



612
1754

RAGIP PASA

عقاید عصديه شرحي جلوه الدين دواني
ما سنده سي احمد بن حيدر الكردوي

کتابخانه

کتابخانه

عقاید

.....
.....

مؤلف البديع الفاضل في بيانها
فائف البديع الفاضل في بيانها

T. C.
MILLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGİP P. KA. KİTAPLIĞI
MÜHÜRÜ
SERİ: 619

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على سيدنا محمد
الطيب الطاهر
الذي بعثه في خير أمة
أخرجت للناس
على أن يبين في كتابه
الذي هو في غاية
العلم والبيان
الذي هو في غاية
العلم والبيان



RAGIP P.
Ka. N.
747

٧٤٤



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على سيدنا محمد
الطيب الطاهر
الذي بعثه في خير أمة
أخرجت للناس
على أن يبين في كتابه
الذي هو في غاية
العلم والبيان
الذي هو في غاية
العلم والبيان

١٩

بخصيص الكتاب بتأيين فيه الاحكام وعبر الاول بانه كمشركه رسالة كتاب الاله
 نمران هارون كان مشركا لموسى في رسالته ولهما كتاب واحد ومنهم من اجاب
 ما احتمال تكرر النزول كما في الفاتحة **قوله** فان ما هو متحقق الوقوع قريب بيان للعلاقة
 التي بها استقر السين الموضوعه للاستقبال القريب للتأكيد والتحقق فهو قريب
 استقر الاله على اللآزم واردة الملزوم **قوله** كما قيل في قوله تعالى ولست يعطيك
 ربك فترضى فانظر ابو علي الفارسي حيث قال اللآزم في قوله لست يعطيك ربك فترضى
 فترضى لا قوله وكلمة سوف نارب من باب نون التأكيد فيكون ولست يعطيك و
 مخالف لما ذكره البضا وحرر ان اللآزم لا يتبادر وخصر الظاهر والمبتدأ مخذوف والتقدير
 ولاست سوف اه لا للقسف فانها لا تخرج الا على المضارع المؤكدة بالنون وجمعها مع سوف
 للدراسة على ان العطاكين لا تحاله وان تاهر طرفة العين وهذا اولي مما ذكره الفارسي اذ يلزم عليه
 سوف لا تمام معناه ولا يلزم على هذا الاستعمال اللآزم في معناه على ان يكون معناه الحالية
 والتأكيد واما اذا كان للتأكيد فقط فاللام اسهل وكان في عبارة الشيخ في شرحه الى هذا
 حيث قال كما قيل فترضى **قوله** استرق الى ان الاختلاف مترادف في صفة صلوم في شرح
 المواظف فاللام مركان الناس عند وفاة صلوم على عقيدة وطريقة التي كان يبطن النفاق
 ويظهر الوثاق ثم نشأ بينهم خلاف اولافى امور اجتهادية لا يوجب ايمانا ولا كفران ثم تخرج
 اطلاق وترى شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحبة حتى ظهر المعية الخبيثة وخبيلان المشركي
 وبولس الاسود وخالفوا في القدر واستناد جميع الاشياء الى تقدير الله ولم يزل الخليل
 ينشعب والآراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلثة وسبعين
قوله لجازوا الاصول التي بينها خلاف معتد بها بهذا العدد اذ اختلفوا في ذلك لان المواعيد الواردة

قول سيرد على الشيخ
 ردود بين الكتاب والشرع
 فتا حرم
 ورد السؤل لا حاجة
 صفة الله
 ورد السؤل لا حاجة
 صفة الله
 ورد السؤل لا حاجة
 صفة الله

لكون الصور

وكبار الفرق الاسلامية ثمانية
 المغنزة والتبعة والحواج
 المصنبة والناجية والكبيرة
 ان يراد بالاصول جميع الفرق
 المتعلقة بالاعتقاد والادب
 ثلثة وسبعين ان عدنا ما اوردت
 والاشارة في قوله واحد
 بواحدة ان عدنا ما اوردت
 واكثر من ثلثة وسبعين بالجملة
 سنة عشر والحق في ثلثة وسبعين بالجملة
 فيقول فرق الاسلام ثلثة وسبعين بالجملة
 والمثبتة ان كانت الناجية فرقة واحدة
 وان كانت فرقتين بان يكون الاثر في قوله
 والاشارة اخرى فترى بواحد على ثلثة
 وسبعين
 وقد يفرق
 والفروع
 وسبعين
 على شعب الاصول كما يمكن
 منها عقيدة
 يعتقد متفادية فبايرانا ما يمكن
 اثرة
 عقايد مما متخلفة ايضا مع المذاهب
 اجالا او يزل هذه الفروع مع المذاهب
 المتعلقة بكيفية العمل الصالحين في الخلق
 اذ يقع المناقاة بين هذا الخلق
 وبين ما روي من اختلاف ادراك
 هذه الفروع
 وبين ما روي من اختلاف الادراك
 المتعلقة بالمذاهب المتعلقة
 رقة تخصص في اجابا يتعلق المذاهب المتعلقة
 بما يتعلق بكيفية العمل فاقال المذاهب المتعلقة
 بكيفية هذه الفرق فترى حيزا من الخلق
 السؤل المذاهب اقل مستند اجواز كونها بهذا العدد وفي تعيينها مخالفة بالاعتقاد اشارة
 لان لا يفرق الاصول التي بينها خلاف مطلقا اكثر من هذا العدد فلا يرد ان الاشارة فرقة و
 المتردية فرقة اخرى فترى بواحد بالاصول المذاهب على العدد المذكور بواحد والظاهر ان المراد من الاصول
 التي بينها خلاف معتد بها بهذا العدد كونها كذلك في جميع الاوقات بقرينة قوله وقد يقال للعلم
 في وقت اه فان قلت ان المذاهب لم يكن في عهد النبي م والنهاية برصدت بعده ولا شك
 انها لم يكن في اول حدودها بهذا العدد قلت المراد كونها بهذا العدد في جميع الاوقات بعد حدوث
 جميع المذاهب **قوله** للعلم بلفوا بهذا العدد في وقت حر الاوقات وان زادوا ونقصوا
 اه يمكنه هذا اعتبار الكل من شق التزويد ويندفع التوهم الا انه يرد على الثاني انه يلزم كون فرقة
 واحدة من فرق اهل السنة الاربعة ناجية مع ان كلها ناجية ويرد على الاول على ما تقدم اطلاق
 الاصول لزوم كون فرقة واحدة كمن الفرق فيها اعني الاشارة والمتردية ناجية مع ان كلها
 ناجية وان قبل الاصول بالتي بينها خلاف معتد بها فلا احتياج الى هذا الجواب المحتاج
 الى بيان نكتة تخصيص المذكور بالذكر **قوله** كلها في النار الواحدة لامناقات بين هذا
 وبين قوله من اختلاف امته في قوله اذا المراد من الاختلاف ما هو حجب الفروع فقط لا ما هو
 حجب الاصول فانه موجب لدخول قاعدة الفرقة التي عقايد ما حقه في النار والافراق
 باعتبار الاصول **قوله** فلا يرد انه ان اريد به وجود عدم الوردان في الشق الثاني وهو
 جرد الدخول وقوله فهو مشترك بين الفرق فلناتم على تقدير ان يكون المراد الدخول في حيث
 الاعتقاد ولا يلزم كون بعض فرق فرقة عصاة الا الدخول المطلق فهو في حصص الفرق
 الناجية في حيث العصيان دون الاعتقاد وفي ما عداها حيث الاعتقاد ايضا **قوله**
 والقول بان معصية الفرق الناجية معفورة مطلقا بعيد جدا وذلك لان المواعيد الواردة

المغنزة والتبعة والحواج
 المصنبة والناجية والكبيرة
 ان يراد بالاصول جميع الفرق
 المتعلقة بالاعتقاد والادب
 ثلثة وسبعين ان عدنا ما اوردت
 والاشارة في قوله واحد
 بواحدة ان عدنا ما اوردت
 واكثر من ثلثة وسبعين بالجملة
 سنة عشر والحق في ثلثة وسبعين بالجملة
 فيقول فرق الاسلام ثلثة وسبعين بالجملة
 والمثبتة ان كانت الناجية فرقة واحدة
 وان كانت فرقتين بان يكون الاثر في قوله
 والاشارة اخرى فترى بواحد على ثلثة
 وسبعين
 وقد يفرق
 والفروع
 وسبعين
 على شعب الاصول كما يمكن
 منها عقيدة
 يعتقد متفادية فبايرانا ما يمكن
 اثرة
 عقايد مما متخلفة ايضا مع المذاهب
 اجالا او يزل هذه الفروع مع المذاهب
 المتعلقة بكيفية العمل الصالحين في الخلق
 اذ يقع المناقاة بين هذا الخلق
 وبين ما روي من اختلاف ادراك
 هذه الفروع
 وبين ما روي من اختلاف الادراك
 المتعلقة بالمذاهب المتعلقة
 رقة تخصص في اجابا يتعلق المذاهب المتعلقة
 بما يتعلق بكيفية العمل فاقال المذاهب المتعلقة
 بكيفية هذه الفرق فترى حيزا من الخلق

فان قلت الحديث عليه

في دخول العصاة اول النار عام فلا يخص الفرق الناجية منها اذ لا دليل عليه اذ
الظاهر قوله كلها في النار مطلق الدخول فالاستثناء يفيد سلبه عن الفرق الناجية
قلت لم نجد على ظاهره برفيد الدخول بما هو حيث الاعتقاد حتى يفيد الاستثناء لسلب
عن الفرق الناجية من تلك الهيئة فقط لا حيث القصبة ايضا وذلك لان الم
المسلمين كانوا في زمني حيون وم وعند وفاته على العقيدة الواحدة التي كان النبي دم
على تلك العقيدة مع انه لم كان يخبر بان بعضهم يدخل النار بسبب ما صدر عنهم من
المعاصي كما نقله كتب الاحاديث فان حج هذا ثم ما ذكره الشرح من الاطلاق تخصيم
العومات بظاهر هذا الحديث ليس بصحيح جدا اللهم الا ان يقال ان الدليل في جميع
اولها في الجملة بالكلية او في بعضها فان قلت اعمال الدليل في بعض الصور
في اهل النار بالكلية قلت لا يلزم هذا بناء على تقييد الدخول في هذا الحديث بحسب
الاعتقاد فتأمل واعلم انه نقل في الامامية الاسلام انه نقل في الحديث في بعض كتبه
ثلاث روايات ليس احد منها ما نقله المصنف او لها استغرق اربع ثلث وسبعين فرقة
الناجية منها واحدة وثانيتها الهاكمة منها واحدة وثالثتها كلها في الجنة الا الزنادقة
وفي موضع آخر كلهم في الجنة الا الزنادقة وان قال يمكن ان يكون الروايات كلها صحيحة فيكون
الهاكمة واحدة وهي التي تجل في النار وتكون الهاكمة عبارة عن وقع اليأس من خلاصه
لان الهاكمة لا يرجي لها بعد الهلاك غير فيكون الناجية واحدة وهي التي دخل الجنة
بغير حساب ولا شفاعة لان من نوقش في حساب فقد عذب فليس في حساب من افرق لا الشفا
فقد عرض للذليل في حساب ايضا مطلقا وهذا طرفان وبما عايننا من غير شتر الخلق وشره
وباقى الفرق كلهم من الدنيا في حسابهم بغير حساب فقط ومنهم من يقرب الا النار ثم

تم يعرف بالشفاعة ومنهم من يدخل النار ثم يخرج على قدر خطاياهم في عقابهم وبعثهم
وعلى حسب كثرة معاصيهم وذنوبهم وقتلتها واما الهاكمة المخلدة في النار من هذه الامة
ففرقة واحدة وهي التي كذبت وجوزت الكذب على النبي صلى الله عليه وآله وسلم سائر الامم
ثم كذب بعد ما قرع اسمه على التواتر وبه وصفاته ومعجزة التي رقت للعادات هذا واستنبط
منه بعض المتأخرين جوابا عن قول الشافعي والقول بان معصيته اه وقاره انما هو على تقدير ان لا يكون
الفرقة الناجية الفرق التي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة لان نوقش في الحساب فقد عذب
فليس في حساب من افرق لا الشفا فقد عرض للذليل في حساب مطلقا وعلى تقدير ان نوقش
في حساب والمفتقر الى الشفا ناجيا لا بقرنا اقول ان حجة الاسلام لم يفسر الناجية بغير
من الدليل بخصوصه بل بالنسبة لغير حساب ولا شفاعة الا ان هذه العنوان لا يحقق الا
في اهل السنة والجماعة لقوله ام الذين هم على ما انا عليه واصحابي ولا يكون جميع اهل السنة كذلك
بل على قوله على خطاياهم في عقابهم وبعثهم وعلى حسب كثرة معاصيهم وذنوبهم
وقلتها واما المصنف فقد ذكر ان الفرق الناجية بهم الاشارة لقوله بان موصل الفرق
الناجية مغفورة مطلقا بغير حساب كما قررنا اولها فلذا حملنا الحديث على الناجية من حيث
العقيدة حيث قيد كلها في النار بقوله امر من حيث الاعتقاد وهذا اولى اذ الظان
قوله الا واحدة استثناء لفرقة بنحوه فظهر من هذا انه لا دلالة في الحديث على غفران
ذنوب الاشارة مطلقا على شتم التفسيرين واما ما اورد في الشرح في صحيحها
انه في عهد شهدان لآله الا الله وان محمد رسول الله وعبيده الاحمره الله على النار والمراد
حرم على الناس ابيدونا ويلا مشار هذا كما يستدل به من قال لا يضر معصيته مع الايمان كما لا يضر
عباد في مع الكفر سئل عند اهل السنة والجماعة كما نقل الشيخ شهاب الدين بن حجر

عن الامام النووي في شرح مسلم هذا وقيل يجوز ان يكون الحكم في قوله وم كلفها في النار على كل
م كلفه في قوله يوم الا واحدة رفعا للايجاب الكلي فلا يلزم القول بان معصية الفرس
الناجية مغفورة مطلقا انتهى وتقصيلا ان الحكم اذا كان على كل واحد م كلفه في قوله
قوله وم كلفها في النار في قوله كلفه في النار فكلون قضية كلية مشتملة على قضايا كليات
موضوع كل فرد في موضوعها ولا شك ان استناد فرد في فرد موضوعها على الحكم
يكون رفعا للايجاب الكلي فيجوز دخول بعض الاحاد في الناجية الجية ابتداء برفع المنفقات
فالزام القول في دفع المنفقات انما هو على ان يكون الحكم على احاد العدد المذكور في الفرق
والطوائف فيكون قوله الا واحدة استثناء لطائفة واحدة فيقتضي عدم دخول بعضها فيها
مطلقا وهو مناف لكون محصيات العاصيات منها سببا لدخول غيرها ولا يخفى حسن التوجيه الاول
فان مراد من تعلق على ما هو الحق **قوله** ولا يسعد ان يراى استغفار اكثرهم اه يعنى ان المراد بعدم دخول
الفرقة الناجية النار ان اكثرهم قبلها بالنسبة الى سائر الفرق لان دخولهم لا يكون الا حيث
المعاصي بخلاف دخول سائر الفرق فانه حيث العقيدة الباطلة ايضا وسوء العقيدة يوجب
ان يكون الكلت اطوارا مما يوجب المعاصي **قوله** وهو من راي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا
ومات على الاسلام ولا بد من هذا القيد فان في منظومة التحيه في ثوبت الصحاب هو الذر
في صلاة الاسلام قد لقي المبعوث للنام **قوله** ومات مسلما ولو منه وقع تحل ايراد
وارتفع **قوله** من غير تعلق بكيفية العمل ان معناه من غير تعلق العرض وفيه ان الوهم
لا يتعلق بكيفية العمل نفسه وانما المتعلق بكيفية العمل هو الحكم لا عرض تحصيله كما يدل عليه قوله
الاصحاح المتعلقة بكيفية العمل ومعنى تعلقها بكيفية العمل كونها نسبة بين الكيفية والعمل
كما نسبة في الصلوة واجبة ويكفي ان يكون مراده من غير تعلق الحكم وان كان خلاف ظاهر
السباق فانهم **قوله** النبعون في الاصول الشيخ ابى الحسن الاولى الموافقة ليشتمل

ليشتمل قبله من الصحبة والتابعين وغيرهم من اهل السنة والجماعة دون البدع والاهواء وانما
الما ترميدية فلم يختلفوا اختلا فاعتداه فلم يعد فرقة اخرى ولا يخفى ان الاولى اهل السنة
بدر الاشارة **قوله** قلت الشيعة يوافق المعزلة اه اشارة الى الجواب الى المنع بقوله
الشيعة يوافق اه والى المعارضة بالقلب بقوله بل السابق بذلك اه يعنى على تقدير تمامية
الدليل المذكور يكون دليلا للاشادة وانما قلنا لا للشيعة وانما قلنا على تقدير تمامية الدليل
لان قول الطلي والظواهر يبين ان تكون الفرق في لفظ سائر الفرق مخالفة كثيرة انما
ثبت بدليل اخر هو انه يلزم الترتيب على تقدير عدم كونها مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة ولا
يخفى ان الملازمة تمنوعة لجواز كون الشيعة التي مخالفت فيه مخالفة يسيرة مرجح لبقائها وبهذا
ظهر ان التعويل على اثبات النجاة للاشادة انما هو على ما ذكره اول بقوله قلت سباق الطرية
اه **قوله** فان المذكورات ليست كذلك اى ما ذكره في هذه الرسالة من مقاصد ما ليست
خالف على اهل الطرية والمحقق حتى يكون الاجماع ههنا بمعنى المصطلح وان كان مستلذا
خالف على اهل الطرية والعقد فان قلت فلم يحيد الاجماع على المعنى المصطلح اليها قلت
لا يجمع مقاصد هذه الرسالة في جزئية الاجماع مع ان النسبة الاطائفة مخصوصة بادبى
عنه **قوله** ولما كانت الفلاسفة اصطلاحا على اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات
بالعدم يعنى ان الحدوث عند الفلاسفة كما يطلق على المسبوقية بالزمان بالعدم كذلك
يطلق على المسبوقية بالذات بالعدم والحدوث عندهم على العالم بجميع اجزائه انما هو هذا المعنى الاعم
بناء على ما ذهبوا اليه من عدم بعض الممكنات بالزمان على ما سيحى تفصيله قال في شرح المختص
اعلم ان الحكم اجمعا على اثبات الحدوث الذاتي بان كل ممكن فانه يستحق عدم ذاته
والوجود من غيره وما بالذات ما سبق مما بالغير فالعدم في حقيقة عدم الوجود قد ما بالذات
فيكون حادثا ذاتيا وهذا البرهان فيه خلل لانه لو كان يستحق عدم لذاته لكان متمنعا
الممكن

بلا مرجح

فلذلك عدل الامام عنه الى ايراد الحجة على وجه اخر وهو ان استحقاقية اللاحقة استحقاقية مقدم
 على استحقاقية اللاحقة فان اللاحقة ذاتها والثاني في حيزه وما هو من الذات اقدم مما هو
 من الغير فيكون الحدوث الذاتي ثابتا للممكن ولا يخفى انه خلاف ذلك اذ الظاهر عبارة الحكمي
 عما قاله سيد المحققين قدس سره في تعليقه على حكمة العيون ان الحدوث الذاتي هو سبب
 الوجود بالعدم سبفا ذاتيا كما ان الحدوث الزماني هو سببوقية الوجود بالعدم سبفا
 زمانيا اذ الحدوث هو المسبوقية بالعدم فاذا كان ذاتا فهو الذاتي وان كان زمانيا فهو
 الزماني وهو المصنوع من الهيئات الشفاه ويعنيهم معاد الاله الامام انه عند الحدوث الذاتي
 عبارة عن الاحتياج الى الغير اذ هو مرجع ما ذكره وقد صرح الشرح في تعليقه على الجواب بان
 من غير الحدوث بهذا المعنى فقد فوت معنى الحدوث بالكلية اذ لا يفهم في الوقت الا
 مسبوقية الوجود بالعدم بالذات وبالزمان اذ انما تلخص في اعلمت وجه تفسير الحدوث الذاتي
 بالمسبوقية بالذات بالعدم دون ما اشترطه بين المتأخرين من الاحتياج الى الغير بل جعل
 مستلزما للحدوث الذاتي ليقول ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سببا ذاتيا يستلزم
 تقدم عدمه على وجوده بالذات ولا يخفى ما في هذا القول المسالمة والا وضح ان يقال
 فان كونه الممكن مسبوقا بوجود الفاعل يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات وهو الحدوث الذاتي
قول وحاو لبيان ذلك بمقدمات فصلنا ما في جواب الشرح الجدير بالتحديد
 قال فيها نانا فلا في الشرح انه فان في الهيئات الشفاه للمعلوم في نفسه ان يكون له ليس علمته
 ان يكون ايا امر موجودا او الذم يكون للشئ في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا
 بالزمان من الذم يكون له غيره فيكون كالمعلوم ايا بعد ليس بعدية بالذات هذا
 كلامه واورد عليه الشرح ان المعلوم ليس ان يكون معدوما ضرورة احتياج في كل طرفي الوجود
 والعدم الى العلة ثم ذكرنا في شرح عليه وجهما اخر لهذا المطلب وهو ان وجود المعلوم كان

في كل طرفي الوجود

كما انه ليس له في كل طرفي الوجود

كان متناظرا لوجود العلة لا يكون له في مرتبة وجود اللاحقة والآن لم يكن وجوده متناظرا
 عنها ثم رد عليه بما تلخص من ان الممكن للشيء المرتبة السابقة الا امکان الوجود والعدم
 فله في هذه المرتبة اللاحقة بحسب الامكان فان اكتفى في الطرقتين الذاتي بهذاتهما والا
 فلا هذا ولا يخفى ان الامكان لا يختص صلا بالعدم فكما صح ان يقال ان الحدوث من قبيل
 بالعدم بهذا المعنى صح ان يقال انه مسبوق بالوجود وبهذا المعنى ووجه بعض المتأخرين في تعليقه
 على حاشية الجواب وجه لا يرد عليه ما ذكر حيث قال يمكن ان يقال مرادهم بالعدم السابق
 على الوجود في الحدوث سابقة ذاتية فهو صرافة الذات امر الذات الماضية من حيث
 هي بنا على تقدم فعلية الذات على الوجود وبهذا لا يتصور في القدم لانه مخصوص بزمان
 لغاوه وجوده عين ذاته وليس له حالة الوجود وقول الشيخ للمعلوم ان يكون في نفسه
 ليس نظرا لانظافه على ما قلنا فليتأمل انتهى **قول** فلا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو
 خلاف من ذهبهم وصرحوا بانهم قالوا العلة التامة في المعلوم الاول بسيطة قال السيد قدس سره
 في تعليقه على حكمة العيون لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلوم مع العلة الفاعلية
 ولو شرطه في تركيب لازم لانما نقول علة الاحتياج هو الامكان فالشئ عالم بعينه متصفا
 به لم يطلب له علة فالامكان ما هو من جانب المعلوم فيجبنا اخذ شيئا فمكن ثم نطلب
 له علة وسببا ولا شك وكذا انه لا يعتبر مع ذلك السبب امكانه مرة اخرى انتهى وورد
 هذا بان كلامه في الامور والصور من جرد المعلوم مع انه جرد العلة التامة ايضا فلو كان
 الامكان جردا العلمية التامة ايضا مع كونه صفة المعلوم ومعتبرا موهوم يلزم تحذير
 هذا وقد اثير انه كما يلزم على تقدير تقدم الوجود على الوجود بالذات عدم تحقق العلة
 التامة البسيطة بلزم ايضا عدم تحقق العلة التامة عند الوجود او احتياج التام في نفسه

انما يتحقق العلة التامة البسيطة

كما لا يخفى على المتدبر فان قلت فليكن تقدم الوجود على الوجود بالذات من قبيل تقدم المعد
 قلت فليكن ان لا يوجد تقدم بالزمان عندهم مع ان هو ارجح الاصطلاح منهم على ان يقال
 التقدم الزماني لبعض الممكنات ولا يرد في بان الوجود لو كان المعد الزم تقدم الوجود على نفسه
 بنا على ان المعد مقدم بوجوده وعدمه وعدم الوجود هو الوجود لان الوجود وعدمه ^{متلازمان}
 ولا يلزم تقدم الوجود تقدم الوجود ^{واعلم انه يمكن توجيه ما ذكره الحكماء في بيان حدوث الذات}
 بان يقال عن تقدم الوجود على الوجود بالذات ان الممكن اذا ضل وطبقه وذا لم يكن معدوماً والعدم
 لا يحتاج الى وجود وانما يخلو الوجود وهذا هو معنى الاقدمية بالنظر الى ذاته ولا يلزم على غيره
 ان يكون متقدما للذات حتى يصير متقدما وقولهم باستواء الطرفين الممكن بالنظر الى ذاته
 معناه استواء عدمه وجوبه واحدهما بالنظر الى ذاته وقولهم على العدم عدمه
 الوجود معناه ان العدم لا يحتاج الى تاثير وجعل بل يكفي انعدام العلة لان عدم
 العلة مؤثرة في عدم المعلول ولا شك ان الممكن ^{يكون} في الحق بالعدم في الوجود ولا معنى
 للتقدم بالذات سوى الاصلية على ما فهمه بعض المحققين من المتأخرين من كلام الشيخ
 في الهيئات اشارته في بيان التقدم الذاتي والاقدمية لما بالذات بالقياس الى
 ما بالغير بمعنى الاصلية ظاهر فان قلت انهم نفوا الاولوية الذاتية في الممكن لا حصر في
 الوجود والعدم حتى لا يند باب اثبات الصانع وما ذكرتم بنا فيه قلت لا معنى
 فان الاولوية بالقياس الى النفسات الممكن جز دون ملاحظة غيره اصلا وهما اولوية الوجود
 انما يكون ملاحظة عدم العلة وعدم تاثير وجودها مع كونها صاد اولوية الوجود بالقياس
 الى ذات الممكن بل يلزم استداد باب اثباته ايضا لا يلزم الامتناع لعدم ^{بوجودها}
 مرتبة الوجود ومن هذا تبين سر ما نقله في الهيئات شفا والشيخ من انه للمعلول

المنقضية
 الفاضل
 ٩٩

للمعلول ان يكون في نفسه ليس **قوله** بعدية زمانية المراد بالبعدية بعدية لا يجامع معها
 العبر سواء كان كلا منهما في زمان كما في الزمانيات او لا يكون واحدا منهما في زمان
 كما في اجزاء الزمان وكما في عدم الزمان والزمان او يكون البعد في زمان كالتقدم في وقتها
 على الزمانيات ومع ان القسمين الاخيرين عند المتكلمين المنسوح بالتقدم الذاتي في ^{الشيء}
 ليس في اخص مسألة حدوث ودوران السعدية الزمانية بالتفسير المذكور انما يكون للآخر
 الزمان او لا وبالذات ولما عداها زمانيا وبالوضع مردود على ما قرر في قوله مع ان يلزم
 عليه كونها واقعا في زمان في غير ذلك فبين من يظنون استدلال الفلاسفة على قدم العلم
 بقدم الزمان **قوله** وانما عداها زمانيا في الفلاسفة كالفارابي وابن سينا **قوله** ومطلق
 صورها الجسمية وصورها الجسمية بنوعها وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة التي هي طبيعة
 واصدة نوعية لا يختلف الا بامور خارجية في حقيقتها فيكون نوعها هو الوجود بتعاقب
 افرادها اذ لا وابتداء كذا في شرح المواقف **قوله** وصورها النوعية عطف على قوله بحدوثها
قوله والظاهر كلامهم ان قدمها بانواعها بناء على بقا صور الاستقصات في امرها الموالي
 القدية بالنوع عندهم **قوله** فلا يمكن على حدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل حدوث الزمان في ذاته
 او الحاصل ان نقل حدوثها فلا يكون غير موجود في ذلك مصر ذلك الكلام ان لا يسطور ذلك
 افلاطون في نفسه اللهم الا ان يقال المراد بالتقدم المتفق عليه قدم الماديات او قدم ^{الادوية} الكثر
 الاجزاء فان افلاطون يفرق بينه بل يقدم البعد لحدوث النفس مجردة في التقف عليه غير ما قال
 افلاطون بقدمه **قوله** في لا يلزم اذنية جنس هذا المعد ووجهه في الامور المعقدة المشتركة بين تلك
 المعدات كالنوع والخاصة والوضوح العام فان قلت فيلزم قدم الكل الطبيعي المحفوظ
 بتعاقب الاشياء متسلسلة قلت مع الشك في هذا الكلام ابطار ما ذهب اليه الفلاسفة

ولم يكن القبلة في زمانه

الكتاب

من كون بعض اشخاص العالم قدما على ما رتقصد في الشرح حيث قال فان اسطاطليس
 اه والافانتي باطله عند مطلقا لبرهان برهان التطبيق فيه مطلقا على ما سيظهر تحقيقة في كلام
 على ان الجمع عليه في ذاته لا شخص قدما غيره نقا ولو سلم برهان برهان التطبيق فيه مطلقا
 ان الجمع عليه نقى القدم مطلقا فلان ان الحكمي الطبيعي موجود في الخارج كما ذهب السيد صاحب المحاكات وتبعه
 السيد المحققين قدس سره ولو سلم فعند الشيخ وغيره من القائلين بوجود البطلان في الاعلان ان الذا
 موجودة بالذات بوجود الاشخاص والوضعية موجودة بالعرض بوجودها فيمكن ان يقال
 لعدم تلك الحوادث المتعاقبة لم تضر تحت ذاتي فلم يلزم وجود كل مشترك بينهما الا بالعرض
 ووجود بالعرض وجود جاز ولو سلم تلك الحوادث لتعلق الارادة فلم يلزم التفرق المشترك بين التعلق
 وتعلق الارادة راجع الى حقيقة في فلا يلزم ذات قديم غيره في وجع تجزئتك الاصليات كلها
 لاحابة الى التثبث بالفرق بين العلة الموجبة والحق ريان خلف المعلول الاول لم يزل
 الثانية جاز كما هو الحق في الامام الرازي وتبعه جمهور المتأخرين ويجزئ الى اقسام الثاني
 على ما سيظهر **قوله** ودعوى ان المعدرات الغير المتناهية لا تنظم الاجز كما سرمدية قدم المحرك
 بهنود الجاز كما هو في غير برهان فان قلت ان المعدرات لها تقدم سورا التقدم الطبيعي
 وليس كذلك الا التقدم الزماني قلت هو تقدم زمني بالمعنى المذكور وهو ان يقع القبر
 السجد كلامها في زمانه فنقول لا يجوز ان لا يجتمع مع القبر والبعد فيها مع انه لا يقع شيء منها
 في زمان كان في تقدم اجزاء الزمان ويكون بهر كنهها التقدم مستندة الى القديم ويجزئ
 اشخاصها واسطة في صدور الحوادث على ان في انية الزمان كما بالذات وكونه مقدر
 للحركة بحيث على ما لا يخفى ليعلم اجعت الى ان ثبت الزمان بلا حقي ان الزمان اعتداد
 موهوم منقلم الساعات والشهور وغيرها على ما ذهب اليه المتكلمون **قوله** وكذا دعوى ان

ان المعدرات لا بد ان يهين مادة قدسية للصورة المتعاقبة الواردة عليها اشارة في قول الحكمي ان كل
 حادث زمني لا يهين سبغ مادة تقوم امكانه بها بناء على ان الامكان امر وجودي اذ لا
 فرق بين قولنا امكانه منفرد وبين قولنا لا امكان له والامكان لا يكون قائما بنفسه فيكون
 قائما بمجرد الاقل من النقص والحل وتقريره الا وان يقال ما ذكر جاز في الامتناع
 والعدم بان يقال لا فرق في قولنا امتناعه منفرد لا امتناع له وعدمه للوجود ولا عدم له في قولنا
 الثاني ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة عدمية اى الامكان وقولنا
 امكانه معناه سلب تلك الصفة العدمية وكما ان فرق بين انقضاء الشيء بصفة ثبوتية
 وسلب الصفة بها كذلك في انقضاء الشيء بصفة عدمية وسلب الصفة بها **قوله**
 وانت تعلم انه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل فكونه غير ممكن في الازل
 خلافت المفروض لان الامكان مما لا بد منه في وجوده في الازل فكونه غير ممكن في الازل
 الازل محال ان لا يكون له امكان في الازل امكان وجوده في الازل ثابت في الازل
 ولا يلزم من ازيله الامكان امكان الازلية على ما سيظهر اليه في كلامه فلا يلزم خلاف المفروض
 وللقب الحقيقة لان جميع ما لا بد منه في الازل لا يتحقق في الازل فان قلت في ذاتي
 بلح على ان يكون الترديد في الوجود الازل الى الازل مطلق الوجود وكلام الشيء منبى على الثاني
 قلت الظان الترديد في الوجود العدمي للحادث لان مدعى ان يمكن ما قديم والامكان جميع المتكلمين
 حادثا وحق يلزم قدم الحادث او صدوره بدون تمام علة او تسلسل فاذا ذكر بعض الافاضل
 فان الترديد يستلزم الفلاسفة كان موجودا لكن مانع قطع النظر في كونه قديما او حادثا منبى
 على كون دليلهم قياس استثنائي رافعا للتالي بالنظر الى الشق الاوخر الترديد وهو
 خلافت المفروض لان الحادث على الشق الاوخر ظاهر على مذهبهم ان خلف المعلول غير علة

علته انه سوا كان نحن را او موجبا منته **قول** باختبار الشق الثاني وهو انه لم يكن مجموع ما
لا بد منه في وجوده متحققا في الازل فان قلت هذا اختبار لشق رده المستدل به ^{المتحقق}
يلزم على اولها حدوث الممكن بدون تمام علته وعلى الثاني النس في الجواب باختبار
يلزم اختبارا شقيا ومنع لزوم ما لزمه ومنع بطلانه والمعان مكابرتان اما الاول
فلانه لا يضاف في لزوم ما لزمه كل واحد من شق الشق الثاني واما الثاني فلانه لو لم يكن متحققا
الممكن بدون تمام علته باطلا يلزم السداد بانيات الصانع وبطلان النس معلوم
من البراهين القاطعة فمنها ايضا مكابرة قلت كون غير الجواب اختيارا بالشق الثاني
منه على ان الجواب ردا لوجود المراد في استدلال الفلاسفة بانه اما الوجود الازلي او
المطلق واما الوجود اللايزالي وبالنظر الى الشق الثاني في دون الثاني
فانه بالنظر اليه تختار ايضا الشق الاول والترديد وتتم لزوم قدم الحادث بناء على
الفرق بين العلة الموجبة والمختارة في امتنع تخلف المعلول عن الاول دون الثاني
على ما يجزى اليه من الجواب كما لا يخفى على المتأمل في آخره المنصف وبالجملة
اختبار الشق الثاني منتهى على الاول من شق الترديد لمراد الاختبار بينهما الوجود
المراد فيه استدلال الفلاسفة وان كان ضللت الظاهر اليه لاشارة واظهار
التفوق البعده للاستظهار غير بعيد وعدم لزوم احد الحجزين منتهى على الشق الثاني فانه
بالنظر اليه تختار الشق الاول من الترديد **قول** وهو خلاف الموضع اذ الموضع
ان التعلق بوجود الممكن على ما كان كلف في وجود المعلول ولا يحتاج الى مرجع على ما يعلم
من قول اذ من جهة لا بد منه الى قوله بوجوده فيما لا يزال ليس المراد من الموضع ما اختبره
في الجواب من الشق الثاني الواقع في ترديد الفلاسفة بل خلاف الموضع على تقدير شق

شق المتممة انما هو خلاف الموضع من هذا المعنى فلو قال بعده ويوم خلاف الموضع والى كان
اظهر اللهم لا ان يقال كون الجواب اختيارا للشق الثاني بالنظر الى مطلق الوجود والوجود
الازلي وان كان خلاف الظاهر اليه لاشارة **وق** فنقول الترديد في التعلق بانه اولى
بتمم ما كان في الوجود اللايزالي لا يلزم على شق المتممة خلاف الموضع الذي هو الشق الثاني
المختار في الجواب الثاني ولذا ترك قوله وهو خلاف الموضع **وق** **قول** على ان انفرد الكلام
الى ذلك الامر وبفلا ان التعلق الازلي اما ان يكون متمما لعلته وجود الاعراض او لا وعلى
وعلى الاول يلزم ازلية ذلك الامر وهو بطلان ايضا فيما لا يزال مع انه اعتبر ان ذلك الامر
وعلى الثاني يلزم ان يحتاج ذلك الامر الى امر آخر وهو بطلان ايضا فيما لا يزال مع انه يلزم ازلية
ما اعتبره وينس **قول** وقد تعلق الارادة بوجود وقت معين فلا يجد الا فيه
رد هذا بانه يتوقف حضوره على حضور ذلك الوقت الحادث فينفرد الكلام اليه ^{بمنتهى}
واجب بان حضور ذلك الوقت الذي هو حادث يتوقف على وقت آخر سابق وهكذا
فاللازم تسلسل الاوقات الماضية المتوهمه التي لا وجود لها في الماضي اصل الان الكلام في اوقات
قبل وجود العالم ولا يتم السحر من غير التمسك بحدوثه عبارة عن وجوده بغير المراد
كونه غير ازلي اقوال لو كان ذلك الوقت الحادث من الاعيان ايضا يلزم التسلسل على
ان الارادة كما تعلق بوجود المعلول في ذلك الوقت تعلق ايضا بوجود ذلك الوقت
مسوقا بعده بالذات على ما هو اصطلاح المتكلمين كما في تقدمنا على الزمان ولا يزال عليه
انه ما تعلق الارادة في الازل بوجود الممكن في ذلك الوقت يلزم اما تخلف المعلول
العلة عنه او ازلية الحادث واجتمعا اللايزالي مع الازل بناء على الفرق بين العلة الموجبة
والمختارة فانهم **قول** فنحن را انه ليس المتم لعلته وجوده في الازل انما هو التعلق الازلي

متم

يلزم ازلية

بالوجود الازلا لا العلق الازلا بالوجود الازلا فانه متم لعله الوجود الازلا كما قال
وان اردتم انه متم لعله وجوده فيما لا يزال فحينئذ رانه كذلك فان قلت ان ذلك الوقت
من جملة ما لا يدمنه في الوجود الازلا فكيف يكون ذلك العلق متم لعله قلت المعلوم
ممكن مسبق وجوده بعدد بالمسبوقية الزمانية بالمعنى الاصح لا بما هو اصطلاح المتكلمين
في المسبوقية الذاتية فيكون ذلك من اعتبارات المعلوم فانا لم نعلم ان انجر آخر الجواب
الثاني الى اختيار الشق الاول من الترديد ومنه ازلية الحادث بناء على تخلف المعلوم عن
العللة التي رتبه جائز ظاهر بعد التأمل في قوله فحينئذ رانه كذلك ولا يلزم ازلية الى اخر
ما ذكره هنا وهذا هو تحت الامام الرازي ونسجه هو الملتخمين والسرفية ان ما ذكره في
امتناع تخلف المعلوم عن العلة التامة من لزوم الترجيح بلا مرجح عند فرض وجوده
في وقت وعدمه في وقت آخر لا يلزم في الحين لان الارادة حرة في قول سواد
كان مقارنا بالوجوده فيه اثر الى انه لا يلزم المسبوق بالقدرة والارادة حرة في الجواب
ان يكون سبق القصد والارادة عليه بالذات لا بالزمان كما قرره الامر فلا يتم الاستدلال
على حدوث العالم بانه مسبق بالقصد والاختيار كما قد عرفت في جواب قوله وقد
يقال ان الازل فوق الزمان وممكن كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان او اراد
يكون الشيء الازلا فوق الزمان وسابقا عليه متعالي عنه السابق للزمان لا يجامع السابق
مع اللاحق لا مجرد كون الازلا السابق غير اضركت تعريف الزمان وتعيينه اذ الفلاسفة
ايضا قالون به مع ان الزمان قديم عندهم بمراد عليه قوله فان ما يوجد ما يوجد على حسب
ما تعلقت به الارادة الازلية في تخصيصها الممكنات وجودها باوقاتها وقوله و
الزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة بوجوده المتناهي فلا يمتنع من هذا القول معارضة

