الى الشيء، ونسبة الفصل الى الجنس كنسبة الخاصة اليه فالجنس في وجوده يحتاج الى الفصل لافى مهيته كما ان النوع ايضا في وجوده يحتاج الى العوارض المشخصة وفي هذا المقدار يشترك الجنس مع النوع في كونهما معاً محتاجين في وجودهما الخارجى الى شيء آخر من فصل في الجنس وعوارض مشخصة في النوع لكن يتم ايزان في كون الجنس بحسب وجوده الذهني ايضاً محتاج الى الفصل فكما لا يوجد في الخارج بلا وجود الفصل لا يتصور في الذهن بلا تصور الفصل وذلك لكون وجوده وجود الفصل وهذا ما قالوا من ان وجوده في الحقيقة وجودات هي وجودات الفصول وهذا بخلاف النوع فانه في وجوده الذهني لا يحتاج الى عوارض مشخصة بل يتصور بما هو وهذا معنى كون الجنس غير متحصل والفصل متحصل والحاصل ان الجنس والنوع يشتركان في كون المفهوم من كل منهما مغايراً مع المفهوم من الفصل والعوارض المشخصة وفي كون كل منهما محتاجاً في وجوده الى الفصل او العوارض المشخصة ويمتازان باحتياج الجنس في وجوده الذهني ايضاً الى الفصل بخلاف النوع فانه في وجوده الذهني لا يحتاج الى العوارض المشخصة ومما ذكرنا ظهران الحيوان المتصور بنفسه منفرداً عن فصل من الفصول ليس معنى جنسياً بل هو نوع متحصل من الانواع بل الحيوان الجنسى هو الذى يتصور مع فصل من ناطق اوصاهل او غيرهما

ص ٩٢ قوله - اول قسم - اى اللابشرط التسمى الذى هو قسم
من اقسام اللابشرط المقسمى

« قوله - ومن ثان مقسم - اى اللابشرط المقسمى الذى هو
المقسم للابشرط التسمى وبشرط شىء وبشرط لا والفرق بين التسمى والمقسمى
ان الماهية فى التسمى مقيدة باللابشرطية وفى المقسمى غير مقيدة بها

« قوله - وهو اى الثانى بكلى طبيعى وصف - اعلم ان المحصل
من كلمات جملة من الاساطين كالشيخ والمحقق الطوسى هو ان اللابشرط
التسمى هو الكلى الطبيعى وانه موجود فى الخارج وقد اورد عليهم المصنف
(قده) بانه غير موجود فى الخارج لانه المقيد باللابشرطية والمقيد بما هو
مقيد لاموطن له الا فى العقل مع ان الكلى الطبيعى موجود فى الخارج
فهو اللابشرط المقسمى الغير المقيد بشىء حتى بقيد اللابشرطية وما افاده
(قده) منظور فيه لان المقيد باعتبار بشرط الشىء ايضاً مقيد فيلزم ان لا
يكون موجوداً فى الخارج وتحقيق الكلام فى المقام يحتاج الى بسط فى
المقال قد استوفيناها فيما حررناه فى مبحث المطلق والمقيد من الاصول
وخلاصة القول فيه ان الكلى الطبيعى هو الماهية لابشرط المقسمى التى
هى المقسم لا يراد الاعتبارات الثلاثة عليها وتثبت ذلك يحتاج الى البحث
عن امور ثلاثة (الاول) فى تعيين المقسم للاقسام (الثانى) فى تميز اللابشرط
التسمى عن المقسمى وبيان الفرق بينهما (الثالث) فى ان الحق ان اللابشرط
التسمى هو الكلى الطبيعى لا المقسمى اما الاول فاللابشرط المقسمى
على ما يظهر من الشوازيق هو الماهية من حيث هى التى ليست الا هى
حيث يقول فى عنوان المسئلة هكذا المسئلة الثالثة فى اعتبارات الماهية
بالقياس الى ما يعرض لها من الاعتبارات التى مرت مغايرتها لها وهى

ثلاثة الى اخر عبارته فانها ظاهرة في كون المقسم عنده هو الماهية من حيث هي اذ هي التي مرت في عبارته مغايرتها مع ما يعرض عليها وهذا هو الظاهر من المصنف (قده) ايضا حيث قال في عنوان الفرغ في اعتبارات الماهية التي لا تخلو عنها ماهية من الماهيات ولا يخفى ما فيه لان الماهية من حيث هي ليست الا هي فكما انها بتلك الحثية لا موجودة ولا معدومة ولا واحدة وكثيرة ولا غيرهما بمعنى ان شيئاً من الوجود والعدم والوحدة والكثرة ليس نفس ذاتها ولا جزءاً من ذاتها فهي بتلك الحثية لا تكون قسماً لمقسم ولا مقسماً لقسم بمعنى ان شيئاً من القسمية والمقسمية ليس نفس ذاتها ولا جزء من ذاتها فالماهية من حيث هي لا تكون مقسماً لتلك الاقسام الثلاثة اعني اقسام الالبشرطية وبشرط اللائية وبشرط الشئية بل المقسم لها هو الماهية المعروضة للطوارى الماحوظة معها خصوصياتها ولا شبهة انها ليست نفس الماهية من حيث هي ضرورة انها باعتبار كونها معروضة لطوارىها شيء آخر مغاير لنفس ذاتها من حيث هي فهي من حيث هي امر فوق المقسم والمقسم هو الماهية في مرتبة معروضيتها المايطرء عليها من الطوارى وليعلم ان مرادنا من كون المقسم هو الماهية في مرتبة معروضيتها للطوارى ليس بمعنى تقيد الماهية بقيد المعروضية بحيث تكون المعروضية قيماً للملحوظ كيف والماهية المقيدة بقيد المعروضية امر عقلى لا يعقل ان تكون مقسماً للموجود في الخارج بل المراد ان المقسم هو الماهية التي تعلق بها اللحاظ في ضمن تعلقه بالمعروضية بحيث يكون من اول الماهية الى آخر المعروضية تحت لحاظ واحد فتكون الماهية جزء من الملحوظ ومعروضيتها جزء آخر منه و بعبارة اوضح الماهية من حيث هي متعلقة للحاظ مستقل متعلق بها لا تكون المقسم بل المقسم هي

المهية التى تعلق بها لحاظ ضمنى اى فى ضمن لحاظ المتعلق بها وبمعروضيتها وان شئت فقل المهية التوأمة مع المعروضية فى عالم اللحاظ لا المقيدة بالمعروضية ومن المديهى ايضا انها من حيث هى شىء ومن حيث التوأمة مع المعروضية شىء آخر فالمتحصل ان المقسم هو المهية فى مرتبة معروضيتها لما يعتمدها من الاعتبارات الثلاثة التى من ضم كل واحد منها اليها تصير قسما من تلك الاقسام هذا تمام الكلام فى اللابشرط المقسمى واما (الثانى) اعنى تمييز المقسم عن القسم فاللابشرط المقسمى هو اللابشرط عن الخصوصيات الخارجية لاعن الاعتبارات الثلاثة كيف وهو فى ذاته لا بشرط قسمى بمعنى ان اللا بشرطية جزء من مفهومه لان القسم يتشكل من ذات المقسم و خصوصية منضمة اليه والمقسم فى المقام هو المهية فى مرتبة معروضيتها للاعتبارات الثلاثة والخصوصية المنضمة اليه هو اعتبار اللابشرطى فمتعلق هذا اللابشرطى ليس نفس الاعتبار اللابشرطى اذ هو بنفسه ذلك الاعتبار بل هو عبارة عن الخصوصيات الخارجية اعنى العوارض المنضمة الى المهية التى بها تصير فرداً فاللا بشرطية التى فى المقسم هو اللا بشرط عن اعتبار بشرط لا لا بشرط وبشرط شىء بالقياس الى الخصوصيات الخارجية ويكون متعلقه هو الاعتبارات الثلاثة وما فى القسم هو اللابشرط عن الخصوصيات لانه لا بشرط عن اعتبار اللابشرط عنها فظهر ان الفرق بين اللا بشرط المقسمى والقسمى هو بتغاير متعلق اللابشرطية حيث انه فى المقسم عبارة عن نفس الاعتبارات وفى القسم هو الخصوصيات الخارجية فالمهية فى مرتبة معروضيتها للاعتبارات القابلة لاعتوارها عليها اللا بشرط عنها اما يطرد عليها عنوان اللا بشرطية عن الخصوصيات بمعنى انها يلاحظ مع اللا بشرطية عن الخصوصيات بحيث يتعلق لحاظ واحد بها وبعنوان اللا بشرطية عن

الخصوصيات ويصير من اول المهية الى آخر الخصوصيات ملحوظة بلحاظ واحد وتكون المهية ملحوظة في ضمن لحاظ المتعلق بالمركب منها ومن عنوان اللابشرطية عن الخصوصيات فهذا هو اللابشرط القسمي واما يطرء عليها عنوان بشرط اللائمية عن الخصوصيات بالمعنى المتقدم اى يلاحظ مع بشرط اللائمية عن الخصوصيات بلحاظ واحد وتكون هي جزء المركب الملحوظ بالمحافظ الواحد وهذا هو بشرط لا الذي قسيم للابشرط القسمي واما ان يطرء عليها عنوان بشرط الشئية بالمعنى المتقدم ايضاً اعنى تلاحظ مع عنوان بشرط شئ، من الخصوصيات بلحاظ واحد تكون هي جزء من الملحوظ وهذا هو بشرط الشئ، الذي قسيم للاولين وتمام الاقسام اقسام للمهية بشرط لاء المقسمى والمهية في شئ، من هذه الاقسام ليست مقيدة باحدى العناوين المذكورة كيف وهي من حيث هي مقيدة لاموطن لها لا في العقل لانكون موجودة في الخارج من غير فرق بين ما كان قيدها عنوان اللابشرطية او عنوان بشرط الشئية او عنوان بشرط اللائمية لان موطن التقييد هو الذهن فالمركب من الماهية وتقيدها بالقييد ليس الا في الذهن مع ان القيد في المقام ايضاً ذهني اذ العناوين الثلاثة بما هي عنوان لانكون الا في الذهن بل الاقسام الثلاثة تحصل من لحاظ المهية تارة مع لحاظ بشرط لا عن الخصوصية واخرى من لحاظها مع لحاظ اللابشرط عن الخصوصية وثالثة من لحاظها مع بشرط الخصوصية معها اى كونها ملحوظة في ضمن اللحاظ الواحد المتعلق بها و باحدى العناوين المذكورة فكما ان المهية بشرط شئ، موجودة في الخارج ولا محالة يجب ان لانكون مقيدة بقيد بشرط الشئية لانها مقيدة بها لانكون موجودة في الخارج فكك المهية اللابشرط لاما نعت عن وجودها في الخارج

لعدم تقيدها بقيد اللاشروطية واما المهية بشرط لا التى ليست موجودة فى الخارج فليس من جهة تقيدها بقيد بشرط اللاتمية بل من جهة اعتبار عدم الخصوصية معها فالموجود فى الخارج ليس مصداقاً للمهية الملحوظة مع عدم خصوصية معها بل لامحالة تكون مع الخصوصية اذ الوجود الخارجى بل الذهنى من الخصوصيات التى صار عدمها ملحوظاً فى ضمن لحاظها والحاصل ان الفرق بين الالبشرط المسمى والقسمى كالفرق بين المفهوم وبين المصداق فالمسمى هو القدر المشترك بين الاقسام والقسمى هو القسم من ذلك القدر المشترك كما انه هو بنفسه قدر المشترك بين الخصوصيات الخارجية التى اعتبرت المهية لالبشرط بالنسبة اليها (الامر الثالث) فى بيان ان الكلى الطبيعى هو الالبشرط القسمى لا المسمى وفاقاً لطائفة من المحققين خلافاً للمصنف (قده) اعلم انه قد تبين فى الامر الاول ان الالبشرط القسمى هو ملاحظة المهية بحيث يمكن ان تكون وحدها ومع خصوصية من الخصوصيات لا ملاحظتها معها ولا مع عدمها وهو القدر المشترك بين الخصوصيات ولاشبهة ان القدر المشترك بين الخارجيات موجود فى الخارج وهو قسم من الالبشرط المسمى الجامع له وللمهية بشرط لالبشرط شىء ، فبطل ما استدله المصنف (قده) من انه ليس بالكلى الطبيعى لان الطبيعى موجود فى الخارج وهو غير موجود فى الخارج مضافاً الى ان الالبشرط المسمى غير موجود فى الخارج لانه القدر المشترك بين المهية بشرط لا التى لا تكون موجودة فى الخارج وبين بشرط شىء ، ولبشرط والقدر المشترك بين الموجود فى الخارج وغير الموجود فيه غير موجود فيه لامحالة مع ان الكلى الطبيعى موجود فى الخارج

« قوله - كونه اى وجوده من كون قسميه - لا يخفى عدم

استقامة هذا الاستدال بناء على ما حققناه في الحاشية السابقة من ان الكلى الطبيعي هو الا لا بشرط القسمة لا المقسمة فالصواب ان يقال ان وجود الطبيعي يستكشف من وجود افراده لانه القدر المشترك بينها والقدر المشترك بين الافراد الموجودة موجودة لامحالة

« قوله - والوجود واسطة في العروض - الواسطة في العروض هي ما كانت معروضاً للعرض حقيقةً ولمكان علاقتها مع ذي الواسطة يسند عرضها الى ذي الواسطة فيكون اسناد عرضها اليه مجازياً لاحقياً ص ٩٣ قوله - وفي بعضها صحة السلب ظاهرة - وهو ما اذا كانت الواسطة ممتازة عن ذبها بحسب الوجود والاشارة الحسية وذلك كالسفينة وجالسها حيث ان كلامهما موجود بوجود عليحدة وبه تازكل عن الاخرى في الاشارة الحسية

« قوله - وفي بعضها خفية - وهو ما كانت الواسطة فيه غير ممتازة عن ذبها في الاشارة الحسية مع امتيازها عنه في الوجود كالبياض والجسم فان وجود البياض مغاير مع وجود الجسم لكن الاشارة اليه بعين الاشارة الى الجسم

« قوله - وفي بعضها اخفى - وهو ما اذا كانت الواسطة متحدة الوجود مع ذبها وفي الاشارة الحسية معا وهذا على قسمين احدهما ما اذا كان مهيتان لاحديهما تحصل و الاخرى غير متحصلة فاتحدتا وجوداً فاتحادهما وجوداً مستلزم لاتحادهما في الاشارة الحسية بطريق اولى وذلك كالجنس والفصل بناء على ان يكون الفصل مبية في قبال مهية الجنس كما هو المعروف وهذا اخفى من القسم الثاني وثانيهما ما اذا كانت الواسطة هي وجود ذي الواسطة وهذا هو اخفى من الاخرى المتقدم فبالحرى

ان يطلق على الاخفى المتقدم كلمة الاخفى فى الدرجة الاولى وعلى هذا القسم كلمة الاخفى فى الدرجة الثانية

« قوله - حيث ان لامرتبة له فى التحقق - اى فى التحقق

مطلقا خارجاً وذهناً كما مريانه فى الحواشى السابقة من احتياج الجنس فى كلال الوجودين الى الفصل بخلاف النوع فانه محتاج فى الوجود الخارجى الى الخصوصية

« قوله - ولا سيما فى البسائط - كالأعراض فان اتحاد الجنس

والفصل فى الوجود الخارجى فيها اظهر بخلاف المركبات الخارجية التى مركبة من المواد والصور فان الجنس والفصل منها لما كانت مأخوذة من موادها وصورها ويكون التركيب من المواد والصور فيها انضمامية على القول المشهور فلا جرم يقع فى الوهم عدم اتحاد الجنس والفصل من هاهنا فى الوجود وهذا التوهم وان كان مدفوعاً فيها الا انه ربما يذهب الى بعض الاوهام فيحتاج الى الدفع بخلاف البسائط الخارجية التى لا يذهب تعدد وجود الفصل والجنس فيها الى وهم اصلا

« قوله - اشد من فناء الجنس فى فصله - ولذلك قلنا بان

الواسطة اخفى بالدرجة الثانية ووجه اشدية فناء المهية فى الوجود عن فناء الجنس فى الفصل ان المهية تحتاج الى الوجود فى التحقق لان الوجود عبارة عن كونها وتحقيقها بخلاف الجنس فانه محتاج الى الفصل فى التحقق بمعنى انه لا يوجد بدون وجود الفصل بناء على المعروف واما على التحقيق فالفصل ليس الوجود الجنس فيختلف الفصل والجنس مع المهية والوجود فى التعبير فقط

« قوله - التى عرضها الكلية فى الذهن - لان الكلية من

المعقولات الثانية المنطقية التى ظرف عروضها واتصاف المعروض بها كإلهما فى الذهن اذ المهية فى الخارج جزئى لان الشئ مالم يتشخص لم يوجد فى الخارج

ص ٩٤ قوله - ليس الطبيعى مع الافراد - وكونه كلاب الواحد بالنسبة الى اولاد متعددة انما يتصور بان يكون الطبيعى موجوداً فى الخارج على نهج يرد عليه الخصوصيات من القيود والصفات الحادثة لا بورود على فقط بل بورود خارجى ايضا وهو يصير بانضمام كل قيد شخصاً وتبدل قيد بقيد آخر شخصاً آخر وهو موجود ثابت فى مقام نفسه يمتاز وجوده عن وجودات قيوده كما فى الاب واولاده حيث انه موجود بوجود يخصه ويتحقق كل واحد من اولاده تتحقق اضافة منه اليه وهو هو وكما فى الجسم بالقياس الى السواد والبياض والدليل على ان الطبيعى بالنسبة الى افراده ليس كذلك انه لو كان كذلك للزم ان يكون الطبيعى بشخصه ووحده بالعدد عالماً جاهلاً ايضاً اسوداً متحرراً ساكناً الى غير ذلك من المتقابلات وهو ضرورى البطالان قال الشيخ فى الهيات الشفاء ليس يمكن ان يكون معنى بعينه موجوداً فى كثيرين فان الانسانية فى عمرو ان كانت ذاتها لا بمعنى الحد موجودة فى زيد كان ما يعرض لهذه الانسانية فى زيد لا محالة يعرض لها وهى فى عمرو الى ان قال ويلزم من هذا ان يكون ذات واحدة قد اجتمع فيه الاضداد و خصوصاً ان كان حال الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فتكون ذات واحدة موصوفة بانها ناطقة وغير ناطقة وليس يمكن ان يعقل من له جبلة سليمة ان انسانية واحدة تكتنفها اعراض عمرواهاها بعينها اكتنف اعراض زيد فقد بان انه ليس يمكن ان تكون الطبيعة توجد فى الاعيان وتكون بالفعل كلية اى وحدها

مشتركة للجميع وانما يعرض الكلية لطبيعة ما اذ وقعت في التصوراتتهى
 « قوله - بل مثله كمثله اباة مع الاولاد - يعنى يكون لكل
 واحد من افراد الانسان مثلاً انسانية هى بالعدد غير الانسانية التى فى
 بقية الافراد واما الانسان المشترك بينها فليس الافى الذهن

(في بعض احكام المهية)

« قوله - كما حققنا اتحاده مع الافراد - يعنى يكون وجوده
 وجودات متعددة حسب تعدد وجودات الافراد اويكون وجوده عين وجود
 الفرد لامراً منضماً الى وجوده فهو واحد بالعموم وطبيعة مهية لابشرطية
 ليس له فى الخارج وجود الوجود الافراد وانما يكون وجوده الخاص
 به فى موطن العقل وءاء تخليته عن الوجود الخارجى وتعريفه عنه
 « قوله - يحتمل ان يكون خيراً - الضمير المستتر فى يحتمل
 يرجع الى قوله حملاً وقوله لابشرط متعلق باخذ المقدر كما صرح بتقديره
 فى قوله اذا اخذا بشرط لاذ تقدير الكلام هكذا جنس وفصل اذا اخذا
 لابشرط فقوله حملاً اما خير لقوله جنس وفصل فيصير المصراع كلاماً تاماً
 هكذا الجنس والفصل اذا اخذا لابشرط يحمل احدهما على الاخر وكذا
 المصراع الثانى يصير كلاماً تاماً هكذا المادة والصورة اذا اخذا بشرط لا
 لا يحمل احدهما على الاخر هذا ولكن المعنى ح لا يخلو عن التعسف ضرورة
 ان الجنس والفصل ليس لهما حالان وهما اخذهما لابشرط وبشرط لا
 حتى يقال عند اخذهما لابشرط يحمل احدهما على الاخر بل وكذا المادة
 والصورة بل الجنس والفصل دائماً مأخوذان لابشرط والمادة والصورة
 دائماً تكونان بشرط لا فاعتبار اللابشرطى من مقومات مفهومي الجنس

والفصل كاعتبار البشروط اللائية في مفهومى المادة والصورة واما صفة لقوله جنس وفصل والخبر ح قوله فمدة وصورة الخ وتقدير الكلام ح هكذا الجنس والفصل المأخوذان لابشروط المتصفان بصحة حمل احدهما على الاخرهما نفس المادة والصورة الماخوذتان بشروط لا ومتحدان معهما والتفاوت بينهما بنحو لابشروط وبشروط لا والمراد من لا بشرطية الجنس والفصل وبشروط لائية المادة والصورة هو اللابشروط وبشروط لا فى الاجزاء المحمولة لافى اعتبارات المهية

« قوله - فانهما فيها نفس جنسها وفصلها - اعلم ان الجسم المركب من المادة والصورة يكون جزئاه اعنى المادة والصورة متقدماً عليه بحسب الوجود الخارجى والذهنى معاً بالتقدم بالطبع كما فى كل جزء بالنسبة الى الكل فكما ان المادة والصورة متقدمان على الجسم بحسب الوجود الخارجى كذلك متقدمان عليه بحسب الوجود الذهنى ولازم ذلك هو ان يكون تصور الجسم بتصور اجزائه منضماً بحيث يتحقق من انضمامهما الجسم فى الذهن كما يتحقق من انضمامهما فى الخارج فيكون رتبة تحقق المادة والصورة فى الذهن متقدماً على حصول الجسم فيه ثم عند حصول الجسم فى الذهن ينحل عقلاً الى شىء هو الجنس وشىء آخر هو الفصل ويكون حصول الجنس والفصل فى الذهن متأخراً عن حصول الجسم فيه كما كان حصول الجسم فيه متأخراً عن حصول المادة والصورة فيه فاول ما يحصل فى الذهن هو المادة والصورة ثم يحصل منهما الجسم ثم يحصل بعد حصول الجسم الجنس والفصل لكن الجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة وهذا بخلاف الاعراض فانها ليست لها اجزاء خارجية حتى تتحقق اجزائها اولاً ثم تتحقق الاعراض بل اول ما يحصل منها فى الذهن هو نفس ماهياتها البسيطة فى الخارج ثم تنحل

عقلا الى الجنس والفصل ثم في الرتبة اللاحقة عن التحليل العقلي يعتبر ما انحلت الاعراض اليه تارة على نحو الالابشرطية فيسمى بالجنس والفصل واخرى بنحو بشرط لائمية فيسمى بالمادة والصورة العقليتين وليس الجنس والفصل في الاعراض مأخوذتين من المادة والصورة بل هما اعنى الجنس والفصل والمادة والصورة متحدان بحسب الرتبة ليس بينهما سبق ولحوق وانما التفاوت بالاعتبار المحض وهذا معنى ما يقولون ان اتحاد الجنس والمادة والفصل والصورة وكون التفاوت بينهما بالاعتبار في الاعراض اظهر .

ص ٩٥ قوله - وليس فصلا في مرتبة واحدة - واستدلوا لذلك بانه لو تعدد الفصل فالواحد منهما اما ان يتحصل به بانفراده الجنس فيصير به نوعاً اولاً بل يحتاج تحقق النوع بان يتحصل الجنس بهما معا فعلى الاول فالفصل هو واحد وهو الذي يتحصل به الجنس ويتحقق به النوع دون الاخر وعلى الثاني ايضا يكون الفصل واحداً وهو الامر ان معا والمراد بالرتبة الواحدة هو كونهما معا فصلين قريبين وانما قيد استحالة اخذ الفصلين في المهية بكونهما في مرتبة واحدة لجواز كون الفصول المتعددة من الفصل البعيد مأخوذة في المهية وذلك لان الفصل البعيد وان ميز المهية التي هو بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض ما يشاركها لكن لا يميزها عن جميع مشاركاتهما ولا يحصلها نوعاً بخلاف الفصل القريب فان الناطق مثلاً يميز الانسان عن تمام مشاركاته ويحصله نوعاً والحساس لا يميز الانسان كذلك ولا يحصله انما تميزه عن جميع المشاركات وتحصيله للحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه

« قوله - بان لا يكون احدهما جزءاً للآخر - اذالم يكن

احدهما جزءه للاخر بل كان خارجاً عن حقيقة الاخر لكان لامحالة عرضياً بالنسبة اليه ثم النسبة بين الجنسين الذين لم يكن احدهما جنساً للاخر اما عموم من وجه ومادة الاجتماع المهية التي يكون الجنسان جنسين لهما ومادة افتراق كل منهما عن الاخر النوع الذي يكون كل منهما جنساً بالنسبة اليه دون الاخر واما عموم مطلق ويكون الاعم منهما عرضياً للنوع الذي يكون الاخص جنساً بالنسبة اليه اذ لو كان ذاتياً له لم يكن الاخص ح تمام المشترك الذاتى فلم يكن جنساً واما التساوى ويكون كل منهما عرضياً للنوع الذي يكون الاخر ذاتياً له اذ لو لم يكن كل منهما عرضياً للنوع الذي يكون الاخر ذاتياً له لكان اما كل منهما ذاتياً لما يكون الاخر ذاتياً له او يكون احدهما كذلك دون الاخر وليس فى الميّن احتمال آخر فان كان كل منهما ذاتياً يلزم ان لا يكون كل واحد منهما تمام المشترك فلا يكون شىء منهما جنساً وان كان احدهما ذاتياً دون الاخر يلزم ان لا يكون جنس ما يكون الاخر ذاتياً له جنساً لانه لا يكون ح تمام المشترك واما احتمال ان يكون الجنسان متباينين فساقط من جهة تصادقهما على مهية واحدة لمكان كون الفرض فى الجنسين بالنسبة الى ماهية واحدة فينحصران تكون النسبة بينهما بحسب الصدق احدى الثلاث المتقدمة اعنى العموم من وجه او العموم المطلق او التساوى والدليل على استحالة كون المهية الواحدة مجنسا بجنسين فى رتبة واحدة هو انها لو كانت كذلك لكان لها فصل محصل لامحالة اذ الجنس لا يتحقق بدون الفصل ولو كان لها فصل محصل فمن تحصل كل واحد به يحصل نوع من غير فرق بين ان يكون الفصل المحصل واحداً او متعدداً وهو اى تحقق نوع بتحصل كل جنس بالفصل عليه خلف لخروج المهية عن كونها

واحدة وصيرورتها اثنين مع ان الكلام في المهية الواحدة وذلك ضرورى بعد
تصورات الاطراف على وجهها فيلزم ان تكونا ماهيتين لامهية واحدة
« قوله - نعم ربما لا يكون الفصل الحقيقى - هذا جواب
عما ربما يورد على اول الكلام اعنى قوله وليس فصلان لمهية واحدة و
هو ان الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان وحاصل
الجواب انهما ليسا فصلين بل لمكان ان الفصل الحقيقى لا يكون معلوماً
وضع اقرب لوازمه مكانه وحيث ان الاقرب يشبهه بوضع اكثر من الواحد
مكانه لثلايلزم الترجيح من غير مرجح وذلك كالمثال المذكور اعنى
الحساس والحركة بالارادة اذ لم يعلم تقدم احدهما على الاخر و ان قيل
بان الحساس اظهر فى الحيوان لخلو بعض الحيوانات عن الحركة بالارادة
كالاصداف كما قيل باظهيرية الحركة بالارادة عن الاحساس كما فى الجنين
لكن القولين كلاهما ضعيفان والتحقيق انه بالنسبة الى قوة الحس وقوة
الحركة بالارادة لم يظهر تقدم احدهما على الاخر و اما بالنسبة الى
فعليةهما ففعالية الحركة بالارادة متاخرة عن فعلية الحس فتامل

« قوله - والفصل منطقي - الفصل اما حقيقى و اما منطقي
و المنطقي على قسمين فمنه منطقي مشهورى وهو مفهوم الفصل وقد قالوا
ان مفهوم الفصل فصل منطقي و معروضه فصل طبيعى والمجموع عقلى
والمراد بمفهوم الفصل المعرف بالكلى المقول فى جواب اى شىء هو فى
جوهره والمراد بمعروضه هو المهية التى تعرضه الفصلية حين ما تقول
الناطق فصل اى كلى يقال فى جواب السؤال عن الانسان بانه اى شىء هو
فى جوهره ومنه منطقي غير مشهورى وهو لازم الفصل الحقيقى كالحساس
للحيوان والناطق للانسان فان الناطق ليس فصلاً حقيقياً لما ذكر فى العبارة

« قوله - كالناطق او النطق - التعبير بالناطق او النطق على سبيل الترديد لمكان عدم الفرق بينهما بناء على ما هو التحقيق من ان الفرق بين المشتق وبين مبدئه بالاعتبار

« قوله - ولا سيما الفصول - خصوصية الفصول بين المشتقات في ان تكون بسيطا لمكان كونها مورد دليل البساطة الذى اقامه المحقق الشريف وهو انه لو كان المشتق المأخوذ فصلا مركبا لزم اما دخول العرض العام فى الفصل او قلب مادة الامكان الخاص بالضرورة ومن المعلوم ان هذا الدليل لو تم لدل على بساطة المشتق فيما اخذ فصلا لامطلقا

« قوله - واشتقاقى - وهو الفصل الحقيقى وانما سمي بالاشتقاقى لانه مبدء الفصل المنطقى لانه ملزوم له والملزوم مبدء اخذ لازمه والمراد بالمشتق هاهنا هو العنوان الحاكى وبالمشتق منه هو العنوان المحكى عنه لاما هو المصطلح عنه عند اهل العربية فكل مفهوم مأخوذ من معنى يقال له المشتق وللمعنى المأخوذ منه مشتق منه

« قوله - واقتحام ذى - اعلم ان اللفظ بماله من المفهوم اذا لم يكن قابلا للحمل على الذات مثل الضرب الموضوع للحدث بشرط لافى حمله لا بد من تحوله الى المعنى القابل للحمل وهو باحد نحوين اما بتأديته بصورة المشتق مثل ضارب واما بتصديره بكلمة ذو مثل زيد ذو ضرب فيقال ان حمل الضرب على الانسان حمل ذو هو اى انه لا يحمل عليه الا باقتحام لفظة ذو او بصورة المشق الذى هو فى قوة اقتحام ذو وحمل ذو ضرب عليه حمل هو هو اذ كلمة ذو ضرب لا يحتاج فى حملها على الانسان الى اقتحام كلمة ذو مرة اخرى فالنفس الناطقة بنفسها لا يحمل على الانسان

لانها موضوعة للمعنى المعتبر بشرط لا الذى هو بهذا المعنى هو الصورة و
هى لا تحمل على المركب منها ومن المادة لان اعتبار بشرط لا مناف
مع الحمل.

(فى كون فصل الاخير حقيقة النوع)

ص ٩٦ قوله - معتبر فيه على الابهام - اى المعتبر من باقى
المقومات ما عدى الفصل الاخير معتبر على نحو القدر المشترك بين
الخصوصيات لا العنصريات نفسها فالجسمية المعتبرة فى الانسان مثلا
ليست بخصوصية الطبيعة العنصرية او المثالية بل الاعم منهما

« قوله - ذا اسم اشارة - اى ليست بمعنى صاحب الفصل
حتى يصير المبنى جامعية صاحب الفصل لكل من المقومات وهو المركب
من الفصل ومن المقومات بل الفصل نفسه جامع لجميع مقومات نوعه
على سبيل اللف

« قوله - عينا - الالف فى عينا للاطلاق وكلمة عين فعل
ماض معلوم خبر لقوله فهو والمعنى ان الفصل الاخير هو المعين لنوعية
النوع وهذيتة كان بقية المقومات ام لالان وجوده وجود جميع المقومات
على سبيل اللف

ص ٩٧ قوله - وقد صرحوا انه من باب زيادة الحد على
المحدود - فان كينونة القوس قطعة من الدائرة لا تكون ماخوذة فى
ماهية حتى اذا لم تكن قطعة من الدائرة لم تكن قوساً بل هو ما يحيط
به خط مستدير ينتهى طرفاه بنقطتين بحيث تحصل من امتداد طرفيه او
احدهما الدائرة من غير فرق بين ان تكون قطعة من الدائرة ام لا بعبارة

اروضح المعتبر فى القوس ان تكون قطعة من الدائرة بالقوة لا بالفعل فاخذ الدائرة فى تعريفه من قبيل اخذ ما ليس بمقوم للشيء فى حقيقته فيكون من باب زيادة الحد على المحدود

« قوله - مما تحيرت فيه الاوهام - ما تحيرت فيه الاوهام ليس فى كيفية التركيب من الاجزاء الحديدية على ما وصفه الشريف بل انما هو فى امكان الانيان بالحد المركب من الجنس والفصل القريبين ووجه التحير فيه هو جواز الاخلال بذاتى لم يطلع عليه العقل لصعوبة تميز الجنس والفصل من اللوازم العامة والخاصة فالوفاء باعطاء الحدود الحقيقية حقوقها صعب جداً ولهذا عدلوا فى اكثر المواضع عن الحدود الى الرسوم المولفة من الخواص

هيج ماهيات و اوصاف كمال كس نداند جز بآثار و مثال
 پس اگر گوئى بدانم دور نيست و ربگوئى كه ندانم زور نيست

« قوله - هل وحدت ماهياتها - معنى توحيد مهية الاجزاء مع فرض كونها اجزاء متعددة هو كون شيء واحد بسيط ذاتاً و وجوداً منشأ انتزاع مفاهيم متغايرة وصوراً مختلفة عند العقل باعتبارات مشتتة فالتعدد انما هو فى المفاهيم المنتزعة والمنشأ واحد مهية و وجوداً و ملاك صحة انتزاع المفاهيم المتغايرة عن منشأ واحد مهية و وجوداً هو اعتوار الاعتبارات المختلفة عليه بحيث يكون لكل واحد من الاعتبارات الطارية دخلاً فى منشأ انتزاع مفهوم من المفاهيم

« قوله - كثير فى النظم - ولعل منه قول الشاعر :

ولا ارض اقبل اقبالها . بناء على نصب اقبالها فيكون
 الفاعل ضميراً يرجع الى الارض المونث و لكن يحتمل

ان يكون الفاعل هو اقبالها وعليه فلا يكون مما ترك تاء الثانية فيه لاجل
ضرورة الشعر

« قوله - الثاني وهوان الاجزاء الحديدية - يعنى هذا القول

مختاره قده بالنظر الى تحقق المهية بالعرض

« قوله - واما اذا نظرنا الى عدم تحقق المهية بالذات - و

هذا هو القول الرابع الذى هو مختار صدر المتألهين قده وهوان مهية
الاجزاء العقلية غير متحققة فى الخارج رأساً فلا تكون مهية حتى يبحث
عن وحدتها وتعددتها بل التحقق للوجود بناء على اصلته واما كيفية
انتزاع مفاهيم متعددة عن الوجود الواحد فيما فصله فى الحاشية

ص ٩٨ قوله - كذلك نقول نحن - قال صدر المتألهين قده

فى الاسفار فالموجود فى الخارج هو الوجود لكن يحصل فى العقل
بوسيلة الحس او المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة
او خاصة ومن عوارضه ايضا كذلك و يحكم عليها بهذه الاحكام بحسب
الخارج فما يحصل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل لامن حيث
ذاته بل لاجل جهة اخرى يسمى بالعرضيات فالذاتى موجود بالذات اى
متحد مع ما هو الموجود اتحاداً ذاتياً والعرضى موجود بالعرض اى متحد
معه اتحاداً عرضياً انتهى

« قوله - واما القول الثالث فسخيف - القول الثالث هو القول

بتعدد الاجزاء فى الخارج مهية ووجوداً وهو مختار شيخ الاشراف واستدل
له بانه لو اتحدت الاجزاء جعلاً ووجوداً لما امكن بقاء الجنس بعد زوال
الفصل مع انه يبقى بعد زوال فصله فان الشجر اذا قطع والحيوان اذا
مات يبقى جنسهما وهو الجسم مع زوال الفصل وهو النمو والحس ووجه

سخافته هو استحالة تحقق الحمل بينهما ح لامتناع حمل الموجودات المتباينة بعضها على بعض اذ المصحح للحمل هو اتحاد وجود المحمول والموضوع غاية الامر انه مع اتحادهما مفهوما ومهية يكون الحمل اولياً ومع تبايرهما مفهوما ومهية يكون صناعيا والاتحاد بحسب الوجود معتبر في الحمل مطلقا سواء كان ازايا او شايعا صناعيا واما ما استدل به فمردود بما افاده صدر المتألهين قده في الاسفار من انه عند زوال النامي عن الشجر والحيوة عن البدن يزول الجسم بما هو جنس وما هو باق انما هو الجسم بما هو مادة فهذا الجسم الباقي ليس بعينه هو ما يتحصل بالفصل النامي او الحساس كيف والفصل علة للجنس و زوال المعلول يزوال علته امر ضروري والغاظ انما نشأ من اخذ مادة الشيء مكان جنسه مع ان الجسم الذي هو مادة النفس موجود آخر غير الجسم المحمول على ما حصل من انضمام النفس اليه اعنى المجموع فهما جسمان موجودان احدهما جزء للاخر

« قوله - يعنى العقل فى التصديق بثبوتها - اعلم ان الجزء لمكان تقدمه على الكل بحسب الوجود الخارجى والذهنى يستغنى عن السبب المستقل المغاير لسبب الكل فهو مجعول بعين الجعل المتعلق الى الكل ولا يفتقر فى تحققه الى جعل آخر وراء جعل الكل فيكون وزانه وزان لوازم المهية فى استغنائها عن جعل مستقل متعلق بها جعلاً تاليفياً وانما هى مجعولة بنفس الجعل المتعلق الى المهية بسيطا وهذا الغنى عن السبب يعتبر تارة فى الجزء بحسب الوجود الذهنى واخرى فيه بحسب الوجود الخارجى فان اعتبر فيه بحسب الوجود الذهنى بان يكون تصديق العقل بثبوت الجزء للمهية مستغنيا عن الوسط سمي الجزء بين الثبوت و

ان اعتبر بحسب الوجود الخارجى سمي الجزء غنياً عن السبب فالينية اصطلاحاً هي الاستغناء عن السبب في الذهن والغنية هي استغناء الاجزاء عن السبب في الخارج وهذا معنى ما في التجريد من قوله فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غنى

« قوله - والمراد الغناء عن سبب عليحدة - لا الغناء عن السبب مطلقاً لاستحالاته في الممكن

« قوله - وعن سببية عليحدة - بان يكون لسبب المهية سبببتان سببية بالنسبة الى المهية نفسها وسببية بالنسبة الى جزئها
« قوله - حتى يفيد مع ذكر الخاصة الثالثة - كما صنعه في التجريد حيث قال والمركب مركب عما يتقدمه وجوداً وعدماً بالقياس الى الذهن والخارج وهو (اى تقدم الاجزاء على المهية) علة الغناء عن السبب فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غنى فيحصل للجزء خواص ثلث انتهى ، فانظر انه قدم الخاصة الثالثة اعنى تقدم الجزء على الكل بالوجودين وجعلها علة الخاصتين الاخيرتين وهما كون الاجزاء بينة وغنية .

ص ٩٩ قوله - وهو الاشكال المشهور في سبق العلة التامة -
والاشكال المشهور هو الاشكال الوارد في العلة التامة بالمعنى المركب على المعلول لان مجموع المادة والصورة اللتين من العلة التامة عين المعلول فلا يتقدمان عليه لانه من قبيل تقدم الشيء على نفسه وهو مستحيل والكل اعنى مجموع العلة التامة مشتمل على الصورة والمادة فهو ايضاً لا يتقدم على المعلول لمكان استحالة تقدم بعض اجزائه اعنى المادة والصورة اللتين هما عين المعلول ولذا خصص المحكوم عليه بالتقدم من

العلة فى شرح المقاصد بالعلة التامة البسيطة التى هى الفاعل او بالعلة الناقصة وهى العلة الفاعلية من العلة التامة او هى مع الشرط والغاية

« قوله - احدها الكل افراداً - اى الكل الافرادى الذى هو

مفاد القضية الكلية واعتبار كل جزء جزء بهيكل ذاته

« قوله - وناهبها الكل مجموعاً ورد بشرط الاجتماع - وهذا

هو الكل وهو اعتبار مجموع الاجزاء المعروضة للهيئة الاجتماعية من حيث تقيده بها على ان يكون التقيد داخلاً والقيد خارجاً واخذ التقيد فيه ليس بمعنى تقييد التقيد حتى يقال بان المقيد بالتقييد الاعتبارى اعتبارى بل بمعنى اخذ التقيد آلة لملاحظة القيد والمقيد كالمعنى الحرفى الذى آلة لملاحظة متعلقه

« قوله - اى الكل مجموعاً بنحو شرطية الاجتماع - وهذا

لا يكون كلاً ولا جزء بل هو امر اعتبارى لكونه مركباً من الكل والهيئة الاجتماعية التى هى اعتبارية والمركب من المتاصل والاعتبارى اعتبارى لامحالة واما ان الهيئة الاجتماعية امر اعتبارى فلانه كلما يلزم من وجوده التسلسل فهو امر اعتبارى والهيئة الاجتماعية لو كانت موجودة يلزم التسلسل فهى اعتبارى واما لزوم التسلسل من وجودها فى الخارج فلما قرره المصنف قده فى الحاشية فراجع

« قوله - اى الكل مجموعاً ولكن ذات المجموع - يعنى

مجرد المعروض لامع العارض كالمعنى الثالث ولامع الحيثية المعروضة كالمعنى الثانى ولا كل واحد واحد على نحو العام الاستغراقى كالمعنى الاول بل نفس ذوات الاجزاء باسرها حيث ان لحاظها بتمامها شئ، ومع الحيثية المعروضة للهيئة الاجتماعية شئ، ومع الهيئة الاجتماعية شئ، و

كل واحد واحد على سبيل الاستفراق شيء فالكل عبارة عن تمام الاجزاء مع الحيثية المعروضية والجزء عبارة عن تمامها من حيث هي هي فحصل الفرق بين الكل والجزء وان الفرق بينهما بالاعتبار وان الكل عبارة عن اعتبار بشرط شيء اي بشرط الهيئة الاجتماعية والجزء عبارة عن اعتبار لا بشرط اي لا بشرط عن الهيئة الاجتماعية

« قوله - له وحدة حقيقية - لا اعتبارية

« قوله - تركيبا من اجزاء - الالف في تركيبا للاطلاق وتركيب صفة لقوله في واحد وهو اي قوله في واحد خبر مقدم لقوله الفقر فيما بين الاجزاء الخ ثم الكلام في هذه المسئلة يقع تارة في مرحلة الثبوت اي ما به يتحقق المركب الحقيقي واخرى في مرحلة الاثبات اعني ما به يحرز انه مركب حقيقي اما مرحلة الثبوت فالتركيب الحقيقي يحصل من اجتماع امور بينها فعل وانفعال واحتياج وافتقار بكون بعضها مؤثرا في بعض وبعضها متأثرا عن بعض كالمهية المركبة من الجنس والفصل والجسم المركب من المادة والصورة واما مرحلة الاثبات فامارة التركيب الحقيقي هو ان يترتب على الكل اثر مغاير مع الاثار المترتبة على الاجزاء كالياقوت المركب من العناصر الذي اثره تفريغ القلب وهو غير آثار العناصر وامارة التركيب الاعتباري هي ان يكون اثره مجموع الاثار المترتبة على الاجزاء كفتح البلد الذي هو اثر العسكر اذا الفتح عبارة عن قلع قوة العدو واقامة الفاتحين مقامهم وهو ينحل الى عدة افعال كل واحد منها قائم بعدة من آحاد العسكر ومجموع هذه الافعال هو الفتح

ص ١٠٠ قوله - تركيب اجزاء عينية اتحادي - يعنى تركيب الاجزاء الخارجية اتحادي كالتركيب من الاجزاء العقلية اعني الجنس

والفصل بناء على التحقيق من تعددها مهية واتحادها وجوداً ومحصل ما ذهب اليه السيد على ما في الشوارق هو ان التركيب على قسمين احدهما التركيب الانضمامي وهو ان ينضم شيء الى شيء ويكون لكل واحد منهما ذات عليحدة في المركب منهما فيكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من الابواب والاشخاب واللبنات وتركيب البخار من الاجزاء المائية والهوائية الثاني التركيب الاتحادي هو ان يصير الشيء عين شيء آخر و متحداً معه ويكون لكليهما في المركب ذات واحدة هي عين كل واحد منهما وعين المركب منهما كصيرورة زيد كاتباً وهما ذات واحدة في الخارج ومعنى التركيب ان العقل يقسم ذلك الواحد الى قسمين نظراً الى ان احد الجزئين قد يكون موجوداً ولا يكون عين الاخر ثم يصير عينه اذ الى انهما قد يكونان امراً واحداً ثم قد ينعدم ذلك الامر الواحد من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث انه عين الاخر كالجسم والنامى فانهما امر واحد هو الشجر ثم اذا قطع انعدم من حيث انه عين النامى ويبقى من حيث انه عين الجسم وتركيب الجسم من الهيولى والصورة من هذا القبيل انتهى

« قوله - اذ صورة بعد العراء - وهذا هو مورد انفكك الصورة

عن المادة وانما قال في عالم المثال لان الصورة في هذا العالم لاتنفك عن الهيولى ولاتبقى مجردة عنها كما سيأتي في الطبيعيات

« قوله - اى وجد قبل الصورة - غرضه من تفسير كان بوجد هو بيان ان كان في الشعرتامة لاناقة وهذا هو مورد انفكك الهيولى عن الصورة

« قوله - الهيولى الثانية - المراد بالهيولى الثانية هو غير الهيولى الاولى وانما فرض الكلام في غير الهيولى الاولى تبعاً لعبارة السيد حيث

انه صنع كذلك قال ولنجعل البيان مخصوصاً في الهيولى الثانية مع صورتها ليقاس عليها سائر الهيوليات مع صورها انتهى و لعل السرفسى اختصاصه البيان بالهيولى الثانية اظهرية التعرية والتكسية فيها بالنسبة الى الهيولى الاولى فان من الواضح البديهي اكتساء المنى بالصورة المنوية قبل تصورها بالصورة الانسانية

ص ١٠١ قوله - مذهب كثير من الفحول - اعلم ان في عينية التشخيص مع الوجود او تغايرهما الربعة اقوال (الاول) القول بالعينية مصداقاً وتغايرهما مفهوماً ولازم العينية المصدقية والتغاير المفهومي هو تساوقهما بحسب المفهوم اى صدق كل على ما يصدق عليه الاخر فكل ما يصدق عليه مفهوم التشخيص يصدق عليه مفهوم الوجود وبالعكس وهذا ما ذهب اليه الفحول كالمعلم الثانى وصدر المتألهين وعليه المصنف (الثانى) القول بتقدم الوجود على التشخيص وهو مذهب من يقول بان ثبوت كل صفة لشيء متأخر عن وجوده فى نفسه فالتشخيص صفة للمتشخص فثبوته له يتوقف على وجوده (الثالث) القول بتقدم التشخيص على الوجود وهذا مذهب من يقول بان الشيء مالم يتشخص لم يوجد فى الخارج (الرابع) ما ذهب اليه المحقق الشريف وهو انهما متغايران لا يتقدم احدهما على الاخر لانه لو تقدم الوجود على التشخيص لزم ان يكون المبهم موجوداً فى الخارج ولو انعكس لزم ان يكون المعدوم ذاهوية فى الخارج

« قوله - للتشخيص الحقيقى - اعلم ان المبهمة النوعية من حيث هى هى نفس تصورهما غير مانعة عن وقوع الشركة فيها والشخص منها نفس تصورهما مانع من الشركة فيجب ان يكون فى الشخص امر زائد به يمتنع من وقوع الشركة فيه وذلك الامر الزائد هو المراد من التشخيص

وهو وجود المهيئة عند المحققين والعوارض المحتفة بها المعبر عنها بالعوارض المشخصة عند قوم والحق ما عليه المحققون لان العوارض ليست داخلية في قوام الشخص من حيث هو شخص بل هي عوارض على الشخص خارجة عنه يتوقف عروضها عليه على صيرورة الشخص شخصاً وما يتوقف عرضه على الشيء على صيرورته شخصاً لا يكون هو بنفسه مشخصاً والايازم تقدم الشيء على نفسه وذلك محال مع ان تلك العوارض في انفسها ليس شيء منها مما يمتنع الشركة فيه الا باعتبار شيء هو المراد من التشخيص والكلام انما هو فيه فلا بد من ان يكون شيء غير تلك العوارض وليس وراء المهيئة النوعية وتلك العوارض شيء غير الوجود

« قوله - وكونها علامات وكواشف - يعني هذه العوارض لخصوصيتها بل القدر المشترك بين تلك الخصوصيات اشارة على التشخيص ولذا يزول خصوصية منها لا يزول التشخيص فان لكل واحدة منها مراتب لا يتناهى حسب قبول الحركة انقسامات لا تتناهى وجميع هذه الاقسام التي بالقوة تكون محصورة بين حاصرين من مبدء الحركة الى منتهاها فيما فيه الحركة من الكم او الكيف او الوضع او الازمين

« قوله - كذلك للابن والتمتى والوضع - تخصيص الابن والتمتى والوضع بالذكر من بين الاعراض هو من جهة كون المشخص هو الاعراض الخاصة وهي منحصرة بالثلاثة المذكورة قال الشيخان التشخيص هو ان يكون للمتخصص معان لا يشاركه فيها غيره وتلك المعانى هي الوضع والابن والزمان فاما سائر الصفات واللوازم ففيها شركة كالسواد والبياض انتهى

« قوله - طبيعية مثلاً - اتي بكلمة مثلاً لما ذكره في الحاشية

من عدم اختصاص هذا الحكم بالكلية الطبيعي بل الكلية العقلية والمنطقية
 ايضاً كك وذكر الكلية الطبيعي من باب المثال دون العقلية خلافاً للتجريد
 حيث يقول ولا يحصل التشخيص بانضمام كلية عقلية الى مثله دفعاً لتوهم
 عدم جريانه في الكلية الطبيعي وقد جعل في الشوارق تقييد الكلية
 بالعقلية احترازاً عن الطبيعي وقال انه اي الطبيعي لكونه متحد الوجود
 مع التشخيص ومقرونا لا محالة بالتشخيص ليس كك بل جميع الاعراض
 المشخصة ككليات طبيعية موجودة بوجود الاشخاص والحق ان الكلية
 الطبيعي كذلك فان ضمه الى مثله لا يحصل به التشخيص وان كان متحد
 الوجود مع الشخص ومقرناً بالتشخيص فان امتناع صدقه على الكثيرين
 ليس بسبب انضمام مثله اليه بل بسبب اقترانه بالتشخيص واتحاده في
 الوجود مع الشخص كما لا يخفى

« قوله - في التمييز بين التميز والتشخيص - التشخيص كما
 عرفت هو صيرورة الشيء شخصاً بمشخص والتمييز هو عبارة عن صيرورته
 متميزاً عما سواه بمميز و بين التشخيص والتمييز عموم من وجه و مادة
 اجتماعهما في الشخص الذي اعتبره مشاركته مع غيره في مفهوم فان فيه
 التشخيص لكونه شخصاً وفيه التميز لكونه متميزاً عما يشاركه في مفهوم
 بشخصيته ولا يخفى ان ما به تشخصه في نفسه هو بعينه ما به يتميز عما
 يشاركه وكلاهما هو وجوده فوجوده مصداق للتشخيص والتمييز معاً وهذا
 معنى الاجتماع و مادة افتراق التشخيص عن التميز بتحقيق التشخيص دون
 التميز في الشخص الغير المعبره مشاركته مع غيره في مفهوم من المفاهيم
 و مادة افتراق التميز عن التشخيص في الكلية الذي يكون جزئياً اضافة
 فانه متميز عما يشاركه ولا يكون شخصاً وهذا واضح

ص ١٠٢ قوله - منه ايضا التميز والافتراق - يعنى افتراق التميز عن الشخص نشاء من كون التميز مضافا والشخص نفسيا فانه ح فى الشخص الذى لم يكن له مشارك اولم يعتبر مشاركته مع غيره فى مفهوم يتحقق الشخص دون التميز كما ذكرنا فى الحاشية السابقة

« قوله - عين وجوده الذى هو عين ذاته - اذا كان تشخص الشخص بوجوده فبيما كان ذاته مهية معروضة للوجود يكون تشخصه بوجوده العارض على مهيته وان كان فى الوجود موجود مهية هي عين الوجود لانها مهية معروضة للوجود يكون لا محالة ذاته عين التشخص لان مصداق الوجود والتشخص واحد وهما متحدان عينا لكن واجب الوجود جل وعلا حقيقته عين الوجود فيكون ذاته عين التشخص فلا سبيل فى تصور الانتشار والتكثرفى ذاته تعالى ح

« قوله - ليست بذاتها شخصية - بل انما تشخصها بوجودها لكن حيث انها مجردة عن المواد ولا تحتاج فى فيضان وجوداتها من بارئها ومبدعها الى تخصص استعداد وامكان استعدادى بل يكفى امكانها مع وجود فاعلها فى فيضانها منه تعالى فلا جرم صار نوعها منحصرأ فى الشخص وليس لنوعها افراد منتشرة

« قوله - الا ان مجرد امكانها الذاتى يكفى - اى من غير حاجة الى القيام بموضوع كما فى العرض حيث يحتاج فى وجوده الى موضوع يقوم به او الحلول فى محل كما فى الصورة المحتاجة الى محل تحل فيها او التعلق بمادة كما فى النفس المحتاجة الى بدن متعلق به

« قوله - فلا جرم نوع كل واحد منها منحصر فى شخصها -

قال فى الحاشية لان تكثرفراد نوع واحد بالمادة القابلة للفك ولو احقها

والعقول مجردة عنها انتهى بمعناه لا يقال وما المانع من صدور مجردين على نحو الابداع بحيث يكونان مشتركين فى مهية نوعية ويكون امتيازهما بالهذية اى هذا الفرد وذلك بلا حاجة الى مخصص آخر لانا نقول بعد فرض كون نسبتها الى الفاعل متساوية ومهيتها فى الامكان الذاتى واحدة فخصوصية هذه اوتلك لا بد لها من مخصص غير ذات الفاعل و امكان القابل ومع عدم المخصص يكون تخصص احدهما بهذه والاخر بتلك تخصيصا من غير مخصص وبعبارة اوضح اذا كان للشئ مشاركون نوعه يجب ان يكون له امتياز عنه وهو يحتاج الى مميز غير ذات النوع والفاعل فان نسبة الفاعل والمهية النوعية اليهما على السواء فلولم يكن ما به يمتاز عما يشاركه فى نوعه من مكان او زمان او وضع او كم ونحوها يكون لامحالة نوعه منحصراً فى فرده

« قوله - ولكنه مكثف بها من المخصصات - اى لا يحتاج بعد امكانه الذاتى ووجود الفاعل والهيمولى القابل الى تخصص استعداد حتى تقرب قابله به الى الوجود فيكون فيضانه بصورته و مادته دفعة واحدة من غير سبق مادته على صورته وهذا معنى الابداع لان الابداع هو كون وجود الشئ غير مسبق بالمادة

« قوله - فالنوع ايضا منحصر فى الشخص - و ذلك لامتناع الفك عليه وانتشار الافراد انما هو بمادة قابلة للفك فالماء مثلامنتشر افراده بالفك والفصل ووقوعهما عليه يتوقف على قبول مادته لهما ولولم يقبلهما لكان الماء متصلاً واحداً فيكون شخصاً واحداً لان الوحدة الاتصالية تساقط الوحدة الشخصية فالمتصل الواحد شخص واحد لامحالة ومادة الافلاك غير قابلة عندهم للفصل والوصل والكون والفساد والاحالة

والاستحالة والمانع فيها عن قبول هذه الامور هو الصور النوعية منها كما قرر في محله

« قوله - حتى يتقرب القابلان - اى القابل العقلي وهو الامكان الذاتى والقابل الخارجى وهو المادة

ص ١٠٣ قوله - وان تعدوا نعمة الله - غرضه من ذكر الاية الكريمة هو عدم نفاذ الموهبات بل المادة فى قبول كل موهبة يتخصص استعدادها لقبول موهبة اخرى وهكذا كما قال فى الطبيعيات انه تلاحق الاستعدادات الغير المتناهية بالهيولى باعتبار الصور المتعاقبة فاذا انضم الى هذا القابل الغير المتناهى فى الانفعال وجود الفاعل الغير المتناهى فى الفاعل استمر نزول البركات وانفتح ابواب الخيرات الى غير النهاية انتهى

« قوله - خلافاً لبعضهم - والقائل به هو المحقق الدوانى وسيد

المدققين وحاصل مختارهما هو ان الشخص انما هو بنحو ادراك فلو ادرك الماهية بالاحساس مثلاً كان المدرك شخصاً وجزئياً واذا ادركت بالعقل كان كلياً وليس هناك تفاوت فى نفس المدرك بل فى نحوه الادراك فقط

« قوله - انت لا تحتاج - كيف ويلزم على هذا القول ان لا

تكون الماهية الموجودة فى الخارج من حيث هى موجودة فيه شخصاً فيه وهو بديهى البطالان حيث ان الماهية الموجودة فى الخارج شخص ادرك ام لم يدرك كان ادراكها بالاحساس او التخيل او التعقل فلامحالة تكون جزئيتها من جهة تفاوت فيها مع قطع النظر عن ادراكها

« قوله - فى الوحدة والكثرة - الوحدة والكثرة ايضا من الامور العامة لان الوحدة عين الوجود بحسب المصداق وان تغايره بحسب المفهوم والوجود كان من الامور العامة فتكون الوحدة كك ولان الوحدة تعم

جميع الموجودات والكثرة تعم اكثرها ولا نهما معاً تعمّان جميع الموجودات
فالبحت عنهما من الامور العامة على جميع التقادير

« قوله - الوحدة كمثل ما ساوقها - فى هذه العبارة يشير الى
امرين احدهما مساوقة الوحدة مع الوجود وسيصرح بكونها بحسب
المفهوم وثانيهما كون الوحدة من الامور العامة

« قوله - فهى اى الوحدة اعرفها - فلا يمكن تعريفها كسابر
الامور المساوية معها فى العموم كالوجود ونحوه الامع الدور

« قوله - لكن الوحدة عين الوجود فى العين - قال صدر
المتالهيّن قده فى الاسفار لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك الصناعى على
معنيين احدهما المعنى الانتزاعى المصدرى اى كون الشئ واحداً ولاشبهة
فى انه من الامور العقلية التى لا تحقق لها خارجا والاخر ما به يكون
الشئ واحداً بالذات ويمنع وقوع الكثرة فيها وهذا المعنى من لوازمه
نفى الكثرة بخلاف المعنى الاول فانه من لوازم نفى الكثرة والوحدة بالمعنى
الانتزاعى ظل للوحدة الحقيقية الاصلية ينتزع منها من نفس ذاتها وفى غيرها
لاجل ارتباطه وتعلقه بها فقد علم ان الوحدة الحقيقية والهوية الشخصية
والوجود الحقيقى لا الانتزاعى كلها واحدة بالذات متغايرة بحسب الاعتبار
« قوله - الواحد ما حقيقى - الواحد الحقيقى هو ما كان
متصفا بالوحدة على نحو الحقيقة بان تكون الوحدة صفة له بنفسه حقيقة
فى مقابل ما كانت الوحدة صفة لمتعلقه ويعبر عن الحقيقى بما لا يحتاج فى
اتصافه بالوحدة الى الواسطة فى العروض وهى التى يكون العرض عارضا
لها حقيقة ومن جهة تعلقها بذاتها يسند عرضها الى ذى الواسطة وعن مقابله
بما يحتاج الى الواسطة فى العروض

ص ١٠٤ قوله - بل نفس الوحدة العينية نفس الوحدة العينية
هى الوجود لاتحاد الوحدة مع الوجود عيناً كما تقدم من ان ما هو
مصدق الوحدة بعينه مصداق الوجود وانهما متغايران مفهوماً متحدان
مصادقا واما مفهوم الوحدة فهو شىء غير الوجود يعرضه الوجود ذهنياً فلا
يكون ذات نفس الوحدة اى مصداقا لمفهوم الوحدة بل هو ذلك المفهوم
بالحمل الاولى ولكنه معرض لمصدق الوحدة فى الذهن الذى هو نفس
وجوده الذهني

« قوله - كالحق الواحد - وكالوجود المنبسط الذى هو
فعله وكلمته فانه ايضا واحد بمعنى انه نفس الوحدة لاذات له الوحدة و
ان كان بينه وبين الحق جل وعلا فرقا من حيث ان الحق عين الوحدة
الاصلية كما انه تعالى عين الوجود الاصيل والوجود المنبسط عين الوحدة
الحقة الظلية كما انه الوجود الظلى والحاصل ان الحق والوجود المنبسط
مشتركان فى كون وحدتهما وحدة حقة حقيقة الا ان وحدة الحق تعالى
حقة حقيقة اصلية ووحدة الوجود المنبسط وحدة حقة حقيقة ظلية بل
الوجود مطلقا حتى الوجودات الخاصة واحدة بالوحدة الحقة اى ذات
عين الوحدة لامانه الوحدة كما يقول فى الحاشية ان ما لامهية له يكون
عين الوحدة فالمهية هى التى ذات لها الوحدة

« قوله - حقت كلمته - هذا نداء له تعالى والمراد بكلمته
فعله وانما فعله حق على بعض معانى الحق التى قدم فى غرر المعقود فى
ان الحق تعالى انية صرفة

« قوله - الاول اما واحد بالخصوص - المراد بالاول هو
الواحد الحقيقي مطلقا سواء كان واحداً بالوحدة الحقة او غير الحقة لخصوص

ما ذات له الوحدة منه والواحد بالخصوص هو الواحد بالعدد و يقال له الواحد الشخصى ايضا

« قوله - بمعنى السعة الوجودية - وهذا مثال للواحد الحقيقى

الذى هو نفس الوحدة المعبر عنه بالوحدة الحققة

« قوله - على مراتبها - اى على مراتب الانواع من اول النوع

العالى الى آخر النوع السافل و مراتب الاجناس من اول الجنس العالى الى الجنس السافل و مراتب الاعراض من اول اجناسها العالية الى آخر افرادها

« قوله - من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة ايضا - اى كما

ان معروض الوحدة باعتبار الوحدة العارضة عليه غير منقسم يكون من

حيث نفسه مع قطع النظر عن الوحدة العارضة عليه ايضا غير منقسم و

ذلك ك مفهوم الوحدة مثلا فانه يقال مفهوم الوحدة واحد فهو باعتبار وحدته

العارضة عليه غير منقسم ونفسه من حيث ذاته مع قطع النظر عن الوحدة

العارضة عليه ايضا غير منقسم

« قوله - اما نفس مفهوم الوحدة و مفهوم عدم الانقسام -

مفهوم الوحدة هو بعينه مفهوم عدم الانقسام لان عدم الانقسام حد للوحدة

كالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان قال فى الاسفار الواحد ما لا ينقسم

من حيث انه لا ينقسم

« قوله - (والثانى اما وضعى) - اى قابل للإشارة الحسية و

ذلك كالنقطة

« قوله - اما مفارق محض - كالعقل

« قوله - واما متعلق بالجسم - كالنفس

« قوله - والمنقسم - اى المنقسم من حيث ذاته المعروضة

للموحدة مع قطع النظر عن الوحدة العارضة عليه
 قوله - بالذات - وذلك كالمقدار حيث انه كم قابل للتقسمة
 بالذات .

« قوله - واما منقسم بالعرض - كالجسم الطبيعي حيث انه
 قابل للتقسمة بواسطة المقدار

ص ١٠٥ قوله - وهي اى الوحدة الحقيقية - صرح بمرجع
 ضمير هي بانه الوحدة الحقيقية مطلقا بكلا قسميها من الحققة وغير الحققة
 لثلا يتوهم من كون هذا التقسيم لخصوص غير الحققة منها لاجل كونه اقرب
 الى الضمير

« قوله - وانما غيرنا السياق - تغيير السياق انما هو فى قوله
 ذوالخصوص حيث عبر عنه بكلمة ذو بخلاف قوله انم للخصوص حيث لم
 يذكر فيه كلمة ذو

« قوله - للاشارة الى عدم الفرق - لما حقق من ان الفرق بين
 المشتق وبين المبدء بالاعتبار

« قوله - منه ما كمنه الاعداد - ضمير منه يرجع الى الواحد
 بالخصوص الذى عبر عنه فى النظم بقوله ذوالخصوص العدى

« قوله - كان مفهما موضوعه عدم قسمة - كلمة مفهما
 بمعنى المفهوم خبر لكان وموضوعه اسم له يعنى كان موضوعه مفهوم عدم
 الانقسام وهذه العبارة مأخوذة من التجريد حيث يقول فموضوع مجرد
 عدم الانقسام لا غير وحدة شخصية يعبر عنها بالوحدة المطلقة من غير تقييد وقال
 فى الشوازيق اضافة موضوع الى مجرد عدم الانقسام من قبيل الاضافة
 البيانية ولا يستدعى ذلك ان يكون الموضوع نفس مفهوم عدم الانقسام

انتهى يعنى كون الاضافة بيانية لا يقتضى ان يكون مفهوم المضاف بعينه مفهوم المضاف اليه كما فى خاتم فضة حيث ان اضافة الخاتم الى الفضة بيانية مع ان مفهوم الخاتم ليس بعينه مفهوم الفضة وقال بعض المدققين يمكن ان تكون الاضافة لامية وذلك بجعل الموضوع بمعنى المصداق فيصير حاصل عبارة التجريد ح هكذا فمصداق مفهوم مجرد عدم الانقسام لا غير يعنى الوحدة الشخصية مصداق مفهوم عدم الانقسام محضاً بحيث لم يكن ذاك المفهوم غير مفهوم عدم الانقسام ثم قال قده ولعله اظهر مما ذكره الشارح

اقول الانصاف انه لا ظهور للعبارة فيما ذكره وذلك لاحتياج جعل الموضوع بمعنى المصداق ثم تقدير كلمة المفهوم بين كلمة الموضوع وكلمة مجرد عدم الانقسام وكيف كان فالمدى واحد وحاصله ان موضوع الوحدة هو مصداق مفهوم عدم الانقسام ولو كانت الاضافة بيانية لما ذكره شارح التجريد من عدم استدعاء الاضافة البيانية عينية مفهوم المضاف مع مفهوم المضاف اليه قوله - اى الموصوف بالوحدة والوحدة كلاهما واحد -

اذا قلت مفهوم الوحدة واحد فمفهوم الوحدة موصوف والواحد صفته فالوحدة التى هى مبدء الاعداد اتصفت بالوحدة وهى اى الوحدة الموصوفة بالوحدة التى هى مفهوم الوحدة مصداق لمفهوم عدم الانقسام لانها عينه حتى ينافى مع كونها واحدة بالخصوص وكون وحدتها شخصية

« قوله - فهو فى المفاهيم آية الوحدة - يعنى كما ان الوحدة الحتمية مبدء للحقايق وبتكررت تجلياته تتحقق الحقايق بلا تكثر فى المتجلى كذلك بتكررت مفهوم الوحدة تتحقق مفاهيم الاعداد حيث ان مفهوم الاثنين ليس الاتكررت الواحد مرتين واذا تكررت ثلاثاً يتحقق مفهوم الثلاثة

وهكذا فمفاهيم الاعداد كلها ليست حاصلة الابتكر الوحدة فهى مبدء
لمفاهيم الاعداد كما ان الوحدة الحققة مبدء للحقايق

« قوله - اى زاد موضوعه المفهوم الاخر - يعنى ليس موصوف
الوحدة مصداقاً لمجرد مفهوم عدم الانقسام لاغير بل مع صدق مفهوم عدم
الانقسام عليه يصدق مفهوم اخر عليه و يكون ذلك المفهوم الزائد ذا
وضع فذلك الموضوع الذى يصدق عليه مفهوم عدم الانقسام مع مفهوم
زائد عليه ذى وضع نقطة شخصية

« قوله - كما لا يقبلها الكل - اى تمام اقسام الواحد لا يقبل
القسمة من حيث عارضها الذى هو الوحدة مطلقاً سواء كانت من هذا
القسم اى من القسم الذى لا يقبل معروضه القسمة ايضاً من حيث هو معروض
او من القسم الاخرى اى من القسم الذى يقبل معروضه القسمة من حيث هو
معروض كالمقدار والجسم .

ص ١٠٦ قوله - فاللف والنشر مرتب - فالتجانس هو وحدة
شئيين او اشياء متعددة فى جنس واحد مثل وحدة الانسان والفرس فى
الحيوانية والتماثل هو الوحدة فى النوع والتساوى هو الوحدة فى الكم
والتشابه هو الوحدة فى الكيف والتناسب هو الوحدة فى النسبة والتوازى
هو الوحدة فى الوضع

« قوله - الهوية هى الحمل - الهوية اسم مركب من
هو وجعل اسماً للاتحاد فعرف باللام فقيل الهوية وتطلق على مطلق
الاتحاد تارة وعلى خصوص الاتحاد فى الوجود اخرى والحمل ايضاً مثل
الهوية بطلق تارة على اتحاد ما وتارة على الاتحاد فى الوجود
فالهوية هى الحمل على تقدير كونهما معاً مطلق الاتحاد او خصوص الاتحاد

فى الوجود كما ان الهوية تكون اعم من الحمل اذا كانت بمعنى مطلق
الاتحاد وكان الحمل بمعنى الاتحاد فى الوجود والحمل يصير اعم منها
اذا كان هو اعم والهوية بمعنى الاتحاد فى الوجود

ص ١٠٧ قوله - قلت اول التعارف - يعنى اطلاق الحمل على
الاتحاد فى الوجود يكون بحسب المتعارف المشهور والا فهو يطلق على
مطلق الاتحاد ايضا فيكون بهذا المعنى مساوياً مع الهوية بمعنى مطلق
الاتحاد .

قوله - وفى النظم ايضا - اى لم نقيدها فى النظم جهتي الوحدة
والكثرة باتحاد الوجود وتعدده

قوله - فالهوية هنا ليست - بل يكون بمعنى الاتحاد فى
الوجود المساوى مع الحمل بهذا المعنى ايضا وان كان هذا المعنى فيها
خلاف المشهور كالاتحاد المطلق فى معنى الحمل

قوله - اعتبر جهتي الوحدة - لان من جهة الكثرة تتحقق
الاشينية فتتحقق الموضوع والمحمول و من جهة الوحدة يصح الحمل
والهوية

ص ١٠٨ قوله - اذ لا يجرى الا فى الذاتيات اى فى حمل
الذات على الذات لا فى الذاتيات معالقا ولو فى حمل اجزاء الذات على
الذات مثل الانسان حيوان فان مفهوم الحيوان مغاير مع مفهوم الانسان
بالضرورة نحو تغاير مفهوم كل جزء مع مفهوم كاله

قوله - واما مفهوما وذاتاً - المراد بالذات هو المهيبة وقد
عرفت فى الامور العامة ان الذات تطلق على المهيبة باعتبار كونها موجودة
فى الخارج وقد تطلق عليها مطلقا كما عرفت مغايرة المفهوم مع المهيبة

ايضا حيث ان بينهما عموماً من وجه بافتراق المفهوم عن المبهية فى مثل مفهوم الوجود وافتراق المبهية عن المفهوم فى المبهية الخارجية وتصادقهما فى المبهية الموجودة فى الذهن

« قوله - ووجه التسمية ظاهر - اما تسميته بالشايح فليشوعه فى الاستعمالات لانه المفيد لان الحمل الاولى لما كان اوليا ضرورياً لا يكون مفيداً واما تسميته بالصناعى فلانه المستعملة عند اهل الصناعة و ارباب العلوم

« قوله - و ذلك اى حمل المواطاة هو الهو هو - حمل المواطاة هو حمل هو هو مثل الانسان ناطق او الانسان ذو نطق والحمل الاشتقاقى هو حمل ذو هو مثل حمل النطق على الانسان فانه لا يصح الا اذا توسل الى كلمة ذو او نقل الى اسم الفاعل وقيل ناطق فحمل النطق على الانسان اشتقاقى يعنى يصح اما بوسيلة ذو واما بالنقل الى اسم الفاعل و نحوه وعلامته عدم صحته مجرداً عنهما كما ان علامة حمل المواطاة صحته على نحوه هو هو مثل الانسان ذو نطق حيث ان فى حمل ذو نطق على الانسان لا يحتاج الى التوسل الى كلمة ذو او الى النقل فحمل النطق على الانسان اشتقاقى وحمل ذو النطق عليه مواطاتي

قوله - على طريقة الحذف - اى حذف حرف الجر وابطال مجروره الى متعلق الحرف وهو قوله منشعبة كما قال فى تقدير البيت ان الهلية منشعبة الى هلية بنية

قوله - اى قضية هى مطلب هل - اعلم ان فى الحمل تتشكل القضية من موضوع و محمول والموضوع فى كل قضية يسمى بعقد الوضع والمحمول بعقد الحمل وانقسام الحمل الى البتية وغيرها يحصل من ناحية

عقدالوضع والى المركب والبسيط من ناحية عقد الحمل وكونالمحمول هو الوجودالمطلق تارة والوجودالمقيداخرى وتوضيح ذلك ان فى حمل كل محمول على موضوع مثل كل انسان ضاحك يتصور بحسبالتصور الاولى امور (١) ان يكون مفهوم المحمول ثابتاً لمفهوم الموضوع فيكون معنى كل انسان ضاحك ان مفهوم الضاحك بعينه مفهوم الانسان (٢) او يكون مصداق المحمول ثابتاً لمفهوم الموضوع حتى يكون المعنى ماهو مصداق الضاحك مثل زيد مثلاً هو بعينه مفهوم الانسان ولاشكال فى بطلان هذين الاحتمالين حيث ان مفهوم احدهما ليس مفهوم الاخر بالبديهة ولا مصداق المحمول بعينه عين مفهوم الموضوع وهذا ظاهر (٣) او يكون مصداق المحمول ثابتاً لمصداق الموضوع لكى بصير المعنى كلما هو مصداق الانسان يصدق عليه مصداق الضاحك لان مصداق الانسان متحد مع مصداق الضاحك فيكون اثباته له ضرورياً ويخرج الحمل عن كونه شايعاً ويدخل فى الحمل الاولى وتنحصر القضايا فى الضرورية ح وهو باطل لان المبحوث عنه من القضايا فى العلوم هو القضايا المتعارفة والمقصود منها فى العلوم اجراء الاحكام على الذوات المتصلة فى الوجود باحوالها والذوات المتصلة فى الوجود هى الافراد والاحوال هى المفهومات (٤) فانحصر فى ان يكون الثابت فى القضية حمل مفهوم المحمول على مصداق الموضوع وهذا معنى قول المصنف قوله فاذا قلت كل انسان ضاحك كان معناه كل شىء صدق عليه الانسان صدق عليه الضاحك فح لا يخلو اما يكون للموضوع افراد محققة ام لاوعلى التقدير الاو يكون حمل مفهوم المحمول على افراده تبيهاً وكانت القضية بتيه وعلى الثانى كان الحمل غير بتى والقضية غير بتيه وهذا تقسيم للحمل بالبتى وغيره من ناحية عقدالوضع وموضوع القضية

ص ١٠٩ قوله - فأمثال هذه القضايا في قوة شرطية - اعلم انه بعد ما عرفت مما بيناه في الحاشية السابقة ان مفاد كل قضية هو اثبات مفهوم محمولها لمصاديق موضوعها ينحل كل قضية حملية الى شرطية يؤخذ شرطها من عقدالوضع من تلك القضية الحملية وجزائها من عقد حملها فمعنى الانسان ضاحك هو كلما وجد شيء، وكان على تقدير وجوده انساناً فهو ضاحك وقد تقرر في المنطق ان المحكوم عليه في القضية الشرطية هو الملازمة بين الشرط والجزاء ايجاباً او سلباً من غير نظر الى ثبوت الشرط او نفيه فتصدق الشرطية مع صدق الشرط وكذبه فيصح ان يقال كلما لو تقرر شيء، وصدق عليه المعدوم المطلق يصدق عليه مفهوم المحال وان لم يتقرر شيء، يصدق عليه المعدوم المطلق اصلاً

« قوله - والهلوية البسيطة - وهذا انقسام للحمل الى ثبوت الشيء، وثبوت الشيء للشيء، من ناحية المحمول فانه ان كان المحمول هو الوجود المطلق على ما هو مفاد كان التامة اعني وجوداً غير مضاف الى مهية بل مجرداً عن الاضافة مثل الانسان موجود فالحمل يكون من قبيل ثبوت الشيء، وان كان المحمول هو الوجود المقيد والمضاف الى مهية على ما هو مفاد كان الناقصة مثل الانسان موجود له الكتابة فالحمل يكون من قبيل ثبوت شيء لشيء .

ص ١١٠ قوله - بل مناط الوجودية اتحاد المهية مع مفهوم الوجود - قال المصنف في حاشيته على الاسفار معنى الاتحاد مع المفهوم كون الشيء بذاته بالاحيائية تقييدية مطلقاً خارجية اذ هنية محكياعنه ومنتزعاً منه لذلك المفهوم

قوله - قد كان من غيرية تقابل - يعني التقابل من اقسام

الغيرية وهي مقسم له كما اشار اليه في غرار الحمل بقوله والغيرية التي هي مقسم للتقابل وللتخالف وللتماثل بوجه

قوله - بمنع جمع - عرفوا التقابل بكون المتخالفين على المشهور او الاثنين مطلقاً على ما وقع في بعض عباراتهم بحيث يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد عند الاكثر او في محل واحد عند بعضهم في زمان واحد عن جهة واحدة فقد وقع الخلاف في تحديده في موضعين (احدهما) في اخذ المتخالفين كما عليه المشهور بدل الاثنين كما في بعض العبارات فعلى المشهور الاثنان ان كانا متشاركين في تمام المهية فهما متماتلان والافهما متخالفان والمتخالفان امامتقابلان واما غيرهما فالتقابل عندهم قسم من التخالف والتماثل خارج عن تعريف التقابل لكون مقسم التقابل وهو التخالف عندهم قسماً للتماثل و على تعريف بعض العبارات يكون التماثل من اقسام التقابل حيث ان المتماتلين هما الاثنان اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة و على ذلك يصح جعل التماثل من اقسام التقابل كما يصح جعله من اقسام الهوية لكن الاخير اشهر (و نانيهما) في اخذ محل واحد بدل موضوع واحد والفرق بين الموضوع والمحل بعد اشتراكهما في كونهما محلاً لما يحل فيهما ان المحل هو المفتقر الى الحال فيه والموضوع هو المحل المستغنى عن الحال فيه ومنشاء هذا الاختلاف هو الخلاف في تضاد الصور النوعية فان كانت الصور النوعية متضادة يجب اخذ المحل الواحد بدلا من موضوع واحد حتى يشمل التعريف للصور النوعية لان محل الصور النوعية محل لها اي مفتقر في الوجود اليها وان لم تكن متضادة فلاحتجاج في ادراجها في التعريف الى تبديل الموضوع بالمحل لانها ليست مندرجة في التعريف

حتى يحتاج الى التبدل بل يكفى ذكر كلمة موضوع واحد كما لا يخفى
ص ١١١ قوله - لان التقابل نوع من الغيرية - وهو نوع المخالفة

بتمام المهية على ما عرفت من تعريف المشهور

« قوله - لان التماثل وان كان بوجه من الغيرية - اى مطلق

الغيرية ولولم تكن بتمام المهية على ما عرفت من تعريف البعض

« قوله - والهوهوية عليه اغلب - وذلك لكون الاتحاد فى

تمام المهية والتغاير فى المنضمات اليها من الاجانب والغرائب فجهة الاتحاد

ذاتى اى نفس الذات وجهة التغاير خارج عن الذات

« قوله - اجتماع متغايرين - اى المتغايران فى تمام المهية

وهما المتخالفان

« قوله - الى آخر ما قالوا - قال فى الاسفار فى وجهه

الحصران المتقابلين اما ان يكون احدهما عدماً للآخر اولا والاوّل ان

اعتبر نسبته الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة وان لم يعتبر فيه

تلك النسبة فسلب وايجاب والثانى ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى

الآخر فهما متضائفان اولا فهما متضاد ان انتهى

« قوله - وقل ضد مشهورى - فالضد المشهورى اعم من

الضد الحقيقى

ص ١١٢ قوله - وان قبول خص بالشخص - فالعدم والملكة

المشهورى اخص من العدم والملكة الحقيقى لاختصاص المشهورى بما

كان القبول بالشخص لابلانوع او الجنس وبالوقت لافى غير الوقت فالامرء

والملحتى والاكمه والبصير ليسا متقابلين بالعدم والملكة المشهورى وان

كانا كذلك بالعدم والملكة الحقيقى

« قوله - صدوراً - المفتقر اليه صدوراً هو العلة الفاعلى و قواماً هو العلة الصورى او المادى والمفتقر اليه التام هو العلة التامة والناقص هو العلة الناقصة

« قوله - الضمير عائد الى الموصول - هذا اعتذار عن الايتيان بالضمير المذكور مع ان العلة مؤنث ينبغى ان يرجع اليها الضمير المؤنث ص ١١٣ قوله - ومنه خارج - وهو العلة الفاعلى والغائى و يعبر عنهما بعلة الوجود ايضاً

« قوله - التامى - وهو العلة الغائى وانما سميت بالتامى لان غاية الشئ، تماهه وكماله فما لم يجلس الجالس على السرير لم يكمل وجوده ولم يتم

« قوله - ثم للفاعل اقسام - هذا شروع فى البحث عن الفاعل وقدمه على الابحاث عن ساير العلل لكون الفاعل اشرف بل هو العلة فيما بينها كما هو اصطلاح الالهى

« قوله - فهو الفاعل بالطبع - فالفاعل بالطبع هو الذى يكون فعله مالا يما لطبعه مع عدم العلم بفعله كالأحراق بالنسبة الى النار « قوله - فهو الفاعل بالقسر - فالفاعل بالقسر هو الذى لا يكون فعله بطبعه مع عدم العلم بفعله ايضاً ولا محالة يجب ان يكون بتوسط من غير ذاته على ما يجيبىء بيانه

« قوله - والاول - اى الذى يكون له علم بفعله

« قوله - مع فعله بل عينه - يعنى المعية بحسب المفهوم والعينية بحسب المصداق بمعنى ان مفهوم علمه مع مفهوم فعله مساوقان يصدقان على شئ، واحد ففعله كما انه مصداق لمفهوم الفعل مصداق لمفهوم

العلم ايضا فيكون علمه التفصيلي بفعله عين فعله وعلمه بذاته علم اجمالى بفعله والحاصل ان فى الفاعل بالرضا علمان بفعله احدهما اجمالى لا غير وهو علمه بذاته لان ذاته علة لفعله والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول والاخر علم تفصيلي بفعله وهو نفس فعله والاول عين العلم والثانى عين المعلوم وكيف كان فليس فى الفاعل بالرضا علم وعالم ومعلوم بل فى العلم الاجمالى عالم ومعلوم والعلم عين العالم وفى التفصيلي ايضا عالم ومعلوم والعلم عين المعلوم

« قوله - بل يكون علمه بفعله سابقاً - اى علمه التفصيلي بفعله سابق على فعله

« قوله - فهو الفاعل بالتجلى - فالفاعل بالتجلى هو الذى يكون علمه التفصيلي بفعله قبل فعله ولا يقترن فعله بالداعي ولا يكون علمه السابق على فعله زائداً على ذاته بل يكون عين ذاته ولا فرق من هذه الجهة بينه وبين الفاعل بالرضا الا ان العلم السابق على الفعل فى الفاعل بالرضا الذى هو عين الفاعل اجمالى لا غير وفى الفاعل بالتجلى يكون تفصيلياً به معنى انه اجمالى فى عين الكشف التفصيلي وانما ينشأ ذلك من كون الفاعل بسيط الحقيقة وان بسيط الحقيقة كل الاشياء فكما ان وجوده تعالى وتقدس مع وحدته كل الوجودات بحيث لا يشذ عن سعة وجوده وجود فكذلك من علمه بذاته الذى يكون عين ذاته لامراً زائداً على ذاته يعلم كل الاشياء حيث لا يكون شىء خارجاً عنه واذا كان ذاته الذى كل الاشياء حاضراً لدى ذاته ومعلوم لذاته فكل الاشياء معلوم لذاته بنفس علمه بذاته الذى هو عين ذاته لا يعلم آخر وهذا معنى كون علمه السابق على الفعل اجمالياً فى عين الكشف التفصيلي اما انه اجمالى

فبمعنى انه علم واحد متعلق بذاته الذى هو عين ذاته واما انه تفصيلي فلانه علم بجميع ما عداه الذى لا يشذ عن حيطه ذاته وسعة وجوده وانما سمي بالفاعل بالتعجلى لكون افعاله ظهورات ذاته وتجليات صفاته التى عين ذاته كما ان الفاعل بالرضا سمي به لان حبه ورضاه بذاته يستلزم حبه ورضاه بما يقتضيه ذاته فيريد الفعل تبعاً لارادته لذاته

ص ١١٤ قوله - انطواء العقول التنصيلية فى العقل البسيط - قد ذكرنا فى آخر مبحث الوجود الذهني ان فى العقول التفصيلية والعقل البسيط احتمالات

(الاول) ان يكون المراد بالعقول التفصيلية المعقولات المفصلة التى تسمى النفس فى مرتبتها قلباً وبالعقل البسيط الملكة الخالقة لتلك الصور المفصلة التى تسمى النفس فى مرتبتها روحاً وانطواء المعقولات المفصلة فى العقل البسيط والملكة الخالقة هو موجوديتها بوجود العقل البسيط وكون وجوده وجودها كوجود الحروف بوجود واحد جمعى هو وجود المداد فى راس القلم

(الثانى) ان يكون المراد بالعقول التفصيلية النفس الناطقة فى مرتبة العقل بالفعل وبالعقل البسيط العقل الفعال

(الثالث) ان يكون المراد بالعقول التفصيلية العقول المفارقة و بالعقل البسيط العقل الاول وانطواء النفس الناطقة فى مرتبة العقل بالفعل فى العقل الفعال والعقول المفارقة فى العقل الاول كانطواء الصور المفصلة فى العقل البسيط والملكة الخالقة

ص ١١٥ قوله - عوارضا - كلمة عوارض صفة لقوله الصور و حاصل المعنى ان الحق تعالى عند المشائين فاعل بالرضا بالنسبة الى

الصور العلمية المرسمة في الصقع الربوبي وفاعل بالعناية بالنسبة الى ساير الموجودات التي معلومات بتلك الصور العلمية فملاك علمه تعالى بذوات الصور عندهم بارتسام صورها في الصقع الربوبي بلا داع زائد فيكون علمه السابق تفضيلاً زائداً على ذات العالم بلا داع وهذا هو ملاك الفاعلية بالعناية بالمعنى الاخص وبالنسبة الى نفس الصور لا يكون علمه بها بصور اخرى بل تكون الصور علماً ومعلوماً وعلمه السابق بها يكون علماً اجمالياً وهو علمه بذاته الذي هو عين ذاته فتكون فاعليته تعالى بالنسبة الى الصور فاعلية بالرضا .

ص ١١٦ قوله - اذا لكل عنده هذه - يعني كل الافعال عند الاشرافي هو الموجودات الخارجية لانه لا يقول بالصور المرسمة فيكون قوله اذ الكل تعليلاً لتفسير المضاف اليه الكل في النظم بالموجودات الخارجية

« قوله - او الكل منها و من الصور العلمية - يعني يجعل مضاف اليه لفظة كل الموجودات الخارجية والصور العلمية القائمة بذاتها التي هي ملاك علم الحق بالاشياء قبل وجوداتها الخاصة و هي المسماة بالمثل النورية ولكن لا يطلق عليها العوارض لانها ليست مرسمة بل جواهر مجردة قائمة بذاتها واطلاق العوارض عليها لو اريد من المضاف اليه الكل من الصور العوارض والموجودات الخارجية اما بالمشاكلة مثل (قال اطبخوا لي جبة وقميصاً) واما من جهة تسميتها باسم ما ينتزع منها وهو العلم بالمعنى المصدري ومفهوم العلم اذ هو من الاعراض فيكون من قبيل تسمية المصداق باسم مفهومه

« قوله - فطر اما مبني للفاعل - الفطر بمعنى الخلق وكلمة

فطر فى النظم اما مبنى للفاعل او للمفعول فعلى الاول تكون كلمة النفس فاعله والقوى مفعوله فيتحقق التنازع بينه وبين كلمة يستعمل اذ هو يقتضى ان تكون كلمة النفس فاعله ولفظ القوى مفعوله و(على الثانى) اعنى كون فطر مبنياً للمفعول فاما يكون النفس نائب فاعله او يكون نائب فاعله كلمة القوى فعلى الاول يقع التنازع بينه وبين يستعمل فى كلمة النفس باقتضائه ان يكون نائب فاعله واقتضاء يستعمل ان يكون فاعلاً له وعلى الثانى يقع التنازع بينه وبين يستعمل باقتضائه ان يكون القوى نائب فاعله واقتضاء يستعمل ان يكون مفعوله ومنه يظهر ان تنازعه مع يستعمل ليس منحصراً باحد الوجهين وهو كون فطر مبنياً للفاعل بل يقع بينهما التنازع ولو كان فطر مجهولاً لغاية الامر على تقدير كونه معلوماً يقع التنازع باقتضاء كل منهما كون القوى مفعولاً له وعلى تقدير كونه مجهولاً باقتضاء فطر كون القوى نائب فاعله واقتضاء يستعمل كونه مفعولاً وكيف كان مجهولية فطر مع كون النفس نائب فاعله بعيد فى الغاية لفساد المعنى اذ المقصود فاعلية النفس للقوى وهو لا يناسب مع ذكر مخلوقيته كما لا يخفى

« قوله - هذا متعلق بالفعلين - اى لفظ النفس متعلق بفطر ويستعمل على سبيل التنازع باقتضاء فطراياه فاعلاً او نائباً عنه على تقدير كونه معلوماً او مجهولاً واقتضاء يستعمل ان يكون له فاعلاً وقد عرفت فساد المعنى عند كونه نائباً عن فاعل فطر اذا كان مجهولاً

« قوله - على احد الوجهين - وهو كون فطر مبنى للفاعل لان كلا من الفعلين يقتضيه مفعولاً وقد عرفت ما فى تخصيص التنازع به اذ على تقدير ان يكون فطر مبنياً للمفعول ايضا يقع التنازع الا ان فطر ح يقتضيه نائب الفاعل ويستعمل يقتضيه مفعولاً اللهم الا ان يكون نظره قد

الى جعل النفس هو النائب عن الفاعل الذي يدخل به المعنى كما عرفت
« قوله - تنشئ النفس الصور - وكلمة تنشئ الصور معطوفة
على قوله تستعمل باسقاط العاطف وحاصل معنى البيت ان النفس الانسانية
فاعل للصور التي تنشئها من المتوهمات والتمخيلات بالرضا او بالتجلى
وكذا لقواها الجزئية المنبثثة عن ذاتها المستعملة اياها كرهما و
خيالها .

« قوله - اما كون النفس فاعلا بالرضا بالنسبة الى الصور - فنفس
تلك الصور علم وهي ايضا معلوم وليس علم النفس بها بتوسط صور اخرى
وتكون النفس عالما بها في مرتبة ذاته بعين علمه بذاته الذي هو عين
ذاته علماً اجمالياً لا غير

« قوله - و بالنسبة الى القوى - وحاصل البرهان على كون
علم النفس بالقوى حضورياً اى بحضور القوى بنفسها لدى النفس لاصولياً
اى ليس بحصول صورته لدى النفس انه لو كان علم النفس بها حصولياً فاما يكون
بحصول صورها فى النفس فى مرتبة القوة العاقلة واما يكون بحصول صور
القوى فى القوى نفسها واما يكون بحصول صورها فى آلات اخرى ولا رابع و
الثلاثة كلها باطلة و اذا كان التالى بشعبها الثلاثة باطلا يكون المقدم مثله نعلم
النفس بها لا يكون حصولياً فيكون حضورياً وهو المطلوب واما بطلان التالى
بشعبها الثلاثة (اما الاول) اعنى حصول صورها فى النفس فى مرتبة القوة العاقلة
لان القوة العاقلة لا تدرك الجزئيات لان ادراكها يتوقف على الالة فيكون مدرك
النفس منها كليتها مع ان جزئياتها مدركة لان النفس تستعملها جزئية
لا كلية وهي بما هي جزئية فعلته النفس و آلات افعالها لا بما هي كلية
فكليات القوى ليست آلاتاً لافعالها وانما النفس تفعل بواسطة هذه القوة

وتلك من القوى الشخصية الجزئية و (اما الثاني) اعنى حصول صور القوى في القوى نفسها بان تكون نفس القوى محلاً لصورها فهو باطل (لوجهين) الاول ان انتقاش صور القوى في القوى نفسها استعمال لها حيث استعملت النفس تلك القوى في ادراكها ذواتها وجعلتها الاتباملاحظة نفسها كما تستعملها وتستخدمها في ادراك غيرها وفي استعمال النفس اياها في انتقاش صورها فيها لا بد من العلم بذلك الاستعمال والعام بالالات التي تستعملها وهي ما به الاستعمال فيحتاج في علم النفس بها الذي هو ارتسام صورها في ذواتها الى العلم بذواتها فننقل الكلام الى العلم الثاني والمفروض انه ايضا حصولي بارتسام صور القوى في نفس القوى الذي هو استعمال من النفس لتلك القوى في ارتسام صورها فيها المحتاج الى العلم بها فيحتاج الى علم ثالث وهكذا هو باطل للزوم التسلسل في سلسلة العلوم واحتياج العام بشيء من القوى الى العلم بها مراتاً غير متناهية

(الثاني) ان ارتسام صور القوى في القوى نفسها مستلزم لادراكها لذواتها لان العلم عبارة عن حصول صورة المدرك بالفتح عند المدرك بالكسرمع ان هذه القوى جسمانية والتجسم مانع من الادراك فهي لمكان تجسمها لا تكون مدركة لذواتها

(واما الثالث) اعنى حصول صور القوى في آلات اخرى فهو ايضاً باطل لوجهين الاول انه لا آلات غيرها حتى تكون محلاً لارتسام صورها الثاني انه على تقدير آلات آخر تكون هي ايضاً معلومة للنفس بالعلم الحصولي حسب الفرض فننقل الكلام اليها ويعود الكلام فاما يدور او يتسلسل فالنفس تدرك القوى المنبثثة عنها بنفس ذاتها لا بارتسام صورها فعلم النفس بها حضوري لا حصولي فتكون فاعلية النفس لها بالرضا وهذا ما

اردنا اثباته

« قوله - واما كونها فاعلا بالتجلى - اى بالنسبة الى صورها وقواها فقواه لجميع شئونها ناظر الى صورها لان الصور العلمية المنشأة فيها من شئونها لانها معلولها و معلول الشيء من شئونه وجامعية النفس لجميع صورها العلمية وقواها المنبثثة عنها هي مقام الكثرة في الوحدة كما ان وجوداتها التفصيلية التي هي اشراقات النفس هي مقام الوحدة في الكثرة

ص ١١٧ قوله - و على علمها بها بعين وجوداتها - يعنى وجوداتها الفعلية عين عام النفس بها في مقام علمها الفعلى و علم النفس بذاتها عين علمها بتلك الوجودات الفعلية في مقام علمها الذاتى ويكون علمها الذاتى سابقا على الوجودات المتكثرة و على العلم الفعلى بها الذى هو عين تلك الوجودات فالنفس في نفس علمها بذاتها الذى هو عين ذاتها تعلم جميع تلك الوجودات المتكثرة من الصور والقوى لانها في وحدتها كل تلك الصور وتلك القوى فيكون علمها بذاتها عين علمها بتلك الصور والقوى لكن علماً اجمالياً في عين الكشف التفصيلى وهذا معنى فاعليتها لتلك الصور والقوى بالتجلى

« قوله - وان لم يكن لها العلم بذلك العلم - اى وان لم يكن للنفس العلم بذلك العلم الحاصل منها بجميع قواها بوجود واحد بسيط الا عند الكمال وبعد الاستكمال

« قوله - فان هذا العلم التوهمى - فالنفس فاعل بالعناية للسقوط عن جذع عال عند توهم السقوط فانه يسقط بمجرد توهمه بلا قصد منه اليه ولا تصديق بغاية

« قوله - كالمشي فعل - كلمة فعل ماض بالبناء للمفعول كما

في قوله في النظم سقوط فعل

« قوله - الكاف هنا وفيما بعده اسمية - يعني تكون

بمعنى المثل فيصير المشى مثالا لفاعلية النفس بالقصد وليست الكاف للتشبيه

حتى يصير فاعليته بالقصد شبيهاً بالمشى كما لا يخفى

« قوله - كما ان الحركة الصعودية - الحركة القسرية

كالحركة الطبيعية كلتاها فعل النفس في مرتبة الطبع وهي مقامها النازل

الان القسرية من الطبيعة المقصورة والطبيعية من الطبيعة المخلاة و

نفسها عن القسر وليست القسرية من القاسر وذلك لانه بعدا ذرعى القاسر

حجرا ونحوه الى العلو ثم مات بلاهلة يتحرك الحجر الى العلو بعد موته

آنأ ما من الزمان ولو كانت حركته من القاسر لكان اللازم انتهاؤها عند

موته والا يلزم بقاء المعلول بعد زوال علته فمن هذا يستكشف ان حركته

من طبيعته لكن لامطلقا بل مقسورة

« قوله - متعلمة باسماء الحق تعالى التنزيهية والتشبيهية -

تعلم النفس باسمائه تعالى التنزيهية والتشبيهية كناية عن جامعيتها للاضداد

كما انه تعالى جامع لها فانه تعالى قريب في عين بعده وبعيد في عين

قربه باطن في ظهوره وظاهر في بطنه عال في دنوه دان في علوه وانه

تعالى خارج عن الحدين حد التنزيه والتعطيل وحد التشبيه كما ورد في

الخبر والمراد بخروجه عن الحدين هو نفى التعطيل والتشبيه عنه تعالى لان

جماعة من الناس ارادوا تنزيهه تعالى عن مشابهة المخلوقات فوقوا في

البطلان والتعطيل واخرى ارادوا ان يصفوه بصفات يعرفوه فانبثوا له صفاتاً

غير لائقة بذاته فشبوهه بخلقه فهم بين معطل ومشبه فالواجب على الانسان

ان لايقول بنفى الصفات رأساً ولا بانباتها على وجه التشبيه والى ذلك
ينظر قول بعضهم فى نظمه

فان قلت بالتنزيه كنت متيداً وان قلت بالتشبيه كنت محدداً
وان قلت بالامر ين كنت مسدداً وكنت اما ما فى المعارف سيداً
فاياك والتشبيه ان كنت نابتاً واياك والتنزيه ان كنت مفرداً

فالنفس ايضاً عالية فى دنوها دانية فى علوها قريبة فى بعدها بعيدة
فى قربها خارجة عن الحدين حد التنزيه وحد التشبيه جامعة لهما عالمة
بذاتها لا يعلم زائد على ذاتها بل عالمة بما سواها كك لان علمها بما
سواها اشراق منها على ما سواها واشراقها لا يخلو منها حيث ان اشراق
الشيء هو نفس الشيء بوجه وقادرة بنفس ذاتها وحية بنفس ذاتها وبالجملة
لها وحدة جمعية ظلية ظل وحدة الحققة الاصلية

ص ١١٨ قوله - واشير اليه فى الكتاب الالهى - اى اشير الى ان

الفاعل هو معطى الوجود لا معطى التحرك فى الايات المباركات حيث
يسلب الفاعلية فى الموارد المذكورة فيها مع ان الفاعل بمعنى معطى
التحرك فيها موجود فتدل الايات على انحصار الفاعل بالفاعل الالهى اعنى
معطى الوجود اذ لا مؤثر فى الوجود غيره

« قوله - غرر فى البحث عن الغاية - لما فرغ عن البحث عن

الفاعل شرع فى البحث عن الغاية وقدمه على ابحات العلة الصورية
والمادية لكون الغاية اشرف منهما

« قوله - حتى فواعل هى الطبايع - الغاية تطلق على ما

لاجلها الوجود كما تقدم ولعلمها بهذا الاطلاق تختص بافعال ذوات الشعور
سواء كان فعلها عن قصد زائد على ذاتها او لا وقد تطلق على ما يتادى اليه

الفعل وان لم يكن مقصوداً بحيث لو كان الفاعل مختاراً لفعل ذلك لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من الاطلاق الاول وبهذا الاطلاق انبتوا للطبيعات غايات مع انه لاشعور لها ولاقصد

« قوله - فاذا كانت للطبايع وهى عديمة الشعور غايات - و استدلو لانبات الغاية فى افعال الطبايع بالمشاهدة فاننا نشاهد فى الامور الطبيعية من قواها وطبايعها تحريكات وتأثيرات متادية الى امور مترتبة عليها ترتب الغاية على ذى الغاية بحيث يحكم العقل حكماً جزمياً بان تلك التحريكات انما كانت لاجل الامور المتادية اليها ولا معنى بالغاية الا ما لاجله تحرك الشئ، وذلك التأدى ظاهر لمن تأمل فى هذه الامور حق التأمل الا ترى انه لا يثبت من حبة البرغير البر ومن الشعير غير الشعير ولا يلد من نطفة الانسان الا الانسان ومن نطفة الحمار غير الحمار الى غير ذلك وكل ذلك على سبيل الزوم والدوام بحيث لا يتخلف الا مانع وليس ذلك الا لقوة مودعة فى نطفة الانسان مثلامتوجهة تحريكاتها نحو حصول الانسان فيترتب عليها ذلك حيث لعائق عنه

« قوله - والشعور عين ذاتها مهية او وجوداً - ما كان الشعور عين ذاته مهية هو الحق تعالى شانه لان مهيته تعالى عين وجوده وانه ليس له مهية سوى الوجود فصفااته العليا عين مهية التى هى عين وجوده وان لا يطلق عليه الشعور والشاعر لاختصاص الشعور بما يكون بالالة ويكون اطلاق الشعور من باب التغليب وما كان عين وجوده هو المفارقات العقلية من المبادئ العالية التى دون مبدء المبادئ جل جلاله فان الصفات العليا عين وجوداتها لاما هيئاتها وهذا على قول من يقول بان لها ماهيات ظاهر واما عند من يقول بان النفس و ما فوقها انبات صرفة فكذلك ايضا لما

عرفت منا مرارا بان المقصود من هذا الكلام ليس نفي الماهية عن
المفارقات حقيقة وانما الغرض بيان غلبة احكام الوجود فيها واندكاك
آثار ماهياتها فى حكم وجوداتها وغلبة نورها

« قوله - اذ مقتضى الحكمة الالهية والعناية الربانية - كل
من الحكمة والعناية تطلق على معنيين فاول معنى الحكمة هو الحكمة
العلمية اعنى العلم بما يترتب على الشئ وثانيهما الاحكام والاتقان
فالمعنى الاول كما ترى من شعب العلم والثانى من شعب القدرة واول
معنى العناية هو العلم الفعلى بالنظام الاحسن والمراد بالعلم الفعلى هو
ما يكون منشاء لتحقيق المعلوم بالعرض كعلم البناء بصورة البناء الذى منه
يتحقق البناء الخارجى فهو اى العلم الفعلى فى مقابل العلم الانفعالى الذى
يكون المعلوم بالعرض منشاء لتحقيقه عكس العلم الفعلى (والمعنى الثانى
من العناية) هو الاتقان والاحكام اعنى المعنى الثانى من معنى الحكمة
فالحكمة والعناية تصيران مترادفين فى معناهما الاول والثانى اى انهما
مترادفان اذا اطلقا معا بالمعنى الاول او اطلقا معا بالمعنى الثانى وانهما
متغايران لو اريد من كل معنى غير ما يراد من الاخر فالحكمة والعناية فى
النظم يمكن ان تكونا مترادفين ويمكن ان تكونا متغايرين لكن لما
كان تغايرهما حسن لان التأسيس اولى من التاكيد فان اريد من
الحكمة معناها الاول ينبغى ان يراد من العناية معناها الثانى وان اريد
من الحكمة معناها الثانى ينبغى ان يراد من العناية معناها الاول حذرا
من التاكيد مادام يمكن حمل الكلام على التأسيسين كما لا يخفى
« قوله - وذالك منافيان - اى القسر الدائم والقسر الاكثرى
منافيان مع الحكمة والعناية

قوله - والعناية علة فاعل - ای من حیث هو فاعل لامن
حیث هو موجود وبعبارة اخرى العناية علة لفاعلية الفاعل لالاصل وجوده
قوله - غرر فی دفع شکوک عن الغایة - چون درسالف
زمان توضیح مطالب این غرر را بعبارت فارسی نوشته بودم اینک عین
آن را در اینجا مینگارم بدانکه افعال باعتبار غایات مترتبه بر آنها
منقسم بشش قسم میشوند و این اقسام عبارتند از (۱) فعل باطل و (۲)
محکم و (۳) عبث و (۴) جزاف و (۵) عادی و (۶) ضروری و توضیح این
اقسام موقوف است ببیان اموری

(امر اول) غایة باشتراك صناعی اطلاق میشود بر دو معنی اول ما
الیه الحركة مثل غایة درحرکه بمعنی ماینتهی الیه الحركة دوم مالاجله
الحركة مثل ملاقات شخصی درما ینتهی الیه الحركة

(امر دوم) مبده هر حرکتی منقسم میشود بر چهار قسم (۱) ابعده
و (۲) بعید و (۳) قریب و (۴) اقرب مبده ابعده عبارت است از علم بدو شعبه
آن از تصور و تصدیق: طالب هریشمه هر مطلبی حق چشاند اول کارش
لبی. بلی این حرف ورد هر لسان است که نادانسته را جستن محال است
و مبده بعید عبارت است از شوق و میل که منبعث میشوند از قوه شوقیه و
مبده قریب عبارت است از اراده و مبده اقرب عبارت است از قوه منبثه در
عضلات که آنرا قوه عامله نیز گویند و تفاوت این مبادی در قرب و بعد
نسبه بهحرکه ظاهر است و وجه تفرقه آنها در ابعده و بعید و قریب و اقرب معلوم
(امر سوم) غایة مبده اقرب که قوه عامله است دائما عبارت است
از غایة بمعنی مالیه الحركة یعنی تحریک قوه عامله عضل را دائماً برای
وصول الی مالیه الحركة است و او را غایة بمعنی مالاجله الحركة نباشد

وامامبدء بعید یعنی قوه الشوقیه پس غایة آن گاهی همان غایة قوه عامله است و در این هنگام مبدئین یعنی مبدء بمید که قوه شوقیه ومبدء اقرب که قوه عامله است متحد باشند در غایة و گاهی غایة مبدء بعید مالاجله الحركة است و در این هنگام مبدئین مختلف باشند در غایة مثال اول انتقال از موضعی بموضعی بجهة انزجار از اول چه آنکه غایة قوه عامله وصول بموضع ثانی است که آن ما الیه الحركة است و غایة قوه شوقیه نیز وصول بموضع ثانی است زیرا که غرضی نیست در این حرکت الا انزجار از موضع اول ومثال ثانی انتقال از موضعی بموضعی برای ملاقات شخصی در موضع ثانی چه آنکه غایت قوه عامله وصول بموضع ثانی است و غایة قوه شوقیه ملاقات شخصی است در آن موضع نه فقط وصول بموضع ثانی

(امر چهارم) در صورت اتحاد مبدئین در غایة کلامی نیست در حصول آن برای هر دو مبدء چه آنکه وصول بما الیه الحركة که غایة قوه عامله است بنفسها غایة قوه شوقیه است وبالاختلاف المبدئین در غایة پس لامحاله غایة قوه العامله که ما الیه الحركة است حاصل است و اما غایة قوه شوقیه که در این فرض یعنی فرض اختلاف او با غایة قوه عامله مالاجله الحركة است البته پس میشود که حاصل شود باینکه در ما الیه الحركة نائل شود بمرام و حاصل گردد مالاجاه الحركة مثل ملاقات محبوب و میشود که حاصل نشود ونائل نگردد بمالاجله الحركة و این فعل دوم را که نرسیدن بغایة قوه شوقیه است یعنی مالاجله الحركة فعل باطل خوانند بمعنی انقطاع آن فعل از غایة قوه شوقیه نه از غایة مطلقا حتی غایة قوه عامله وانقطاع آن از غایة قوه شوقیه نیز بمعنی قطع

طریق وصول اوست بآن غایة نه بمعنی آنکه غایتی نبوده باشد برای او
از اول بواسطه فرق جلی بین فعلیکه لاغایة له اصلا و فعلیکه بسته شده
راه وصول بغایة آن

(امر پنجم) باترتب غایة هر دو مبده از مبده اقرب که قوه عامله است
و مبده بعید که قوه شوقیه و خروج فعل از باطل مبده ابعده که مبده اول و
اول المبادی است برای فعل یافکر است و یا تخیل بدون فکر اول
را نعل محکم خوانند و دوم یعنی آنکه تخیل بدون فکر مبده ابعده باشد
بر دو قسم است اول آنکه تخیل بدون فکر مبده ابعده باشد و قوه شوقیه
که مبده بعید است با قوه عامله که مبده اقرب است متطابق باشند در
غایة باین معنی که غایة قوه شوقیه نیز ما الیه الحركة باشد کما آنکه
دانستی که غایة قوه عامله همیشه ما الیه الحركة است و آن فعل را با اصطلاح
عبث اصطلاحی و عبث بمعنی الاخفی نیز گویند قسم دوم آنکه تخیل
بدون فکر مبده ابعده باشد لکن باختلاف غایة قوه شوقیه با غایة قوه عامله
که در فرض غایة قوه شوقیه ما لاجله الحركة خواهد بود چه آنکه
دانستی که غایة قوه عامله از ما الیه الحركة هیچ گاه تجاوز نکند و این
قسم دوم نیز بر اقسامی در آید اول آنکه تخیل بدون فکر بتنهائی بدرن
انضمام امری دیگر با مبده ابعده باشد و این قسم را جزاف خوانند و فاعل
او را مجازف گویند مانند بازی بچگان دوم آنکه تخیل بدون فکر با
مشارکت طبع مبده ابعده باشد و این قسم را فعل طبیعی گویند چون
حرکت تنفس سوم آنکه تخیل بدون فکر با مشارکت مزاج مبده ابعده
باشد و این قسم را فعل مزاجی گویند چون حرکت مریمس و این دو قسم
را که با مشارکت طبع یا مزاج باشد قصد ضروری نیز نامند چهارم آنکه

تخيل بدون فكر بامشاركت عادة مبدء ابعداً بشد وآنرا فعل عادى گویند چون لعب بالحيه ياگردانیدن دانهای تسيح

« قوله - ثم شرعنا في تمهيد مقدمات اولاً - وهى الامور الخمسة التى ذكرناها فى الحاشية المتقدمة بالعبارة الفارسية وقد ذكرها المصنف قده الى قوله اذا علمت هذه فاعلم ان كل المبادئ الثلاثة الخ و قوله هذا اعنى من قوله اذا علمت الخ بيان لدفع الشك بعد تمهيد المقدمات .