الازل سابق على الزمان ويجمع الممكنات
زمانية محتملة منها في الازل
فيكون كل منها حاوفا لشيء

معارضة في مقابلة المستدرك على انه دعوى بلا دليل وتقرير المعارضة ان يقال لا شيء
من الازليات بزمان لان الازل سابق على الزمان ويجمع الممكنات زمانية فلا شيء منها في
الازل فيكون كل منها حاوفا وبما يكون هذا القول معارضة عدم جعل جوابا آخر من اجوبة
الدليل المذكور حيث لم يُعَيَّن بالوجه الثالث والشق في مقام نقض الجواب عن الدليل
المذكور حيث قال واجيب عن هذا الدليل بوجود المعارضة لا اختصاصه بل بدليله
اخر اللهم الا ان يقال معنون بعبارة قد يقال اشارة الى ما فيه خلوه من دعوى بلا دليل
ولا يخفى ان جعله نقضا تفصيلا باختيار الشق الاول كما جاب الال و منع لزوم كون
ممكن ما زليا بناء على ان جميع الممكنات زمانية والازل سابق على الزمان السويح
جعل معنونا بالوجه الثالث لا شتره مع الاول فيكون نقضا باختيار الشق الاول
ومنع الملازمة وكونه جوابا مبني على الفرق بالسند اذ هو في الاول الطور المذكور وفي
الثاني هذا كون جميع الممكنات زمانية وكون الازل سابقا على الزمان هذا ولا يخفى
انه يمكن ان يقال ان كل زمانية جميع الممكنات زمانية وكون الازل سابقا على الزمان
بمعنى الدور تحت تعريف الزمان لا بمعنى الازل سابق عليها السابقة المذكورة
فان قلت الكلام على السند الاخص غير مفيد قلت هو ليسوا المشهور لكن التحقيق
انه بمعنى السند لا يصلح للسند مفيد على ما يفهم من كلام قدس سره في تعليقه
على صفة العين فان قلت لو كان هذا الكلام معارضة في مقابلة المستدرك
او نقضا تفصيلا باختيار الشق الاول يلزم عدم تمامية الجواب الثاني على
جواز تخلف المعلوم عن العلة التامة في صورة الاختيار اذ هو غير جار في الزمان
لامتناع كون الزمان في وقت الاوقات فهو تقريره على وجه يوم الزمان على ما يدعي عليه

قوله الزمان في جملة الممكنات اه قلت لا يخفى ان معنى تعلق الارادة في الازل بوجود الممكنات
 فيها لا يزال وجودها وجودا مسبوقا بالعدم سواء في وقت كما عذر الزمان او لا كما
 الزمان ويمكن ان يقال لو كان هذا الكلام معارضة او نقضا لم يلزم الفحص بين السؤال
 الآن ومعلقه اذ هو متعلق بالجواب الثاني على انه يحتاج في صورة النقض الى ما يجزئ به
 آخر الجواب الثاني اهمية من منع استحالة التخلّف مطلقا كما كان على المتأمل والطبي ان هذا
 الكلام متعلق بالوجه الثاني لدفع التوهم الثالث عنه فان قوله تعلق الارادة في
 الازل بوجود المقدمات فيها لا يزال ولا يمكن ان المراد منه وجودها وجودا مسبوقا
 بالعدم مطلقا الا ان المتوهم يتوهم وجودها في الاوقات المخصوصة لتبديدها في الازل
 في الازل فيشكل بالزمان فيدفع بقوله وقد يقال اه فتا قوله **قوله** فان قيل الغرض منه
 بيان ضعف الجواب عن استدلال الفلاسفة باختبار الشق الثاني في تزويد الشق الثاني
 ومنع لزوم التسبب على ان الحادث الازل لا المتم للعلّة اذ هو تعلق الارادة وهو
 امر عدمي لا يحتاج الى امر مخصصه بوقت ولئن سلم فالتسبب في الامور الاعتبارية
 وهو التعلقات غير متمنع وبطلان ما قيل يلزم من لا تنام التعلقات كونه غير المتناهي
 خصوصا بين الجاهلين والافلا وجه لهذا السؤال بعد التزام تخلف المعلو عن العلة
 السابقة اذ كان تحتها اذ هو احتيا ر الشق الثاني في شق هذا السؤال ومنع الملازمة
 ثابتة وحاصل هذا السؤال انه لا يجوز جعل التعلق متمي للعلّة على ما هو صدر الجواب
 الثاني اذ لا يخلو من ان يكون حادثا او قدما وعلالا ويلزم التسبب على الثاني في القدم
 ولا يخفى ان هذا السؤال كما يدفع بالتزام المذكور يدفع ايضا بان هذا التسلسل
 في المعدات وهو غير بطل عند الحظم ولا يلزم منه عدم الحظم على ما سبق **قوله** فالقول

قال قول بالاختصار وهنا نظام الف وان صدر الى امره فبطلان هذا التسبب هذا القول
 غير موجود واما بطلانه بمراتب التطبيق فقد قيل ان ثابت ينادى على انها ليست من الاعتبارات
 التي ينقطع بانقطاع الاعتبارات فيوقف وجود العالم عليها فيجوز فيها برهان التطبيق بانها
 حصولها للموصوف على الترتيب ورويان جريان برهان التطبيق انما يكون اذا كان لها
 وجودات مترتبة اما في الخارج او في العقل لا منقطع الانقطاع فيما لم يوجد اصلا وانقطع المحل بها
 لا يستلزم كونها موجودة باحد الوجودين ولئن سلم فلم لا يجوز ان يكون تلك التعلقات معدات
 وان البرهان فيها لا يجرى على ما ذهب الحظم ولا يلزم منه مطلوبه على ما سبق العلم ان القول
 بالاختصار في مثل هذا ما صدر عن العلاء الشريف قدس سره حيث قال في تعليقه على كنه
 العين في محبت اثبات الوجود والذهني بان لولم تصف الماهية قبل الاقضية بالوجود الخارج
 بالوجود لم تصف الماهية قبل الوجود بوجود آخر ونظر الكلام اليه فيتمس الوجودات
 ان كون الماهية موجودة بوجودات غير متبينة مستلزم للاختصار الوجودات الغير المتبينة
 بين الماهية والوجود المفروض او لا ولا شك ان نسبة الماهية مع الوجودات كسببية
 الارادة مع التعلقات فيلزم من القول بالاختصار من ان الالف وهو وهم فاسد وان
 عنه قدس سره وما يفهم من كلام بعض المتأخرين ان الاختصار ثابت وليس فيه محدود
 لعدم كون النسبة بين ما فرض حاصرا وبين الامور الواقعة في الوسط كالنسبة بين تلك
 الامور وهذا هو احد الشرطين لاستحالة كون غير المتبينة من الالف والآخر هو ما صح
 به قدس سره في حاشية المطالع وهو ان يكون بينهما ترتيب طبيعي او وضعي ليس بشيء لان
 الماهية ثابتة مع كل واحد من الوجودات على فبأس بهيولى عالم العنصر الثابتة
 مع كل واحد من الاستعدادات الغير المتبينة على ما يقوله الفلاسفة وكذا الارادة

في القول بالاختصار ريبنا

على الاطلاق لا يكون ذلك الا في بعض الاحوال ولا يوجد ذلك في كل وقت

معينين

مع العلاقات والاصول الاخصا راما يلزم اذا كان للسلسلة طرفين
معينين والطرف الاخر فيما خرج فيه ولو كان لا معين للموجودات والعلاقات كما يكون العايد
طرفا للسلسلة غير المتساوية عند ابطالها بانها لو كانت متساوية ومالاخصاريين الى طرفين في ثابت
لان احداهما كانت على فاعلية والواجب ايضا فاعلى فيكون والواجب ايضا فاعلى فيكون فيكون فيكون
في الطرف فيلزم الاخصار بين الطرفين فيلزم التساوي على تقدير الاتساوي **قوله**
والنيل للارزاق حدوث العالم بأسره فهو التساوي المتشابهة المتشابهة في الوجود
وهذا مبني على دعويهم الغير المبرهن من ان المعادلات لا تنظم سلسلتها الا بحركة متساوية
وحدوث العالم بأسرها ما بين فيها **قوله** فان الافلاك قدية عندهم بيان لمذهب
الفلاسفة في ربط الحوادث بالقديم بحيث لا يلزم على مذهبهم التسلسل عندهم بناء
على اعتبارهم حتما قديما متساوية فحركة قدية فيكون كل من الحوادث يسبقها بما لا
الى النهاية في قبيل المعادلات والتساوي اللازم منها غير محتمل لعدم جريان برهان
التطبيق على دعويهم **قوله** فمن ذات جهتين الاستمرار والتجدد فالارسلو الحركة
قد تطلق على كون الجسم ثابتا من حدوثه والمسافة يفرض لا يكون في غير ان الوصور
اليه ولا بعده حاصلات في سبب الحركة بمعنى التوسط وهو صفة شخصية موجودة
في الخارج ودفعة مستمرة الى المنتهى تستخدم اختلاف نسب المتحرك الى حدود
المسافة فمن باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود وسببها
في استمرارها وسبب انما تغفل في الجبال امر متساوية فارتطلق عليه الحركة بمعنى القطع
فان كما رسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني في الجبال قبل ان يزول نسبة الى الجزء
الاول عنه يتجزأ امر متساوية على المسافة كما يحصل في القطرة النازلة والشعلة

والشعلة الجوزة امر متساوية في المتشرك في ذلك خطأ او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود
لها الا في التوهم اذا عرفت هذا فاعلم ان ايراد الوضوح في الحركة الفلكية بمنزلة
حدود المسافة في الحركة الابدية فان كون الفلك بحالة يصح ان يفرض له في كل ان
فردا في الاوضاع غير الفرة القديمة باعتبار ذاتها وهر حادثه حثت العواض الا
لها باعتبار ايضا فتمت الى تلك الحدود ويتجزأ عنها بهذا الاعتبار الحركة بمعنى القطع
فمن لا اعتبار الا في مستندة الى القديم وبالا اعتبار الثاني في اسئلة في صدور الحوادث
من القديم اذ يكون تلك الحركة سببا للاستعدادات المختلفة **قوله** صدور مع
حدوثه امر صدور الحوادث في القديم مع صدور العالم بأسره في القديم مع حدوثه
يجمع اجزائه **قوله** وقد ريت في بعض تصانيف ابن تيمية القول في الوثائق
لعرف قول ابن تيمية بالتساوي سبب العاقب في الوثائق من الجسم وينت للواجب
تقابلة ومكان على ما سبقه الشرع والواجب اذ لا يوجد مكان اذ لا يفسر
على مذهبنا على قوله حدوث العالم الى القول بالتساوي في الوثائق لانه مكان الواجب
عنده كما سيجي **قوله** من استمراره بالاجزاء ولا شك ان المراد منه الحركة بمعنى
التوسط والمراد من ثباته بالاجزاء ثباتها في امتداد المسافة وهو باعتبار
جزء المسافة لا يتجزأ في ثباته بالاجزاء ان لا يكون الا جزاء متساوية في امتدادها
كان لها اجزاء في وقتها لم يتخالف في الحركة بمعنى القطع المتساوية او كما في تعليلها
على التوجه فقلت لا تتساوي بالاجزاء الى صلة لها باعتبار الفهم المتحرك اذ الكلام
في الحركة الفلكية والكرة المتحركة على نفسها يكون الحركة في بعض اجزائها اسرع وفي
بعضها ابطى فافهم **قوله** ولا بد لعدم حادثة فيلزم وانما يكون كذلك لو كان

الامر في الاوضاع التي لا يكون فيها الحركة المتساوية

فانكره لا يوفق منه

بمعنى التوسط في بعض النسخ ان قلت ان الحركة
بمعنى التوسط في بعض النسخ ان قلت ان الحركة
بمعنى التوسط في بعض النسخ ان قلت ان الحركة

عدمه للذاتة واليك ذلك قال صاحب التخصيص ولو لا ان في الاسباب ما لعدم لذاتة ما
 مع وجودها في وقت وذلك هو الحركة التي لذاتها وصفقتها تفوت انفسها فان قلت يلزم عليه ان يكون
 الحركة مشتقة لذاتها قلت لا لا يجوز له وجود الصلا لذاته لا ما يتبع له وجود خاص مثل الوجود بعد العلم
 والعدم بعد الوجود مع انه لا يتبع ولا واجب ايضا اذ هو يتبع له جميع احوال الوجود والعدم
 كما ان المتبع ما يتبع عليه جميع احوال الوجود الخا جبر في زمان يكون الحركة ما يتبع عليه الوجود في الزمان
 الثاني وان كانت ممكنة فان قلت يلزم تخلف المعلو عن العلة التي من قلت انما يلزم
 ذلك ان لو كانت الحركة باعتبار الوجود في الزمان الثاني ممكنة وبسبب ذلك يلزم من مقتضى
 باعتبارها فلا تكون معلولة باعتبارها هذا ما نقله في بعض المتأخرين ورد عليه بان الحركة
 لما كانت ممكنة باعتبار وجودها في ان الوقت فيجب ان يكون هذا الاعتبار ريبا العلة
 لرواها المعلو وفيه ان وجود العدم بعد الوجود لذاته مانع من وجوده في الثاني الذي هو
 والثاني ان يقول لو كانت الحركة لذاتها علة لعدمها بعد الوجود يلزم اجتماع النقيضين
 فان العدم بعد الوجود يكون حقيقيا ذاتها فيتحقق لها ان الوجود لا يتبع تخلف
 المعلو عن العلة التامة وانه اجتماع النقيضين بمرحش كما لا يخفى على المناهذ فان قلت
 يخفى ان يكون العدم بعد الوجود واجبا لذات العدم بعد الوجود قلت فيكون متفرا
 دائما ويلزم الف والذكو فافهم **قوله** او بعضها امر موجود وبعضها امر معدوم بان
 ينتفي علة البرز وبوجودها في معان عدم البرز مستند الى مجموعها ولا يلزم تواردها
 المستقلين اذ كل منهما لا يستقل عند الافراد واما عند الاجتماع فالجوع هو المستقل
 فان قلت فعلى هذا يلزم كون العلة مفهوما كليا صادقا على كل الجزاء واحد وعلى مجموع
 وعلى كل واحد منها اعدام افراد العلة واثنين وثلثة واكثر قلت يلزم هذا عند

المتبع لذاته

او الوجود في الزمان الثاني فانهم قالوا ان المتبع عليه الوجود بعد العلم والعدم

علم الاعداد وان كان المعلو واحدا شخصيا لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح والى ان العدم
 لا يحتاج الى علة منوثة بل يكفيها اعدام العلة واعدادها كما يكون بانتفاء واحد من العلم
 الرابع فقط وبوجودها فيكون ايضا مجموع الانتفاء او الوجود ختاما **قوله** لا بد ان يكون
 احد القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعداد او كلاهما غير متناه وذلك لان
 عدم امر موجود عدم وجوده وجود ذلك هو الجبر والامر الموجود مانع وجوده فان
 كان مانعا عن وجود تلك العلة ايضا يكون احد القسمين غير متناه امر الامور الموجودة
 وان لم يكن كذلك يكون كلاهما غير متناه لان عدم العلة لا لعدم علة تلك العلة وهكذا
 فينبى الاعداد كما هو الموجود امر علم ذلك المانع فافهم **قوله** والحاصل انه يلزم التسلسل
 في الامور المترتبة المجمعة فان قلت يجوز ان يكون تلك الامور معدرات قلت
 فيلزم بناء على هذا ما قالوا من ان المعدرات لا ينظم الا بحركة كسر معدية وان كان ذلك
 بلا دليل ان يكون لتلك المعدرات معدرات اخرى وهكذا فيلزم وجود سلاسل غير متناهية وكل
 من احد تلك السلاسل غير متناهية ايضا واحاد كل من السلاسل وان لم يجمع في الوجود
 الا انه لا يحتمل منها غير وجود فرد اخر اذ با صحت وجود معلو تلك السلاسل فيلزم التسلسل
 في الامور الموجودة بالجمعة المترتبة بسبب وجود فرد اخر افراد كل سلسلة ويلزم
 تحذوا راضا ايضا بناء على ما ادعوا وهو ثبوت اجسام غير متناهية متحركات بالمكانات
 السعدية وهو بط القيام البراهيمي على انها لا يبعد مع انهم عرفوا ان ايضا لسطوان هذا
 هذا ما نسخ لي ثم رابت الثاني معصية في تعلقات الله على راس التسلسل بالزوا
 فان قلت ان الحركة بمعنى التوسط عبارة عن الحالة المتوسطة بين الاوضاع المستمرة
 المستندة الى القديم وبهر الموجودة والحركة بمعنى القطع المتجه من عبارة الى الاوضاع

الطابع

المنقضية بر
 المتقدمة وهو غير موجودة في الخارج بل هو مفروضة كالاناء المفروضة في الزمان و
 الحدود المفروضة في المساحة كما صرح به الفارابي واذا لم يكن موجودة في الخارج لا يتحقق
 علة موجودة في الخارج قلت ان تلاقى الاوضاع وان سلم انها غير موجودة الا انها ليست
 فرضية محضة فان العقل يشير الى هذا الوضع ويحكم عليه بان مقتضى هذا الآن وبانه ليس
 مقارنا لذلك الآن حكلي صادقا مطابقا ولو كان فرضيا محضاً لم يكن احد الحكمين ^{بغير اول}
 بالصدق في الآخر فانصاف الفلك بذلك الوضع محتاج الى علة فان الوصف الذي
 لم يكن له في احد ثم ثبت له لا بد له من علة ثم اذا زال الوصف عن ذلك الشيء فلا بد له من علة
 ايضا ضرورة ما ذكره في تعليقه على الزور ا على ان تلك الاوضاع لو كانت محض
 فرض العقل كيف يصير سبب حدوث الامور الموجودة فما مر قوله ان كانت علة
 امر موجود او عدم امر يستلزم ان اشأ ربي ان الامر الموجود المذكور سابقا
 لشيء مانع ويستلزمه والتحقيق ان العدم لا يستلزم الوجود لما تقرر ان علة
 العدم عدم في مانع الموجود يستلزم لعلم العدم وهو عدم عدم مانع وعدم المانع
 في اجزاء العلة فاطلها الشئ الاول انا هو على ظاهر ما يقال ان الشئ كما يتحقق
 بانتفاء جزءه في اجزائه علة كذلك يتحقق بوجود المانع ففانما في ذلك فيلزم
 ان يكون عدم عدم امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه ولا وجود
 امر قبله مثل عدم امر اعتبارا كالامكان مثلا فان سلب الامكان لا يستلزم الاشياء
 في الوجود والامتناع الذي من كل منهما من المعقولات الثانية على ما بينوا وصفت
 الشئ وقيل لعدم الامكان لا يتحقق الا الامكان الذي هو ايضا المعقولات
 الثانية فكان المناسب في ابطال هذا الشئ الاكتفاء بان يلزم التسلسل في الامور

الامور المتمايزة في نفس الامر لان الاعداد بينها علة لهذا الغرض وادلة ابطال التسلسل
 بجزئية اشهر ويرد عليه ان الامكان لو كان سببا لحدوث ذلك الجزء لزم قدمه باطلا
 ازلية الا انه منقشة في المثال فيجب ان يصدر السوال بان العدم الذي يكون
 سببا لعدم جزءه اجزا الحركة يكون عدمه في اجزائه علة وجوده بالضرورة والموجود
 الحادث الذي هو علة لوجود حادث لا يكون امرا اعتباريا فان قلت اذا كان
 ذلك الحادث امرا اعتباريا كما فيها نحن فبانه يمكن علة ايضا كذلك قلت هذا مدحوق
 بما سبق من تقدم تصديقات الشئ لضرورة فما مر قوله قلت تلك الموانع متعاقبة
 في الحدوث الا فان قلت يجوز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتيب ذاتي او زمانيا
 الا بجزءها من حيث قلت كل واحد منها مانع لكل واحد اجزاء الحركة على سبيل التوزيع
 فيكون علة لغيرها لذلك المسحح لان احادها وان لم يكن في الوجود نقلت الكلام اذ على انه لو
 فرض التسلسل مسجدا ايضا بقدر الكلام الى علة وجوده فما مر قوله وعلى الاول يلزم وجود
 الموانع المترتبة في الحدوث فما مر قوله الموانع عليها باعتبار ان علة المانع لشيء
 مانع له والا في مانع المعلوم لعدم هذه فما مر قوله انا هو اللانتم لعدم مانع المانع
 في اولها واما في المرتبة الثانية فاللازم مانع لعدم مانع المانع المذكور لانه مانع ولا مانع
 الجزاء المفروض في الحركة ويمكن ان يكون اطلاق الموانع باعتبار ان العلة النامة للوجود مانع
 العدم وباجته يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة بحسب الوجود والحدوث
 بالذات المجتمعة عند عدم مانع جزئية الحركة على هذا الشئ في التسلسل الاعداد اذ يلزم في المرتبة
 الثانية وهو عدم مانع عدم مانع المانع وجود علة مانع المانع اذ عدم علة مانع لعدم
 عدم مانع المانع وهو مسلوب في هذه المرتبة وكذا يلزم في المرتبة الثالثة وهو عدم عدم

الامور المترتبة في الحدوث

علم

مانع مانع عدم مانع مانع وجوده تلك العلة فالمنع لعدم تلك العلة المانع لعدم عدم
 مانع المانع ومانع المانع لعدم مانع المانع مثبت في هذه المرتبة ويزداد في المرتبة
 الرابعة عدم ومانع مضاف الى عدم الاول في المرتبة الثالثة وفي المرتبة الخامسة يزداد
 عدمين ومانع مضاف الى المانع الاول في المرتبة الرابعة ويستخرج من كل مرتبة بالبناء على
 لازمها الموجود وانما الصحن الى خلف السلسلة في العدمات لا يسبق في ان التحقيق ان
 ينسب اليه العدم **قوله** فيلزم التسلسل في اسباب وجوده بخلاف التسلسل في الشق
 الاول فانه كان في قوله كما اسباب عدمه باعتبار اللازم على ما قررنا واعلم انه يعلم من
 نحو تقريرنا لهذا المقام ان التسلسل في الشقين في الامور المترتبة بحسب البدات والفرق ما شئنا
 اليه ان كان وباني عن طوقه في الشق الاول المترتبة بحسب الحدوث فالاولى ان يحل
 الترتيب بحسب الحدوث على ظاهره ويكون الفرق بين الشقين بان الاول تسلسل الامور
 المترتبة في الحدوث بحسب الزمان اعني موانع موانع الاضراء والثاني تسلسل العلة المترتبة
 المترتبة بحسب الذات اعني اسباب وجود كل واحد من الموانع فان قلت يجعل ترتيبا
 الشق الاول ويمنع الاجتماع وكذلك موانع موانع الموانع الى ما لا يتناهي قلت فيوجد
 سلاسل غير متناهية وهو باطل على ما سبق على تليزم التسلسل في اسباب وجود كل واحد
 فناء على العلة بوفيقك لا يجوز من غير ان كل ما في كلياته بغيرها بقدر ما في وسع
قوله الوجود الرابع ما عتول عليه بعض المتأخرين هو مولانا على الطوسي وهذا الوجود ان يكون
 الطارة السند منهم مقدمة من مقدمات النقص الاجمالي لا على دليلهم بحسب ما في الخواص
 اليومية ويكفي ان يكون اثباتا للمقدمة المم وكذلك الوجود الخامس فغاية تمام ابقاء النقص
 على حاله فان قلت يلزم على هذا ان يجعل ما قاله الامام الاول وجها ايضا قلت كما كان

كان معتقدا عليه بين العقول لم يعده وجها آخر اذا الكلام في نظر الوجود المعونة بين العقول
 وانما نقله لدفع الاعتراض عليه ولو لم يلاحظ تحقيق الشئ لم يكن الوجود الرابع وجها ويكون ما قاله
 الامام **قوله** قلت بزادته الوهم لا بد ان العلة بنا على الحالة المحققة فيها سبق القديم
 على كل واحد من الوجودات لا يلزم ان يكون وقتا محبسا ولا مستلزما له على ما توهمه المراد من عليه
 الحكم بالمتفاوتات **قوله** واما الغير المتناهية فيتحقق سبق القديم على كل واحد منها مع
 دوام المقارنة لفردها ولا يلزم منه سبق القديم على كل مجموع ما لصديق عليه طوائف
 في زمان واحد بل في الزمنة غير متناهية وبهر حاله التسلسل فيتحقق فيها سبق القديم على كل
 واحد **قوله** حدوث الكل مجموع الذر هو عين الافراد الموجودة في بعض التسلسل بل الافراد
 الموجودة ومعناه غير كل واحد من الافراد الموجودة اذ لا شك في انه غير مجموعها فان المراد
 من مجموعها ههنا الامور التي لا يخرج عنها واحد من مجموع المركب من الاجزاء والهيئة الوحدانية
 العارضة لتلك الاجزاء لان مجموعها بالمعنى الاخر انما يطلق على المتناهي كما علم من شرح
 كذا الفيد **قوله** وهو توهم بعيد اورده عليه بان معنى الحدوث هو الوجود بعد العدم وظ
 ان النقص فردا بالوجود غير مستلزم لانصاف مجموعها به بل مجموعها بهما ليس بقديم ولا حادث
 بالمعنى المصطلح اذ مجموع الغير المتناهي غير موجود لا لعدم اكنة اجزائه في كل وقت ولذا
 حكموا بان الكثرة بمعنى القطع غير موجود مع وجود كل جزء منها في خارج الزمان فظهر ان كلام
 المتأخرين من غير علم ما توهمه الشئ وادعوا البداية في استلزام حدوث الجزئيات الكثرة
 مادة مجموع الغير المتناهي متعاقبة فاسد اقوالهم من دفعها كما سيحققه ان كان
 السلسلة الغير المتناهية مفروضة ههنا وان لم يكن موجودة بمجموعة غير موجودة
 بمجموعة متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة في جميع الازمنة بمعنى ان كل واحد من

لا يصحون عليه لما رثوا في القول بانها الحوادث زمانا متوحدان في وقتها
 يتحقق فيها سبق القديم على كل واحد من

من احادها موجود في جزع تلك الازمنة والموجود اعم من ان يكون في الانا والزمان
 والموجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب وقيل
 على الحركة بمعنى القطع فاسد فان الامتداد الذي ترسمه الحركة بمعنى التوسط انما هو
 كسبيل التوهم **قوله** فتكافؤ عدد السابقات والمسبوبات فيما فوق المعلول الاضرب
 بفتح ليس الكلام في تطبيق احد المتضامين على الآخر حتى يقال ان المحسوبة كل واحد
 من احاد السلسلة يتطبق على سابقاته عليها لانها غير متناهية بل الكلام
 في ان عدد احدها لا يزيد على الاضرب بل يوجد بافراجه كل واحد من احادها واهم
 احاد الاضرب قطع النظر عن كونه مضاعفا **قوله** اما اذا كان من الجانبين فلا يفتقر
 الدليل اه قيل لا يخفى ان اللانتهية من جانب المعلول انما هو بمعنى لا يفتقر لان
 اللانتهية من واقع كما قالوا ان في مقدمات الدورات والنتجات الاجسام وفي الازمنة
 لسلا بمعنى لا يفتقر مع ان خروج جميع المقدمات والافتم والاعداد الى العفل
 من انتهى افعالها على هذا الكلام ثم من غير احاد العنان مع الحضم والافلا احتياج
 لافراد برهان التضايف الى ما التزمه ههنا من جريان برهان التضايف باعتبار كل
 واحد من قطع السلسلة المبتداهما من واحد الى مالانتهية من سبيل التضايف
 والافتم الى مالانتهية من سبيل التنازل واجاب بعض الافاضل بان ما افتقدهم
 الافلاك بموادها وصورها ومطلق حركتها والعناصر بموادها واستنساخ انعدام القدم
 ان يوجد الحوادث دائما ازلها وابداعها هو مذهب الفلاس فلما تنوهم ان يتوهم
 كون تلك الحوادث الغير المنتهية حاصلة بالفعل واعتقد في الزمان بمعنى ان كل واحد
 من افرادها يكون حاصلا في تلك الازمنة والخصوصية الزمان اعم من ان يكون على سبيل

سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما سمعنا به الشئ وايدى بما نقله من علماء
 الشريفة قدس سره حيث قال في المباحث من الحركة موجودة في الماضي والزمان وان لم يكن
 موجودا في الحاضر والمستقبل الزمان واكد المستقبل من الحركة موجودة في المستقبل
 من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والماضي من الزمان انتهى فيمكن ان يكون النجاء
 الشئ في ما التزمه ههنا من جريان برهان التضايف باعتبار كل واحد من الجانبين فان
 قلت ان الحق ان الممكنات الاستقبالية المنصرفة بالوجود اني رجمتها بهية على ما سمعنا
 به الشئ فالتسلسل في الماضي من جريان برهان التضايف لا يفتقر الى ما ذكره
 الشئ بل يكفي ان يقال لا يتم من سبيل السلسلة من الطرفين اذا ذكره لا يفتقر في
 طرف الاستقبال الاعداد التناهي بمعنى عدم الوقوف عند حد قلت ان الكواكب ما صنبا
 مستقبل كل موجود في زمانه ومهر كسبها حاضرة عند الاورث لا ماضوية ولا استقبالية
 بالنسبة اليه بل غير ريك صباح ومساء وانما هما بالنسبة الى الداخلين تحت
 خيطة الزمان فيحتمل ان يكون تسلسل كونه الحوادث محال اخر لها كما انه لا اول
 لها والالهي والمذكور مبنيا على هذا وهذا هو ما احتج به صاحب الحاشيات في تحقيق علم
 نقا واخذ الشئ في زورانه وان كان مغاير التحقيق العلم في هذا الشرح على ما
 سبقت فان قلت فاجرا انه برهان التضايف في يد رعيه بطلان التحقيق المذكور
 او هو مستلزم لوجود الامور الغير المنتهية بجريان البرهان فيها قلت ذلك التحقيق
 منبر على وصدة الوجود وعلى ان مغايرة العلة والمعلول بالاعتبار فكل واحد من الكواكب
 طوره الاطوار العلة والزمان الذي هو عرض الحوادث الكونية فيكون بطوره اطوارها
 ايضا فالكم مغاير للعلة بالاعتبار وفي حد ذاته معدوم باعتبار العلة يكون الجميع

انه استقر في بعد الافكار المتتالية في اربعين سنة متوالية على ان خطه الوجود
 الخاير الامور الغير المتناهية في الزمنة الغير المتناهية يمكن للتطبيق فيها وقال
 بعض المتأخرين من المحققين اذا كان مجموع الامور المتعاقبة موجودا في مجموع
 الزمان فيحقق الانطباق بحسب الخارج لكن انطباقا تدريجيا موجودا في مجموع الزمان
 ايضا لان الانطباق حكمه المنطقيين وظاهره ان يبقى ذلك في بيان البرهان فظاهر
 انه من فالحق انه اشارة الى الدقة لا الى عدم الصحة فان قلت يمكن ان يكون اشارة
 الى ان لزوم مساوات الكل والخير لوجود الامور الغير المتناهية ظاهر ذلك في الجزء والكل
 غير متساويين فلا يكون احدهما ازيد على الآخر فلا حاجة الى التطبيق لا بطلان الامور
 الغير المتناهية بل لزوم احدهما والخير ان يكون الزيد كانا قصر واما التناهي على تقدير
 التناهي قلت لا شك ان بداية العقل حكمة بان السلسلة المفروضة من المعلوم
 الاخير الى ما لا ينهيها ريد من المفروضة في قبله بواحد مثلا وباجللة النسب زيادة و
 النقصان من خواص الكم المتناهية على ما توهم كيف والحكم ذهابا الى التناهي
 النفوس الناقصة والنظام الى التناهي جزاء احوالهم من حيث الصفات
 غير متناهية والذهاب الى وجود الاحاد الغير المتناهية في قوة الذهاب
 الى زيادة غير متناهية على امر ضرورة انه بعد السقاطا واحد يبقى جملة غير متناهية
 ايضا كانت انقصت في مقدارها في الزمان على جريان برهان التطبيق في الامور المتناهية
 ان الامتياز بين الاحاد بالترتيب والتقدم والتاخير امر ترتب كان لا بد منه
 بل بان التطبيق اذ يلزم من تطبيق او احد السلسلة باو الاخر من الطابق اليوا
 بالوقت وذلك الامتياز والترتيب في الامور المتعاقبة اما بحسب التقدم والتاخر

متحدة معرفة الحقيقة الا ان هذا الطور والطور العقل يعرف بنا التحقيق المذكور على
 ما ذكرنا بمطابقة زوارا الشواهد على ما ذكرنا لا فضل تلافة الشواهد مولانا
 كما الذي حسن اللار قوله وحسب البين ان هذا البرهان في الامور المتعاقبة في
 الوجود امر كافي للامور المترتبة المجمعة لكنه لا يجوز في بعض ما يدعى شبه كالبعد
 وكالامور المترتبة المجمعة وضعا للعلم الا ان يعتبر فيها التقدم والتاخر وضعا
 وبهما متضايقان **قوله** والدمر وعاء الزمان في الخاشية قارنهما من غير اللبس و
 المدهور امتداد الافي الوهم ولا في الاعيان والالكان مقدار الحركة التناهي بعينه
 ان الدهر عبارة عما لا يقع فيه التغيرات ولا يوجد فيها القبلية وبعديت فان
 ما فيها مقارن دائما في الزمان كما يوجد في الفعلية والسعدية فان زمان الابق عنده
 عين الزمان اللاحق اذ لا يبقى بالنظر اليه تدرج ولا تغير في حال الى حال مثلا نذكر المملوك
 اليوم لا يفارق سمع طال صرغ الدهر ابداء وخرقة يكون المتجدد دون غير جلاله
 ابدانهم المخرطون في سلك الجردات مشاهدين لحدوث الاثنية في الازمان
 الثانية وهذا معنى كون الدهر محيطا بالزمان ووعاءه وحصل في هذه الشبهة للحاشية
 في هذه الحالة كما ليرق الخاطف لبعض النفوس الكاملة كما ذكره سيد المحققين في حاشية
 في حاشية المطالع **قوله** فليتنا من قبله اشارة الى ان الشئ لا يمكن احادة مجموعة فكيف
 يوجد له العدد الغير المتناهي وامن يتحقق هذا الشئ حتى يتنزه منه الغير المتناهي
 فيمتنع تحقق العدد الدرسي وكرهه وجزئه في موضعين وعوضه له على تقدير التناهي
 وفيه ان تحقق المجموع المذكور يتدرج في الازمنة الغير المتناهية وكذا هو في العدد
 الغير المتناهي بمتناهية ويمكن هذا التطبيق على ما قاله الامام الرازي في المطالب العالمة في انه

ايضاح

العدد

بالزمان او بالطبع مثلا واي كان فالنقد وان اضرتضايقان لا تحقق لاصدبهم برون
 الاضلا ذهنا ولا ضار جافلا بل ان يتحقق شئ منها في شئ اخر الا زمنا في نفس الامر لان
 المتقدم اذا تحقق مثلا امر المتأخر اليوم فان تحقق الاضاقان اسخ الطرح لزم
 التاخر بغيره تحقق المتأخر وان تحقق اليوم لم يتحقق المتقدم برون المتقدم وان تحقق احداهما اس
 والاضر اليوم لزم الاضلاق ويزيد عليه النقص بالمعدلات فان تقدمها تافضل في الاضلاق
 كما قال في الفال في جواب سؤالي عليه بالمعدلات وفيه في الاضلاق ان لا يتبين اذا لا يحيط
 بها الاضلاق السافله وحصولها في المبادر العلية على سبيل الاحتمال فلا يتحقق القول كما في
 الزمان ولا يفرض المتعاقبات ولا يفرض طرق المعارضة بالقلب بان يقار بغيره على النقص
 ما اعناه وجود الامور الغير المتساوية المتعاقبة اذ لا معنى لها لتعاقبها الا كون وجوده
 بعضها مقدما على بعض اخر فلا يجامون لافرق بين الامكان والتقدم وان اضركم ان الا
 متحققة مع عدم الحقائق فكذلك التقدم والتاخر مجتمعان معا مع عدم المتقدما
 والمتاخرات اذ الامور العامة حزن لوان المعقولات على ما هو التحقيق فان قلت
 ان تحقيقها مع عدمها باعتبار الوجود الذي بينهما والتميز باعتبارها على ما سبق اليه
 الاشارة قلت ما ثبت كصحتها معا باعتبار الوجود الذي بينهما لاطرافها معلوم ان
 لتلك الاطراف وجود خارج بالنحو الذي ذكره ان تخصيص الامتياز باعتبارها ويجوز
 التطبيق فتأمل وتعلم في القائل ان هذا الكلام الى بعض الامور المتعاقبة على ما يظهر
 الامام والاشيخ ايضا جبان برهان التطبيق في الامور المتعاقبة على ما يظهر
 كماله في تعليقه على رسالة انبأ الواجب قوله وعلى هذا الشرط اعتمد في قوله بعدم
 تناسل النفس الناطقة مجردة قد سبقم الش ما بطل عدم تناسلها وهو ان

سألت في جوابه

مكانات

لا معنى ان لا يوجد في الجملة الازدية واحدا لا يكون لا يكون في مقابلة واصرة الجملة الناقصة

ان الترتيب بحسب الحدوث الزماني مع الاجتناب كالكاف لسوق البرهان وهذا ثابت
 فيها على ما ذهب اليه اسطوخودوس وما جردت الابدان ويقف النفس الابن منوقف على
 بدنه المتوقف على نفس المولدة مادة بدنه فغيرها ترتب طبعها **قوله** ان كان الزيادة
 في الاوسط اعرض عدلية لا يكون في كل واحد من اجاد الجملة الناقصة **قوله** ان
 من اجاد الجملة الناقصة **قوله** من اجاد الجملة الناقصة **قوله** ان كان الزيادة واحدا
 يكون في مقابلة في الجملة الناقصة فليعلم انقطاعها لان التفاوت بينهما باحد وما ذكره من ان الزيادة
 زبما كانت في الاوسط لا يفسد في شئ من المقدمات المذكورة واجب بان ان اراد يكون
 كل واحد من اجاد الجملة الناقصة بازا واحد من اجاد الجملة الزائدة ان يقع في المرتبة النظرية لمرتبة
 واحد فقط وان لا يتصور بدونه الترتيب والمفروض عدمه وان اراد ان لا يزيد عدد الزيادة
 على الناقصة على ما يدل عليه قوله بجمع انه لا يوجد انزاله عدم ازاد باحد الزيادة عن
 احاد الناقصة فيتم الثالث ويمنع الانقطاع كيف وهو اول الترتيب والفقير بزيادة غير
 متناه على غير متناه محال يكون ضروري البطلان وايضا هذا الكلام نفس صير ما ذكره الشافعي
 بان لا يحفظ العقلان كل واحد في امر **قوله** وان شئت قلت لا بد من تحقيق الواحد
 والاشيخ ويحتمل فيكون له رتبة الى ما لا يتناهى فيكون الترتيب في المعلولات اذ الانتقال
 من العلة الى المعلول بخلاف التوجيه الاول فان مبداء التسلسل المترتبة عليه
 يكون معلول الاخر فيكون التسلسل في العلة اذ الانتقال من المعلول الى العلة
 وان شك ان برهان التطبيق يجري في مثل المعلولات ايضا على ما صرح به في قوله
 في تعليقه على حكم العين ويلزم من هذا التوجيه انها تسلسل المجموعات التي مجموع
 لا تكون مجموع ازيد منه وتساوية الاحاد واللام يلزم تناهي المجموعات فيتم

هذا السطر كقوله اسناد وصيغة الله افند
 بن ابراهيم افند بن جبر افند بن محمد

هذا السطر كقوله اسناد وصيغة الله افند
 بن ابراهيم افند بن جبر افند بن محمد

هذا السطر كقوله اسناد وصيغة الله افند
 بن ابراهيم افند بن جبر افند بن محمد

الكواكب والشمس والارض وغير ذلك من اجرام السماوات والارض والسموات
 الغير المتناهية مطلقا فان قلت يرد على التوجيه الثاني انهم قالوا بعدم جريان برهان التطبيق
 في مرتبة الاعداد بناء على انها امور موصوفة وعدم تماثلها ببعضها لانها لا تقف لا بمعنى
 وجود الامور الغير المتناهية قلت وجود الاعداد للمعدودات في نفس الامر اذا القدر غير
 اختراعها ويكفي باضافتها بها في نفس الامر فاذا وجد المعدودات الغير المتناهية انصفت
 بالاعداد الغير المتناهية فتطبيق السلسلة المستداه من الواحد على السلسلة المتناهية من الاثنين
 مع ان التطبيق في التوجيه الثاني ايضا ليس بين مراتب الاعداد بل بين موضوعاتها بين
 مراتب الاعداد البرهانية وهو وضاعتها على ان الاعداد لا يبقوا في عدم تركيب الاعداد
 الاعداد التي تحتها لا يبقا في عدم تركيبها وضاعتها من موضوع تلك الاعداد ونم ذكر الواحد
 الاثنين والثلاثة ليكون ترتيب السلسلة على التوجيه الثاني على عكس الاول وان لم يقبل ان
 سيج لي في ابطال الامور الغير المتناهية وجد لا يحتاج الى التطبيق وامثالها وهو ان
 ان يقال لو وجد الامور الغير المتناهية مطلقا لو كانت مترتبة او غير مترتبة لا يحتاج
 في القدر الواحد وفي الكثرة في الغير المتناهية مراتب التزايد والتناقص كما ان يكون
 غير متناهية في الكثرة مع انها محصورة بين اجملة الغير المتناهية التزم الكثرة والواحد
 هذا والاولى ان يقال برافقه وفي الكثرة في الغير المتناهية من غير ان الامور الغير المتناهية
 بحيث لا يخرج عنها والصدق لا يتوهم انه لا يلزم من انها الزيادة الى اللانها من تزايد الاعداد
 ويقال ان الزيادة على غير المتناهية لا يمكن وفي سيرها بطا الامور الغير المتناهية
 مطلقا غير الاحتياج الى التطبيق في امثالها بناء على لزوم كمال التزم بمسوات الكمال
 وقد سبق منا ما يدف هذا فنذكر ان بعض الافاضل لا يوافق في هذا الوجود اذ في المعلوم ان

ان اجملة الغير المتناهية التزم الكمال في طرفي السلسلة مراتب التزايد والتناقص فان
 تلك المراتب عارضة للبرهان الغير المتناهية التزم اجراء الكمال في ان الكمال لا يكون طرف
 لاجزائه كذلك لا يكون طرفا لعارض اجزائه ولعل من شأنها
 القدر انهم كواكب الكمال منها واقفا في امتداد سلسلة الاجزاء الزائدة بعضها بعضا
 غير النهاية والظن انه لا يكون بل هو مشتمل عليها مندرج كواحد منها فيه والتفاضل
 لعدم التماثل اللاحق اعتبار عدم تماثلها من جهة الامتداد في بعضها على بعضها وعدم انتمائها
 للواحد ايضا القدر لعدم تماثل مراتب التناقص والتفاضل الواحد لم يتجاوز
 السلسلة الموصوفة باطل قطعها كيف هو منتهية من جهة التناقص انما تنزل الى الواحد حتى يزود
 كما اعترف به هذا القدر وجعله منسوبا لغيره في هذا القول انهم استلزام كون العدد التناقص
 غير متناهية تلحق عدم علاقة استلزام بينهما او قبيل سلسلة المفروضة بالاجسام القابلة
 للالتفات الغير المتناهية كسلسلة التناقص **عندي** الحكم ان فبين لجزء الاخر لا يتجزأ ويتكسر
 وتتركب الاجسام منها مع ظهور الفارق استهرا في قول لا شك ان الكمال طرف لسلسلة
 التزايد كما ان الواحد طرف لسلسلة التناقص وكذا التزايد العارض للكامل طرف لسلسلة
 التزايد كما ان التناقص العارض للواحد طرف لسلسلة التناقص والاشتمال على
 الجميع لا ينافي في ذلك ان الكمال قطعنا واحد مشتمل على اجزائه المتناهية بعضها على
 بعض على جميع لا ينافي في ذلك مع انه واقع في امتداد سلسلتها وتزايدها واقع في امتداد
 سلسلة تزايدها وليس الوقوع في امتداد السلسلة باعتبار الاشتمال بل في حيث
 انه يصدق عليه مفهوم التزايد ايضا كيف ولو كان الاشتمال من قبيل الوقوع في امتداد
 السلسلة لم يجر جعلها كجزء من الكمال طرفا لسلسلة التزايد مع ان ذلك جعله كذلك

لا يكون مرتبة التناقص غير متناهية

وقد يتخص المادة والصورة بالهوية والصورة فيختصان بالاسم كما يفهم من كلام المحقق
 الشيخ قدس سره في جوابه على الشبهة حيث قال ان اطلاق المادة والصورة في غير
 الاسم على سبب التشبيه لا منافات بينه وبين ما ذكره قدس سره في حاشية التمهيد ان
 المراد بالعدد المادية والصورية ما يتم الا بالاضافه الى الماديات والصوريات بتعيين
 المادة والصورة بالمعنى الخاص وتفصيل تحقيق كلامه قدس سره في الموضوعين بطلب من تفهيم
 الشيخ على الشرح الجدي بل لا يرد ما يفهم ان العدد يجب ان يتحقق فيه صورة فهو يجب ان
 ليس بعدد اذ الشئ الرئيس يظهر كونه كائن الراس وهو كما يصدق في ذاته اذ ما ذكره في
 على كونه منها كما هو شأن الكليات وصدق الوحدة من ان الصدق الكلي والعدد كمنفصل فلا
 يتحقق لبعض الوحدات فيجب ان صدق الوحدة عليها باعتبار كونها وحدات كثيرة بمعنى
 بلا حظه صدق عنوان الوحدة على كل واحد من اجزائها كما هو ملاحظ في الكثرة العارضة تطلق
 عليه العدد والكم المنفصل فلا منافات في ذلك **قوله** ثم عدم تركيب العدد من الاعداد التي تحترق
 جواب امر في السؤال المورد وبقوله فان قلت فان كان متعلقا بالتقرير الاوربان يقال
 ان الاقل ليس جزءا لكثير بنظرنا ان العدد الاقل ليس جزءا من العدد الاكثر فوجوده في ان يقال
 لا يلزم من كونها عارضا شئ جزءا لعارضا شئ الا ان لا يكون الشئ جزءا لذلك الشئ الا في ان الاقل
 جزءا الاكثر سواء كان العدد العارض جزءا للعدد العارض للشئ او لا كما قاله الله فان علم
 به بهمة ان زيدا وعمر او اوان كان متعلقا بالتقرير الثاني فوجه الدخيل انما لم يرد بالواحد
 الاثنين والثلاث نفس العدد بل المعدودات ولا شك ان الاقل جزءا لكثير فيها كما كان في
 الاعداد كذلك اولا وبالجملة لا احتياج لاجرا برهان التطبيق بالتقريرين المذكورين الى
 التزام كون العدد متحققا ببعض الوحدات بدون الصدرة النوعية **قوله** وعلا ذلك امر
 على وجود الجوز المفرد الواحد والواحد وهو الجوز الاكثر على ما فهم من كلامه

كلامه رحمه الله ولا دخل للشئ فيما اخره بعض المحققين كما لا يخفى ويدل عليه قوله في
 في الرسالة الجديدة لانتبات الواجب وصفاته العدد فلو لم يكن سوا كل واحد من
 ان يصير مجموع الواحد ومعلومه شئ ثالث مع ان مقصود الشرح بان الثاني ولا يلزم من
 لزوم الثاني للاوران يكون له ايضا فضلا ولا يلزم من عدلية المعلوم عدلية اللازم نعم يصح الاستدلال
 بما اخره بعض المحققين كما لا يخفى بان يقال انه يدور على الاوربان ولا يلزم الثاني فان **قوله** من غير
 توقف على ابطال الدور والنسب في ان لا يرد على العلامة التفتت انما هي في ان ركن ان
 جميع براميين هذا المطلوب يتوقف على ابطال الدور والنسب ووجود الرد انه لم يفرق بين التوقف
 والاستلزام والثاني ان من الاصل ان معنى التوقف ان يوجد ابطال الدور والنسب مفقود
 في الدليل ان ينقل ابطالها بعد انتبات المطالب في البرهان المذكور هنا هذا الاستلزام
 من غير توقف في ايدان مراد العلامة الثاني ان جميع براميين هذا المطلوب مفقود لا بدور والنسب
 سواء اخره في الدليل او ينقل اليه بعد انتبات المطالب عليه قوله في شرحه للمعقبات
 هو ان ردة الاعداد لا يطل ان التفتت الا اعتراض ناشئ من عدم النطق لمقصوده
 هذا **فان قلت** ان الاعتراض انما يكون على الظنون امر او قلت في كون مواخذة
 لفضية **قوله** فقلت انما نفس الجوز او جزءه او فلو لم يكن الجوز موجودا اضر غير الاحاد بل
 يكون هناك بعض الاحاد لما يحتمل في الجوز الا العلة والكل في كل حال وجه للتدبير في علم
 ان وجود الجوز لازم لوجود الاحاد وهو غير كل واحد منها وعين جميعها فيلزم من وجود
 امرين وجود ثالث هو الجوز واذ اضر كل من الامرين والثالث يكون مجموعهما اذ خلا
 في مجموعها اذ ليس عليه ولا خارجا عنه فقدم استدلال الشرح على مقصوده في وجود
 المفرد الواحد والواحد وهو الجوز الاكثر **قوله** ولا فرق في هذا الدليل الا بان
 نحن راكنا الجوز الواحد على ما فصلنا في بعض رسائلنا يعني لا فرق في هذا الدليل

بالبهتان المستلزام

بانه لا يوجد غير الاصاد كما توهمه صدر المحققين بل باعتبار اسناد البرهان على ما
 راجع في رسالة القديسة في اثبات الواجب حيث قارضاها ان يكون ما فوق
 المعلول الاضطرار غير السهابة علة للبرهان وهو معلوم لما قبله بمرتبته الراجحة النهائية وهكذا
 انتهى وهذا الاحتبار لا ينافي مقصوده بل هو بديهي كما لا يخفى على المتأمل وهذا هو العلم
 صدر المحققين زعم انه اذا لم يعتبر مع الاصاد الهيبة الاجتماعية لم يكن هناك موجود اخر
 وراء الافاد وكذا لو اعتبر الهيبة الاجتماعية معها اذ لم يكن معها الموجود والمعدوم ليس
 بوجوده بل هو امر اعتباري ولا يخفى انه مخالف حكم العقول فان برهنة العقول حاكمة بانه اذا
 وجد زيد وعمر ولو وجد مجموعهما بدون اعتبار الهيبة الاجتماعية التي هي امر اعتباري فان استغناء
 المعدوم عما يكون بانفاد اصاده والاصاد باكثر ههنا موجودة كذا في الرسالة الجديدة
 واخرى على هذا بانه لو لم يكن من تحقق اثنين تحقق ثالث لم يكن من تحقق اثنين تحقق امور
 غير متساوية اذ الثالث مع الاثنين في سبيلهم تحقق رابع هو مجموع الثلثة وهكذا
 واجاب عن بعض المناظرين في تعليقه على الرسالة القديسة في اثبات الواجب نقلا
 بانه اذا تحقق اثنان معلوم بالضرورة ان ههنا ثبات هو معلوم من الكثرة والاشيئية
 وظان كل واحد كذا في ضرورة لا بد من تحقق امر آخر واما لزوم التفسير فانه
 اعتبار مجموع الامرين مع كل واحد اعتبار للشيء في الشيء مرتين وهذا بطا فلا يستلزم
 تحقق امر بخلاف اعتبار هذا مع ذلك فانه اعتبار صحيح يستلزم تحقق امر فاعلم
قوله فان قلت فعلا لم ذكرت يلزم ان يكون معلوما في متساوية والا استغنى
 البرهان امر يلزم من جريان برهان التطبيق في مطلق الامور الغير المتساوية المتترتبة او
 غير ما ان يكون معلوما في متساوية يلزم من عدم تساويها وجود الامور الغير

البرهان متساوية في علمها لا اولها ولا فرق في بيان البرهان بين وجودها في العلم والخارج
 كما لا يخفى فليزوم تخصيص البرهان بالامور الغير المتساوية المتترتبة حتى يقال ان معلومات
 الله تعالى ولو كانت غير متساوية الا انها غير متترتبة او العقول التي هي معلومات الله تعالى لا تنقص
 البرهان واجواب ان لا يلزم وجود الامور الغير المتساوية لصور مفضلة في علمه ولو كان علمه
 في حجب جميع الامور الموجودة والمعهود بناء على جواز علمه فيهما امر البسطا واصد السواد كما
 ينبغي ان يكون في كذا ذهب اليه الفلاسفة او قائلين به كما سيذكره المفسر الشافعي في بحث العلم بانه
 ظهر لنا في تقرير السؤال والواجب والتساوي فيما عرفت من هذا ذهب واما تقرير السؤال بانه يلزم
 من جريان برهان التطبيق في الامور الغير المتساوية سواء كانت موجودة في الخارج او في الذهن
 فما بانه قوله في ذلك من العلم لان مراد به العلم المذكور بالفعل او بالقوة فان الشافعي قد مر به
 برهان التطبيق في الامور الغير المتساوية المتترتبة وغيرها بناء على استلزامها الترتيب فكما ذكر
 ان هذا البرهان جاز في مطلق الامور الغير المتساوية سواء كانت مترتبة او لا وسواء كانت
 موجودة في الخارج او في الذهن ولا يخفى انه ليقف **قوله** فان قلت معلومات الله تعالى في
 كسب تقوارن معلوماته في غير متساوية في انفسها مع قطع النظر عن العلم ويجوز التطبيق فيها
 باعتبار انفسها مع قطع النظر عن كونها موجودة لصور مفصلة فهذا تعبير للسؤال الاول
 خلاصة اجوابه ان يلزم من كون المعلومات غير متساوية تحقق الامور الغير المتساوية بحسب الوجود
 بناء على انها في الوجود العيني متحدة غير متكثرة وان اريد عدم التماثل في الوجود الخارج فلا يلزم
 ايضا بناء على ان الاحداث لها متحدة غير متكثرة مبداء ومتمم وان كانت لا تقف
 عند حد فيما لا يزال فلا يجز البرهان في معلومات الله تعالى باعتبار شئ من الوجودين و
 الاخر في تقرير السؤال ان يقال ان برهان التطبيق منقوض بمعلومات الله تعالى فانها

فانها غير متناهيته مع جريان البرهان التعليلي برهان المشهور على التعليل فيها وبغاثة الجواب
 ان اريد بعدم التناهي بحسب علمه فلا يمكن ان يكون علمه سبباً واحداً فلهذا هناك منحه غير
 متكررة وان اريد بعدم التناهي بحسب الوجود الخارج فلا يمكن ايضا بناء على ان الجواب
 لها مبداء ومنتهى وان كانت لا تقف عند حد فمع عدم كون المعلومات متناهية انها
 واردة في الخارج او في العلم بالتفصيل يكون غير متناهية ^{و على هذا يكون السؤال الواحد الجواب}
 واعلم ان المتكلمين ادوا عن هذا الكلام وفتح الجواب عن السؤال المشهور على ان التعليل
 ينقل الوجود الزهني والاشياء عليه في الحوادث غير المتناهية والاشياء الى القول بحدوث
 التعلق بين العلم والمعدوم والعلم والمعدوم والعلم والمعدوم وتغير الجواب ووجه الدفع ما ذكره
 بقوله وانت خبره **قوله** وفيما ذكرنا مخلص ذلك امر غير لازم لانه على ان لا يكون
 في ذلك اذ لا يلزم فيما ذكره الالهي الى القول بحدوث التعلق اذ لا يلزم عليه التعلق
 بين العالم والمعدوم والعلم على تقدير عدم التعلق لوجود العالم في علمه في الازمان هذا العلم
 ان المراد بالعلم بسيط غير ذاته لا عينه كما ذهب اليه الفلاسفة اذ الاشكال على تقدير
 العينية بل لزوم التعلق بين العالم والمعدوم والعلم والمعدوم بالعالم في الازمان هذا العلم
 في الشرح في محج العلم واستنبط بعض المتفهمين من ذلك صاحب الحاشية في تحقيق
 علمه في ان المعلومات كل في وقتها حاضرة بانفسها عند تواليها وابدائها جوا بالمتكلمين
 النافين للوجود الزهني وهو ان يقال ان ذاته في لا يضرحت فصرف الزمان وجميع الازمنة
 حاضرة مع جميع الزمانيات كل في وقتها ونسبها الى جميعها سواء كذلك صفة في نسبتها
 ايضا في كانت او حقيقة وتعلق العلم الازلي تعلقا زلياً بالمعلومات المتكلمين
 الموجودة فيما لا يزال سواء كان صفة او حقيقة ذات اضافة غير لزوم التعلق بين
 (اضافة)

لا عدم التناهي

بين العالم والمعدوم والعلم والمعدوم وقال هذا الجواب اسم حياضه الشرح ان علمه في العالم
 فيه ما فيه واعتراض عليه بعض الافاضل بان فيه اعترافا بخلاف ما يدعى عليه السابق من عدم وجود
 الامور الغير المتناهية مطلقا وذلك لان بناءه على ادعاء كون المعلومات والحوادث غير المتناهية
 موجودة في الخارج في ازمنة غير متناهية موجودة حاضرة كل منها بجميع اجزائها انفسها اذ لا
 وابدأ اذ حضور المعدوم والعلم بنفسه عند تواليها في العلم بالاطلاق فضلا عن حضوره اذ لا وابدأ
 بل بناءه على الصفة تلك الاجزاء في الوجود الخارج على ما لا يخفى على المتأمل والى ان ذلك في
 يكون الزمانيات مع ازمنتها حاضرة في علمه بنفسه في اثبات صفة العلم وادعاء عدم كونها
 زمانية اقوال الجواب المذكور انما يتم على القول بوحدة الوجود اذ عليه يكون الحكم متخذا مع العدة
 بالحقيقة ولا يكون المتباينة بين العدة والمعلومات الالاهية اعتبارا في ذلك يكون كل من اجزاء العالم طورا
 في اطوارها وصالها في احوالها ووصفها في اوصافها الى غير ذلك من العبارات وكذلك الزمان
 الزم يوسع في الحوادث الكونية مع جميعها طورا في اطوارها فكل فكل في ذاته بالكل ومن
 حيث انه طور في اطوارها ليس بينا بالحقيقة بل بالاعتبار فلا يمكن جريان التعليل
 على هذا التحقيق في معلوماته في لو قيل بوجودها عند تواليها وابدائها بهذا الطريق اذ الازمان
 على هذا التحقيق انما هو القول بالامور الغير المتناهية الاعتبارية ولو لم يكن الجواب
 المذكور رتبيا على ما ذكرنا لما كان للذات الى كونها علمها حضوريا ووجه ايضا مع ان
 الشرح في زورانة نعم يبقى انه لا احتياج الى هذا التحقيق الى اثبات صفة
 رائدة تسبح بالعلم على ان طورها وطور العقول له الم يذهب الشرح في هذا الكتاب
 الى كون علمها حضوريا فان في هذا الشرح لصيد وتحقيق المطالب الالاهية
 على اطوار العقول في اشبه القامرين والمخاضين وتحقيقها بامثالها لا يدورها

الامر البيوتية

فان اشترط الوجودية وكنها بقدر الامكان لازم على ما اشار اليه راسي العارفين الاما
 على ابن العارفين حيث قالوا لا يتم علم جواهرها على ما لا يراعى ذوقهم فيقتضاه وقد
 تقدم في هذا الوجه الى احسين ووصف هذا الحسن فرب جوهر علم بالوجود به
 لقبلي انت ثم بعد الوفاء ولا سحر رجا سلمون ودمه يرون ايقح ما ياتونه
 حسنه **ب** مشكل خویش بر بر مغان بر دم دو شش كوتنايد نظر
 حرم معي كبر ده كفت ان بار كتر و كشت سردار بلند جرمش ان بود كه اسرار
 هو يد من كراه **قوله** وهو العقد البسط الى قوله سبب للصورة التفصيلية في
 اذ باننا فيه اشارة الى تفسير العلم الالهي وبيان كونه علما بالفعل وسياتي في توفيق تفصيل العلم الاجمالي
 في مسئلة العلم كذا الذي **قوله** ثم اقوال كان العبد المكاني اشارة الى ارسند لار
 آخر للفلسفة على قدم العالم وتفريره ان الامتداد الزماني غير متناه اذ لا يجوز تقدم علم
 الزمان عليه والاي لم ان يكون الزمان قبل وجوده موجودا على ان التقدم الزماني لا يوجب
 موافقة مع امتداد امر انما يوجب لاجزاء الزمان وبالذات وما عداها تانيا وبالعرض وما كان
 بعض اجزاء الزمان متقدما على بعض والامتداد لا يكون كذلك الا اذا كان له راسم موجود فيلزم
 ان يكون الامتداد الزماني له راسم موجود وهو ان السببية المنطبقة على الحركة السو
 التوسطية الموجودة في الخارج اذ هي كتر راسم سبب لانها الحركة بمعنى القطع كذلك الان
 ترسم سبب لانها الامتداد الزماني المنطبق على الحركة بمعنى القطع فيلزم قدم جسم ما متحرك
 بتلك الحركة ووجه الدفوع ان الامتداد الزماني متناه وان كان الوهم بايدي غنائمية كما
 ان العبد المكاني متناه على ما ثبت بالبرهان القاطع وباعترا فهم ايضا ان الوهم انما
 غرنت هية وكذا قولهم الامتداد لا يكون كذلك الا اذا كان له راسم موجود غير مسلم فانا

فانا نخرم بالتقدم والناذر يجب الوضع والرتبة في الامتداد المكاني من غير ان يكون له راسم
 موجود فلو فرض لنا ههنا الامتداد الزماني لم يلزم قدم جسم ما بنا اعلم منه فقتضاه الراسم
 الموجود وقوله بل نقول توهم ههنا الامتداد من مركزه في فطرة الوهم والبراهين يقتضي
 باستماعها معناه ان الامتداد من ما كانا نحض الوهم مستغيبا بحسب العقول فكيف يقتضيا
 الراسم موجودا سواء كانا متساويين او لا فالقول بان الامتداد الزماني وان لم يكن
 موجودا في الخارج الا ان وجوده في الخيال متقدما على بعض اجزائه على بعض لا يكون بدونه
 راسم موجود حتى يلزم من ثابته قدم جسم ما قول بلا دليل فغدا كلمة بل للترقي وكما
 ان يكون المعنى ان لا تاتنا ههنا الامتداد من انما هو محض التوهم فافتقار الامتداد الزماني
 الراسم موجودا لا يفيد مطلوبهم وحق يكون اضرابا من منع الاقتضاء الى المنع الاول فانا
قوله واذا كان الزمان متساويا لم يكن قبله شي لان غير متناه اشارة الى دفع ما يتوهم
 حراثة السببية الزمان شي والاي لم وجوده في الزمان قبل وجوده فيكون الزمان غير متناه فلا
 قبله وجوده لا يشي قبله لانه متناه والممكنات كلها زمانية لانه غير متناه كما توهم واما
 ما يقال ان يتقدم عدم عليه تقدما لا يجامع مع المتقدم مع المتأخر وهو المراد حرا
 التقدم الزماني وهو انما يرضى اوله وبالذات لاجزاء الزمان وما عداها تانيا وبالعرض
 فيلزم وجود الزمان قبله فالجواب ان المتكلمين اثبتوا سادسا وسماه
 تقدما بالذات وجعلوا تقدم عدم الزمان عليه وتقدم بعض اجزائه على بعض
 وتقدم الواجب عليه من هذا القسم وقولهم ان القبلية التي لا يجامع معها القبل
 والبعدا انما يرضى اوله وبالذات لاجزاء الزمان تقدم الزمان لما لم يكن زمانا
 لا بد ان يقع في زمان قلت ان اراد بموجب القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا

فنذكر الثاني ان يكون الشارة الى التوحيد في الصفات وهو ان يبرز كل علم مثلا محلا
 فيجب عليه وكله اقل قدرة في جبر القدرة الاحدية وهكذا سائر الصفات قال ذلك
 يبرز الوجود الامكاني في هذه المرتبة مطلقا بالنسبة الى الوجود الواجبه ولا يلزم على هذا
 انعدام الاشياء الى لا يلزم انعدام الكواكب من عدم رؤيتها عند طلوع الشمس وسبحي
 العارفين هذه المرتبة بالغا في التوحيد الثالث ان يكون الشارة الى مرتبة التوحيد
 في اللغات فيكون ما قاله في مشكوة الانوار كما كيد الى ذكره في الاحياء ويدر عليه قوله
 الآخر وان كل شئ ما لك الوجود لانه بصيرها كالحق وقت خالها وقت اه وهذا القول
 بوحدة الوجود على ما ذهب اليه الصوفية فانهم قالوا ان وراة العقل اطوارا يشاهد
 يكشف فيها اشياء ^{بلا شك} ادراكها كما يجر الحواس من ادراك المعقولات وصق في ذلك
 الطوار ان حقيقة الوجود ^{الاشياء} الوجود الوجود ^{الاشياء} مطلقا بجميع القبول ^{الاشياء} في الوجود
 الباطني قياسا ما قاله ارباب الحكمة الرسمية في الكلي الطبيعي ومع ذلك تجلي وتطهر في
 جميع الاشياء بمعنى انه لا يخلو عنه حقيقة في الخفا في الموصوفه بالوجود بطلينها فانه
 لو كان خاليا عن حقيقة كماله لما كان بوصف بالوجود وشبهه وجود الخلق بوجود
 الصور في المرات المتفانية فانه ليس في مقابلتنا الا المراتك والصور معدودة فيها
 ولكن لان المرآة لا تلتفت الى الصور المتوهمة فالحس حقيقة هو المرآة لانها
 الموجودة في مقابلتنا فالمتحقق الطوكس في شرح النسخة التاسع اشارات في
 مقامات العارفين في الوجود العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق را كل قدرة ^{بلا شك}
 في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستوف في علمه الذي لا يتوب عنه شئ من
 الموجودات وكل ارادة مستوف في ارادته التي لا يابى عليها شئ من الملكات بل كل

قال وجود

كل وجود وكان له مصادره فليس في ذلك فصار الحق في بصره الذي به يبره وسعد
 الامر به يسبح وقدرته التي بها يعمل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار
 العارفين متخلفا باصلا في الله تعالى بحقيقة وقال بعد ذلك ما معناه انه يبرز ان الوجود
 الصفات متكثرة بالقياس للكثرة متحد بالقياس الى مباديها الواحد فعمله عين ذاته
 وكذا قدرته اذ لا وجود ذاتا لغيره فليس في ذلك ذات متفردة متفصلة بالصفات
 متغايرة بها الكواحد كما قال الله انما الله واحد قال الشيخ الاكبر في الدين محمد الطاهر
 الاندلسي رحمه الله ما آدم في الكون ولا الاله ولا الاله ولا الاله ولا الاله ولا الاله
 فالكل الشارة وان انت المعنى بامر به هو للقلوب مفا ^{الاشياء} طيبس وقال العارف الحاضر قوس
 سره ^{الاشياء} يهجره او ينبت من مغزالت ثم يوكس ^{الاشياء} همه يهجره اندهم من او سلكه او سلكه
 اللهم اجعلنا من الواصلين لا العين دون السامعين وتفصيل هذا المطلوب
 وبيان كل ما في فيه لا يسب سمنه الا انه ذكرنا شئ منها يعلم في قوله ^{الاشياء} ما قلنا شئ
 بهما عن الامام حجة الاسلام روح الله له وصم قوله ^{الاشياء} وذهب الكرامية الى انه لا يعجز
 المنة الفناء وان لم يخالفوا في صدقته فانهم مع اعترافهم بحديث الاجسام قالوا انها
 ابدية تمتنع فناديا وهو بطل لانه في الاحداث فاذا كان حادثا كان ما يمتنع من حيث هو
 قابلا للعدم والعدم قبل الوجود كما لعدم لغيره لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فاذا
 جاز احداهما جاز الاخر ^{الاشياء} قوله ^{الاشياء} والصوفية فانهم قالوا ان حضرت الحق سبحانه ونقا بمتنع
 ان يدرك بحب ذاته وحقيقته كما اخبره هو عن نفسه بقوله ولا يجربون به علما قالوا ان كل ما
 في العلم والوهم والعقد والقياس فالله نوع منزه ومقدس عنه فانها محذرات
 والحديث بمتنع ان يدرك الا بالحديث ^{الاشياء} قوله ^{الاشياء} كذلك يعترف العقل عند التنازه

ذاتة جو حيق ودهشة متفعمه انشا به شو ذلك لغاية ظهوره من حيث التحقيق و
والوجود كما ان الشمس لغاية ضوءه لا يطبق البصر على البطاريا والعيان هو سنج و تعاق
اقرب من خبر الوارد يمتنع ادراك كنهه كما ان البصر ما يفتقر بالحدوث ^{بشيء} ثبت جو مبصر
بصيرت ديك كرده بفرز ادراك او تارك كرده **قوله** لان الباطنة العقلية تحت
لا البهتان و الحد انما يقتضيه التركيب العقلي دون الخارج فلا يدرك الباطنة على
امتناع الحد عالم ثبت الباطنة العقلية واستلزام التركيب الذهنى للتركيب
للتتركيب الخارجى غير مسلم واستدراكه في تعليقه على الشرح الجدي للجهل على نفي
التركيب الذهنى بان لو كان تركيب الواجب العقل فاما ان يكون كل جزئى عين و
جو نفي فاجوب وجود الواجب او احد الجزئى عين وجود نفي دون الاضواء
شئ من الجزئى عين وجود نفي فيها الاول امتناع الخبر ظاهر اذ وجود الجوه جوه الجزئى
و وجود كل جزئى عين ذلك الجزء و على الثاني يلزم ان يكون الجزء الذى يوسع عين الوجود
واجبا و الاضواء لا يمكن فلا تركيب في الواجب و على الثالث فاما ان يكون الجزء الذى
يوسع عين الوجود كل جزئى عين وجود الاضواء و على الاول يمتنع حمل احد الجزئى
و على الثاني يكون كلا الجزئى ممكن فيكون الواجب ممكن و ايضا الممكن يستند الى الواجب
فيلزم استناد كل جزئى الى الكل و قار ايضا ويمكن تلخيص الدليل بان يقال
لو كان كل جزئى عين وجوده لم يبع حمل احد الجزئى على الاضواء و لا على الكل و ان
كان احدهما فقط عين وجوده كان هو الواجب فلا تركيب فيه و ان كان كلاهما
غير الوجود كان الواجب فيلزم استناد كل جزئى الجزئى الى الكل ^{فان} يمكن ويمكن
جعل الحد و في جميع الشقوق امتناع الكل الدانى كما لا يخفى على الفطن الشهور ولما

للمنقشة فيه مجاز اذ يمكن ان يكون كل منهما عين الوجود المتأكد ويكون واحد او لا
يلزم اتحادهما وعدم تميزهما فان تعدد هما وتميزهما انما هو بحسب النفس و اما نفي
التركيب العقلي بناء على ان اجزى امر مبهم انما يحصل بالفضل فلا يكون موجودا بآية
و الواجب عين الوجود المتأكد فيكون ما فرضه خارجا عن ماهيته فير د عليه ان يتم
نفي التركيب من امر من مشا وبين بهذا الدليل قار ان في الرسالة الجديدة لو ترك الواجب
جزئى الجزئى العقلية لجاز للعقل تحليل الى شئ و وجود فيكون الفاعل موجودا و باوجود
مثلا وقد تبين ان كلاهما هو كذلك فهو ممكن ويرد عليه ان هذا الوجود حصصه من خصم
مطلق الوجود الذى يرتزقه العقول الالهيات وهو ليس عين الواجب كما سيجى الخفية
وم اراد تفصيل المقام فعليه بتعليقات الشئ على الشرح الجدي وتعلقاتها لبعض
المحققين من المتأخرين **قوله** لكن لا دليل على امتناع افادته لكنه في شئ من المواد بل يجوز
ان يتقرر بعض العرضيات الى مع وضه فان قلت ان تصور الوجود بغير تصور الشئ قلت مسلم
ولكن يجوز ان يستلزمه بغيره من الية **قوله** سبحانك ما هو فوقك لا يقال ان سبحانك
منسب بغيره من الية و تنزهه من الية و يعلم بكنهه فان القدس التميز المستفاد منه انما يكون
بالنسبة الى ما يدركه بعبه ففقيه دليل على الامتناع لانا نقول ان التميز بغيره بعبه الوجود فلا يدل
فيه على الامتناع على ان دعوى خطا الى الهمم الا ان يقال ان القدس انما يكون على الامتناع
قوله الوجود ذك الادراك ادراك امر العجز عن العلم بالعلم امر العلم فان نفي اللازم يستلزم
نفي المعلوم و الامر غير افضح الادراك على ان يكون الدرك بفتح الراء و الحاصل ان الوجود
من ادراك كنهه تعالى ادراك له بعنوان باجز العقول ادراكه وهو رسم جامع مانع و من هذا
ظاهرة ما قاله العارف الجليل من قدسية **قوله** زانك در عالم خدا داني هبل علمت
و علم داني ه

(أجاب عن ما ذكره المسلمون من أن لا يتم إلا بالنظر واللازم الوجوب المطلق إلا في خبره و...
 الجدير بالخبر أن معرفة الله واجبته الجماعية على قولهم معرفة الله واجبة الجماعية
 وجوب العبادة ظاهر وجوب معرفة الله وجوب المعرفة وجوب النظر والعمل
 العبد لأن الجماع في وجوب العبادة ظاهر قبوله لأن الكثرة قولون بالعبادة
 وسفلهم طاعة الجمع وهو أثر الجماع في وجوبها كما في قوله تعالى وجوب المعرفة بقوله
 نوع فاعلم أنه لا إله إلا الله لكنه ظن لا صفة الأمر غير الوجوب ولأن العلم قد يطلق على
 الظن الفاعل في ذلك قد يحصل بالتفكير في نظر ولذا امتسكوا في وجوب المعرفة بالجماع
 وإن اللاشأن في أثبت وجوب النظر على كماله الأوراك لا يستلزم بالظهور
 من الآيات والحدوث الدالة على وجوب النظر في المعرفة وإنما رتبة الشرائع
 وهذا المسلك ظن لا صفة الأمر غير الوجوب وكذا الخبر المنقول في قبيل الآحاد والمسلك
 الثاني وهو المعتمد وهو ما ثبت الله بقوله ويجزيه اه وتفصيل ما في هذا المقام يطلبه الشرع
 الجدير بالخبر **بقوله** فقال الأمر هو المعرفة أراد بالواجبات المقصودة بالفضل الأولى و
 جعل المعرفة مقدورة بناء على أنها يجب حصولها من النظر عنده على ما سيجي كذا يعرف من كلام
 الإمام والمحققان جعلها مقدورة بالبناء على السبب المؤدرا لها عادة أو وجوبها مقدور
 فإنه هو النظر وهو فعل اختيار **بقوله** على ما ذكره من كون القصد أو الواجبات فإنه يلزم
 منه كون القصد بالاختيار إذا الوجوب لا يتعلق إلا بالأفعال الاختيارية وإذا ثبت
 أن القصد في الأفعال الاختيارية بخلاف فعل اختيار لا بد له من قصد فالقصد لا بد له من
 قصد آخر فيلزم الدور وأولت فظهر أن **قوله** في لزوم الدور والله عليه من يسير قولهم
 يكون القصد أو الواجبات لأنه يستلزم تصور القياس وإما الكبر من فهم ما انفق عليها
 وليس ما ذكره خاصة فلا بد من لزوم الدور والله عليهم نعم أثبتوا استلزام النظر

الجدير بالخبر أن معرفة الله واجبته الجماعية على قولهم معرفة الله واجبة الجماعية

الصور والكبر المنفق عليها فإن **قوله** التحقيق أن الأفعال الاختيارية أه جواب
 آخر جعلهم القصد من الواجبات بل أو الواجبات ومحصلة أنه ليس في مبادي الأفعال
 الاختيارية أمر اختيار مسمى بالقصد فكيف يجب القصد من الواجبات فإن القصد
 هو الإرادة وهو ليس الاختيارية فإن قلت إن الإرادة هو المبدأ لا تختص بها كما
 كما يقتضيه مقابلة الشهوة المفردة بالجملة الغير المقدر ولديت قلت إذا حصل
 للقادر التصديق بالغايب وإنما كانت تلك الغاية أمر ضروريا ومهما وجد
 لم يكن غرضا في تترتب عليه المبدأ التام المؤدرا للفعل من غير اختيار وكيف ولو كان المبدأ
 المقتضى للإرادة اختيارية بالتحقق فإن قلت يمكن أن يكون المراد من الإرادة المبدأ التام
 للرؤية فيكون وصفه بالاختيار باعتبار أن مبداه وهو الرؤية اختيارية قلت عليه
 أن الأفعال الصادرة عن الحيوانات هي بالسر باختيارية هذا المبدأ لفقدان الرؤية فيها
 فيها والأفعال الاختيارية الكالانية قد يخرج عنها بل أكثرها خالية عنها فإن المتوغلين
 في الشهوات الكثر من الناجين للعقل هذا وأعلم أنهم قالوا أن للأفعال الاختيارية المنسوبة
 إلى النفس الحيوانية مباد مرتبة بعد ما علم الأفعال وهو التصور الجزئي للشئ الملائم أو
 المناظر تصور مطابق أو غير مطابق وإنما ينبغي أن يكون التصور جزئيا لأن التصور الكلي
 نسبتها إلى جميع الجزئيات على الله فلا يقع به جزئي خاص والآن لم تخرج أحد الأمور
 المتروكة على الباقية وبليته شوق ينبغي أن يكون التصور ويشعب للاستوفى
 طلبها ينبغي أن أدرك الملائمة في الشئ اللذيذ أو النافع أو كما مطابقا وغير
 مطابق وسع شهوة إلى شوق نحو دفعه وغلبته إنما تبين عن أدراك مناسبات في الشئ
 الكثرة أو الضار وسع غضبا وبليته الجماع المسمى بالإرادة وعند وجود هذا الجماع يخرج