« قوله - مثل غاية الطبائع دواما حاصلة - لان غاية الطبائع ايضاً هى ما اليه الحركة دائماً

« قوله - فتلك القوة - يعنى ان القوة المنبثة فى العضلات اذا لوحظت نفسها فقط وبشرط لا اى غير مخلوطة بالشوقية والمدركة تكون كالطبائع فى ان غايتها ما اليه الحركة قال المصنف فى حاشيته على الاسفار فان شئت سم القوة العضلية طبيعية وان شئت سم الطبيعية التى فى البسائط محرركة عاملة فح فكما ان المطلوب من تحريك الطبيعة مادتها ليس الا نهاية الحركة كك فى الحركة العضلية انتهى

« قوله - حاملها حامل الطبيعة هى مادتها - وهى الهبولى والطبيعة تحركها وليس المتوقع من تحريكها الا الاصل الى ما اليه الحركة لاشيئاً آخر مترتباً عليه

ص ١٤١ قوله - غاية كذا - لفظه كذا من الالفاظ الكناية والمراد بها هنا فكرية وكلمة غاية مبتداء وكذا اما مضاف اليه لكلمة غاية اوصفة لها وقوله انتفت خبر للمبتداء

« قوله - واما بالنسبة الى المبادئ الموجودة - وقد عرفت

ان لعب الطفل يسمى بالفعل المجازف وهو ما يكون التخيل بدون
الفكر هو المبدء الابعد بلا انضمام امر آخر اليه من طبع او مزاج او اعادة
ونحوها .

ص ١٢٢ قوله - و اما في بطلان الاتفاق - الاتفاق قد يطلق
على ما كان له سبب طبيعي او ارادى بالعرض ليس دائم الايجاب ولا اكثر
فان تأدية الاسباب الى المسببات ان كانت دائمية او اكثرية سميت اسباباً
ذاتية وان كانت نادرة سميت اتفاقيه والاتفاق بهذا المعنى امر معقول واقع
كما سنوضحه وقد يطلق على ما لافعل له او على ما لا غاية له او على ما لا
فاعل ولا غاية له معاً وبهذا المعنى باطل غير واقع لوجود الفاعل والغاية
لكل ممكن اذ الامكان مناط الحاجة والغاية علة فاعلية الفاعل

« قوله - كلما يحدث فهو راق - وذلك لان الحادث ممكن
والامكان كما عرفت مناط الحاجة وانما ذكر السبب في تحرير بطلان
الاتفاق بمعنى سلب الغاية لان المنسوب الى القائل به في تقريره هو ان
في الموجودات امور اتفاقية لاسبب لها يتادى اليها حتى تكون هذه غاية
له مترتبة عايمه و ذلك كمن حفر بئراً لماء او بناء فيعثر على كنز لم يكن
عالمًا به فهذا العثور مما لاسبب له لاطبيعيًا ولا ارادياً ولا قسريًا اما انه لا
سبب طبيعي له فلان الحفر لو كان سبباً طبيعياً للعثور لكان كل حفر كك
مع انه ليس كك واما انه ليس ارادياً فلان المفروض عدم علم العائنه و
عدم كون الحفر لاجله واما انه ليس قسرياً فلان ما لا يكون محالاً لان يكون
ارادياً او طبيعياً لم يكن محالاً للقسر لان الفعل القسري هو ما كان على
خلاف الارادة او الطبيعة مضافاً الى انتفاء القسرفي مفروض المثال اعني
العثر على الكنز حسب الفرض فهذا الفعل مما لاسبب له فلا يجب ان يكون

لكل فعل يحدث سبب وان يكون كلما يتجدد غاية لفعل

« قوله - بها وجوده وجب - واذا وجب وجوده فلا يقال فيه

انه وقع بالاتفاق

« قوله - يقول الاتفاق جاهل السبب - اى يقول بالاتفاق من

يكون جاهلا بوجود السبب ولا يلتفت اليه قال المحقق الطوسى فى شرح
الاشارات ان الاتفاق ليس كما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذى
يستند الى سبب غريب يندر وجوده ولا يتفطن له فينسب الى الاتفاق انتهى

« قوله - وايضا يقوله بالنظر الى نوع ما - اى يقوله بالنظر

الى نوع يؤدى شخص منه الى ذلك فيقول نوع الحفر بالنسبة الى العثور
على الكنز اتفاقى واما بالنسبة الى شخص الحفر المنتهى الى العثور فليس
اتفاقيا لان الشيء مالم يجب لم يوجد وتوضيح ذلك ان السبب للشيء قد
يكون مستقلا فى السببية بذاته غير محتاج الى امر خارج عن ذاته ولا
محاالة يكون تأديه الى المسبب دائما وقد يكون محتاجا الى شرائط
واحوال خارجة عن ذاته ولكن يكون حصول الشرائط والاحوال معه
دائما فيكون تأديه الى المسبب ايضا دائما وقد يكون محتاجا اليهما
ولكن يكون حصولهما معه فى حال دون حال فلا يخلو اما يكون الحصول
اكثر من اللا حصول او يكون مساويا معه او يكون اقل منه فهذه اقسام
خسة فالسبب فى الثلاثة الاولى منها اعنى ما كان السبب مستقلا بذاته
وما كان محتاجا الى شرائط واحوال دائمة الحصول معه او اكثرى الحصول
معه يقال انه سبب ذاتى و مسببه غاية ذاتية له وفى الاخيرين اعنى السبب
المحتاج الى الشرائط والاحوال المتساوى الحصول معه او الاقلى الحصول
لا يخلو اما ان ينسب المسبب الى مجموع ذلك السبب والاحوال الحاصلة

معها على التساوى او الاقلية او ينسب الى نفس السبب وحده فعلى الاول اعنى ما اذا نسب الى المجموع يقال ايضا انه سبب ذاتى و مسببه غاية ذاتية له و على الثانى يقال انه سبب اتفاقي ولسببه غاية اتفاقيه فالحفر بالقياس الى العثور على الكنز لو اعتبر مع كونه صادراً عن العارف بكون الكنز فى موضع ينتهى اليه الحفر و مع عدم مانع من الوصول اليه كان سبباً ذاتياً للعثور و العثور غاية ذاتية له و لو اعتبر مجرداً عما ذكرنا كان سبباً اتفاقياً و العثور غاية اتفاقيه وهذا معنى قول المصنف قده و ايضا يقوله بالنظر الى نوع ما الخ و يعلم ان الحفر المجرى عن الشرائط و الاحوال الموصلة الى الكنز لابد له من غاية ذاتية ككونه للماء او للبناء فاذا اتفق ان يكون هناك كنز يصير سبباً للعثور عليه بالعرض لا بالذات فالعثور على الكنز ليس مما لا سبب له اصلاً بل لا سبب ذاتى له دائماً و له سبب بالعرض فهو ليس مما لا يكون له غاية لسبب بالعرض فالسبب الاتفاقي سبب بالعرض و غايته غاية بالعرض وهذا تمام الكلام بالنسبة الى شبهة الاتفاق و اعلم انه قد ذكر الشيخ فى الشفاء كلمة البخت مع الاتفاق و هو فارسي معرب بمعنى الجد و الحظ و النصيب فاما يكون مرادفاً مع الاتفاق او يكون اخص فانه يقال لما يؤدى الى شئ معتد به فكل بخت اتفاق دون العكس فسرعة البخت ان يؤدى الى غاية محمودة كالعثور على الكنز فى المثال المتقدم و شقاوة ان يؤدى الى غاية مذمومة

« قوله - موتاً طبيعياً - اى اذا قيس الموت للاخترامى الى النظام الكلى الجمالى يكون طبيعياً للاخترامياً وهذا جواب عن شبهة من شبه القائلين بالاتفاق فان لهم فى ذلك شبه كقولهم ان الطبيعة لاروية لها فكيف تفعل لاجل غرض و قولهم ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا

مختلفة مثل الحرارة التى تفعل حل الشمع وعقد الملح واسوداد الوجه فى القصار وايضا وجه الثوب ونحو ذلك وقولهم ان الفساد والموت والتشويبات والزوائد ليست مقصودة للطبيعة مع ان لها نظاماً ما لا يتغير فيعلم ان اضرار تلك المذكورات ايضاً من الصحة والحيوة الى اخر الاضرار غير مقصودة للطبيعة والمصنف قدّمه فى قوله هذا موتاً طبيعياً غداً اخترامى النخ يشير الى الجواب عن الشبهة الثالثة لكن بالنسبة الى الموت لاجميع المذكورات فيها من الفساد والتشويبات والزوائد وفى الشعر الاخير يجيب عن الجميع اعنى قوله

ما ليس موزوناً لبعض من نعم فى نظام الكل كل منتظم

ص ١٢٣ قوله - فغاياته - الضمير يرجع الى من يرد عليه الموت الاخترامى اى غاية من يموت بالاخترام ومنتهى حركته هى هذا الموت الاخترامى لكن بالنسبة الى نظام الكل والاسباب المؤدية الى الوجوب فالमित بالاخترام واصل الى غايته بهذا النظر

« قوله - نعم الاخترام وقطع الطريق وعدم الوصول الى الغاية ونحوها - ضمير ونحوها يرجع الى العبارات المذكورة من الاخترام وقطع الطريق الى آخرها يعنى ونحو تلك العبارات مما شئت ان تعبر

« قوله - الانسان الكامل الذى خلق لله وخلق الاشياء لاجله - وهذا اشارة الى ما فى الحديث القدسى يا بن آدم خلقت الاشياء لك و خلقتك لنفسى واعل الى ذلك ايضاً يشير كلام سيد العارفين روحى وروح من سواه له الفداء نحن صنائع الله والناس صنائع لنا بناء على ان تكون اضافة الصنائع الى الله تعالى بمعنى اللام لكى تكون الجملة الاولى عدلا للاخيرة وان تكون اللام فى كلتا الجملتين للغاية والى ذلك ينظر كلام

بعض اهل المعرفة العلة الغائية من ايجاد العالم الانساني هي رؤيته تعالى ذاته بذاته في مرآت عين الانسانية واليه اشار الحافظ ايضا في قوله نظري كرد كه بيند بجهان صورت خویش ❖ خيمه در مزرعة آب و گل آدم زد والحاصل ان الانسان الكامل غاية الابداد وغايته وجود الواجب تعالى .

« قوله - فانما قصد الغاية الثانية - اي الغاية الانسان الكامل لالتى غاية بالقياس الى النظام الكلى وهى الغاية الاولى والمراد بالاولى والثانية اما بحسب العبارة حيث ان الغاية بالقياس الى النظام الكلى مذكورة اولا واما بمعنى الغاية الاولية فى الغاية الاولى و غاية الغايات فى الغاية الثانية فالمراد بالثانية ح ما ليست بالغاية الاولى وان كانت غاية الغايات

« قوله - وهذا الترقب ايضا - كلمة ايضا فى هذا المقام مثلها فى قوله المتقدم وايضا يقوله بالنظر الى نوع ما يعنى هذا الترقب ليس بالنسبة الى الشخص فان كلا ميسر لما خاق له بل بالنظر الى النوع والى المواد اما بالنظر الى النوع فان ترقب الغاية الثانية من كل شىء بالنظر الى شأنية نوع الانسان وكونه فى اول خلقته فى مرتبة العقل الهولانى مستعد لقبول كل صورة ترد عليه لبالنسبة الى شخصه وهذا ظاهر واما بالنظر الى المواد فلان المادة متحدة مع الصورة وجودا بناء على كون التركيب بينهما اتحاديا لا انضماميا وحكم احد المتحددين حكم الاخر فالترقب فى المادة يسرى الى الصورة فاذا كانت المادة الثانية وهى الجسمية الجنسية مما يترقب منها الوصول الى الغاية الثانية ينتظر من الصورة المتحدة معها ذلك ايضا وانما خص حكم الترقب بالهولوى الثانية لان

الهيولى الاولى التى هى هيولى الهيوليات ليس شأنها الا القوة فهى لا يترقب منها الا كونها قوة وانما اخرج الجسمية الشخصية عن حكم هذا الترقب لان هذا الحكم ثابت للجسمية الجنسية واما الشخص فكل ميسر لما خلق له

« قوله - وعدم نفاذ كلماته - المراد بكلماته تعالى الموجودات المعبرة عما فى الغيب الممكنون وعدم نفاذها عدم انقطاعها باستمرار الفيض الموجب للعود الى ما بدء منه

« قوله - وان كلماته التامة - الكلمة التامة هى التى ليست لها حالة منتظرة كالعقول والنفوس وباب الابواب هو الانسان الكامل الجامع بوحدته جميع العوالم (ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم فى واحد) فهو من حيث عقله عالم العقل ومن حيث قلبه كتاب اللوح المحفوظ ومن حيث نفسه كتاب المحور والاثبات فوصول الانسان الكامل الى غاية الغايات ووصول كل الاشياء اليها
جامى گويد :

از بزرگه نکاشت خامه احسانش ابواب کتاب عالم ارکانش
بر لوح وجود زد رقم فهرستى در آخر کار نام کرد انسانش

« قوله - فعلة صورية للكل - يعنى ما به شئىة الشئ بالفعل اذا قيس الى الكل الى المركب منه ومما يكون الشئ به بالقوة يسمى علة صورية واذا قيس الى الجزء الاخر الذى محل له وهو حال فيه يقال له الصورة فالعلة الصورية والصورة متحدتان ذاتاً ومتغايرتان مفهوماً واعتباراً وكذا الحال فى العلة المادية والمادة فما به الشئ يكون بالقوة اذا قيس الى الكل يسمى بالعلة المادية واذا قيس الى الجزء الصورى يسمى بالمادة

« قوله - الصورة الجسمية والصورة النوعية - والفرق بينهما انما هو الفرق بين الجنس والنوع فالجسمية معنى جنسى بالنسبة الى النوعية والنوعية فصل محصل لها

« قوله - والشكل والهيئة - يعنى بالشكل الشكل على اصطلاح الحكماء وهو هيئة حاصلة من احاطة حد او حدود التي هي من مقولة الكيف لاعلى اصطلاح المهندسين وهو مقدار ما احاط به حد او حدود الذي هو من مقولة الكم فلما كان الشكل بالاصطلاح الاول قسماً من الهيئة المطلقة قال والهيئة مطلقاً فيكون الفرق بين الشكل وبين الهيئة بالاطلاق والتقييد

ص ١٢٤ قوله - حتى تكون الجواهر المفارقة صوراً بهذا المعنى - وكذا تطلق الصورة بهذا المعنى على الصور المنتزعة عن المواد بتجريد مجرد ونزع نازع اياها وبهذا المعنى ايضاً يقال للواجب تعالى انه صورة الصور لان فعالية الوجود فيه اقوى واتم بل هو تعالى فعالية صرفة و مجمع الفعليات وهذا المعنى من الصورة هو المعنى الخامس مما ذكره المصنف وهو الصورة العلمية

« قوله - وقد يقال صورة لكل هيئة وفعل - وهذا المعنى هو المعنى الرابع الذى ذكره المصنف اعنى به الهيئة مطلقاً

« قوله - ويقال صورة لما يتقوم به المادة بالفعل - وهذا المعنى هو المعنى الاول والثانى من المعانى الخمسة التى ذكرها المصنف فان تقوم المادة بها ان كان فى التحقق تكون الصورة المقومة لها جنسية وان كان فى التنوع تكون الصورة صورة نوعية

« قوله - ويقال صورة لما يكمل به المادة وان لم تكن

متقومة بها بالفعل - وهذا المعنى من الصورة لم يذكره المصنف في طي
المعان الخمسة

« قوله - ما يتحرك اليها بالطبع - وهو الغاية فيطلقون
الصورة بهذا المعنى على الغاية اذ الغاية في كل موضع صورة كمالية
للمغيا كما لا يخفى

« قوله - ويقال صورة خاصة لما يحدث في المواد - وهذا
المعنى هو المعنى الثالث من المعانى التي ذكرها المصنف اعنى الشكل

« قوله - من الاشكال وغيرها - اى غير الاشكال كالزواية
فانها هيئة تحصل من احاطة حدين بالسطح من حيث انتهائهما بنقطة
الملتقى من غير ملاحظة محاطية الجانب بالحد الاخر كما في المثلث او
الحدود الاخرى كما في غير المثلث وبهذا اى بعدم الملاحظة المذكورة
تمتاز الزاوية عن الشكل فان الشكل هيئة تحصل من احاطة حد واحد
على السطح وهذا اعنى كون المحاط بالهيئة هو السطح انما هو فى الزاوية
المسطحة واما فى الزاوية المجسمة فالمحاط بالهيئة فيها هو الجسم و
هكذا الكلام فى الشكل المسطح والشكل المجسم

« قوله - والجميع ذلك - الفرق بين الصورة بمعنى مجموع
الجنس والفصل وبين الصورة بمعنى النوع بالاجمال والتفصيل

« قوله - ويكون كلية الكل صورة فى الاجزاء، ايضاً - وهذا المعنى
معنى سابع فى عبارة الشيخ وانما عبر عنه مع التغيير فى الاسلوب لان
اطلاق الصورة على الكل على سبيل التجوز تشبيهاً للاعتبار الذهنى فى
الوحدة بالصورة الخارجية التى هى جهة الوحدة فالمراد من كون كلية
الكل صورة فى الاجزاء ان الامور المتكثرة التى ليس لها جزء صورى

حقيقي بكليتها وجمعيتها انها صورة للاجزاء

« قوله - عنصره ومادته - العنصر في الاصل اسم للتقابل من حيث يتركب منه ومن غيره الشيء، والمراد به هنا المادة مطلقا والمادة تطلق تارة على المادة بالمعنى الاخص وهي المحل المفترق في وجوده الى الحال فيه واخرى على المحل مطلقا سواء كان مفترقا الى الحال او مستغنيا عنه كالموضوع بالنسبة الى العرض وسواء كان حاول الحال فيه بنحو السريان او التعاق كالفنفس بالنسبة الى البدن فالبدن وموضوع العرض والهيولى التي هي المادة بالمعنى الاخص كلها مادة بالمعنى الاعم

« قوله - كاللوح للكتابة - فاللوح مستعد لقبول شيء يعرض له وهو الكتابة من غير تغيير فيه

« قوله - وان كان مع انسلاخات صورية - الا ان وقوع تلك الانسلاخات ليس على سبيل التقصد من الطبيعة بل بالعرض

« قوله - لعروض الحركة له في اثن - كما في مثال الشمعة للصنم فانها اذا تشكلت بالصنم تحركت في الاثن

« قوله - قدده اوكم - كما في مثال الصبي للرجل فانه اذا صار رجلا كان يتحرك في الكم

ص ١٢٥ قوله - او غير ذلك - كما في مثال الشمعة ايضا فانها اذا تشكلت بالصنم تحركت في الوضع تبعا لحركتها في الاثن

« قوله - كهيولى كل فلك بناء على اختلافها بالنوع قد ذكرنا في الطبيعيات في بحث الصور النوعية انهم لم يقيموا على تخالف المادة في الافلاك والفلكيات برهاننا بل المتحقق عندهم عدم الدليل على اتحادها فيها كما قام الدليل على اتحادها في العناصر والعنصرات وهو استحالة

بعضها الى بعض فراجع

« قوله - والامثلة واضحة فالفاعل القريب كالوتر والقوة العاملة في العضل لتحريك الاعضاء والبعيد كالشوق المنبعث عن القوة الشوقية والمادة القريبة كالجنين للانسان والبعيدة كالنطفة له والصورة القريبة كالتربيع للمربع فان مادة المربع لا يتوقف قبولها لصورة التريبع على انضمام شىء آخر اليها او حدوث حالة اخرى لها والصورة البعيدة كصورة ذى الزاوية للمربع فان صيرورة مادة ذى الزاوية مرعا يتوقف على طريان صورة التريبع عليها

« قوله - والصورة العامة كصورة الكرسي مطلقا وفي الشفاء الصورة العامة لاتفارق الكلية وهي مثل الجنس للخاصة والخاصة لاتفارق الجزئية وهي مثل حد الشىء او فصله او خاصته ومراده ان الصورة العامة كالجنس للصورة الخاصة كصورة الكرسي مطلقا التي هي جنس لصورة هذا الكرسي وذلك الكرسي الى غير ذلك

ص ١٢٦ قوله - وذكر والفاعل بالعرض اقسامها قال في الشوارق من ذلك ان يكون الفاعل مزيلا لمانع شيئا عن فعله الطبيعي وان لم يكن يوجب مع المنع ضداً مثل مزيل النعامة عن هدف فان الدعامة مانعة عن الفعل الطبيعي للهدف وهو النزول الى السفلى فمزيلها فاعل للنزول والهدم بالعرض ومنه ان يكون الشىء الواحد معتبراً باعتبارات لانه ذو صفات ويكون من حيث له واحدة منها مبدء بالذات لفعل فلا ينسب اليها بل الى بعض المقارن لها كما يقال ان الطبيب يبني اى الموضوع للطب هو بناء فيبنى لانه بناء لا لانه طيب فينسب البناء الى كونه طبييا الذى هو مقارن لكونه بناء او يؤخذ الموضوع غير مقترن بتلك الصفة فيقال ان

الانسان يبني ومن ذلك ان يكون الفاعل بالطبع او الازادة متوجهاً الى غاية ما فيباغها ولا يبلغها لكن يعرض معها غاية اخرى مثل الحجر يشج وانما عرض له ذلك لانه بذاته يهبط فانفق ان وقعت هامة في ممره فاتي عليها بثقله فشجها وقد يقال للشئ، انه فاعل بالعرض وان كان ذلك الشئ، لم يفعل اصلاً الا انه يتفق ان يكون في اكثر الامر يتبع حضوره امر محمود او محذور فيعرف بذلك فيستحب قربه ان كان يتبعه امر محمود ويتيامن به او يستحب بعده ان كان يتبعه امر محذور ويتطير منه ويظن ان حضوره سبب لذلك الخير او لذلك الشر انتهى

« قوله - كالسواد والبياض له - فان ذات الخشب علة ذاتية للكرسى وشكل الكرسي علة صورية ذاتية له والخشب مأخوذاً مع صفة البياض مادة عرضية والبياض صورة عرضية

« قوله - وما بالعرض اصنافه كثيرة - وذلك مثل دق الدواء لاجل شربه وشربه ليس مقصود لذاته وانما هو مقصود لاجل الصحة و يسمى هذا بالنافع اكونه مقصوداً لاجل ما يترتب عليه من النفع او المظنون نافماً بخلاف الخير حيث انه مطلوب لنفسه كما ان الغاية بالذات هو الخير والمظنون خيراً كالتغوط فانه ايضاً غاية للاكل بالعرض فان الغاية بالذات للاكل هي كف الجوع والجمال المترتب على الرياضة فان المقصود منها بالذات هو الصحة والجمال قد يعرض الصحة وكالشجة المترتبة على هبوط الحجر فهي ايضاً غاية له بالعرض وانما الغاية بالذات في هبوطه هي الوصول الى المركز

« قوله - كما بالفعل او بالقوة، الامثلة واضحة - فالفاعل بالقوة كالنار بالقياس الى ما لم تشتعل فيه مع صحة اشتعالها فيه وبالفعل كالنار بالقياس الى ما

اشتعلت فيه والمادة بالقوة كالنطفة للجنين وبالفعل كبदन الانسان لصورته
والصورة بالقوة كصورة النطفة لبदन الجنين وبالفعل كصورة الانسان لبदन
الانسان والغاية بالقوة كلقاء الحبيب للمتحرك اليه حين يتحرك وبالفعل
كهبوطه بعد انتهاء الحركة

« قوله - قد انتهى تأثير ذات مدة - يعنى يجب ان يكون تأثير
الامر المقارن للمادة المعبر عنه بالمادى وهو الجسم متناهياً بحسب الزمان
والعدد والشدة فالجسم لا يؤثر تأثيراً غير متناه زماناً او عدداً او شدة لما ياتى
عليه من البرهان

ص ١٢٧ قوله - مع طول ذيله فى الاولى - وقد ذكره الشيخ فى
الاشارات فى النمط السادس وحرره المحقق الطوسى فى شرحها وفصله
المحقق اللاهيجى فى الشوارق

« قوله - تنحل الى قوى باعتبار تبدلها فى ذاتها - اذهى فى
كل آن غيرها فى آن قبله وبعده

« قوله - يستلزم احتياجها اليها - لان المفتقر فى وجوده الى
شئ مفتقر اليه فى فعله

« قوله - والاحتياج الى المادة فى اليجاد ليحصل - يمكن
منع ذلك بدعوى ان الاحتياج الى المادة فى اليجاد انما هو لمكان
الاحتياج اليها فى الوجود وكون اليجاد متفرعاً على الوجود لا لمكان
كونه ايجاداً حتى يكون ليحصل بالمادة للقوة وضع مع منفعلها وبعبارة
اوضح اليجاد من حيث انه ايجاد لا يحتاج الى المادة بل احتياجه الى
المادة من حيث كونه متفرعاً على الوجود والوجود محتاج اليها بل يمكن
ان يقال ان وجود المادى ايضاً غير مفتقر الى الوجود لانه مفتقر الى المادة

والمادة ملزومة للموضع والافتقار الى الملزوم لا يستأزم الافتقار الى لازمه
والاي يلزم ان يكون اللازم مقتضياً الى نفسه وهو كما ترى

« قوله - فلذا لم نشر الى دليله - واستدلوا له بانه لو لم يجب
وجود المعلول عند وجود علتة التامة للزم الخلف او ترجح احد المتساويين
بلا مرجح او ترجح المرجوح وذلك لان تخلفه عنها اما يكون لتوقفه على
امر منتظرا ولا يكون كذلك فعلى الاول يلزم خلاف الفرض حيث ان
المفروض هو كون العلة تامة واجدة لجميع ما يعتبر في العلية وعلى الثاني
فاما ان يوجد المعلول في زمان ثان متأخر عن زمان وجود العلة واما ان
لا يوجد اصلا فان وجد المعلول في زمان ثان يلزم ترجح وجوده في الزمان
الثاني على وجوده في الزمان الاول من غير مرجح لان الترجيح الناشئ
من العلة مشترك بين الزمانين بل ترجح المرجح على الراجح لان
وجوده في الزمان الاول ترجح على عدمه فيه فوقع عدمه في الزمان
الاول ترجح المرجح على الراجح كما لا يخفى وان لم يوجد اصلا يلزم
ترجح عدمه على وجوده المترجح من ترجيح الفاعل وهذا ترجح المرجح
ولا يخفى ان هذا الاستدلال وما يشبهه تطويل للمسافة واكل من القفا اذ
تصور معنى العلة التامة وانها عبارة عما يجب من وجودها وجود المعلول
ومن عدمها عدمه كاف في الحكم بامتناع تخلفها عنه

« قوله - دون المعد - المراد بالمعد هنا هو معناه اللغوي كما
افاده في الحاشية وهو ما كان له مدخاية في وجود المعلول سواء كان فاعلا
او غاية او صورة او مادة او شرطاً او مانعا او معداً بمعناه الاصطلاحي وهو ما
كان لوجوده وعدمه معا مدخلية في وجود المعلول

« قوله - ومنها ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد - اعلم ان

هاهنا مسألتين احديهما ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والثانية ان الواحد لا يصدر الا عن الواحد والمسئلة الثانية عكس المسئلة الاولى وقد عبر عنها بلفظ العكس في عبارة التجريد وقال ومع وحدته (اي الفاعل) يتحدد المعلول ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات وينعكس على نفسه انتهى ومراده من انعكاسه على نفسه انعكاس قضية لا يصدر الواحد الا عن الواحد وقول المصنف مصدر ذلك ليس مصدراً لذي بيان المسئلة الاولى و قوله كذلك في وحدته قد تبعت بيان للمسئلة الثانية والانسب عنوان المسئلة الثانية عليحدة تحت عنوان ومن الاحكام المشتركة بين العلة والمعلول وانما ادرجها في المسئلة الاولى لاتحادهما في مناط الحكم

« قوله - فان كل علة لا بد ان يكون لها خصوصية - قد تكرر في مطاوي هذا الكتاب ان نسبة المعلول الى العلة كنسبة الظل الى ذيه ونسبة العكس الى العاكس وان وجود المعلول من مراتب وجود عاته و انه مرتبة نازلة منها بحيث يكون هوهي في المرتبة النازلة ولازم ذلك ثبوت السخية بينهما اذ ظل الشيء من سنخ ذاك الشيء وعكس الشيء من سنخ الشيء العاكس ولذا يكون النور آية النور والحرور آية الحرور وليس الحرور آية النور) اذكوزه برون همان تراود که در اوست) وهذا شيء لعله ظاهر ثم العلة اما تكون بنفس ذاتها علة من غير ان تحتاج في العلية الى ضم خصوصية الى ذاتها لكي تكون بها علة وذلك كالسخونة التي في النار حيث انها بنفسها ومن حيث انها سخونة علة للتسخين واما لاتكون كذلك بل تحتاج في العلية الى ضم خصوصية اليها بها تصير علة و ذلك كالنار فانها لو لا سخونتها لم تكن مؤثرة في التسخين فهي انما تسخن بسخونتها بحيث لو زالت سخونتها مع بقاء ناريتها لم تكن مسخنة ح

فى الاول نفس ذات العلة بعينها الخصوصية المؤثرة فى وجود المعلول وفى الثانى نفس العلة مغايرة مع الخصوصية التى بها تكون علة فهى شىء ومابه تكون علة شىء، آخر ثم بعد فرض لزوم المناسبة الذاتية بين العلة والمعلول يعلم ان كل شىء لا يعقل ان يكون علة لكل شىء بل الشىء الذى يكون علة اما بنفسها او بالخصوصية التى بها بصير علة يكون علة ومؤثراً لما يناسبه ويشابهه ويكون عكسه وظله ومعلوم ان ظل الواحد من حيث هو واحد لا يكون الا واحد وعكس الواحد لا يكون الا واحداً وهل يعقل من محاذات الانسان مع المرآت قيام صورة الفرس والشجر فى المرآت كالابل لا يحصل فى المرآت من محاذاته مع الانسان الا صورة الانسان لا صورة الانسان والشجر ولا صورة الشجر والفرس فلامحالة يجب ان يكون الكثير اثر الكثير و العكوس المتعددة اثار العواكس المتعددة والاضلال المتعددة اظلال الاضلال المتعددة ولكن كثرة المؤثر يمكن ان يكون على احد نحوين احدهما ان يكون من حيث نفسه وبلاضم خصوصية الى ذاته علة لآخر وبانضمام خصوصية الى ذاته علة لآخر وثانيهما ان يكون من حيث انضمام خصوصية اليه علة لآخر وبانضمام خصوصية اخرى الى ذاته علة لآخر آخر وكيف ما كان فالشىء من حيث نفسه لا يكون مؤثراً فى اثرين ولا من حيث خصوصية واحدة علة لمعلولين بحيث يكون بتلك الخصوصية علة لذلك وذلك

ص ١٢٨ قوله - فيتרכب ذلك - اعلم ان محل البحث فى

مسئلة الواحد لا يصد عنه الا الواحد هو الفاعل المستقل الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة الاجزاء ولا كثرة الوجود والمهية ولا يكون متصفاً بصفة حقيقية زائدة عن ذاته ولا اعتبارية زائدة فى العقل ولا

يتوقف فعله على شرط ولا آلة ولا قابل خارجي بل كلفرضت من الكثرة والتعدد والتجزى فهو مسلوب عنه فمثل هذا الفاعل او كان فاء لا متعدد في عرض واحد يجب ان يكون منشأته للمعتد اما بان يكون من حيث ذاته منشأ لشيء ، وبخصوصية الطارية عليه لشيء آخر او يكون بخصوصية منشأ لشيء ، وبخصوصية اخرى منشأ للاخر وكيف كان فيتركب ذلك البسيط وهو خلاف الفرض

« قوله - وتقدر ان تدفع الشبهات الفخرية - فمن شبهات الفخر الرازي في المقام معارضته ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كما تقول هذا الشيء ليس بجحر ولا بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولك هذا الرجل ابيض وقائم وعالم وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولاشك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسبب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحداً واجاب عنه المحقق الطوسي قده في شرح الاشارات بما حاصله على ما لخصه بعض المدققين في حاشيته على الشوارق ان عروض سلب الشيء عن الشيء وكذا اتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء للمسلوب عنه والموصوف والقابل لا يكفي فيه مجرد ذات المسلوب عنه والموصوف والقابل بل لا بد فيه من وجود الذات ووجود امر آخر في الذات حتى يصح عروضها للذات ففي عروض السلب لا بد من وجود المسلوب عنه ووجود المسلوب اي تقرر المسلوب بما هو مسلوب اعني فقده وعدمه في المسلوب عنه فانه لو لم يشتمل على عدم المسلوب لم يعرضه سلب المسلوب عنه وكذا في عروض الاتصاف بصفة زائدة لا بد من وجود الموصوف ووجود

الصفة فيه اذلولاه لم يعرضه الاتصاف وكذا في عروض القبول للمشيء لا بد من تقرر القابل وتقرر المقبول فيه اى كون الشيء بحيث يصح وجود المقبول فيه اذلولم يكن كك لم يعرضه القبول فعروض السلوب الكثيرة للمشيء وكذا الاتصافات الكثيرة والمقبولات المتعددة انما يكون بجهات كثيرة فما لا يكون له جهات كثيرة لا يعرضه السلوب والاتصاف والمقبولات الكثيرة بل لا يعرضه سلب واحد ولا اتصاف واحد ولا قبول واحد لما عرفت من كون معروضها المتقدم عليها كثير البتة وهذا بخلاف صدور الشيء عن الشيء فانه امر ربما يكفى في عروضه للمشيء مجرد ذات الشيء من غير حاجة الى امر آخر فيه وذلك اذا كان المصدره صدرأ بذاته ولذاته ومحصول الجواب ان ما ذكر من التقوض اعنى كون الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة وكونه قد يتصف بصفات متعددة وكونه قد يقبل اموراً متكررة ان اراد به الواحد من جميع الجهات فهو باطل مردود لان الدليل جارفيه والحكم غير متخاف وان اراد به الواحد العددي فالدليل غير جارفيه فلانقض

« قوله - بل مغزى مرادهم - المغزى بمعنى المقصد يقال عرفت مغزاه اى مقصده ومحصل ما افاده في الجواب عن هذا الاعتراض امور.

الاول ان مرادهم من الواحد الصادر عن الحق الواحد تعالى شأنه هو الوجود المنبسط وكلمة الرحمانية وفيضه المقدس وهو واحد حقيقى بالوحدة الحققة الحقيقية الظلية كما ان الحق الواحد تعالى شأنه واحد بالوحدة الحققة الاصلية وتعرض الكثرة على ذلك الوجود الواحد المنبسط الذى لا كثرة فيه باعتبار كثرة الاضافات بالنسبة الى المهيئات الاعتبارية وذلك لان لهذا الوجود المنبسط مراتب متفاوتة بالشدة والضعف لاجل

انبساطه ولكل مرتبة من مراتبه اضافة الى مهية امكانية بكونها وجودا لها ومصدراً لاحكامها ومظهراً لاثارها فالمرتبة الاولى منها غاية شدتها بالقياس الى المراتب النازلة وجود لمهية العقل الاول والحقيقة المحمدية مصدراً لاحكامها وعلى هذا فقس ساير المراتب وكثرة المراتب لا ينافي احدية الذات بل يؤكدھا اذ لو كان له مرتبة واحدة فقط وكان محدوداً بها كان في ذاته مركباً من تلك المرتبة وفقد ساير المراتب فلا يكون احدياً واشتماله على تلك المراتب المتضادة ليس كاشتمال الكل على جزئياته لكونه متشخصاً وانما يطلق عليه الكلي بمعناه العرفاني لا المنطقي ولا كاشتمال الكل على اجزائه لكونه احدياً بل ضرب آخر من الاشتمال كاشتمال النفس الناطقة للصور العلمية في مرتبة كونها قلباً وهذا معنى قول المصنف قده الذي لا تتكرر الا بتكثر الموضوعات وعروض الاضافات انما هو في العقل والافال وجود والمهية متحدان في الخارج فليس في البين معلول آخر سوى الوجود المنبسط حتى يكون في البين تفويض اصلا

الثاني انه لو سلم ان يكون مرادهم من المصادر الواحد والصادر الاول هو العقل الاول كما يشهد بذلك تصريحاتهم به وذكرهم فيه الجهات المتكثرة الاعتبارية من المهية والوجود والعلم بذاته وبمبدئه وامكانه الذاتي ووجوبه الغيري لكن العقل الاول نسبه الى ما سواه من الموجودات الامكانية نسبة الوجود المنبسط الى مراتبه فهو في وحدته مشتمل على كل العقول وكل الفعليات اشتمالا لا ينتمل به وحدته فصدوره يكون صدور الكل .