اصدر في العفوان والترك الذي يتب ورسبتهما الى القادر عليها وبيد التحرك من القوة
المنبثقة في العضلات المحركة للاعضاء وبينوا مغايرة الارادة للشوق بان الانسان
قد يريد ان يرا عالا يستحب شرب الدواء البشع ومنه يعلم ان الفعل الاضطراري
قد يقع بلا سبب بعينه شوق وقد لا يريد بل لا يتناور ما يستحب كما اذا منع مانع من جوار
او حمية مثلا هذا ما يفهم من كلام سيد المحققين قدس سره في حواشي شرح التجر يد وتبعه
الشيخ ابي جبريد وفيه ان لا يتم ان الشوق موقوف في النظر في الدواء البشع بل في شوق
موقوف النوع عن ادراك العلاكة فيها من حيث نفعها لا من حيث لذتها واما الثاني
فوجد فيه شوق ما وسرنا في طلب الا انه لم يعلب لم يباكر فلم يكن ارادة فالحق ان
الارادة هو الشوق المناكدة وهو الميسر المطلق في العلية وهو صريح بان مغايرة الشوق
للاجماع المسح بالارادة بالشره والضعف بالتمنيار وعلية تخفيف الشوق في تقديفا
على الشرح الجبريد ويفهم ايضا من كلامه في شرح التمهيد صرح به في بعض رساله فعلى
سبب: اذ نرى ان كيد الشوق موافق لتحقيقه هذا فان قلت ان ما ذكره كيد الارادة
بلا اختيار في ان ارادة المعاصي يوافق عليه ما دون شهواتها عن الميسر الجليل الغير
المقدور عليه قلت هذا غير وارد على صور الاشهر كما سيجي انتم برهان التكليف
عنده لا يقع بالتمنيار بل بالشره واما لم يقع به التكليف لا يوافق عليه عادة في هذا
بين سوا نقد عن الشوق في حواشيه وواحد من ان ارادة المعاصي لا يوافق
عليها الا ان الجبريد يوافقها فانهم قالوا ان الوسوسة المرفوعة عن الاله اغاير
الرهو اجل الواجب وحديث النفس وهو الضمير والفرق بينها وبين سائر
الاعم موافقونهم بحديث النفس ايضا او بان موافقونهم بالتمنيار والتفهم مثل مؤخذة

مواخذة المرتكب بخلاف هذه الامة كما ذكره بعض المحققين في شرح
المنكحات **قوله** ووجوبها انها هو في السبب المستلزم دون غيره تخفيفه ما هو في شرح المنكحات
ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب المستلزم ما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فاجابه الجواب
المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها اذ القدرة على السبب انها هو باعتبار القدرة
على السبب لا بحسب ذاته فاخطاب الشرع وان يتعلق بحسب الظاهر كما سبب الا انه يجزى بان يتر
الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالسبب كان
تكليفه بالاجاب سببه لان القدرة انما يتعلق بالسبب من غير اجتناب بخلافه اذا كانت
المقدمة شرط للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلاة والمشية للرجل فان الواجب
بهنا يتعلق القدرة بحسب انه فلا يلزم ان يكون الاجابه الجواب المقدمة **قوله** فان اجابه
الشيء يستلزم اجابه ما يتوقف عليه الشئ بل به انه هذا انما يصح على تقدير ان يكون المراد
بالتكليف الامر اللفظي وهو الاجاب الحقيقي اذ لا شك في استحالة الملزوم بدون اللزم
وكذلك التكليف في قوله بل انما هو التكليف بقوم الشرط واجر البصير والحكم بغير البصير
صح قوله التكليف بهما بدون التكليف بالشرط واجر البصير وعدم منافاته مع قوله فان
اجاب الشئ يستلزم ما يتوقف عليه بديهته **قوله** لانه يستلزم تحقق الملزوم اعني الحكم
الشرطي واما اللزم اعني الشرط واجر البصير على لقوله بل انما هو التكليف لا بغير لقوله
غيره واما جعله على لقوله في وجوب الشرط راجعا اليه والمعنى فغيره بهذا الاسباب بل بغيره
وهو قوله اجاب الشئ يستلزم اجابه ما يتوقف عليه ظهور استحالة الملزوم بدون
اللازم فبغيره على ان المراد من التكليف هو الاجاب وهو الامر اللفظي فلا يستقيم قوله
فان لا يتم استحالة ولا الحكم في قوله بل انما هو التكليف او اللهم الا ان يفار

والله اعلم بالصواب فان الشك في الاستحالة لا ينافي مع
قوله فان لا يتم استحالة قوله

ان منع الاستحالة انما هو بالقياس الى هذا الديلوكذا المحصر وبجمله كلام الشبهة
 هذا المقام لا يخرج عن التعريف كما لا يخفى وفي بعض النسخ لا يستلزم تحقق وجوب الملزوم
 اعني الكمال المشروط بحدوثه وجوب اللازم اعني الشرط والجزء وهو غير بداهته وعلى هذا
 يكون عمله لقوله غير امر للنفي ولا يوجب هذه النسبة الا ان يراد من الوجوب الامر اللفظي و
 هو تكلف وفي بعض النسخ لا يستلزم تحقق وجوب الملزوم اعني الكمال المشروط بحدوثه
 وجوب اللازم اعني الجزء والشرط وهذا هو الحق وعلى هذا ايضا عمله للنفي والوجوب على
 وفي بعض النسخ لا يستلزم تحقق وجوب الملزوم ان بدون وجوب اللازم وهو
 وهو عمله لقوله براه انما هو التكليف كالمسح الاول في قوله **لكن العلم** مقولة
 الكيف عند التحقيق هذا صحيح على من ذهب الى قول ان الحاصل في الذهن صور الاشياء
 واشياءها انما لفظها بالماضي فانه كما في ثلثها تحت فانه بها موجودة
 الخارج ومعنى وجود الاشياء في الذهن وجود صورها واشياءها في الذهن بطريق
 قيامها بها والصورة والاشباح لانت ومما له الصور والاشباح في اللازم بل يخالف
 في كثير منها فالرفع ما استدركه المنكر في الوجود والذهن وهو لو كان للاشياء وجود
 في الذهن حارا وباردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا استقيم وموقفا عند
 عند حصول الاستفاد والاصحاح فيه لا غير ذلك من الصفات المنفية عنه لان
 وجود هذه الاشياء في الخارج يوجب انصافها عنها وايضا حصول حقيقة الجبل
 والسما مع عظيمها في ذمنا لا نقول او اما على مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها
 في الذهن فلا يتم القول بان العلم مقولة الكيف مطلق وهذا المذهب هو المنصور
 فان ما تمسكوا به اثبات الوجود والذهن لو تم له ان الحاصل في الذهن

اللفظية هي في الوجود لا في الوجود

الفانية سر

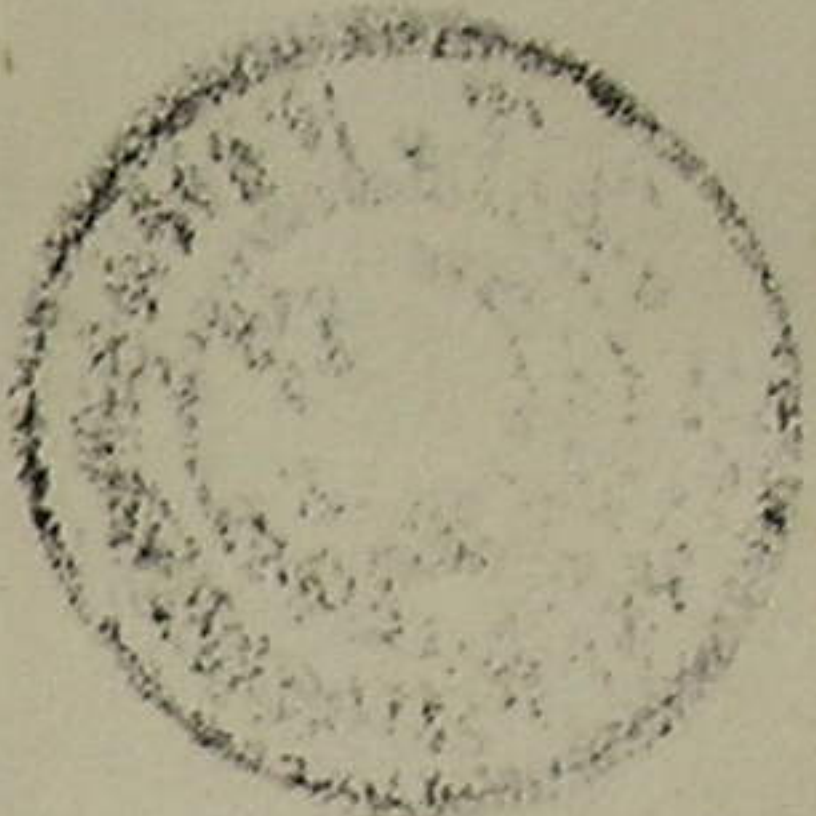
في الذهن انما هو ما يثبت الاشياء بانفسها لا يثبت امر يحالها في الحقيقة فالوا انما الحكم
 بامور شبيهة على ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة في نفس الامر فلا بد ان يكون موضوعها
 ثابتا في الجملة واذا لم يكن في الخارج وهو في الذهن فلو كان الحاصل في الذهن لم يكن لها وجود
 في الذهن فالحق حصول ما يثبت الاشياء بانفسها والبرود عليه ان يكون في الذهن حارا و
 باردا اذ لا معنى للحرا والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة والبرودة وكذا حصول الجبل والسما
 في ذمنا لا يتفق لان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسما
 لكنهما موجودة بوجوه وظواهر في الخارج اذ موضوعها في احكامها المتعطفة بالوجود
 العينية وكذا انصافها مع البرودة انما هو في الوجود العينية وبالحكمة اذ كان الموجود
 في الذهن ماهية الحرارة بوجوه غير اصلي لم يثبت مشاركة الوجود في الذهن للموجود الخارج
 الا في لوازمها ماهية وما ذكرتم من انصاف الحرا والتضاد ليس لوازمها بل في انواع الوجود
 ولو ازم وبهذا التحقيق يندفع جميع الشكوك الموردة في هذا المقام كما ذكره سيد المحققين
 في حواشي شرح التجرير وورد عليه الشرح الجليل ببيان هذا الجواب مخصوصا بالاشياء
 الحفتم الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كاللحارة والبرودة وامثالهما والابلق مادة
 الشبهة فانه لو ثبت بلوازم الماهية كالزوجية والفرديية مثلا او بصفات المعروفة
 كالاتساع والامتلاء بان يقول لو حصلت الزوجية والفرديية في الذهن لزم الكمال والذهن
 زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفردي الا ما حصلت فيه الزوجية والفرديية وكذا لو حصل
 الاتساع في الذهن لزم ان يكون الذهن متمتعا اذ لا معنى للمتمتع الا ما حصل فيه الاتساع
 لم يكن التفض عن هذا الجواب اذ لا يثبت ان يقال كونه محل الزوجية موضوعا بها في احكامها
 المتعطفة بوجودها العينية وكذا انصافها مع الفرديية انما هو في الوجود العينية دون الظلي اذ لا

اذ لا وجود عينيا لا مثارها في لوازم الماهية وكذا الكلام في الامتناع وامثالها اذ لا يمكن
ان يفكر في غير الامتناع وهو صواب في الكلام المستفاد بوجوده الغير اذ لا يتصور وجوده غير
واجاب احكام مادة الشهادة هو الفرق بين المحصول في الذهن والقيام
به فان حصول الشيء في الذهن لا يجب اتصاف الذهن به كما ان حصول
الشيء في المكان لا يجب اتصاف المكان به وكذا في حصوله في الزمان
فانه لا يجب اتصاف الزمان بالاصل فيه وانما يجب اتصافه به
هو قيامه لا حصوله في هذه الاشياء اعني الخارج والبرودة والزوجة
والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة فيه لا قائمة به فلم يجب
اتصاف الذهن بها وانما يجب ان لا كانت قائمة بها وليس كذلك
وهذا التحقيق يندفع اشكال قد يرد على التاليف بوجود الاشياء
انفسها لا صورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الجيد
مثلا اذا وجد في الخارج الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امر
احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلما وجد في الخارج مفهوم
الجيد في ذاته او بالجوهر ما هيته اذا وجدت في الخارج كانت في
صنع وتاثيرها موجود في الخارج وهو علم وجري وعرضة
طريقة اتصافها بالشيء وتمام الموجود في الذهن هو مفهوم الجيد
الذي شتم قائم بالذهن او الامور بوجود امر في الذهن على هذه
الطريقة قيام شتم ومثاله بالذهن وهو كل وجود معلوم و
موجود في الخارج هو هذا الشئ القائم بالذهن الشئ هو موجود في

الخارج

في الخارج وهو ايضا جري وموضوعه الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال وانما على
طريقة القائلين بوجود الاشياء النفسانية الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج
الذي هو جري وعلم وفهم الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك علم بهذه الطريقة
الامور الجارية التي هو موجود وقائم به ومعلوم وعلى تحقضا هذا القول ان مفهوم الجيد
مثلا اذا حصل في الذهن فيقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو جري
لكونه قائما بنفسه شخصية وشخصا بالتحقق الذاتية وهو الموجود في الخارج
وانما الموجود في الذهن مفهوم الجيد انما هو في الذهن وهو كل وجود معلوم انتم
واجاب عن التشتت بلون الماهية او بكونها في الصفات المعدومة ان يقال الاشياء
الزوجية مثلا قائمة بالاربعه قيا ما حقيق بالذات ومعلوم ان ذلك قيام ذهن ولا
ان يكون لها قيام حقيق بالذهن ايضا بالضرورة بل يكون قيامها به فيما هو اسطة الازمة
وح تقول المعبرة في الاتصاف والموجب له هو القيام بالذات دون ما هو بالواحدة
ولهذا لم يتصف احدهم بالسرعة ويتصف احدهم بها وكذا القول في صفات المعدومة
واما قوله وانما على طريقة القائلين بوجود الاشياء النفسانية في الذهن فيشكل ان
الموجود في الخارج اه فاجاب عن انه لم لا يجوز ان يكون علمه باه كبقا على سبيل
المسححة وتشبيه الامور الذميمة بالامور العينية نظر ذلك ان المحققين صرحوا
بان العدد امر اعتباري مع تقسيم الكلمة المتصل والمنفصل مسحة كذا ذكره
الشئ في تعليقه على الشرح الجديد فان قلت ان النفس تنصف في الخارج
بالعلم قلت لا يلزم كون الاتصاف في الخارج كون الصفة موجودة في الخارج
نعم للعلم وجودان وهنبا ان احدهما يكون منشئا للثاني والآخر كجذو الخاجر

فترتب الآثار كما قرره سيد المحققين قدس سره حيث قارنه حاشية المطالع
 ما حاصله ان للمعلوم وجودا بنفسها كما اذا علمت على مخصوصا ووجودا
 بنفسها بل بصورتها كما اذا تصورت على مخصوصا فتران تغلغل الوجود ان
 وان كانا ذهنيين الا انه لا شك في تغايرهما ونسبة الثاني الى الاول كنسبة
 الذهب الى الخارجر الا انه لا شك واما الاشكال فكأنه يكون العلم مرتبا
 لقيام بنفس شخصية وكذا المعلوم كليا فالجواب عنه ان اجتماع وصفية الكلمة
 والجزئية والعلم والمعلومية انما هو بتغاير الجهات والاعتبارية وقد انزل
 الشرح على فائدة على شرح الجزئية حيث ان الاعم الوجودا ما هيست المعلوم
 في الذهب مكتشفة بالعوارض الذهنية ثم العقول لا حظها حيث يدرون تلك
 العوارض بعين ان المسلم هو الفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار واما الفرق
 بالذات فغير مسلم وليس المراد اذ ما ذكره اشارة الجريد فرفع الاشكال
 من الفرق بين القيام والحصول فانه بل الغرض ان لا يصلح توجيهها
 لكلام القائلين بحصول الاشياء انفسها من الذهب لرفع الاشكال عليهم
 فانه ليس من جهة لهم بل هو احداث عند هب ثالث وكاتبه جميع بين
 المذهبين وهو الاعم بطريق الدعوى عالم يذكر عليه وليس واما بطريق الاضلال
 فلا ريب فيه فان قلت لولم يلزم هذا يلزم اجتماع الجوهرية والعرضية في شئ واحد
 بنا على ان الجوهر ماهية ممكنة اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
 وبها متان فان قلت تتا فيها انما هو في الوجود العيني واما في الوجود الظلي
 فيكون الشئ جوهر باعتبار الوجود الخارج اذا تصديق عليه انه اذا وجد



في الخارج كانت لا في موضوع مع انه قائم بالموضوع في فلامناقات بين كونه
 الشئ جوهر ابدا وكونه موضوع وجوده في الذهن ثم لا يجوز ان يكون شئ واحد
 جوهر او عرضا بالنظر الوجودا واصل كذا في الهمسات الشفاء على انه يلزم على ذلك تحقيق
 عدم الاصباح لا في الوجود في الخارج كما لا يخفى على المتأمل وذهب السيد
 الشيرازي الى ان باضلال الوجود ينقلب الذات في صورة الحيوان مثلا في الذهن
 كيف وفي الخارج جوهر وبذلك يتبرك بجمعها بين قولهم انما حصل في الذهن ماهيات
 الاشياء بانفسها وقولهم الصور العلمية لا يكون الا من مقولة الكيف وليس هذا
 قولنا بالشئ اذ الشئ عند القائلين موجود في الذهن بوجوده الأصلي ووجود الصورة
 عند هذا القائل في الذهن وجوده على ما صرح به وذهب بعض الى ان العلم مقولة
 الانفعال واخرون الى انه من مقولة الاضافة وان تصورنا هو لان الصورة انما بوصف
 بالمطابقة كالعالم بخلاف الاضافة والانفعال والتمكين لا ينفون الوجود الذهني للممكن
 ان يحسن عندهم كون العلم مقولة الكيف ابر عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن
 واما في قولنا بالوجود الذهني فينبغي ان يشاره والعم الامام انه ذهب الى كون العلم
 من مقولة الاضافة مع انه في ارباب اسام الصورة والوجود الذهني كما ذكره قدس سره
 في حاشية المطالع وقد اطننا الكلام في هذا المقام ليعلم الاقوال المذكورة وفي توجيه كونه
 من مقولة الكيف قول عند الاستعداد ان من القابل بواجب عندهم فانهم قالوا
 الوجود يفيض والمبذير وجودا فليس القصور في الفاعل اصله القابل في صور
 الاستعداد فاذا حصل الاستعداد انما يحصل الفيض التبعي ولذا قالوا انما
 لم بان الاستعداد من حيث نقصان زقا بلت وكره على الدوام فيض



قوله الاستعداد انما هو في الخارج

وظا الى ان يجوز الاستدلال في كلامه على عدم تادير غيره به بدون اعتبار عدم التوقف
 وح لا يبقى فرق بين مذهب الاشعر الى اثبات الملازمة العقلية من غير توقف نعم بين
 الفرق بين مذهب الاشعر ومذهب الفلاسفة في فيضان الشبهة انه بطريق جريبا
 العادة عند وجوده والوجود عند الامام لكن الاضطرارية ثابتة عند ولو كان قائل
 بوجوده مع النظر بخلاف الحكم فان قلت انهم قائلون ايضا بالاضطرار كما ذكره
 في بحث العلم قلت ان الاضطرار ثابت عندهم غير ما اثبت المتكلمون اذ هو عند من
 انشاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن مقدم الشريعة الا واجب الصدق كما سيجي
 في بحث القدرة وعند المتكلمين بمعنى صحة الفعل والترك فثبت الفرق في الخصوص
 المذكور بين مذهب الامام والحكمي **قوله** فالامام في المباهات المشقة الوضوح
 من هذا النظرنا اريد ما ذكره من ان تحقيق مذهب الفلاسفة انه لا يؤثر في الوجود
 هو لدفع ما اشترى بعينه ان الامام ايضا حقق مذهب الفلاسفة مشرا حقيقته
 حيث قالوا الحق عند الاشعر في تحقيق مذهب الفلاسفة بنا على قواعدهم
 وليس مع مقصده يد عليه اثبات الحركة السديية في اثبات هذا التحقيق وما ذكره في
 العلامة قدس سره في شرح المواظف لتحقيق هذا القول حيث قال وتحقيقه
 ان الممكن ان يكون في صورته الواجب امكانه الذاتي اللازم لما يثبت ادم براه
 لان الواجب تام في فعليته لا في صورته فينبضه ولا جزئيا ولا تفاوت ال
 جهة القابل واذ فرض ان امكانه الذاتي كان في قبور الفيض لم يتصور خلفه
 فكان ادم الوجود وبدوام الواجب كالمعلوم الا وان لم يكن امكانه الذاتي
 في الصدور كجناح الكثرة بفيض الوجود عن الواجب اشهر ويد عليه ايضا

مذهب الحكمي في الاستدلال بالمتكلمية اليه الاستدلال بالمتكلمية في دفع السالفات بين مذهب الامام ومذهب الاشعر

ايضا ما ذكره الشرح لكلام الامام بقوله قلت هذا هو ما ذكرناه من تحقيق مذهب
 الفلاسفة بعينه لبعينه لسبب عدم ضرب الامام به في كلام الفلاسفة ورد على الاشعر
 في حديثهم من امتناع صدور اكثر من واحد منه في فعله هذا يكون الوضوح في قوله قلت بيان
 تادير ما ذكره الامام لما حققه في مذهب الفلاسفة لا الرد عليه لما يتوهم ويمكن
 ان يقال الوضوح من النقل المذكور الرد عليه بقوله قلت اه وخصص ان الامام
 كيف يقولوا والحق عند من ان التحقيق جميع الفلاسفة لا تحقيقه فقط وعلى هذا يكون
 قوله واثبات الحركة السديية جوابا عن سوال مقدر كانه في كيف يكون هذا المنقول حقا
 عند الامام ومعتقدا وقد اثبت في الحركة السديية في جواب بقوله واثبات الحركة السديية
 اه فلا ينافي في عدم كون اثبات الحركة السديية معتقده بن اعيانه من القائلين بحوث
 العالم كونه ما عداه مما علم من المنقول معتقده **فما هو قوله** والسمنية بكون افادة النظر
 العلم اصلا هم قوم من عبدة الاوثان منسوبة الى سومنات ولهم على هذا وجه الاوران
 كان العلم احيى صر عقيب النظر فورا بالما بان خطاه لكن كثر لما يكتشف الامر بخلافه وان
 كان نظرا باعداد الكلام في لازم النظر الثاني وتيسر وان في ان المطلوب ان كان معلوما فلا
 لا منساع طلب المعلوم وعدم الفاعل في طلبه وان لم يكن معلوما في ذا حصر فكيف يعرف
 ان مط ان كت ان النفس لا يقدر على تحصيل مقدمتين معا لانها في النفس اتامته
 توجهنا الى مقدمه نفذ طلبنا في تلك الحالة توجهنا الى مقدمه امر في اخرى في الزمان
 ليس العلم بمقدمه واحدة والمقدمه الواحدة لا ينتج بالاتفاق وضعف هذه الوجوه لا يخفى
 على المتأمل على انه يلزم من تمام هذه الوجوه وافادتهم لمطلوبهم نقض مطلوبهم **قوله**
 والمهندسون انكروا افادة العلم في الالهيات وقالوا النظر في العلم في الهند كسب

والحى ربيت لانها علوم قريبة الى الافهام مشتقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الا
 الالهيات فانها بعيدة عن الازمان جدا فالغاية القصوى فيها الاخذ بالاليق وال
 الاثر من بذاته في وصفاته وافعاله ونقله من اعراضه قوله متمكين اه
 يلزم عليه ما يلزم على دليل السمية فانهم قوله فاطنك باحوال الصانع وصفاته
 هذه الشبهة من قبيل التنبه بالادنى على الاطلاق لا من قبيل القياس الفقهي كما ذكره سيد
 المحققين قدس سره قوله لان كثرة الاطلاق لا يدل على حصول العلم لوزان يكون
 اختلافهم بسبب عدم اتقانهم بالنظر الصحيح لاسباب اختلافهم لبعض الاشياء المعترفة
 في النظر الصحيح نعم يدل على كسر العلم وعسر تميز النظر الصحيح قوله لا يستلزم
 سهولة ادراكه كما ان كونه المبهمة في غاية القرب لا يستلزم سهولة البصيرة قوله
 على عدم العلم لا يستلزم ان لا يكون الا بعد مدركها لا حتى ارفع المانع فيه و
 الا قرب قوله على عدم العلم به امر بالاصحاج الى المعلم وهم يدعون العلم به قوله ولا
 حاجة الى المعلم لان العلم ضرورة اه قال في شرح المواظفة والمعتمد في الرد عليهم
 وضرورة ضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية المنكسبة لمعرفة الله في علم صور
 مستندة للنتيجة استلزاما ضروريا في كل في الاقضية الكاملة حصل الموقوف كقولنا
 العالم تحدث اه وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة لا
 يحصل الا من تعلم مكابرة صريح نعم اذا كان معلما كان الامر سهلا وهذا المقتد
 كما يصحح عليه في قائله لا يفيد العلم في موقوفه قوله كما قيل ان العقاب
 يجب ان يتلقى خبر الشريعة اذ لا يصير الايمان كاملا في الدنيا ولا بصير سببا
 للنجاة في الاخرة ما لم يؤخذ خبر النبوة الاثر بل قوله هم امرت ان اقاتل الناس حتى

حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثير منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكن ما لم ياخذوا من النبوة
 ما كان يقبل قولهم قوله قلنا كفى لصاحب الشريعة معلما بالقران اما هذا اصحاب الى ان
 يوجد في كل عصر امام معصوم كما هو مدعا بهم قوله فانما ان يدوروا بسراويلهم لا يظهرون
 قديم اه اجدان الاولى ان يقال في ما ان يكون محدثة لغيره فيقدم الشريعة على نفسه
 او غيره فيقدم ان يكون اجرة لغيره وعلوه وخرجه واهو قديم اذ العالم اسم
 لمجرى ما سمر الله لا اسم لكل واحد من الممكنات و لزوم الدور او النسب انما هو بغير
 الشبهة الكلام على انه اسم للمقدار المشترك اذ يؤيده صحة الجمع بهذا فيما ذكره الكاشغري
 اشارة الى انه يمكن اثبات الصانع القديم للعالم بطريق احدث من غير توفيق على
 البطال دور والتشديد بان يقال ان كل واحد من المحدثات لا بد له من محدث كذلك
 مجموع المحدثات لا بد له من محدث ايضا في شئ اما ان يكون لغيره او خارج عنه والاول
 باطلان وانما خارج عن جميع المحدثات قديم قوله فتكون حادثة قبل عليه لا اصحاب الى هذا القول
 في اثبات وجوب الوجود وواجب ان الغرض الاشارة الى المسلكين فاشارة
 اول الاثبات الوجوب بطريق احدث بناء على انه لا اصحاب الى العلم به هو المحدث
 او هو مع الامكان اشطا او شطا او فانما انبأ الى انبأ بطريق الامكان بقوله ولو جاز
 التاثير في القديم اه ولا ينافي في اثبات الصانع القديم بطريق احدث اثبات
 وجوب الوجود ايضا فان قلت يلزم من تجوز التاثير في القديم تخصيص قلت قوله الحاصل
 ان تخصيص الفاعل الى اصل غير هذا التخصيص عند الفلاسفة وقوله ولو جاز انبأ
 الى اخره اشارة الى مسكهم قوله والبصير ان يكون الممكن بهذه
 الطبيعة مستلزما لوجوده وحجج البراهين ما نقله قدس سره في حاشية الجزء يدو حاشية

ما يمكن اثبات الواجب بطريق الامكان من غير توفيق على الصانع الدور والاشارة

الحاصل

انه لو كان وجود الواجب زائدا للاصح الواجب في موجوده المعتبر وهو وجوده
 فيكون فكنا واستنبط بعض المتأخرين في تعليقاته على رسالة اثبات الواجب بان
 يدعى عينه الوجود كما يدعى ثبوت واجب الوجود وتفضيل ان يقال ان كان في
 الوجود موجود بوجوده عين ذاته وبعبارة اخر من كان بوجوده قائم بنفسه
 فهو الواجب اما اول فمصدق الواجب عليه اذا انفك كالثبوت عن نفسه في ذاته
 فيصدق عليه كجانب الوجود بالنظر الى ذاته واما التوحيف الآخر فيكون في ذاته وجوده
 فيجب عليه اذ لا يفتقد ولا تأثير كما هو حواه واما ثانيا فلما حقه الشئ في تعليقه
 على الوجود من ان مناط الواجبية هو عين الوجود مع قيامه بنفسه وان لم يكن مع قيامه
 بنفسه ان لم يكن فكذلك موجود موجود بوجوده فلا بد كما يجعل تلك الوجود
 الزائده ولا يجوز ان يكون ذاته اذ يلزم تقدمه بالوجود عليه اذ مفيد الوجود لا بد
 من ان يكون امر اخر وهو ايضا موجود بوجوده عليه وهكذا فيدور او يتسلسل
 وانما قال لا بد كما يجعل تلك الوجود له لان كل ما يغير الشئ نشوئه بعلة يجعله له
 وادعى الشئ ضرورة في هذه المقدمة في تعليقه على الوجود في خواص الواجب حيث قال كل
 ما يغير الشئ فان ثبوته لذلك الشئ او انقضائه ذلك الشئ او كونه هو او كونه
 امر لا يستغنى عن العلة فان العلة الان مثلا لا يحتاج الى ما يجعله انما واما في
 كونه امر اخر فيحتاج الى علة وذلك لان توسط الجعل بين الشئ ونفسه محتجج واما
 كونه شئ اخر فيحتاج الى علة ومدار الدليل المشهور على ذلك على عينه الوجود على
 هذه المقدمة وتقريره انه لو كان وجود الواجب في ارتباط به اما ان يكون
 ناشئا عن ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده بناء على ان مفيد الوجود

في الوجود عينه

الوجود لا بد ان يكون موجودا كما سبق او غير ذلك فيلزم افتقار الواجب الى غيره هذا
 واقول لم يكن في الوجود الوجود المنادى بالذم هو الواجب لم يكن موجودا اصلا اذ
 الممكن لا يكون مصدرا حقيقيا بناء على ان الممكن في حد ذاتها بالقوة وما هو بالقوة
 من حيث ذلك معدوم واما وجودها وان صار بالفعل بسبب الفاعل فهو امر
 اعتباري ويتعلق بالماهية التي هي بالقوة فهو مخلوط بالحق فلا يكون مصدرا حقيقيا
 لما هو بالفعل كما قال بعض المحققين في رسالة له في تحقيق ان لا يؤثر في الوجود
 الا هو فلا بد ان يكون في الوجود شئ ليس بحقيقة القوة بحسب ذاته بل هو
 فعل محض بزعم جميع اشواق القوة وهو الوجود اذ لا بد ان القائم بنفسه هو
 الواجب وهذا البرهان ايضا يدل على المطلبين وجزا اذ تفصيل ما فرغ من عينه
 الوجود فعليه ايضا ان الشئ المحقق **قوله** وهو في الواجب ذاته بذاته امر لا يباشر
 معلوم الذات والابتن ثبوت الذات فيه **قوله** في الممكن اثر الفاعل سواء كان نفس
 الماهية او اتصافها بالوجود وعلى كلا التقديرين معنى كون الممكن موجودا انه موجود
 لحصة من حصول الوجود بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعل كجانب لولا حظ الفاعل
 اثره من الوجود سواء كان الجعل متعلقا بنفسه او بانصافه بالوجود فهو بسبب
 الفاعل بهذه الحقيقة لا بذاته بخلاف الاول في ذاته بذاته كذلك قال في
 تعليقاته على الوجود ان الامر الذي هو مبداء اثره في الجعل اعني الوجود في الممكن ذاته
 بحسب مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته اذا عرفت هذا فاعلم انهم
 اختلفوا في اثر الفاعل ما اذا فالمشهور من مذموم المشهور انما ان الصانع
 الماهية بالوجود لا الماهية بعينها ولا كونه الماهية ماهية مشتركون الا ان انشاء

واليه ذهب المعتزلة بناء على تفرغها لاهيات في العدم عندهم فالفاعل عليها
 موجودا مرتصفا بالوجود فاعلم انما يتعلق بالتصانيف بالوجود والحق ان عدم
 كونها محمولة بمعنى ان الفاعل لا يجرد الماهية ما هيته لا ينافي مجموعتها بمعنى انها
 بانفسها اثر الفاعل على ما ذهب اليه الاشراقية وهو التحقيق كيف لا وكل ما
 يقرب من اثر الفاعل ما هيته من الماهيات فلا بد ان ينشأ لها ما يكون التأثيرية والا
 يلزم التفتيش ان ثبوت الذات قبل تفرغها او الامر والامر اذهب الشئ المحقق
 كما لا يخفى على من تتبع تصانيفه وايد هذا بقوله في وجوه الظلمات والنور اذ علق
 بجهد بعض الظلمة والنور وسقط عن بعض الفضل ان الشئ كان يقول ان
 ان الغيب ما فظا الشئ امر استر في بيت الى ان الماهية نفسها محمولة
 باكمل البسط حيث قال كلفتم ابن حاتم جهان بين تنوكي داو حكيم كفت
 ان روزه ابن كسب مينا مي كرهه ولم يقل كسب موجود مكره ولا كسب مينا را
 كسب مينا مكره واما عدم مجموعتها بمعنى ان كون الانسان انما مثلا لا يحتاج الى
 جعل فظا وهو لا ينافي ما ذكرنا هذا ثم نفذ الشئ ان قال ما كان المعدوم مسلوبا عن
 نفسه كما قررنا فاعلم ان الانسان انما مثلا اذ لو لم يوجد لم يكن ان
 ثم اذ لم يعلق الجمل به بالذات فيكون مستغنى عن ثبوت خبره بعد وجوده
 يقول بان اثر الفاعل هو الماهية نفسها يقول كونها موجودة ايضا مستغنى
 عنها ثبوت خبره بعد وجوده وجم يقول بان التأثير في الماهية **قوله** يكون الذات
 بذاته كذلك امر لا يجيشية مكتسبة من الفاعل كما في المحل **قوله** قلت القائلون
 بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب بانها او يعنى فكيف تصور عدم بقا النزاع

عنه مرتبة

بأنه يعنى العدم

النزاع بين الفريقين قال بعض الاذكياء والحق ان من قال بان ماهية مفيدة
 لوجوده فقد قال بان وجوده عين ماهية من حيث لا يشعر به اذ لا معنى لكون الشئ
 موجودا الا كونه كجيشية تترتب عليه الاثار ولا معنى لكون ماهية تارة او وجوده الا ان
 الاثر المترتب عليه تترتب على ذاته تارة وهو بذاته من ان تلك الاثار ومفيد كجمل
 الممكنات فان اثارها تترتب على وجوداتها فذات الواجب اذ فرض من ان وجوده
 لكان هو بذاته على هذا التقدير من ان الاثار وهو الوجود الواجب فيكون ذاته
 عين وجوده وقد فرض غيره وعدها من تقديراته حيث قال لم يات بمثل احد من جهة
 سبغنا العلم الكرام والحكماء الاعلام وعلى هذا يريد علم الشئ ما قيل ان لا يخفى ان العلم
 بهذا الوجود لا يكون دليلة على انه لا يلزم على المتكلمين القول بعينية الوجود غايته ان المستدل
 غفر عن هذا اللزوم ونوافي المقاصد واعتقد تقاير المقصدين فاستدل على بطلان
 الخصم لاعتقاده غير ما ذهب اليه لفظا لبعض المتأخرين في تعليلاته على صفة العين
 انهم منسروا الوجود بجهد الاثار ومظهر الاحكام وقالوا ان النار اذا انثرت
 فذات النار بهر المؤثرة وفيها صفة اشتراعية يكون مبداء الاثار ما فالقول في
 بين المؤثر ومبداء الاثر بالذات واما في الواجب في المعايير بين المؤثر ومبداء
 الماهية الاثر بالاعتبار فانهم قالوا ان ذاته في حيث كونه مؤثرا موجودا حيث كونه مبداء
 الاثر وجودا المتكلمون ذهبوا الى ان في تاديره في حيث كونه مؤثرا في غير ذاته
 يتحقق المؤثر ومبداء الاثر والمعايير بينهما بالذات وفي تاديره في ذاته يتحقق المؤثر
 في مرتبة التادير ولم يتحقق مبداء الاثر في تلك المرتبة بالذات مستقلة في التادير في
 غير استناده الى مبداءه الى صرانه لا يلزم على الاشياء من جهة القول بان الذات

من حيث هو مؤثرة في وجودها كونه نفس الوجود اذ معنى الوجود ليس هو التوفر
 من التاثير والعلل كما يجعلنا ناثرة الذات من حيث هو المشيخ هذا القول لا يخفى
 ان الحكم لا يتكرون مغايرة الوجود المطلق امر المفهوم العام البديهي المشترك
 بين الواجب الممكن والاحتمال للذات بمعنى كونه الوجود الخاص بذاته مبداء بذاته ^{في العالم}
 لان شرايع الوجود المطلق كون ذاته متميزة ومنا حصة من حصول الوجود المطلق وكذا يمكن
 معنى كون الذات المغايرة لوجوده الخاص بتاثيره مبداء لان شرايع المطلق على ما ذهب
 اليه المتكلمون كون الذات بذاته موهنا حصة من حصول الوجود المطلق لان الوجود
 المغاير للذات المعلولة ليس حصة المطلق وعلية الذات لها التاثير كونه موهنا
 لها بلا مدخلية الغير اذ لا يغير تلك المرتبة فتاثير الذات من حيث هو مستند الى الذات
 فالذات مبداء التاثير فكان نفس الوجود وباجلها يلزم على جميع المتكلمين القول
 بالعينية من حيث لا يشعرون فان الوجود الخاص بذاته الذمرا غير مغايرة الذات
 له ليس حصة من المطلق فلما صار الذات بذاته مبداء له من حصة من المطلق صار مبداء
 لان شرايعه لان القابل المذكور ايضا كسب الزام العينية على المتكلمين على ما نقلت عنهم
 تلاميذه حيث قالوا الزام العينية على المتكلمين على ما ذهبوا اليه كان مشهورا
 عن بعض معاصري الاستاذين ذلك البعض في حواشيه وان لم يذكر اسم مخصوص
 لكن كنت سمعت من الاستاذين انه من فاسحة منه انما هو في الوجود على المتكلمين حسب
 النظر حسب النظر الجليل اما ارتكابهم خلاف بديهة العقل او الدوا والنتيجة فلذا
 قال رحمه الله فكونه مبداء لان شرايعه المفهوم بذلك الطابق لا يتصور واما عند ذمة
 النظر فلا يلزم عليهم شيء لرجوع مذهبهم الى ما هو الحق من عينية الوجود **قول** حكمة

في المطلق والعلوم

وقد نقل الاستاذ

حكمة بان الشيء عالم غير لم يوجد لان المفيد للوجود لا بد ان يكون له وجود فارت
 حكمة العينية وفيه نظر لان لا يتم قطعي ^{مطلقا} المفيد للوجود الذي لا يكون وجوده بذاته
 بل من نظيره يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود اما لما هيته التي يكون وجودها جزئيا
 ويكون مظهرة للوجود فلم لا يجوز ان لا يتقدم بالوجود على الوجود هذا ولا يلزم عليه
 الاسباب اثبات الواجب بان يقال اما هيته الممكنة مظهره لوجودها
 بشرط عدمه فاذا تحقق ذلك الشرط تحقق الوجود اذ لا بد للممكن من فاعله موثر
 موجود واكتفى ان تلك المفردة بديهيته منها لا يستحق الجواب وعلية ما يدور جميع
 براهين اثبات الواجب **قوله** وبهذا التفسير امر بان يكون المراد بالوجود
 ما هو مبداء لان شرايع المفهوم العام وهو الوجود الخاص به عين الذات
قوله يشك في كثير من النسبة المبسطة على ما يفهم من عينية الوجود المطلق امر المفهوم
 البديهي منها ان الوجود معلوم بالفزورة وصيغة الواجب ليس معلوم وغير
 المعلوم غير المعلوم ومنها ان الواجب يشرك الممكن في الوجود وبخالها في الحقيقة
 وما به المشركه غير ما به المخالفة فيكون تغاير الحقيقة **قوله** بقدرة الله احتراما لاجاد
 الاحتراف افاضه الاثر على القابل كالصور والاعراض على المادة القابل لها ومن هذا
 القبيل جعل الوجود الذي يهتد بوجوده اضرابا وبالعكس هذا التاثير بخصوصه
 يستدعي ان يجعله لا ويجعل الابداء اعني اجاد الابداء ليس
 المطلق ولا يقتضيه صجوه لا ويجعل اليه بل هو جعل بسيط مقتضى شواهد الفكرة
 مستغن عن قابل معلق بذات الشيء فقط وهذا هو التاثير الحقيقي في الشيء والامر
 في الحقيقة تاثيره لبعض واصنافه التي كونه شينا اخر كما في تعليلاته على شرايعه

بحث القدرة

قوله واكثر المعتزلة اصرار بقيد الاكثر على النجى رفاة موافق للاستاذ في هذه المسئلة
قوله لغزرة العبد وحدهما على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل بالاضمار كلفه في شرح
المواقف **قوله** على ان تغلقها جميعا بالاصل الفعول على طريق التاثير مجوزا جميعا
المؤثرين على اثر واحد فلا يمكن بطاريف المذهب بانه يستلزم عجز الواجب فان قدرت
تو متعلقة بذلك الفعول دون الاضمار الا الاثر كذا اقول ولكن اطلوه بطلا
توارد المستقلين فلو اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير فيكون قريبا الحق
كذا في شرح المقاصد ولا يخفى انه لا يلزم عجز الواجب على هذا التقدير ايضا لكن
يراد عليه الزيادة والنقصان لا يتصور في قدرة الله تعالى ما سبكه الله في حيث
التوحيد **قوله** وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك في الاصلين التي توضح
بها افعال نوبك الطم التي تخرج ناديا وايداء **قوله** في ذات النظم واقفة بقدرة
الله في وناثير ما يكون طاعة على الاور ومعصية على الثاني بقدرة العبد وناثير ما يكون
في شرح المواقف **قوله** فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية ان مجرد مدخلية
قدرة العبد يتحقق كونه طاعة او معصية بالنسبة اليه ولا صاحب في ذلك الى كونه
مستقلة حتى يرد ما يرد على المعتزلة من وقوع بعض الاسباب بقدرة العبد
استقلال فان قلت ان اريد بالمدخلية الكسب يكون عينا ما ذاب السبب
حجة الاسلام وان اريد به التاثير او المعاونة يرد على ما يرد على المعتزلة
او الاستاد قلت ما ذهب اليه حجة الاسلام الكسب اصل الفعول ايضا وهذا
كسب في وصفه فقط على انه يمكن ان يراد بالمدخلية الشرطية والقدرة السببية
الحقيقية تادم **قوله** ثم يما موجبان وجود المقدر وهذا مما ذكره قدس

عالم المستقلين

قد سسره في شرح المواقف من ان افعال العباد حاصله بقدرة العبد مستقلا
بلا ايجاب بل بالاضمار على مذهب المعتزلة كما سبق ولعل المذاهب امر لا يزم لهم بهيم
حيث التواقدرة مؤثرة في العبد اذ بعد تحقق جميع مبادر الفعول والاضمار لا بد
من تحققه عند ارتفاع المؤثر وعلى هذا انبثت القدرة المؤثرة ايضا لا بد رفع السور
الشأن لو كان ان ثبت الكسب لا يرد فكذا سيجي ويرد على قول المعتزلة مع قطع النظر
على بله انه لو كان العبد فاعلا مختارا لالفعل الافعال باضماره فقد يكون تاركه
والله تعالى يرضيه بل يرد الفعل فان فعل لزم ان لا يكون العبد فاعلا او ترك لزم عجزه
تو فكيف يكون العبد فاعلا مختارا هذا عند الحق في المسئلة في شرح المواقف
الحق ان ايجاب الشئ بالاضمار لا ينافي الاضمار بل هو محقق له كما في افعال نوبك
يدور ما ذهب اليه المعتزلة ان العبد مختار في افعال اختيارا تاما والاشارة ان
له جبر اختيارا من غيرهما الا ان شيئا منها لا يرد في السؤال المشهور بناء على ان مبادر
الاضمارية لا اختيار للعبد فيكون كمن اضطر للشئ وعلما هو مراده قدس سره **قوله**
فكيف يكون العبد فاعلا مختارا ثم قوله ان الله يوجب للعبد قدرة و ارادة على ما ذهب
الحكام بدون التكليف بل يصح ما حقيقته وقوله ثم يما موجبان وجود المقدر على عكس
الاور فلهذا انبثت الشئ على الثاني في فهمهم **قوله** فان تحقيق مذهبهم ان الله تعالى فاعلا لا يرد
كلها فيكون هو الموجب لوجود المقدر والعبد لا قدرة العبد ارادة فقط وهذا
يترفع ما يمكن ان يقال ان بين كلام الامام في الاستاد وبين ما نقله الشريف
عنه في شرح المواقف حيث ان مذهب الفلاسفة وامام الحرمين ان افعال
واقعه على سبيل الوجوه امتناع التخلف بقدرة خلقهم الله تعالى في العبد اذ افاضت

في المبادر كما سبق

عالم المستقلين

استحقاق وقار هؤلاء الى الحق وهو اولاد النار والابالي انتهى وعنه ابن العربي
رضي الله عنه قال ثبت الى ابن كعب فقلت له قد وقع في نفسي شيء فحدثني لعمر الله
تدبره عن قلبه فقال لو ان الله بعث نبي من السماء واهل ارضه عندهم وهو غير
ظالم ولو انه رحمهم لكان رحمة خير الهم ولو اتفقت مثل اصد ذهبها في سبيل الله لن
يقبل منك حتى تؤم بالهدى وتعلم ما اصابك لم يكن ليخطئك وان ما اخطاك
لم يكن يميتك قال ثم اتيت الى صديقي بن ايمان فحدثني مشرو ذلك ثم اتيت
عبد الله بن مسعود فحدثني مشرو ذلك ثم اتيت زيد بن ثابت فحدثني عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم مشرو ذلك وفي الحديث دلالة ايضا على ان المعصية بالاشاب
بالحال كما ذكره الشيخ شهاب الدين بن حجر في شرحه على المشكيات تنزيه الاجاب
بالقدر حين ارتكاب المعصية وبعده في التوبة ولا يجوز كما يحكي عوام شيئا
الاحاديث النبوية واما بعد التوبة فيجوز كما يدل عليه احتجاج ادم عليه السلام على
موسى ام عا ما بينه صلى الله اه في حديث اخر في مسلم في صحيحه الى ابي هريرة رضي الله عنه
ان اردت تفصيلا فاربع الاشارة المشكوة واعلم ان من تتبع الصحيحين وسائر السنن
في باب القضاء والقدر يظهر عليه من ذهب الاشارة في هذه المسئلة ظهور الاشياء
فيه والله هو الموفق ما هو خير وكان **قوله** خطابي بل شره فان اولوية كون الشئ
مفردا محلا لادرفان اثبت بالدلائل المذكورة لاثبات التوحيد كان تلك
الدلائل كافية ولا احتياج الى هذا **قوله** وذلك قبل قاله سيد المحققين قدس سره
على الملوق **قوله** وعلى الاو يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي امور متكثرة وايضا
يلزم خلاف ما قرع عندهم من كون المعلوم العقل الاو **قوله** كما بينوه في موصوفه قالوا

بلغ

قالوا لو كان الواحد الحقيقي مصدرا الامر من كان مصدرية لهذا غير مصدرية
لذلك فان كان كل منهما نفس الواحد الحقيقي مصدر الامر من كان الامر واحد
حقيقين مختلفان وان در فية واحد منهما لزم تركبه فلم يكن مافضاه واحدا
وان كان حرجا او خرج احد هما لزم التمسح الخارج لان المصدرية الخارجة
لا يمكن الا يستند اليها الواحد الحقيقي والالم يكن هو وحده مصدرا والمصدر فكلما
فيكون الحقيقي مصدر التمسك المصدرية وينقل الكلام الى مصدرية المصدرية حتى
يتسبب اصب تارة بالانقضاء وتارة باحراما الا اول فقير به انه لو تم هذا الدليل
لزم مفرة فانما نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي شئ مصدرية لذلك امر مغاير له
لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما واخر فية فيلزم تركبه او خارج معلول لما انفق
وينقل الكلام الى مصدرية بها فيلزم التمسك او نقول ان الصادقين احدهما ذلك
الشئ الصادق عن الثاني مصدرية لذلك الشئ لا شئ وهو مناف لما رايتهم
من اتخاذ المعلوم عند اتخاذ العلة واما الثاني فقير به ان المصدرية امر اعتبار
فيستغنى عن الملو ثرو ذكر هذا الدليل لوجه آخر وهو ايضا لا يتم على ما ذكره الشئ الجدير
للتجريد وان اريد الاطلاع على دلائل هذا المطلب والاعتراف بالوارد عليها
فعلينا بالاشارة الجدير للتجريد وقال شارح حكم العاين اعلم ان الحكم الذي يسلو
الى ان الواحد لا يصدر عنه حجب هو واحد الاشياء واحد وهو حكم واضح لا
يحتاج الى زيادة بيان فانه ان صدر عنه شيان فهو حجب ان صدر عنه
احدهما لم يصدر عنه الآخر وبالعكس فاذا صدر عنه حجبين وايد بقول الشيخ
حيث سئل عنه بانها رفق معقول انه يلزم عنه **ب** غير معقول انه يلزم عنه

الشئ

فوجود حيث يلزم عنه بغير وجود حيث يلزم عنه ا فاذا حيث يلزم عنه ليس
هو حيث يلزم عنه ب فاذا كان يلزم عنه ب فليس حيث يلزم
عنه ا انتهى كلامه ثم قال ان الشئ يلزم من هذا يجوز عندهم ان يصير في الواحد
الكثر وواحد وجهين او جهات وان لم يكن الشرط والاشياء متعددة ولعل هذا
امر تعود القوابل والشرايط المتداخرون جزا ويمكن توجيه مذهبهم بهذا
في استحالة كون الشئ الواحد فاعلا على ما يدعي عليه كلام هناك وغير
ض عليه سبب المحققين قد سوره في غلبته على شدة وقا لا ينبغي ان لا
تقدر ان مفهوم صدور امثله في المبدأ غير مفهوم صدور ب عنه فاذا
صدرا عنه معان فان الشئ المفهوم الاو معه كان مغايرة مع اعتبار المفهوم
الثاني ولا يمكن ان ينشأ ذلك عاقل فكيف يمكن ان يكون مثل هذا محلا للفرق الواقي
بين الغلابة ايضا احكي جعلوا هذه المقدمه مبدأ للترتيب الموجودات على ما هو
مذهبهم من صدور العقل الاو من مبدأ المبادرتعا فقط ثم ما بعده بنسبته على
ما حده ذكره الشئ لا يمكن بيانه بها لجزا ان يصير عنه امور متعددة لكن يتعدا
اجهات هذا اقوالا ايضا لا يتم بيان غيبية الصفات بهذه المقدمه كما لا يخفى
على المتأمل **قوله** وقد بين في محله موضوع استحالته قالوا في بيان استحالة
ان اعتبار كون الشئ فاعلا غير اعتبار كونه قابلا والالكان كل فاعل قابلا وكل
قابل فاعلا فلا يبره في ذاته وجهين يكون باصديهما قابلا وباللام فاعلا **قوله**
فان دخلنا او اصد بها في ذاته لزوم التركيب وان جرت اجزا او اصد بها لزوم التسم
لان الخارج يكون اثر الذات فيحتمل في الجهة اضر يقضي به وهكذا فيلزم التسم

قوله

قوله

فيلزم التسم و اجواب التسم في الاعتبار العقلية فلا يحتمل جازا الى الموجد
وايضا لا يمكن التسم في الامور الاعتبارية ولا يخفى انه يمكن توجيه مذهب الفلاسفة
في هذا المطلب بمشرا ووجهين مع صفة العين مذهبهم في المطلب الاو ويرد عليه
ايضا ما يرد هناك فافهم **قوله** قولنا متفاضل في نفسه من فضلها عدم اه ا اما الاو
فلان الصفة سبب للاحتياج ولا دخل للقدم قبه واما الثاني فلما ذكر الشئ
بقوله لان الصفات لا كانت قديمة و هي خارجة عن الموصوف بالضرورة اه فللقدم
دخولها ايضا فانهم **قوله** يخالف لما اتفق عليه العقلاء فانهم متفقون على انه
جميع سمات النقص والاحتياج في الصفات نقص تغاير ذلك وايضا تغاير
الاحتياج الا في الصفات يلزم قدم ذلك الغير بنا على قدم الصفات وقد ثبت
ان العالم بجميع اجزائه محدث واعلم ان الاستغناء في الكمال الذاتية ثابت بالان
واما في صفات الافعال والاسماية فتثبت عند الاشياء حسب ترتيب
الوسائل مطلقا وان ثبت الملازمة بين بعض الاشياء لكانها عارضا عن التوقف
كما تحققت فالمراد من الصفات هي صفات الذات كما لا يخفى **قوله** لا تصاف
بسلب و اضافة متكثرة في كون الذات بشرط اضافة او سلب
قابلا او بشرط اضافة او سلب فاعلا لان يكون في الذات والاضافة او
والسلب فاعلا او قابلا حتى يرد ان المركب من الذات والاضافة او السلب
غير موجوده فكيف يكون قابلا او فاعلا للصفة الموصوفة في الخارج كمن يلزم ان
ان يكون شئ واحد عينه فاعلا او قابلا فيلزم اجزاء فيلزم اجزاء المتماثلين
فلا فائدة في اعتبار السلب والاضافات في دفعه فادكون الشئ فاعلا

ق
سبغى بدر

قائلوا قائلوا وان دفعنا صدور الكثرة غير الواحد كذا قيل واقول لا يحق
 ان الاعتبار المذكور لا يدفع صدور الكثرة ايضا بل على ان السلوب
 والاضافات اعتبارات محضه ولذا عدل المحقق الطوسي كما ذكره الحكمي في كيفية
 صدور العالم غير المبدأ الاول الى ما هو كحقيقه ولو قيل ان الذات مع اعتبار
 غيره مع اعتبار آخر والا اعتبارا جازان يكون لها دخل في علمية الذات فنقول **بما انما**
 ان يقال الاعتبار لها دخل في علمية الذات لشيء وقابلية له في اعتبار يكون
 ذلك الشيء واجبا بالنسبة اليه باخر فانه **واعلم ان** ذلك الشيء يكون علمنا بالنظر
 اليه فاعلم وان الشيء ثم ردي في بعض نفسانية الصفات الواجب تعلقه
 في مرتبة الصدور المعلوم الاول **بشيء** من السلوب والاضافات وان كان
 متصفا بها بعد ما صدر بان السلوب والاضافات **فهي** من السلوب
 والاضافات يعني ان الغير لها دخل في السلوب والاضافات فلو كان
 لها دخل في الغير لم الدور واللازم بها والحلوم مثل فثبت ان
 الواجب تعلقه متصفا بشي من شأنها في مرتبة صدور المعلوم الاول فان قلت
 سلب الشيء لا يتوقف على الشيء والواجب تعلقه في مرتبة الصدور عليه
 سلب جميع ما عداه قلت سلب يعتبر على وجهين الاول سلب
 المحض **والثاني** لا يكون شيئا منضميا الى العلة لاجل بزمصد او ان يوجد في
 العلة وينتفي غيرهما وح لا يفقد تعدد العلة الثاني ان يعتبر له نحو تحقيق
 لينتظم الى العلة وله بهذا الاعتبار خروج الوجود ولا يحصل الا بعد صدور
 الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول كذا في تعليلاته على شرح الجريد قوله

لا يتعدد العلة م

قوله وانت تعلم ان هذا ينساق الى القول بكونه موجودا لها والا يلزم يلزم الدور
 والشم فلا يتصور صدورها بالاخبار وهذا هو الوجه دون ما يقال ان الصفات
 لو كانت مسبوقه بالقدرة والاخبار لزم صدورها بنا دعيا ان كل ما هو مسبوق
 بالقدرة والاخبار فهو حادث اذ هو م كما ذكره **الاصغر قوله** فالعقد كحضم
 القاعدة امر بذكرها خاصة غير شاملة فلا يلزم المناسبات بين اول الكلام و
 اخره هكذا ينبغي ان ينهم على ما قرره بعض الفضلاء وليس هذا الكلام منسبا على
 تسليم شمول القاعدة ومنع كون تخصيص العقد اياها محذورا كما توهم
 فان التخصيص بعد التسمي انما هو سيقا ايد الوجودية في قواعدهم **قوله**
 فكذا في الغائب فان العلة والشرط والحد لا يختلف شأنها في الغائب
 ولا شك ان علة كذا الشيء اعلم في الشايد به العلم فكذا في الغائب
 وحد العالم ههنا فقام به العلم فكذا صدق ههنا كشرط صدق المشتق
 في واحد من ثبوت الصلة فكذا شرطه في الغائب **قوله** فينا كس من
 الفارق لجواز كون خصوصية الاصل الذي هو المقيد عليه شرط الوجود والحكم
 فيه او كون خصوصية الفرع الذي هو المقيد عليه وجوده وفيه وعلى
 النقد يرين لا يثبت بينهما علة مشتركة **قوله** في الغائب كذا ذلك
 كله يعني ان قدرته لا يزور ولا يزداد ولا ينقص وموشرة فان قلت لا يصلح
 فتح القياس بالاضطر للمعترلة بن دعيا انهم فالكون بتاثير قدرة العبد العلم
 قلت ابطار وليد اخصم بما هو علم عنده وان لم يكن مسلما عند الذم
 متعارف فانهم **قوله** وان اوهم كلام التوبية ذلك فانهم اسم الفاعل

بما يدعى على امر قام به المشتق منه وهو بمعنى الخلق فان صدق الخرد
 انما هو بسبب كونه الحد من موضوع صنعية وصدق المشتق على الخرد
 هو مستند الى نسبة الاء الى المشتق منه **قوله** بما نفى العينية بديهية
 فلا يجزى الى دليل لشيء العينية بالمعنى الذي يقول به الحكماء بديهية **قوله** ادعوا
 بهدوء الامثلة نفى غير المنق من نوعه اراد بالمنق المشتق بلقضاء او نفى عنه
 الحكم السابق السببي لئلا يكون في الدار على ما نفى كل ما غير الحكم السببي
 عنه ولكن يكون نوعه ذلك المنق وظاهر ان اجراء وصفاته ليس نوعا زيدا لكن
 يرد ان كل واحد من اقسامه عشرة رجاء نوع عشرة رجاء ومغاير لها فيلزم
 ان ينفى الحكم عنها بل ان ينفى السبب **قوله** مغاير الحكم واحد وان كان
 مغاير للحكم وكثيرا ان يكون المراد من المنق المنق بجملة ليس بالمتفق
 ما يستفاد من لفظ غير والمعنى ان لفظ غير انما ينفى عالم بنوعه ليس بنوع
 منغيرها وصفات زيدا وجرانه وان لم يكن منصفات بل بنوع منغيرها
قوله مع انه لا يجوز عدم احد منهما وجود الاخر كما تقر عندهم من ان ما ثبت
 قدمه امتنع عدم **قوله** ولذلك غير بعضهم التوفيق الى انهما موجودان انفكاك
 احد منهما في غير او عدم هذا التوفيق هو الخشنة الاستعارة وخرج
 بقيد الوجود الاعداد فانها لا توصف بالتقارير عندهم بناء على ان التفرقة
 من الصفات الثبوتية فلا يصف بها عدما ولا عدم ووجود وخرق الا
 ايضا اذ لا يثبتها الاستعارة وخرج بقيد جواز الانفكاك ما لا يجوز انفكاك
 كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل وقولهم في غير او عدم ليشتمل المعتبر

ما حاصل المعنى
 ما واحد في حادثة
 رجال م

المنحوية **قوله** لب موجود بين عند المتكلمين ومادة النقص لا بد وان
 يكون محققا الوقوع ولا يكون فيه امكان الوقوع على انه يمكن ان يقال
 وجود قدمه كسواءه في الازر متمنع ولا يلزم من ازالة امكان الازر الازر
 كما سيجي ان نشاء انه **قوله** لا كما قيل انما ثبت قدمه امتنع عدمه سلم
 تفصيلا ليلهم على ما في صك العين وشترها ان الموجود في الازر لا يتوقف على
 شرط حادث والا لكان مادنا اذ المتوقف على حادث اولي بان
 يكون صادقا والمعتمد رصافه واذ لم يتوقف على شرط حادث كان محله عام
 يتوقف عليه وجوده ثابتا في الازر فيتمتع زواله لوجوب وجوده لعلته و
 اجيب بانه لا يلزم من عدم توقفه على شرط حادث امتناع زواله لحوال ان
 يكون من شرط عدم حادث ما اذا وجود ذلك الحادث فقد زال شرط
 خبير وزوال الجواز **قوله** لا جرد مصاحبه ماداما كان في الجسمين المضر وضمان
 القدر متوقفا **قوله** لا جرد مصاحبه ماداما كان في الجسمين المضر وضمان
 فانها ثبت بموجبه تقرب احد من الاخر قربا يثبت عليه غير التفرقة وهذا
 انما يتم اذ لم يكن الدوام مستلزما للضرورة واما اذا كان مستلزما لها فلا
 تارة **قوله** ان اراد جواز الانفكاك من الجانبين وهذا هو المشهور بين الحكماء
 والمعانوم كلام الامد ان الانفكاك من طرف واحد كاف فانه فانه
 موجودان يجوز الانفكاك بينهما في وجه كما في شرح المواقف **قوله** فيلزم
 ان يكون الجزاء الكل والصفة والموصوف متقاييرين فينتقض التوفيق
 صراحا وان لم ينتقض مجاز وهذا النقص يرد على الاخر ايضا **قوله** جواز

قوله فيهم من ذلك، فلو لم يكن في العالم شيء من غير الله تعالى، لكان وجوده في العالم
 هو ان النفاك في الطرفين وهو التعذر ويدر عليه قوله فيهم من غير البار
 والجزم بوجوده وذلك يحتاج في الجزم بوجوده في العالم كقولنا فيهم من غير البار
 الى الاثبات بالبرهان **قوله** بان يتقرر وجود كل منهما امر في الخارج اذ ان
 النفاك في الوجود في كل من نظر العقل **قوله** فالاستدلال قد سطر في شرحه
 للموقف هذا الجواب صحيح اذ لم يكن في التوفيق قبحه عدم اوجبه وانما مع هذا
 القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يتقرر البار في معدوما او متغيرا بوجبه
 ان يتقرر العالم كذلك اقواله قد سطره في هذا الكلام في الجواب في الاشارة
 المقترنة بالتوفيق المحتج عند الاشارة المعبر اليه التوفيق المشهور له في ال
 الانقاص بالبرهان المخصوصين ولا يخفى انه منس على ان المراد بالانفاك
 في الجزم عدم كونها متغيرين في الجزم ان كان كل منهما جزم لا يبرر الانقاص من المذكور
 والحاصل انه ترك قيد العدم بالذم او رده الاكثر او رده بدل المصنوع المراد بين
 العدم والجزم فان جزم خصوصه ليس قيدا وكذا العدم يدرك عليه ما قاله في ذلك
 غير بلفظ غير ولم يقر اذ قيد جزم لان هذا ترك قيد العدم وانه ايراد المصنوع المراد بدل
 فراه قد سطره في كلامه هنا اذ لم يكن في التوفيق هذا القيد بل يكون في قيد العدم
 كما نقره الاكثر **قوله** في الجواب المذكور صحيح وانما اذا كان فيه هذا القيد فلا يكون
 اجواب المذكور صحيحا حاصله اعتراض الشارح عليه قد سطره بقوله قلت او عدم صحة
 الجواب المذكور في كلا التقديرين اذ ان الحرف في العلم انه يدرك عليه قد سطره
 انه يعلم في قوله قد سطره اذ لا يجوز ان يتقرر البار ان النفاك في الخارج معناه
 عدم كون احد من متغيري الاضداد اما اذا كان كلاهما متغيرا فلا انفاك
 فيهم

في القديين بدار

فيكون الاضداد المذكور عليه

فلو انفاك في الجزم وليس كذلك علما عرفت فلو فرض كون الواجب متغيرا في غير
 يكون بينهما انفاك في الجزم كما اذا لم يكن احد من متغيري الجزم اصلا فان قلت كلام
 قد سطره منس على المراد بالانفاك في الجزم هو هذا الاضداد المعبر عنه بطلان
 التحقيق ولذا لم ير من المتحقق لادخال احد من القديين في التوفيق بالتفسير
 حيث قال قلت النفس غير وارداه قلت ان ما ذكره بقوله قلت انه لا يثبت في ما ارا
 المعبر عن الانفاك في الجزم بل هو في الانقاص المذكور عليه في الاستمرار بدون التفسير
 ايضا كما لا يخفى على المتأمل **قوله** وحق يلزم التقابل بين الصفة والموصوف اجيب
 عنه بان المراد الجواز نظر الى بدمية العقول وتحقق الصفة بدون الموصوف بدمية
 البطلان **قوله** والجزم والحكم في الجزم بعينه انعدام الحكم فلا يمكن تصور الانفاك
 بينهما ضرورة امتناع تصور الشيء منفكاً عن نفسه فنادى **قوله** بتحقيق او تقدير
 الاتحاد في الاشارة الحقيقية ان يكون الاشارة الى احد من كحقيقا بالذات
 عين الاشارة الى الاضداد بل عرض كما في التفسير والصورة فان الاشارة الحقيقية
 الى احد هما وهو الصورة عين الاشارة الى الاضداد وهو التفسير بل عرض اذ المتغير
 بالذات انما هو الصورة كما بين في موضوعه وكذا الاضداد حاله فيها متحدان
 في الاشارة الحقيقية واما الاتحاد في الاشارة التقديرية فكما في احوال الجزم
 فانها على تقدير ان يكونا متحدتين في الاضداد في الاشارة **قوله** وصورة
 عنهما في الازل فيلزم نقص زينة في الازل لان ما يصفه هو نوع به انما هو صفة
 كل فلو كان حاد فالزم ان يكون متصفا به فيحدونه وذلك نقص على وجه
 تفسير هذا الدليل في قيام الحوادث بذاته في كلام الشارح **قوله** بانبات ثلثة حرم

في العالم متغيرا
 فيهم من غير البار
 فيهم من غير البار
 فيهم من غير البار
 فيهم من غير البار

من القدر ما وهو الاقاييم الثلثة قالوا ان الدعوى وادق قائم ثلثة هو الوجود وادق
 العلم وادق وادق باجود القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقالوا اقنوم العلم انظر
 الى عيسى ومنه من يظهر الاستقلال **قوله** اما سمعوا فقولوا في عالم الغيب الشهادة
 فان قلت هذا لا يدل الا على ثبوت العلم لية لا على التفصيل المذكور بقوله
 بجميع المعلومات اعني كلية وجزئية قلت كما ذكرنا على عموم علم جميع المعينات
 والشهادة در على التفصيل المذكور الشاذ على تقدير عدم علم باجزيات
 على الوجه الجزئي يلزم خروج الشخص عن عالم المشهور وان خالفه تحقيق
 على ما سيجي ولا يخفى ان الشخص احد الامرين المذكورين على انه يمكن ان يكون
 الاستدلال على ثبوت العلم واما التفصيل فثبت بتفريع هذه المسئلة على التي قبلها
 ولم يتم ضل الشك لظهوره **قوله** ولا يرد ان الحيوانات اه هذا الورد ونقص اجاب
 بجران الدليل وتختلف المدعى والادوية بل بان الدليل بين وعلم ما يهو حق
 من قاعدة الاشمرويه وان لا يؤثر في الوجود الا هو والثاني من تخلف العلم
 لجواز ان يكون للحيوانات علم بافعالها الوالمتقنة بنا على ان لهم الحواس الظاهرة
 والباطنة ايضا فخصهم ادراك الجزئيات والعلم في اصطلاح الاشمرو
 بتم ادراك الحواس الباطنة على ما قرره في حق الصور وشرح للمص على انه ذهب
 الاشمرويون الى اثبات النفوس المجرودة للحيوانات ايضا وبالذات في المباحث
 بجران بعض ولا يدل اليه وكي نقل ان في شرحه على الهمها **قوله** فليست بسلطنة دلالة
 ولا يدل الا على المتقنة عليه فان قلت الافعال المتقنة لا يدل الا على العلم الكامل
 اجماله الكلي والجزئي به دون غيرها ودعوى اتفاق جميع افعالها لا يمكن كما توهم

تا اصله

كما توهم قلت هذه الدعوى لا تشبهه في غيرها فان جميع افعال الوجود الاتقان او
 كل منها متقن للمصلي وان كان بالنظر الى الجوانب والذات فبما هو مشهور
 الا يتقن في اكلها وكمالاتها على كونه ومصلي فيها متقن وان كان الاتقان في بعضها
 ازيد واظهر بيت **قوله** ما كفت خطا به قلم صنع نرفت آفرين بر نظر باك خطا
 بوشش باد **قوله** وقد اثبت ان الغيب حافظ الشراكر في هذا البيت
 الى تحتمل جميع الافعال والحكم والمصالح فان الخطا والصواب في الافعال انما هو
 باعتبار الاشتغال على المصلي وعدم الاشتغال عليها على ما ذكره الشرح في شرحه
 على هذا البيت ثم ان ابي يعقوب في هذا الكتاب انما هو على قوانين اهل السنة
 والجماعة فلا يرد على بعض الافعال التي هي على قاعدة التباكك الاعتراض التي يذكرنا
 دلالة ولا يدل الا على المتقنة على علمها بجميع ما هو غيره بالتفصيل المذكور اذ لا يخفى
 ان الفاعل للتقن يعلم فعله على تاما كما خلاف فان قلت لا اصحاب الى دعوى اتفاق
 جميع الافعال فان الالباب السماوية والارضية التي يرشد اليها علم الهيئة و
 النفسانية التي يرشد اليها علم التشريح مع ما فيها من وقايق الحكم
 ومانعها الخفية يدرك دلالة ظاهرة على كل علم صانعها بحيث لا يخفى
 ان لا يحيط بذرات المصنوعات قلت على هذا يكون الاستدلال على
 كما لا يخفى ان في تفريع المص هذه المسئلة وما بعد ما على المقصود اجماعها اشارة
 الى الدليل الا ان الشرح ماضى واخفى ما ظهر عند **قوله** هذا ما وافق اه ابراهيم
 علم الشئ بالشئ علم الاول بذاته **قوله** هذا هو النهج الملازم لهذا المقام ان
 علمه بما يمكنه بدلالة ولا يدل الا على المتقنة واثبات علمه بذاته من علمه بما يمكنه
 هو النهج الملازم لهذا المقام دون ما ذكره الفلاسفة فانه بطور فيه الكلام و

الذي يبين الاستدلال بالاتقان في جميع الافعال
 ومنها الاستدلال بالاتقان في بعضها
 كونه خطا با او بهما ايضا كما لا يخفى
 على المتقن
 اليه اللغوي

وخاصة ما ذكره ان مدار العاقلة والمعقولة والمركبة والمركبة لو اثبت
 النفس المحيوية في الحيوانات ايضا على التجرد وما ثبت كونه في اعلى مراتب
 التجرد كان عالما بنفسه بذاته فكان عاقلا ومعقولا ولو كان ذاته غلة
 موجبة لكل الممكنات اما بدون شرط او بشرط هو منه والعلم بالعلمة الموجبة
 يستلزم العلم بالعلوم لزم كونه عالما بجميع المعلومات وان اردت تفصيل
 المقدمات التي ذكرها بهذا النزاع فارجع الى رسالتي الجديدة في اثبات
 الواجب وصفاته العلية **قوله** حتى ان العلامة الطوكسية مع توغله في الانقصار
 بغير فنية الآن والماضي والمستقبل فيعرض له صفة ذات ان يتغير بل يجب
 ان يكون علمه في علم الوجود المقدس العلي في الزمان والدمر فالعلمة الطوكسية
 لما حصر الوجود المقدس على الوجود المتعرض عليه بما نقلته من هنا عنده واما لو حصر
 كلامه على ما ذكره صاحب المحياك فلا يرد عليه الاعتراض فان في قوله
 هذا الكلام واما صلا ان الموجودات من الازلا الى الابد معلومة في كل
 في وفه ليرى على كان وكما ينسب اليه وهو بالنسبة الى علوم الممكنات
 هذا ولا يلزم على هذا ان يكون العلم بالجزئي المتغير متغيرا كما يكون كذلك لو كان
 زمانيا واما على الوجود المقدس في الزمان فلا فاقلت ادراك الجزئية
 المتغيرة حيث هي متغيرة اى يكون بالان جسمانية قلت ثم يدعى هو
 بالقبس البنا لا بالنسبة الى الواجب على اسمه كما صرح في المحياك
 وقد شنع بهذا التحقيق على المحقق الطوكسي حيث قال في السوال
 اى يرد على ما فهمه لا على ما حققناه وقار بعد بيان كلامه حاصله في شرح
 هكذا ينبغي ان يحقق هذا الكلام ويجتزأ عما يشترطه في الاوامر اقوال

العلم قال في شرح الاثبات ان العلم بالعلمة الطوكسية مع توغله في الانقصار بغير فنية الآن والماضي والمستقبل فيعرض له صفة ذات ان يتغير بل يجب ان يكون علمه في علم الوجود المقدس العلي في الزمان والدمر فالعلمة الطوكسية لما حصر الوجود المقدس على الوجود المتعرض عليه بما نقلته من هنا عنده واما لو حصر كلامه على ما ذكره صاحب المحياك فلا يرد عليه الاعتراض فان في قوله هذا الكلام واما صلا ان الموجودات من الازلا الى الابد معلومة في كل في وفه ليرى على كان وكما ينسب اليه وهو بالنسبة الى علوم الممكنات هذا ولا يلزم على هذا ان يكون العلم بالجزئي المتغير متغيرا كما يكون كذلك لو كان زمانيا واما على الوجود المقدس في الزمان فلا فاقلت ادراك الجزئية المتغيرة حيث هي متغيرة اى يكون بالان جسمانية قلت ثم يدعى هو بالقبس البنا لا بالنسبة الى الواجب على اسمه كما صرح في المحياك وقد شنع بهذا التحقيق على المحقق الطوكسي حيث قال في السوال اى يرد على ما فهمه لا على ما حققناه وقار بعد بيان كلامه حاصله في شرح هكذا ينبغي ان يحقق هذا الكلام ويجتزأ عما يشترطه في الاوامر اقوال

صاحبهم

بكذا ينبغي ان يحقق هذا الكلام ويجتزأ عما يشترطه في الاوامر اقوال

العلم

العلم

حسب ان التشخيص امر زائد على الغائية النوعية نسبة النوع ^{الفصل}
 الى اجنس فنكون ذات زير عندهم من كبر الجنس ^{الفصل} التشخيص وكما يجر
 بانضمام الفصم نوعا متميزا عن المشركات اجنسية كذلك يجر النوع
 بانضمام التشخيص خصوصا متميزا عن المشركات النوعية وجعله الامر
 المسمى المشخص من شخص بذاته اذ هو شخص النوع له والاي يلزم الدور
 او النسب على هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة
 بكل منها ويكون اتحادها بالغايبية النوعية التي هو بعض ما هو اضافة وانها
 وكذا هذا الامر موجود في الخارج ام لا يمتنع وجود الكلي الطبيعي في الخارج كما ذهب
 اليه المحققون وعدم وجوده في كذا ذهب اليه اذون ثم ان هذا الامر في
 الماديات يكون ماديا بالاجمال فيلزم ان لا يحصل كبرها كالمبادىء العالوية
 وهذا هو منشأ التشنيع على الحكم بانهم سيفنون علم الواجب بالجزئية
 وانهم لا يعتقدون احاطة علم جميع المفهومات بتوهم ذلك علما كبيرا في
 تعليفات على الجزئية فان قلت لا دخل لهذا في التشنيع عليهم وحمل كلامهم
 على خروج بعض المفهومات عن علمه او لوجوه التكليف الكلية والجزئية
 صفة العلم دون العلم لا يرد عليهم ذلك سواء جعل التشخيص واضلا او خافيا
 فالمصحح للمحمل الا جعلها صفتا للمعلوم كما لا يخفى قلت جعلها صفتا للمعلوم
 او العلم والشر على دخول التشخيص وضروره فانه على ما اشاره الاوائل في كون
 التشخيص كونه التمييز الجزئي في امر المفهوم الاضائي الاعتباري وعدم امر ورا
 ما في الحقيقة النوعية لا يكون الاختلاف بين الكلي والجزئي كالا

كالان وزيد مثلا لا يخفى الادراك فالات ان اذا كان محفوفا بغيره
 مصنعة محسوسة وكان يتعلق به الاحساس كان جزئيا واذا كان يتعلق به
 الادراك مجردا عن تلك العوارض اعني الادراك التعقل كان كليا وقولهم في
 انه انما كان نفسا في صورته غير مانع عن الشركة امر نفس النوع الادراك
 وهو الادراك التعقل مثلا بل ان هذا الذهب ولا حاصه الماء وبله بان المراد
 ان لفظة من الشركة من حيث انه مقصور امر مع قطع النظر عن جميع ما يباين
 مفهوم المقصور فظهر من هذا ان نسبة ما اشتمل من المتأخرين للتشنيع على
 الحكم وحمل كلامهم على خروج بعض المفهومات عن علمه في ذلك علما كبيرا فافهم
 وادخلى ما ذهب اليه الاولاد وهو المفهوم من ظاهر عبارة الجزئية وان حملها على
 الجديد على جعل التشخيص في التشخيص وهو موجود في الخارج **قوله** وجع فالتشخيص
 امر زائد على الفهم في قوله بكونه موجودا في الخارج فلو كان له نوع يلزم النسب
 في الامور الخارجية بخلاف ما اذا كان خارجا فانه من الاعتبار فان النسب
 اللازم على تقدير ان يكون له نوع في الامور الاعتبارية فيتمتع بمراد
 بل امتياز كل شئ بغيره سواء في النوع او في العوارض الخارجية فيمكن ادراك
 كل منها بطريق التعقل لوجودها تحت الماهيات الكلية لكن يلزم الدور او
 النسب عند التقدير كما يظهر عند التامل بخلاف ما اذا كان كذا الوجود الخاص
 فان امتيازها عن غيره بذاته فان قلت انه محتمل فحصل المطلق مغاير لخصته
 المطلق وكذا البعض المحصر مع بعض الاعتباري محض فاعلم ان الوجود
 امر اعتباري لا وجود له في الخارج والاي يلزم الدور والنسب او تقديره

كالتشخيص امر زائد على الغائية النوعية نسبة النوع الى اجنس فنكون ذات زير عندهم من كبر الجنس

منه انما هو في الحقيقة لا في الظاهر وانما هو في الحقيقة لا في الظاهر

على ان وجوب الوجود عند عينه الوجود ولا شك ان الامر الاعتباري
لا يميز الشيء عن غيره اذ جازيا لان نقول التشخيص ما به حكم العقول باعتبار
بعضها هو بعض ولا شك ان العقول الاصلية الماهية موجودة الوجود
خاص بقتضيه استعداد مخصوص يحكم بامتيازها في الوجود الوجود
اخر بقتضيه استعداد اخر فان قلت العقول لا تفرق الوجود الماهية
الا بعد التشخيص فكيف يكون الوجود تشخيصا قلت هو كذلك في الوجود
المطلق واما احصى فبغيرها العقول الماهية فيجب كونها مشخصة ثم
يحكم عليها بالمطلق المشترك بين احصى فان قلت الحكم بالمطلق مقدم
على الحكم بالمقتضى الا انه ما يربى بالاعتبار فكما ان الوجود امر اعتباري يشترط العقول
كذلك التشخيص في الحقيقة على التبريد والذو يتحقق في كلام القدماء
ان الماهية النوعية الماهية تشخص الوجود بغير تشخيصه بل هو الوجود الخاص
لا يميز ان الوجود يفرق اليه في غير الوجود تشخيصا بل ان كان بالوجود بغير
الاشارة كذلك بغيره مما تارة في الفاعل الذي يجعل الوجود ويجعله تشخيصا
بل الوجود والتشخيص متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما نفس عليه
الفارابي انتهى **قوله** في منبازه وجوده بمعنى ان في الوجود الوجود المفارقة
لتلك الاعراض مخصوص به فيمنه من ماعداه لا يجمع ان الوجود يفرق اليه
فبغير الماهية تشخيصا على ما سبق **قوله** وتلك الاعراض التي تشخص
بمعنوا الشخص والسبب من تشخيصه ولذلك لو فرض تشخيصا لافاض
القائمة بقطعة ملكية في الشبهة كان تشخيصها باقيا مالم يتبدل