الثالث لو اغمص عن الوجه الثاني وقيل بان وجود العقل الاول يكون مرتبة من الوجود متبايناً مع مادونه من الوجودات الخاصة فلا

يكون هو المصدر لما دونه من المراتب بل الكل صادر عن المبدء الاول
جل وعلا غاية الامر طو ايا فانه تعالى من حيث هو شيء ومن حيث انه صدر
عنه العقل الاول شيء فهو من حيث هو مصدر للعقل الاول ومن حيث
انه مصدر للعقل الاول صدر عنه العقل الثاني وهكذا والذي يدل على
مرادهم هو هذا تمثيلانهم بما يشهد بان مرادهم هو ذلك قال المحقق الطوسي
في شرح الاشارات بعد تصوير صدور الكثرة عن الواحد والاعتذار عن
اطناب القول فيه بان اكثر الفضلاء للذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية
قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجرير العاماء المتقدين
من الحكماء والتشنيع مالفظة وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم
نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى
العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدء الاول ويجعل المراتب شروطا
معدة لافاضته تعالى وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل
متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق
فان تساءلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل
الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه
وبنوا مسائلهم عليه انتهى فانظر كيف يصرح باتفاق الكل الى ان الوجود
معلول له تعالى على الاطلاق وان الترتيب في الصدور انما هو لمكان تحقق
منشاء الكثرة التي بها يصح اسناد الكل اليه تعالى كما قلنا من انه تعالى
من حيث هو مصدر للعقل الاول ومن حيث كونه مصدر للعقل الاول يصدر
منه العقل الثاني كما صرح بما كانه المحقق الطوسي ايضا فيما مرهده من
المقدمة في ذلك المطلب حيث يقول في تلك المقدمة انا اذا فرضنا مبدء
اول وليكن آ وصدر عنه شيء وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم

من الجازان يصدر عن آ بتوسط ب شيء، وليكن ج الى آخر عبارته في تلك المقدمة وهذا الوجه لم يذكره المصنف في الكتاب مع انه اولى عندي بالذكر

الرابع ما اشار اليه في الحاشية بقوله مع انه يدالله وعين الله و قدرة الله وتوضيحه انه قد عرفت في الجواب الادل ان الصادر عن الحق تعالى شأنه شيء واحد وهو الوجود المنبسط الذي هو في وحدته كل الوجودات الخاصة الامكانية وان التفاوت بينهما بالاطلاق والتقييد ولمكان سعته وانبساطه يشمل كل وجود ويحيط بكل شيء

عشق در پرده می نوازد ساز هر زمان زخمه کند آغاز
همه عالم صدای نغمه اوست که شنیداین چنین صدای دراز

وله مراتب متفاوتة شدة وضعفاً فكلما كانت اقرب الى المبدء كانت اشد فالمرتبة الازلى منه اشد من جميع مراتبه ثم تنزل درجاته الى ان تنتهي الى المرتبة الاخيرة وهي وجود الهيولى الذي في الضعف على حد يسمى بالوجود اذا قيس الى العدم البحت واما اذا قيس الى المراتب التي فوقها يقال لها قوة الوجود فقوة الوجود ايضاً وجود في مرتبة كونها قوة الوجود فالمرتبة الاعلى منه لشدتها وغلبة بهائمها وفرط نوريتها كانها لا مهية لها لمغلوبيية احكام المهية فيها وغلبة احكام الوجود عليها فكانها موجود بوجود الله تعالى لا بايجاده ولذلك يكون فعلها فعل الله ويكون هو حول الله وقوته وخارجة عن مقام لاحول ولا قوة ومندرجة تحت مقام حول الله وقوته

همین مگولا حول عمران زاده ام من زلاحول آن طرف ائتاده ام
فلوتم هذا لم يبق تفويض وانما التفويض ارجاع الامر الى الغير

كما لا يخفى

ص ١٢٩ قوله - اجتماعاً - عدم جواز اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد اجتماعاً بحيث يكون كل واحدة منهما علة تامة مستقلة مؤثرة في وجود المعلول واضح ضرورة ان معلولا واحداً بهويته الشخصية ووجوده الواحد الشخصي لا يعقل ان يستند الى علة تامة بتمام الاستناد مع استناده الى آخر ايضاً مطلقاً ولو ببعض الاستناد واستدلوا لذلك ايضاً بوجوبين

(احدهما) انه لو كان كل واحدة من العلتين بخصوصها علة مستقلة لمعلول واحد بخصوصه لزم احتياجه الى كل واحدة منهما لكونهما علة له واستغنائه عن كل واحدة منهما لكون الاخرى مستقلة في عايته وهو محذور ولولم يكن كل واحدة منهما بخصوصها علة مستقلة له بل كانت العلة هي القدر المشترك بينهما يكون خارجاً عن الفرض

(وثانيهما) انه لو كان كل واحدة منهما علة فلا يغلو اما ان يتوقف على كل واحدة منهما او يتوقف على واحدة منهما بعينها او لا بعينها او لا يتوقف على شيء منهما فعلى الاول يكون مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المعلول فلا يكون شيء منهما علة مستقلة لكونه بعض مجموع ما يتوقف عليه المعلول والمفروض توقف المعلول عليهما معاً وعلى الثاني يكون ذلك الواحد المعين هو العلة دون الاخر وعلى الثالث يكون القدر المشترك بينهما هو العلة وعلى الاخير لا يكون شيئاً منهما بعلة لا بخصوصه ولا بالقدر المشترك بينه وبين الاخر

« قوله - وتبادلا بل تعاقباً - المراد من توارد العلتين على معلول واحد على نحو التبادل هو ان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت

هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي والمراد من تواردهما على نحو
التعاقب هو ان توجد احدى هاتين علتين فيوجد المعلول ثم انعدم هذه العلة
وتوجد الاخرى فتكون الاخرى علة لاصل وجود المعلول اى انعدم
المعلول عند انعدام العلة الاولى ثم وجد بوجود العلة الثانية او علة لبقائه
بلا انعدامه عند انعدام العلة الاولى فيكون اصل وجوده من الاولى وبقائه
من الاخرى فهل يجوز تواردهما على نحو التبادل والتعاقب مطلقا كما هو
المشهور او يجوز على نحو التبادل والتعاقب على النحو الاخير اعني ان
تكون العلة الاخرى علة لبقاء المعلول دون التعاقب على النحو الاول اعني
ان تكون العلة الثانية علة لاصل وجود المعلول بان انعدم عند انعدام العلة
الاولى ثم وجد عند وجود العلة الثانية كما عن المحقق الشريف او لا يجوز
مطلقا وجوه اقواها الاخير قال المحقق الشريف لا استحالة في ان يكون
لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البديل ممتنعنا الاجتماع بان
يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجدت ذلك المعلول
الشخصي واما ان يوجد احدى تينك علتين فيوجد المعلول ثم تعدم هذه
العلة وتوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام
الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدم وان لم ينعدم كان اصل
الوجود حاصله بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان
تكون مفيدة للمعلول اصل الوجود وايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا
يمكن ان يقال انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ح ان
لانكون علة مستقلة والمقدر خلافه انتهى ويظهر من قوله ولا يمكن ان
يقال انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى جواز ذلك في حد نفسه
الا انه خلاف الفرض لكون الكلام في علتين المستقلتين ولا يخفى ان

الحق هو استحالة جميع ذلك فلا يجوز التوارد على نحو التبادل ولا على نحو التعاقب بكل قسميه وذلك لما عرفت من ان نسبة المعلول الى العلة نسبة الظل الى ذى الظل والعكس الى العاكس واذا كانت العلتان متباينتين كالشجر والفرس فكلما لا يعقل ان يكون ظل واحد شخصي كظل الشجر مثلاً بهويته الشخصية ظلاً للشجر والفرس على نحو الاجتماع بان يكون بوحدته الشخصية ظلاً لهما معاً لا يعقل لان يكون ظلاً للموجود منهما اولا حتى يكون على نحو التبادل او يوجد بما وجد منهما اولاً ثم يعدم عند انعدام ما وجد اولاً ثم يوجد عند وجود ما وجد منهما ثانياً بان تحقق ظل الشجر عند وجود الشجر ثم انعدم عند انعدامه ثم وجد من حيث كونه ظل الشجر عند وجود الفرس ولو على القول بجواز اعادة المعدوم او كان اصل وجوده من حيث انه ظل الشجر بوجود الشجر وبقائه بتلك الهيئة ايضاً بوجود الفرس وهذا كله كانه ظاهر بعد تصور كون المعلول ظلاً وعكساً لعلته ولزوم اعتبار السخية بينهما مثل السخية بين الشيء وظله مضافاً الى ما في بقاء المعلول بالعلة الثانية من انه عين الفقر بالعلة لا ذات ثبت لها الفقر بها فلا يعقل ازالة فقره عن العلة الاولى واحتياجه في البقاء الى العلة الثانية فلا محالة يجب انعدامه بانعدام الاولى وان شئت فقل انه يتمدد بالعلة الاولى بل عين التمدد بها ولا حقيقة له الا الربط بعلته فحقيقة الربط بالعلة الاولى من حيث انه ربط بها لا يعقل ان يصير حقيقة الربط بالعلة الثانية كما لا يخفى ولا يخفى ان الصواب في العبارة على المصنف ان يقول تعاقباً بل تبادلاً لان المحقق الشريف كما عرفت قائم بالجواز في التبادلي دون التعاقبي فينبغي ان يجعل عدم الجواز في التعاقبي مفروضاً عنه ثم يعطف التبادلي الذي هو محل الخلاف عليه في عدم الجواز

« قوله - فهي القدر المشترك في العلة - استشكل في الشوارق على كون القدر المشترك علة للمعلول الواحد بالعدد اعني الواحد الشخصي بان الفاعل هو المفيد للوجود والعقل يحكم بوجود كون مفيد الوجود اقوى تحصلا واتم وجوداً من المستفيد ثم استشهد بكلام الشيخ في الشفاء فيما افاده في عليية الصورة للهبولي ولا يخفى انه لا يمنع عن عليية الطبيعي من حيث وجوده السعي للشخص فان الطبيعي موجود كما ان الشخص موجود وان كانا موجودين بوجود واحد ولا غرو في ان يكون هذا الوجود الواحد من حيث كونه وجوداً طبيعياً علة لواحد بالعدد كما انه من حيث كونه وجود الشخص يمكن ان يكون علة لواحد بالعدد من غير اشكال وبالجملة فالطبيعي من حيث كون وجوده وجود الشخص و متحد الوجود معه ليس اضعف وجوداً من الواحد بالعدد حتى يحكم العقل بامتناع عليته له والحاصل ان القدر المشترك من حيث التحقق علة للمواحد بالعدد وهو بتلك الحيثية ليس اضعف وجوداً منه لكون الطبيعي متحققاً بعين تحقق الفرد بل الفرد ليس الانحقيقه فيكون كالمواحد بالعدد هذا وقد ذكر نظير هذا الكلام في حل اشكال عليية الصورة للهبولي في الطبيعيات

« قوله - ومنها قولنا بينهما تضاف وهو ظاهر - وهذا لان كلامن العلية والمعلولية انما يعقل بالقياس الى الاخر فيكون تعقلهما معا على ما هو معنى التضاف ولا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة

« قوله - فلاحاجة الى البرهان - الدور عبارة عن توقف الشيء الى ما يتوقف عليه بان يكون المعاول علة لعلة والعلة معلولة لمعلولها وهو ضروري البطلان وقد تنبهوا على بطلانه ايضاً بانه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه وتقدم الشيء على نفسه مستلزم لتخلل العدم بين الشيء ونفسه

وهو ضروري الاستحالة

« قوله - لزوم تساوى الكل والجزء - لان السلسلة الناقصة جزء من التامة لانها مأخوذة من التامة بنقصان احاد من التامة حتى تشكلت الناقصة

« قوله - وقالوا هذا حكم حدسى يحكم به العقل - وفي حاشية الشريفة وانما احتاج الى الحدس لان العقل لا يمكن ان يعتبر فى الجانب الاخر واحداً معيناً كما اعتبره فى هذا الجانب المعلول المعين حتى يحكم بوقوع ما بعده بعد الحثيتين بينهما بل ملاحظة تلك الحثية مجمل فيجد تفاوتاً بين الطرفين الملحوظين فرما توقفت لذلك الحكم فى الاذهان التى لاحدس لها انتهى وقال فى الاسفار هذا الدليل يصلح للمنظر واصابة المطلوب وان لم يصلح للمناظرة والزام الخصم لانه قد لا يذعن المقدمة الحدسية بل انما يمنعها مستنداً بانها يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيها كما فى المسافة واما على تقدير لاتناهيها كما فى السلسلة فلاذ لا ينتهى الى ما بين لا يوجد ما بين ازيد منه انتهى

« قوله - كان يقال كل جزء من هذا الذراع دون الذراع - اى كل جزء من هذا الذراع اذا كان منفرداً عن بقية الاجزاء دون الذراع وصحة الحكم عليه اذا كان منفرداً لا يستلزم صحته عليه اذا كان مجتمعاً مع بقية الاجزاء

« قوله - بل من قبيل ان يقال - يعنى يكون من قبيل ما اذا حكم على كل جزء مطلقاً سواء كان منفرداً عن بقية الاجزاء او مجتمعاً معها فان عدم زيادة كل جزء على الذراع لا يختص بحال انفراده عن البقية بل كل جزء ولو كان مجتمعاً مع البقية لا يزيد على الذراع

ص ١٣٠ قوله - فالاول كالحكم بالامكان على كل ممكن - فان كل ممكن سواء كان منفرداً عن الاخر او مجتمعاً معه ممكن

« قوله - والثاني كالحكم على كل انسان - فان هذا الرغيف يشبع كل انسان اذا كان منفرداً لامجتمعاً وهو ظاهر

« قوله - فهو وسط بين طرفين بالضرورة - لانه لكونه علة يكون دونه شيء معلوله ولكونه معلولاً يكون فوقه شيئاً علتة وذلك بعد بداهة ان الشيء لا يعقل ان يكون علة لنفسه ومعلولاً لنفسه فهذا الحكم اعني الحكم بوسطية كلما ما يكون علة ومعلولاً معاً يندرج في الضابط الذي اسسه السيد الداماد قده من ان الحكم المستوعب الشمولي لكل واحد واحد اذا صح على جميع تقادير الوجود لكل واحد من الاحاد مطلقاً ينسحب ذيله الى المجموع الجملي فان من المعلوم صحة الحكم بوسطية كلما ما كان علة ومعلولاً معاً مطلقاً واحداً كان اذ فوق واحد متناهيًا وغير متناه فان الوسطية لازمة وباللازم كما ذكره في الحاشية لا ينفك عن الملزوم فلا يبرد باننا نسلم ان كل واحد من احاد تلك السلسلة وكل قطعة متناهية منها وسط ولانم كون كل الاحاد بهذا البرهان وسطاً فان حكم كل واحد من تلك السلسلة قد يخالف حكم المجموع من حيث هو مجموع

« قوله - فالاحتياجها - وذلك لتعلق المركب وهو السلسلة الغير المتناهية الاحاد في المقام الى احادها المعلولة والمتعلق الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء والمحتاج الى الاحاد المعلولة معلول كيف والمحتاج الى الواجب معلول فضلاً عن المحتاج الى المعلول ولا يخفى ان ما افاده المصنف قده في الحاشية من وجه آخر في معلولية السلسلة احسن وافيد

« قوله - والمعلولية مستوعبة - قال الفاضل البارع ملا اسمعيل

الاصفهانى قدده فى حاشيته على الشوارق لما كان كل واحد من احاد السلسلة معلولاً كان الكل معلولاً فلا بد من علة يلزم من وجودها وجود الكل و من عدمها عدم الكل فى ملاحظة طرف الوجود يكون هذا البرهان هو البرهان الاسد الاخصر وبملاحظة العدم والانتفاء يكون برهان الترتب

ص ١٣١ قوله - وهو انه لو تسلسلت العلل والمعلولات - وتقريره بوجه ايسر مما فى الكتاب هو ان كل واحد من احاد السلسلة مترتبة من علل ومعلولات الى ما لانهاية له متصف بوصفين متقابلين تقابل التضاييف وهما السابقة على ما بعده والمسبوقية لما قبله الا المعلوم الاخير فانه مسبوق محض وليس بسابق على شىء، والمتضاييفان متكافئان عددًا بحيث يكون عدد احدهما مساوياً لعدد الاخر فلو لم تنته السلسلة من الجانب الاخير يجب ان يكون عدد المسبوق من حيث هو مسبوق ازيد من السابق من حيث هو سابق فيجب ان ينقطع عدد السابق ليحصل هناك سابق محض لا يكون مسبوqاً بشىء، ويحصل التكافؤ وينتهى عدد المسبوق ايضاً لانه زائد على عدد السابق بواحد وهو المعلوم الاخير

« قوله - الا وهو كالواحد فى انه ليس يوجد - وهذا الحكم ايضاً يندرج فى الضابط الذى اسسه السيد الداماد قدده كما لا يخفى

« قوله - وغيرها مما هو مذکور فى المطولات - كبرهان الذى اخترعه المحقق الطوسى قدده والبرهان الذى استخرجه هو ايضاً من برهان التطبيق والبرهان الذى ذكره الشيخ فى الاشارات والبراهين التى اخترعها الكاتبى على ما ذكرها فى الشوارق والحمد لله على نواله والصلوة على محمد وآله

« قوله - المقصد الثانى فى الجواهر والاعراض - اقول يمكن

جعل الجوهر والعرض ايضا من الامور العامة بناء على تفسيرها بما يعم جميع الموجودات اذا اكثرها حيث ان الجوهر والعرض معاً يعمان اكثر الموجودات كما لا يخفى والجوهر يطاق تارة على حقيقة الشئ، وذاته واخرى على حجر يستخرج منه شئ، ينتفع به كالزبرجد والياقوت ونحوهما وثالثة على الموجود القائم بنفسه والمراد منه في المقام هو الاخير

« قوله - في رسم الجوهر - انما عبر بالرسم دون الحد لان الجوهر الجنسى الذى هو من الاجناس العالية لاحد له لان الحد مشتمل على جنس الشئ، وفصله والاجناس العالية لاجنس لها والام يكن اجناساً عالية وهما لاجنس له لا فصل له فهى اعنى الاجناس العالية مهيأت بسيطة غير مركبة من الجنس والفصل وانما امتياز بعضها عن بعض بنفس ذواتها البسيطة فذات كل منها تمام الامتياز لها عن الاخرى بمعنى ان كلامها بتمام ذاتها لا ببعضها تمايز عن الاخرى اذ ليس لذاتها بعض وبعض حتى يكون بعض ذاتها ما به الاشتراك بينها وبين الاخرى وبعض آخر منها ما به تمايز عن الاخرى فلاحد لها لكون الحد التام هو المركب من الجنس والفصل والناقص هو الفصل وحده وما لاجنس له ولا فصل له لا يحد لاتاماً ولا ناقصاً

« قوله - الماهية المحصلة - اى لاعتبارية المراد بالماهية المحصلة التى يكون لها ما بازاء فى الخارج ويقال عليها المعقول الازلى باصطلاح الفلسفى والمنطقى والجواهر وبعض الاعراض من المهيئات المحصلة والمراد بالاعتبارى ما لا يكون لها فى الخارج ما بازاء وان كان مما يصح اتصاف الشئ الخارجى به كالامكان الذى هو معقول ثان بالاصطلاح الفلسفى .

« قوله - اذا عدت فى العين لاموضوع له - وبعبارة اخرى

الجوهر هو المهيبة التى حق وجودها العينى ان لا يكون فى موضوع اى فى محل مستغن عن الحال فيه وان كان فى المحل اى فى محل مفتقر ذاك المحل الى هذا الحال كالصورة الحالة فى الهيوالى حيث انها مع حلولها فى الهيوالى جوهر اذ ليست حالة فى محل مستغنى عنها كما سيأتى

« قوله - فجوهر كان محل جوهر - هذا شروع فى تقسيم الجوهر وبيان انواعه وحاصله ان الجوهر على خمسة انواع (الاول) ما كان محالاً للجوهر وهو الهيوالى (الثانى) ما كان حالاً فى جوهر وهو الصورة مطلقاً عن الجسمية والنوعية (الثالث) ما كان مركباً من الحال والمحل وهو الجسم « الرابع » ما لم يكن حالاً ومحلاً ولا مركباً منهما وكان مفارقاً عن المادة ذاتاً ولكن له تعلق تديرى استكمالى بعالم الصورة وهو النفس « الخامس » ما كان مفارقاً عن المادة ذاتاً وفعالاً معاً وهو العقل فانه موجود مفارق عن المادة ذاتاً وفعالاً بمعنى انه ليس له تعلق تديرى بعالم الصورة وان كان له توجه تكميلى بها حيث ان كمال عالم الصورة ووصولها الى غايتها التى هى كمال كل موجود بالعقل

ص ١٤٤ قوله - اذا تعلق بصيغة المضارع - قيل لتشاكل الروى اقول والاصوب فى وجه كونه بصيغة المضارع كونه شرطاً لكلمة اذا الشرطية التى تستدعى ان يكون شرطها مضارعاً وقال فى الحاشية اصله تعلق وانما اتى بصيغة المؤنث مع ان ضميره راجع الى الجوهر باعتبار النفس التى تؤنث وتذكر معاً

(فى رسم العرض وذاكر اقسامه)

« قوله - فى رسم العرض - قد تقدم الوجه فى التعبير عن

تعريف الجوهر بالرسم بانه لمكان كونه جنسا عاليا لاجنس له فلافضل له فلاحد له تاما او ناقصا واما العرض اعنى مفهومه فهو ليس من الاجناس العالية والا كانت المقولات منحصرة باثنتين الجوهر والعرض بل صدق العرض على الاجناس العالية عرضى كما ياتى تحقيقه لكنه مع ذلك لا حد له لانه ليس من المهمات المتأصلة حتى يكون له جنس وفصل بل هو حالة للمكون المخصوص بالاعراض اعنى كونا رابطياً

« قوله - العرض ماى ممكن - وانما فسر كلمة الما بالممكن مع ان المورد من الحكماء فى رسم العرض هو التعبير بالمهية حيث يقولون العرض مهية كونها فى نفسها عين كونها فى موضوعها لمكان الاثبات بالضمير المذكور فى كونه فى نفسه وفى موضوعه

« قوله - اما كونه فى نفسه - اعلم ان وجود العرض فى موضوعه ليس عين وجود موضوعه ضرورة ان الجسم مثلا كان موجوداً ولم يكن السواد له موجوداً فالسواد موجود له بوجود السواد نفسه كما ان الجسم موجود بنفسه فالوجود من السواد ينحل الى مهية وهى المعبر عنها باللون القابض للبصر ووجود عارض على تلك المهية فى العقل فهو من حيث المهية مستقل فى التعقل اى معقول بذاته ولا يتوقف تعقله على تعقل موضوعه و من حيث وجوده الخارجى يتوقف على وجود موضوعه لانه فى الخارج نعت للغير ولا يعقل وجود النعت بلا وجود منوعته فالناعتية انما هى لوجوده لالمهية ولما كان وجوده هارضا على مهية فالنعتية والعرضية عارضة على مهية فالسواد من حيث المهية لا يكون عرضا بل عرض من حيث وجوده الخارجى فاسناد العرض الى مهية انما هو بالعرض والمجاز و وجوده العارض عليه بما هو وجوده يكون نعتاً للموضوع قائما به لان هيئنا

وجودين وجود للسواد و وجود قائم بالموضوع بل نفس وجوده العيني الذى هو وجوده فى نفسه قائم بالموضوع فهو وجود واحد لكن له اعتبارين اعتبار كونه وجود السواد واعتبار كونه قائما بالموضوع ونعتاً له

« قوله - وكونه كوناً رابطياً - المراد بالوجود الرابطى فى مقابل الوجود الرابط هو الذى فى نفسه لغيره بغيره ويكون الثابت له من النفسيات الثلاث واحدة والمساوب عنه منها نفسييتين حسبما مر القول فيه فيما افاده (قده) عند قوله ان الوجود رابط ورابطى فراجع

« قوله - بل الاضافة عين وجوده - اى يوجد مضافا الى الغير لانه يوجد ثم يوجد له الاضافة الى الغير

« قوله - الافى مقولة المضاف فان المضاف الحقيقى نفس

الاضافة الى الغير فتكون الاضافة الى الغير نفس ماهيته

ص ١٣٣ قوله - ومع ذلك لم يكن وجود العرض من مقولة الاضافة الوجود لا يكون تحت مقولة من المقولات وان كان له تعلق بالغير لان كل تعلق بالغير لا يكون من مقولة الاضافة بل الاضافة المقولية هى المهمة المتعلقة بالغير التى تكون ذاتها فى مرتبة مهيتها عين التعلق بالغير الا ترى ان كل وجود ممكن من حيث هو وجود عين التعلق بالمبدء لانه ذات ثبت له التعلق بحيث لو ازيل عنه التعلق بقى ذات غير متعلقة و بعبارة اخرى المتعلق فى مقام توصيف الوجود الممكن به عبارة عن ذات التعلق كما ان الفقير قد يطلق ويراد به من قام به الفقر وقد يطلق ويراد به نفس الفقر فالاول فقير بالعرض اى بواسطة عرض الفقر له والثانى فقير بالذات اى ان نفسه بذاته عبارة عن الفقر فالوجودات الممكنة فقيرة بالذات اى انها فى نفس ذاتها نفس الفقر (يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله

والله هو الغنى) فتعاق كل وجود بالمبدء انما هو نفس ذات ذلك الوجود و ليس اضافة مقولية بين شىء وشىء بل هو نفس الاضافة الى شىء التى يعبر عنها تارة بالاضافة والتعلق واخرى بالوجود

« قوله - وللمبدء اضافة اشراقية على جميع ما سواه وليست مقولة - بل هى عبارة عن الوجود الظلى المنبسط على الاشياء الذى هو الشىء بالحقيقة والمهيات مشيئة به وانما يسمى بالاضافة الاشراقية تشبيها بالاضافة التى بين الطرفين فى انه بين المرتبة الاحدية التى هى غيب الغيوب وبين المهيات الامكانية فهو برزخ البرازخ والفرق بينه وبين الاضافة التى بين الطرفين هو ان الاضافة تتحقق بين الطرفين الذين متحققان من غير تلك الاضافة فالاضافة متقومة بهما دون العكس وفى الاضافة الاشراقية طرف الاضافة اعنى المهيات الاعتبارية متقومة بنفس الاضافة وهى متقومة بالطرف الاخر وهو المرتبة الاحدية فالمضاف والاضافة كلاهما متقومان بالمضاف اليه لكن تقوم الاضافة بكونها بلا واسطة وتقوم المضاف بواسطة تقوم الاضافة

« قوله - فتكون التسعة - المنقول عن المعلم الاول القول بالمقولات العشر احديها مقولة الجوهر والباقي الاجناس التسعة العرضية وانما جعل الجوهر بنفسه من الاجناس العالمة ولم يجعل العرض منها لى تصير المقولات اثنتين الجوهر والعرض وكان الاجناس العالمة العرضية انواعاً لجنس عال وهو العرض كما عدد انواع الجوهر الجنسى من انواعه لان صدق الجوهر على ما تحته ذاتى فيكون الجوهر داخلاً فى ذات ما تحته و كان ذاتياً له بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقة ما تحته ولما كان مشتركاً بين تمام تلك الانواع كان جنساً لها ولما لم يكن فوقه جنس ولم يكن

له جزء مشترك بينه وبين ما يشاركه فيما فوقه كان من الاجناس العالية وذلك بخلاف العرض حيث ان صدقه على ما تحته من المهيئات العرضية عرضي حيث قد عامت ان العرضية تصدق على تلك المهيئات من ناحية وجوداتها الخارجية والافهى في مرتبة مهيئاتها ليست عرضاً للغير بل مستقلة في مقام الماهوية و متعلقات بالاستقلال كما تقدم فلذلك صار نفس الكم والكيف الى آخر ما يعد من الاعراض اجناساً عالية و بعبارة اخرى الجوهرية مأخوذة في مهية الجواهر والعرضية صادقة على مهية الاعراض من ناحية وجوداتها فلذلك صارت مقولة الجوهر واحدة ومقولان الاعراض تسعة (فان قلت) لو فسر العرض بانه مهية شأنها في الوجود ان تكون في الموضوع لكان جنسا لما يندرج تحته من المهيئات فلم لم يفسره كك حتى تكون الاجناس العالية اثنتان (قلت) قال صدر المتألهين (قده) ولعل السبب في ذلك ان الاختلاف في انحاء الوجودات يوجب الاختلاف في المهية فان الاعراض مختلفة في نحو الوجود الذاتي فان الكميات على اختلافها بحسب الاجناس والانواع لها نحو خاص من الوجود لذاتها والكيفيات ايضا كك وكذا الاعراض النسبية على اختلاف معانيها لها انحاء آخر من الوجود اضعف من الكل حتى زعم بعض الناس ان وجوداتها ليست الا في العقل فليس للاعراض كلها مهية مشتركة بين الجميع بتصورها العقل مجردة عن الخصوصيات كما في الجوهر (اقول) وما ذكره قدس سره مبنى على اصالة الوجود و اعتبارية الماهيات ضرورة ان اختلاف الوجودات ح يوجب اختلاف المهيئات ضرورة اختلاف الامور الاعتبارية بسبب اختلاف مناشئها لكن الشأن في تمامية ما افاده قدس سره في مقام الفرق بين الجوهر والعرض فان ما ذكره جاء بعينه في الجوهر حيث ان

الجواهر ايضا مختلفة في نحو الوجود الذاتي كيف وشدة وجود العقول
 القاهرة دعت مؤسس الاشراف الى القول بانها لاهمية لها بل النفوس الناطقة
 المعبر عنها بلسانه بالانوار الاسفهدية ايضاً كك فكم فرق بين وجودهما
 وبين وجود الهيولى الذى هو فى مرتبة ضعيفة حتى يقال بانها ليست
 بموجودة وانها قوة الوجود كما يقول المصنف (قده) وقوة الوجود نحو ايسها
 (وذى وجودان ترب قس بالعدم) (والظل نور ان تزنه مع ظلم) فاختلف
 وجودات الجواهر يوجب اختلاف ماهياتها فيصح ان يقال ليس لها مهية
 مشتركة بين الجميع يتصورها العقل مجردة عن الخصوصيات فيكون
 حالها حال الاعراض بعينه (والبجمل) فليس عندى وجه فى حصر المقولات
 فى العشر كما هو المشهور بل ينبغى حصره اما فى الاثنتين بجعل المهية
 المشتركة بين الجواهر جنساً والمشاركة بين الاعراض جنساً آخر واما فى
 اربع عشر بجعل انواع الجواهر اجناساً عالية كما فى الاعراض ولكن الامر
 فى ذلك سهل كما لا يخفى

« قوله - وبالثلث او بالاربع نمى - المحكى عن ابن سهلان
 الساجى صاحب البصائر ان المقولات منحصرة فى الثلث الكم والكيف
 والنسبة الشاملة للسبعة النسبة العرضية التى كل واحدة منها عند المعلم
 الاول يكون جنساً عاليا وورد عليه صدر المتألهين (قده) فى الاسفار بان
 مفهوم النسبة لا يكون جنساً ومصادقها ليست امراً مستقلاً بالمهية يمكن
 تعقلها من حيث هى مع قطع النظر عن المنسوب والمنسوب اليه
 والمحكى عن المطارحات انها اربعة وهى الثلاثة التى ذكرها صاحب
 البصائر باضافة الحركة فانه جعلها مقولة مستقلة واستدل له بان الحركة
 موجودة وليست من مقولة من المقولات المذكورة فهى بنفسها مقولة اما

انها موجودة فبالضرورة والوجدان واما انها ليست مندرجة تحت المقولات المذكورة فلانها ليست جوهرأ كما هو واضح ولا مندرجة تحت الكم لانها ليست نفس الكم وان كان لها تقدير لكنها متقدرة بقدر المسافة بالعرض ولا يلزم من كون الشيء متقدراً بالعرض ان يكون كما بالذات ولا مندرجة تحت الكيف فان الكيف هيئة قارة لا تقتضى القسمة ولا النسبة لذاتها وان عرض لها النسبة الى المحل والحركة ليست قارة وقد اورد عليه في الاسفار بان الحركة ليست من سنخ المهيئات حتى تندرج في مقولة او تكون هي بنفسها مقولة بل هي من نحو الوجود والوجود ليس مقولة اذا المقسم للمقولات هو المهيبة ومراده (قده) ان الحركة هي وجود عالم الطبيعة بناء على ما ذهب اليه من الحركة الجوهرية وسيلان وجود الطبايع فالحركة ووجود عالم الطبيعة عنده سيات مترادفان وذهب بعض الى ان الحركة في كل مقولة من تلك المقولة كما قالوا بان العلم بالكيف كيف وبالكم كم وهكذا وقيل بان الحركة باعتبار التحريك من مقولة الفعل وباعتبار التحرك من مقولة الانفعال وهو سخي ف جداً اذ الحركة شيء والتحريك او التحرك شيء آخر كما ان السخونة شيء والتسخين او التسخن شيء آخر (بقي الكلام) في الفرق بين كون الشيء في الموضوع الذي هو رسم للعرض وبين كونه في المحل الذي هو تفسير للصورة وبين كون الجسم في الزمان او في المكان وبين الفارق بين هذه الكينونات فنقول اما الفرق بين كون الشيء في الموضوع وبين كونه في المحل بالفرق بين الموضوع والمحل وهو ان

الاول عبارة عن المحل المستعنى في وجوده عن الحال

والثاني عبارة عن المحل المفتقر في وجوده الى الحال لما ثبت من عالية

الصورة للهوى كما سياتى فى الطبيعيات واما الفرق بين كون الشئ
فى الموضوع وبين كون الجسم فى المكان فبوجهين
الاول ما يستفاد مما افاده صدر المتالين (قده) فى الشواهد الربوية
وهوان للجسم الذى فى الزمان او المكان وجودين احدهما وجوده فى
نفسه وهو جوهر بالعرض اعنى باعتبار جوهرية مهية التى هى مهية الجسم
مثلاً ووجود آخر له فى غيره وهو وجود العرض الذى من مقولة متى فى
الزمان او الاين فى المكان واما فى كون الشئ فى الموضوع فوجود واحد
وهو وجوده فى نفسه الذى هو بعينه وجوده فى الموضوع فالجسم له استقلال
فى الوجود ثم بطء عليه الاضافة الى المحل والعرض المستقل له يكون
استقلاله فى الوجود هو عين كونه فى المحل

والثانى ما يستفاد من حكمة الاشراف وشرحه وهوان العرض ما
يكون حالاً فى غيره شايماً فيه بالكلية والمراد من شيوعه على ما فى
شرحه ان لا يكون له سمك لم يجامع مع مانسب اليه بلفظة فى اعنى به
موضوعه كالبياض فى الثلج حيث انه بكليته شايع فيه ليس له سمك لم
يجامع الثلج بخلاف الماء فى الكوز ونحوه ولا يخفى ان ما ذكره وان
كان يتم فى اعراض الجسم كالبياض الذى مثله ونحوه ولكنه لا يتم فى
احوال المجردات ولذا زاد عليه بعض قيدا آخر وهو تحقيقاً او تقديراً حتى
يعم عرض المجرد وهذا وان كان يرفع هذا التقص لكنه يرد على اصل
التعريف بالتقص بالاطراف حيث ان النقطة مثلاً عرض للخط والخط عرض
للسطح والسطح عرض للجسم مع انه لاشيوع لشيء منها فى موضوعاتها
بالكلية هكذا فى حاشية صدر المتالين 'قده' على شرح حكمة الاشراف
ولكن الانصاف اندفاعه وذلك لان المراد من الشيوع هو شيوع العرض

في المعروض بالكلية بحيث لا يبقى من العرض شيء لا يكون شايعاً لانه لا يبقى شيء من المعروض ان لا يكون شايعاً فيه ولا يخفى ان النقطة بأكملها شايعة في الخط بحيث لا شيء منها غير شايع فيه اذ ليس لها جزء ينقسم اليه فهي بأكملها طرف الخط وان لم يكن الخط بأكمله محالها وكذا في الخط بالنسبة الى السطح والسطح بالنسبة الى الجسم

(غرر في الكم)

ص ١٣٣ قوله - فخرج ما يقبل القسمة بالعرض - كالكيف
مثالاً للسواد الحال في الجسم المتقدر يقبل القسمة لكن لا من حيث ذاته بل من حيث كونه مقتدرأ بمقدار الجسم

« قوله - قسمة وهمية - التقييد بالوهمية انما هو لعدم قابلية الكم للقسمة الفكية الخارجية لانه لمكان كونه بسيطاً في الخارج لامادة له بعدم بطر والقسمة عليه فالخط المتقدر بالذراع اذا انقسم الى خطين كل منهما نصف ذراع ينعدم الاول ويوجد الخطان الثانيان لان الاول لم يكن الانفس الخط المتقدر بالذراع الذي انعدم بطر والانفصال عليه فهو ليس بقابل للانفصال الخارجى اذ القابل والمقبول يجب ان يجتمعا معاً و في الكم ليس كذلك نعم الجسم بهيولاه قابل للقسمة الفكية اذ الهيولى لمكان كونها في ذاتها لامتصلة ولا منفصلة بل مع المنفصل منفصلة ومع المتصل متصلة قابلة لان يطرء عليها الاتصال والانفصال

« قوله - بذى بمعنى صاحب - اى قصد بالكم المتصل ما يكون فيه الحد المشترك هو كون الشيء متساوى النسبة الى طرفيه بحيث اذا اعتبر بداية لطرف كان بعينه نهاية لطرف آخر كما في النقطة بين

الخطين او الخط بين السطحين اذ الان بين الزمانين

« قوله - والافان كان واحداً منها كان الباقي اربعة - وذلك لان المفروض منها حد المشترك يجب ان يكون خارجاً منها لان الحد المشترك خارج عن طرفيه بالضرورة كالنقطة بالنسبة الى الخطين كما لا يخفى ومع خروجه عن الخمسة تصير الخمسة اربعة

« قوله - واول وهو المتصل - الكم المتصل على ثلاثة اقسام «الاول» الجسم التعليمى وهو الكمية السارية فى الاقطار الثلث من الجسم الطبيعى فالاقطار الثلث الغير المأخوذ معها المقدار اصلاً مطلقاً ولا متعيناً هو الجسم الطبيعى وهى مع المقدار المطلق هو الجسم التعليمى المطلق ومع المقدار المعين هو الجسم التعليمى المعين وسياتى لذلك زيادة توضيح انشاء الله

« قوله - اى هذه الثلاثة كم متصل قار - الكم المتصل ينقسم الى القار الى غيره والمراد بالقار هو ما يجتمع اجزائه فى الوجود كالخط مثلاً وبغير قار الذات ما لا يكون كك كالزمان فانه لا يمكن اخذ الزمانين مجامعاً مع الاخر فى الوجود

« قوله - وليس كم قابل الضدية - اى ايس كم ضداً لكم آخر « قوله - كالجوهر - اى كما ان الجوهر ليس ضداً للجوهر آخر وذلك لان الضدين امران وجوديان لا يجتمعان فى موضوع واحد والجوهر لا يكون له موضوع لانه جوهر ليس بعرض وان كان لبعض افراده المحل كالصور الجسمية او النوعية فالتضاد منفى بين الجواهر « قوله - فان المتصل بعض انواعه - استدل لانتفاء التضاد بين اقسام الكم بوجهين « الاول » ان المنافى للضدية حاصل بين اقسامه فلا

تكون الضدية موجودة بينها وذلك اما فى الكم المتصل فان بعض انواعه يعرض البعض كالسطح بالنسبة الى الجسم التعليمى والخط بالنسبة الى السطح ومن المعلوم ان العارض مقبول والمعروض قابل والضد لا يكون قابلا لضده ولا مقبولا له كما يعلم بمقايضة حال السواد بالقياس الى اليباض مثلا واما فى الكم المنفصل فلان بعض انواعه مقوم لبعض آخر منها وبعض آخر منها مقوم به ويستحيل تقوم احد الضدين بالآخر وتقويم احد نوعى العدد بنوعه الاخر كتقويم الخمسة مثلا بالاثنين والثلاثة انما هو على مذهب بعض من الاوائل ولكنه سخي فاستلزامه الترجيح من غير مرجح لو تقوم من بعض مراتب ما دونه كما اذا تقوم العشرة من خمسة وخمسة اذ يورد عليه بانه لم يقوم من الاربعة والسته او الثلاثة والسبعة او الاثنين والثمانية او التكرار فى المقوم لو تقوم من جميع ما دونه بل التحقيق ان العشرة متقومة بعشرة واحد والواحد هو المقوم لكل عدد اذ بتكراره مرة او مرات يعجل العدد فهو ليس بعدد لعدم انقسامه لكنه يتالف منه الاعداد كما ان جوهر الفرد عند مثبته ليس بجسم وان تالف منه الاجسام فالحق ان يقال فى بيان نفي التضاد عن مراتب الاعداد ان الكم المنفصل يعرض بعض انواعه لبعض كالثلاثة بالنسبة الى التسعة وذلك لان الافناء بالاعداد العددى والتجزية بالكسور العددية من لوازم العدد فالثلاثة مثلا تكون عاداً للتسعة اى لو اسقط الثلاثة عن التسعة ثلاث مرات لانتفت التسعة ولا يبقى لها شىء كما انها ثلث التسعة كما لا يخفى فالتسعة من لوازمها ان تكون الثلاثة عاداً لها واللازم عارض والعروض منافع للضدية

الثانى ما اشار اليه

بقوله (ص ١٣٤) وايضا الانحداد فى الموضوع - وحاصله ان

شروط التضاد منتهى في انواع الكم فان من شروطه اتحاد الموضوع ومنها ان يكون بينهما غاية التباعد كما في السواد والبياض وشئ منهما لا يكون بين افراد الكم اما عدم اتحاد الموضوع في الكم المنفصل اعنى العدد فلا؛ هـ ليس لشيء من مراتب العدد موضوع قريب مشترك فان الاثنين يعرض معدوداً والثلاثة مثلاً معروضاً آخر وليساهل السواد والبياض اللذان يعرضان لجسم واحد واما عدم اتحاده في الكم المتصل فان الجسم الطبيعي موضوع للجسم التعليمي والجسم التعليمي موضوع للسطح والسطح للخط فليس بين الجسم التعليمي والسطح والخط اشتراك في الموضوع واما انتفاء شرط الثاني اعنى انه لا يكون بين كم وكم غاية الخلاف اما في العدد فلانه لا يوجد مرتبة من العدد الا ويمكن وجود مرتبة اخرى فوقها اذ بازدياد واحد تحصل مرتبة اخرى فوقها ولا ينتهى الى حد بين مرتبة ومرتبة منه غاية التباعد ومنه يظهر حال الكم المتصل اذ لا مقدار يوجد منه الا يمكن ان يفرض ما هو اكبر منه فرضاً لا ينتهى الى حد فليس بين كم وكم تضاد اصلاً وهو المطلوب المدعى

« قوله - اذ انواع الكم الجنسى - لما كان الضمير في انواعه المذكور في المتن يرجع بحسب العبارة الى الكم المعنون له الغزرو كان المراد به هو الكم الجنسى المنقسم الى انواعه و كان المأخوذ تعليمياً من انواع الكم المتصل القار اذ اصلاح العبارة بازجاع الضمير الذى فى انواعه الى الكم الجنسى الذى فى ضمن المتصل القار قال (قده) ولشبهة المأخوذة تعليمياً لا يقع اشتباه فى مرجع الضمير فلم نبال بازجاع الضمير الى مطلق الكم

« قوله - بان توخذ كل من المقادير لا بشرط شئ - اذا اخذ

المقدار باعتبار ذاته من حيث انه مقدار لا بشرط عن اقترانه بالمواد و اعراضها من الالوان وغيرها وموضوعاتها بنحو عدم اعتبار شىء معه بل بان يتصور من حيث هو مقدار من غير التفات الى شىء خارج عن ذاته معه وكان ذلك مقداراً تعليمياً فاذا تخيلنا الثخن اعنى المقدار الممتد فى الجهات الثلاث من غير ان نلتفت الى شىء من احوالها ومقارناتها كان ذلك المتخيل جسماً تعليمياً واذا تخيلنا السطح من غير التناث الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحاً تعليمياً واذا تخيلنا الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطاً تعليمياً وانما سميت الانواع المأخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعنى الرياضية تبحث عن هذه الانواع المأخوذة على هذا الوجه وتفصيل ذلك ان موضوع الحكمة اما يكون من الامور التي تحت قدرتها واختيارنا وبعبارة اخرى يكون من افعالنا او يكون من الامور الخارجة عن تحت اختيارنا فالبحت من الاول يسمى بالحكمة العملية وعن الثانى بالحكمة النظرية ثم الثانى اما يكون مادياً خارجاً وذهناً او مجرداً عن المادة خارجاً وذهناً او يفتقر الى الماده خارجاً لاذهنا ولاعكس

فالاول هو الموضوع للعلم الطبيعى

والثانى للالهى بالمعنى الاخص

والثالث للرياضى فالعلوم الرياضية تبحث عن احوال ما يفتقر الى المادة خارجاً لاذهنا فالعدد كالثلاثة فى الخارج يحتاج الى معدود يعرضه كالدرهم والدينار ونحوهما وفى الذهن يتصور من حيث هى ثلاثة ولا يحتاج فى تصوره الى ان يتصور حالة للمعدود وكذا المقدار كالخط حيث انه فى وجوده الخارجى يحتاج الى سطح يفهم به دون الذهن و

ليس هذا الشأن لهما الا لاجل كونهما عرضا الذى عرفت انه فى الذهن غير مفتقر الى الموضوع دون الخارج فالعلوم التعليمية يبحث عنها مجردة عن المواد وانواع العلوم الرياضية اربعة وهى (١) الهيمه و « ٢ » الحساب و « ٣ » الهندسة « ٤ » الموسيقى وانما سميت تعليمية ورياضية لانهم كانوا يتدوّن بها فى التعليم ورياضة النفس بايناسها اليقينيات وتبعيدها عن الغلط لانها علوم متسقة منتظمة قل ما يضل الفكر فيها

« قوله - واخصص به اى بالكم - لما لم يمكن تحديد الكم كساير الاجناس العالیه بالجنس و الفصل لانتفائهما عنها عرفوها بالرسم اى بالخاصة فذكر واللكم خواصا نلت جعلوها مع قبوله القسمه راسما له مميزاً اياه عما عداه فالاول منها وجود ما يعده اى اشتماله على شىء، ونييه بالاسقاط عنه مراراً اما بالفعل او بالقوة ويسمى هذا الشىء عاداً المعدد وهو ما كان اسقاطه عن عدد مراراً موجبا لافناء ذلك العدد كالثلاثة بالنسبة الى التسعة والاثنين بالنسبة الى الثمانية او العشرة مثلافانه لو اسقط الثلاثة عن التسعة نلت مرات لا يبقى منها شىء، ولو اسقط الاثنين عن الثمانية اربع مرات اذ عن العشرة خمس مرات لا يبقى منهما شىء، وهذا بخلاف الثلاثة الى العشرة او الاثنين الى السبعة كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهران ما من مرتبة من مراتب العدد الا وهى مشتملة على ما يعدها ضرورة وجود الواحد فى كل مرتبة من مراتبها اذ العدد يتشكل بتكرير الواحد كما هو واضح فاسقاط الواحد عن كل مرتبة كانت مراتب متعددة مفنية لها لكن قد يوجد فى بعض المراتب ما يعدها غير الواحد ايضا كالاربعة والسته والثمانية ونحوها وقد ينحصر العاد فى بعض المراتب بالواحد فقط كالثلاثة والخمسة والسبعة والاحدى عشر ونظايرها وكيفما كان ففى جميع

المراتب يوجد ما يعدها اما الواحد فقط ازمع غيره هذا فى الكم المنفصل وهو العدد وكذا فى المتصل فانه قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا للتعدد لان التنضيف فى المقدار تضعيف فى العدد فالخط المشتمل على الذراع واحد واذا قسم الى نصف يصير خطين والى ربع الذراع يصير اربع خطوط وهكذا والعدد مبدئه الواحد فاذا الكم المتصل اعنى المقدار قابل لان يفرض فيه ما يعده وهو الواحد العاد وماعدى العدد والمقدار لا يتصور فيه فرض العاد الا بملاحظة احدهما فاشتمال احدهما للعاد يكون بالذات وماعداهما مشتمل له بالعرض «الثانى» التساوى وعدم التساوى الذى نقيض للتساوى وعبر عنه بالضداد الضد بالمعنى الاعم يشمل النقيض حيث يطلق عليه الضد ايضا كما فى اصطلاح المنطقيين وفى بعض العلوم كالاصول حيث يعبرون عن النقيض بالضد العام كما فى مبحث اقتضاء الامر بالشيء المنهى عن ضده وهذا الامر ايضا من خواص الكم فانه اذا نسب كم الى كم اخر فاما ان يكون مساويا له او ازيد او اقل وهو ايضا من الاعراض الذاتية الاولية للكم وانما يعرض لغيره بواسطة فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكنه ان يحكم بينها بالمساوات واللامساوات واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه ذلك

والثالث قبول النهاية واللا نهاية التى اخذت سلبا للنهاية على نحو العدم والملكة لا السلب المطلق فان الاخير يوجد فى غير الكم ايضا كما فى المجرد بل الواجب



(غور فى الكيف)

« قوله - اى هيئة قارة - المراد بالهيئة هيئتنا هو العرض وفى شرح الهداية للمبىدى انه لا تغاير بين الهيئة وبين العرض الا باعتبار الحصول فى الهيئة والعروض فى العرض انتهى فقول المصنف «قده» الكيف هيئة قارة لم ينتسب ولا يقتسم بالذات هو عبارة اخرى عما قالوا بانها عرض لا يقتضى لذاته قسمة ولانسبة وهذا رسم للكيف ثم بيان ذلك انه لما لم يكن طريق الى تعريف الاجناس العالية سوى ان تعرف بالرسم لعدم الجنس والفصل لها كما تقدم فلذلك عرفوه بما ذكر حيث انه تعريف بالرسم لعدم كون شىء منه ذاتيا للكيف اما العرض فلما عرفت من ان صدقه على جميع المقولات التسعة العرضية عرضى واما لا يقتضى القسمة والنسبة فلانه امر عدمى والامر عدمى لا يصير مقوما لامر وجودى اى داخلا فى حقيقته وانما عرفوه به لانهم لم يظفروا كيف بخاصة شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية فحاصلها ان يعرفوه بتلك الخاصة المركبة لكنهم رؤا ان التعريف بها يكون تعريفا للشىء بما يساويه فى المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ما ذكروا من انه عرض لا يقتضى لذاته قسمة ولانسبة لكونه اجلى فبذكر العرض فى تعريفه خرج الجوهر وبقيد القارة خرج الحركة وان يفعل و ان يفعل لم ينتسب الاعراض السبعة النسبية وبقيد لم يقتسم الكم

« قوله - وهو الى اربعة قد انقسم - وهى (١) الكيفيات النفسانية و(٢) الكيفيات المختصة بالكميات و(٣) الكيفيات الاستعدادية

و(٤) الكيفيات المحسوسة والحصر في الاربعة استقرائي وان ذكروا وجوهاً عقلية له لكنه ليس بشيء

« قوله - احدها ما اختص بالنفس - كون بعض هذه الصفات النفسانية من الكيفيات النفسانية انما هو باعتبار عدم تحققه في الاجسام لا باعتبار عدم تحققه في غير النفس فلا ينافي وجوده في غيره من المجردات كالعقول فهو من الخاصة الاضافية كما افاده في الحاشية

ص ١٣٥ قوله - كالاستقامة والانحناء - اقول الاستقامة مختصة بالخط والانحناء يعم الخط والسطح والشكل مختص بالسطح

« قوله - والشكل ونحوها - جعل الشكل من الكيفيات المختصة بالكم مبنى على مذهب الحكماء من جعله مندرجات تحت الكيف وتعريفه بانه هيئة تعرض للجسم من احاطة حد او حدود عليه واما المهندسون فهم جعلوه من مقولة الكم وعرفوه بانه مقدار ما احاط به حد او حدود والمراد بنحوها هو الزاوية على ما ذكره في الحاشية فانها هيئة تحصل من احاطة حدين بسطح من حيث الانتهاء بنقطة ملتقى الحدين من غير ملاحظة ما يحصل من احاطة الجانب الاخر بالحد الاخر والحدود الاخرى وبهذا تمايز عن الشكل والتعير والتقيب المختصين بالسطح و كالخلقة وهي كيفية حاصلة من اجتماع الشكل واللون

« قوله - كالزوجية والفردية ونحوهما - المراد بنحو الزوجية والفردية هو المنطقية والاصمية والكاملية والناقصية ونحو ذلك من اوصاف العدد على ما هو مذكور في الحساب

« قوله - ماهو القوة واللاقوة - القوة هي الاستعداد الشديد الى جانب اللانفعال واللاقوة هي الاستعداد الشديد الى جانب الانفعال و

كأماهما اخص من الكيفيات الاستعدادية وقسم منها اذهى عبادة عن مطلق الاستعداد ولولم يكن شديداً واذا اشتديسمى بالقوة او اللاقوة فالاستعدادات المتوسطة من اول طلوعها الى اخر مراتب اشتدادها من الكيفيات الاستعدادية ثم ان بعضهم زاد نوعا ثالثا وهو الاستعداد الشديد نحو الفعل فجعل انواع الكيفيات الاستعدادية ثلاثة الاستعداد الشديد الى جانب اللانفعال او الفعل وسماه بالقوة والاستعداد الشديد نحو الانفعال وهو اللاقوة ومثل الاستعداد الشديد نحو الفعل بالمصارعة وقد رده الشيخ قده بما هو مذكور في الحاشية

« قوله - كاللين والمرضية - اللين كيفية يكون الجسم بها مستعداً للانغمار وقبول الغمر في الباطن ويكون للشئ بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيراً ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمر بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليموسة ويقابله الصلابة وهي كيفية يكون الجسم بها مستعداً لعدم الانغمار الى الباطن ومن المعلوم انهما من الكيفيات الاستعدادية حيث ان الاول استعداد شديد نحو الانفعال والثاني استعداد الشديد نحو اللانفعال والمرضية كيفية تقتضى قبول المرض فهي الاستعداد الشديد نحو الانفعال المسمى باللاقوة والمصحاحية كيفية تقتضى عسر قبول المرض فهي الاستعداد الشديد المسمى بالقوة

« قوله - كالكيفيات الفعلية والانفعالية - الكيفيات الملموسة اما فعلية او انفعالية والمراد بالاول هو ما يفعل الصورة بواسطته في المادة كالحرارة والبرودة والثاني ما تنفعل المادة باعتبارها كالرطوبة واليموسة وهذه الاربعة من اوائل الملموسات كما ان الملموسات لكونها اظهر عند الطبيعة ولعمومها بالنسبة الى كل حيوان تكون من اوائل المحسوسات

وانما سميت هذه الاربعة باوائل الملموسات لانها مدركة اولاً وبالذات و
 ماعداها وهي اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف
 والخفة والثقل تدرك بتوسطها (والحرارة) كيفية من شأنها احداث
 الخفة والميل الصاعد يحصل بسبب ذلك الحركة فاذا وردت الحرارة على
 المركب وسخنته طلب اللطف من اجزائه الصعود قبل غيره لسرعة انفعاله
 فيؤدى الى تفريق اجزائه المختلفة ويترتب على صعود اجزائه اللطيفة
 اجتماع بعضه مع بعض مما يجامعه في الطبيعة ولجل ذلك حدت الحرارة
 بانها ما تقتضى جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات اى جمع الاجزاء
 اللطيفة المتفرقة من اجزاء المركب بتداخل ما ينافيها في الطبع من
 الاجزاء الكثيفة بسبب التصاعد وتفريق المختلفات اعنى اجزاء اللطيفة
 عن الكثيفة بسبب تصاعد اللطيفة وبقاء الكثيفة والبرودة كيفية تفعل
 عكس ما تفعله الحرارة والرطوبة كيفية تقتضى سهولة التشكل والاتصال
 فهي اعم من البلة التي هي الرطوبة الغربية الجارية على ظاهر الجسم كما
 ان الرطوبة الغربية النافذة الى باطن الجسم يسمى انتقاعاً هذا ما هو
 التحقيق وعليه الشيخ الرئيس لكن الجمهور يطلقون الرطوبة على البلة
 فالهواء عندهم ليست برطب وعند الشيخ رطب واليبوسة على العكس من
 الرطوبة والجفاف على العكس من البلة (واللطافة) كيفية يحصل من رقة
 القوام تقتضى سهولة قبول الاشكال وتركها والكثافة على العكس فمن
 ذلك (والهشاشة) ما يكون الجسم بها عسر التشكل وسهل الترك (واللزوجة)
 على العكس منها اى ما يكون الجسم بها سهل التشكل وعسر الترك و
 يحصل من امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل (والتقل) كيفية تقتضى
 حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقاً

(والخفة) بالعكس من ذلك وفى قوله (قده) ونحوها اشارة الى تاك الكيفيات التى تدرك بتوسط اوائل الملموسات وتسمى بثوانى الملموسات

٤ قوله - كالطعوم البسيطة التسعة ونحوها - قسموا الطعوم الى بسيطة وغير بسيطة وجعلوا البسيطة تسعة خاصة من ضرب الثلاثة الفاعلة فى الثلاثة المنفصلة وتوضيح ذلك على ما فى الاسفار ان الاجسام اما ان تكون عديمة الطعم او تكون ذات طعوم والاول هو التفه المسيح والتفه هو الذى يعبر عنه بالفارسية (بى مزه) والمسيخ هو اللحم الذى لا طعم له وهو عادم الطعم حقيقة والثانى اعنى الذى له طعم فبساطه تسعه ١ الحرافة و(٢) المراره و(٣) الملاحه و(٤) الحموضة و(٥) العفوصه و(٦) القبض و(٧) الدسومة و(٨) الحلاوة و(٩) التفه و ذلك لان ذا الطعم اما لطيف الجسم القابل او كئيفه او معتدله والفاعل فى الثلاثة اما حرارة او برودة او قوة معتدلة بينهما فالحرارة فعل فى اللطيف حدثت (١) الحرافة وهى المعبر عنها بالفارسية به (تيزى) وان فعل فى الكئيف حدثت (٢) المرارة وان فعل فى المعتدل حدثت (٣) الملاحه والبارد ان فعل فى اللطيف حدثت (٤) الحموضه وان فعل فى الكئيف حدثت (٥) العفوصه وهى المعبر عنها بالفارسية به (كس) وان فعل فى المعتدل حدثت (٦) القبض وهو قريب من العفوصه قال فى الاسفار انهما متقاربان لكن القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص باطنه وقال ايضا الفواكه الحلوة او لافيهها عفوصه شديدة التبريد فاذا اعتدلت قليلا باسخان الشمس المنضج لها مالت الى الحموضة مثل الحصرم وفيما بين ذلك يكون ذاقبض يسير ليس بعفوصه ثم ينتقل الى الحلاوة والمعتدل ان فعل فى اللطيف حدثت (٧) الدسومة