بمعنى ان الصورة الانسانية تشخصها في تلك الاشياء
تفريقا للاعراض الشخصية

يتبدل جوهرها وما كان الموضوع من جملة الاعراض كان من جملة مشخصات
العرض ولذلك يجوز عليها الانتفال فلو كان العرض مشخصا ايضا لم يلزم الدور
وقال الشر في تعليقه على التبريد الحقيقة النوعية اذا كانت مجردة عن متعلق
الوجود يشخص آخر لم يتصور تعدد ما وانشاءها في افرادها وان كانت مادية
يتشخص في الافراد بحسب ما يقتضيه حصول المادة من الاعراض لا بمعنى ان
تلك مشخصة لغيرها حقيقة اذ الامر بالعكس كما سبق بسبب استعداد كل
منها للصورة مقارنة لتلك الاعراض وتلك الاعراض في كلام القدماء
الاشخاص وقد يطلق عليها المشخص بمعنى انها عنوان الشخص وعلا من
انتهى وينبغي ان يعلم انه كثير ما يسمي الشخص شخصا كما في الفصل من
بداية المشخص في الحقيقة هو الشخص فلا منافاة بين ما ذكره الشر في تعليقه
على التبريد من قوله بل المشخص هو وجوده الخاص بين ما قاله الفارابي
من ان الشخص هو الوجود الخاص **قوله** والعوارض والمعروضات كلها
لهما ما هيئات كلية فانها جوهر واعراض داخلية في احد المقولتين دفع ما
ذكره من ان الشخص تشخص النوع له في تعليقه على شرح التبريد وما
ما ذكره من ان الشخص النوع لا يطابق اصول القوم فانهم جوهريون
في المقولات العشرة حتى قال في التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر ذلك
شينا خارجا عنها فليس يمكن عندهم تشخيصه لا يكون له حقيقة بوجه
الشرح وفيه نظر اذ المراد من القول المنقول ان كل ما يذكره وذكره بصدق عليه
واحد المقولات لان كل ما يذكره ذكر لا بد ان يكون واحدا منها حيث انه

والانتم حسبها للفصول وهو بطا واذ كان المراد الاو فلا يلزم ان لا يكون في تلك
 شخص لا يكون له حقيقة نوعية بل الدليل الدار على خروج اجزاء النفس كجزء
 بعينه في الخارج عن الشخص ضرورة انه لا يجوز ان يكون جسداً كغيره
 جسداً شخصاً لانه في الاجزاء المتحدة مع الشخص خارجا ومقبولات متباينة
 كما ذكره المحققين في تعليفاته على حاشية التجريد ومما اظهره سوادنا
 البيهقي الاسلام والامام الرازي في تكملة الفلاسفة في هذه المسئلة فانه اذا
 لم يكن لبعضها ملكة حقيقة نوعية فلا يلزم ادراكها بالوجود الكلي ادراكها
 بكنها ولو لم يلزم خروج بعض المعلولات عن علمه بناء على ان الكلية هي الوجود
 ويدبرها الانفصا يجب ترتيبه في ذلك وكيف يدبر اصغر العقلاء
 الا انهم الملكة ما لم يدبر تحت مفهوم كل فضلا عن هو الوجود في ذاته
 ما هو الحق وما ينبغي ان يعلم في هذا المقام ان مواعاة الاتحاد بالذات والتفكير
 بالاعتبار العلم والمعلوم ان الحى صدر في العقل لو عثر اعتبار حصوله في العقل
 وكونه موجودا طلبا لا يقع الموجود العنبر المعلوم فالاعتبار داخل في ما بين
 العلم والافاضة لانهما باحقيقة امر معلوم كما يفهم من ظاهر كلام شارح الاش
 حيث قال السواد المعقول السواد الموجود وهذا ينطبق في لزوم اتحاد المقبول
 والتصدق عند خلق التصور بالتصدق كما ذكره بعض المتأخرين من المحققين
 في تعليفاته على حاشية المطالع فلا بد ان الشئ لا يدبر في ذاتها ويجعل الكلية
 واجزائه صفتا العلم وهو المعلوم بناء على اتحادها بالذات **قول** ان الكليات
 ينبعث عن الشوق الجزئي امر الارادة الكلية والشوق الكلي لا ينبعث عن

عن الشوق الجزئي والارادة الجزئية وصدور الجزئي يتوقف على الاخرين
 بناء على ان نسبة الكل الى جميع جزئياته على السوية **قول** قد صح بعضهم ان
 تعليفاته على شرح التبعيد قال بانها في التخصيص بالما المقبول للامر لا يشر
 له في توريه كالشمس والفعل الفعالي بوجه صدوره في كل وقت يتوجه اليه
 في التوقف الفعالي على التصور الجزئي مطلقا انتم ويجب ان يكون الاخصا
 حسب الذات بان يمتنع لذاته في ذاته بطريق المعنى او البدلية لان
 الكلام فيه كحقيقة فالأخصا في الواقع لا يمتنع في ذاته لزوم الترتيب بل هو
 فالشمس في واقعها على تقدير القول بما يمكن شمس جزئية وصيغة على تقدير القول
 بامتثالها لكن يظهر في واقعها ان الأخصا في الواقع وان امكن الاشتراك
 كما ان لا يجب على المتأخر ان يكون بمعنى الكليات في الفلك اه وما قيل في الجواب
 عن ان النفس مع الارادة الكلية امر قارو العلة الفارة عالم بضم اليها ام غير قار
 يستحيل ان يقتضيه امر قارو الا يلزم تخلف المعلول عن العلة لا يدفع ذلك
 بل هو في تميزه كذا في تعليفاته على شرح التجريد والمراد بالامر الغير القار
 في الاول هو الارادة الجزئية للشيء الجزئية وعدم كونه الحركة فالعدم
 قار مرادها في الثاني الحركة بمعنى القطع والمراد بعدم قرارها ان لا يجمع
 اجزائها في الحدوث لان لا يجمع اجزائها في الوجود مطلقا اول وجودها الا في
 التي لا تشك في عدم قرارها بهذا المعنى كيف واجزائها انما تحدث
 في التي مستغنية والمطلوب وهو الاضيق الى الارادة الجزئية كحصول
 بهما في ضرورة ان العلة النامية في الغير القار بهذا المعنى لا بد ان يتحل

ما القارة

على غير قار هذا ولقد ان يقول لا كونه الارادة الكلية مطلقا فارا فانه كما
 يجوز ارادة جزئية في قار الاجزاء كذلك يجوز حدوث ارادة كلية كذلك في قار
 قوله والعمل بعينه من الممكنات عين المعلومات فيكون علما حضوريا **قوله** وبه الترخ
 الشهرة بالمشرا الاطلاقية اختلفت الاقوال في المشرا الاطلاقية فذهب
 الاكثرون الى ان المراد لا بد لكل طبيعة نوعية من شخص باق ارضا قابل
 للمقابلة وهو المراد من الجرد والاذن الذي ^{يقول} افلاطون حيث قال
 كتابه الحكيم والعلماني انه اثبت في الطبيعيات للطبايع الكلية وجودا مجردا
 اذ لم يوارادوا بالمشرا الاطلاقية هذا المعنى في المستحق لانهم في بعض
 كلام الشيخ في الهيكل الشفا حيث قال استوفوا فظن قوم ان الفكرة
 بوجوب وجود شيئين في شئ كانا اثنين في معنى الانانية ان فاسد
 محسوس وان المعقول مفارق ابد لا يفسد وجعله الكل واحدا منها ما هو
 سمو الوجود المفارق وجودا متاليا وجعله الكل واحدا من الامور الطبيعية
 صورة مفارقة بهر المعقول اياها بتعلق العقل اذ كان المعقول اما
 لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعله العلم والبراهين بخوا
 كونه هذه اياها المعقول الاربنا ورو كان المعوق بافلاطون ومعلقا ط
 بقرطان في هذا الامر ويقول ان الانانية هي واحدة موجودا بتلك
 في الاشياء ص وبقي مع بطلانها وليس للمعنى المحسوس المتكسر الفاسد فهو
 اذن المعنى المعقول المفارق قال الامام في المخلص في البحث الاصدر ^{والعنوان}
 المحسوس في المشرا المنقول ^ع افلاطون انه لا بد لكل طبيعة نوعية من شخص

شخص باقي اذ في ابد من ونحن قد نظرنا هذا العقول في باب الوجود وكلاهما
 وحكموا ان الصبح على ذلك بانه لا شك في وجود هذا الانسان فالان
 الذي هو جرد هذا الانسان موجودا والان المشترك بين هذه الاشياء ص
 المحسوس المختلفة بالعوارض فهو جرد وكلها والالم كما يشتر كالتين الاشياء ص
 في ذات العوارض المختلفة ولا شك ان الانسان الجرد لا يفسد عند
 هذه الاشياء ص المحسوس فلا بد من انبثات ان جرد وكل العوارض
 ونقول الامام الرزاز انه نفذ في المخلص اذ لانه كثيرة عن الرسطو على بطلانها والحو
 عن الاصحاح المذكور في افلاطون وزعم ان المشرا الاطلاقية عن الصور المحسوسة
 لا في مكان الثابتة في عالم الاشياء المتوسطة بين عالم العقول والحس
 لانه اكثر تجردا من الحس واقل تجردا من العقول فانهم اشتوا اربع عوالم عالم
 التجرد المحض من الحس المتألمية وعالم الانوار والعقول وعالم المشرا
 والنجار وعالم الحس والشهادة ومظاهر تلك الصور فيكون المراد بها
 سائر الاجسام الصغالية وقد يكون اجزا وغيرها من اجسام القوم
 الحسية وتلك الصور موجودة قائمة بنفسها والا لاختلف روية
 شئ باختلاف مواضع النظر اليها والهيمنة الثابتة في الحس
 يختلف بذلك وليست ثابتة في الهوار ايضا لا فاسد في انزات
 شيئا اعظم الهوار كالتسما والقول بالاشعة باطل على ما قرره في موضع
 وذهب صاحب الاشراف الى ان ما قال افلاطون اشارة الى ان
 لكل نوع جسماني من الافلاك والكواكب السباط العنصرية ومربياتها

تاجبارة

رتباً هو نور جبر ومع المادة قائم بذاته مدبر له حافظ اياه وهو المنزه والفاخر
 والمولود في النبات والحيوان والانس لان متاع صدور هذه الافعال المختلفة
 في النبات والحيوان من قوة بسيطة لا شعور لها وليس لها النفس والالكان
 لا شعور بها في جميع هذه الافعال من الارباب والى تلك الارباب ثم ان
 الحكيم ملك الحق قال ان لكل الشئ قطة من قطرات نوره معها
 ملك وقال انما في الجبار وملك البحار وملك الارباب النورية بهر
 المشي الا فلاطونية ونقله انه قال جميع المتاهمين من حكماء الفرس
 وغيرهم من قضاة غورس وافلاطون وامنالهم متفقون على ذلك
 واكثرهم صرح بان شهادتها وحكيها افلاطون عن نفسه انه ضلع الظلمات
 النفسانية والتعلقات البدنية وشهادتها وقال ايضا اذ اعلمت
 رصد شخص او اشئ من معدودة كبطليموس وابرحس وغيرهما في
 من ارباب الارصاد الجسائية في الامور الفلكية من الحركات وغيرها
 حتى تعلم من تلاهم في ذلك وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم فكيف
 لا يعتبر قول الساطين الحكمة والنبوة في شئ كذا يدوم في ارضادهم
 الروحانية في ضلواتهم ورياضاتهم هذا وكلام الصوفية ناظر الى هذا
 قال الشيخ صدر الدين القونيني في تفسير الفاتحة قائم صورة الاول لها
 روي وبهذا اول نقل صدر الرسالة وخاتم النبوة انه قال حين قال
 في الكونيات واصدح الصحابة فاصبح اللطيم كدهاه بضع وثلاثون كاهن الخلافة يتدرونها
 ثم المشايخ والاشياء استقر في الارباب بسنام امر الاشياء من الموجوده

ملك

في الكونيات

الموجود في هذا العالم الا انه يستقر في الارباب ايضا اذ كما ان الصنم
 امر الاكث للرب في عالم الحس فكذلك ربه في عالم العقل فالاصنام العولم
 في عالم الحس لم يوجد الا رب في عالم العقل وبالعكس كما ذكره شارح حكمه
 الفين واخر هذا القول الا في الاقوال الغلظة **قول** وظم عبارة الاكث
 يشع بذلك حيث قال ان واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته لم يلزم
 فيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جالت الكثرة لازمة من ضرورة
 لا واصلته في الذات متقومه بها وجارات ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم
 متباينة او غير متباينة لا يشتم الوحدة والا لولا يرضى له كثرة لوازم
 الاضافية وكثرة سلوب وسبب ذلك كثرة الاشياء الكثر لانها اشهر لذلك
 في وحدانية ذاته انما قول شمس يلزم فيوميته امر كونه برتام جميع الخاد
 التعلق بالغير والضعف وعدم الاحكام والمواد الوجودية كالهياكل
 وما بعدها والمواد العقلية كالمابيت وغيرها مما يجعل الذات صالحة لزيادة
 الخشونة والعوارض التي يجر المعقول بها محسوس او متخيلا او موهوما
 وهو مفعول يلزم وقوله عقلا بذاته حال من صميمه وقوله ان يعقل الكثرة
 فاعلم يلزم وتقريره على ما ذكره المحقق الطوسي في شرحه للاكث رات ان الاكث
 لما عقلا بذاته وتفصل للكثرة لازم معلوله فتصور الكثرة التي هي مفعولا
 من حيث المعلولات فمنها ضرورة حقة ذات تاد صر المعلول من المعلول
 وذاته ليست متقومه بها وتكثرت اللوازم والمعلول لا يقدر في حدة علتها
 الملزمة اياها سواء كانت تلك اللوازم متفرقة في ذات العلة او مبانة

تا ولا يغربا

بذاته بغير
او مباينة له فاذن ثمر الكثرة المعلومة في ذات الواجب القائم بنفسه المتقدم
عليها بالعلم والموجود لا يقتضيه كثرته واما صمدان الواجب واحد ووجه
لا يورث كثرته الصور المعقولة المتفرقة في ذاتها **قول** ويتصور في حقيقة ذات
صورها غير اخرج في عدم قيام صورها بذاته **قول** وهو اولها امر عقلي
الاشياء اذ في عدم وجود صور كثر في جوهره وابقا في حقيقة بصورتها بارتباطها
وتفرقة على ما يدل عليه في عبارة الاشارات كما سبق اولي بان يكون عقلا
امر على وادراكا فالعقل بالتمتع بالمصدر لتلك الصور الفايضة عن حقيقة
فقوله تلك الصور مفعول عقلا وتم جموعه اللام وقوله عن عقليته مفضل عليه
امر عقليته بتلك الصور بنحو آخر كما تقر والاراسم وفي بعض النسخ
علم عقلا امر عند عقول الفيضان والمفضل عليه يكون محذوف على هذا ففهم
هذا التقرير ان علمه بالاشياء نفس الاشياء ويدل عليه قوله وكلام شرح الاشارات
يكون محذوف كلام الشفا فان ما فرقه شفا في الاشارات هو ان علم
حضور عين المعلوما على نحو ما فصل في قوله فان العاقل الى اخر ما ذكره ويكفي
حجر كلام الشيخ ايضا على العلم الحضور الذي حقيقة صاحب المحاكات ووجه
الاولوية هو انه يلزم على الاشارات ان يكون الشيء الواحد بلا وفاقلا
لشيء واحد وكونه محلا للتكثير وكونه متصفا بصفات غير سلبية والاشياء
هذا ويجوز ان يكون المراد بقوله وهو اولي ان واجب الوجود اولي يكون على
تم تلك الصور الفايضة سواء كان بطريق في مهابته او بطريق العلم الحضور
وعلى هذا يكون علمه في ذاته واليه اشار بقوله في كلام الشفا في قوله

او مباينة له فاذن ثمر الكثرة المعلومة في ذات الواجب القائم بنفسه المتقدم
عليها بالعلم والموجود لا يقتضيه كثرته واما صمدان الواجب واحد ووجه
لا يورث كثرته الصور المعقولة المتفرقة في ذاتها **قول** ويتصور في حقيقة ذات
صورها غير اخرج في عدم قيام صورها بذاته **قول** وهو اولها امر عقلي
الاشياء اذ في عدم وجود صور كثر في جوهره وابقا في حقيقة بصورتها بارتباطها
وتفرقة على ما يدل عليه في عبارة الاشارات كما سبق اولي بان يكون عقلا
امر على وادراكا فالعقل بالتمتع بالمصدر لتلك الصور الفايضة عن حقيقة
فقوله تلك الصور مفعول عقلا وتم جموعه اللام وقوله عن عقليته مفضل عليه
امر عقليته بتلك الصور بنحو آخر كما تقر والاراسم وفي بعض النسخ
علم عقلا امر عند عقول الفيضان والمفضل عليه يكون محذوف على هذا ففهم
هذا التقرير ان علمه بالاشياء نفس الاشياء ويدل عليه قوله وكلام شرح الاشارات
يكون محذوف كلام الشفا فان ما فرقه شفا في الاشارات هو ان علم
حضور عين المعلوما على نحو ما فصل في قوله فان العاقل الى اخر ما ذكره ويكفي
حجر كلام الشيخ ايضا على العلم الحضور الذي حقيقة صاحب المحاكات ووجه
الاولوية هو انه يلزم على الاشارات ان يكون الشيء الواحد بلا وفاقلا
لشيء واحد وكونه محلا للتكثير وكونه متصفا بصفات غير سلبية والاشياء
هذا ويجوز ان يكون المراد بقوله وهو اولي ان واجب الوجود اولي يكون على
تم تلك الصور الفايضة سواء كان بطريق في مهابته او بطريق العلم الحضور
وعلى هذا يكون علمه في ذاته واليه اشار بقوله في كلام الشفا في قوله

قول واعتبر نفسك اه رفيع الاستبعاد يكون العلم بالمعلوم نفس المعلوم
بان الصورة الحاصلة في نفسك معلومة وتتعلق اياها بنفسها خارج عن ان
يتضاعف فيك الصور مع انك لست على مستقلة لها **قول** بل انما يتضاعف
اعتبارك المتعلق بذاتك او بتلك الصورة الا وراعتبار كونك عالما بتلك
الصورة بمر الصورة واعتبار كونك عالما بتلك الصورة بنفسها والثاني اعتبار
كون تلك الصورة منك فبها المعلوم عندك واعتبار كون تلك الصورة منك
بها نفسها عندك ووجه هذا علم حال التركيب **قول** ولا تظن انه رفيع لما يتوهم ان
منشأ العلم للصورة بنفسها ان هو اكلها دون المعلومة ووجه الرفع
ان اكلها شرط في حصول تلك الصورة الذي هو شرط في تعقلها فلو حصل ذلك
بوجه آخر غير اكلها لحصل التعقل المذكور **قول** واذا قد تقدم هذا فاقوله لا تحصر
الشم ظن المنكلم بطلبه بما تقدمت الخطا بية السابقة برهن على المطلوب
بانه قد ثبت ان المبدء الاول عالم بذاته وثبت ان تلك المعلوم والعلم بالعلم
بالمعلوم علم للعلم فليس من هذه المقدمات ان حصول المعلوم لنفسه فانه لما كانت
العلمان متحدتين لم يتم ان يكون المعلوم ان محذوف لا محالة وكان تغاير العلمين
الا بالاعتبار كذلك تغاير المعلومين كذا في المحاكات **قول** ثم لما كانت الجواهر
العقلية اه رفيع لما يقال ان كون علمه صورةيا شاكرا بالمعدوم والى صمدان
مثل المعدومات متفرقة في اجوابها العقلية ويهبط لغير فهمها حاضرة عند
تغافلها اشكار **قول** من غير لزوم محاذ الحاشيات التي ذكرها المحقق الطوسي
في شرح الاشارات في الرد على الشيخ من كون الشيء الواحد قابلا وفاقلا

بما المعلوم

قوله على ان راسم صور اجزئيات المادوية يمكن دفعه بعامر تحقيق
 ان المذهب الفلاسفة في علمهم باجزئيات المادوية **قوله** وليست تلك الا
 بل نفس الجوهر مجردة معلولة لذاته بذاته الظان هذا المشارة الى اعتراض
 اخرى ومثاله انه لو فرض الآلات اجساما تشبه اجوار مجردة حتى يرسم فيها صور
 الحسوس المادوية لا يلزمها ايضا كونها على جميع المعلولات عين المعلولة بناء على
 منس على كونها معلولة لذاته بذاته على ما يدرك عليه قول القائل لا يحتاج
 في ادراك ما تصيد عنه ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصورة
 والآلات ليست كذلك بل نفس تلك اجوار مجردة ايضا بناء على
 كونها الواحدة في مصدر بذاته لا كثره واحده ويرد عليه ان ذلك ما هو التحقيق
 كما سبق في الشارح والاشارة اليها ولو جعل قوله وليست تلك
 الآلات نعمة لسابق بعين تلك الآلات حصر يرسم فيها المادويات
 ويكون هو المرسوم فيها في صورة عنده اذ لا وقوله بل نفس تلك اجوار الى اعتراض
 اخرى ويرد عليه ان لو اريد ان نفس اجوار مجردة معلولة لذاته بذاته خصوص لهما
 على وجه انه في حقيقة تمام اياها دور الصور احاطة فيها فلا يكون معلوما له في كماله
 فهو ايضا خلاف التحقيق في استناد الملكات كلها اليه ابتداء كون كل ما معلوم
 له في لو اريد ان اجوار معلولات لذاته باستقلال الذات بخلاف الصور فان
 الذات ليست مستقلة ولو كان المؤثر هو فقط فير عليه انه لم يشترط احد
 في المعلول لكونه معلوما للفاعل ولو اريد انها معلولة من حيث الذات لا الماد
 والاعتبار معا فلا يكون تلك اجوار معلولة بذلك الاعتبار فير عليه انه لم

شيء واحد وكذا الالوان موصوفة بصفات غير ان في اول سلبية وكذا محلا
 معلولة لا يمكنه في غير ذلك الا بوجوده في ذاته بذاته بربطه بسط الالوان
 الحالة في العجز ذلك **قوله** قلت هذا الكلام اه محض الابحاث المحسنة الاور
 ان قياس المعلول الاور على الصورة الفاعلة بالنفس لا يتم فانهم **قوله** بل كما
 يكون متكايرة مصادرة المعلول الاور على الصورة الفاعلة مصادرة لان
 المدعى هو الصور بالصدور امر احصور على الشئ السيلزم كونه الفاعل
 على وقد اخرج الكلام الى نقيض هذا المدعى في الدليل والعلل لا يمكن اخذه بالوجه
 العام فالجواب لم يغير يكون مصادرة بعينه ان احصور لوجه الصدور ان كان
 مساويا كجانب الخراج **قوله** فسل لان الفاعل قد يوجب المعلول وصوره بلا
 موقوف عليه بخلاف الفاعل بل كما قال **قوله** حكمت لا يظهر من المقدمات
 السابقة **قوله** اذ المعلول بالاعتبارات الثلاثة آه فالجواب في حكمة العيان
 والعقل الاور الصادر من العبد الاور طرغم الامكان لذاته والوجود في
 وله ما يبين جوهرية فيصدر عنه باحد هذه الاعتبارات هيولى العلك ولو سلمت
 الصورة الفلكية وتصدر عنه بالاعتبار الاخر عقرو بالاعتبار الثالث
 النفس الفلكية التي هي والذاته في جملة الاعتبارات الامكان وبالذات
 الوجود اللازم له في غيره الذي هو العبد الاور وبالذات اما يبين الجوهرية
 القافية بنفسها اراد التفصيل فغلبه بشرح حكمة العيان **قوله** متاخر
 عن تعقل تلك اجوار هو ذلك لان على نقاش موقوف على حصولها في تلك
 الجوار وهو موقوف فلا يلتفت الى ما قيل ان اللحنه في الالفان بصاوم البديهة **قوله**

تدو كونه حسب المفهوم من الحصول

فيه وعليه ان لم يشترط احد في كون المعلول علما صدور الاعتبار في الشئ
 كما في ارادته بهذا الكلام فان كثر احواله في كل احوال رموه بخلق بالقبول ولا تسرع
 بالرد كما نقره بعض فلا يميزه انه قال كذلك في تعلقات كتبها على مواضعها
 الشئ على الشئ الجبر بل يميزه **قوله** انما اه نقصا جالي بلزوم الصف واه
 عدم صدور المعلول الاور بالاختيار **قوله** جوقة عليها الاختيار فتبين عليه
 انه يظهر من ثمة ان الاختيار صفة غير القدرة بتوقف على القدرة ولم يثبت
 صفة اخرى واد السبعة او الثمانية وايضا يظهر من تفسير الاختيار بهما وتفسير
 القدرة بما سيجي بغيره ان الشئ صدور وان لم يثبت ان الفعل ان القدرة والاختيار
 صفة واحدة والقول بان القدرة وتوقف في البين لا ينع في صفة واحدة الشبهة
 حتى ان الاختيار لا يتوقف على الارادة بل عكسها واجب عنه بان المراد يتوقف
 عليها الصدور فان الكلام فيه لا في نفس الاختيار ففي العبارة كما في قوله
 ويمكن ان يقال ان المراد من الاختيار تعلق القدرة والزمية لا ينافي توقفها على
 الصفات الثلاثة كما ذكره القائلين **قوله** والارادة الدور او الدور على
 تقدير كونه الاختيار الموقوف والموقوف عليه وصدورها هو محصل الدور او على
 تقدير المغايرة وعود السلسلة منها حقيقة الدور والثاني على تقدير عدم صدور
 السلسلة **قوله** لا يكون صدور المعلول الاور بالاختيار وايضا يلزم التفسير
 في الصفة الحقيقية وهو العلم كذا في قوله **قوله** فيلزم ان يكون للاحوال
 وجود اذ في علمه زاد بعضهم بغير الصفات الحقيقية تبع ذلك بل عدم
 تناسلها ينطبق الجواب بان بطلان البسيط الاجمالي في يعلم جميع الاشياء

سلكه

فان تقدمها عليه بالارادة او في العلم بالقدرة ولو تقدمت
 كذا وصدورها لا ينافي للمفسرين في قوله

الاشياء على السواء ثم اور عليه انه لا يلزم من صدور العلم في الواجب
 بالاختيار وجوب سبق العلم على الافعال الاختيارية وجود الممكنات في الازر بل يلزم
 بغيره ان يكون لها وجود في علم قبل حدوثها كما في افعالنا الاختيارية وان كانت
 باسنتاع نفي العلم بالواجب لتمام وقت فمعرفة المقدمه في اثنائها في اثبات الوجود
 العلم للحدث في الازر فلا حاجة الى المقدمتين السابقين اقواله ان يثبت
 السواء في دفع الاعتراض النام على المحقق الطوسي المنبسط لكونه في علم بالاختيار
 في جميع محمولاته وسبق العلم على الافعال الاختيارية كما يدرك على قوله ولا يخفى عليك
 انه لا يمكن مثل ذلك اه فخصر السؤال الاور انه يلزم في قدم الاحداث بنا على وجوب
 سبق العلم على الافعال الاختيارية فيلزم وجود الاحداث في علمه في الازر فيجب
 قدمها لقدم علمها على امتناع قدم الاحداث بذاته في ولا يجوز قيامها بذاته في
 في الوجود العلم السابق على حدوثها في غير ان قدمها في ذلك الوجود قدم لصفها
 تبع لانه يلزم التكثير على ذلك التقدير والجواب انه بعد البسيط الاجمالي يعلم جميع
 الاشياء في جميع احوالها في الوجود العلم لعدم لزوم التفسير واهما بالاختيار في الوجود
 قدم لصفته في وقته انطبق الجواب على السؤال والاصحاح الى المقدمتين ان
 لزوم العلم المذكور وهو قدم الاحداث وبما يجزمه ان ثبت ان بهما العلم بالاحداث
 بالاختيار في ايجادها واثبات ازمية العلم بهما بعد اثبات اصدار العلم بها بالاختيار
 فله فتأمل ويمكن ان يكون هذا السؤال بلزوم محذور است احد ما لزوم تكثر صفاته
 الحقيقية والثاني قدم العالم والثالث وجود الامور الغير المشتملة عليه ولم يكن
 في الجواب اشعار برفع الثاني لظهور ان قدم العالم في الوجود العلم قدم صفة

الافعال

من صفاته ويكفي ان يكون هذا السؤال اواراد في اثبات علمية بطلا التقديرين و
 لوج تحقيق اجواب بين فده على تفرقة الاشياء وبين جربان على كفايتها
 مسبق المتكلمين وما سبق على مذهب الحكماء فافهم **قوله** او يتناول وجود واجب
 وكلها امر الوجود يكون صدوره عن الواجب واجبا فلا يكون بالنسبة اليه محتملا او
 يكون الاثنان الى هذا الوجود على الاصل الذي يترتب عليه الاعتراض الفاضل
 على المحقق الطوسي وهو انه تعالى فاعلم بالاجتناب في جميع معلولاته ولو قال الله والاول
 ثم فحين الثاني فلا ثبت الاضمار في جميع المعلولات لكان اوفق بالحق اذ
 الحق من يدين السؤالين دفع تلك القاعدة لدفع الاعتراض الثاني على ما يظهر
 قوله ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك على التفرقة التي قرر في شرح الاشارات
 فينا مدنية **قوله** واعلم ان ما ذكرناه وهو كون الممكنات موجودة في علمية وكذا وجودها
 فيه عين علمية **قوله** جاز على سابق مذهب المتكلمين وهو كون صفاته تارة اذ علم اذ
 وجه امره في سابق مذهب المتكلمين واجبر التحقيل المذكور يكون على تارة
قوله ومعنى العلم الاجمالي ان يكون العلم واحدا والمعلوم متعددا وذلك بان يحصل
 الكل عند ادراك دفعة واحدة بصورة واحدة بسيطة الى صور كل واحد عند
 تدقيق النظر فكل واحد منها ملحوظ اجمالا لا يفصل عنه بل يترتب الصور المتعددة الغير
 المتناهيية فهو التفصيل وان لم يكن قال ابن سينا ان الشيء اذا ارشتم في العجز
 فان كان ملاحظا للعجز تمتزاجه فهو التفصيل وان لم يكن كذلك فهو الاجمالي
 وقال اذا حصلت الماهية معقولة حصلت وقد حضرت الاجزاء بالا

بالاضطرار في العجز ولا يجب ان يكون الاجزاء ملاحظة منفردا بعضها عن بعض
 بل ربما لا يلاحظها بسبب سهولة عنهما والسفاهة الاشياء اخرى لكن يكون عنده حالة
 بسيطة يبرر سببا لتفصيل تلك الاجزاء يذا ونظيره في الحسابات ما اذا
 راينا شيئا كثيرة دفعة فلا شك اننا نجده استدار الامر حالة اجمالية ثم اذا قصدنا
 النظر الى كل واحد حصل حالة اخرى تفصيلها بالعلم الاجمالي والثاني بالتفصيل و
 اعلم ان الاما انما اراها العلم الاجمالي بوجهين الاول لا يخفى للعلم الاجمالي بطلا
 من العلم بالاجزاء على سبيل التفصيل عند العلم بالتركيب والالتزم احد الامر من ان عدم
 العلم بالاجزاء عند العلم بالتركيب واما العلم بالاجزاء على تقدير عدم وكل منهما بطريق
 اللزوم انه اذا علم التركيب تجل فلا يخرج اما ان يكون العلم بالاجزاء حاصلا اولافان
 لم يلزم الامر الا وروان كان العلم **قوله** حاصل بالاجزاء يكون تلك الاجزاء متميزة في
 الذهن فيكون العلم حاصل بالامتنياز ما غير ما فيكون معلومة تفصيلا وهو الامر
 الثاني وجوابه ان العلم بالاجزاء يستلزم العلم بالامتنياز ما فانه لو استلزم
 للزم من العلم بالامتنياز العلم بالامتنياز فيعلم من العلم بشيء العلم به
 غير متناهية وانما علم ان هذا الوجه بمنزلة ما فهم المتأخر من العلم الاجمالي والعم
 التفصيلي ان العلم الاجمالي هو العلم بالشيء مع عدم العلم بالامتنياز من جهة العلم
 التفصيلي هو العلم مع العلم بالامتنياز من جهة العلم وهو كشيء اذ ليس في الاختلاف في
 نفس العلم بل هو اعتبار الضمان علم آخر اليه وعدم الضمان اليه وكما يعتبر العلم بال
 بالشيء مع العلم بالامتنياز ومع عدمه يمكن ان يعتبر مع العلم بالامتنياز او بلزوم
 له ومع عدمه في الصواب في تفسير العلم الاجمالي والتفصيلي ما حقق في كلام

في علمية بعضها من تلك الحالة مع العلم الاجمالي
 فان كان الامر كذلك

تلك

الشيخ كما ذكره قدس سره في حاشية المطالع والثاني انه ان لم يحصل لبعض الاجزاء
 صورة في الذهن عند العلم بالكل لم يكن العلم بالكل مستلزما للعلم باجزائه وان حصل لكل
 جزء صورة فيه فهو العلم بالتفصيل والا واما فنعين الثاني وهو ان العلم بتفصيله او
 ارجا كانت غير ملتفت اليها وبيان ذلك ان الانسان اذا قصد تصور شيء قصدا
 او لا فاذا حصل صورته في ذهنه لاحظ وميزه عن غيره والتفت اليه متمارزا عنه
 عن غيره كما يشهد به الوجدان واذا لم يقصد كذلك وحصل في ذهنه في عالم لا يلاحظ
 ولم يميزه عن غيره ولم يلتفت اليه قصدا او الا وهو العلم به بالتفصيل والثاني هو
 العلم العلم الاجمالي انه اذا قصد تصور كالمركب فلا شك ان مقصوده بالقصد الاو
 هو ذلك المركب واما اجزائه فمقصوده له بالقصد الثاني على قياس الوجودات
 فان الموجود اذا اراد ايجاد مركب كان مقصوده الاو ذلك المركب لكنه لا يولد
 من ايجاد اجزائه فمقصوده ثانيا فظهر ان المركب اذا حصل في العقول وكان
 ملحوظا مقصودا بذاته كان اجزائه مرتسمه فيه قطعا لكن لا يجب كونها ملحوظة منفردة
 بعضها عن بعض عند العقول بل ربما يكونا في حالة بسطة بهر مبداء التفصيل تلك
 الاجزاء بلا اكتساب جديد فاذا وجد ذلك المصور عقلا في الاجزاء التمثيلية
 مفصلة وعلم جزئيا ان التفات بين الاجزاء والتفصيل في نفس العلم بالشيء
 لا الى التفات علم اخر اليه فان المعلوم فيكون ملاحظا بالقصد متمارا عن غيره
 متمارا ناعا وقد لا يكون كذلك مع كونه معلوما في الحالين معا هذا ما ذكره
 قدس سره ولا يخفى ان كون علمه في صورة واحدة مختلة الى صور الاشياء كعلم العلم
 الاجمالي على ما قلنا من كون العلم واحدا والمعلوم متعدد مستلزما او يلزم

العلم بالكل مستلزما للعلم باجزائه مفصلة والصحيح بان حصول صورها لا يستلزم كونها معلومة

او يلزم اما الظاهر في صورة واحدة على اشياء متباينة واما عدم معلومية جميع
 الاشياء له في ذلك على الكبر فان قلت ان هذا صورة الكل المحصور ولا يلزم وجوده الا
 فيه بالتفصيل كما يلزم لو كان محظرا بالبارك صورة الكل وفوقه بين الاما والتفصيل
 بالانفقات وعدمه كما في اصبار جماعة من بعيد ثم خدق النظر اليها فان المصير في
 الحالتين هو الجماعة قلت ان العلم الاجمالي على ما قلنا في مرتبة العقول لا يفعل
 الا في صورة القوة المختصة ولا يخفى ان بعد هذه المرتبة به مرتبة المشاهدة كما يعلم
 بانهم لم تات النفس المشاهدة من الاضطرار بالبارك فكيف يمكن ان يقال ان الاما
 مشاهدة وليس محظرا بالبارك ولو سلم فالقول بعدم الاضطرار في الواجب والاشياء
 المتفاوتة في معلومية كجعله في لا يخفى ما فيه اللهم الا ان يقال كون علمه في اجزائه
 ليس الامم عين العلم واحدا والمعلوم متعدد وكان كل واحد من تلك المعلومات معلوما
 له في ذلك العلم الواحد كذلك كما هو احد من ماضيا ملاحظته في بالانفقات له واحدا
 عين ذلك العلم واخطار كذلك وتسمية بالاصار جماعة وفيه من غير خدق النظر ليس
 تشبيها في جميع الوجوه بل هو مقرر في وجه ومبعض اخر على ما هو شأن امثال هذا
 في التشبيه في امثال هذا الطلب **قول** في التمثيل المذكور في حال الحسب مسئله بعلم
 جوابها اجمالا لا في المحقق بل في شرح المطالع في تفسير العلم الاجمالي كما اذا استدل
 مسئله معلومة لما فقيد الشرع في الجواب بخلافه في حالة بسطة بهر مبداء التفصيل
 المعلومات التي في تلك المسئلة واداء شرعنا في الجواب وبيننا المعاني
 واصلا واحدا في الخيرة عند العقول متمارة ولو تارة تارة ملو فتمت احواله
 كجد اكثر معلومة كذلك لا تفصيل لاجزائها عنده لكن له الاستحضار

والتفصيل فتوهم الجبر ان العلم الاجمالي علم بالقوة حيث وليس ذلك بالقوة
 المحضة فانه عند حاله بسببه يبرسبدا تفصيل تلك المسئلة فلم يكن علما بالقوة
 بل هو علم بالعلم نظر في الجملة من حيث هو حقيقة وبالقوة نظر الى التفصيل
 التي في ضمنها وقوله فانه لو فرض ان الامر في المشار كذلك او معناه ان توهم انه
 الجبر ليس قط بجزء واحد من الاجزاء فان الجبر في تلك الحالة علم بتلك
 المسئلة بجميع اجزاها بالعلم وليس سلم ان العلم بجزء واحد من الاجزاء بالقوة فلا
 ثم ان الحاشية في المثال كذلك والتمسك من ان يكون هو توضيح وتقریب الى
 الالفهم فلا يفر عدم مطابقتها للمثلية او كيفية المناسبات في الجملة وهو ان كان
 تلك الحالة البسيطة مبدئيا تفصيل تلك المسئلة في الذهن كذلك العلم
 الاجمالي فيه سببية ونفا مبدئيا تفصيل الاشياء بخلاف لها في الخارج **قوله**
 وقد حقق ذلك امر كونه العلم الاجمالي علما بالعلم او كونه الغرض من المثال
 هو التوضيح وقوله ان التمثيل ايراد فروع او احوال لا ينافي على سبب التعقيب
 بخلاف الشاهد فانه جزئي يتركز لاثبات القاعدة والاول ان السبب بقوله
 في الكتب العقلية **قوله** فيمن ان تلك المكتسبات الموجودة في علمه توهم قابلية
 بانفسها او بذاته في امر لا يخلو عن هذا الشئين باعتبار الوجود العلم لا متناع
 كونه وجوديا عين علم الذم هو عين ذاته في علمه ذهب الحكم اذ يلزم ان اما كون
 ذاته شئيا للعالم او الاتحاد معه بالحقيقة وكلما هما في توهم ذلك معلوم ان
 هذا علما ما ذهب اليه ارباب الظواهر واما على ما ذهب اليه القائلون بوحدة
 الوجود انه لا شئ حقيقي في الوجود الا الله فيجب ان يكون وجود المكتسبات