وان فعل في الكيف حدثت (٨) الحلاوة وان فعل في المعتدل حدثت (٩) التمه الغير المسبخ وهو الذي لاطعم له حسا فقط كالنحاس والحديد وامثالهما مما لا يتحلل منه شيء ، يغوص في اللسان فيدركه ولكن اذا احتيل في تحايله وتلطيفه كما يفعله اصحاب الاكسير والكيمياء ينفصل منه اجزاء صغاريظهر له طعم قوى واما الطعوم المركبة فهي التي تتالف من البسائط وامكان كون انحاء التركيب ثنائيا او ازيد الى ان يبلغ الى التركيب من الطعوم التسعة لاتكون الطعوم المركبة بالغة الى حد ثم ان في انحصار الطعوم البسيطة في التسعة بحث مذكور في الكتب المفصلة فراجع اليها « قوله » - والمشمومة كالروائح الطبية والمنتنة - ليس لانواع الروائح عندهم اسماء الامن جهات ثلاث احديها جهة الاضافة الى موضوعاتها كرائحة المسلك ورائحة العنبر ورائحتها من جهة الملائمة والمنافرة كما يقال طيبة ومنتنة وهذه الجهة هي التي اقتصر في التجريد على ذكرها و تبعه المصنف في الكتاب ولا يخفى ان ذلك يختلف باختلاف الاشخاص فان الملائم لشخص قد يكون غير ملائم لغيره وقضية عروض الغشوة على الكناس في سوق العطارين مشهورة وثالثتها ان يشتق لها اسم من مشاكلتها للطعم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة كان الروائح التي اعتيدت مقارنتها للطعوم ينسب اليها ويعرف بها

« قوله » - والمسمومة كالاصوات - الصوت كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه الحاصل من القرع او القلع والمراد بالترع الامساس العنيف الذي من القارع الى المقروع وبالقلع التفريق العنيف من القالع بالنسبة الى المقلوع بشرط مقاومة المقروع مع القارع والمقلوع مع القالع فهيننا امور الادل القرع او القلع والثاني تموج الهواء بسبب احدهما اعني

الزعر او القلع والثالث الكيفية الحادثة في الهواء بسبب تموجه والصوت
 هو الاخير والثاني اعني التموج سبب قربه له والاول سبب بعيد واما
 مقارمة المقرور او المقلوع فهو الشرط في حدوث الصوت وانما لم يجعلوا
 القرع او القلع سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى
 السامعة سببا للاحساس به لالوجوده في نفسه قيل لان القرع لمكان
 حدوثه بمماسة القارع مع المقرور آني والقلع ايضاً لمكان حدوثه
 بانفصال اجزاء المقلوع بعضها عن بعض وزوال اتصال بعضه ببعض آني
 والصوت زمانى فلا يجوز ان يكون الآنى سبباً قريباً للزمانى لكنه منقوض
 بالتموج نفسه فانه زمانى فكيف يكون معلولاً للقرع او القلع الآنيين و
 ربما يقال بان القرع والقلع بنفسهما هو الصوت كما قديقال بانه عبارة عن
 نفس التموج وكلاهما فاسد سقيم فان القلع والقرع محسوسان بالبصر و
 التموج محسوس باللمس ولاشئ من الاصوات تحس باللمس او البصر و
 هل الهواء المتكيف بكيفية الصوت هو الهواء الداخل في الصماخ المماس
 معه فقط او انها تحدث في الهواء الخارج عن الصماخ ايضاً ربما توهم
 بعضهم الاول والحق هو الاخير وذلك لانه لو لم يوجد الا في الصماخ لما
 ادرك عنه سماعه جهة قربه او بعده لانه لاوجود له ح في مكان او جهة
 خارج الصماخ واللازم باطل قطعاً لانا اذا سمعنا صوتاً نجد انه وصل الينا
 من جهة اليمين او اليسار او من مكان قريب او بعيد ثم ان الصوت يعرض
 له كيفية مميزة يسمى باعتبارها حرفاً والحرف اما مصوت او صامت وكل
 منهما اما متماثل او متخالف اما بالذات او بالعرض وينتظم منها الكلام
 باقسامه من المهمل والموضوع والمفرد والمؤلف والتام وغير التام والخبرى
 والانشائي الى اخر اقسامه

« قوله - والمبصرة كالاضواء والالوان - الكيفيات المبصرة
ايضا كالملموسة تنقسم الى اوائل المبصرات ونوائها والمراد بالاولى ما
كانت مبصرة بلا واسطة شىء، وذلك كالاضواء والالوان وبالثانية ما كانت
مبصرة بواسطة الاضواء والالوان وشرح القول فى الضوء واللون يحتاج الى
مراجعة المطولات

« قوله - بيان لكيف محسوس - يعنى ان الكيف المحسوس
مطلقا سواء كان مبصراً او مسموعاً او مطعوماً او مشموماً او ملموساً ينقسم
الى نوعين اضافيين كل نوع منهما جنس يقع تحته جميع الكيفيات الخمس
المحسوسة التى تحت كل منها اجناس وانواع الى ان ينتهى الى الافراد و
هذان النوعان هما الانفعالى والانفعال لان الكيفيات المحسوسة مطلقا
اما راسخة بطيئة الزوال كصفرة الذهب وحلاوة العسل فتسمى بانفعاليات
وذلك لوجهين احدهما لانفعال الحواس عنها ولا يخفى ان هذا الوجه
مشترك بينها وبين القسم الاخير وثانيهما لكونها بخصوصها وعمومها تابعة
للمزاج الحاصل من انفعال العناصر فالخصوص كما فى المركبات مثل
حلاوة العسل وصفرة الذهب لان كلا منهما تابعة للمزاج الذى لا يتحقق الا
عند انفعال المواد والعموم كما فى البسائط كحرارة النار فان حصولها فى
النار وان لم يكن لاجل الانفعال لكن من شأن نوع الحرارة ان يحدث
ايضا بالانفعال الذى هو المزاج كما فى الفلفل وهذا معنى العموم واما غير
راسخة تزول بسرعة كحمررة الخجل وصفرة الوجع فتسمى بانفعالات لانها
لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فسميت بها تمييزاً عن الكيفيات
الراسخة وتسميها على تلك المشابهة

« قوله - لكن حاد لولا التفرقه بين التسمين فنقص من الاسم

شئ تتيبها على قصور فيه وهو عدم ثبات - وقد قالوا بان كثرة المباني تدل على كثرة المعاني والياء التي في الانفعاليات تدل على زيادة في معناها وهي ثباتها وبطئ وزوالها

ص ١٣٦ قوله - فان كليات الجواهر انما خص الجواهر الذهنية بكليات الجواهر فانها ليست الاجواهر ذهنية واما جزئيات الجواهر فهي كما تكون جواهر ذهنية عند تحققها في الذهن تكون جواهر خارجية عند تحققها في الخارج فما هو المنحصر بالذهنية هو كليات الجواهر

« قوله - كعلم العقل والنفس بذاتهما انما صار علم العقل والنفس بذاتهما جواهر خارجية لانه ليس الانفس ذاتهما ولما كانا من الجواهر الخارجية فهما علم و معلوم فنفس حقيقتهما التي جوهر خارجي علم فالعلم فيهما جوهر خارجي ثم ان البرهان على كون علم النفس بذاتها حضوريا هو تجردها وان كل مجرد قائم بذاته فهو عاقل لذاته معقول لذاته على ما سيبيح وانه لو كان علمنا بذاتنا بصورة زائدة عنا حاصلة في انفسنا لكانت كليا مع انا ندرك ذاتنا على الوجه الذي يتمتع الشركة فيه مضافاً الى دعوى الوجدان والقطع باننا ندرك ذاتنا بعين صورتنا التي نحن بهانحن لابصورة زائدة على ذاتنا حاكية ذاتنا لنا مطابقة مع ذاتنا والمنازع مصادم مع ما فطر عليه عقله

« قوله - الا ان بعضه كيفية نفسانية - وهو العلم الحصولي المتعلق بالمعلومات الخارجية عن ذات العالم كالعالم بالممكنات من الجواهر والاعراض

« قوله - بل بعضه الادنى منها معنى مصدرى - وهو العلم المصدرى الذي يشتق منه صيغه المشتقة من الماضي ونحوه وما يعبر عنه بدانستن

الذى هونسبة بين العالم والمعلوم والافعال علم بمعنى دانش لا يكون مصدراً فلا يشتق منه شىء ولا يتصرف بوجه بل هو اسم جامد لا تصرف فيه اصلاً قال صدر المتألهين قده العلم كالوجود يطلق على الامر الحقيقى تارة واخرى على المعنى المصدرى الانتزاعى النسبى اى العالمية وهو الذى يشتق منه العالم والمعلوم وسائر تصاريفه اذ العلم ضرب من الوجود بل لو سئلت الحق والعلم والوجود شىء واحد

« قوله - ان متعلق بالدراية - مراده ان قوله قده ان هنا نقشاً بعقلنا متعلق ومرتببط بقوله فليدر وهو بحسب التركيب النحوى نائب فاعل لقوله فايدر والافكلمة الدراية ليست فى المتن

« قوله - فحصول اثر فى ذاتنا - يعنى ان عند علمنا بشىء بالعام الحصولى ثلاثة اشياء الصورة الحاصلة من الشىء عندنا التى معلومة لنا بالعلم الحضورى والانفعال الحاصل فينا بحصول تلك الصورة اخرجنا بها من النقص الى الكمال ومن القوة الى الفعل وازافة بين تلك الصورة الحاصلة وبين ما يطابقها ويحكيمها اعنى المعلوم بالعرض فمن قال بان العلم من مقولة الكيف نظر الى نفس تلك الصورة القائمة بالذهن التى وجودها فى نفسها عين وجودها لدى الذهن فهى كيف اى عرض لا يقبل القسمة والالنسبة بالذات نفسانى اى قائم بالنفس متقوم به نحو قيام العرض بالموضوع ومن قال بانه من مقولة الانفعال نظر الى الانفعال الحاصل منه للنفس ومن قال انه من مقولة الاضافة نظر الى الاضافة التى بينها وبين المعلوم بالعرض والكل مصاب من وجهه ولكن التحقيق هو الاول لكون العلم نفس تلك الصورة وانما الانفعال والازافة حاصلان بحصولها فيكون اطلاق العلم عليهما من باب اشتباه ما بالعرض الى ما بالذات

بمعنى انه يقال على الافعال الحاصل من العلم انه علم بعناية كونه
حاصلا من العلم و على الاضافة الى بين العلم والمعلوم بالعرض انها علم
بعناية كون طرفها علما نظير اسناد الجريان الى الميزاب بعناية ما فيه من
الماء كما يمكن ان يقال انه من مقولة الفعل باعتبار كون حصول تلك
الصورة بفعل النفس وانشائه وان قيام الصورة العلمية بالنفس قيام صدوري

(في العلم وثقافته)

ص ١٣٧ قوله - في الذات ما الحضور بالمحضور - كلمة في
الذات متعلق بالمحضور كلمة ما بمعنى ليس وحاصل المعنى ان العلم
الحضوري ليس محصوراً في العلم بالذات بل هو مصداق له و مصداقه
الاخر هو علم العلة بمعلولها فانه ايضاً حضوري يكون بنفس حضور
المعلول لدى العلة كما هو طريقة الاشراف في علم الواجب تعالى بالاشياء
بالعلم التفصيلي بعد ايجادها فان مناطه عنده نفس وجود الاشياء وحضورها
عنده تعالى

« قوله - كصور في علمنا الحسولي - اعلم انه لا اشكال عندهم
في ان الصور الخيالية من فعل النفس وانشائه وانها مخترعة بتركيبه بين
الصور وتفصيلها وتفريقها ونحو ذلك من تصرفاته الاخرى ولكن اختلفوا
في الصور العقلية فقيل انها ايضاً من فعل النفس في مرتبة العقل كما كانت
الصور الخيالية فعلها لكن في مرتبة الخيال وعلى ذلك تكون قيام تلك
الصور العقلية بالنس قياماً صدوريا الذي يعبر عنه بكلمة (عنه) نحو قيام
كل معلول بعلمته وقيل انها حالة في النفس قائمة به بالقيام الحلولي نظير
قيام العرض بمعرضه ويكون اختراعها من العلة المعقضة اياها على

النفس وهى العقل المفارق الى ان ينتهى الى المبدء الفياض وتكون النفس محلالاتها وهى حالة فيه وعلى كالا التقديرين يكون علم النفس بتلك الصور العقلية حضورياً بمعنى كون وجود تلك الصورة فى النفس بنفسه ملاكاً لمعلوماتها للنفس ولا تكون معلوماتها للنفس بواسطة حصول صورتها فى النفس لكى يازم التسلسل فى الصور وعدم علم النفس ببعض منها ولاجل ذلك يقال انها معلومة بالذات اى المعلوماتية ذاتية لها بمعنى انها ذات هى عين المعلوم لانها عرضها المعلوماتية وبعبارة اوضح اضافتها الى المعلوماتية بياناً اعنى انها ذات بنفس ذاتها معلومة بحيث يكون انسلاخ المعلوماتية عنها انسلاخ ذاتها عنها وبعبارة ثالثة المعلوماتية ليست خارجة عن نفس ذاتها كالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان وللمعلوم الخارجى المعلوم بالعرض بمعنى عرض المعلوماتية له ويكون ملاك معلوماته حصول صورته لدى النفس التى هى المعلوم بالذات فالصورة العلمية هى المعلوم بالذات ويكون وجودها فى نفسها هو بعينه وجودها لمدرکہا وصورتها العينية التى هى تلك الصورة القائمة بالنفس هى بينها صورتها العلمية ولذلك يقال بانها عرض اذ العرض كما عرفت هو ما كان وجوده فى نفسه عين وجوده فى موضوعه وانها كيف حيث انها بعد عرضيته عرض لا تقبل النسبة ولا القسمة بالذات وانها نفسانى حيث انها قائمة بالنفس باحد النحويين الصدورى او الحلولى والمعلوم الخارجى المحكى عنه بتلك الصورة العلمية معلوم بالعرض وانه وجوده فى نفسه غير وجوده لمدرکہه وصورته العينية ليست هى بعينها صورته العلمية و من هذا تنفطن بان وصفه بالمعلوماتية يكون بالعرض والمجاز من قبيل اتصاف جالس السفينة بالحركة والميزاب بالجريان وانه بالدقة ليس بمعلوم اصلاً و تمام الملاك فى ذلك هو احاطة العالم

بالمعلوم بحيث ان لا يكون للمعلوم وجود الا عند العالم لكى يكون
 معلوماً له بالحقيقة ومن الواضح ان المعلوم بالعرض لا يكون كذلك
 بالانتماس الى العالم فتكون المعلوماتية مسلوقة عنه بالحقيقة وانما يتصف
 بها بالعرض والمجاز ويكون اتصافه بها من قبيل ماله الواسطة فى
 العرض واتصاف الشيء بصفة متعلقه وهيهناى فى مقام علم النفس بالكليات
 مسالك آخرياتى الاشارة اليها فيما سيجى، انشاء الله اذا عرفت ذلك فاعلم
 انه بناء على المسلك الاول اعنى كون قيام الصور العقلية بالنفس صدورياً
 وكانت تلك الصور معلولة للنفس ومخترعة باختراعه ومنشأة بانشاءه
 تكون كلمة الكان فى تصور فى علمنا الحصولى تمثيلية حيث ان الصور
 العلمية معلولة والنفس فاعلها وعلتها وبنء على المسلك الثانى اعنى
 كون قيامها بالنفس بالقيام الحلوالى تصير كلمة الكاف تشبيهية لماعرفت
 من ان علم النفس بتلك الصور حضورى مطلقاً ولو كان قيامها به حلولياً
 وعليه فلا تكون معلولة للنفس واذا كان علم النفس بها مع كونه قابلاً لها
 وهى مقبولة ونسبة القابل الى المقبول بالامكان حضورياً كان علم العلة
 الفاعلية بالمعلول حضورياً بطريق اولى لان نسبة المعلول الى العلة بالوجوب
 لا يما الفاعل بالاصطلاح الالهى الذى هو المخرج للمعلول من اللىس الى
 الوجود الفاعل بالاصطلاح الطبيعى الذى معطى التحرك اى يحرك مادة
 موجودة من حال الى حال كما قال المصنف فى مبحث الفاعل (معطى
 الوجود فى الالهى فاعل) (معطى التحرك الطبيعى قائل) ووجه الاولوية ان
 فاعل الشيء بالمعنى الالهى اعنى معطى وجوده لا محالة يجب ان يكون
 واجداً له لكى يكون معطياً اياه والا فيلزم ان يكون معطى الشيء فاقدم
 فيكون المعلول موجوداً بوجود علته على نحو يناسب ذلك المقام الشامخ فعلم

العلة بنفسه الذي هو حضوري عند الكل هو عين علمه بمعلوله الذي لا يشذ عنه ولا يخرج عن حيطة وجوده فاذا كان علم النفس بالصورة العلمية بناء على الحلول حضورياً مع انها خارجة عن النفس فكون علم العلة بالمعلول حضورياً اولى لكون المعلول غير خارج عن حيطة العلة فافهم واغتنم .

ص ١٣٨ قوله - والعلم تفصيلي او اجمالي - قال الشيخ ابو علي ان المتعقل ثلاث مراتب الاولى ان يكون بالقوة المحضة وهو عدم العلم عن من شأنه العلم الثانية ان يكون بالفعل التام كما اذا علم الشيء علماً تفصيلياً الثالثة العام بالشيء اجمالاً كمن علم مسألة ثم غفل عنها ثم يسأل عنها فانه يحضر الجواب عنها في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة لانه في الوقت عالم باقتداره على الجواب وهو يتضمن علمه بذلك الجواب وليس علماً بها على جهة التفصيل وهو ظاهر

« قوله - كلمة من بيانه - و حاصله ان العلم الانفعالي هو المرسوم في العقل بعد حصول المعلوم بالعرض في الخارج وكان وجوده العيني سبباً لارتسامه في العقل ولما كان ارتسامه في العقل بسبب وجوده العيني يسمى بالانفعالي وقال في الحاشية استعمال كان باعتبار ان المعلول بالعرض معدله والسبب الفاعلي في السلسلة الطولية وباطن الذات كالعقل الفعال » قوله - هيئة كون الشيء في المكان اين - عبروا عن الابن في كثير من العبارات كالتجريد ونحوه بانه نسبة الشيء الى المكان وهو بظاهره لا يخلو عن المنع اذا لا اين ليس نفس النسبة قال المصنف في الحاشية والا يلزم ان يكون امراً اعتبارياً مع انه من المحمولات بالضميمة وهو مبني على ان تكون النسبة من الامور الاعتبارية وقال في الاسفار والالكان من

مقولة المضاف اقول وهو ايضاً ممنوع اذ ليس كل نسبة من مقولة المضاف لان المضاف هو النسبة المتكررة والتحقيق ان يقال ان الوجدان حاكم بحصول معنى موجود من نسبة المتمكن الى المكان وهذا المعنى مغاير مع وجود المتمكن في نفسه ضرورة انه قبل وجوده في هذا المكان كان موجوداً ولم يكن له وجود في هذا المكان وهذا الوجود هو المعبر عنه بالهيئة الحاصلة من نسبة الشيء الى المكان وهذا هو الابن وهو على قسمين حقيقي وغير حقيقي والمراد بالاول هو كون الشيء في مكانه الخاص به الذي لا يسع فيه غيره معه ككون الماء في الكوز وبالثاني كونه في مكان يسع فيه غيره معه ككون شيء في البيت فان البيت يسعه و غيره فليس جميع البيت مشغولاً به وحده وابعده منه كونه في الدار والابعد منه كونه في البلاد ثم الاقليم ثم المعهورة الى ان ينتهي الى كرن الشيء في العالم

« قوله - ثم كونه فيه اعم ايضاً - كون الحركة القطعية زمانياً على وجه الانطباق بمعنى انطباقها على الزمان بحيث يكون بازاء كل جزء مفروض منها جزء مفروض من الزمان فيقع كل جزء منها في جزء من الزمان منطبق على ذلك الجزء من الحركة وكون الحركة التوسطية زمانياً لاعملى وجه الانطباق بمعنى كونها بتمامها في كل جزء من الزمان المفروض الذي اخذ ظرفاً لها ثم ان حصول الشيء في الزمان ايضاً اما حقيقي او غير حقيقي كما عرفت في المكان فالحقيقي هو الذي لا يفضل عن كون الشيء ككون الحركة في النهار بحيث ينطبق اولها على اوله و آخرها على آخره وغير الحقيقي ما لا يكون كذلك ككون الصلوة مثلاً في النهار ولكن بين الحقيقي من المتى والحقيقي من الابن فرق من وجه و

هوان المتى الواحد يمكن ان يشترك فيه كـيرون بخلاف الـين الحقيقى
كما لا يخفى

ص ١٣٩ قوله - فيشتمل التعمم والتنعل - التعمم والتنعل مثالان
للاحاطة الغير التامة والتقصص والتجليب للاحاطة التامة - ثم ان الجدة
تنقسم باعتبار الى الذاتى والعرضى والاول كحال الهرة بالنسبة الى اهابها
والثانى كبدن الانسان بالنسبة الى قميصه قال فى الاسفار وقد يعبر عن
الملك بمقولة (له) فمنه طبيعى ككون القوى للنفس ومنه اعتبار خارجى
ككون الفرس ازيد ففى الحقيقة يخالف هذا الاصطلاح فان هذا من
مقولة المضاف لا غير اقول ككون الملكية من مقولة المضاف ممنوع بل
الظاهر كونها من مقولة الجدة لكن لاجدة الحقيقية بل الجدة الاعترافية
على ما لا يخفى

« قوله - ومنها الوضع - الوضع يطلق على معان بالاشتراك
الصناعى الاول كون الشيء بحيث يشار اليه بالاشارة الحسية انه هنا او
هناك فالتقطعة ذات وضع بهذا المعنى بخلاف الوحدة الثانى هيئة تعرض
للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض وهذا يسمى بالوضع بمعنى جزء
المقولة لكونه جزء من الوضع بالمعنى الثالث وهو هيئة تعرض للجسم
بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبة المجموع الى ما هو خارج عن
الجسم سواء كان فى داخله كما فى وضع الحاصل للجسم المحيط اعنى
محدد الجهات او فى خارجه كما فيما سواه وهذا هو المعدود من المقولات
ويقال له الوضع بمعنى تمام المقولة

« قوله - ومنها الفعل والانفعال - وقد يعبر عنهما ايضاً بمقولة
ان يفعل وان ينفعل وهذا التعبير اولى من التعبير بالفعل والانفعال وذلك

لوجهين الاول ما افاده في الحاشية من ان الفعل المضارع يدل على الاستمرار التجددى وحيث ان التدرج اعتبر فيهما يكون التعبير بما يدل عليه اولى الثانى ما ذكره صدر المتألهين فى الاسفار من ان الفعل والانفعال قد يقالان للايجاد بلاحركة وللقبول بلاتجدد ككون البارى فاعلا للعالم وكون العالم منفعا عنه وليس فى ذلك حركة لا فى جانب الفاعل ولا فى جانب القابل بل وجود يستتبع وجوداً ويعرض لهماضافة فقط فالفاعل والمنفعل بذلك المعنى اضافتان فقط بخلاف هذين المعنيين الواقعيين تحت الزمان ثم ان الكلام فيهما يقع تارة فى تصور مهيتهما و اخرى فى اثبات وجودهما اما الاول فالفعل هو كون الشىء بحيث يحصل منه اثر فى غيره غير قار الذات مادام السلوك فى هذا التأثير التجددى كالسخن مادام يسخن والتبريد مادام يبرد والانفعال كون الشىء ، بحيث يتأثر عن غيره تائراً غير قار الذات مادام كونه كذلك مثل التسخن والتبرد فاذا فرغ الفاعل من فعله او المنفعل من انفعاله لا يقال ان هذا محرك و ذاك متحرك وينتهى التسخن الى السخونة القارة والتسود الى السواد القار وليعلم ان وجود كل من الفعل والانفعال فى الخارج ليس عبارة عن نفس السلوك الى مرتبة فانه بعينه معنى الحركة ولا ايضاً كل منهما وجود المقولة التى يقع بها التحريك والتحريك كالكيف فى مثل السواد والكيم فى مثل المقدار والوضع فى مثل الجلوس بل وجودهما عبارة عن وجود شىء من هذه المقولات مادام يؤثر او يتأثر فوجود السواد مثلاً من حيث هو سواد من مقولة الكيف ومن حيث كونه تدريجياً يحصل منه تدريجى آخر او يحصل من تدريجى آخر هو من مقولة ان يفعل او ان ينفعل ومن حيث سلوكه التدريجى اعنى خروجه من القوة الى الفعل فى التأثير كما

فى جانب الفعل او فى التأثر كما فى جانب الانفعال فهو عين الحركة واما الثانى اعنى اثبات وجودهما فقد وقع فيه الخلاف فعن جماعة انكار كونهما وصفاً ثبوتياً وعليه المحقق الطوسى فى التجريد قال قد وه الحق ثبوتهما ذهناً والى يلزم التسلسل انتهى ومراده قد انه لو كان تاثير المؤثر امراً موجوداً فى الخارج لاحتاج الى مؤثر يؤثر فى وجوده وتاثير مؤثره فيه ايضا موجود فيحتاج الى مؤثر وتاثير آخر وهكذا فلا ينتهى عدد التاثيرات الى حد وهو معنى التسلسل وقد اجيب عنه بان ذلك انما يلزم لو كان كل تاثير حتى الابداعى منه الذى لا يكون زمانياً من قبيل ان يفعل وكل تاثير ولو كان دفعياً من قبيل ان ينفعل وهو ممنوع فمن الممكن ان يكون تاثير المؤثر فى التاثير الاول بالابداع فلا يحتاج الى وجود تاثير آخر كما لا يجب وجود انفعال آخر

ص ١٤٠ قوله - فى الالهيات بالمعنى الاخص - الالهى بالمعنى الاخص هو العلم المسمى بالرئوبى لان موضوعه ذات الواجب تعالى و صفاته و افعاله وهو من اجل العلوم و اشرفها لان شرافة كل علم انما هى بشرافة موضوعه فاذا كان موضوع العلم اشرف كان هو اشرف وليت شعري فهل فيما يبحث عنه شىء اشرف من ذات الله سبحانه و صفاته و اسمائه و افعاله فلمرى ليس فى العلوم عام هو اشرف منه فهو الاشرف بقول مطلق ووجه تسميته بالعلم الالهى اذ الرئوبى واضح و انما سمي بالالهى بالمعنى الاخص لكون العلم الاعلى وهو الذى يبحث عن الوجود مطلقاً و عن الموجود من حيث هو موجود الذى هو ايضا يرجع الى الوجود ايضا الهيا لكن بالمعنى الاعم ووجه تسميته بالالهى لان البحث عن احوال الوجود من حيث هو وجود اعم من الواجب و الممكن يرجع الى البحث عن البارى

عزاسمه وافعاله لان وجود الواجب ليس الالهونفسه ووجود الممكن ليس الاثارة وافعاله فالبحث عن الوجود المطلق بحث عنه سبحانه وعن آثاره وافعاله وانما سمي بالمعنى الاعم لاعمية موضوعه عن موضوع الالهى بالمعنى الاخص لكون موضوعه هو الوجود المرسل المطلق الغير المقيد بخصوصية اصلا وموضوع الالهى الاخص هو الوجود الواجبى جلت الاله فالببحث عن الالهى الاخص قسم من ابحاث الالهى الاعم لكون موضوعه قسماً من موضوعه كما هو مشاهد معلوم

« قوله - وفيه فرائد - وهى ثلاث فرائد الاولى فى ذاته تعالى والثانية فى صفاته عزاسمه والثالثة فى افعاله

« قوله - بهر برهانه - البهر بمعنى القهر والغلبة يقال بهر القمر وقمر باهر اذا غلب ضوءه ضوء النجوم والمراد ببهر برهانه هو غلبة آياته سبحانه بحيث لا يرى معه فى الوجود شىء بل يصير حال السالك مثل ما قاله سيد العارفين صلوات الله عليه (ما رايت شيئاً الا وقد رايت الله قبله و معه) ومقاله سلاله التوحيد وصفوته ابو عبد الله الحسين صلوات الله عليه (الهى تعرفت فى كل شىء فما جهلك شىء) ولعل قول الجامى

مجموعه كون را بدستور سبق كرديم تصفح ورقا بعدورق
حقا كه نديديم ونخوانديم دراو جز ذات حق شئون ذاته حق
يلمح الى ذلك المقام

« قوله - واما اثبات صفاته هنا فهو استطرادى - لما عرفت من ان محل البحث عن الصفات هو الفريده الثانية فذكرها فى الفريده الاولى يكون استطرادا ولما كان صفاته الثبوتية تعانى كلها يرجع الى وجوب وجوده الذى يرجع الى وجوده تعالى فيكون مرجع البحث عن ذاته الى

البحث عن صفاته وبالعكس فلاغروفي ذلك الاستطراد
 « قوله - ولما كان مطلب ماء الشارحة - المراد بمطلب ماء
 الشارحة هو (باسخ پرسش اول) كما مر شرح القول فيه وهو اول السؤال عن
 الشيء وهو عبارة عن شرح مفهوم اللفظ وسؤال عن مفهومه فالسؤال عن
 الله سبحانه بماء الشارحة بمعنى السؤال عن تفسير مفهوم لفظه وعمما هو
 مسمى بذلك الاسم وهو مقدم على السؤال عن هل البسيطة لان معنى شرح
 اللفظ مقدم على معرفة وجود مسماه فالسؤال عن الشيء بماء الشارحة هو
 السؤال عن مفهوم اللفظ كما اذا سئل عن مفهوم الماء من لا يعرف معناه
 في لغة العرب واذا عرف معنى الماء و مفهومه يسئل عن وجوده الذي
 هو السؤال عن هل البسيطة فمطلب ماء الشارحة مقدم على مطلب هل
 البسيطة كما ان مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ماء الحقيقة

« قوله - قولهم بذاته ولذاته كالظرف والمجرور - اي كالظرف
 والمظروف والجار والمجرور حيث ان كل واحد من الظرف والمظروف
 والجار والمجرور اذا افترقا اجتماعا بمعنى انه اذا ذكر الظرف فقط يكون
 المراد الظرف والمظروف واذا ذكر المظروف فقط يكون المراد به ايضاً
 المظروف مع ظرفه واذا ذكر كلمة الجار وحدها يكون المراد منها
 الجار مع مجروره واذا ذكر المجرور وحده يكون المراد منه المجرور
 مع جاره واذا اجتماعا افترقا بمعنى انه اذا ذكر كلمة الظرف والمظروف
 والجار والمجرور يكون المراد من الظرف والجار هو الظرف وحده والجار
 وحده ومن المظروف والمجرور هو المظروف وحده والمجرور وحده و
 كلمة بذاته ولذاته ايضاً كذلك بمعنى انه اذا ذكر بذاته وحده يكون
 المراد منه بذاته ولذاته معا واذا ذكر لذاته وحده يكون المراد منه

لذاته وبذاته معاً واذا ذكراً معاً يكون المراد من بذاته هو بذاته وحده
ومن لذاته هو لذاته وحده كما ان الفقير والمسكين ايضا كذلك
« قوله - فالمراد بالاول نفى الحيثية التقييدية - اتى بفاء
التفريع اشارة الى ان بذاته ولذاته لما ذكرا فى المقام معاً يكون
المراد من بذاته هو معناه وحده ومن لذاته ايضا ومعناه وحده ولكل من
بذاته ولذاته فى قولهم الواجب تعالى ما ذاته بذاته لذاته معنيان فاول
معنى بذاته هو سلب الحيثية التقييدية عنه تعالى عند اطلاق الموجود عليه
بخلاف المهيئات الامكانية حيث انها تستحق لحمل الوجود عليها لكن
لامطلقاً بل من حيث كونها موجودة على نحو تكون الحيثية تقييدية
مكثرة للموضوع ويبان ذلك ان الحيثية اما اطلاقية وهى التى لاتزيد على
الموضوع شيئاً اصلاً بل يكون بمنزلة التاكيد مثل الانسان من حيث
هو انسان حيوان ناطق فكلمة من حيث هو انسان تاكيد للموضوع كما
لا يخفى واما تقييدية وهى التى تزيد على الموضوع ويجعل الموضوع مضيقاً
ومقيداً به فى كونه موضوعاً مثل الجسم من حيث كونه ايضاً مرئى فالجسم
الغير الملون بل من حيث هو جسم لا يكون مرئياً فان المرئى بالذات هو
اللون وانما الملون به مرئى بالعرض فالموضوع للمرئى ليس ذات الجسم
وحده بل مع قيد كونه ملوناً ذا لون فالجسم واللون كل واحد منهما مرئى
الا ان اللون مرئى بالذات والجسم مرئى بالعرض واما تعليلية وهى التى
يكون علة لعروض المحمول على الموضوع من غير اخذه قيداً للموضوع
مثل الانسان من حيث هو متعجب ضاحك فان الضاحك هو الانسان لا
هو والتعجب كما كان المرئى فى المثال المتقدم هو الجسم واللون الا ان
التعجب علة لعروض الضاحك للانسان فالمتعجب فى مثال المتعجب ضاحك

عبارة عن ذات الانسان وعبر عنه بالمتعجب لمكان كون التعجب علة لعروض الضحك له لا للمكان كونه موضوعا ومعرضا للضحك بخلاف قولهم الملون مرئى وبالْحَقِيقَة معنى قولهم الجسم من حيث هو ملون مرئى هو ان اللون مرئى وبالذقة الجسم ليس بمرئى وانما هو مرئى بالعرض بمعنى ان اسناد المرئى اليه عرضى مجازى نظير جرى الميزاب وذلك لان الجسم من حيث هو ملون ليس الانفس اللون كما ان الماهية من حيث كونها موجودة ليس الانفس الوجود فان معنى تحيث المهية بكونها موجودة هو ان تنظر الى وجودها فقط ولا ترى مع وجودها شيئاً غيره حتى لا ترى معه نفسها والجسم من حيث هو ابيض بمعنى ان يلتفت الى بياضه ولا يرى معه شيئاً آخر حتى الجسم المعروض له ومعلوم انه ليس الا البياض وان شئت قلت معنى قولهم الجسم من حيث هو ابيض كذا يرجع الى قولهم بياض الجسم كذا وهذا معنى الحيشية التقييدية ومعنى قولهم الانسان من حيث هو متعجب ضاحك هو ان الانسان نفسه ضاحك بالحقيقة وانما عرض الضحك له حقيقة وعلّة نبوته له هو تعجبه فكم فرق بين عروض المرئية لبياض الجسم وان الجسم مرئى به بالعرض اى بالاجاز وبين عاية التعجب لعروض الضحك حقيقة للانسان فحيشية البياض بالنسبة الى مرئية الجسم حيشية تقييدية وهو واسطة فى العروض ايضا وحيشية التعجب بالنسبة الى ضاحكية الانسان حيشية تعليلية وهو واسطة فى الثبوت فقط فكل حيشية تقييدية تركز بالذقة واسطة فى العروض وكل حيشية تعليلية واسطة فى الثبوت اذا تبين ذلك فنقول حيشية الوجود بالنسبة الى عروض الموجودية للمهية حيشية تقييدية وهو واسطة فى العروض ايضا اذ ما لم ينضم الى المهية شىء آخر ولم يلاحظ معها جهة اخرى غير ذاتها لم يحمل عليها الموجود

اذ هي من حيث هي بالحيثية الاطلاقية ليست الالهى لاموجوده ولا
لاموجوده ولا معدومة ولا لامعدومة وانما تستحق حمل الموجودات عليها بعد
ملاحظتها مع الوجود وتقيدها به وبالحيثية الموجودة منها ليس الانفس الوجود
فيكون حمل الموجود على وجودها بالذات وعلى المهية ثانياً وبالعرض
وان شئت فقل في حال عروض الوجود للمهية ايضاً هي ليست موجودة و
انما الموجود وجودها لكن موجودة وجودها صارت مصححة لحمل
الموجود عليها بالعرض فالحق جل جلاله في موجوديته لا يحتاج الى ضم
شيء الى ذاته بل ذاته بذاته اي بالحيثية تقييدية موجود ومنه يظهر انه
تعالى موجود بالحيثية وليس لموجوديته واسطة في العروض وهذا هو
المعنى الثانى من كلمة بذاته وقد ظهر مما ذكرنا ثبوت التلازم بين معنى
بذاته وان معناه الاول نفى الحيثية التقييدية ومعناه الثانى نفى الواسطة
في العروض وان النفيين متلازمان كما ان اثبات الحيثية التقييدية ايضاً
ملازم مع اثبات الواسطة في العروض والمعنى الاول لكلمة لذاته هو نفى
الحيثية التعليلية والمعنى الثانى لها هو نفى الواسطة في الثبوت فمعنى
ماذاته بذاته موجود انه في نفسه مع قطع النظر عما ينضم اليه وعن امر
خارج عن ذاته موجود ومستحق لحمل الوجود بالحيثية تقييدية ولا تعليلية

ص ١٤١ قوله - في واسطة وجود الحق - حيث ان وجوده

تعالى علة لتحقق الوجودات الخاصة الامكانية فموجودية الوجودات
الخاصة ليست باعتبار ضم شيء اليها كما في المهيئات بل هي موجودة
بالذات لكنها في موجوديتها بالجعل البسيط اي جعل الوجود تحتاج
الى العلة فلها الواسطة في الثبوت وان لم يكن لها الواسطة في العروض
« قوله - وثانيهما ان لا يكون كالشمس الواسطة لها - عدم

كون الشمس متصفاً بالحرارة مبنى على قول القدماء و هيئة البطليموس من كون العلويات خارجة عن عالم العناصر وانها لاحارة ولا باردة وقد ثبت في هذه الاعصار خلافه وما ذكرناه في الحاشية السابقة من وساطة التعجب لعروض الضحك للانسان من هذا القبيل لماعرفت من ان التعجب ليس معروضا للضحك كما لا يخفى

« قوله - ومع الامكان بمعنى الفقر والتعلق - اعلم الامكان في الوجودات الممكنة بمعنى مغاير مع معنى الامكان في المهيئات اذ امكان المهيئة بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم عنها اذ تساوى نسبة الوجود والعدم اليها باعتبار نفس ذاتها الذي هو عدم اقتضاءها في مرتبة ذاتها الشيء منهما و امكان الوجود بمعنى الفقر والتعلق بالغير لا بمعنى كونه شيئاً له الفقر الى الغير بحيث يكون هو شيئاً والفقر الطارى عليه شيئاً آخر بل بمعنى كونه عين الفقر والتعلق بالغير بحيث يكون اضافته الى الفقر بيانية وهذا ينشأ من كونه عين الربط بالغير لا ذات ثبت له الربط بالغير فحقيقة الوجودات الممكنة في الخارج كالمعاني الحرفية في عالم الذهن لا يتحقق الا بتحقق المرتبط اليه كما هو شان الربط من حيث هو ربط اعنى واقعه وحقيقته و من المعلوم ان الوجودات الممكنة لا تكون ممكنة بمعنى الامكان في المهيئات لما ذكره المصنف (قده) من ان الوجود ليس له اللاقتضاء بالنسبة الى الوجود والعدم بل نسبته الى نفسه ضرورى بالوجوب لان ثبوت الشيء لنفسه ضرورى والى العدم بالامتناع حيث ان امتناع اتصاف الشيء بنقيضه ايضا من الضرورى وكذا نسبته الى نفسه بالوجوب والى العدم بالامتناع فلا يكون متساوى النسبة بالقياس اليهما

« قوله - على سبيل الخلف - دليل الخلف هو الذى يبين فيه

المطلوب من جهة كذب نقيضه يقال لولم يكن هذا حقاً لصدق نقيضه لاستحالة ارتفاع النقيض لكن نقيضه غير صادق فيكون الاصل حقاً وانما يسمى خائفاً لانه يؤدي الى خلاف المقرر والمفروض اولانه ينتقل فيه الى المطالب من خلفه وورائه اى نقيضه ويقابله الدليل المستقيم وتقرير البرهان في المقام على سبيل الخلف ان يقال الوجود اعنى حقيقته و صرفه من حيث كونه وجوداً مع قطع النظر عن تخصصه باى خصوصية بل من حيث ينظر اليه ويرى انه وجود لا يكون الا واحداً لان صرف كل شيء من حيث انه صرفه لا تكرر ولا تنشى فيه وه ذا معنى ما يقولون ان صرف الشيء لا يتكرر فان التفرّد انما ينشأ من مخالطة غير الشيء معه كالخصوصيات الفردية التى بانضمامها الى الطبيعة تتكرر افرادها قال المصنف قده فى الفريدة الاولى من المقصد السادس فى المعاد (وماله تكثر قد حصل) (ففيه هاسواه قد تخللا) ومثل فى الشرح بتخلل غير الشعالات مثلاً فيها فيوجب تكررهما وهذا الوجود الذى واحد لانه لانه له لامن جنسه ولا من غير جنسه اذ لا تكرر فيه حتى يكون له ثان من جنسه ولا تحقق لغير جنسه لان غير جنسه اما عبارة عن العدم او المهيبة وعدم التحقق للعدم واضح اذ العدم عبارة عن عدم التحقق والمهيبة ايضاً عدمى بمعنى انها معدومة وان لم يكن عدماً اى نفس العدم فح نقول همذا الوجود الصرف ان كان واجباً فهو المطلوب والاستلزمه اذ لولم يكن واجباً لكان ممكناً اذ لا يعقل ان يكون مع كونه موجوداً ممتنعاً و امكانه يكون بمعنى التعلق بالغير لكن لا غير لكى يكون هو ممكناً بمعنى كونه عين التعلق بالغير على ما هو معنى امكانه لامن سنخه ولا من غير سنخه كما عرفت فلا يكون ممكناً بمعنى عين التعلق

بالغير فيجب ان يكون غير متعلق بالغير وهو معنى الواجب فان قلت فعلى هذا التقرير يلزم ان يكون كل وجود واجبا وهو كما ترى قلت في هذا النظر لا يكون النظر الى كل واحد حتى يكون واجبا او ممكنا بل المحكوم ليس الانفس الوجود وصرفه ومع ملاحظة كل وجود يخرج عن ذلك التقرير وينتهي الى تقرير دليل الاستقامة مضافا الى ان الوجودات الممكنة لمكان كونها عين الربط والتعلق لاحكم لها لان الربط من حيث هو ربط لاحكم له في نفسه لان الحكم على الشيء متوقف على لحاظ المحكوم عليه ولا يصح لحاظ الربط من حيث هو ربط حتى يحكم عليه لانه بلحاظه مستقلا يخرج عن حقيقته التي هي عين الربط بالغير كما لا يخفى

« قوله - والاول اوثق واشرف واخصر - اما انه اوثق فلعدم الحاجة في تقريره الى دعوى بطلان الدور والتسلسل حتى يحتاج الى النظر في الاول من حيث انه بديهي او نظري محتاج في بطلانه الى اقامة البرهان على بطلانه وفي الثاني الى اقامة البرهان على بطلانه بالبراهين العشرة المذكورة في محله وبيان سد ثغور براهينه ودفع الشكوك الواردة عليه ومنه يظهر انه اخصر لعدم الحاجة في تقريره الى اطالة البيان وان مسافة البرهان كلما كانت اقصر كان البرهان اسد لقلته ما يرد عليه من الاعتراض لاجل قلة المقدمات واما انه اشرف فلان البرهان فيه نفس المدعى (آفتاب آمد دليل آفتاب) بخلاف الدليل الثاني حيث ان طريق اثبات المدعى فيه من ناحية امكان الوجود فيكون برهانا نائيا والاول اعنى اثبات الواجب بنفسه طريقة الصديقين وهو مفاد قوله تعالى (شهد الله انه لا اله الا هو) (اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد) والثاني طريقة الالهيين

« قوله - اي ممكن بالامكان العام - اي فيه سلب الضرورة

عن جانب العدم مع اثبات الضرورة في جانب الوجود
ص ١٤٢ قوله - وانما عبرنا عن الصفات الكمالية بذلك - اى
بانه ليس يمتنع عروضة ولا يستلزم عروضة للوجود تقييد الوجود بشيء
يستعد بتقييده لان يصير معروضاً فان من الاعراض ما يعرض الوجود كذلك
كالعلم مثلاً فان عروضة للوجود غير متوقف على ان يصير الوجود جسماً او
شيئاً آخر مما يتضيق به بل الموجود من حيث هو موجود لامن حيث انه
جسم او شيء آخر يكون معروضاً للعلم ولذلك يسرى العلم سريان الوجود
ويتبع الوجود اتباع اللازم ملزومه بل لوسئلت الحق فالعلم بالدقة هو
الوجود وانما التغير بينهما بالمفهوم ومن الاعراض ما يعرض الموجود بعد
ان صار جسماً كالياباس مثلاً فانه يعرض الموجود بما هو جسم لا بما هو
موجود والصفات الكمالية عبارة عن الاول دون الاخير

« قوله - فيلزم تكثر الواجب - واحد من تلك الكثرات واجب
الوجود وواحد منها العلم الواجب بالذات وثالث القدرة الواجبة بالذات
وهكذا على ما هو طريقة الاشاعرة من القول بالقدماء الثمانية

« قوله - ثم ارجعن ووجدتها - وحاصله ان هذه الصفات مع
الذات متحدة مصداقاً وانما التغير يحسب المفهوم كما ياتي تفصيله

؛ قوله - الناظر في الجسم بما هو واقع في التغير - اعلم ان
الجسم من حيث هو جسم لا يبحث عنه في علم من العلوم ومن حيث انه
موجود او ممكن يبحث عنه في الفلسفة الاولى ومن حيث انه يتغير يبحث
عنه في العلم الطبيعى لكن القدماء جعلوا موضوع الطبيعى الجسم من حيث
انه يتحرك ويسكن ولما كانت الحركة تدريجية وكان في العلم الطبيعى
يبحث عن احوال الجسم من حيث انه يتحول عن حال الى حال آخر دفعة

ايضا وكان القيد المذكور فى عبارة القدماء لايشمله غير الشيخ الرئيس
وقال ان موضوع العلم الطبيعى هو الجسم من حيث انه يتغير سواء كان
تدرجيا كالحركة او دفعا كالانقلاب والكون والفساد

« قوله - بان الحركة لا بد لها من محرك - اذ الحركة

محتاجة الى امور ستة منها هو المحرك كما قال المصنف فى الطبيعيات

دعت مقولة وعلتين الوقت ثم المتقابلين

والمراد بالمقولة ما فيه الحركة وبالعلتين المحرك والمتحرك و

هما الفاعل والقابل وبالوقت الزمان وبالمتقابلين المبدء والمنتهى

« قوله - والمحرك لامحالة ينتهى الى محرك غير متحرك

وذلك بعد اعتبار لزوم مغايرة المحرك والمتحرك ولو بالاعتبار والدليل على

لزومها امور (الاول) ان المتحرك اما هو الهولى كما فى الحركة الجوهرية

والحركة الكمية واما الجسم كما فى الحركة فى الاين اذ فى الوضع اذ فى

الكيف على ما سأتى تفصيله فلو كان المحرك هو نفس المتحرك لزم ان

يكون الكل متحركا ويكون حركتها الى جهة مخصوصة ويكون فى

حال السكون ايضا متحركا وذلك لاشتراك عاة الحركة ح فى الكل وهى

الهولى اذ الجسم المشترك كان فى جميع الاجسام واللوازم باطله فيكون

المحرك شيئا غير الهولى المشتركة وغير الجسم المشترك بين الاجسام

(الثانى) ان التحريك من مقولة الفعل والتحرك من مقولة الانفعال فلو

كان الشئ الواحد باعتبار واحد محركا ومتحركا لزم ان يكون الواحد اخلا

تحت جنسين عالين ومندرجات تحت مقولتين متباينتين وهو محال (الثالث)

انه يلزم على الاتحاد اتحاد الفاعل والقابل من جهة واحدة وهو محال

(الرابع) ان الفاعل المعطى لاشئ يجب ان يكون واجدا له والقابل

المستفيد له يجب ان يكون فاقداً له فلو كان الفاعل والقابل شيئاً واحداً لزم ان يكون واجداً وفاقداً معاً وهو محال فالمتحرك حينئذ يجب ان يكون غير المتحرك ولو بالاعتبار

« قوله - بانها ليست طبيعية - اما ان حركة الافلاك ليست طبيعية لان حركتها وضعية وهى لاتكون طبيعية لان فى الحركة الطبيعية لا بد من ان يكون المهروب عنه فى الحركة غير المتوجه اليه والمغايرة بينهما تتحقق فى الحركة المستقيمة حيث ان الحجر بطبعه يتحرك من العلوى الى السفلى ويكون العلوى فى حركته مهروباً عنه والسفل متوجه اليه واما فى الحركة الوضعية فالمهروب عنه بعينه هو المتوجه اليه فلا يعقل ان يكون الحركة الوضعية طبيعية واما انها ليست قسرية فلوجهين احدهما ان الحركة القسرية انما تتحقق فى موضع يمكن ان يكون فيه الطبيعية لانها عبارة عن خلاف ما تقتضيه الطبيعة واذا لم تكن الطبيعية فلم تكن القسرية وثانيهما عدم تصرف قاسر فى الفلكيات على ما ثبت فى موضعه فاذا ثبت ان حركة الافلاك لاتكون طبيعية ولا قسرية فتكون ارادية لا محالة اذ الحركة لاتخلو عن هذه الانحاء ومع عدم الأوليين ينتهى الى الاخير ثم اذا ثبت انها ارادية فلا تخلو اما تكون شهوية او غضبية او عقلانية لكنها لاتكون غضبية ولا شهوية لبرائة الافلاك عن الغضب والشهوة اما عن الغضب فلان القوة الغضبية انما هى لدفع المزاحم عما تقتضيه القوة الشهوية فما ليس له الشهوة فليس له الغضب واما عن الشهوة فلانها انما هى لتحصيل الغذاء وايراد البديل عما يتحلل لابقاء الشخص او لتوليد المثل لابقاء النوع وكلاهما منتفيان فى الافلاك

اما الاول فلعدم وقوع التحلل عليه حتى يحتاج الى بدل ما يتحلل

اما الثاني فلان نوع كل فلك منحصر في الفرد فلا تماثل بين اشخاصها حتى يمكن ابقاء نوع منها باشخاص متعاقبة فثبت ان حركاتها ارادية عقلانية فارادتها للحركة لا بد من ان تكون لغاية كما في كل حركة ارادية فغاية حركاتها اما ايصال النفع الى مادونها واما يكون بعضها غاية لبعضها لكن الاول لا تكون غاية لحركاتها اذ لا وقع لما دونها عندها والاي يلزم استكمالها منه وهو محال للزوم استكمال العالي من السافل والالثاني و ذلك لوجوه

الاول ما ذكره المصنف في العبارة بقوله والالام ينته عدد الاجسام الى حد وذلك لان كل فلك متحرك واذا كانت الغاية في حركته فلك آخر يلزم ان يكون فوقه فلك آخر حتى يتحرك نحوه وهو مستلزم لعدم انتهاء عدد الافلاك الى حد

الثاني انه يلزم ان تكون حركاتها مستقيمة لان الحركة الوضعية لا تكون موصلة الى جسم آخر لعدم النقلة معها

الثالث انه يلزم ان تكون حركاتها متشابهة لتكون حركة كل فلك الى فوقه بناء على اعتبار كون الغاية فوق المغيا

الرابع انه يلزم على تقدير كون المحوى علة للحاوي ان يكون الاقصر والاحقر علة للاطول والاعظم وعلى تقدير كون الحاوي علة للمحوى امکان الخلاء على ما قرر في محله فثبت ان حركاتها نفسانية لغاية غير جسماني وهي اما الواجب او ما ينتهي اليه دفعا للدور والتسلسل فثبت المطلوب .

ص ۱۴۳ قوله - لا بد لها من مخرج فاعلى - وهو اما الواجب او منته اليه وذلك لانه لا يعقل ان يكون الفاعل في اخراجها من القوة الى

الفعل جسماً او جسمانياً لان تأثيرهما فى شىء آخر لا بد من ان يكون بتوسط الوضع والوضع للنفس لكونها مجردة ولان النفس اقوى تجوهرها واشرف وجوداً من الجسم والقوى الجسمانية فلا يعقل ان يؤثر الاخرس فى الاشرف ولان الجسم والجسمانى من حيث هما كذلك فاقدان للعقل ولا يعقل اعطائهما العقل للنفس ضرورة ان معطى الكمال يجب ان لا يكون فاقدا له فالجسم او الجسمانى لا يعقل ان يكون مخرجاً للنفس عن مرتبة القوة الى الفعل والنقص الى الكمال فالفائض فى اخراجها يجب ان يكون امرا غير جسمانى وهو اما الواجب او ما ينتهى اليه دفعا للدور والتسلسل .