العارفونهم

المكتسبات في علمه عين علم الذم هو عين ذاته فان علمه بذاته الذم هو عين
 عين العلم الاجمالي بجميع معلولاته فصور الاعيان التي هي ما هيبت الاشياء وحقا
 ويسمونها بالاعيان الثابتة على كس تجليات ومظاهر علمه بذاته الذم هو عين
 ذاته فلا يتصور فيها الخلود والارسام لا فتضا منها المغايرة في علمه بذاته
 مع علمه بمعلولاته طارذاته مع معلولاته وهذا الكلام يعلمه من علم الكلام ولذا
 لم يلتفت اليه الشئ على ان تحقيقه على ما ذهب اليه العارفون انما هو كون علمه حقيقة
 على ما بينه في تعليقه على النزول **قوله** ذكره بعض الناظرين ووجه تامله في تلك
 الصفات الحقيقية امر لا يلزم سبب المتكلمين والكلام فافان هذا القول
 له في توهم وجود الامور الغير المتناهي في علمه في حقه يتقضى برهان التطبيق في فلا
 فلا نفضل **قوله** ويمكن ان يذهب اليه الصغار الذين بعض المتأخرين اه قد استوفينا
 هذا البحث فيما سبق الا انه سيجي الى هنا في وجود المعلومات في علمه على ما ذهب اليه المتكلمين
 والحكماء على الصغار الذين يذهب اليه الشئ الجبر الذي يثبت به فلا باس بغيره فاقول
 كما ان المراد من سبب الالحاق تلك سبب العكس الغير الموجودة على قول الاشعة
 كما قرر كذلك على سوا كان غير الذات او عين السبب لسبب الالحاق بسبب
 المعلومات الحاصلة وكي ان العكس لا وجود لها كذلك المعلومات الحاصلة في علمه
 وكي ان العكس غير قائم بالمرأة والاما اختلف باختلاف مواضع النظر اليها كذلك
 المعلومات في الوجود العلم غير قائم بشئ ومن هذا تبين انه لا يلزم التعلق بين العلم
 والمعدوم صرف ولا التعلق في ذاته وطاقم شئ بذاته في علمه ذهب
 الحكم في كونه شئ واحد قبالا وفاقلا ولا تعدد القدر لانها موجودات

في علمه حقيقة
 في علمه حقيقة
 في علمه حقيقة

تالذاتهم

علمية لكن سبق ان يلزم باسوة غير متناهية متفرقة في علمه والابحار في العلم لا يستلزم
 الابحار في المعلوم التي هي الصلواتية للعلم على الاصح المذكور العلم الا ان يقال
 انها في تلك الوجود اعتبارات محضه لا تحفظ لها كما يظهر في تشبيهها بالعكوس
 فن انزل وانصف ولا تجعل تشبيها تاما حتى لا يبعدك عن امر ان كان امتياز هذه التشبيها
 في امتياز المطلوب متفرقة من وجه ومبعدة اخر علام ذكره الشافعي في الزور او اسرنا
 اليه فيما سبق **قول** ولا يمكن حمل المثل الا فلا طوبى اه وفيه لتوهم ان يقال القول
 بوجود الاشياء في علمه في ذاته بانفسها قول بالمثل الا فلا طوبى وهم يبطلونها
 فلا يمكن توجيه كلامهم بالقول المذكور ووجه الدفع ان المثل الا فلا طوبى جوهر مجردة
 موجودة في الخارج فانه بذاتها تجلت عاجز في الممكنات فانها وان كانت
 فانها وان كانت قابلية بذاتها الا انها ليست موجودة خارجية كالمثل هو موجود
 علمية فلا يمكن حمل المثل عليها واما كون المثل هو كونه المعلومات اعلم فيرمان في المثل
 لان القول بتحقيق افراد الالام يستلزم القول بتحقيق جميع الافراد الاخص اليهم
قول وهذا هو سبب امر القبول والحق في خبر ان علمه وفيه اثارة الى ما فيه حيث
 لم يقرو هذا هو الحق او وهذا هو الصواب وقوله وذلك لان كون العلم بالعلم
 اه علمه الاقربيه ما عاله وبعد ما قيل **قول** ولا يجب ان يكون العلم ولو سلم انه
 لذلك ان رتبة بسببية العلم بالعلم للمعلوم لان العلم والمعلوم
 متباينان ولا يجب ان يكون العلم باصدها سببا للعلم بالآخر فان قلت
 انها باعتبار وصفها متضايفان مشهور ان قلت ان المتضايفين
 يكونان معا لفظا وتحققا مشهور بين او محققين **قول** واعلم انهم

تايم صرح

انهم ذكره وادعوا الى الدليل المذكور للاظهار لبيطلة بدليل اخر **قول** ولو صح ما ذكره م
 لا يمكن ان يقال امر ان يثبت المطلوب بدليل اخر غير ما ذكره وهو ان يقال
 ان من جهة احواله اذ لا فرق بينهما في اثبات ذلك المطلوب على ما لا يخفى
 وهذا القول بطلان يلزم من علمنا بذاتنا علمنا بجميع الاشياء في ذكره م
 بصح **قول** وفيه ما استرنا اليه بقوله والقول بان هذا الوجود الخارج
 باعتبار انه علم صادر عنه بالاشياء لا يرثيه الفطرة السليمة **قول** ولنا
 في تحقيق من ذهبهم كلام معلوم طور علم الكلام فان الزور والمعلوم متباينان
 لذات العلة ولا يهمل ذاته بل هو بذاته لذات العلة حيث ان حيث
 ووجوده ووجوبه وحسبته من حيثياته ثم قال فالمعلوم اذا لم يكن الا
 اعتبارا بخصا ان اعتبر من حيث نسبة الى العلة على النحو الذي نسب
 كان له تحقيق وان اعتبر ذاتا مستقلا كان معدوما بل مستقلا فالشوب
 اذا اعتبر صدقة في العطن كان موجودا وان اعتبر متباينا للفظ في انا على
 حدة كان مستقلا تلك الحثية فاصعد ذلك مقابا لجميع الحقائق لوف
 قول من قال الاعيان الثابتة ما شئت راحة الوجود وانها لم تظهر ولا
 تظهر ايضا هذا وبعد هذا الكلام ينكشف اسرار من جعلتها سركا
 ونفا ويكون حضورها بلا مدغمه علاما بينة الشافعي في تعلقاته على
 الزور او ويمكن عين ذاعلاما بيناه في سبق **قول** بل يكون مع اعتبار
 فيه عالما بذاته من حيث هو او يكون من حيث هو عالما بذاته مع قدير الاول
 اعتبار للقيده العالم في الثاني في المعلوم وكذا اذا اعتبر في كل قيد غير ما

هذا لا يخفى ان ما نسبنا الى الموصوفه خارجا عن صوابه

غير فاع الآخرة والعاية لبطا اذ الكلام في عالمية الذات ومعلومية لا
 الاعتبار ولا شك انه اذ قيل هذا الشيء باعتبار عالم نفسه من حيث
 هو او بهذا الشيء نفسه من حيث هو عالم به باعتبار اوبانه اذ قيل هذا
 هذا الشيء باعتبار عالم نفسه من حيث هو باعتبار عالمه باعتبار رآه فهو
 باحقيقة الى عالمية الاعتبار او معلومية او كليهما فان قلت الحاضر عندنا او
 الحاضر او كليهما اني هو مجموع الذات والاعتبار معا ولا حضور لان الذات
 مع القيد متحدة مع الذات من حيث هو فقلت فيكون الذات ايضا كذلك
 في ضمير الجوه فيعود الحضور وهو ان حضور الشيء عند نفسه يستلزم معايرة لفه
قول ونفى النسبة قد يكون للوصدة الجارية ونظيره صدق السالبة فانه كما يتحقق
 بوجود الموضوع وانقفاء المحر كذلك يتحقق بانتفاء الموضوع **قول** وايضا
 لا حضور وان يكون الذات مع قية اياه فيه ما ذكرنا سابقا اللهم الا ان
 يفارق حكم الجوه فيجاء لف حكم الاجزاء فان قلت اذا كان الجوه حاضرا فلا
 بد من حضور كل واحد من الاجزاء على ما تشهد به البهيمية قلت هو كذلك في
 الحاضر ولكن لان في الحاضر عنده فحين ان الذات مع قية عالم به من حيث
 هو وهذا هو كسر اعتبار الشيء لهذه الصورة بهلنا بالذکر **قول** ومقدم
 الشريعة بالنسبة الى وجود العالم ذات الوقوع فانهم ذهبوا الى ان
 مشية الفعول الذرية هو الفيض والجم ولا لانه لذاته كل يوم العلم وسائر
 الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فلا يبعد من ترك الفعول
 هذا بمنزلة ان ايجاد الفعول بالنسبة اليه اولى من تركه وليس كذلك باب

باب ورنك وخار وخطا حاصت روم زبارا والحق ان المشية
 اللازمة انما هو المشية المتعقبة بوجود المقدورات فيما لا يزال حتى تنكح
 متفردا بالقدم الزماني فان في خواص الالهية ^{الذاتية} وامتناع الترك بسبب
 بسبب الغير وهو عدم بان الترك تفص ^{لما} ان الفاعل يختص عنه
 كلما قرب ابرة اه فالاعلام حجة الاسلام ان هذا ملحق بالافعال الطبيعية
 في كونه ضروريا لصفات المادة عند وقوعه على وجهه والبر طرفة الافعال
 الطبيعية لان المحقق لقدرته هو الذات والصحة ان هذا دليل لعموم القدرة
 سائر الممكنات على ما يفهم من الحوافر وشتره فالجوهما قدرته يوم سائر
 الممكنات امر مجموعها والاولى عليه ان المحقق للقدرة هو الذات لوجوب
 استناد صفاته الى ذاته والمحقق للمقدورية هو الامكان لان الوجوب
 والامتناع يجعلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على ما
 في ذاتية قدرته على بعضها ثبت على كليها وهذا الاستدلال بمنزلة ما ذكره
 اليه اهل الحق من ان المعلوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا
 ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف نسبة الذات الى المهدومات
 بوجوه الوجود خلافا للمفترية وان المعلوم لا مادة ولا صورة خلافا
 للحكم والالام يمنع اختصاص البعض بحقه ورتبه دون بعض كما يقول الختم
 فعلى قاعدة الاعتزاز ايجاز ان يكون خصوصية بعض المهدومات ^{المنتمية} السابقة
 مانعة عن غلق القدرة به وعلى فانون الحكمه جازان يستعد المادة حدوث
 دون آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات

الثابتة تدور

على السواء انتزها واما اصل القدرة فقد استدل عليه ما حدوث العالم با
 ايجاب العلة يستلزم قدم المعلول وقد نفى ذلك المصير بان يدع لهذا
 المطلوب من غير احتياج الى حدوث العالم ان اردت الاطلاع على فعلك
 بالموافق وشهد ولان الامكان مشترك بين الممكنات ولذا اخرجهم
 على عموم القدرة كقولهم ولان الوجود البعض نقص وقد ثبت انه على
 بالاختيار او رد عليه بان اختياره في جميع الممكنات او الممتدة وان
 اراد اختياره في احد من الممكنات لا يلزم من انتزها سلبه التمكن اليه في
 اختياره في الجميع طو اذ ان يصدر عنه في شئ بالاختيار على ما يدر عليه حدوث
 العالم ثم يصدر عن ذلك الشئ الاشياء الاخر بالاجاب او هو الواجب بسبب ذلك
 الشئ كما يلزم لفعل بحيث لا ينقطع على ترك العجز الثاني واجيب بان المراد
 بان المراد بالاختيار اعم من ان يكون بواسطة او بلا سطة واقول لا اختار
 الى هذا الجواب بعد ما قرر انه لا يؤثر في الوجود الا هو وان الممكنات مستندة
 اليه في ابتداءه على هذا كان الاولى ان يقول من الاستناد الى الواجب بمر
 الانتزها ويكون المتبادر منه الاستناد ابتداء على ما ذهب اليه الا شعر
 بقي انه لا يوجب بالنظر الى صفاته كما يقوله الاشياء من ان صفاته
 صادرة عنه بالاجاب والموجودات الباقية الممكنات بالاختيار المراد
 بالممكنات ما عدا صفاته فقد ادعى ومقدوره زاد قوله ومقدوره
 لا الافعال الاختيارية ولو كانت حادثة للعادة لا تدل على التصديق
 كما لا يخفى اذ لا ارادة مدلول الامر ولا ضرورة او رد عليه انه اراد ان

اراد ان يستدرك في كون الشرور والمعاصي ما موربها على عدم كونها
 مرادة له في بذكر قوله او لا ضرورة او كونه فذلك من انتفاء الامر انتفاء ما يوجد
 حتى ان يقول بطلان بقوله او لا ضرورة او ملزم من انتفاء ذلك
 انتفاء اللازم واجيب عنه بان الارادة لما كانت لازمة للامر وضد الشرور
 والمعاصي الخيرات والطاعات ما موربها فيكون مرادة فلا يكون الشرور
 والمعاصي مرادين ضرورة امتناع ارادة الضدين اقول على هذا الجواب
 لا يكون الاستدلال بنفي الامر في الشرور والمعاصي على نفي كونها مرادين
 بل بوجود الامر في ضدبهما نعم لو استلزم انتفاء الامر في احد الضدين وجوبه
 في الاخر لا يمكن تحكيمن عبارة الشئ على ما ذكره المحقق وليس كذلك والحمل على غلط
 في الاخر النسبة باباه قوله في الجواب ان الامر قد ينفك عن الارادة فان
 نفي ملزم ممتنع للازمية وحمله على تحقق الارادة بدون الامر لا يكون محتمل
 فتأمل والرضا هو الارادة اجيب عنه بان الرضا ترك التمسك
 والعدم يريد الكفر للكافر ويعتبر من عليه ويواضحة وكان الشئ يتوقف
 لهذا الجواب لظهور الفرق بين الارادة والرضا في كلامه كما سيعلم
 ان شاء الله تعالى وعبر الثاني ان الواجب هو الرضا بالقضاء الى
 قوله لا باعتبار الفاعل بل بعينه ان للكفر نسبة الى العبد باعتبار فعله له و
 ايجابه اياه ونسبة الرضا الى العبد باعتبار فعله له وانكاره باعتبار النسبة
 الثابتة دون الاولى والرضا بالعكس الفرق بينهما في اول ما يلزم من
 وجوب الرضا بنسبة باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه

٢٤
 في ان الارادة اما مدلول الامر فليس هو

في الارادة هو المراد في الشرور والمعاصي ما موربها فيكون مرادة فلا يكون الشرور

صفة لشئ اخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء وهو بوط
 ان عاقبة قضاء الله عند الاشياء هو ارادة الازلية المتعلقة بها
 بالاشياء عاينها علمية فيما لا يزال وقدره ايجادها اياها على قدر مخصوص
 وتقدير معين في ذاتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضا عبارة عن
 علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام
 وهو الحس عندهم بالعناية التي هي مبدأ الفيضان الموجودات حيث
 حتمها على احسن الوجوه واكملها والقدرة عبارة عن خروجها الى الوجود العيني
 بسببها على الوجه الذي تقر في القضاء والمعتر له ينكرون القضاء والقدرة
 في الافعال الاضطرارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمهم بهذه الافعال ولا
 يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقد رتبهم هذا فان
 قلت اذا كان العلم تابع للمعلوم فكيف يتصور كونه فعليا وسببا لوجود
 المعلوم عما هو مذهب الاشاعرة وبينه الشرح في رسالة الجريدة قلت
 العلم من حيث انه حكايه للمعلوم لا يكون له اقتضا لوجود المعلوم ومدخلية
 فيه كونه من حيث انه الى اختيار الفعل و ارادته يكون له سببية ومدخلية في وجوده
 وكونه المعلوم تابع لنفس المعلوم لا يتاخر في كونه سببا لوجوده صرح به سيد المحققين
 قدس سره في حاشيته على الشرح القويم للتجريد ومع قطع النظر عن ذلك لا حسن
 ولا فيج عقليتين عندنا فلا يكون خلق المعاص منصفيا بالفتح في نفسه حتى يكون
 خالفا مستخفا للذم فيكون منكر بل هو شرعيان حاصلان بامر الشارع وهو
 الله تعالى ولا يجب عليه شئ في فعل ما شاء او يحكم ما يريد قلت في المنار

لنا التمييز وسببها

في المنار المذكور اه هذا يريد على الجواب الاول والثالث لا يتناهما على
 الفرق بين الارادة والامر حاصله ان يلزم على الفرق المذكور ان يكون المطيع عاصيا
 فان العبد اذا خالف السيد مع انه اني بما يرضاه يكون عاصيا على ما ذكره والخ
 انه خالفه ولم يات بالمأمور يكون مطيعا لا متبعا بما يرضاه وكذا يلزم
 كونه العاصي مطيعا فان العبد اذا اني بما يرضاه السيد مع انه خالفه يكون
 مطيعا والخ لانه اذا اني بما يرضاه ولم يات بالمأمور يكون عاصيا لعدم
 اتبانه بالمأمور وخالفه له فيما امر به ولا شك انه لو علم السلطان
 حقيقة الحال لم يقم للسيد عذره في صورة الخالف لان السلطان
 يقول الخالم يات بالمأمور له رضاك فيبر الخالم يتم عذره اذا علم العبد
 و ارادته او كان لا ارادته تات في فعله والا فيقول السيد لا ارادته في فعله
 لم تكن لانه لا تات ثبوتها فيه ولا يعلمها ايضا فانما يخالف لانها عادة لكن لا يضر فيها
 كمن غيبه لان المعتر له وهو الواجب لا ارادته تات في فعل العبد بل يجب
 ويمكن ان يقال حاصله التفرقة بين الارادة المبحوث عنها والرضا والتميز
 بين الامر الذم يوزن به الطاعة والمعصية والذم لا يوزن به فان الاول
 هو الامر الندوي مني الشرحي والثاني هو الامر الشكوي للذم هو عين الارادة
 والرضا اعني ترك الاضطرار انما يترتب على موافقة الاول والثاني اذا خالف
 الاول وعند الفلاسفة الخ هو الدراك الصفار امر بصر منه الدرك
 والفعل فالحجوت في حقيته انما هو كونه يعلم ويقدر ووافقا له الحسين
 السير من المعتر له وقار الجهم من الصحا بنا ومن المعتر له له لا اضطراره
 بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة التامة لكان اضطراره

بعينه العلم والقدرة المذكورين ترجيحاً بلا مرجح واجبة بانه منقطع منقوض
 باختصاصه بتلك الصفة فانه لو كانت بصفة اخرى لزم التسري في الصفة
 الوجودية بهت فلا يجوز الاشارة اليها الا لا يكون اختصاصه بصفة الاخر فيكون
 ترجيحاً بلا مرجح واجاب عنه المصنف المواقف بما الحق ان ذاته تية مخالفة
 بالحقيقة لاسرائذوات فقد يقتضيه هو لذاته الاخصاص بل امر فلا يلزم
 ترجيح غير مرجح وهو عندنا صفة زائدة على العلم والارادة اه لا دليل لهم
 يعتمد به على اثبات صفة زائدة على نفس الصفة فان جعله صفة العلم لا يوجب
 في نفس صفة العلم غير اراد زيادة على نفس الصفة فغلبه لا دليل صرح به المصنف الموقف
 وليس ارجح من العلم بمسوحات والمبهمات فانما تعلم بالبداهة
 ان اذا علمنا شيئاً علمنا ما علمنا به انما ابرناه انه كغيرنا حالة اخرى مشتملة على الا
 هو الا بصار وكذا السمع فكذلك في صفة البصر والسمع صفتان زائدتان على
 العلم لفظوا به النصوص الا ترى ان في عالم بالمذوقات والمشتملات ولم يثبت
 باظهارها صفة فيه في فلو كان السمع البصر ارجح من العلم كان حكمها حكم سائر
 المحسوسات لا ولم يتبع لاثباتها بخصوصها كالم يتبع في خصوص ادراك
 سائر المحسوسات وتسميتها باسم مخصوص ولو رجع الصفات الواردة
 في النصوص بعضها الى بعض لسان منته في الصفات الاخر كالقدرة والارادة
 والكلام على ما ذهب اليه الحكماء بما يجدر لا يظهر وجه ارجح بينهما في الوصفين
 بخصوصهما الى العلم في بين سائر المصنفات مع ان في النصوص مشتم بالمغايرة
 والاصتياج الى الالة انما هو في حقتنا قال الله في الرسالة الجبرية لبيت
 شعور ما الباطن للشئ الا شئ عليه ذلك امر على ارجحها العلم مع ان شئتم

وطريقه الحافظة على ظواهر النصوص واعتبرنا عدم الوقوف
 على حقيقةها لقصورنا والتكليف انما هو بموجب الله في كل توسع فانهم
 انما كلفوا بان يعرفوا بالصفات التي لا تعرفها ولا يدركونها من سائر الصفات
 المشابهة مما اشبهها اليهم ولما كان الانسان واجبا لغيره عالما قادر ام يدا
 حيا مشكلا سمعي بصير كلف بان يعتقد ان تلك الصفات لذاته واجب
 لذاته لا لغيره عالم بجميع الموجودات ثابت له في جميع الصفات المشابهة
 مما اشبهها الى الانسان بان يعتقد انه واجب لذاته لا لغيره عالم بجميع
 قادر على جميع الممكنات من غير الجوانب وبكذلك سائر الصفات ولم
 يكلف باعتقاد صفة فيه لا يوجد مثاله فيه بوجه تام ولو كلف به امكنه فقد
 بالحقيقة ومن هذا ظهر سر قوله *م لا يرف* فهو في ربه مع انه في قادر وما قوله
الدهق قدر ولما كان وجود الواجب وتعيينه عين ذاته لم يكن له ما بهيته كلية فلا
 يشرك فيه غيره فان كل حكم اذا كان تعيينه بذاته او بجزئه او بلازمه او بغيره اذا
 لم يتعد وانما علمه كما قيل يكون النوعية من غير ان يكون بغيره فيكون بغيره
 قوله لم يكن له ما بهيته كلية الصادق على كثيرين وهو احد معني الكل كما سبق في الشرح
 والحاضر ان واجب الوجود كلية محتملة في جميع امتناع غيره لان تعيينه ووجوده
 وكذا وجوده عين ذاته فلا يجوز التعذر مع اتحاد ما بهيته او لو كانت الامور
 المذكورة حجب عين الذات في كليهما لزم ان يكون قولها على كثيرين لذاته انما
 عدم تحقق ما بهيته بوحدة وانما لفظه يلزم منه تحقق الكثير بدون الواحد فلا
 ان يكون التعذر بوحدة امر آخر غير الذات يحتاج الى غيره في وجوده فلا يكون

المراد

بلى

واجبا بالذات فواجب الوجود على تقدير بقوده كان ممكنا بهن فان
قلت لم لا يجوز ان يختلف الماهية في ذلك المتعدد ويكون نوعا كل منهما
متمم للآخر فقلت لا يجوز يكون الوجود ووجوبه عارضا لهما مشتركا
بينهما وكل عارض معلوم اما هو ومنه فقط او بعد اضطراره في كل منهما
اما لا فلا يستلزم كون الشيء علوة لوجوده وانما الثاني في حقه
ما ذكره الشيخ في التعليلات من ان الوجود واجب لا يقسم بالحل على
كثيرين مختلفين بالعدد والاسكان معلولا وبهذا اندفع ما ذكره ابن
في بعض نصابه من ان البراهين التي ذكرها في ايرادها على امتناع تعدد الواجب
مع اتحاد الماهية واما اذا اختلف فلا بد من برهان آخر ولم يخلص به الى الان و
منهم على كلامه بان كل واحد من الوجود والتعين جزئي حقيقي فلو كان
في ماهية كلية وكل منهما او احدهما عين تلك الماهية لزم ان يكون الجزئي
الحقيقي كل حقيقيا وان ضرور البطلان هذا ولا يخفى ان الماهية الكلية
عين اوزانها التي هي الجزئيات وكانه عطف على تفصيلها للكل المنفرد في
امتناع غيره بالواجب وقد يستدل عليه امر على نفس المشرقة الملتصقا بها
مذهب الاطرار فان هذا الدليل حقيق بنفسيه وتفصيله انه لو كان له
مشرك في اشتراكه في الحقيقة فاما ان يكون واجبا ايضا او ممكنا والاول
بطا فخر برهان توحيد الواجب على ما فصلناه آنفا وعلى الثاني
كل من الواجب والممكن من الاخر بخصوصية فاما ان يكون الواجب وال
من لوازم الماهية المشتركة بين كل منهما فيلزم اشتراك الكل في الكل وان

مولا جبرئيل

ما وكان

وانه بطل اللزوم اجتماع الوجوب والامكان في كل من الواجب والممكن واما
انما يكون الوجود بغير لوازم الماهية مع اختصاصه فيلزم تركب الواجب
من الماهية والخصوصية اذ لا معنى للواجب الا ما يستلزم الوجود وبهذا
ان لو قالوا ان الامر لو كان له مثل مكان كل منهما مما تمت اراة الاخر بخصوصية فيلزم
المشاكل للوجوب لربما توجب ان يكون الواجب هو هو ومنه اختصاصه
لا الماهية مع الخصوصية كما ان البسيط المطلق هو النفس ومنه للعوارض لا النفس
مع العوارض والسلم ان التوحيد اما حكم وجوب الوجود او حكم الحقيقة
او حكم المعبودية قد يتوهم ان المعتقد لا يحد با فقط موحدا وليس كذلك
او ما لم يعتقد التثنية لا يكون موحدا ويدفع بانه مبني على استلزام كل واحد منهما
للاخر اما استلزام المعلول للعلو والعلو للمعلول او كلاهما والاول بالنظر الى
الثاني والثاني بالنظر الى الاول والثالث بالنظر الى الثاني فعدم الاتفاق والتثنية
اعتقاد واحد منهما انما هو عندنا ونخص فان شئت ايضا ما قلنا فاستمع ما نسو
عليك ان منشأ وجه المعبودية صحت في حق وجوب الوجود وذلك لان
التوحيد المكلف به كل واحد انما هو اعتقاد عدم الشركة في الالوهية وخواصها
والمراد بالالوهية على ما في شرح المقاصد هو وجوب الوجود والحقيقة والمعجزة
امر الاستحقاق للوحدانية وخواصها وقد تقرر ان العلة باحقيقتها ما يكون موحدا
لعقلية الشيء ولا يضر في ذلك ما هو بالهوية فانه من حيث هو بالقوة معدوم
وغيره العقل يشهد بان المعدوم لا يغير مصدر الوجود نعم يمكن ان يكون ما
بالقوة لا شرطه لتاثير الفاعل الحقيق والماهيات الممكنة كلها في حد

تأثير منشأ وجه الحقيقتهم

اعلم

بالقوة فلا يصح شئ منها ان يكون مصدرا بالفعل واما وجوده وان صار بالفعل
بسبب الفاعل فهو امر اعتباري ومعلق بالمهابة التي هي بالقوة فهو مخلوط
بالقوة فلا يصح مصدر حقيقيا بل هو بالفعل كما نقلت في الرسالة الجبرية
لبعض المحققين اذ اقر هذا فيجب ان يكون المصدر الحقيقي هو الوجود المتأكد
الذي هو عين المهابة الذي هو الواجب فاذن لا يؤثر في الوجود الا هو وتأثير
النار في التسخين ليس بحقيقة بل انما هو مصدر الاعداد وهذا الحكم في الفاعل
عليه الحكم والصورية والمنكولن الا المعنوية فظهر على المناظرية وجوب
حصر وجوب الوجود بحصر الفاعل واما من ثبوت حصر الفاعل لمعبودية
فيه حصر قوله في التعبدون ما تحتون الله خلقكم وما تعلمون فان فيه دلالة على
ان الله في الذم خلقكم واما انكم هو الحقيقي للمعبود لا غير وكذا قوله في خلق
كم لا يخلق في المثلث المعنوية حيث يقولون نحن اصحاب العباد والتوحيد
يفتقون الصفات الذائدة بن اعلم ان القدم الزمانى ايضا خواص اللوهمية
مع اثباتهم شرطا لا تحصر لغوهم بكون العباد خالق الالف لهم فان كان الفاعل
في خواصها وهو منشاء المعبودية ثم يحصونها بالفاعلية اجوابه وقد بين
فيما سبق ومن هذا نظر استدلال الجمهور المنكولن على التوحيد مطلقا به ان
التمانع على ما هو المشهور بينهم فانه يكون بالنظر الى القسم الاو من استدلال
انساب بالنظر الى القسم الثالث بل بما كما لا يخفى على المتأمل في هذا المقام فاحفظ
هذا التحقيق فانه للمؤيد من حقيق و الله والى التوفيق ثم انهم ذكروا للتوحيد
مراتب الاو التوحيد في الاعمال وهو اول فتوحات السالكين الى الله

الذم وهو ان يتحقق بعلم اليقين او بحق اليقين ان لا يؤثر في الوجود الا هو
وقد انكشف ذلك على الاشهر امام زوار الحج بالقوة الفكرية او اقتبس من انوار
مشكاة النبوة فان مذهبه قليل ما يخالف في الكتاب والسنة ^{المرتب} في هذه
التوكل وهو ان يكل امور كلها الى الفاعل الحقيقي وينتق بعناية وجوده
التوحيدية الصفات والتوحيدية الذات وقد اشترنا اليها فيما سبق وقدمنا ان
الذم في نوع المثلث اشارة الى الذم والاعمال وقدم دليل لان عنوان المطلوب
نفي المثلث اشارة الى المثلث اشارة الى الذم والاعمال وقدم دليل لان عنوان المطلوب
المناخي للوجوب اشارة الى دليل وضاحية انه لو تعدد الواجب لاشترك افراد
في وجوب الوجود الذي هو غير خارج عن حقيقتهما فيجب ان يتمايز بخصوصية فليزم
التركيب المناخي للوجوب في افراده ويرد عليه ما ذكره ابن كونه من ان هذا
البرهان ينتج استحالة وجود واجبين وبين في المهابة في الجوانب ان
يكون موجودان مختلفان بخصوع كل منهما في شخصه ويكون وجوب الوجود
عصيانا لهما كما لو جود المطلق بالنسبة الى سائر الموجودات وقد بين ان
على الذم الاو لما فصلناه سابقا فذكر فتأمل الامر بالتأمل
اشارة الى منع لزوم كون الشئ فاعلا لنفسه على التقدير الاو مستندا
لجواز ان يكون الفاعل هو المخلوق في ارتباطه والمخلول هو المخلوق في
مع الارتباط وذلك لان المراد بالجموع هو موعوض الرهينة الاصطناعية بدون
وصف الارتباط ولا شك في لزوم كون الشئ فاعلا لنفسه على تقدير ان يكون
الجموع فاعلا فان قلت اذ لم يعتبر وصف الاشتينية والارتباط لا يكون

لا يكون ههناك وجودا واد الصادقت بديلية العقد حكيم بوجوده ووجوبه واد
 الاحاد اذ وجود الكمال هو وجوده واد اجزاءه واد كاسبق فان
 قلت ان هذا المتقد يدوننارة محلا ونارة مفصلا وهو بالاعتبار الثاني
 علة له بالاعتبار الاول وان نفي الكلام اليه ما هو بالاعتبار الثاني فهو
 الاعتبار اثنان كل منهما واجب لذاته فليس كقولهم اذ ليس الوجود الا به
 الواجب وذلك الواجب وكل منهما مستغن عن العلة قلت الاجازة والتفصيل
 انما يوجبان التغاير في الملاحظة لانه الامر الملاحظ فالوجود في الخارج في صور
 صدر في الاجازة والتفصيل امر واحد فلا يجوز ان يكون احدهما علة للاخر يجب
 الوجود ولو جاز ذلك ليجاز ان يكون علة مجموع المحل حيث اجاز
 نفي ذلك المجموع حيث التفصيل فلان ثبت اصحاب المحل استلزام
 الى علة فاعلة مستفدة اذ قد تفق العقلا على خلافه وعلية مداركها
 المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على اجزاء الدور والشه وانما
 جاز كون اجزائه مفصلا علة لها مجلا لان الجمل والمفصل مختلفان في
 الوجود الذي يفرق فيكون احدهما علة للاخر يجب ذلك الوجود ولكنها
 في الوجود والى جزمه ان فلا يوجب كون احدهما علة للاخر في هذا الوجود فان
 قلت لان اصحاب هذا الى فاعله مستقر خصوصا للمقدمة القابلة بان
 كل حكم يحتاج الى فاعله مستقر با اذ لم يكن الممكن مركبا من الواجبين قلت
 هذا تخصيص في المقدمة الكلية الطرورية من غير استثناء فان اذ
 عرضنا هذه المقدمة على العقد حكيم بها حكمي كليها غير استثناء وتو

التاريخ

ولو صح ذلك لا يفتح باب التخصيص في كل مقدمة كلية بما عدا صورة النزاع
 فلا يتم شئ من البرهان في شئ من المواد وهو التحقيق الذي افاضه الله في بعض
 رسالته وقدر وجه الامر بالتأمل لان لا يلزم على التقديرين الاخرين
 كون الواجب معلولا لغيره لان المحتاج الى العلة هو المجموع لا اجزائه ولا يلزم
 من احتياج الكمال الى شئ احتياج الاجزاء اليه فان كل مركب سواء كان من الواجبين
 او الممكنين يحتاج الى جزئه مع امحالة احتياج الجزاء الى ذاته نفسه سواء قلت
 ان الاحتياج الجزاء علية فاعلية للكراولا واورد عليه ما حاصله ان المراد
 ان احتياج الكمال لزوم لاصحاب الاجزاء مطلقا بل احتياج الكمال له هو محض
 الاجزاء من غير التفات شئ اخر اليه الا الفاعل انما هو احتياج الاجزاء كلها
 او بعضها على ما يشهد به بربها العفل والمنزلة الاخر المركب من الواجبين
 والممكن فان العلة الفاعلية انما هو جواهر الواجب وعلية للكرا باعتبار
 اجزائه الاخر والشه سلم في رسالة اثبات الواجب منع وجوب كون العفل
 الفاعل المستقر في الكرا فاعله كل جزاء منه مستندا بالتركيب من الواجب والممكن
 وبالجملة الامر بالفاعل في هذا المقام انما هو لوقته الكلام وتوقف حاجته في الوجود
 واعلم ان الشيخ اشار في التعليقات الى الدليل المذكور حيث قال
 كل اثنين في لواحد منهما متقدم طبعا عليه اعني يتصور وجود واحد منهما دون
 الاخرين ولا يتصور وجود الاثنين الا والواحد موجودا وهذه مقدمة
 كلية اذا اضيف اليها ان واجب الوجود لا يجوز ان يوجد شئ قبله اية
 قبلية فرصت ان يخرج منها ان كلية لا يتصور موجودا ان متصفان

التركيب

بوجود الوجود وانتمها فان هذا الكلام محتمل ما ذكر مفضلا فتأمل من نطق عليه
 والله ولا التوضيح وبسببه ازمة التحقيق فذا شير الية كونهما اشارة
 باعتبار كونها دليل عقليا واما باعتبار كونها دليل قلبيا فخرج لان لو لا
 الاول لا امتناع الثاني اول الامر ان لا يكون المراد حقيقة الواجب او المعلوم
 لكن الكلام الثاني وهو الفناء الى حق او باعتبار ان المراد حصر الخلق والاية
 تنفي الجمع الا ان الدليل الدال على بطلان الجموع يدعى بطلان على الاثنين بلا
 فرق ويمكن ان يقال ان التعبد يستلزم امكان التخليف اه اعلم ان
 السيد المحققين قدس سره قرر به ان العبد في خلقه على حكمة العبد بقوله
 لا ضابط في امكان ارادة احد من حركة زبر في وقت معين فلا يخرج امان بقاء
 الاخر ارادة سكونه في ذلك الوقت او لا والثاني يوجب حجة اول ما منع
 به ذلك الا ارادة الاولى ضرورة ان تلك في نفسه ان لو كان امتناع السكون
 بنفسه لم يكن عدم امكان ارادة الاخر اياه حجة بخلافه اذا امتنع بسبب تعلق
 ارادة احدهما بالآخر ولا يفتقر بصورة التوحيد لان الارادتين متضادتين
 في مرتبة فخر فارادة الواجب احد الطرفين تخصص له بالقوة اول الامر فلا يتصور
 ارادتهما معا في ان واحد بخلافهما في مرتبة على ما مر بعض المحققين في تعليل
 على شرح العقائد النسبية واما الثالث فلا رافع التقيضين ولزوم
 الوجه ايضا كما علم في تقريره قدس سره للبرهان فاجوب انه لا يخرج جواب
 بتغيير الدليل و ارادة عدم التكون في الف وهو الحاصل في التعبد الآله لم يكون
 العالم لانه لو كان محتمل ان يكون بقدره كونهما استقلال او بقدره
 فلا

وعلى الاول يلزم امكان اضداد الارادة فان وقع لم وقوله و قوله اصد الامر وهو ما يحتاج
 المستلزمين او لا يلزم امكان اصدريها و امكان كل كلمة على التمام وان كان قدس سره
 بقوله لا لا مانع من ذلك الا الارادة الاولى ضرورة ان تلك في نفسه ان لو كان امتناع السكون
 بنفسه لم يكن عدم امكان ارادة الاخر اياه حجة بخلافه اذا امتنع بسبب تعلق
 ارادة احدهما بالآخر ولا يفتقر بصورة التوحيد لان الارادتين متضادتين
 في مرتبة فخر فارادة الواجب احد الطرفين تخصص له بالقوة اول الامر فلا يتصور
 ارادتهما معا في ان واحد بخلافهما في مرتبة على ما مر بعض المحققين في تعليل
 على شرح العقائد النسبية واما الثالث فلا رافع التقيضين ولزوم
 الوجه ايضا كما علم في تقريره قدس سره للبرهان فاجوب انه لا يخرج جواب
 بتغيير الدليل و ارادة عدم التكون في الف وهو الحاصل في التعبد الآله لم يكون
 العالم لانه لو كان محتمل ان يكون بقدره كونهما استقلال او بقدره
 فلا

او بقدره واحدهما او مجموعهما وعلى الاول يلزم توارد المستقلين على معلول
 واحده على الثاني عدم كون احد ههنا والها وعلى الثالث كونهما كونهما ساجد اعلم ان
 ولعل هذا هو وجه قوله فيما سبق فذا شير فان ظلال الية دليل ان التبعيد
 يلزم الفد على تقدير التعبد المستلزم للتعبد وعادة واستنبط منها بيان
 التماثل ويخرج آخره الى ما قرر في جواب المنع المذكور على امكان التخليف وهو ليس
 استدلالا بامكان التماثل ولزوم الفد على ما لا يخفى وينبغي ان يعلم انه لا اختصاص
 في الية الكريمة بالاشارة الى الدليل المذكور في الية على منزلة الية على
 دليل اقيم في دليل التوحيد المذكورة في كتب الحكماء بعدنا واول الفد يقدم التكون
 فان صدر ما عليه لم كون الواجب ممكن على تقدير التعبد في العلم الثاني في العهد
 الفصوص وجوب الوجود لا يتقسم بالحج على كثيرين والالكان معلوم لا وقد سبق
 من نقد البصائر الشيخ وتفصيله فعلى تقدير التعبد يلزم انتفاء الواجب بالذات
 وانتفاء مستلزم لعدم تكون العالم فاللازم ببط والخلووم مثله فظهر من قوله
 تعلق لو كان فيهما الهة الا الله لفد وتعالى التاويل المذكور لو اراد الاستقلال
 قبل المراد من قوله لو اراد الاستقلال به لو اراد التبعيد بالاستقلال لانه فرق بين ارادة
 الاستقلال و ارادة التبعيد بالاستقلال التبعيد والفرق بين ارادة الاستقلال و ارادة
 التبعيد بالاستقلال انه في الاول لا يلزم ان يكون مرتبة الابداد والاستقلال واحدا
 وفي الثاني يلزم ان يكون واحدا او ورده على ما حاصله ان ارادة الاستقلال ايضا
 في قوة ارادة التبعيد بالاستقلال بناء على ان معناها ارادة الاستقلال والتبعيد
 في ايجاد العالم فارادة الاستقلال والابداد يكونان في مرتبة واحد وفيه ما لا يخفى