« قوله - وكذا لا بد لها من مخرج غامى - قال المصنف قدده فى حاشيته على الاسفار ما لفظه بيانه الاجمالى ان كل حركة طلب ارادياً كان ذلك الطلب كما فى الحركات النفسانية او كان لغير ارادة وشعور تركيبى كما فى الحركة الطبيعية وان لم يخلو كل موجود عن شعور بسيط كما قال الله تعالى ان من شىء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقد قرء يفقهون بالياء ايضا واذا كانت الحركة طلباً فلا بد من مطلوب و كل مطلوب ينتهى الى منتهى الطلبات وهو الواجب تعالى الذى هو غاية الميول والحركات والاشواق والرغبات كما فى الاسماء الحسنى يا من لا مقصد الا اليه يامن لا يرغب الا اليه يا من لا حول ولا قوة الا به يا من لا يعبد الا اياه وفى القران المجيد مامن دابة الا هو اخذ بناصيتها واكمل وجهة هو موليتها وبيانه التفصيلى ان الحركات فى البسائط والمركبات من الاجسام طلبات لباب الابواب الذى هو الانسان وتقربات اليه والانسان بعضه طالب انتخلق بخالق بعض آخر حتى ينتهى الى التخلق باخلاق الله تعالى مثلا

يتحرك الانسان ليكون عالماً اديباً واذا كان يسعى ان يصير فقيهاً واذا صار يشفق ان يغدو متكلماً واذا غدا يجهد ان يكون حكيماً اليها يعني عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني واذا بلغ الى هذا المقام الذي هو عزيز المنال يبتغي ان يكون متألهاً عارفاً ربانياً متصرفاً ذا الرياستين فائزاً بالحسينين متخلفاً باخلاق الله جل جلاله عالماً وعملاً وبالجملة اذا كان الانسان رفيع الهمة لا يقنع بما نال حتى آل الى ما آل فلا بد ان يكون هنا موجوداً تاماً بل فوق التمام حتى توجه الكل الى جنبه وشمروا الاذيال للوفود على فناء بابه وبذلوا الجهد بغية لاقترابه ولذا لا يتسلى الطالب المذكور الا بالاتصاف بصفات مرجعه ومآبه وفي الحديث القدسي يا بن آدم خلقت الاشياء لاجلك وخلقتك لاجلى انتهى

« قوله - واما من في طريق حدوث العالم لانبات صانعه قد انتهج وتقرير دليلهم على ما قالوا هكذا الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالاجسام كلها حادثة وكل حادث مفترق الى محدث فمحدثها غير جسم لا جسماني وهو البارى تعالى دفعاً للدور والتسلسل اما صغرى القياس الاول اعنى قولهم الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون فلان كل جسم لا بد له من مكان ضرورة وح فاما ان يكون لاثنا فيه فهو الساكن او منتقل عنه وهو المتحرك اذا تراسطت بينهما بالضرورة واما انهما حادثان فلانهما مسبوقان بالغير ولا شئ من القديم بمسبوق بالغير واما انهما مسبوقان بالغير فلان الحركة عبارة عن الحصول الاول فى المكان الثانى فيكون مسبوقاً بالحصول فى المكان الاول بالضرورة والسكون عبارة عن الحصول الثانى فى المكان الاول فيكون مسبوقاً بالحصول الاول فيه بالضرورة واما كبراه اعنى ما لا

يخاوعن الحوادث فهو حادث فلانه لو لم يكن حادثا لكان قديما وح فاما
 يكون معه في القدم شيء من تلك الحوادث اللازمة له او لا يكون فان
 كان لزم اجتماع القدم والحدوث معا في شيء واحد وهو محال وان لم
 يكن لزم انفكاك الحوادث عنه التي علم بالضرورة امتناع انفكاكها هذا ما قيل
 في تقرير هذا البرهان وقد اورد عليه بوجوه

الاول ان تماميته متوقف على نبوت انحصار العالم بالاجسام وهو
 غير ثابت لامكان وجود المجردات المعبر عنها بعالم الجبروت

الثاني المنع عن حدوث الحركة والسكون بمعنى ان يكون
 للحركة بدو لامكان ان تكون على سبيل الاستمرار وان كان كل جزء منها
 مسبوقا بالعدم الغير المجامع معه في الوجود الا انها كذلك اى على سبيل
 وجودها التدريجي التجددى لم يكن انقطاع لها على ما يقوله الحكماء
 في حركات الافلاك ومثل هذه الحركة الحادثة بحدوث كل جزء منها الغير
 العارض عليها الانقطاع ازلا وابد الا يستدعى محلا حادثا لامكان تحققها في
 محل قديم كما لا يخفى

الثالث المنع عن كلية الكبرى اعنى كلما لا يخلو عن الحوادث فهو
 حادث وذلك لامكان وجود قديم لا يخلو عن الحوادث على سبيل التعاقب
 بمعنى كونه في كل آن محلا للحادث وان لم يبق الحادث فيه بعد آن حدوثه
 كمرآت ينعكس فيها صور غير متناهية على سبيل التعاقب فهي في كل آن
 لا تخلو عن صورة وان لم تكن في آنين محلا لصورة واحدة بل كل صورة
 من تلك الصور المرسمة فيها آنى بمعنى انها لا تبقى في الان التالي لآن
 حدوثها بل تنعدم عند زوال آن حدوثها ولا اشكال في ان هذه المرآت لا تخلو
 عن الحوادث ولا يستلزم عدم خلوها عنها حدوثها لامكان كونها على سبيل

الدوام كذلك

الرابع ان هذا الاستدلال يتم على تقدير دخول الحدوث فى الافتقار الى العلة اما تماماً او شرطاً او شرطاً وهو محال لانه لو كان كذلك ليجاز بقاء العالم لوجاز على صانعه العدم لزوال ما هو دخيل فى الافتقار الى العلة فى حال البقاء وهو بديهى البطالان ضرورى الاستحالة لا يتفوه به جاهل فضلا عن العاقل بل العالم على حالة (كه اكر نازى كند از هم فروريزند غالبها) وهذا ما اشار اليه المصنف قدہ فى المتن بقوله لان مناط الحاجة الى العلة النخ

الخامس ما افاده فى الحاشية بقوله ولان حدوث العالم ان كان النخ
 « قوله - والمراد به الوجود بشرط لا وهو الواجب - اعلم ان
 للوجود مراتب الوجود الحق وهو الوجود بشرط لاتعين والوجود المطلق
 وهو الوجود لا بشرط التعين وهو فعله وامره الواحد المعبر عنه بالكلمة
 الزورية التى اراد بها ان يقول للشئ، كن فيكون ورحمته الواسعة التى
 وسعت كل شئ، وفيضه المقدس الاطلاقى ومشيئته التى خلق جميع الاشياء
 بها وخلقها بنفسها والوجود المقيد الذى هو عبارة عن الوجودات الخاصة
 التى هى آثاره وقد يعبر عن الاول الذى هو الوجود بشرط لا بالوجود المطلق
 كما فى المشنوى

ما عدمها تيم هستيها نما تو وجود مطلق هستى ما

والمراد به سلب جميع التقييدات حتى التقييد بالاطلاق كما ان
 المراد بالاطلاق عند اطلاق المطلق على المعنى الثانى الذى قلنا انه فعله
 هو التقييد بالاطلاق وفى اطلاق المطلق عليه تعالى وعلى فعله الذى هو
 فيضه المقدس الاطلاقى بهذين المعنيين اى بمعنى الاطلاق عن كل قيد حتى

عن التقييد بالاطلاق الذي بهذا المعنى يطابق عليه سبحانه وبمعنى المرسل والمنبسط على الاشياء المقيد بالاطلاق والارسال يحصل الاشتباه الذي هو من مزال الاقدام ويطالع توهم كونه تعالى مطلقاً بالمعنى الثاني وانه الوجود المنبسط على الاشياء على ما هو منبسط وحدة الوجود لدى جملة المتصوفة تعالى الله سبحانه عما يقولون علواً كبيراً بل هو المجرد عن كل قيد الذي يكون المطلق بمعنى المنبسط على الاشياء فعله ومشيته ورحمته الواسعة وقدرته الجامعة وعلمه الكامل وارادته الفعلية ومحبهه وسيجيء في باب علمه زيادة توضيح لذلك انشاء الله تعالى

« قوله - لانه اما التوحيد اقتضى - وحاصله ان وجود الواجب جل وعلا الذي يعرعه بصرف الوجود تارة وبالوجود بشرط لاخرى اما ان يقتضى بذاته ومن حيث نفسه الوحدة او يقتضى كذلك الكثرة اولا اقتضاء في مرتبة ذاته بالنسبة الى شيء منهما فعلى الاول فلامحالة يكون واحداً لمكان كون الوحدة من مقتضاه وانه بذاته يكون كذلك وعلى الثاني يلزم ان لا يتحقق مثل تلك الكثرة اذ كل كثره اذا تحققت لا بد من ان تنتهي الى الوحدة لان الوحدة مبدء للكثرة ويستحيل تحقق الكثرة بلا تحقق الوحدة لكن هذه الكثرة وهي الكثرة التي تقتضيها ذات صرف الوجود لا يمكن ان تنتهي الى الوحدة لان واحدها ايضا صرف الوجود والمفروض كونه بذاته مقتضياً للكثرة بحيث كلما تحقق تحققت الكثرة فلو تحققت لزم ان لا ينتهي الى الوحدة وهو محال وعلى الثالث يلزم ان يكون صرف الوجود في كثرته اذا كان كثيراً وفي وحدته اذا كان واحداً معللاً بالغير لكن كون الواجب في وحدته معللاً بالغير محال لاستلزامه كونه في وجوده الذي هو نفس ذاته معللاً بضرورة ان ما به الشيء يكون واحداً هو الوجود الذي هو في الواجب نفسه فكونه في وحدته معللاً مستلزم

لکونه في وجوده معلوماً كما لا يخفى

« قَوْلُهُ - تركيب ايضاً عراه - وحاصله انه لو كان واجب الوجود متعدداً للزم ان يكون مركباً والتالي باطل لمنافاة التركيب مع الوجوب وبيان الملازمة ان اختلاف ذلك الواجب على فرض التعدد عن ذلك اما باختلاف النوعى بان يكون كل واحد نوعاً مغايراً مع نوع الاخر واما باختلاف الشخصى فعلى الاول يلزم ان يكون كل منهما مركباً من الجنس والفصل وعلى الثانى يلزم ان يكون كل واحد منهما مركباً مما يكون به مشتركاً مع الاخر في تمام الذات ومن عارض شخصى يمتاز به عن الاخر وعلى التقديرين يلزم تركيب الواجب اما في اصل حقيقته كما في الاول او في تشخيصه كما في الاخير وبعبارة اخرى اذا كان واجب الوجود متعدداً لزم تركيب كل منهما واخر وجه عن كونه واجباً لانه مع فرض التعدد لو كان واجباً مثلاً واشتركا في وجوب الوجود لا يحتاج كل منهما الى ما به يمتاز عن الاخر لكى يتم الاتينية وحينئذ لا يخلو اما يكون ذات كل منهما ممتازاً عن الاخر بتمام الذات ويكون الاشتراك في وجوب الوجود الذى يصدق عليهما صدقاً عرضياً او يكون امتيازهما باهر خارج عن الذات ويكون وجوب الوجود ذاتياً لهما بمعنى كونه تمام ذاتهما او يكون وجوب الوجود جزء من ذاتهما ولا محالة يكون لكل منهما جزء آخر قضاء لحكم الجزئية والكل محال اما الاول فللزم كون كل منهما في مرتبة ذاتهما غير واجب فيكون كل منهما ممكن الوجود و معرضاً للوجوب و اما الثانى فللزم تركيب كل منهما في كونه فرداً من واجب الوجود واحتياج كل في تفرده الى العوارض المشخصة واما الثالث فلصيرورة كل منهما مركباً من الجنس والفصل وهذا ظاهر

ص ١٤٤ قوله - وعبارته هكذا - وحاصل شبهة ابن كمونه هو اختيار الشق الاول من الشقوق الثلاثة في التقرير المذكور في الحاشية السابقة وهو اننا نختار ان كل واحد من الواجبين ممتاز عن الاخر بتمام ذاته البسيطة ويكون صدق واجب الوجود على كل واحد منهما صدقاً عرضياً لكن لا يلزم ان يكون كل منهما في مرتبة ذاته ممكن الوجود لان وجوب الوجود يصدق عليهما صدقاً عرضياً على نحو الخارج المحمول بمعنى انه يتزعم عن نفس ذاتهما كالامكان بالنسبة الى الممكن لا المحمول بالضميمة فلا يحتاج كل واحد منهما في وجوب الوجود الى علة ولا يلزم امكان كل واحد منهما كما ان عرضية الامكان للممكن بهذا المعنى اى بمعنى كونه خارج المحمول لا يخرج الممكن عن كونه ممكناً ولا يحوجه في امكانه الى علة خارجة عن ذاته ولما كانت هذه الشبهة عسيرة الانحلال على القائلين باصالة المهية او اصالة الوجود مع القول بتباين افراده كما هو مسلك المشائين والقائلين بالاشتراك اللفظي في الوجود اوقعت دمدمة بينهم ووقعوا في الهرب عنها في الحيص والبيص حتى سمو امبديتها بافتخار الشياطين ولكن الجواب عنها سهل على اصول الحكمة المتعالية من القول بالتشكيك في الوجود والقول بلزوم السنخية بين العلة والمعلول على ما سنوضحه

« قوله - انه يكون ح وجوب الوجود عرضياً معللاً - وحاصله ان وجوب الوجود اذا كان عرضياً لم يكن في مرتبة ذاتهما بل في مرتبة متأخرة عن ذاتهما فلم يكن شئ منهما في مرتبة ذاتهما واجب الوجود بل كل واحد منهما مع حيثية اخرى وهي صفة وجوب الوجود القائمة به يكون واجب الوجود فيكون في وجوب الوجود محيطاً بالحيثية التقييدية وهذا محال لان واجب الوجود اذا لم يكن بنفس ذاته وفي مرتبة ذاته

واجب الوجود بل كان واجب الوجود بحسب درجة متأخرة عن مرتبة ذاته ففي اتصافه بها ولحوقها له يحتاج الى سبب يجعلها واجب الوجود فيكون ذات واجب الوجود في مرتبة ذاته غير واجب الوجود ولما كانت الجهات منحصرة في الثلاثة حصر أعقليا فان لم يكن هو في مرتبة ذاته واجب الوجود فلا محالة يجب ان يكون امام متنع الوجود او ممكن الوجود ولكنه موجود على حسب ما هو واجب الوجود فلا يكون ممتنع الوجود فهو ممكن في ذاته واجب الوجود بسبب الغير وهذا خلف كما لا يخفى

« قوله - بمعنى المحمول بالضميمة ومن عوارض الوجود -

المراد من المحمول بالضميمة هو كل محمول يتوقف صحة حمله على موضوعه على قيام امر مغاير للموضوع معه كالابيض المحمول على الجسم حيث يتوقف صحة حمله عليه على قيام البياض به ويقابله الخارج المحمول وهو ما يصح حمله على معروضه بالاتوقف في صحة حمله على قيام امر به مغاير له كالشيء مثلا فانه يحمل على الجسم مثلا في قولنا الجسم شيء ولا يحتاج صحة حمله عليه الى ضم شيء الى الجسم مغاير معه بل الجسم في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن كلما يكون غيره بل بحيث لا يرى الا نفسه شيء من الاشياء والمراد بعوارض الوجود ما يعرض المعروض في مرتبة متأخرة عن وجوده كالبياض فانه يعرض الجسم بعد وجوده وبالْحَقِيقَةِ الموضوع في قضية الجسم ابيض هو الجسم الموجود لا الجسم مطلقا ويقابله عوارض المهية بمعنى عارض المعروض في مرتبة الوجود كالوجود نفسه و كالامكان والشيئية ونحوهما وما ذكرنا ظهر ان عوارض الوجود المهية كليهما من عوارض المهية لكن الاول في المرتبة المتأخرة عن الوجود والثاني في مرتبة الوجود لان الاول عارض الوجود والثاني عارض المهية على ما هو

مقتضى الجمود بلفظيهما

« قوله - ولهذا جمع فى كلامه بين العرضية والذاتية - و
 حاصله ان واجب الوجود ذاتى بالنسبة الى كل واحد منهما لكن ذاتى
 باب البرهان اى ينتزع عن نفس ذاتيهما بالاقتياج الى ضم شىء اليهما فلا
 يكون كل واحد فى وجوب الوجود معللا كما ان الممكن لا يكون فى
 امكانه معللا بل هو بنفس ذاته ممكن والممتنع بنفس ذاته ممتنع ويكون
 وجوب الوجود عرضيا خارج المحمول فلا يلزم تركيب فى مرتبة ذات
 المتصف به كما ان الاجناس العالية العرضية ممكنات وامكانها لا يستلزم
 تركيبها وخروجها عن البساطة الموجبة لعدم كونها اجناساً عالية لكون
 الامكان عرضياً لها بمعنى المقابل للذاتى فى باب الایساغوجى الذى ليس
 نفس ذاتها ولاجزء منها وان كان ذاتيا بمعنى الذاتى فى باب البرهان اى
 ينتزع عن نفس ذاتها البسيطة من دون ضم ما يغيرها اليها والحاصل ان
 وجوب الوجود بالقياس الى كل واحد من الواجبين المفروضين خارج عن
 ذاتيهما ويحمل على كل واحد منهما من غير احتياج الى علة وخروجه عن
 ذاتيهما لمكان كونه عرضى باب الایساغوجى وعدم الحاجة فى حمله الى
 العلة لمكان كونه ذاتى باب البرهان

« قوله - وادفع الشبهة - وحاصله على ما حققه صدر المتألهين
 قده فى الاسفار ان مفهوم واجب الوجود لا يخلو اما ان يكون فهمه عن
 نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عنها اية حيثية كانت او
 مع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين مستحيلان اما الثانى فلما مر من ان
 كل مالم يكن ذاته مجرد حيثية انتزاع الوجود والوجوب والفعلية والتمام
 فهو ممكن فى حد ذاته ناقص فى حريم نفسه واما الاول فلان مصداق حمل

مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات وبالجملة مامنه الحكاية بذلك المعنى وبحسب التعبير عنه به مع قطع النظر عن اية حيشية واية جهة اخرى كانت لا يمكن ان يكون حقايق مختلفة الذوات متباينة المعاني في ذاتي اصلا وظنى ان من سلمت فطرته يحكم بان الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بالاحيشية جامعة فيها لا يكون مصداقاً احكم واحد ومحكياً عنها به نعم يجوز ذلك اذا كانت تلك الامور متماثلة من جهة كونها متماتلة كالحكم على زيد وعمر وبالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام المهية لامن حيث عوارضهما المختلفة المشخصة او كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتغالهما على تلك الحقيقة الجنسية اذ في عرضي كالحكم على الثايج والعاج بالايضية من جهة اتصافهما بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة متفقة في امر خارج نسبي كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها الى الوجود الحق تعالى عند من يجعل وجود الممكنات ادرا عقليا انتزاعيا وهو وجوديتها باعتبار نسبتها الى الوجود القائم بنفسه او كانت متفقة في مفهوم سلمي كالحكم على ما سوى الواجب بالامكان لاشتراكها في سلب ضرورتى الوجود والعدم لذواتها واما ما سوى اشباه تلك الوجوه التي ذكرناها من الجهات الاتفاقية فلا يتصور الحكم فيها بامر مشترك بلا جهة جامعة ذاتية او عرضية فاذا حكمنا على امور متباينة الذوات بحكم واحد بحسب مرتبة ذواتها في انفسها بلا انضمام امر آخر او اعتبار جهة اخرى غير انفسها فلا بد هناك مما به الاتفاق وما به الاختلاف الذاتيين فيها فيستدعى التركيب بحسب جوهر الذات من امرين احدهما يجرى مجرى الجنس والمادة والاخر يجرى مجرى الفصل والصورة والتركيب باى وجه

كان ينافي كون الشيء واجب الوجود بالذات

« قوله - حتى ان العرض المنتزع من الاجناس العالية -

الاجناس العالية بسيطة اي غير مركبة من الجنس والفصل والا يلزم ان لا تكون جنساً عاليا ولما كان كل واحد منها بسيطاً يكون تخالف كل منها مع الاخر بتمام الذات حيث لاجزاء له حتى يكون مشتركاً بينها لكى يكون التخالف بجزء آخر منه فيكون التخالف بتمام الذات ومع تخالفها بتمام الذات ينتزع عن الاجناس التسعة العرضية عنوان واحد وهو عنوان العرض لكن يكون صدق العرض عليها عرضياً لانه من العروض وتكون عرضية كل واحد منها من ناحية وجوده فان مهية العرض من حيث مهيته ليست عرضاً اي محتاجاً الى الموضوع لكون مهية السواد مثلاً معقولة بلا تعقل موضوع معها فهي من حيث نفسها متحققة في الذهن وانما يحتاج في وجودها الخارجى الى الموضوع ولما كان الوجود خارجاً عن المهية وعارضاً عليها كانت عرضيتها من ناحية امر خارج عن ذاتها وهو العروض والحلول في الموضوع الذى هو جهة الاشتراك بينها

« قوله - وهذا من قبيل ما فرضه هذا الرجل - يعنى اختلاف

الاجناس العالية العرضية بتمام ذاتها وانتزاع العرضية منها من جهة اشتراكها في العروض والحلول الذى خارج عن حقيقتها نظير ما فرضه ابن كمونه من واجبين متخالفين بتمام ذاتهما البسيطة وانتزاع وجوب الوجود عنهما الذى يصدق عليهما عنده صدقاً عرضياً فكما ان انتزاع العرضية عن الاجناس العالية منوط بتحقق جهة مشتركة بينها كذلك انتزاع وجوب الوجود عن الواجبين اللذين فرضه هذا الرجل ايضا يتوقف على وجود جهة مشتركة بينهما فيلزم التركيب ولا اقل من المهية والوجود وهو محال

ص ١٤٥ قوله - بل ان سئلت الحق - اعلم ان انتزاع مفهوم واحد عن المتعدد يتصور على وجوه

الاول ان يكون المتعدد بما هو متعدد من غير جهة مشتركة هو المنشأ للانتزاع وهذا هو الذي ادعى بداهة حكم العقل على استحالته

الثاني ان يكون المتعدد بما هو مشترك في جهة واحدة هو المنشأ للانتزاع ويكون المنشأ مركبا مما به الاشتراك ومابه الامتياز ولكنه من اوله الى آخره ومابه اشتراكه ومابه امتيازه يكون منشأ الانتزاع فمنشأ الانتزاع ح متعدد لكن جهة المشتركة الموجودة فيه صار مصححا لانتزاع مفهوم واحد عنه وهذا وان كان اسهل من الاول لكنه ايضا باطل لان الخصوصية التي بها يمتاز كل من المتعددين عن الاخر اما ان يكون دخيلا في الانتزاع او لافعلي الاول فاما تكون خصوصية معينة لها المدخاية او احدى الخصوصيات على معنى النكرة او الجامع بين الخصوصيات او مجموع الخصوصيات والكامل محال اما الاول فلانه اذا كانت الخصوصية المعينة كخصوصية زيد مما لها الدخيل في انتزاع الانسانية مثلا لم يصدق الانسان على الذي فاقد لها بل له خصوصية اخرى كعمر ومثلا وان كان يعتبر خصوصية عمر ولم يصدق على من لم تكن له مثل زيد مثلا واما الثاني اعني احدى الخصوصيات فلانه لا وجود في الخارج غير وجود الخصوصيات المعينة واما الثالث اعني الجامع بين الخصوصيات فهو القدر المشترك بينها فيرجع الى خروج الخصوصيات عن منشأ الانتزاع واما الرابع اعني مجموع الخصوصيات فللزوم عدم صدق المفهوم الاعلى ما يجتمع فيه تمام الخصوصيات الممتعة الوجود قطعاً لتباين الخصوصيات وعدم تصادقها في محل واحد اولا ولانه لا وجود للمجموع سوى وجود كل واحد واحد

منها المفروض عدم دخله نانياً ولأنه يلزم ان يكون الواحد عين الكثير
لكون المجموع ههنا عبارة عن الاحاد بالاسر وكثرته ظاهرة ثالثاً

الثالث ان يكون المنشأ هونفس جهة مشتركة بين المتعدد وهذا
هو الحق فيكون المنتزع واحداً ومنشأه ايضاً واحداً

ص ١٤٥ قوله - ان الكثرة ان كانت نوعية - المراد بالكثرة النوعية
هو الانواع المتكثرة في مقابل الوحدة النوعية اعنى النوع الواحد ومعلوم

ان تعدد الانواع واختلافها انما هو بتعدد المهيئات

« قوله - فان كانت في الجواهر بالمادة ولواحقها - الكثرة
العديدية وتكثر افراد نوع واحد انما هو بسبب كونه ذا مادة قابلة للفصل

والوصل والخرق والالتيام المراد بلواحق المادة في المقام فما لامادة له
اولاً تكون مادته قابلة للفصل والوصل والخرق والالتيام فلامحالة يكون

نوعه منحصراً في الفرد فالتكثر الفردي والكثرة العديدية في الجواهر منوط
بالمادة ولواحقها من الفصل والوصل والخرق والالتيام

« قوله - بل في الوجود الحقيقي - الترقى اشارة الى اثبات
التوحيد الخاصي وقد تقدم في مباحث الامور العامة ان فيه مسالك و(١)

هو مسلك من يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً و(٢) من يقول بوحدة
الوجود وكثرة الموجود و(٣) هو المذهب المنسوب الى ذوق التاله و

(٤) وحدة الوجود والموجود جميعاً في عين كثرتهما وهو ما سلكه صدر
المتألهين قده وعاء كل تقدير المراد بالوجود الحقيقي هو الذي له النفسيات

الثلاث اي (١) انه موجود في نفسه لا كالوجود الرابط والمعنى الحرفي
حيث انه وجود لا في نفسه و(٢) لنفسه لا كالوجود الرابط الذي هو وجود

العرض حيث انه وان كان موجوداً في نفسه لكنه يكون لغيره حيث انه

نعت للموضوع و(٣) بنفسه لا كوجود الجواهر فانه وان كان في نفسه لنفسه لكنه لا يكون بنفسه بل بسبب جاعله وقيومه فالحق جل شأنه هو الذي وجوده في نفسه لنفسه بنفسه فهو الموجود بذاته واما وجود الممكنات فهو عارضة وودبعة لمهياتها لانه ليس نفس مهياتها ولا جزء منها (ولا بدبوما من ان ترد الودائع) ونفس وجوداتها بالنظر الى الجاعل الحق القيوم لها كلها روابط محضة وفقراء بحتة لانفسية لها اصلا وبالنظر الى مهياتها نسبتها بالامكان فلا موجود ولا وجود حقيقي سواه (الاكل شيء ما خلا الله باطل) و انما تقرر كل شيء وتحققه به تعالى فكل شيء شئيته بالنظر اليه سبحانه واما بالنسبة الى نفسه فلا شيء فليس في الوجود ماهوشىء بالنظر الى ذاته الا هو

« قوله - بالمعنى المصطلح للالهيين - الفاعل بالاصطلاح الالهى هو معطى الوجود والمخرج من الليس الى الليس ويقابله الفاعل بالاصطلاح الطبيعى وهو الذى يحرك المادة الموجودة من حال الى حال كالنجار المحرك للمواد الخشبية من حالة الافتراق الى حالة الاجتماع المعد لافاضة الصورة السريرية عليها من واهبها فالجامع بين الاجزاء الخشبية فاعل طبيعى ومفيض الصورة بعد تهيئتها لقبولها بالاجتماع فاعل الهى وانت تعلم ان لم تكن ذافطانة ببراء ان لا مؤثر فى الوجود الا الله فلا فاعل سواه

« قوله - لانا فرضنا عالما آخر جسمانيا - البرهان على اثبات وحدة العالم متوقف على اثبات استحالة الخلاء ولزوم كون العالم كريا اما الاول اعنى استحالة الخلاء وان كان امرا مسلما عندهم وقد اقاموا عليه البراهين لكن المسلم عند الطبيعيين الحاضر جوازه وقد اثبتوا جوازه

في علومهم الطبيعية بما لا مزيد عليه

واما الثاني اعنى كون العالم على شكل الكرة فهو ايضا نظرى مبنى على كون العالم بسيطا وان البسيط يجب ان يكون كريا لكون الشكل معاولا للجسم والشكل الكرى ايسر الاشكال حيث ليس متحصلا الا من احاطة سطح واحد على جسم على نحو مخصوص والجسم البسيط اذا اقتضى شكلا يجب ان يكون مقتضاه ايسر الاشكال وكل ذلك امور غير ثابتة بل الثابت في هذه الاعصار خلافها فهذا البرهان على وحدة العالم ليس بشئ اصلا

ص ١٤٦ قوله - واما المختص بكل واحد من المخالفة النوعية والممانلة العددية - البرهان المختص بالمخالفين بالنوع ان يقال ان قمر هذا العالم مع قمر عالم آخر واناره مع نار عالم آخر اما يكون مشتركين في لفظي القمر والنار على نحو الاشتراك الصناعي بلا ان يكون قمر العالم الاخر جرما مركزيا في نخل فلكه مظلما بذاته مستضيئا بنور شمس عالمه وان ناره لا تكون ذات صورة نوعية مسنخنة مخففة مصعدة وبعبارة اخرى بلا اشتراك في مسمى القمر والنار وحققتهما واما ان يقال بكونهما مندرجين تحت حقيقة واحدة وجامع مفهومي وانما تخالفهما بالشخص والادل باطل بالبديهة والثاني مستلزم لتكثر افراد الفلك والفلكيات و انواع العناصر وهو باطل هذا على ما هو حرره في الحاشية ولا يخفى ما فيه من الوهن ضرورة ان بطلان الاشتراك اللفظي غير معلوم ودعوى البداهة فيه غير مسموعة وانحصار نوع كل من الفلك والفلكي في الفرد باطل كيف وقد شاهدوا في الهيئة العصرية لكل من الكواكب السيارة اقامات معددة من اثنين الى ثمانية فهذا الاستدلال مع ابتناؤه على اصول الهيئة القديمة

غير تام لابتنائه على استحالة الخرق والالتيام على الافلاك وهو غير ثابت
 (والبرهان) المختص بالمتماثلين هو انه اذا كانت اسطوانات العوالم
 الكثيرة وسماواته غير متخالفة فى الطبيعة والاشياء المتنفقة فى الطبيعة
 متنفقة فى الاحياز والحركات والجهات التى يتحرك اليها فالعناصر فى العوالم
 الكثيرة متنفقة فى الطبيعة مختلفة فى المواضع وهى اذ كانت متعددة مختلفة
 الاحياز ساكنة بالقسر وما بالقسر يجب ان يكون بعد ما بالطبع بالذات فيجب
 ان تكون مجتمعة ثم افترقت بعد ذلك فهى اذن متباينة ابدا اى متفارقة على
 وضع التعدد مع انه يجب ان لا تصير متفارقة بعدما كانت متصلبة بالطبع والالزم
 الخلاء فى العالم الذى خرجت تلك منه وفى العالم الذى دخلت فيه ويلزم
 الخرق والالتيام فى افلاكهما وحركة النقاة فى المحيط فيلزم ان يكون
 متباينة ابدا بعدما لم يكن كذلك وهو خلف هكذا فى الاسفار ولا يخفى انه مع
 ابتناؤه على اصول القدماء غير مستقيم ضرورة انه بناء على التعدد ولزوم
 كون كل عالم كريا وكونه كعالمنا المحسوس مشتملا على السفلى والعلوى
 ولزوم كون السفليات منه على هذا النضد والترتيب يكون كل عنصر من
 عناصره فى محله الطبيعى وليس يجب ان يكون المحل الطبيعى لكل نار
 من هذه العوالم المتعددة هو المحل الطبيعى لنار عالمنا المحسوس حتى
 يكون كمنوتتها فى محلها الذى من عالمه بالقسر بل هى موجودة فى محلها
 الطبيعى من عالمها وانما محلها الطبيعى هو تحت الفلك القمر من عالمها
 لامن عالمنا كما لا يخفى فهذه الادلة على وحدة العالم لانفيدناشىء

« قوله - لا بالاجتماع والاتصال - معنى الاتصال ههنا هو
 الالتصاق والانضمام ومراده من هذا الكلام ان العالم وحدته ليست كوحدة
 اشياء متغايرة اتفق ان صارت بالاجتماع والانضمام كشىء واحد مثل اجتماع

البيت من اللبنيات

« قوله - بل انسان كبير واحد بالعدد - الواحد بالعدد هو

الواحد الشخصى ويقال له الواحد بالخصوص وبالشخص ايضا

« قوله - باعتبار النفس والعقل الكليين اللذين من عالم الوحدة -

مراده ان العالم مع كثرة اجزائه من افلاكه وفلكياته شخص واحد و
تشخصه محفوظ بالنفس الكلى الذى هو المتعلق بالعالم العلوى والروح
الذى هو العقل الكلى الذى هو المشبه به للنفس الكلى كوحدة الانسان
بواسطة روحه مع ما فى اجزاء بدنه من التفاوت البين سيما باعتبار الاسنان
الاربعة اعنى السن الصبيء والشباب والكهولة والشيخوخة وتغييرات العالم
الكبير فى ادواره واكواره بازاء هذا التفاوت فى الانسان فى اسنانه بحسب
الامزجة فكما ان الانسان مع تعدد اجزاء بدنه شخص واحد بروحه كك
العالم مع تكثر اجزائه شخص واحد بروحه التى هى النفس والعقل
الكليين اللذين كل واحد منهما واحد لبطاقته بالوحدة الحققة الظلمية و
هذا هو المراد من كونهما من عالم الوحدة واجزاء البدن كثيرة لكونها
من عالم الكثرة فالكثرة فيها حقيقى والوحدة عارضى باعتبار وحدة روحه
« قوله - وباعتبار ان الوجود فى الكل عين الهوية - هذا رجه

ان يكون العالم واحدا بالشخص وهو من ناحية وجوده الذى هو واحد
على مسلك الفهلويين وذلك الوجود الواحد هو الفيض المنبسط وهو واحد
بالوحدة الحققة الظلمية الذى يعبر عنه بانه الواحد بالعموم بمعنى السعة
الوجودية ويعرضه التعدد باعتبار اضافاته الى القوابل المختلفة والمهيات
المتغايرة وله وجهان وجه الى تلك القوابل ومنه يطرء عليه الكثرة
بالاعتبار ولا يضرب بوحده اصلا ووجه الى الله الواحد حيث انه ظلله وظل

الواحد واحد ومن هذا الوجه لا يعتبره الكثرة اصلا ولو بالاعتبار ايضا و
لذا قال المصنف قده ولا سيما بالنظر الى وجهه الى الله الواحد

« قوله - على كل حاضر وغايب شهيد شاهد - المراد بالحاضر
والغايب عالم الشهادة والغيب والمراد بالشهيد والشاهد هو العليم والعالم
جىء بالشاهد بعد الشهيد تأكيداً وغرضه من توصيف الله الواحد بالعليم
فى هذا الموضع الاشارة الى ان علمه الفعلى بما سواه هو نفس ذلك الوجود
المنبسط الواحد وفيضه المقدس الاطلاقى الذى هو علم ومعلوم وهو
المحيط بكل شىء علماً وعلمه المحيط بكل شىء هو ذلك الوجود المنبسط
فاذا احاط بكل شىء رحمة وعلماً كان الكل واحداً باعتبار ان وجه الله
الواحد فيه ووجه الواحد واحد هذا وقد يستدل لاثبات وحدة العالم بارتباط
اجزائه بعضها ببعض لاحتياج السموات الى العناصر فى عدم الخلاء واحتياج
العناصر والعنصرىات الى السموات فى تحديد الجهات واحتياج الجواهر الى
الاعراض فى التشخيصات والاعراض الى الجواهر فى التحققات وبه تمسك
فى الاسفل

« قوله - وافلاكه الكلية والجزئية - المراد بالافلاك الكلية
على حسب اصطلاح اهل الهيئة هو جملة من افلاك ينتظم من اجتماع
حركاتها حركة كوكب كالأفلاك الاربعة التى للقمر وهى الجوزهر
والمائل والحامل والتدوير و بالافلاك الجزئية كل واحد واحد من تلك
الافلاك التى جزء من الفلك الكلى كالتدوير من التمر مثلاً

« قوله - احياء عقلا - واستدلوا على حيوتها وان لها النفوس
الناطقة المنطبعة على راي او المجردة على رأى آخر او كليهما على راي
ناك بان حركاتها ارادية على ما تقدم فى بيان اثبات الصانع تعالى على

مسلك الطييعين في اثباته تعالیٰ بمسلك طريق حركة الافلاك
 « قوله - لايسأمون - واستدلوا على عدم الفتور والسأم في
 تسميحها بحر كتها الارادية التي كل واحدة منها تسيح منها بحمد ربهم
 بكون حركتها راسمة للزمان وهو غير منقطع عندهم على ما حققوه وان
 لم يخلو عن الوهن والضعف

« قوله - في بعض الاثار النبوية - ويستدل صدر المتالبيين
 في غير موضع من كتبه بجملة اخرى من الادلة الثقلية على حيوتها كقوله
 تعالیٰ وكل في فلك يسبحون المعبر بالواو والنون المختص بجمع ذوى
 العقول وقوله تعالیٰ الى رايت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لى
 ساجدين وقوله تعالیٰ واوحى في كل سماء امرها وقول سيد الساجدين في
 دعاء الصحيفة ايها الخاق المطيع الدائب السريع فى الخطاب الى القمر وما
 ورد من كراهة التخالى على وجه الشمس والقمر ولكن الانصاف عدم دلالة
 شىء من ذلك على هذا المدعى ولا يخفى ان هذه الدعوى مبنية على
 اصول القدماء، واما على طريق الهيئة العصرية فليس لها موضوع اصلا

« قوله - كك الشمس فى الانسان الكبير سيد الكواكب
 والافلاك - ووجه بعض العرفاء بانها استفادت نورها من نورانية
 الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله لانها مظهرها ولاجل ذلك صارت
 سيد الكواكب وفاعل النهار

« قوله - باعتبار سبعة - وهى القلب والدماغ والكبد والرية
 واعدة المنى والطحال والمرارة قال المصنف فى الحاشية وهذه السبعة
 فى تربية السبعة السيارة وبازائها فالقلب تربته للشمس ولذلك صار ذا
 حرارة شديدة معوجة الى التنفس فى كل آن لتبريده والدماغ تربته

للمتمر ولذلك صار بارداً ولبرودته صلح لان يكون منبثاً للاعصاب الحاملة
للقوى الحاسة والكبد للمشترى والربة للعطارد والاعوية للزهرة والطحال
للزحل والمرارة للمريخ والتقييد بقوله (باعتبار) لاحتمال كون الاعضاء
الرئيسة باعتبار آخر وقول اشهر ثلاثة هي القلب والدماغ والكبد
ص ۱۴۸ قوله - اي العالم جملة ملحوظة - هذا تفسير لقوله

فبالنظام الجملي

« قوله » - متدلية بعرش الله - قال المحشى الهيدجى ره عرش
الله الذى استوى عليه الرحمن هو المعبر عندهم بالعقل الاول اذ الكل منه
كالضوء للشمس انتهى اقول الاولى ان يراد بالعرش ههنا الوجود المنبسط
وبالعالم المتدلى عليه الوجودات الخاصة ومعنى تدليها به كونها نفس
ذاك الوجود المطلق مع ازدياد اضافته الى مهية مهية

« قوله » - شخص من الحيوانات - و اليه يشير الجامي

في شعره :

حق جان جهان است جهان جملة بدن اصناف ملائكة قواى ابن تن
افلاك و عناصر و مواليد اعضاء توحيد همينست ودگرها همه فن
وان كان فى تعبيره عن الحق سبحانه وتعالى (بجان جهان) ما فيه
حيث ان الروح فى مقابل البدن هو النفس الناطقة التى مجرد ذاتاً ومتعلق
بالمادة بالمعنى الاعم التى هي البدن بالتعلق التديري والحق جل وعلا
بل عبده المقرب الذى هو العقل الكلى اجل من التعلق ولعل مراده من
الحق هو الوجود المنبسط الذى يقال له الحق المخلوق به وان ضعفه المصنف
فى اسرار حكمه بمنافاته مع الحصر المستفاد من قوله فى المصراع الاخير
(توحيد همين است ودگرها همه فن) لكن لامنافاة معه لانحصار التوحيد

بوحدة الامر الذى هو الوجود المنبسط لكونه ظلاً للمحق سبحانه - وظل
الواحد يجب ان يكون واحداً

« قوله - بل الحيوة ودرك الكلليات - اى الحيوة شرط للحيوانية
ودرك الكلليات للانسانية

« قوله - هو اى الخير النفسى والقياسى - اعلم ان كل واحد من
الخير والشر بديهى التصور من حيث المفهوم فمفهوم الخير هو ما يطلبه
الاشياء ومفهوم الشر هو ما يتفرع عنه الاشياء وكل واحد منهما حقيقى و
اضافى والخير الحقيقى للشىء الذى يعبر عنه بالخير النفسى هو وجوده فى
نفسه وكمال وجوده بما هو وجوده فكل وجود فهو خير بذاته لان حيثيته
حيثية طرد العدم ورفع القوة وعين المطلوبية والمحبوبية والشر الحقيقى
للشىء هو رفع وجوده او رفع كمال وجوده بما هو كماله والخير الاضافى
ما يؤدى الى الخير الحقيقى وهو قد يكون وجوداً كوجود المقتضى والشرط
من اجزاء العلة لوجود المعلول وقد يكون عدماً كعدم المانع من اجزائها
فانه وان كان شراً بالنسبة الى المانع نفسه لكنه خير بالقياس الى وجود
المعلول والشر الاضافى هو ما يؤدى الى الشر الحقيقى اعنى عدم شىء او عدم
كمال وهو ايضا قد يكون وجوداً كوجود المانع بالقياس الى عدم المعلول
فانه وان كان خيراً بالقياس الى نفسه لكنه شر من حيث ادائه الى عدم
المعلول وقد يكون عدماً كعدم المقتضى او الشرط فعدم كل من المقتضى
والشرط شر حقيقى واضافى معاً بالنسبة الى نفسيهما وبالنسبة الى ادائهما
الى عدم المعلول ووجودهما خير حقيقى من حيث نفسيهما واضافى من
حيث ادائهما الى وجود المعلول وعدم المانع شر حقيقى من حيث نفسه
وخير اضافى من حيث انه يؤدى الى وجود المعلول ووجوده خير حقيقى

من حيث نفسه وشرافى من حيث ادائه الى عدم المعلول
 « قوله - فان كل معلول ملايم لعلته - لوجود السنخية بينهما
 حيث ان المعلول فيئى علته وظله وعكسه وللمناسبة الذاتية بينهما صار
 كل واحد منهما ملايماً بالنسبة الى الاخر فالعلة المقتضية لوجود المعلول
 على نحو الايجاب باقتضاء ذاتى يستحيل ان يؤدى الى عدمه لكى يكون
 شرا بالقياس اليه والمعلول المقتضى لوجود العلة لفقده الوجودى وحاجته
 الذاتية يستحيل ان يكون مؤدياً الى عدمها لكى يكون شرا بالقياس اليها
 فكل من العلة والمعلول خير بالقياس الى الاخر

« قوله - هذه المقايسة يقتحم شر ما فى بعض الاشياء الكائنة
 الفاسدة والمراد بشرها هو الشر بمقايسة الشيء الى ما فى عرضه وانما
 يكون فى الاشياء الكائنة الفاسدة اى الطارية عليها الكون والفساد
 والاستحالة والانقلاب وهى ابعاض العناصر لبرائة كليتها عن الكون
 والفساد فضلا عن السموايات على حسب اصولهم فلا تغير فيها ولا استحالة
 ولا انقلاب فيها حتى يكون مؤدياً الى تغييرها ومع ذلك فليس الشر فى
 الاشياء الكائنة الفاسدة كلها وانما يقتحم فى بعضها ويكون الاقتحام فى
 بعضها ايضا فى اوقات قليلة ولذلك صار الشرق قليلا فالشر فى عالم الكون
 والفساد اقل من الخير بكثير مع كون عالمها حقيرا بالنسبة الى عالم
 الافلاك كما قال المصنف فى المتن (بل جعل القوم اولو الفطانة) (عناصر
 كحجر الميثانة) وعالم الافلاك حقير فى جنب عالم العقول الحقير بالنسبة
 الى عالم الربوبية الذى لا اعتبار للشر بالنسبة اليه اصلا لجلالته وتنزهه
 عنه هذا ولو كان عالم الكون والفساد كله شرا لكان شيئاً قليلا بالنسبة
 الى كل الوجود وكيف والسلامة فيه غالبه اذلا يوجد هذه الشرور الا فى

بعضها ونحن نعلم ان المرض والا لسم وان كانا كثيرين الا ان الصحة والسلامة اكثر وبهذا يعلم ان الخير غالب والشر نادر

ص ١٤٩ قوله - ومع ذلك فقد ذكر العلامة الشيرازي - استدلو

لا ثبات خيرية الوجود بعبارات مختلفة قال في شرح حكمة الاشراق يجب ان يعلم ان الشر لا ذات له بل الشر عدم ذات او عدم كمال لذات وما يوجد شراً انما هو لافضائه الى عدم ما اذ لو كان موجوداً وما فوت شيئاً على غيره فليس شراً لغيره ولا لنفسه ايضا لان وجود الشيء لا يقتضي عدمه ولا عدم شيء مما يكمله ولو اقتضى الشيء عدم بعض كمالاته لكان الشر ذلك العدم لا هو على ان اقتضاء ذلك غير معقول فان الاشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها من حيث هي كمالات ويلزم من ذلك ان الشر لو كان موجوداً لما كان الشر شراً والا لكان اما شراً لنفسه او لغيره وليس فليس والاصح الزائد انما تؤخذ شرانها تبطل هيئة مستحسنة انتهى وقال صدر المتألهين قدس في حاشيته على حكمة الاشراق ان الشر في الحقيقة عدم او عدمي اما عدم ذات او عدم كمال ذات والبرهان عليه انه لو كان وجودياً لكان اما شراً لنفسه او شراً لغيره لا جاز ان يكون شراً لنفسه والالم يوجد لان وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه (ولو اقتضى عدم نفسه لكان معدوماً لاقتضاء وجوده عدمه وهو مع كونه محالاً خلف كما لا يخفى) او عدم كماله ولو اقتضى الشيء عدم بعض ماله من الكمالات لكان الشر هو ذلك العدم لانفسه ثم كيف يكون الشيء مقتضياً لعدم كمالاته مع كون جميع الموجودات طالبة لكمالاته لا مقتضية عدمها ولا جاز ايضاً ان يكون الشر على تقدير ان يكون امراً وجودياً شراً لغيره لان كونه شراً لغيره اما ان يكون لانه لعدم ذلك الغير او لعدم بعض كمالاته او لانه لا يعد شيئاً فان كان كونه شراً لكونه

معدماً لشيء اول بعض كمالاته فليس الشر الاعدم ذلك الشيء او عدم كماله لانفس الامر الوجودى المعدم وان لم يكن معدماً لشيء اصلاً فليس بشر لما فرض انه شر له فان العام الضرورى حاصل بان كل ما لا يوجب عدم شيء او عدم كمال له فانه لا يكون شراً لذلك الشيء لعدم استضراره به واذالم يكن الشر الذى فرضناه امراً وجودياً شراً لنفسه ولا غيره فلا يكون الشر لو فرض موجوداً شراً فما فرض من وجوده رفعه فليس بموجود فظهر ان الشر امر اعدى اما عدم ذات او عدم كمال لذات انتهى واقصر ما استدلل به واحسنه ما وقع فى عبارة المحقق الدوانى فى حاشيته على الشرح الجديد من التجريد قال ويمكن ان يستدل له (اى على ان الوجود خير والشر عدم او اعدى) باننا اذا فرضنا وجود شيء وفرضنا انه لم يحصل بسببه نقص فى شيء من الاشياء اصلاً فلا شك فى ان وجوده خير فانه خير بالنسبة الى نفسه وليس فيه شر بالنسبة الى شيء من الاشياء فعلم من ذلك ان الشر بالذات هو العدم والوجود انما يصير شراً باعتبار استازامه له انتهى

ص ١٥٠ قوله - فكم قد ضل من يقول باليزدان ثم الاهر من -

وهم الثوية القائلون بوجود الهين فاعلين فاعل الخير وفاعل الشر استناداً الى ان فى العالم خيراً وشرّاً ومبدأ الخير لا يعقل ان يصدر منه الشر لانه محض الخير وصرف السلام الرحيم الغنى عن العالمين (ازمبدأ خير جز نكوى نايد) وقالوا ان مبدء الخير هو يزدان ومبدء الشر اهر من وعن بعضهم التعبير عن مبدء الخير بالنور وعن مبدء الشر بالظلمة وقال بعضهم بتقديمها وعن بعضهم ان فاعل الشر مخلوق فاعل الخير وقال بعضهم النور حى قادر حساس دراك و منه تكون الحركة والحياة والظلمة ميت جاهل عاجز جماد موات لافعل له ولا تميز وانما يقع الشر منه طبعاً وزعم بعضهم

ان العالم مصنوع مرکب من اصلین قديمین النور والظلمة وانهما ازلیان لم یز الاقویین حساسین سمیعین بصیرین متضادین فی الخیر والشر متحاذین تحاذی الشخص والظل وزاد بعض فرقهہم اصلاً التآ وهو المعدل الجامع و هو سبب المزاج فان المتنافرین المتضادین لا یتمزجان الا بجامع دون النور فی المرتبة وفوق الظلمة وحصل من الامتزاج والاجتماع هذا العالم (اقول) وهذه جملة من الاراء المستندة الیهم وظنی ان کلماتهم كانت رموزاً لم یطلع علی مقاصدهم الناقلون او انها كانت بلغاتهم فاخطأ علی مترجمی کلامهم عند النقل ولعل القائلین منهم بالیزدان والاهر من هم مثل سایر ارباب الشرایع القائلین بالشیطان لاسیما من یقول منهم بمخلوقيته ومن یقول منهم بالظلمة وانها میت جاهل لافعل له ولا تمیز یوافق قوله مع مسلك افلاطون فی کون الشر عدماً لا یحتاج الی علة وجودی وهذه العبارة کثیرة الدوران عندهم من ان علة الوجود وجود وعلة العدم عدم وعلة المہیة مہیة فیریدون من الظلمة العدم الذی هو علة للعدم وکیف کان فیدفع ما ظاهر کلامهم بما ذکر من احد المسلکین ان کان هذا الظاهر المنسوب الیهم مرادهم

« قوله - ان الشر وزاد ما لکات لها حظ ضعیف من الوجود - ان قلت فعلى هذا فیعود المحذور علی مسلك افلاطون اذ یقال ح هذا الموجود الضعیف الذی له حظ ضعیف من الوجود موجود ومجعول بالغریر لا لیس بواجب الوجود قطعاً فح یقع السؤال فی انه کیف صدر عن منبع الخیر المحض (قلت) هو مجعول بالعرض بمعنی ان له واسطة فی العروض لان له واسطة فی الشبوت فقط وان المجعول بالذات هو موضوعه ویسند الیه المجعولية من قبیل وصف الشیء بحال متعلقه وهذا بخلاف

مسلك الارسطو فانه على مسلكه مجعول بالحقيقة لا بالعرض والمجاز لكنه صار مجعولا حقيقة بالتبع وفى حاشية الخفرى على شرح التجريد انه مراد لامرضى وانما يكون ارادته لاجل ارادة الخير وانه لا ينفك عنه فى هذا العالم اعنى عالم الكون والفساد فظهر ان الشرعلى طريقة ارسطو مجعول بالحقيقة من مبدء الخير لكن بالتبع وانه غير مجعول بالحقيقة على طريقة افلاطون لكنه يسند اليه المجعولية بالعرض والمجاز من جهة اسناد الجعل الى موضوعه كما ان عدم القرن بالنسبة الى الانسان لا يكون مجعولا لا بالحقيقة ولا بالعرض والمجاز قال المصنف فى اسرار الحكم ما حاصله ان لقول الحكماء الشر مجعول بالعرض معنيين (احدهما) انه عدم والعدم ولو كان بالملكة ليس بازاء مفهومه شىء فى الخارج بل انما هو عدم الشىء فى الخارج والذى بازاء عدم والملكة انما هو بازاء مفهوم موضوعه لان لعدمها ما بازاء لكن لما احتاج الى موضوع موجود يقال بانه موجود بالعرض للموضوع فيكون مجعولا بالعرض اى ينسب اليه المجعولية بواسطة مجعولية موضوعه (وثانيهما) ان مرادهم من الشر المجعول بالعرض هو الشر الاضافى اعنى الاسباب المؤدية لعدم وجود شىء او عدم كماله الذى قد عرفت انه تارة يكون عدميا كعدم المقتضى والشرط واخرى وجودياً كالمانع لا الشر بالذات الذى هو عدمى دائماً فان تلك الاسباب جعلت لما يترتب عليها من الخيرات الغالبة ويكون شريتها مجعولة بالعرض فالقوة الواهمة مثلاً فى الانسان جعلت لتحزره عن المهالك بادراكها كالتحرز عن العدو الجزمى كهذا السبع لادراك عدوانه اولجاب المنافع كالتقرب الى الحبيب الجزمى كهذا الصديق عند ادراك محبته لا المخوف من الميت او البيت المظلم او الخوف من عدم وصول الرزق

الا بالعرض بمعنى انه لما لم يمكن جعلها بحيث لا يترتب عليها هذه المضار لكونه من عالم الكون والفساد ولا يصح اهمالها لما فيها من المنافع جعلها الحكيم لما يترتب عليها من المنافع بالذات وان ترتب عليها المضار بالعرض اى بالتبع

« قوله » - انه الاحد - ومعنى الاحد هو البسيط الذى لا يعتربه

شائبة التركيب اصلا باقسامه الاربعة المذكورة فى الكتاب

ص ١٥١ قوله - فعنوان الجزئية ينافى الحمل - اذ المعتبر فى

الحمل ملاحظة الاجزاء لا بشرط بان يلاحظ كل واحدة كأنها عين الاخرى ولحاظ الجزئية هو اعتبار الاجزاء بشرط لافلحاظ الجزئية منافية مع الحمل ولكن مع ذلك يصح التعبير بالاجزاء العملية بجعل الاجزاء مشيرة الى ذاتها المعتبرة على نحو الالبشرط ولكنه لا يخلو عن التكلف ولهذا قال قده بان التعبير بالاجزاء الحديدية اولى ولم يقل هو الصواب

« قوله » - اعنى المادة والصورة الذاتيتين - قدمر فى مباحث

المهية ان الجنس محتاج الى الفصل فى وجوده الخارجى والذهنى بخلاف النوع بالقياس الى العوارض المشخصة حيث انه متوقف عليها فى وجوده الخارجى فقط ومعنى هذه العبارة هو ان الجنس فى تحصيله يحتاج الى الفصل ومعنى كونه متحصلا بالفصل انه فى الاشارة العقلية وفى رتبة تعاقبه لا يتعقل الا بالفصل فوجوده الذهنى هو الوجود المنعرج الفانى فى انواعه الذهنية فالحيوان الجيسى مثلا وجوده فى الذهن هو وجوده المتحد مع وجود الانسان والفرس وغيرهما فى الذهن والحيوان الماحوظ فى الذهن منفكا عن وجود الفصل بل من حيث هو حيوان ليس جنسا لما تحته من انواعه بل انما هو نوع متحصل من الانواع وان شئت فقل انه بهذا اللاحاظ

مادة عقلية كما ان الفصل الملحوظ بالانفراد يكون صورة اذ الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة على نحو اللابشرط وبشرط لافذات الحيوان من حيث هو لا جنس ولا مادة بل هو نوع متحصل من الانواع وهو باعتبار اللابشرطية جنس وباعتبار بشرط اللامية مادة

« قوله - متباينة في الوضع - المراد بالوضع ههنا هو الاشارة الحسية ومعنى تباين الاجزاء كون الاشارة بكل منها غير الاشارة الى الاخر » قوله - اعنى المادة والصورة الخارجيتين - كون المركب من المادة والصورة الخارجيتين مثالا للمركب من الاجزاء المتعددة الوجود مبنى على كون التركيب منهما انضمامياً على حسب ما ارتضاه المصنف في مبحث المهية خلافاً للسيد السند القائل بكونه اتحادياً وهو مختار صدر المتألهين ايضا

« قوله - ثم اشرنا الى البرهان - وحاصله انه لو كان الواجب تعالى مركباً من الاجزاء فاما يكون اجزائه واجبة او ممكنة او مختلفة والكل محال وكونه مركباً من الاجزاء محال اما استحالة الاول اعنى كون اجزائه واجبة فلوجوه

الاول انه متوقف على تعدد الواجب الذي ثبت استحالته فواحديته

دليل على احديته بمعنى عدم تركيبه من الاجزاء الواجبة

الثاني انه خلف بمعنى انه يلزم من فرض واجب واحد مركب من اجزاء واجبة عدم وجود الواجب المركب بل تعدد واجب الوجود الذي كل واحد منها بسيط اما تعدد الواجب فواضح حيث ان المفروض كون الاجزاء المتعددة كلها واجبة واما بساطة كل واحد منها فلانه لا يخلو اما يكون كل واحد منها بسيطاً او يكون مركباً من اجزاء واجبة فبساطة كل

واحد على الاول واضح وعلى الثانى فننقل الكلام الى اجزاء الاجزاء فاما
 يكون واجبة بسيطة او ينتهى الى البسيط ضرورة لزوم انتهاء المركب اليه
 كما لا يخفى واما عدم تحقق المركب فلان الشرط فى تحقق المركب
 الحقيقى هو التلازم بين اجزائها اما بالعلية والمعلولية او بالاشتراك فى
 العلة الثالثة حتى يحصل من اجتماعها الكسر والانكسار والفعل والانفعال
 فيحصل المزاج ويحصل من تحصله المركب الحقيقى وهذا فى الوجودات
 الواجبة على فرض تعددها ممتنع لكون كل واحد منها له الامكان بالقياس
 الى الاخر والمصاحبة الاتفاقية لعدم كون واحد منها علة للآخر ولا معلول له
 وعدم المعلولية لهما حتى يشتركان فى علة نالته فلا يحصل من اجتماعها
 المركب الحقيقى وانما المتحقق من اجتماعها نفس تلك الواجبات التى
 هى مستحيلة ببرهان التوحيد

الثالث انه على فرض تحقق المركب الحقيقى ايضا يكون ذلك
 المركب محتاجاً فى وجوده الى تلك الاجزاء الواجبة لتغاير وجوده مع
 وجوداتها ذهنياً وخارجياً كما هو الحكم بالنسبة الى وجودى الجزء والكلى
 والمحتاج الى الغير ممكن فلا يكون الواجب المركب منها واجباً بل
 ممكناً محتاجاً الى واجبات متعددة وهو خلف

الرابع انه يلزم منه وجود واجب بسيط وهو اجزاء الواجب المركب
 فليس الواجب بما هو واجب مركب بل بعض واجبي الوجود مركب و
 بعض منه بسيط

واما الثانى اعنى كون الاجزاء كلها ممكنة فلوجهين
 الاول ان المركب من الممكن محتاج اليه فيكون ممكناً محتاجاً
 الى الممكن فيكون اسوء حالاً من الممكن المحتاج الى الواجب

الثاني ان تلك الاجزاء الممكنة اما موجودة بالواجب المركب منها او بغيره وكلاهما محال للزوم الدور على الاول حيث ان الواجب المركب منها يتوقف تحققه على تحققها والمفروض توقف تحقق الاجزاء عليه وعدم ما يتوقف عليه الاجزاء على الثاني لاستحالة ان تكون موقوفة على ممكن آخر للزوم الدور والتسلسل وعدم واجب آخر حتى يكون هو الموقوف عليه

واما الثالث اعني كون الاجزاء مختلفة في الوجود والامكان فللزوم محذور كونها واجبا في الواجب منها وممكنا في الممكن منها ص ١٥٣ قوله - اذ ذاته مطابق للحمل - استدلال اثبات عينية صفاته لذاته تعالیٰ مصداقا وان تغايرت مفهوما بوجوه اشار المصنف الى اثنين منها (احدهما) قوله اذ ذاته مطابق للحمل وبيانه انه تعالیٰ لو لم يكن كاملا في مرتبة ذاته بل كان معروضا للكمال بان كان ذاته شيئا وكمال العارض عليه شيئا آخر مغايرا معه مغايرة العرض مع معروضه لكان في مرتبة ذاته خاليا عن الكمال فلا يخلو حقا عما يكون في مرتبة ذاته اما مصداقا لما يقابل الكمال او يكون خاليا عما يقابله ايضا فعلى الاول يلزم ان يكون هو في مرتبة ذاته عين الجهل المقابل للعلم والعجز المقابل للقدرة وهكذا تعالیٰ عن ذلك علوا كبيرا وهذا مع كونه في نفسه محالا يستلزم امتناع اتصافه بالكمالات بعروضها عليه في المرتبة المتأخرة عن ذاته للزوم عروض العلم على الجهل والقدرة على العجز وهكذا في سائر الصفات وعلى الثاني اعني خلوات الذات في مرتبة ذاته عن الكمالات وعما يقابلها يكون الخلو امكانا بمعنى سلب الكمال عنه في مرتبة الذات والامكان اما ذاتي موضوعه المهية واما استمدادى حامله المادة و

اما لم يكن للواجب مهية ولا مادة فلا يتصور ان يكون الكمال ممكنا له
 بالامكان الخاص هذا ولا يخفى ان هذا البيان لا يخلو عن الضعف وذلك
 لان خلو الذات فى مرتبته عن الكمال بمعنى عدم كون الكمال نفس الذات
 ولا جزء منه وبعبارة اخرى بمعنى انه ليس ذاتيا بمعنى الذاتى فى باب
 الایساغوجى لا يستلزم ان يكون نسبة هذا الكمال اليه بالامكان بل يمكن
 ان يكون ذاتيا له بالذاتى فى باب البرهان بان تكون نفس الذات كافيها
 فى عروضة له ولم يكن له واسطة فى الثبوت مغايراً مع ذات المعروض
 فلم يكن ممكنا ثم امكان الكمال يستدعى الموضوع وهو المهية التعميلية
 التى هى مهية ذاك الكمال لا المهية للموصوف به والمعروض لذلك الكمال
 نعم فقد ذاك الكمال عن مرتبة الذات مستلزم لمحدودية الذات بكونه
 مغايراً مع هذا الكمال ومحدوديته تستلزم امكانه وهو مناف مع وجوبه
 بالذات الا ان هذا يصير برهاننا آخر كما لا يخفى فالاولى فى تقرير هذا
 البرهان ان يكتفى بذكر الامكان الاستعدادى بان يقال لولم يكن الكمال
 فى مرتبة ذاته فلا يخلو اما ان لا يكون قابلاً للاتصاف به او يكون قابلاً له
 وعلى الاول يازم ان لا يكون معروضا للكمال ايضا فلا يكون له الكمال
 اصلاً فى مرتبة ذاته بان يكون الكمال ذاتيا له بذاتى باب الایساغوجى
 ولا عارض عليه وعلى الثانى فيجب ان يكون له قابلية عروضا لـ ذاك الكمال
 وهو يستدعى وجود الحامل لقوة القبول وهو محال (وثانیهما) ما اشار اليه
 بقوله وجهة القبول غير الفعل النخ وحاصله انه لولم يكن الكمال عين ذاته
 فاما ان لا يتصف به اصلاً او يتصف والاول محال ضرورة صحة اتصافه
 بالصفات الكمالية كالعلم والقدرة والحياة ونحوها بديهية والثانى يستدعى
 ان يكون ذاته تعالى قابلاً له فتح يقع البحث عن فاعل ذاك الكمال و

معطيه فاما ان يكون نفس ذاته او يكون غيره لكن لو كان الكمال غير ذاته يجب ان يكون معطيه نفسه لان غيره يمتنع ان يكون معطياً له اياه لان ذلك الغير لا يخلو اما ان يكون فوقه او يكون معه او يكون دونه وليس ولا يجوز ان يكون فوقه لانه ليس فوق واجب الوجود شيء لانه الاول الذى لا اول له فهو اول لكل شيء، ولا يجوز ان يكون معه وذلك لاستحالة ان يكون معه شيء، بدلائل التوحيد فينتهى الامر الى ان يكون مستكملاً بما دونه من مخلوقاته ومعلولاته وهو بديهي البطلان لاستلزامه الدور او التسلسل كما لا يخفى فيجب حينئذ ان يكون هو بنفسه فاعله كما يكون هو بنفسه قابله وهو مستلزم لاجتماع جهتي الفعل والقبول فيه وذلك لان كل ذات فعلت وقبلت فيكون فعلها بجهة وقبولها بجهة اخرى لوجوه

الاول ان الفعل للفاعل قديكون في غيره والقبول للقابل لا يكون

في غيره فجهة الفعل غير جهة القبول

الثاني انهما لو كانتا جهة واحدة لكان كلما فعل بنفسه قبل وكلما

قبل بنفسه فعل والوجود يكذبه

الثالث ان الفاعل هو الذى يقتضى وجود المعلوم ويجعله واجب

الحصول ويوجدده وان توقف وجود المعلوم على غيره من بواقي العال

والقابل لا يقتضى المعلوم ولا يجعله واجب الحصول وليس له الا الصحة

والتهيؤ والاستحقاق لوجود المقبول فنسبة الفاعل الى مفعوله بالوجوب و

نسبة القابل الى مقبوله بالامكان والوجوب يبطل القوة ولا يبطل الشيء

لذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان مختلفتان فثبت ان الواجب تعالى لو

اتصف بسفة متقررة في ذاته لزم اختلاف جهتين في ذاته وهاتان الجهتان

اماتكونان لازمتين او مقومتين له او الواحدة منهما مقومة والاخرى لازمة

وعلى التقادير يلزم التركيب في الواحد الحقيقي اما على الشقين الاخيرين فواضح واما على الشق الاول فنعيد الكلام الى صدورهما بان نقول انهما لا يصدران الابهتتين مختلفتين ايضا فاما ان يتسلسل الامر الى مالا نهاية له او ينتهي الى جهتين مقومتين اذاته تعالى عن ذلك علواً كبيراً فثبت ان اجتماع جهتي الفعل والقبول محال لمنافاته مع بساطته التي بلغت غايتها هذا ما ذكره المصنف قده ولتم الدليل بوجوده اخرى (ثالثها) انه لو كانت صفاته تعالى زائدة على ذاته لزم ان يكون هو تعالى في مرتبة ذاته عارياً عن الكمال والعراء عنه نقص وهو عليه تعالى محال (رابعها) لو لم يكن كماله في مرتبة ذاته لزم ان يكون في كماله محتاجا الى صفاته فيلزم امكان الكمال له وذلك لان كل صفة لشيء اذا لم تكن عين موصوفها فيفتقر الى ما تقوم به فكلاما كان قيامه بشيء فوجوب وجوده متعلق به و كلما كان وجوب وجوده متعلقا بغيره فهو ليس بواجب لذاته فيكون ممكنا في نفسه فالصفات كلها سواء كانت للواجب او للممكن ممكنة في انفسها (خامسها) لو كانت صفاته تعالى زائدة على ذاته فاما ان تكون قديمة او تكون حادثة وكلاهما محال اما الاول فللزوم تعدد القدماء واما الثاني فللزوم كونه تعالى محالا للحوادث (سادسها) لو كانت صفاته تعالى زائدة على ذاته فاما ان تكون قائمة بذاته او تكون قائمة بغيره او غير قائمة بشيء اصلا والكل محال اما الاول فلما تقدم في الوجهين المتقدمين واما الثاني فلسلب اتصافه بها ح اذا لمعنى لقيام صفة بشيء واتصاف شيء آخر بها لاجل اتصاف الشيء الاخر بها ضرورة عدم صحة اتصاف زيد مثلاً بالعلم بسبب قيام العلم بالعمرو واما الثالث فلاستحالة تحقق الصفة بلا موصوف مضافا الى انه لو تحققت قائمة بنفسها لا يكون قيامها بنفسها مصححاً لاتصافه تعالى بها (سابعها)

لو كانت صفاته الكمالية زائدة على ذاته للزم ان يكون اما مستندة الى ذاته او الى غيره وكلاهما محال اما الاول فلوجهين الاول انه تعالى ح في مرتبة ذاته فاقد لتلك الكمالات ومن المعلوم ان فاقد الكمال لا يكون معطياً له

الثاني انه يلزم ح ان يكون ذاته اشرف من ذاته ضرورة انه مفيض ح على ذاته فهو من حيث هو مفيض اشرف منه من حيث هو مفاض وهو خلف لان المفروض اكمليته بصفاته واما الثاني اعنى ان يكون مستندة الى غيره فلما ثبت استحالته عند قول المصنف وجهة القبول غير الفعل (تامنها) بديهية العقل شاهدة على انه يجب ان يكون كاملاً وهذه صغرى وان كلما يكون كماله بذاته فهو اكمل مما لم يكن كذلك وهذه كبرى فيجب ان يكون كماله في مرتبة ذاته لكونه اكمل وهو المطلوب (تاسعها) انه كما ان الموجود بالغير يستدعى ما هو موجود بالذات دفعا للدور والتسلسل كذلك الكامل بالغير يستدعى ما هو الكامل بالذات فيجب ان يكون في الوجود كاملاً بذاته ليكون الغير كاملاً به وهذا معنى ما قاله الفارابي من انه يجب ان يكون في الوجود وجود بالذات وفي العلم علم بالذات وفي القدرة قدرة بالذات وفي الارادة ارادة بالذات حتى يكون هذه الامور في غيره لا بالذات (عاشرها) انه لو كانت صفاته الكمالية تعالى شأنه غير ذاته لوجب ان تكون معاولة لذاته كما تقدم وح يلزم ان يكون هو تعالى فاعلا بالايجاب لا بالاختيار لان الفاعل المختار هو ما كان فعله مسبوقاً بالهبادى الاربعة الحيوة والعلم والقدرة والمشية والمفروض ان صفاته متأخرة عن ذاته فهو تعالى في فاعليته لهذه الصفات ان كانت متصفا بصفات اخرى مثلها حتى يكون العلم حاصل له بعلم آخر والحيوة بحيوة اخرى وهكذا

يلزم التسلسل وان لم يكن فيكون فاعلا بالايجاب (حاد يعشرها) ما
 سيأتي من طريقة الاشراق من انه تعالى صرف النور والنور في مرتبة ذاته
 من حيث انه نور علم وقدرة وحيوة وازادة فيكون هو من حيث ذاته
 مصداقا لمفاهيم الصفات الكمالية بالازوم تكثرفي ذاته ولا في صفاته
 مصداقا وان كانت متغايرة مفهوماً (ثاني عشرها) وهو مكمل العدد تيمناً
 بالعدد الاثنى عشر والنجوم الزهر الاخبار الواردة عن معدن العلم راجل
 بيت الوحي عليهم من الصلوات ازكاها فني الكافي عن الباقر عليه السلام انه
 سميع بصير يسمع بما يبصر ويصير بما يسمع وعن الصادق عليه السلام انه سميع
 بصير سميع بغير جارحة وبصير بغير آلة بل هو يسمع بنفسه ويصير بنفسه ثم
 قال عليه السلام وليس قولي انه سميع بنفسه انه شيء والنفس شيء آخر ولكني
 اردت عبارة عن نفسي اذ كنت مسؤولا وافهامك اذ كنت سائلا فاقول يسمع
 بكله لان كله له بعض لان الكل منا له بعض ولكن اردت افهامك والتعبير
 عما في نفسي وليس مرجعي في ذلك كله الا انه السميع البصير العالم الخبير
 باختلاف الذات واختلاف معنى

ص ١٢٤ - قوله - حتى يكون الفاظاً مترادفة وهو باطل - وذلك

لان مفاهيم تلك الصفات معلومة بحسب اللغة والعرف العام والخاص و
 كنه ذاته تعالى غير معلوم فلا يكون المفهوم منها عين المفهوم من الذات
 ضرورة ان المعلوم مغاير مع غير المعلوم وان كان مترادفة مع الذات
 للزم ان يكون حملها على الذات اولياً غير مفيد مع انه شايع مفيد و ان
 يفهم من حمل احدها على الذات ما يفهم من حمل الاخرى عليه مع انه
 ليس كذلك وان يكون الاعتقاد بثبوت احديها له تعالى عين الاعتقاد بثبوت
 ما عداها مما يردفها وهو ضروري البطلان فمن بطلان التوالى باسرها

يستكشف بطلان المتقدم وهو مترادفها بحسب المفهوم

ص ١٥٥ قوله - فصرف كون - المراد بصرف الكون هو صرف الوجود المعبر عنه بالوجود بشرط لا الذى هو الحق جل شأنه والمراد بكونه ظاهراً بذاته ان اضافته الى الظهور بيانية بمعنى انه ذات هو عين الظهور لا انه ذات ثبت له الظهور بحيث يكون هوشياً والظهور الثابت له شيئاً آخر طارياً عليه فهو ح ظهور ولما كان قائماً بذاته فهو ظاهر كما ان البياض لو كان قائماً بذاته كان ابيض وانما قيد ابيضية البياض بكونه قائماً بذاته لاشتراط كون الشئ نعتاً لنفسه على قيامه بذاته فانه لو كان قائماً بغيره لكان حاصله لغيره لا لنفسه فيكون ح نعتاً لغيره الحاصل له لانفسه .

« قوله - الا ان شعاع النور المعنوى - المراد بالانوار القاهرة هو العقول وبالانوار الاسفهبديية هو النفوس الناطقة العلوية وغيرها وفى قوله وهى حية عالمة ناطقة اشارة الى البرهان على كون افاضة النور المعنوى من الوجود بالشعور والمشية وذلك لان المفاض منه اذا كان حياً عالماً ناطقاً فالمفروض يجب ان يكون كذلك بالطريق اولى والا يلزم ان يكون معطى الشئ فاقده واذا ثبت انه فياض بالشعور والمشية فقد ثبت انه قادر لان القدرة هى الافاضة بالشعور والمشية

« قوله - والحى دراكاً وفعالاً بدا - اى الحى كما ذكره فى الحاشية هو الدراك الفعال لكن الدراك بالمعنى القدر المشترك بين الدرك اللمسى الانفعالى كما فى انزل مراتب الحيوان كالخراطين التى ليست حيوانيتها الا بالدرك اللمسى فحسب وبين الدرك بالعلم الحضورى الفعلى وهو اعلى مراتب الادراك والفعال بالمعنى القدر المشترك بين

الفاعل بنحو الحركة الارادية كما فى انزل مراتب الفاعلين وبين الفاعل بنحو الابداع كما فى الاعلى منها اما ان صرف الوجود دراك فلظهور ذاته لذاته لما عرفت من كونه ظهوراً وظاهراً واما انه فعال فلكون افاضة الشعاع لازمة له لكونه نوراً والنور فياض بالذات وقال صدر المتألمين قدس سره انه دراك اى مدرك لما يفعله وفعال اى فاعل لما يدركه وكل مدرك فعال لما يدركه وكل فاعل دراك لما يفعله وذلك لان ادراك الشئ، هو وجوده لمدركه وكل ما وجوده لشيء، فذلك الشئ، يلزم ان يكون موجوداً لنفسه وكل موجود لنفسه مدرك لنفسه وكل مدرك لنفسه مدرك لما هو اثره الصادر عنه فهو مدرك لما يفعله من حيث ان ما يفعله فعله و اثره والفعل لا يكون بالذات للقابل بل للفاعل فكل موجود مستقل حتى لانه فعال دراك لما يفعله بالذات واما ان كل حتى فهو موجود مستقل اى قائم بالذات ففيه تفصيل لعله يأتى الاشارة اليه

« قوله - لان العلم انكشاف الاشياء - هذا تعريف مطلق العلم الجامع بين الحضورى والحصولى الا ان الحضورى هو انكشاف الشئ، و ظهوره بنفسه بين يدي العالم وله انحاء واشد انحاء علم المجرد القائم لذاته بذاته الذى هو عبارة عن عدم اغتيال ذاته عن ذاته والحصولى هو انكشاف الشئ، وظهوره بصورته لدى العالم

« قوله - فهو اى النور الحقيقى والهوية الصرفة - وهو الوجود الصرف والمأخوذ على نحو بشرط لا والمجرد عن جميع المجالى وهو علم لكونه ظهوراً وظاهراً لنفسه

« قوله - وقس على صحة كونه - ضمير كونه يرجع الى هو الذى ذكر فى المتن وهو اسم للنور الحقيقى والوجود الصرف

« قوله - لهذا الاوصاف - اى للاوصاف المذكورة من القدرة
والحيوة والعلم
« قوله - فالارادة هى الرضاء بالمراد - كما سيانى عند قول
المصنف .

رضاءه بالذات بالفعل رضا وذاالرضا ارادة لمن قضى

فارادته تعالى عين رضاه بفعله الذى هو عين رضائه بذاته الذى هو
عين ذاته و عشقه بذاته ايضاً مستتبع لعشقه باناره من حيث كونها اتاره
اذالحب بالشىء لايفك عن الحب باناره من حيث هى اتاره وعشقه بذاته
عين ذاته

ص ١٥٦ قوله - والوجود الذى هوالمعروفية - مراده قد ان
للتكلم كسائر صفاته مرتبتان الادلى التكلم الذاتى اعنى مايكون كلامه
عين ذاته وفي مرتبة ذاته لكون ذاته تعالى اعنى الممكنون الغيبى والسر
المصون المعبر عنه بالوجود بشرط لاظهاراً واعراباً بذاته لذاته والتكلم
على ما قاله هو الاعراب عما فى الضمير وهو فى مرتبة ذاته دال على ذاته
لذاته كما دل عليه يامن دل على ذاته بذاته وقوله تعالى شهد الله انه لاله
الاهو (الثانيه) التكلم الفعلى اعنى اظهار فعله الذى هوالوجود المنبسط
عن ذاته واعرابه عنه اذ فعله الذى هو الوجود المنبسط عين المعروفية لا
ذات ثبت له المعروفية

« قوله - ولذلك ترى العرفاء - هذا من تنمة البحث عن التكلم
ولا ربط له بقوله فاجعله مقياساً لما لم نذكره اى ولاجل كون الوجود
كلاماً والاسم من اقسام الكلام يطلقون العرفاء الاسم على نفس الوجود
الذى هوالمسمى لاعلى لفظه الذى هو الاسم فالاسم عندهم هوالمسمى لكن

ملحوظاً مع تعيين من التعينات الكمالية فالقادر هو الوجود مع تعيينه بتعين القدرة وهكذا فالوجود المتعين بتعين العلم عندهم اسم والمتعين بتعين القدرة اسم آخر وهذا واما كلمة العالم والقادر ونحوهما فهي اسم للاسم والمسمى عندهم هو الوجود الصرف ملحوظاً بلاتعين اصلاً

« قوله - والزامهم بالقدماء الثمانية مشهور - والاشاعة يجيبون عنه تارة بان الممتنع هو الذوات القديمة المتعددة لالصفات القديمة واخرى بان صفاته تعالى لا هو ولا غيره فلا يلزم من قدمها قدم ما يغيره
« قوله - اي ذاته نايبة مناب الصفات - فالعلم مثلاً يترتب عليه الاحكام والانتقال ولذا استدل بهما عليه في التجريد حيث يقول والاحكام والانتقال واستناد كل شيء اليه دلائل العلم وهما اي الاحكام والانتقال مترتيبان على ذاته تعالى من غير ان تكون فيه صفة العلم فذاته تعالى تقوم مقام العلم وحدوث العالم مثلاً المترتب على القدرة مترتب على ذاته تعالى من غير ان تكون له صفة موسومة بالقدرة ومختارية الفعل المترتبة على العلم والمشية والقدرة مترتبة على نفس ذاته بلا واسطة علم ومشية وقدرة وهكذا في سائر الصفات

« قوله - وبالحقيقة هم نافون للصفات - لكون سلب تلك الصفات ح عنه تعالى بالحقيقة واتصافه بها بالمجاز وقياس ذلك ما اذا رفع طيب الحرارة الغربية عن مزاج محرور المزاج ببارد مبرد او مؤمن بدعاء مستجاب او ولي بهمة عالية التي يخلق بها ما يشاء باذن الله فكل من المبرد والدعاء والهمة فاعل للتبريد في المزاج لكن مع اتصاف المبرد بكونه مبرداً ودون الدعاء والهمة فالدعاء مثلاً يفعل التبريد بنفس ذاته من غير ان يكون فيه صفة المبردية بخلاف البارد المبرد والبرودة مسلوبة عن

الدعاء والهمة وان كان فعل التبريد حاصلًا منهما على اتم ما يمكن ان يكون لمشايرتهما فى الفعل بمشية الله سبحانه الذى اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون دون فعل الفاعل الطبيعى

« قوله - ولم يتفظنوا ان حقيقة كل صفة هى الوجود - وذلك لما حقق فى طريقة الاشراف من ان الوجود اعنى به مصداقه وما يحكى عنه عنوانه الذى هو عين منشأية الانار بنفس حقيقته البسيطة وذاته الوحيدة يصدق عليه عناوين متعددة كعنوان الوجود اعنى الوجود المصدرى العام البيهوى العنوانى وعنوان النور والعام والقدرة والحيوة والمشية والارادة والمحبة والعشق وغيرها من صفات الكمال اما صدق عنوان الوجود عليه فظاهر بعد فرض كونه مصداقه وحقيقته واما صدق عنوان النور عليه فلان مفهوم النور عبارة عن الظاهر بذاته والمظهر لغيره كما فى النور الحسى حيث انه نور لمكان كونه ظاهراً بذاته ومظهيراً للاشياء التى المستنبية به والوجود الحقيقى اعنى به مصداق الوجود وحقيقته ظاهراً بذاته اى يكون ذاته وجوداً ومظهيراً للمهيات المتغايرة من الاعيان الثابتة اللازمة للاسماء والصفات والمهيات الجبروتية اعنى الموجودة فى عالم العقول المعبر عنه بعالم الجبروت والملكوية والناسوتية وهكذا فى سائر الصفات ولما كان الوجود فى كل شىء عين العام والقدرة والحيوة ونحوها وكانت الوجودات متفاوتة متفاوتة فلا جرم تكون تلك الصفات التى فى كل وجود عينه متفاوتة فكما ان مرتبة من الوجود هو الوجود المفهومى العام البيهوى ومرتبة منه هو مصداقه الذى هو الوجود الرابط الذى يكون وجوداً فى غيره لغيره بغيره ومرتبة منه هو الوجود الرابطى الذى هو وجود فى نفسه لغيره بغيره ومرتبة منه هو الوجود الجوهرى الذى هو وجود فى نفسه لنفسه بغيره و

مرتبة منه هو الوجود الواجبى تعالى الذى هو وجود فى نفسه لنفسه بنفسه
فكذلك العلم يكون ذات مراتب فمرتبة منه هو العلم المصدرى النسبى
ومرتبة منه هو العلم الواجبى الذى هو نفس حقيقة الواجب تعالى فكما ان
حقيقته تعالى وجود بالذات فكذلك علم بالذات وهكذا سائر الصفات فالعلم
من اعلى مراتبه الذى هو الواجب بالذات الى ادنى مراتبه الذى هو العلم
المصدرى علم وكل مرتبة منه يصدق عليه العلم الا ان صدقه على العلم
المصدرى المفهومى بالحمل الاولى وعلى بقية مراتبه بالحمل الصناعى و
كذا النور له مراتب ادناه النور الحسى العرضى واوساطه النفوس الناطقة
المعبر عنها بالانوار الاسهبديية والانوار القاهرة العالية واعلاه النور الاقهر
الابهر الواجبى نور الانوار جللت آلائه (الله نور السموات والارض) والفاظ
الصفات موضوعة للمعانى العامة التى هى القدر المشترك بين تلك المراتب
لا خصوص المرتبة العرضية القائمة بالغير منها بحيث لا يطلق على المراتب
العقلية منها ولا العكس ونظير ذلك ما قيل فى لفظ القلم والميزان والصراف
ونحوها فالقلم مثلا اسم لما يكتب به سواء كان جسماً او جسمانياً او كان
مجرداً روحانياً وعلى الاول كان من الحديد او القصب او غيرهما وعلى الثانى
كان من المثل المتعلقة التى من عالم الصور المجردة عن المادة او من
عالم النفوس او العقول العرضية او الطولية فكما يكون آلة لكتابة شىء
فى شىء بساى نحو من الالة والكتابة والمكتوب فيه يسمى بالقلم فثبت
ان اسماء الصفات مثل العلم والقدرة ونحوهما ليست موضوعة لما يقوم
بالغير منها بل ذلك مصداق لمفهومها الجامع بينه وبين غيره من المصاديق
كما لا يخفى وبذلك سقط منشأ توهم سلب هذه الصفات عنه تعالى بتوهم
انحصار مصاديقها فى الاعراض القائمة بالغير المنزه عنه الواجب تعالى

شأنه ووجه السقوط هو عدم اختصاص مصاديق مفاهيم الصفات بما ذكر كما عرفت (اقول) يمكن ان يكون الخلاف بين المعتزلة والحكماء لفظياً حيث ان المعتزلة ينفون الصفات القائمة بالغير عنه تعالى فى مقابل الاشاعة ومرادهم بنبابة الذات عن الصفات هو كون الذات بنفس ذاته بلا علم زائد على ذاته عالماً وبلاقدرة زائدة قادراً وهكذا وهذاعين ما يقوله الحكماء من العينية

« قوله - نعمة الحدوث فى الطنبور - المنسوب الى الكرامية وهم طائفة من الاشاعة منسوبون الى الكرام بفتح الكاف والتشديد والدابى عبدالله المشبه الذى اطلق اسم الجوهر عليه تعالى وقال انه سبحانه استقر على العرش وان صفاته الزائدة على ذاته تعالى حادثة ولعل وجه ذهابهم الى حدوث صفاته تعالى امران احدهما الفرار عن الالتزام بالقدماء الثمانية كما التزموا بها غيرهم من الاشاعة وثانيهما تصحيح حدوث العالم اذ مع قدم صفاته تعالى من العلم والقدرة والارادة يلزم اما قدم العالم او الالتزام بتخلف العلة عن المعلول وهذا بخلاف ما اذا كانت حادثة ولا يخفى ان فطرة العقل آية عن تصحيح ما قالوه وذلك للزوم خلو الذات عن الكمال والجمال فى مرتبة عروضهما عليه تعالى مضافاً الى لزوم خلوه عن مرتبة الذات الذى يلزم على القائلين بزيادة الصفات القديمة على ذاته ومعلوم ان ذاته تعالى ليس بحيث لم يكن عالماً فيصير عالماً اولم يكن قادراً فيصير قادراً ثم يسئل عن منشأ علمه فهل هو ذاته او غيره فعلى الاول يلزم قدم علمه بقدم منشأه وعلى الثانى فيكون علمه تعالى معلولاً للغير ثم ما ذاك الغير الذى يكون منشأ لعلمه هل هو مخلوق له او غيره ثم يلزم من قولهم كون الذات محلاً للحوادث تعالى عن ذلك واما تصحيح حدوث

العالم فعند سائر الاشارة بحدوث تعلق صفاته القديمة فارادته تعالى مثلاً
 قديمة لكن تعلقها بالمراد حادثة وعند الحكماء بالحدوث التجردى الذاتى
 للعالم الطبيعى كما هو مسلك صدر المتألهين او بالحدوث الدهرى او السرمدى
 كما هو طريقة السيد الداماد او بالحدوث الاسمى كما هو مشرب المصنف
 على ما تقدم فى مبحث الحدوث

« قوله - ثم اشرنا الى تزييف هذا المذهب - اى مذهب

الكرامية

« قوله - فواجب الوجود من جميع جهاته - وذلك لان ما
 يمكن ان يكون له بالامكان العام بسلب ضرورة العدم يجب ان يكون
 مع اثبات الضرورة فى طرف الوجود والافلو كان فى ضمن الامكان الخاص
 لم يكن ذاته كافية فى ثبوت ما يمكن ان يكون له فيكون له لا محالة
 حالة منتظرة فلا يكون واجب الوجود بالذات فكما يكون هو واجب
 الوجود بالذات يكون واجب العلم والقدرة والارادة

ص ١٥٧ قوله - وليس هذا تزييفاً لمذهب الاشعري - وذلك لان

الاشعري يقول بقدم الصفات والصفات القديمة يمكن ان تكون مستندة الى
 نفس الذات فيكون عليه واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى صفاته
 بمعنى ان صفاته من ذاته وان كانت زائدة على ذاته وهذا بخلاف ما لو قيل
 بحدوث صفاته فان الذات القديمة ح غير كافية فى حدوثها والا يلزم اما
 حدوث الذات او قدم الصفات ولا محالة يجب ان يكون امراً آخر وراء
 الذات سبباً لحدوثها لكى تتخلف عن الذات بتخلفه كما يجب فى ربط
 كل حادث بالقديم فلا يكون نفس الذات وحدها سبباً لحدوثها فلا يكون
 واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

« قوله - ومعطى الكمال ليس فاقداً له - قال صدر المتألهين
 قدس سره وكيف يسوغ عند ذى فطرة عقلية ان يكون واهب الكمال او مفوضه
 قاصراً عن ذلك الكمال فيكون المستوهب اشرف من الواهب والمستفيد
 اكرم من المفيد وحيث ثبت استناد جميع الممكنات الى ذاته تعالى التى
 هو وجوب صرف وفعلية محضة ومن جملة ما يستند اليه هى الذوات
 العالمية والصور العلمية والمفوض لكل شىء اوفى بكل كمال غير متكرر
 لئلا يقصر معطى الكمال عنه فكان الواجب عالماً وعلمه غير زائد على ذاته

« قوله - اى كل مجرد عاقل - اعلم ان هاهنا قاعدتين كل
 واحدة منهما مبرهن عليهما بالاستقلال الاولى قاعدة كل مجرد عاقل واعتبر
 فى موضوعها المجرد الموجود فى الخارج القائم بذاته وانما اعتبر كونه
 موجوداً فى الخارج لاجراج الصور الذهنية القائمة بالاذهان وكونه قائماً
 بنفسه لاجراج الاعراض القائمة بالاعيان فالاعراض والصور الذهنية وان
 كانتا من المجردات الا انها خارجتان عن موضوع هذه القضية اما الاعراض
 فلعدم قيامها بذاتها واما الصور الذهنية فلكونها غير موجودة فى الخارج
 مضافاً الى عدم قيامها بذاتها ايضا لكونها كيفاً نفسانياً

« قوله - لامن باب انعكاس الموجبة الكلية كنفسيها - وذلك
 لان الموجبة الكلية تنعكس جزئية لا كلية

« قوله - فقلنا فى بيان الاول - و حاصله ان كلما هو مجرد
 عن المواد اما ان يصح ان يعقل او لا يصح والثانى محال اذ كل موجود يمكن
 ان يعقل بوجه ولو بالوجوه العامة مثل انه موجود او واجب او ممكن او
 غير ذلك فالاول حق واذا امكن ان يعقل بوجه فصحة معقوليته اما بان لا
 يتغير فيه شىء حتى يصير معقولا بالفعل او بان يتغير فيه شىء كالحال فى

المعقولات بالقوة من الاجسام وغيرها التي يحتاج في معقوليتها الى نزع نازع وتجريد مجرد ينتزعا ويجروها عن المادة وعن غواشيتها حتى تصير معتزلة بالفعل بعد ما كانت بالقوة لكن الثاني محال في المجرّد بالفعل لانه بالتجريد مجرد وتعريفه معرّف يكون معرّف فكلّماله من الصفات والاحوال يكون بالامكان العام فهو له بالوجوب اذ لانفعال ولا تنير له فلا يستتج له شيء لم يكن فثبت انه كلما يجوز له يكون بالامكان العام في ضمن الوجوب فيجب ان يكون له فلما جازان يكون كل مجرد معقولا فوجب ان يكون معقولا بالفعل دائماً فوجب ان يكون معقولا لذاته مع قطع النظر عن الغير فهو عاقل لذاته اذ لو لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا لغيره والغير عاقلا له وح يكون موجوداً لغيره فلم يكن مجردا عن المادة بالمعنى الاعم من الموضوع وقد فرضناه مجردا فان لم يكن عاقلا لذاته بالفعل لكان معقولا لذاته بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل هذا خلف

« قوله » - والمتضامنان متكافئان قوة وفعلا - لما اثبت ان المجرّد القائم بذاته يكون معقولا بذاته فيكون معقولا بالفعل لا بالقوة والعاقل والمعقول متضامنان والمتضامنان يجب ان يكونا متكافئين في القوة والفعل فاذا كان المعقول بالفعل يجب ان يكون عاقله بالفعل و اذا كان بالقوة يجب ان يكون عاقله كذلك و اذا كانت الابوة في طرف زيد لعمرو بالفعل يجب ان يكون بنوة عمرو ايضا لزيد بالفعل و اذا كانت بالقوة كانت بنوة عمرو ايضا بالقوة لكن المعقول بالذات كما علمت معقول بالفعل فيكون عاقله ايضا بالفعل

« قوله » - ان قلت لم لا يجوز ان يكون معقوليته بالفعل - ولا يخفى ان تكافؤ المتضامنين على ما ذكر لا يقتضى الا ان يكون للمعقول بالفعل

عاقلاً بالفعل واما ان العاقل بالفعل يجب ان يكون نفس المعقول بالفعل فلا ولهذا اورد هذا السؤال لاثبات ان العاقل هو المعقول بالفعل وحاصل بيانه ان المعقول بالذات الذي هو عبارة عما يكون المعقولة نفس ذاته بحيث تكون اضافة المعقولة الى ذاته بيانية هو المعقول بالفعل فيجب ان يكون عاقله نفسه اذ لو كان معقولا لغيره والغير عاقلا له لكان موجوداً للغير كما هو شرط المعقولة للغير عند المشائين حيث انهم يحصرون المعقولة للغير بالارتسام وينكرون العلم الحضورى فحينئذ لا يكون مجردا عن المادة وهو خلف (فان قلت) لانسلم الخلف لم لا يجوز ان يكون معقولا للغير بالعلم الحضورى لا بالارتسام والحلول (قلت) مبنى هذا الدليل على انكار العلم الحضورى بالغير على مسلك المشائين الذين هذا الدليل منهزم ولما كان المفروض ان المجرد معقول بالذات والمعقول بالذات وجوده في نفسه عين وجوده لعاقله اذ ليس له ذات وراء المعقولة لزم حلول نفسه وارتسام ذاته في الغير الذي هو عاقله فوجب ان لا يكون معقولا لغيره فاذا كان معقولا لنفسه عاقلا لنفسه وهو المطلوب

ص ١٥٨ قوله - فان قلت هل يمكن التمسك بالتضاييف - اما

انبت قضية كل مجرد عاقل من ناحية وجوب تكافؤ المتضائيفين في القوة والفعل وان المعقول بالفعل يستدعى عاقلا بالفعل وان المعقول لغيره لا يكون قائماً بذاته مجردا عن المادة بالمعنى الاعم فيجب ان يكون هو نفسه عاقلا لذاته لكي لا ينافى تجرده عن المادة فصارت النتيجة هو اتحاد المعقول بالذات الذي هو معقول بالفعل مع العاقل بالفعل لكن مبنياً على مذهب المشائين المنكرين للعلم الحضورى في العلم بالغير فلا جرم صار تمامية هذا البرهان متوقفاً على مسلك المشائين في العلم بالغير اذ ارد هذا

السؤال وحاصله انه هل يمكن اتمامه بلا اناطته على مذهب المشاء بان يقال ان التضائف كما يستدعى تكافؤ المتضائفين فى القوة والفعل كذلك يستدعى تكافؤهما فى كونهما بالذات وبالعرض فاذا كان معقولية المعقول بالذات بان كانت اضافة الذات الى المعقولية فى قولك ذات المعقول بيانية بمعنى انها ذات بنفس ذاتها وفى مرتبة هويتها ليست الا المعقولية اى ليس لها شأن سوى كونها معقولا يجب ان تكون عاقلية الذات العاقلة له ايضا كذلك اى لم يكن العاقل له فى مرتبة ذاته سوى كونه عاقلا فما يكون عاقلا فى نفس هوية ذاته مع قطع النظر عن جميع ماعداه يجب ان يكون معقولا ايضا فى مرتبة ذاته مع قطع النظر عن كافة ماعداه كما ان الانسان مثلا حيوان ناطق مع قطع النظر عن جميع ماعداه المعقول بالذات معقول مع قطع النظر عن جميع ماعداه فعاقله كذلك فيجب ان يكون هو فى مرتبة ذاته عاقلا كما يكون فى مرتبة ذاته معقولا والا يلزم التخالف بين المعقول والعاقل بان كان المعقول مع قطع النظر ماعداه معقولا ولكن كان عاقله عاقلا بالنظر الى غيره لا مع قطع النظر عنه فلم يتكافؤ المتضائفين فى كونهما بالذات وهو محال

« قوله - نعم قد استدل صدر المتألهين - اعلم ان هيهنا مقامين احدهما مقام اتحاد العاقل والمعقول فى علم المجرد بذاته على ما هو محل البحث وثانيهما اتحادهما فى العلم بالغير على ما هو مذهب (فر فور بوس) و صدر المتألهين قد استدل لاثبات اتحادهما فى المقام الثانى فضلا عن المقام الاول ببرهان التضايف قال قد فى الاسفار بعد اثبات ان الصورة المعقولة وجودها فى نفسها ووجودها للعاقل شىء واحد كذا المحسوس بما هو محسوس انه لو فرض ان المعقول بالفعل امر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للآخرى

ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحالية والمحالية كالسواد والجسم الذى هو محل السواد لكان يلزم ح ان يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لان اقل مراتب الانينية بين شيئين ان يكون لكل منهما وجود فى نفسه وان قطع النظر عن قرينه لكن الحال فى المعقول بالفعل ليس هذا الحال اذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر الا هذا الوجود الذى هو بذاته معقول لاشئ، آخر وكون الشئ، معقولا لا يتصور الا بكون شئ، عاقله فلمو كان عاقله امرامغايراله لكان هو فى حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلى وهو وجود الصورة العقلية فان الصورة المعقولة من الشئ، المجردة عن المادة سواء كان تجردها بتجريد مجردا يابها عن المادة او بحسب الفطرة فهى معقولة بالفعل ابداسواء عقلها عاقل خارج ام لا والمتضائفان متكافئان فى الوجود وفى درجة الوجود ان كان احدهما بالفعل كان الاخر بالفعل وان كان بالقوة كان الاخر بالقوة وان كان احدهما نابتاً فى مرتبة كان الاخر نابتاً فيها انتهى

« قوته - ولكن عندى انه لا يثبت المطلوب بهذا - وحاصل مراده قده ان التضاييف لا يقتضى الازيد من التكافؤ فى المرتبة بين المتكافئين لاتحادهما ولا مغايرتهما بل يجتمع مع اتحادهما تارة كما فى العاقل والمعقول ومع مغايرتهما اخرى كما فى العلة والمعلول والمحرك والمتحرك فاذا لم يكن فى نفس التضاييف اقتضاء لاتحاد المتضائفين ولالتغايرهما و كان كل من الاتحاد والتغاير فى مورد لاعتناء التضاييف يجب ان يكون لكل دليل من خارج يقتضيه وبالجملة التضاييف لا يقتضى الاتحاد وان كان لا ياباه ايضا اذا اقتضاء الدليل

« قوله - فما ذكر ان المفروض قطع النظر عن جميع الاغيار -
 هذا اشارة الى رد ما استدل به صدر المتألمين على اتحاد العاقل والمعقول
 من ناحية التضاييف وحاصله ان المعقول بالفعل بحسب المفهوم اعنى
 مفهوم المعقول بالفعل لا يعقل ان يتعقل مع قطع النظر عن جميع ما عداه
 لان العاقل بالفعل ماخوذ في مفهومه حيث ان مفهومه المضاف المشهورى
 والمضاف ماخوذ في مفهومه المضاف الاخر بحيث يكون تعقله مستلزما
 لتعلقه فالابوة اذا كانت بحسب المفهوم بمعنى المنسوب الى الابن المنسوب
 اليه يكون تعقله اى تعقل مدلول هذه العبارة اعنى عبارة المنسوب الى
 الابن المنسوب اليه مستلزماً لتعلقه لابن المنسوب اليه لكونه فى ضمنه
 ولا يعقل تعقل الجملة لا يتعقل جميع اجزائها كما لا يعقل تعقل الانسان الا
 بتعقل ما يكون جزء له من الحيوان والناطق فلا يعقل تعقل الابوة مع
 قطع النظر عن تعقل البنوة وبالعكس فتعقل المعقول بالفعل لا ينفك عن
 تعقل العاقل بالفعل فكيف يمكن تعقل المعقول بالفعل مع قطع النظر
 عن العاقل بالفعل وبما ذكرنا ظهر فساد ما توهمه الرازى من لزوم تعدد
 المتضائفين وجوداً اقل لانهما متغايران مفهومهما والتغاير فى المفهوم يقتضى
 التكثر فى الوجود والحيشية لانفكاكهما تعقلاً فالعاقل والمعقول حينئذ كالعام
 والارادة مثلاً فى ان لكل واحد منهما مصداق غير مصداق الاخر ووجه
 الفساد هو بطلان انفكاكهما تعقلاً لما عرفت من ان تعقل كل واحد منهما
 مستلزم لتعقل الاخر مضافاً الى ان التغاير المفهومى لا يستدعى التغاير بحسب
 المصداق بل يجتمع معه ومع اتحاده (قال صدر المتألمين قدس) فى رده و
 هذا الفاضل لا يفهم الفرق بين مفهوم الشيء ووجوده وتوهم ان المغايرة فى
 المفهوم عين المغايرة فى الوجود

« قوله - فتأمل - اما اشارة الى دفع ما ربما يتوهم من المنافاة بين القول بان التضاييف لا يستدعي اتحاد المتضائفين وجوداً وعدمياً والاجتماع المتقابلان في مثل العلية والمعلولية والمحركة والمتحركة ونحوهما مما يكون المتضائفان فيه متغايرين بحسب الوجود وبين القول بانه لا يقتضى التكرار ايضاً ووجه المنافات ان وجه عدم اتحاد المتضائفين وجوداً وعدمياً اذا كان تقابلهما كما ذكر بقوله والاجتماع المتقابلان لكان الواجب حينئذ تغايرهما دائماً لكون المتقابلين متغايرين كيف والتقابل من اقسام التغاير كما يقال المتغايران اما متقابلان واما كذا وكذا فكيف يمكن ان لا يستدعي التقابل التغاير ويكون لاقتضاء بالنسبة الى التكرار ايضاً وحاصل الدفع ما حققه صدر المتألهين قده في الاسفار قال قده ما حاصله ان منشاء التوهم هو زعم كون التضاييف مطلقاً من اقسام التقابل و ان كل متضائفين متقابلان وهو خطأ اذ ليس وجود كل مفهومين متضائفين مما يقتضى تغايراً بينهما بوجه من الوجوه فضلاً عن التقابل بل بعض المتضائفين يحكم العقل بتقابلهما كالعلية والمعلولية والتحرك والتحرك والمستعد والمستعد له والتقدم والتأخر لحصول التنافي بين طرفيهما في الوجود لا في مجرد المفهوم و بعضها ليس كذلك كالعالمية والمعلومية والمحب والمحبوب والذي يكون من اقسام التقابل هو الاول لا الاخير و اما اشارة الى توجيه استدلال صدر المتألهين بما يسلم به عما اورده المصنف عليه كما افاده في حاشية هذا الكتاب وفصله في حاشية الاسفار ببيان اوضح قال قده في حاشية الاسفار بعد الاشكال عليه نعم لو تمسك بالاضافة و اريد اضافة اشراقية وجودية وان للمعقول بالذات وجوداً رابطاً و ان ذلك يقتضى ضرباً من الاتحاد والانصال بمقام الظهور بل اتجاف عن المقام

العالي لكان موجهاً والانصاف انه ليس مراده قدس سره التمسك بمجرد التضايف بل الملاك في الاستدلال ان لا وجود ولا شأن للمدرك بالفتح الا المدركية لانه نوري علمي وقد قرران الوجود النوري علم ومعلوم بحيث لو فرض عدم جميع اغياره مع وجود ذاته لكان وجوداً نورانيا ادراكياً واذا كانت مدركاً والحال هذه فمدركه ذاته اذ المفروض عدم الاغيار كما في المجرد بذاته بلا تجريد مجرد اياه انتهى وحاصل توجيهه هو ان المراد من اتحاد العاقل والمعقول هو اتحادهما بحسب الوجود الذي هو مبدا الاضائية لاتحاد مفهوميهما و من المعلوم صحة القول باتحادهما وجوداً بالبيان المتقدم على ما حقق في بيان اتحادهما في العلم بالغير و سنوضحه انشاء الله تعالى

« قوله - لم يلف - اي لم يبق له وجود سوى المعقولية ولفى

الشيء بمعنى بقي

« قوله - والمراد ان ما كان وجوده في نفسه - اعلم ان ما كان وجوده في نفسه عين معقوليته بمعنى ان اضافته الى المعقولية بيانية لانه شيء له المعقولية فهو عقل وعاقل ومعقول سواء كان ذلك في علم الشيء الشيء بنفسه او في علمه بما عداه وتوضيح ذلك ان المعلوم بالذات اعنى به ما يكون وجوده في نفسه هو وجوده لمدركه وصورته العينية بعينها هي صورته العلمية في علم المجرد بالذات هو نفس الذات كما هو واضح فهو من حيث انه هو هوية مجردة علم ومن حيث ان تلك الهوية المجردة ثابتة لذاته لانغيب عن ذاته فهو معقول ومعلوم ومن حيث ان ذاته له هوية مجردة هو عالم بذاته فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء، والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو

او شيء آخر بل شيء مطلق اعم من ان يكون هو او غيره وهذا في العلم بالذات ظاهر واما في العلم بالغير فكذلك ايضاً على ما سيجيء بيانه في باب نقل الاقوال في العلم فانتظر

ص ١٥٩ قوله - حاصله ان الاشياء في ذاتها مستندة اليه تعالى -

وهذا البرهان يتألف من امور

الاول انه تعالى علة وفاعل لما عداه بحيث يكون الممكنات بجملتها مستندة اليه من وجوداتها و ماهياتها غاية الامر استناد جميع الوجودات الممكنة اليه تعالى يكون بالذات واستناد الماهيات اليه بالعرض وذلك بناء على اصالة الوجود واعتبارية الماهية كما هو الحق والبرهان على اثبات هذا الامر هو الذي تقدم في غرر توحيداله العالم وانه لخالق الاله ولا مؤثر في الوجود الا هو

الثاني عليه شيء لشيء هي عبارة عن كونه على جهة و خصوصية يابى ان لا يترتب عليه المعلول سواء كانت تلك الجهة زائدة على الشيء و حالة له كما في النار مثلاً او كانت نفس الشيء كما في الصورة النارية فالنار مثلاً لها خصوصية وهي صورتها النارية تترتب عليها السخونة بتلك الخصوصية ولولاها لجازان يكون كل شيء علة لكل شيء و كل معلول معلولاً لاي علة تكون وهو بديهى البطلان ظاهر الاستحالة فالنار بصورتها النارية لها مناسبة مع السخونة و لا تناسب مع البرودة فتصدر عنها السخونة دون البرودة والماء بالعكس والصورة النارية التي في النار لو فرضت منتزعة عن النار وكانت قائمة بذاتها لكانت تصدر عنها السخونة بنفس ذاتها لا بخصوصية اخرى قائمة بها فالنار مسخنة لكن لابذاتها بل بالصورة النارية القائمة بها والصورة النارية القائمة بها مسخنة بذاتها لا بصورة

قائمة بها فالنار مسخنة بالعرض والصورة النارية مسخنة بالذات وهذا واضح بعد اتضاح ان كل شيء لا يعقل ان يكون علة لكل شيء وان كل ما بالعرض يجب ان ينتهي الى ما بالذات

الامر الثالث ان فاعليته تعالى لماعداه يكون بنفس ذاته لا بخصوصية طارية عليه وجهة زائدة عليه فهو تعالى بنفس ذاته المحيط بكل شيء فاعل لكل شيء ومن حيث نفسه قيوم له كيف والا يلزم ان يكون في فاعليته مفتقراً الى غيره فيلزم ان يكون في وجوده ايضاً كذلك وهو خلف فالواجب فاعل في ذاته بذاته لاجبئية منضمة الى ذاته تقييدية كانت اءتعليية

الرابع انه تعالى عالم بذاته وان علمه بذاته عين ذاته حسب ما تقدم في الفرع المتقدم

الخامس ان العام بالجهة المقتضية للشيء التي هي العلة حقيقة و انها في الواجب تعالى نفس ذاته مستلزم للعلم بما يترتب عليها من المعلول وذلك لان المعلول المترتب عليها مترتب عليها بما هي ويكون من لوازم ذاتها فكلما حصلت تلك الذات حصل ذلك اللازم المترتب عليها كما في لوازم المهية فاذا حصلت تلك الذات في العين يترتب عليها لازمها في العين واذا حصلت في الذهن يترتب عليها في الذهن قضاء لحكم اللازم فالعلم بالسبب من حيث هو سبب مستلزم للعلم بالمسبب المترتب عليه وهذا الاستلزام يتصور على اتحاء (منها) ان يكون على نحو اللزوم العقلي بان يكون هناك علمان علم بالسبب وعلم بالمسبب وكان العلم بالمسبب لازماً للعلم بالسبب مترتباً عليه نحو ترتيب اللازم على الملزوم والمعلول على العلة (ومنها) ان يكون العلم بالمسبب حاصلاً في ضمن

العلم بالسبب بما هو سبب اعني اذا علم بالسبب الذي يترتب عليه المسبب
 يكون عالماً بمدلول هذه الجملة من اول كلمة السبب الى آخر كلمة
 المسبب فيكون عالماً بالمسبب في طي العلم بالسبب بما هو يترتب عليه
 المسبب لكون المسبب جزء من هذه الجملة كما انه اذا علم بالانسان يعلم
 بالحيوان الذي هو جزء منه لانطواء العلم بالجزء في ضمن العلم بالكل
 كما ان الجزء بوجوده العيني ايضاً منطوف في ضمن الكل (ومنها) ان يكون
 العلم بالمسبب عين العلم بالسبب فيكون العلم بالسبب عين العلم بالمسبب
 وذلك بناء على ان يكون المسبب بعينه موجوداً بعين وجود السبب على
 ما هو مقتضى بساطته وان بسيط الحقيقة كل الاشياء وليس شئ منها كما
 سيأتي بيانه ولا يخفى ان غرض المصنف قده في المقام هو اثبات الاخير
 ولذلك قال في الشعر (علم بما مسبب به واجب) ولم يذكر كلمة الاستلزام
 او الاقتضاء كما يصرح به في الشرح

« قوله - وهي الامر المقدم على السببية الاضافية - السببية قد تطلق
 على النسبة المتكررة بين السبب وبين المسبب المتأخرة عنهما تاخر كل امر
 انتزاعي عن منشاء انتزاعه كالنسبة التي بين الاب والابن التي يعبر عنها بالمضاف
 الحقيقي وقد تطلق على نفس السبب اذا كان نفس الخصوصية المقتضية
 لوجود المسبب او على تلك الخصوصية التي في السبب اذا كانت زائدة عليه
 وهي متقدمة على وجود المسبب المتقدم على السببية بالمعنى الاول فتكون
 متقدمة على السببية بالمعنى الاول بمرتبتين كما لا يخفى قال صدر المتألهين
 قده في الاسفار واياك ان تفهم من قولنا جهة العلية او حيثية كون الشئ
 علة نفس المعنى الاضافي من العلية المتأخر حصوله عن العلة والمعلول
 جميعاً بل الامر المتقدم على المعلول الذي به كانت العلة علة و به حصل

وجود المعلول ولاشك ان قوام كل معلول بامر مقوم له محصل اياه بذاته بلا توقف على غيره والا لكان هومع ذلك الغير مقتضياً للمعلول والكلام فيما يتوقف عليه وجود المعلول بالاستقلال فلا بد في كل عاة مستقلة لمعلول ان يكون المعلول من لوازمه فكل معلول من لوازم ذات علته المقتضية اياه فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها سواء كان حصولها في ذهن او خارج حصل ذلك المعلول بخصوصه لما ظهر انه من لوازم ذاتها انتهى

« قوله - ولاشك انها عين حيثية - وهذا ظاهر في تصور الصورة النوعية النارية التي في النار مثلاً التي تكون النارية سبباً للسخونة حيث انها عين منشأية السخونة بل ان سئلت الحق فبى السبب بالحقيقة و اسناد السبب الى النار بواسطتها يكون من باب الوساطة في العروض لان ما في النار غير الصورة النوعية النارية اما الهوى واما الصورة الجسمية واما الاعراض المكتنفة بها و شىء منها لا يصلح لان يكون سبباً للسخونة اما الهوى فواضح لاجل عدم جهة الفعلية فيها اصلاً واما الصورة الجسمية فلكونها مشتركة بين جسم النار وغيره واما الاعراض المكتنفة فلانها لمكان تبعيتها لمعروضاتها في الوجود تكون في حكم متبوعاتها فلم يبق شىء صالح للتأثير الانفس الصورة النوعية النارية ولا يحتاج في تأثيرها الى قيامها الى الجسم ولذا فلنا انه لو انخلعت عنه و صارت مستقلة في الوجود لكانت عين حيثية ترتب السخونة عليها لانها بنفسها عين تلك الحيثية اى تلك الحيثية ذاتي لها بالذاتى المصطلح في باب الایساغوجى كما لا يخفى

« قوله - وحكم المنجم بما سيقع - حكم المنجم بما سيقع كحكمه بوقوع الخسوف مثلاً في شهر معين بعد ستة اشهر يكون من ناحية

علمه بسبب الخسوف في ذلك الوقت وهو حيلولة الارض بين الشمس و بين القمر في ذلك الوقت وحكم الطبيب بامراض متوقعة ناش من علمه بمنذرات وسوء تدابير يتعقب بتلك الامراض وقال في الحاشية بل حكم غير المنجم ايضاً مثل ما مثله في الحاشية ومثل عام حكيم الهى بموت حيوان اذ شخص من ناحية علمه باسباب موته مثل علمه بانه مركب من عناصر متضادة مجتمعة بالقسر وان القسر لا يكون دائماً وانه يرتفع لامحالة وعند ارتفاعه تعود العناصر الى محالها الاصلية قهراً فينتهي الى تحليل المركب جزماً فيكون علمه بموته من ناحية علمه بتلك الامور التي اتقنها في صنعته التي صار بها حكيماً ومثل علمه بان السبب الفاعلي لبقاء البدن وهو المزاج الحاصل من القوى الجسمانية مثل الغذائية والنامية و نحوهما متناهي التأثير وعند انتهاء تأثيره بانتفاء تأثير مباديسه اعنى القوة الجسمانية ينحل المركب بانتفاء سببه الفاعلي قطعاً ومثل علمه بسببه الغائي في الانسان الذي هو استكمال النفس الناطقة الى ان تصير مستغنياً عن البدن وقواه فيتروكه عند غنائها عنه كما في الكتاب الهى يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحاً

اينجهان هم چون درخت است ای کرام ما بران چون میوه های نیم خام
سخت گیر خامها مر شاخ را چون که با خامی نشاید کاخ را
چون که پخت و گشت شیرین لب گزان سست گیرد شاخها را آن زمان

ومثل علمه بسببه الصورى حيث ان الصورة النوعية القريبة والمتوسطة مثل النفس النباتية والحيوانية في الانسان كلها حادثة والحكيم الالهى يعلم بحدوثها ودثور كل حادث هذا وقد قيل ان العلم بذى السبب ينحصر من ناحية العلم باسبابها في ماعدى البديهيات بل مطلقاً حيث ان ظهور

المعلول ليس خالياً عن ظهور علته بل ليس المعاول الا ظهور العلة لاسيما على قاعدة ان الوجودات الخاصة ليست الالهويات ارتباطية وانها روابط محضة ولا حقيقة لها الا الربط والتعلق لانها شيء ثبت لها التعلق

« قوله - شان من شئون العلة الحقيقية - العلة الحقيقية هي ما كان المعلول ظلالا لها سواء كانت ما منه المعلول كعلية الحق تعالى شانه او ما به المعلول كالوسائط الطولية وعلى التقديرين يكون المعلول شاناً من شئونها ولكنه في الفاعل بمعنى مامنه الذي هو المصطلح الالهي اظهر ولذا اداه بكلمة لاسيما

« قوله - في الحاشية فالحق تعالى عن المثل وله المثل الاعلى - الا دل اشارة الى قوله تعالى ليس كمثله شيء والثاني الى قوله تعالى والله المثل الاعلى والفرق بين المثل بسكون التاء والمثل بفتحها مثل ما ذكره المولوى في شعره

فرق اشكالات آيد زين مقال ليك نبود مثل باشد اين مثال
كان دلير آخر مثال شير بود نيست مثل شير در جمله حدود

« قوله - في الحاشية كمجالات فيها صور جميع الاشياء - وذلك لبساطته تعالى وان بسيط الحقيقة كل الاشياء وليس بشيء منها كما سيأتي توضيحه

« قوله - اوهن من بيت العكبوت - اما انه اوهن من بيت العنكبوت فلما في الاسفار من انه ما اشنع واقبح من ان يدعى مخلوق لنفسه الاحاطة العلمية بجلائل الملك ودقائق الملكوت ويسمى نفسه فيلسوفاً حكيماً ثم يرجع ويسلب العلم بشيء من الاشياء من خالقه العليم الحكيم الذي افاض ذوات العلماء ونور قلوبهم بمعرفة الاشياء انتهى واما

مناسبته مع الدهرية وان كان القائل به من الاقدمين من الفلاسفة فلان
الفاعل العديم الشعور بفعله هو الدهر الذي يسمونه الدهرية فاعلالاشياء
حيث اقتضت انظارهم في القوى الفعلية على القوى الطبيعية العديمة الشعور
ولم يعثروا على المجردات المضافة كالنفوس فضلاعن المجردات المرسله
كالعقول فضلاعن السبوح القدوس رب الملائكة والروح

« قوله - انه لايعلمها في الجملة اى في الازل - اى انه ينفي
عنه العلم بالاشياء قبل وجودها لامطلقا ولو عند وجودها لان برهانه على
نفيه يختص بالعلم بالاشياء قبل وجودها حيث انه يقول العلم لما كان
صفة حقيقية ذات اضافة يحتاج في تحقيقه الى تحقق اضافته المتوقع على
تحقق طرفها واذا كان العلم في الازل يجب ان يكون المعلوم ايضا في
الازل والا يازم ان يتحقق العلم من غير اضافته الى المعلوم وهو محال ومن
الواضح ان هذا الدليل على زعم المستدل به يختص بالعلم بالشيء قبل
وجوده واما بعده فلا مانع من العلم به من ناحية هذا الدليل كما لا يخفى
ص ١٦٠ قوله - من علمه بذاته - اى من ناحية علمه بذاته
بمعنى انه تعالى لما كان عالما بذاته فيكون عالما بمجموعاته

« قوله - فجعلوا علمه تعالى المهيئات الثابتة في الازل -
المعتزلة يقولون بان المعدوم شيء وان المعدومات في حال عدمها منفكة
عن كافة الوجودات الخارجية والذهنية متميزة بعضها عن بعض وان ثبوتها
كذلك في الازل هو مناط علمه سبحانه بالحوادث في الازل فالمعلوم ازلي
وان كانت الحوادث لايزالها

« قوله - وانت تعلم ان اصل تقرر المهيئة - اى القول بثبوت
المعدومات فاسد في نفسه وعلى تقدير صحته لا يكون ثبوتها مصححا

لعلم البارى تعالى بها لانفصالها عنه فلا يكون كاملاً له تعالى بل العالم الكمالى هو الذى يكون فى مرتبة الذات ونفسه لازائداً عليه مطلقاً متصلاً كان معه على تقدير الزيادة او منفصلاً عنه والحاصل ان العلم المغاير مع الذات لا يكون كاملاً ولو كان متصلاً فضلاً عما كان منفصلاً عنه

« قوله - منفك عن وجود المهيبة نفسها - هذا اشارة الى توجيه مقالة الصوفية فان الظاهر من كلامهم هو القول بثبوت المهييات منفكة عن كافة الوجودات فهم يشاركون مع المعتزلة فى القول بثبوت المعدومات الا ان المعتزلة يزعمون ثبوتها منفكة عن كافة الوجودات ثبوتاً عينياً والصوفية يقولون بكونه ثبوتاً علمياً ولهذا يرد عليهم ما يرد على مذهب الاعتزال فان ثبوت المعدوم مجرداً عن الوجود امر واضح الفساد سواء نسب الى الاعيان او الى الازدهان لكن لكلامهم محمل صحيح وهو انفكك الماهيات عن الوجودات الخاصة التى بها موجوديتها وان كانت موجودة بوجود تبعى يكون ذلك الوجود لغيرها وقد اسند اليها تبعاً ولذا لا تسمى كل منها بذلك الوجود باسمائها الخاصة ولا يترتب على شىء منها آثارها المرتبة عليها فلما لم يكن هذا الوجود وجوداً لها فبعين موجوديتها بذاك الوجود كانها ليست موجودة اصلاً ولذا قالوا ان الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود اى رائحة الوجود المخصوص بها فى نشأة العلم وان كانت موجودة بعين وجود الحق تعالى

« قوله - وهذا ايضا مزيف - يعنى بعد توجيه كلامهم بما تقدم فى الحاشية المتقدمة واخرجه عما يرد على ظاهره مما ورد على المعتزلة يرد عليهم ايضا بان ثبوتها بالوجود التبعى اذا كان فى مقابل ثبوت الوجود بان كان الثبوت للمهيبة نفسها كان باطلاً لا بتناؤه على اصالة المهيبة التى

ظهر بطلانها واما على اصالة الوجود فلا ثبوت اصلا سواء كانت موجودة بوجوداتها الخاصة او بوجود تبعي فكما ان تحققها يكون بالعرض عند موجوديتها بوجوداتها المختصة بها فكذلك لا ثبوت لها الا بالعرض عند موجوديتها بوجود تبعي

« قوله - ان يطلقوا الثبوت على مرتبة من الوجود - ه ذه العبارة لا تخلو عن العلق والاضطراب وفسره في الحاشية بما لا يرجع الى شيء ولعل مراده قده ان الصوفية وضعوا مرتبة من الوجود وهي الوجود الصرف الذي هو الواجب تعالى في مقابل الوجود ولاحظوها مبانياً مع الوجود واطلقوا عليها الثبوت في مقابل الوجود وهو الذي كان منات ثبوت المهيئات والاعيان الثابتة حيث ان موجوديتها في نشأة العلم كانت به لا بما هو وجوداتها المخصوصة بها

« قوله - ولكنها ليست مناط علمه التفصيلي - مراده ان القول بالمثل الافلاطونية وارباب الانواع وان كان حقاً الا ان المثل الافلاطونية ليست علمه تعالى بالاشياء قبل وجودها لكونها متأخرة الوجود عنه تعالى مع ان علمه تعالى بالاشياء يجب ان يكون في مرتبة ذاته وعين ذاته و الا لكان في مرتبة ذاته خالياً عنه وهو نقص محال فتكون تلك الصور متأخرة عن علمه تعالى ايضاً بالاشياء لكون علمه عين ذاته وتاخر تلك الصور عن ذاته عين تاخرها عن علمه الذي هو عين ذاته وهذا البيان ماخوذ من الاسفار قال فيه بعد نقل هذا المذهب ما لفظه وهذا المذهب وان كان منصوراً عندنا لكن في جعل هذه الصور مناطاً للعلم الازلي الكمالي الالهي السابق على كل ما سواه بحث لان علمه تعالى قديم واجب بالذات وهذه الصور متأخرة الوجود عنه تعالى وعن علمه بذواتها فكيف تكون

هي علمه تعالى بالاشياء في ازل الازال وايضاً هذه الصور المفارقة لكونها موجودات عينية لاذهنية ننقل الكلام الى كيفية علمه تعالى بها قبل الصدور فيأزم اما التسلسل او القول بان الواجب تعالى لا يعلم كثيراً من الاشياء قبل تلك الاشياء بل استفاد علمه بها منها انتهى

ص ١٦١ قوله - فذاك قول شيخ الطائفة الاشراقية حاصل
مذهب شيخ الاشراق في علم الحق جل شاناه هو الذى قد تقدم نقله فى اقسام الفاعل وان من اقسامه الفاعل بالرضا الذى يقول به الشيخ الاشراقى وهوان له تعالى علما بالاشياء فى مرتبة ذاته الذى هو عين ذاته وهو تعالى يعلم ذاته تفصيلاً ويكون علمه بذاته تفصيلاً علماً بما سواه اجمالاً لان ذاته تعالى علة لما سواه والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فهو بعلمه بذاته الذى هو عين ذاته يعلم جميع ما سواه اجمالاً وهذا علم فى مرتبة ذاته لانه عين ذاته ويكون علمه التفصيلى بما سواه عين ما سواه وفى العلم الاجمالى الكمالى يتحد العلم والعالم وفى العلم التفصيلى يتحد العلم والمعلوم بمعنى ان المعلوم بنفسه علم ومعلوم وهذا كما فى الصور العلمية التى فى النفس حيث انها علم وانها ايضا معلوم بل المعلوم بالذات ليس الاهى واما ذوات الصور العينية التى هى المحكية بتلك الصور العلمية وتكون الصور العلمية حاكيات عنها فهى معلومة بالعرض اى يسند اليها المعلوماتية من جهة مطابقتها مع الصور العلمية والغاء الاثنية عنها فكانها شىء واحد فلذلك يحكم على كل واحد بحكم الاخر ومن هذه الاحكام الحكم على الصورة العينية بالمعلوماتية فانه حكم الصورة العلمية حقيقة ويسند الى العينية بالعرض والمجاز والحاصل انه قائل بان علمه التفصيلى بالاشياء فى مرتبة وجود الاشياء ويكون عين الاشياء وان علمه الذاتى

بذاته هو علم اجمالى بالاشياء لا غير فهولم يدعن بعلمه التفصيلى بالاشياء فى مرتبة ذاته تعالى وهذا وجه سقم كلامه الذى اشار به المصنف فى قوله و سنوضح لك وجه صحته من وجه وسقمه من وجه واما وجه صحته فيما اشرنا اليه و اشار اليه المصنف قدّه فى الحاشية من ان صفحة نفس الامر و صحائف الاعيان بالنسبة اليه تعالى كصفحة الذهن و صحائف الصور العلمية بالقياس الى النفس فكما ان هذه اعنى الصور العلمية بالنسبة الى النفس علم و معلوم و كذلك صفحة الاعيان بالنسبة اليه تعالى و وجه المقايسة هو كون قيام كل من الصور العلمية الى النفس و قيام الصور العينية اليه تعالى صدورياً وهذا هو الملاك فى كون كل منهما علماً و معلوماً و لو فرض قدرة النفس وسعة احاطتها بحيث يخرج ما فى صفحة الذهن عنها الى الخارج لما خرج الخارج عن ذهنها بخروجه عن الذهن الى العين عن كونه علماً

« قوله - لاعلى انها تابعة - اى ليس على نحول يمكن للواجب علم بما يوجبه ذاته كالجرم المضى الذى ليس له علم بضوئه الذى يوجبه و كالجسم الحار الذى ليس له علم بالسخونة التى يوجبها بل هو عالم بما يصدر عنه فلا يكون فاعلاً بالايجاب بل هو تعالى فاعل بالعناية بمعنى انه يعلم بفعله و يصدر عنه الفعل مع العلم به من غير ارادة زائدة على ذاته

ص ١٦٢ قوله - اذ العلم الاحساسى منتف عنه - المراد بالعلم الاحساسى المنتفى عنه عند المشائين هو الاحساسى بالمعنى الاعم فى مقابل التعقل سواء كان على وجه الاحساس بالمعنى الاخص اعنى ادراك الشئ الموجود فى المادة الحاضرة عند المدرك المحفوفة بهيئات مخصوصة من الكم والكيف والابن و غيرها او على وجه التخيل اعنى ادراك الشئ مع

عوارضه المشخصة المحفوظة به لكن لافي حال حضوره عند المدرك بل في حال غيبته عنه او على وجه التوهم الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات فالمشائون يزعمون انتفاء كل هذه الاقسام عنه تعالى وان علمه بالجزئيات يكون على وجه كلي كعلمنا بحرارة هذه النار مثلاً عند العلم بان كل نار حارة ويقولون انه تعالى بل كل عاقل انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الكلي وادراكها على الوجه الجزئي لا يحصل الا بالالات الجسمانية المنتفية عنه تعالى فيقولون السمع والبصر الى علمه بالمسموعات والمبصرات وهذا بخلاف طريقة الاشراقين حيث ان مرجع علمه تعالى عندهم الى البصر لا بمعنى الآلة بل بحضور الاشياء عنده ومشاهدته لها بالاشراق النوري والاضافة الاشراقية على ما سيأتى بيانه

« قوله - وقد تكلمنا على مذهبه - وتوضيح لب القول في اتحاد العاقل والمعقول في العام بالغير يحتاج اذ لا الى تحرير محل البحث عنه ثم الى اقامة الدليل عليه فيها نمر حلتان (الاولى) في تصور ما قالوه فنقول اذا علمنا شيئاً كمهية زيد مثلاً فهنا اشياء (١) مهية النفس التي لها وجود و (٢) مهية زيد التي لها وجود في النفس و (٣) حقيقة زيد التي لها وجود في الخارج و هذه الحقيقة هي بعينها تلك الماهية الموجودة في الذهن بناء على ما هو التحقيق في باب الوجود الذهني اذا عرفت ذلك فنقول ليس المتحدات في هذا البحث عبارة (١) عن مهية زيد ومهية النفس (٢) ولا وجود زيد في الخارج مع مهية النفس (٣) ولا مع وجودها (٤) بل المراد اتحاد وجود زيد في النفس مع وجود النفس بمعنى ان هاهنا وجود واحد وهو وجود النفس بالاصالة ويكون موجودة مهية زيد في الذهن بنفس ذلك الوجود الذي للنفس

بالاصالة فتكون مهية زيد موجودة بوجود النفس بالتبع كموجودية الاعيان
الثابتة بوجود الحق تبعاً ثم المراد باتحاد مهية النفس ومهية زيد الموجودة
في الذهن وجوداً بوجود هوللنفس حقيقة وبالاصالة ولمهية زيد بالعرض
وبالتبع ليس على نحو تجافى وجود النفس عن مقامه وصيرورته وجوداً
لمهية زيد بل ذلك الكلام يستعمل (تارة) في مقام الكثرة في الوحدة
بمعنى ان وجود النفس في وحدته كل الوجودات الصادرة عنه بناء على ان
يكون قيام الصور العلمية بالنفس قياماً صدورياً ففي مقامها العالي و
موطنها الشامخ الذى يكون مصدر التلك الوجودات الصادرة تكون واجدة
لجميع تلك الوجودات بنحو اعلى بحيث لا يشذ عن حيطتها شئ منها و
الا لم تكن مصدرها لها حيث انه يلزم من خلو ذاتها عنها ان يكون فاقده
الشئ معطياً له وهو غير معقول لكن وجد ان النفس لها لا ينشلم بوحدتها
بل هى بوحدتها وبساطتها واجدة لجميعها بنحو اولى ومنطوية عليها بنحو
اعلى وتكون تلك الصور العلمية الموجودة في الذهن رشحاتاً من النفس
المنطوية فيها تلك الصور واشراقاً منها بالاضافة الاشراقية وفتقاً مما يكون
فيها رتقا (واخرى) في مقام الوحدة في الكثرة بمعنى ان النفس اعنى
وجودها واشراقها الذى هو لواعينه ولاغيره ولاحكم له سوى كونه اشراقاً
لها كالمعنى الحرفى الذى لاشان له الا كونه معنى حرفياً متحد مع تلك
الصور العلمية اى ليس لتلك الصور وجود الاذاك الاشراق الذى من النفس
فالمتحد هو ذاك الاشراق الا انه لما كان كالمعنى الحرفى بالنسبة الى النفس
قيل ان وجود النفس متحد مع وجود المدرك وبالحقيقة ما هو المتحد
ليس الا ما هو فعل النفس الذى هو ذاك الاشراق

ثم بعدتين محل البحث نقول نفس تيسنه دليل على صحته اذ لا يحتاج

بعد تصوره الى اقامة الدليل على صحته بل اقوى الدليل على صحته هو الوجدان لمن كان له قلب سليم ومع ذلك تصور القضية على ما هي عليها وهذا ما اشار اليه المصنف قده بقوله وعسى ان يكون مراده ما سنذكر من العقل البسيط

« قوله - مع شوب تخيل - هذه العبارة مذكورة في الاسفار وقد اوضحها في حاشية هذا الكتاب وحاصله ان النفس لمكان انسها بالصور المتخيلية والفها بعالم الخيال وعدم انقطاعها عنه لا يمكنها تعقل المجرد عن الخيال ما دامت نفساً اى مادام بقاء علقها بالبدن وعدم انقطاعها عنه ولذلك كما تتعقله من الصور العقلية يكون تعقلها مع حكاية خيالية بحيث يتحد الادراك ان نحواً من الاتحاد كاتحاد المدرك بالبصر مع ما يحصل في الحس المشترك فيما اذا ابصرنا شيئاً وحصل ايضاً منه في الحس المشترك صورة حيث يتحد الادراك ولا يتميز لنا ما يحصل في آلة البصر وما يحصل في الحس المشترك الابدليل وذلك كما اذا تعقلت النور الفعلي اعنى الوجود المنبسط الذى هو فعل الحق فتتخيل معه النور الحسى بحيث لا يمكن الذهول عن الثانى عند تصور الاول وكما اذا تعقلت انبساط الوجود المنبسط و سريانه على الاشياء ونزوله في كل اودية بقدرها تخيلت معه الامتداد و اذا تعقلت بقاءه تخيلت معه الزمان وانها اذا تعقلت ان الواجب تعالى نور كل نور وان الانوار القاهرة والانوار الاسفهبديية اعنى النفوس نوربه وهو تعالى نور كل نور تخيلت نور الشمس وانه نور كل نور من انوار الاشعة الشمسية ونور القمر وكل نور في عالم العناصر واذ تعقلت بساطته تعالى تخيلت النقطة البسيطة وبالجملة فلا يخلو شئ من المعقولات عن شوب تخيل كما لا يخفى والسرفى ذلك هو انس النفس بما في الخيال مادامت نفساً ولعل مدر كاتبها

العقلية المحاكية بالصور المتخيلية فى المنام من هذا الباب فان النفس مع تجردها فى المنام عن المحسوسات لها شغل خطير بالمتخيلات بل كلما صار التفاتها الى المحسوسات اضعف صارت توجهها الى عالم الخيال اقوى ولذا ترى فى المنام من المتخيلات ما لاتراه فى اليقظة الا بعد رياضة شديدة ومجاهدة شاقة لكى يحصل لها فى اليقظة ما يحصل لها فى المنام ولو انها قبل المنام تجردت لشاهدتها مثلى بعين صحتى
 حس رايبخواب خواب اندر کند تا كه غيبته زجان سر برزند
 هم به بيدارى بيند خوابها هم زگردون برگشايد بابها

« قوله - وثالثها كونه بحيث اورد - الفرق بين الثانى والثالث ان فى الثانى يكون النظر الى نفس الملكة الحاصلة من ممارسة العلوم وفى الثالث الى العلم الاجمالى الحاصل من تلك الملكة بجواب ما يرد عليه من المسائل فهنا ثلثة علوم (١) الملكة الحاصلة من ممارسة العلوم (٢) والعلم الاجمالى الحاصل من تلك الملكة (٣) والعلم التفصيلى بكل مسألة مسألة الحاصل من ذلك العلم الاجمالى فالعلم الاجمالى من تلك الملكة والموجب للعلم التفصيلى برزخ بين العلمين اعنى الملكة التى هى علم بالقوة ومتقدم عليه و العلم التفصيلى المتأخر عنه والمراد بكونه اجمالياً كونه حالة بسيطة هى خلاقة التفاصيل اى منشأ لها فكان جميع الصور المفصلة التى اذا شرعت فى التفصيل مترتباً متعاقباً وتحضر الاجوبة فى ذهنك بصور متعددة موجودة فى هذا العلم الاجمالى لكن بوجود بسيط جمعى بحيث لا يشتم وجودها معه بوحدته و بساطته وفى تحت هذا سر لعله ربما يجىء ايضاحه (فان قلت) انا لانرى فى انفسنا سوى الملكة الحاصلة من ممارسة العلوم التى هى القسم الاول والعلم

التفصيلي بكل مسألة مسألة الحاصل من تلك الملكة التي هي القسم الثالث شيئاً آخر حتى نعبر عنه بالعلم الاجمالي والحالة البسيطة ويكون متحصلاً من الملكة المذكورة و محصلاً للعلم التفصيلي بل الحاضر في اذهاننا عند حصول الملكة بالممارسة ليس الاشيئين نفس الملكة الحاصلة و العلم التفصيلي الحاصل منها، قلت) القسم الثاني من العلم ايضا عبارة عن الملكة الان الملكة تنقسم الى الملكة قبل سؤال المسائل والى الملكة بعده فهي قبل السؤال قوة محضة ليست علماً بالفعل اصلاً بخلافها بعد السؤال فان المسئول عنه يجد في نفسه جواب تلك المسائل حاضر أعنده بعد السؤال بحيث لم يكن له هذا العلم قبله مع كون الملكة موجودة له قبل السؤال ثم يستمد من هذا العلم بالجواب الى تفاصيل الاجوبة شيئاً فشيئاً ويرتبها اولاً و ثانياً الى آخر اجوبة المسائل (فان قلت) ليس الفرق بين القسمين اعنى القسم الاول والثاني الاكون الملكة في الاول هي القوة على جواب المسائل قبل السؤال وفي الثاني هي القوة عليه بعد السؤال ولكن القوة على جواب المسائل بعد السؤال ايضا ليست علماً فعلياً بالجواب بل انما هي القدرة عليه كما كانت قبل ايراد السؤال الان القوة لما تتفاوت بالشدة والضعف والقرب والبعد تكون الملكة قبل السؤال قوة بعيدة على الجواب وبعد السؤال قريبة عليه والحاصل له بالفعل بالسؤال هو القوة القريبة الى الفعل فالتفاوت بين الحالتين اعنى حالة قبل ورود السؤال وحالة بعده انما هو بتفاوت الملكة في البعد والقرب لا بصيرورتها بعد السؤال علماً بالفعل و ان شئت قلت ان الحاصل له قبل السؤال هو ملكة الجواب مع الغفلة عنها اذ الملكة شيء، والعلم بها شيء آخر ويحصل له بعد السؤال العلم بان له ملكة الجواب فبالسؤال وان كان يحصل له علم فعلى لكنه عام بملكة

يقتدر معها على الجواب لانه علم بالجواب قال في حكمة الاشراف و اما
ماضربوا من المثال في الفرق بين العلم التفصيلي بمسائل وبين العلم بها
بالقوة وبين مسائل ذكرت فوجد الانسان من نفسه علماً بجوابها لا ينفع
فان مايجد الانسان في نفسه عند عرض المسائل علم بالقوة يجد من نفسه
ملكة وقدرة على الجواب لهذه المسائل المذكورة وهذه القوة اقرب مما
كانت قبل السؤال فان للقوة مراتب ولا يكون علماً بجواب كل واحد
على الخصوص ما لم يكن عنده صورة كل واحد واحد انتهى

(قلت) قد اجاب المصنف قده عن هذا الاشكال في حاشيته على
الكتاب وعلى الاسفار بما حاصله ان المنفى في تلك الحال هو العلم
التفصيلي بجواب كل مسألة لا مطلقاً وسلب الاخص لا يستلزم سلب الاعم
لان المدعى هو وجدان العلم الاجمالي بجواب كل منها وما ذكر من
الاشكال هو سلب العلم التفصيلي عنها قال قده في حاشيته على الاسفار
في مقام الجواب عن هذا الاشكال بان هذا مغالطة محضة فان الذي هو
بالقوة هو العلم التفصيلي بالاجوبة الذي هو بمشاركة الخيال فحيث لم
تكن الصور في الخيال توهم انها ليست في العقل وحيث لم تكن
في العقل بنحو التفصيل ظن انها ليست فيه بنحو الاجمال وبنحو العلم البسيط
الذي هو الملكة وكون الملكة علماً واضح وكون ذلك علماً بالفعل
اوضح اذلا حاجة فيه الى تجشم كسب جديد فبالحقيقة العلم بالاجوبة بنحو
الكثرة بل نفس الكثرة بالقوة لا العلم بها بنحو الوحدة والشدة بل ان
سئلت الحق فالقسم الثاني من علم الانسان وهو الملكة التي لم يتبها اسباب
الاستمداد منها ايضاً علم بالفعل فان العلم شيء والالتفات اليه شيء آخر
وكذا كونه في الخيال شيء وكونه في العقل شيء آخر وكونه بنحو الكثرة

شىء وبنحو الوحدة شىء آخر وليست النفس بشرا شرها ولا على مشاعرها
الخيال حتى اذالم يكن الشىء المدرك فيه او اذالم يكن ادراكه بمدخليته
لم يكن فى عقلها البسيط ايضا

ص ١٦٣ قوله - او بالبعض تفصيل = الظاهر ان يكون قوله او
بالبعض عطفاً على قوله بكل الاشياء فيصير حاصل المعنى مع ما فى الشعر
(من الغلق) فان كان ذاته علما اجماليا ببعض الاشياء لابلکه بان يكون
علما تفصيليا ببعض و اجماليا ببعض آخر فذاك تفصيل الذى بعض من
الحكماء ارتضاه و يكون هو المرضى عنده ومحصل هذا القول ان ذاته
تعالى علم بذاته تفصيلا ويعلم من ذاته معلوله الاول الذى هو العقل الاول
ايضا تفصيلا فذاته علم تفصيلى بالعقل الاول و اجمالى بما عداه والعقل
الاول علم تفصيلى له تعالى بالمعلول الثانى و اجمالى بما عداه و هكذا
فكان هذا القائل يقول بالنسبة الى المعلول الاول بشيئين (احدهما) ان
علمه تعالى به كمالى اى علم فى مرتبة ذاته تعالى وتفصيلى اى علمه تعالى
بذاته علم تفصيلى بالمعلول الاول و (ثانيهما) ان هذا العلم الكمالى الذى فى
مرتبة ذاته وتفصيلى بالنسبة الى المعلول الاول اجمالى بالنسبة الى ما عدى
المعلول الاول و اما بالنسبة الى ما عدا المعلول الاول فهو علم فعلى غير كمالى
الا انه تفصيلى و اجمالى فبالنسبة الى المعلول الثانى نفس وجود المعلول
الثانى علم تفصيلى له بالنسبة الى نفسه اى نفس وجود المعلول الثانى
علم له تعالى تفصيلا بالنسبة الى نفس المعلول الثانى و علم اجمالى بالنسبة
الى ما سواه من المعلولات المتأخرة عنه وهكذا بالنسبة الى كل معلول
قال ولا يجب ان يكون علمه التفصيلى بجميع الممكنات فى مرتبة واحدة
بل فى مراتب متفاوتة متلاحقة كل سابق علما تفصيليا بلا حقه و علماً

اجماليا بما عداه من المتأخرات فعلى هذا علمه بكل معلول متقدم على
ايجاده الا انه بالنسبة الى المعلول الاول كمالى ذاتى فى مرتبة ذاته تعالى
وعلمه التفصيلى بالنسبة الى غير المعلول الاول متأخر عن ذاته ولا يكون
كمالياً بل فعلياً اى فى مرتبة فعله المتأخر عن مرتبة ذاته وهذا القائل قد
هرب بزعمه عن جعل شىء واحد بسيط علما تفصيليا بمعلومات متخالفة
فجعل الواحد علما تفصيليا بالواحد لجواز حكاية الواحد عن الواحد و
غفل عن انه يلزم على ما قاله ان يكون ذاته مع وحدته وبساطته علما
تفصيليا بامر بن متخالفين احدهما ذاته فان ذاته عام تفصيلي بذاته والاخر
ذات المعلول الاول مع انه يلزم عليه احتياج الواجب فى العلم التنصلي
بما عدا المعلول الاول الى ما سواه ويلزم ايضا التجدد فى علمه والانتقال
من معلوم الى معلوم آخر وفقدان العلم باكثر الاشياء فى كثير من مراتب
نفس الامر وخفاء كثير من المعلومات عليه تعالى فى اكثر المقامات الوجودية
وغير ذلك من المفاسد

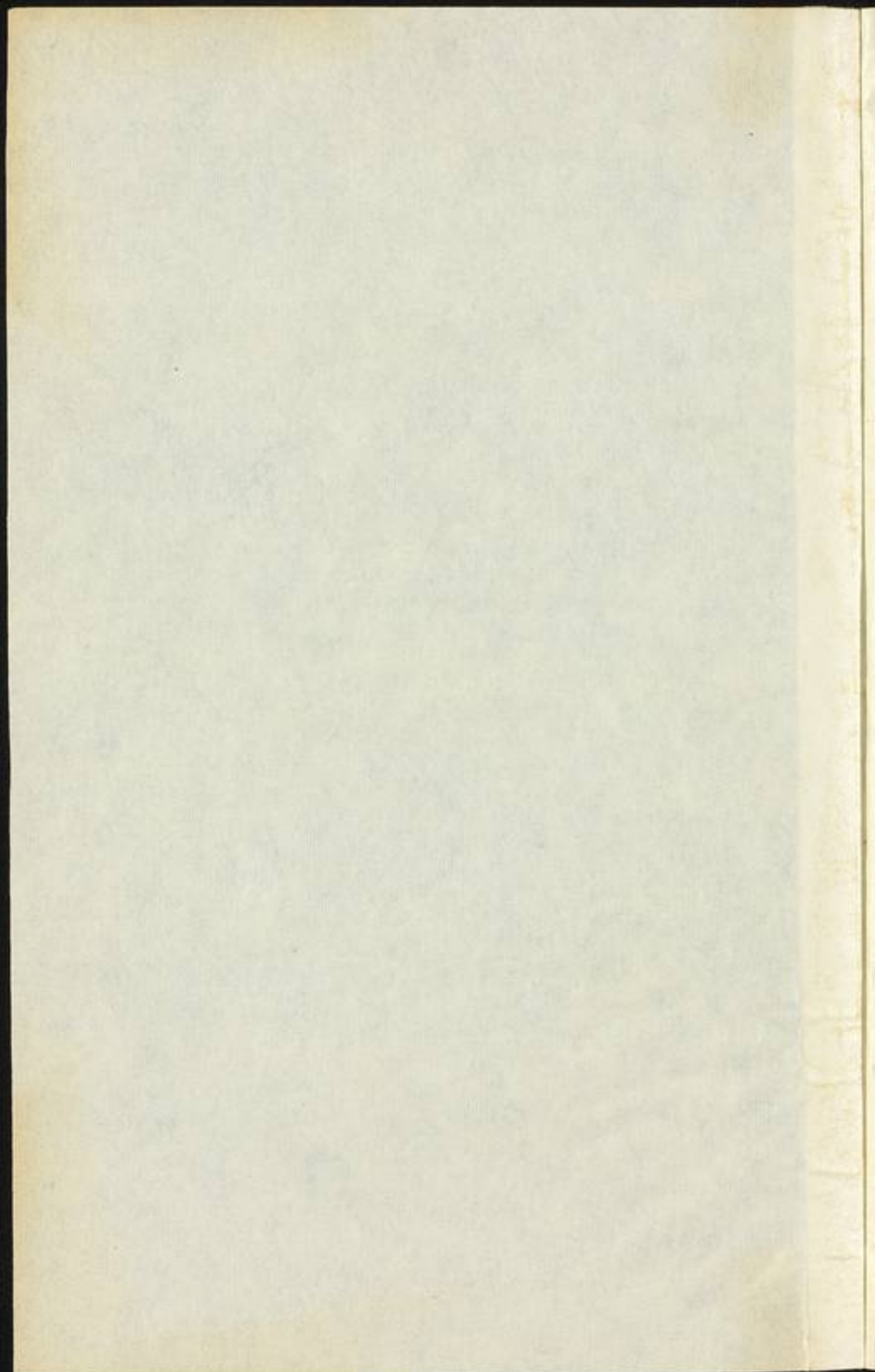
الى هنا نختم الكلام فى الجلد الاول حامدا لله سبحانه ومصليا على
نبيه المصطفى وآله الامجاد النجباء

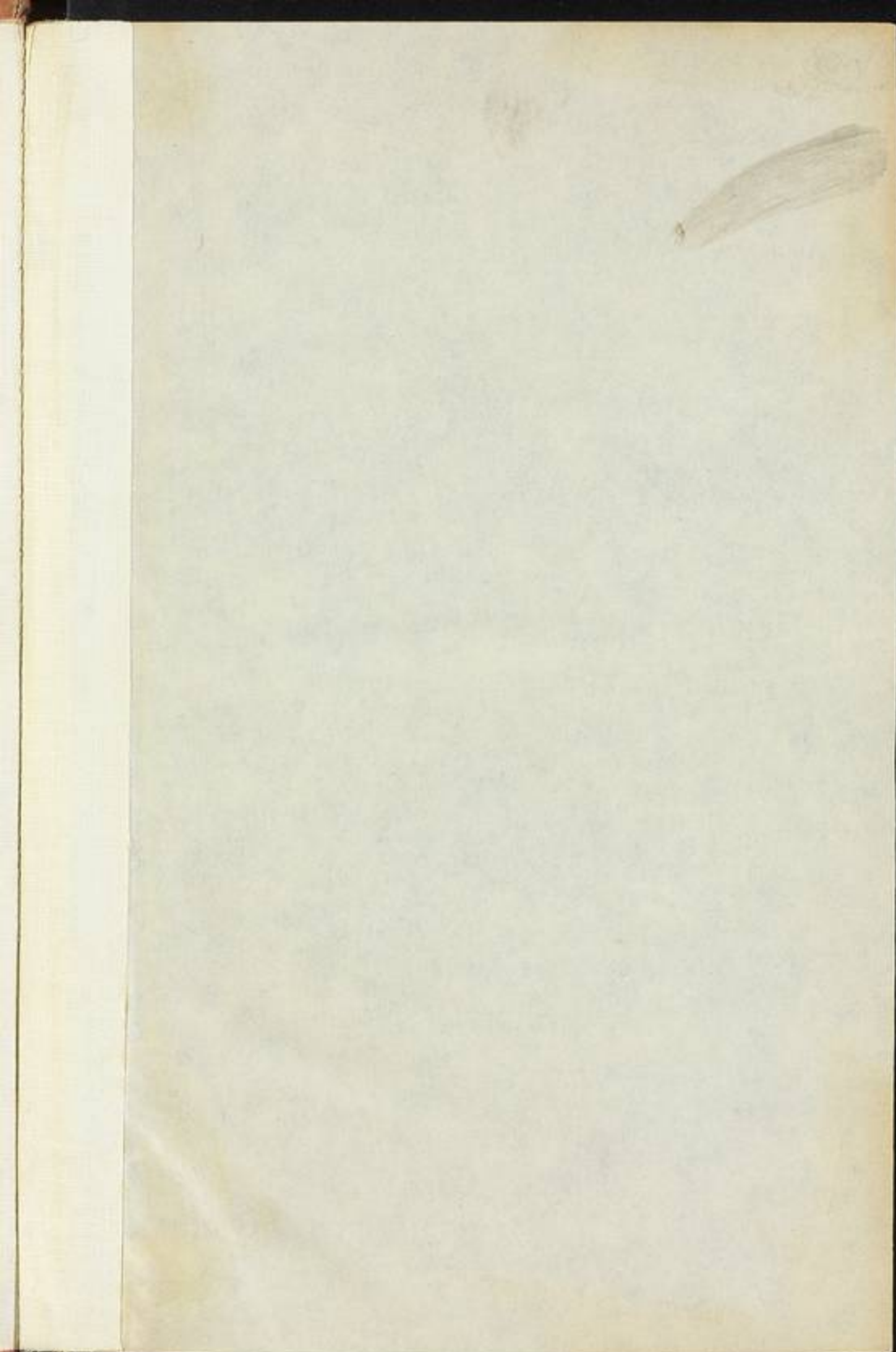
و كان ختام طبعه الثانى فى اليوم العشرون من شهر شعبان المعظم
من السنة السابعة و السبعين و الثلاثمائة بعد الالف من الهجرة القمرية
فى مطبعة (المصطفى) اللهم اختم لنا بالسعادة والايمان



جدول الخطاء والشواب

ص	س	خطا	نواب	ص	س	خطا	نواب
٥	١٣	للعلم	للعالم	١٦٢	١٧	ليس	ليس
٤	١٥	الفعليات	فعليات	١٦٣	٦	تبعية	تبعيته
١٦	١٤	والفرض	واتقرض	١٦٤	٤	الرابطة العرض	الرابطة بين العرض
١٨	٢١	شيء	بشيء	١٧٢	٩	متناقضين	العرض
٢١	١٧	احكام	الاحكام	١٨٥	١٢	مسئلة	متناقضين
٤	٤	حقيقة	كونه حقيقة	١٨٨	١٨	النفس	المسئلة
٢٦	٥	الست	ليست	١٨٩	٥	كك	النفس
٤	٩	مهية	مهيته	١٩٧	٢١	هو	هي كك
٢٧	١٢	مهية	المهية	٢٠٥	١٥	او ارتفاع	هي
٣٢	٢	بترتيب	بترتب	٢٠٨	٣	بطلا	ارتفاع
٣٣	١٧	الحركة	انه الحركة	٢١٧	٣	وان لم يكن	بطلان
٤	٤	والضعف	كما ان التضعضف	٢٢٤	١١	بكونه	وان لم يكن المتمتع بالقياس
٣٩	١٨	التوحيد الذات	التوحيد الذات	٢٣٠	٦	الشيء	عن الامتناع الذاتي والغيرى معا زياد
٤٠	٢	مما به يمتاز عن الاخر	مما به يمتاز عن الاخر زياد	٢٣١	٧	المهية	بكانه
٤	١٨	الالفاظ	لالفاظ	٢٣٧	١٧	صقع	شيء
٤٤	٤	القول	يقول	٢٥٦	٤	فيحقق	مهية
٥٥	٣	اشترك	اشتراكه	٢٥٧	٧	بوجود	الصقع
٤	٤	ذاتيه	الذاتية	٢٨٠	١٢	الداماد	فيحقق
٥٦	١	تايبيدات	تقييدات	٢٩٠	٢	اصناف	بالوجود
٥٨	١٧	متمايزتان	متمايزات	٣٣١	٤	نسبتها	العالم
٦٢	٢٠	الوجود	الموجود	٣٤٦	٤	العلم	الداماد
٩١	١١	بانتفاع	بانتفاء	٣٨٣	٢	المعول	الاصناف
١٠٠	١٥	اذا	اذ	٣٣١	٤	فكلما	نسبتها
١٠٩	١٨	كانقلاب	كانقلاب النطقة	٣٤٦	٤	فكلما	العالم
١١٥	١٠	المقولات	المقولات	٣٨٣	٢	المعول	المعول
١٤٠	١٥	قطع	قطع النظر	٣٩٣	٢١	جاء	فكما
١٥١	٨	الايجاد	الاتحاد	٤٠٦	١	عباوة	جار
١٥٥	٤	السابقة	السلبية				عبارة
١٥٨	٥	وبان	بان				





Library of



Princeton University.

Princeton University Library



32101 076323854