لانا نقول اثبات المقدمه انه ورفع للمنع با بطار سنده وخصمه انه اذا
انفقا على الابحار وبالاشراك فنعلق ارادتهما بليزم الخور الاور على تقدير
تعلق كفاية كل من العلقين والثاني على تقدير عدمها على ما يشهد به بديهية العقل
وما اورد في سنده الملازمة الثانية لا يصح للسندية فان قياس قدرة الواجب
على المثل المذكور قياس هو الفارق فانه قوة جسمانية يتصور فيها الزيادة والنقصان
بخلاف قدرة الواجب ففارق حيث راني فقدر ام الاب امثال هذه الحكم كثيرة
في كلام المحققين من الصوفية في هذه الامه مثل ما نقله امير المؤمنين و امام المتقين
يعسوب الموحدين عارضه الله ان الذم تكلم بموسى في طوره وما نقله عن سلطان
العارفين ابا يزيد السطام قدس سره في قوله سبحان من سوره الله وحكا
ما اعظم شانه وامثاله كثيرة كانوا يسمون المبادر بالابار ويداروا
عليه قول علي في ذهاب الى ان ابيكم ليعتكم لكم الفارق قلبا حيث قالوا
اذ لا يقول احد جلوه في في مخاطبه علمه في الفارق فليطال فظاير في معنى
الفارق بين الحق بين الحق والباطل وانت تعلم ان المثل بهات
في القران ويزعم الكلب الالهية كثيرة وترد بها العقل بالنار او يراى عالم
بالتاؤب كرم الدليل اعلم ان تادوير المثل بهات واجب على ما يدرك عليه
قوله في ما الذين في قلوبهم زيغ امرطد ورج الحق كما لم يدرك في متنا
منه امر فيعلقون بظاهرة اوتوا ويربطا ابتغوا الفتنة امر طلب ان يفتق
الناس عن دينهم بالتشكيك والتدوير من قضية الحكم بالمثل به وابتغوا
تادويره المرطلب ان ياولوه على ما يشهد به ثم النار ويراى على ما يشهد به

مذهب البعض بنا على وقفهم على قوله في الا الله فسروا المثل بهي
استانته بعلة او بحد الفاصل على ان ظاهره غير مراد ولم يدرك ما هو المراد
اما تفصيلها وبلها الى ما علم من الدليل ورواها الى الحكمت فانها ام الكتاب واصل
ترواها بظننا ويزعم مذهب ابنتنا الفقيه في العلمهم فان المثل بهات
هو الحكم الذي لا يتفق مقصوده لا في المثل بهات بل في المثل بهات بل في المثل بهات
ما ذكره لبيان الحكم في المثل بهات وهو ان يظهر فيها فطر العباد ويزعم مرادهم
على الذي يجتهدوا في تدبيرها وتخصيص العلوم المتوقف عليها استنباط المراد منها حيث لو
بها وبتعاب القرايح في استخراج معانيها والتوفيق بينها وبين الحكمت مع
الدرجات وكان الشئ لهذا لم يلبثت الى مذهب الاولين حيث فاد ترواها
العقل بالثاني الى ما علم من الدليل والحكيم الثاني في تادوير المثل بهات كلام
يدار وقد رتب ووجه فاشن اعدن حكمت ونزوا واطاش
اصبغت نفاذ حكم قدره فذ منبتن جدار فخر وخطر وانت تعلم ان
الظهور غير ظهور هذا الشئ عليهم بان تصححها بظهور غير مستقيم لظهور ان الحكم
غير الظهور وقوله ويزعم في علمهم اه دفع لهذا الشئ فقط فانهم لا
ارادوا ان يكونوا الظهور استقام تصححها لا دفع لهذا الشئ عليهم مطلقا فان
ظهوره في علمه واولاده اما في غير ظهوره الا ان في صورة افراده او
تغير ظهوره الروحاني بالاشكال الخلق كما هو الظاهر في شهور بظهور جبريل في
صورة الكلب وكلاهما شجر علمه في ذلك علوا كبيرا واما الظهور بانهم
ذكره القائلون بوحدة الوجود في الصوفية فهو طور ورايطو العفر مع

في الحلول

لا يخفى بالمدركين **قوله** بان ينصف بنوعه كما يرتفق اخراوه من الازر
 الا لا بد فيه لا ينفق بسبوقه الكمال كما لا يفر لانه لو كان كل منهما كما لا مثله فلو لم
 ينصف في وقت من الاوقات بواحد منها يلزم النقص في ذلك الوقت بل يجب
 ان ينصف بجميع الكالات المتعاقبة في كل وقت وان لا يكون شئ منها مشروطا
 بزوال شئ من الكالات المتعاقبة والا يلزم النقص بانفسه ذلك الكال في
 ذلك الوقت **قوله** او ورد عليه ما حاصله ان الكال في الحقيقة عبارة عن الكال
 الغير المتناهي لانه واحد واحد منها فالخلفه كل فرد لازم حتى ينصف بالآخر ويظهر
 له الكالات الغير المتناهيية المتتعة الاجتماع به الكال بالحقيقة وفيه بحث لانه
 اذا لم يكن كل واحد كما لا ينفق يكون مجموعها كالات ينفقت بهية التمام الا ان
 يقار اطلاق الكالات باعتبار ان كلامنا خارجي له وحكم المجموع قد جازفت
 حكم الاجزاء ويمكن ان يكون في ما قيل ان كالية كل واحد مشروطا مشروطا
 بوقته فاذا انقضت الوقت لا بد من زواله والاتصاف باخر حكم فلو لم يكن
 شئ منها مشروطا بزوال شئ من الكالات لزم الاتصاف بما ليس كما
قوله اما الصفات الاصلية والسلبية فيجب التغير والتبدل فيها في
 الجملة امر لازم الجانبيين كما يدل عليه قوله انما هو بتغير ما اضيف اليه او
 نقول التغير والتبدل في التعلق لا في الطائفة كذا في شئ من الحواشي او
 نقول معنى قوله في الجملة في بعضها واليه يرمى بقوله بعد ذلك لانهم جريان الدليل
 فيها كلها كذا في قوله الحق ما ذكره الاستاذ من ان الصفات السلبية والاصولية
 ليست بصفات او الصفات ما قام بما هو صوف موجودا وهذه اعتبارات
 من غير

الكالات بدر

اعتبارات معرفة لكن جرمها من بعد ما في الصفات ولذلك بتغير الذات
 بتغير ما اضيف اليه ولو فرض تغير الصفات الحقيقية لتغير الذات البته **قوله**
 انما يتغير بتعلقها دون انفسها هذا مبني على حدوث التعلقات كما ذهب اليه
 جمهور قداما المتكلمين اذ علم ان لها تعلقين حادثا وقديما والتغير انما هو في الاول
 دون الثاني كما هو التحقيق والاشارة العلامة البيضاء وفي تفسير قوله تعالى يعلم
 ان قد بلغوا رسالات ربهم لتفلق بقلوبهم موجودا في **قوله** مع تحلف المدعى عنه
 وذلك لانها لو كانت ازلية ومن جملتها خالقية العالم يلزم ازلية العالم **قوله**
 بل قد تدعى ان اكله عنها في الازر كما يظهر استنباطه في تقدم الزمان كما استبان
 بالقدم الذي فلو لم يكن خاليا عنها في الازر يلزم ضلوه عن الكال الذي يربوا
 استنباطه بالقدم الزماني وذلك نقص في عن ذلك واعتراض عليه بان
 هذا يجر في الصفات الحقيقية ايضا فان ظهور استنباطه بالقدم مشترك
 واجب بان يرا اذ لم يكن في اكله نقص وخلوه في الصفات الحقيقية تقم
 فيل حاصل قوله بل قد تدعى ان يكون الوجود الازلا لاضافات الاستلزام قد
 الممكنة المستلزم لعدم اختصاصه في تقدم الزماني نقص فلا ينصف
 بها الواجب واما الوجود احداث لها فلم يستلزم قدم الممكنات
 فالانصاف به كما ينصف به في الاعتراض عليه بان الازر ليس زمانا محذورا
 يكون بعد زمان الحدوث فيستعين للحدوث او لمعنى الازر كما قرروا
 الزمان الغير المتناهي في جانب المبدأ فكل واحد يفرض من ذلك الزمان يكون
 مبدأ زمان الحدوث قبل فكر زمان حدوثه فاذ وجد خالقية

الكون زمان حدوثهم

خالقية زيد مثلاً في هذا اليوم والنصف به الواجب في هذا اليوم لزم النقص في الكس
لعدم الانصاف في الامس واذ انصف به في الامس لزم النقص لعدم انصافه
قبله فكذلك زمان الحدوث قبله زمان هو ايضا زمان الحدوث وعلى تقدير تحقق
اول زمان الحدوث يبقى النقص بانتفاء الاوصاف بعد حدوثها وتبقى على حال
الجواب الثاني بعد قوله على انه يمكن ان يفار وجود العالم في الازل من غير
فان المكان وجوده احداث يستلزم تحقق انصافه في وقت معين فيلزم
النقص قبله وبعده ايضا اذا انقضى هذا وفي بعض الافاضل يوجبون الاوران
كلام الله مبني على ان لا يكون في الصفات الانصافية كما لا اصلا وقوله بل قد نذكر
ان اخلوه عنها في الازل كما تابد لذلك والثاني ان يكون معنى الازل عندهم زمان
بغير مناه بط قطعاً بل هو عندهم عدم المسبوقية بالعدم لا الزمان الغير المنسأهر
في جانب المسبوق والامكان كونه في الازل بما يستلزم ما يكون في العالم قدما واقول
الامر فيه سائر فان ما قرره من الاضطرار على تقدير كونه في الازل عدم المسبوقية
بالعدم اذ لا ينبغي للحدوث او لمعنيين على هذا ايضا فالمتصور في وفي الاضطرار
انما هو على ان كلام الله مبني على عدم كونه في الصفات الانصافية كما لا على
انه يمكن ان يفار ان الانصاف بالوجود احداث للانصاف في كل وقت وفيه كمال
فاذا وجد خالقية زيد في هذا اليوم والنصف به الواجب في هذا اليوم لزم النقص
في الامس لعدم الانصاف به فيه واورد على الجواب الثاني ان كون وجود
العالم في الازل لا ينافي كون ايجادته اياه اذ لبا بان يتعلق ارادة الازلية
بوجوده في الازل فيوجد في القدرة انما هو شر على وفق الارادة فاذا تعلقت

تعلقا في الازل

تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا في هذا ما مر في الشرح
رغم وبنوع عليه رد استدلال الفلاسفة على قدم العالم والى هذا اشار الشرح
بقوله وبكلمة استغرابا يصفه الجواب ومن هذا ظهر ايضا ضعف قوله ان يكون
عنه في الازل كما يظهر استناده في التقدم الزماني لان استناده بالتقدم لا يتحقق
لان التقدم يكون خاليا في الازل في صفة الابدان هذا وبكلمة وقد بان المراد من الابدان في الازل
الابدان والازل الذي يكون في الوجود المراد عليه ايضا ان الابدان هو ايجاد
في عدم الوجود فاذا لم يخرج متعلق الارادة من عدم الوجود في الازل
لا يكون الابدان والازل ولذا لم يمنع الشرح في الجواب بخلاف المدعى في طرفه
وهو ما بقا من ان الازلية الامكان يستلزم امكان الازلية ليس في كماله بل في
في تعلقه في هذا معارضة او منعه لقوله ان وجود العالم في الازل من غير ان يكون
ليس في كماله وانما هو في بعضه بين القوم ان الازلية الامكان غير امكان
الازلية وغير مستلزم له وذلك لاننا اذا قلنا امكان الازل انما ثابت الازلية
الازل طرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان انصافا
مستترا غير مسبوق لعدم الانصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان كما
طالبتة الممكن واذا قلنا الازلية ممكنة كان الازل طرفا لوجوده على معنى ان وجوده
المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم لعدم تمكن من المعلوم ان الاول لا يستلزم
لا يستلزم الثاني لجزا ان يكون وجود الشيء في الجملة فكن امكانا مستترا
ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار فكن اصلا بل مستغابا ولا يلزم من هذا ان يكون
ذلك الشيء غير المتصفا دون الممكن است اذا امكنه هو الذي لا يقبل الوجود

بله

الوجود بوجود الوجود وهذا كلام صحيح في شبهة فيه وفي بيان الاستلزام
 ان امكانه اذا كان مستلزما لزم ان لا يمكن هو في ذاته ما خارج قبول الوجود في شيء
 من اجزاء الازال فيكون عدمه منو منة امر مستمر في جميع تلك فاذ نظر الى ذاته من حيث
 هو لم يمنع من انصافه بالوجود في شيء منها بل جاز انصافه به بكل منها لا بد لا فقط
 بل ومع البضا وانصافه بالوجود في شيء منها وجو انصافه به في كل منها
 هو امكان انصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازال بالنظر الى ذاته فإذ لم
 الامكان مستلزما لامكان الازلية ورواه الشيخ بانه ان اراد بقوله لم يمنع من
 انصافه بالوجود في شيء منها ان ذاته لا يمنع في شيء من اجزاء الازال من الانصاف
 بالوجود في الجملة بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بعوم المنع فيكون معناه انه لا
 لا يمنع في شيء من اجزاء الازال من الوجود بعينه فهو بعينه الازلية الامكان ولا يلزم منه
 عدم منع من الوجود الازلي لزم هو امكان الازلية وان اراد به ان ذاته لا يمنع
 في الوجود في شيء من اجزاء الازال بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود فهو
 بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع في انتموه ومحصلة ان امكان الازلية عبارة
 عن ان يكون وجوده في الازال فكيف يمكن ان يكون في الازال في الوجود الازلية الامكان
 عبارة عن ان يكون امكانه في الازال ولا يلزم من ان يكون امكانه في الازال امكانه
 الازلية لوجوده بل الامكان الازلي متعلق بالوجود الازلي اوجه له ثم لو سلم
 ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازال ممكن فلا يمكن لوجود الازال فكيف يمكن
 حكم الحرف قد يخالف حكم الاجزاء والى هذا اشارت الجواب بحيث منع قوله
 لا بد لا فقط بل ومع البضا لان المتحد بن ان يقبها انما ان فلان اتحاد

في الاضاح

فلان اتحاد حاصله انهما بعد الاتحاد ان يقبها موجودين فهما اشبهين لاشي
 واحد وان لم يقبها فاما ان ينعدم كل واحد منهما او ينعدم احدهما دون الاخر
 فان كان الاول لم يكن ذلك اتحادا بل اعدا لهما وابطح اذا لم ثالث مغاير
 لهما ضرورة ان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان كان الثاني لم يكن ذلك اتحادا
 بل اعدا لهما لهما وابطح بالضرورة ان المعدوم لا يتحد بالوجود فالاعلان
 الشبه في صفة اشبه حكمه العين فيه نظر لانه ان اراد بقائهما موجودين بعد
 الاتحاد بقاء كل منهما مع الوصدة العارضة له فمختار القسم الثاني قوله
 فينعدم كل منهما او احدهما قلنا لا ثم لا يجوز ان يكون صدق هذا في ال
 الوصدة في كل واحد وبقا هو به كل منهما لا بد له دليل لا يقال في الجوز
 لان زوال الوصدة مستلزم لزوال الهوية لان ذلك مم وان اراد بقاء كل
 واحد منهما بهويته وتخصفه وان زالت وصدة العارضة فمختار القسم الاول
 قوله فهما اشبه لاشي واحد قلنا نعم ذلك بحسب الهوية لا بحسب الوصدة
 وهذا المراد بالاتحاد الاثنان الازال الوصدة كل منهما مع بقا هويتها وعروض
 وصدة واحدة لهما وان اراد امرنا بالثابت فلا بد من افادة تصور اوله
 المقصد بقية التفرع واعتبر من عليه شرح حكمه بان بقاء هوية كل منهما
 وعروض وصدة واحدة لهما في تمام عرض واحد كجملتين مختلفتين وهو ضروري
 الاستحالة لا يقال الوصدة العارضة قائمة بالجوهر لا بكل واحد خلا استحالة
 لاننا نقول فلان اتحاد اصلا ضرورة ان هوية احدهما مع وصدة الوصدة لهما
 لكونها موجودة وهوية الاخر لوصدة اخر فلان اتحاد بحسب التكب ولا نزاع

في القسم

فيه كذا ذكره قدس سره في تعليقه على حكمة العين و دعوى الانفعال بين الاجزاء
 المادة او غير علوية ان منع الاصباح و الانفعال بين الاجزاء المادة للثبات فكيف
 يمكن القول بعدم انفعال العناصر بعضها ببعض و نقصان الصور السوعية على المولى
 تابع للمادة التاج للانفعال و ان منع الانفعال بين الاجزاء المادة للمتنزه مع تسليمه في
 المشار فليس محال بعد ابطال حتم الاحتمالات الاتحاد و وقوعه بانه واضطر في الثاني
 حتم الاتحاد و هو محال بعد ابطاله و ذلك انضم من ضا الى الواجب من حيث ان تلك الغير
 و اجزاء الصور و حصر منها حقيقة واحدة اقوال لا يخفى ان المركب اجزاء
 اما حتم فببشر تركيب المواليد العناصر او اجسام البهيمية و الصورة او الاجزاء
 التي لا يتجزأ او الاجسام الصفراء او الموصولة اجزائها او اجسام المركبة الا
 الذرات شبه الشئ في مواضعه و لا فرق في كلامه في انفعالها بين ما عدا اجزاء الاضرة و اما
 الاضرة فلما اصد هذا بطلان كيف و وجوده في مجموع المركب حتم الواجب و العالم ضروري
 فافهم او هو المخير بالذات هذا عند المتكلمين و كذا الا و او اما عند الفلاسفة
 فهو ما هيته فكنه اذا وجد في الخارج كانت له في موضع و المراد بالخير بالذات
 على ما فرقه المصنف في المواضع المتشابهة بالذات اشارة حسية بانه بينه و
 هناك بظواهر الكتاب و السنة من المتشابهة مع ان تاد و بلها و واجب
 على ما سبق قوله و تخفيفه ان الابصار عبارة عن ادراك نام و انكشاف
 بليغ يحصل عقيب فتح البصر لا قوله بدون تلك الشرايط بدنيته في حتمه
 المقاصد حتمه للمفسر ان يقولوا اننا هذا انما هو في هذا النوع حتم الروية
 لا الروية انما لفه باحقيقة المسماة عندكم بالروية و الانكشاف التام

في مجموع

التام و عندنا بالعلم الضروري و وجد الدقيق ان حقيقة الروية انما هو و اصد هو
 الانكشاف البليغ الذي يحصل عقيب فتح البصر الا انه في اثنائها يحصل
 بالحواس مع كون المرئي لا في غاية القرب و وضوح الشعاع كما هو من حيث ان
 او انطباع الصورة في الجليدية ثم في حيز النورين ثم في الحاشية كما هو في
 الطبيعيين و قياس الغائب على اثنائها فاسد قال الامام الغزالي في الاضرة
 ان الروية نوع كشف و علمية اتم و اوضح من العلم فاذ جاز تعلق العلم بالشيء
 جاز تعلق الروية و كما يجوز ان يراد بالخلق و ليس مقابلهم جاز ان يراد
 الخلق من غير مقابلة و كما جاز ان يراد كذلك جاز ان يراد من غير كيفية و صورة
 و لا يلزم من كون تلك الشرايط شرطية هذه الشئ ان كونها شرطية الشئ الا ان
 فان التفت بعد ما فارقت البدن تستمد من عالم القدس و العلامه فيقول و كبر
 فتعد لان الخلق الذي فيها الادراك بحاسة البصر بدون تلك الشرايط
 بعد ما احيد الابدان ثانيا فيجز الابصار بدونها في الشئ الا ان
 فيجز الابصار بدونها في الشئ الا و يدور عليه اختلاف الصحاح في قوله
 له و لم يلبه الموج و انه من اولي التوهم امر اول الثبات و الجهد قال العلامة
 البيضا و مر في تفسيره الصحيح الشرايط اجتهاد و في تاسيسها و تقريرها و
 صبر و اعلمت شرفها و اول التوهم معاداة الطاعنين فيها و مشاييرهم
 فوج و ابراهيم و موسى و علي عليهم السلام و قبل الصابرون على بلاد الله كسوخ
 على او مر قومه كما لا يرضونه حتى يغتنى عليه و ابراهيم عليه السلام و فوج الولد و المير
 الذبيح على النوح و يعقوب و دم على فقد الولد و البصر و يوسف و دم على الجوسج

نوع

لا ولا في غاية البصر
 على جاز ان يراد الخلق ان نسبة ان يقول ان المراد بالخلق

و ايوب يوم علي الصبر وموسى وم قال له قوم انما لذكرون قال كلا ان معي ربي
سبعين و اودوم بكي على خطيئة اربعين سنة وعيسى لم يبق له لبنه على
لبنته صلوات الله عليهم اجمعين واهل حلق عيا الممكن ممكن اذ لو كان محتسبا
لاكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ولهذا اشتران استحالة اللازم يستلزم
استحالة الملزوم وهما كجنت اذ الملزوم للمحال مطلقا فيجب ان يكون
استقرار اجزا المحتسب بالغير وهو متعلق على عدم الاستقرار كاستقرار وان كانت
مستغنى على ما يقوله المحققين ولا يلزم منه امكان الملزوم بدون امكان اللازم لان امكان
اللزوم انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه
اعني ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ولا يتوهم ان هذا قول بالامكان
بالغير فان ذلك ان يجعله الغير بحيث يستور نسبة ذاته الى الطرفين وما نحن فيه
امكانه بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته بسبب الغير وشتان ما بينهما كما ذكر
الشئ في تعليقه على التبريد وببطلان سر قولهم ان انعدام العلل انعدم العلة مع
ان انعدام العلة قد يكون محتسبا بالذات وعلى هذا فاعلم في الدليل النقي على جواز
الزوية انما هو كقولهم انما ذكره اوله ولا يوجد عليه ردسواءه بقوله لمن تراه
دون لمن اراد لمن ارادك اوله نظر الى فان فيه بينها على انه فاصلا لروية لوجودها
على استعداده لم يوجد في الرائي بل انما يوجد في النشأة الاخرة على ما سبق و
في تفسير البصائر وصعد السؤال التبع قولهم الذين قالوا اننا الله جهرة خطا
او لو كانت الروية محتسبة لوجب ان يجعلهم ويزيح شهادتهم كما فعلهم حين
قالوا اجعلنا الله ولا تتبع سبيلهم كما قال لاضيه ولا تتبع سبيل المضدين ولا

والاستدلال بالجواب على استحالة غيرة اصلا فضلا عن ان يدل على استحالة وجوده
فيه كما لم يرد الاستدلال بالادب الا ان روى عدم رويته اياه على ان لا يراه ابراه ان
لا يراه في اصلا فضلا عن ان يدل على استحالة وجوده في رويته كما لم يرد
بحقيقة الروية المتأخر كالطور والروض في الجفان امتيازنا الطويل من الويض
والاطول من الطويل ليس على رويتهما وليس الطور والروض في رويتهما فليكن بالجسم
لانه عند المتكلمين في انه مركب من الجوهر الفوق في الطور مثلا ان قام بخرا واحد
منها فذلك لا يكون صحيحا اكثر مما هو في ذاته فبقدر الانقاص ههنا وان قام بالآخر في
الزم قيام الوض الواحد مجليين وهو في روية الطور والروض هو روية الجوهر التي
تركب اجسامها فلا بد من عدة مشتركة بينهما من اجزاء الا ان
والالزم لتعريف الامر الواحد وهو صحيح كونه الشئ امرنا بالعلل المختلفة وهو الامور
المختلفة انا بالاعراض واما بالجواهر والاخر ان عدمها فان الحدوث
هو المسبوقية بالعدم فلا يصلح لمقتضية الروية فليس في الوجود
امر الوجود المطلق اعني كونه الشئ ذا روية تالا خصوصية الهويات والوجود
كما في الشئ المرئي في حيزه بلا ادراك خصوصيته واذ كان متعلقا مطلق الهوية
المشتركة لم يقصر بها اشتراطه ولا معينة ولا يقيد بالرفع مانع واعرض عليه
العلامة الشريفة في شرح المواقف بان لا يخفى ان مفهوم الهوية المطلقة مشتركة
بين خصوصيات الهويات امر اعتبارا كقوله المايية والحقيقة فلا يتعلق
بها الروية اصلا وان المذكور من الشئ البعيد هو خصوصية الموجوده الا ان ادراكها
الحالي لا يمكن به على تفصلها فان مراتب الاجسام متفاوتة قوة وضعفها على
الاجسام

بين الامم مقبولاً عندهم الى ان قلنا الخلق من هذه الامة تشبها بغير الامم
 الخارجة عن الخلافة على ان مطلق عدم الروية ليس يتجرب به بل هو بسبب التجرب
 بحجاب العز والكبرياء والتمتع بما يرضى على ما اشار اليه الشرع ولو ان التمتع
 للمتفرق المتمتع بحجاب الكبرياء مع امكان رويته وما اوردوه من عدمه في حق الشرك
 ونفي الخلق ذلوله ونفي الصاحبة بمنزلة ما جعلوا الله شركاء اجن والانس
 قالوا الخلافة بنات الله في فاشي على نفسه بان مع كونه جامعاً لهذه الصفات متفرد
 عما ذكر سبحانه ما اعظم شأنه ما شاء الله كان وما لم يكن بقدر
 العبارة هو دليل على حكمه في حديث مرفوع وفيه اشارة الى تقييد الارادة للوجودات
 دون الاعداد حيث لم يقدر ما شاء اعدده لم يقدر ويكن فان الارادة اذا تخلفت
 بالوجود فيجب الابقام لانها علة الوجود وعدم العلة عند عدمه فكل ما كان
 مراد فيه رد على المعترزة حيث قالوا ان الكفر الكافي الكافر ليس اوله
 وهو قوله ما ليس ليس اوله في قوله على نقض للجملة الاولى وفيه رد على المعترزة
 ايضا حيث قالوا ان ايمان الكافر مراد به في حد بين فيما سبق ولا للمعترزة
 مع ردها فتذكر فانما نعلم الجميع افعال متضمنة للحكم والمصالح فلا يتصور منه
 وجوب شيء من الاله فخالسوا ان كان فعل ترك او ايجاد اذ لو ترك ولم يوجد
 لا يخرج الحكمة وكذا لو اوجد ولم يترك ومنهم من قال بجهل ان يرد بالحكمة انه لا
 كان جميع افعال متضمنة للحكم والاصح ان يكون ترك كل واحد منها محلاً بالحكمة فيكون
 كلها واجبا عليه ولم يقرب احد واحدا ان كون الواحد عبارة عما تركه

تركه فكل بالحكمة مستلزم لكون جميع افعال واجبا عليه لكونها متضمنة للحكمة والناظر
 بطاقتنا المقدم فاتهم على ان التزام رعاية الحكمة ليس واجب عليه في فوضوا تركه
 فكل بالحكمة انما يتصور رعاية الحكمة واجبا ولازما عليه وهو اول المسئلة كيف
 لا يسئل عن الفعل والاعرف في تلك كيف يشاء يفقر ويحكم ما يريد ان لا يخلق
 او يموت طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ الاترض عليه بان الاصلح له ان يخلق ولا
 يموت ولا يسلب عقله ويومر ويبدوا حجة لان يكون لا شئنا محضاً او
 لا يعيش او يكون مجنوناً واجباً سبحانه لم يفقر كذلك لان في علم انه لو انصف بالحق لكان
 لكفره في هذا الجواب انما بان اني على مذاهب الجباني حيث اعترنا الان في جانب
 علم الله في واجب ما عليه نفوه لهذا بهت في سوان الا في الثاني وبعضهم اعترنا الاصلح
 في نفس الامر وزعم ان علم الله الكفر على تقدير التكليف يجب توقيفه للشباب
 ويلزم عليه ترك الواجب فيموت صغيراً ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى
 الشخص بالنسبة الى الكافر حيث الكفر كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم فلا
 يرد ان للمعترزة ان يقولوا ان الكافر وكذا العقاد ابلبس وان لم يكونا اصلين
 بالنسبة اليهما الا انها اصلان بالنسبة الى نظام العالم كله فان مرادهم بالاصح
 ليس ما هو بالنسبة الى الكافر حيث هو محله والا لما كان لسؤال الاشهر العارفين
 بمرادهم وجه وكذا الجواب الجباني على ان مفضل الامة فعمل ان مرادهم بالاصح ما هو
 بالنسبة الى الشخص كقولنا لا يرد ما توهم بعضهم من انه اراد الله ظهور الحق والاولم بل
 البهت لازما على الجباني بل كان له ان يقول الاصلح واجب على الله اذ لم يوجد
 تركه حفظ اصح امر فوجه بالنسبة الى شخص اخر فلو كان ثمانية الا في الكافر
 توفيقه سبحانه

في الامم ما شاء الله

افلا تظن
 موجبة لكفر ابويه واخيه كذا الجزاء على موته فكان الاصل لهم وجوبه فكذا هذا الاصل
 ووجه تالاصح والعدل في تسليح كان الاصل لهم الجادة فلعناية الكثير من فانت
 الاصل له ووجه دفعه بعد ما كان المراد بالاصح ما هو بالنسبة الى الشخص على انه يلزم له
 الجبائي في عكلا التقديرين فان له اماره صغير يلزم ترك الاصل بالنسبة الى الشخص
 في حق ابويه ولو اماره كبير يلزم ترك الاصل كذلك في حق هذا وقد يقال يمكن ان
 بان الاصل بحال العبد ان لا يقع منه معصية وان يكون في غاية العلم فوجوده مقرر معصية
 وكونه كل علم بوجوبه له وبتسليمه لا للعبد اختيارا اما على الصلح منه يجعلون
 ارادة الشريعة غالبية على ارادة العبد التي هي في حق الاصل في قدرته ثم اعلم
 ان الفلاسفة ذهبوا الى ان العناية الالهية متعلقة بنظام كل العالم حيث
 الكل والمصالح الجزئية راجعة الى تلك المصلحة الكلية فكل ما وقع في العالم لا بد من
 ان يتسق اليها وان كانت بالنسبة الى شخص معين خلقت المصلحة وتغير
 ان المهندسين في صور حجارة بالرقم يلاحظ فيها وضعها يكون بالنسبة الى مجموعها
 ثم حيث المجموع اولى والبقى تبعين موصفا للمجلس ومكانا للهدى ومجلا للمصنوع
 وتغير ما يتغيرين كالمراعيين له في ذلك التصور البق والنسب بالنسبة الى
 مجموع العارة ثم حيث المجموع وان كان الايق بالنسبة الى كل واحد ان يكون
 ووافقه في هذا الباب الكشف المجموع وقالوا لو كان وجه آخر البق والنسب
 مما هو الواقع بالنسبة الى الكل حيث الكل لكان هو الواقع اذ على تقدير علم
 وقوله لا يخلو اما ان يكون معلوما له اوله والثاني يستلزم الجملة في ذلك
 والاول يستلزم الجزاء فان له لو كان قادرا ولم يوجده يكون بخلافه عن

عن ذلك ولو لم يكن قادرا عليه مع امكانه يلزم الجزاء عن ذلك علوا كبيرا او هذا دليل
 مبين وبرهان منتهى ذكره الامام حجة الاسلام في بعض نصائفه وقد
 استحسنه بعض اخبار الكشاف كذا ذكره الشافعي في بعض رسائله فان قلت فعل هذا
 ثبت الوجوب في الجملة عليه فقلت هذا انما يدل على استحالة وقوع خلافا
 الاصل لا على الوجوب اذ فرق بين استحالة الوقوع والوجوب على ما يقال ان
 الجاد المنع حرمان عليه بل الوجوب والحرمان فرع القدرة على الواجب الحرام
 على ما سيصح به الشافعي في اللزوم بالاشتراك فلا ينافيه بل هو محقق له فان
 فيه حيث قالوا الاصل في هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف اهل قار الامام
 المرار من هذا القول في غاية الف ولان الوعيد قسم من اقسام الجزاء فاذا
 جوز في الخلق فيه فقد جوز الكذب على الله وهذا خطأ عظيم بل يفرق ان يكون
 كذرا فان العقلاء اجمعوا على انه منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله
 في الوعيد لا جد ما قيل ان الخلف على الكذب في الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف
 ايضا في وعيد الكفار وايضا فاذا جاز الخلف في الوعيد لوض الكرم فلم لا يجوز
 في الفحص والاضار لوض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى الظن
 في القران وكل شرعية التهم ويكبر ان يكون ما ادوا هو اصدار جواز الخلف بحسب
 النظر الجليل فان عدم عقاب جليل من تلك الكبرية خلف بحسب الظن واما
 عند ذوق النظر فلا خلف فيه بناء على تفسير الوقاب بشرط معلومة جز
 الدلائل المفضلة من الابيات والاصايت كقولهم وبغير ما دون ذلك لم
 يشاء قوله ان الله يعجز الذنوب جميعا اثم الفوق الرصم وقوله ان

ان الله له ومغفرة للناس على ظلمهم وقوله عليه السلام التائب من الذنب
 كمن لا ذنب وعيها ولا شك ان الكذب مذموم مطلقا ولو كان مستلزما
 للكفر فهذا هو السر في عدم تعيب العرب الخلف في الوعيد دون استلام الكفر
 فقط مع وجود الكذب فان قلت في وجوب الخلف خلفا بحسب النظر الجليل
 دون ذوق النظر فيما عدا الوعيد في حال تعدد الوب الخلف فيه مذموم ما قلت
 هو ان مزور رب الكرم اذا وعد شيئا ان يعطيه بالمشية وان لم يظهرها واما
 الوعيد على الكفر فلا تقيده اذ لا دليل على معرفته ولذا لم يجوز الخلف في الوعيد
 مستلزما للكفر وبهذا يظهر التطبيق بين قوله تعالى ويجوز الله ما يشاء وبين قوله
 ما يبدل القولا فالوجه في العبادة على الله ان كان حقا عليه في يد الله
 قوله اذ ضمن لهم انهم اذا فعلوا ذلك ان يعطيهم كذا والا فلا حق للعباد على الله
 في فانهم لا يستحقون بعبادتهم ثوابا عند الله بل انما انما بفضله وبهذا
 قال الله ورسوله اعلموا انما حق الله على العباد ان لا يشركوا به احد او اما
 حق العباد على الله فهو ان لا يعذب من لا يشرك به احد ولا يلزم من هذا الحديث
 غير ان الذنوب مطلقا حتى يكون دليل على ان لا يعرض مع الايمان
 كما لا يفيد طاعة مع الكفر اذ المراد عدم التعذيب على التائب بل طاعة في الاضاح
 فان بعض العصاة يعذبون ثم يخرجون آخرها الى الجنة واما ما استدل على
 البراسخين في العلم من اهل السنة والجماعة رضي الله عنهم اللهم الا ان
 يحد آيات الوعيد على استحقاق ما وعد به لا على وقوعه بالفقر وفي الآية
 المذكورة اه ويؤيده ما حكى الفقهاء في تفسيره من ان الآية تدل على ان جزاء

عالمه

يقولون ما في ذلك من العبادات وما في العبادات على الله

جزاء القتل بعد ما ذكره لكنه ليس به في يوصل به الجزاء اليه ام لا وقر
 بقول الرب بعد جرمك ان فعلك كذا الا ان لا افعله قال الامام وهذا ضعيف
 لانه قد ثبت بهذه الآية ان القتل بعد ما ذكره وثبت في الآيات ان
 ان الله في يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى في يوم يفرح
 كل نفس بما كسبت ولم يعد منقارا ذرة شرايرهم منهم من جعل لهم اشارة
 الى الضعف ولا يخفى ان تاييد الآيات المذكورة بالاخبار عن الاستحقاق
 محسوس الا ان تاييد الآية المذكورة في الشرح سهل بناء على ان الصالح
 الجزاء الى القابل يثبت في الآيات ظاهرة او ظاهرا الآية المذكورة انما تدل
 على الاستحقاق وتبين ان يكون كل الامم اشارة الى ان التائبين الاولين
 اظهر تاييد الآية الفهم فانه يبين ان يلاحظ العقاب العبد في طاعة وعبادته
 استحقاقه للثواب ودر العقاب ما نفع الامام الرارح ان المتكلمين
 اجمعوا على انه لا يقبل العباد لهذا الكفر على ان لا يلاحظ فيها الا الثواب ودر العقاب
 واما اذ لا يلاحظ الامتثال بامرته وضمن اليه هذا ايضا فلا يخفى ان التفسير ان الطاعة
 مراتب الاولى ان يلاحظ فيها الثواب ودر العقاب مع الامتثال وتسهل عبادة والثانية
 ان لا يلاحظ الا الشرف النفس بالقراب اليه في امتثال امرته وتسهل عبادة والثالثة
 ان لا يلاحظ فيها الا الله في تسهيل عبوديته وهذه هي مراتب وفي تقديمها على تعبد
 اشارة الى انها ليست بخدمته بل هي كذا بان يشترط في كل من خدمته
 روي عن جبر ورواه عن ان لا يفي بشكره اقل فليدفع ثمنه واما المعونة
 على تقدير الشكر الصواب وتسلم كونه الطاعات مخلوقة للعباد بناء على ان الشكر

ما خدمت مكن بعد

شكر المنعم واجب عندهم عقلا وطاعة العبد لابي الشكر اقل فليس في التوفيق فضلا
 عن ان يزيد عليه ما يستحق به الثواب لان العلة الغائية فالعلة الغائية
 لا شك ان العلة الغائية بمعنى الامر بالباش للفاعل في فعله ثابت في افعال
 تارة فانها على ما نقل في الشرح وصحة في تقليدنا على شدة البرهان ان يكون في الامور
 الكائنة المرتبة على الفعلا او امر آخر اعلم ان الترتيب فترات الواجب في علة غائية
 لمعدله بهذا المعنى فالمراد بالهوية الغائية هو الامر بالباش للفاعل المترتب على
 باعتقاد الفاعل كالجلوس للسير مثلا وهو حيث انها مطلوبة للفاعل في
 كما ان ترتبه على غائية حيث ان باءت لاصلا الاقدام على الفعل فترتبه على ان بالذات
 مختلف بالاعتبار كما ان الفائدة والغاية كذلك فان المصلحة المترتبة على الفعل
 حيث انها مترتبة وتنتج فائدة وتلك المصلحة جز حيث انها عاقلون الفعلا غائية
 فان بفعل الشئ او يستعمل شئ عطف المسبب على السبب فان الانفعال العلة
 الغائية انما هي بترتبه فاعلمت في كل مرتبة بها فاعلمت ذلك علوا كبيرا الاول
 صفة الكمال والنقص فالكون الصفة صفة كماله والقيح كون الصفة صفة نقصان بقا
 اذ كمال العلم حسن امر لم ينصف به كماله وارتفاع شأنه والكل في صفة امر لم ينصف
 به نقصان كماله وافتضاح حاله ولا نزاع في ان هذا المعنى ثابت للصفات في انفسها
 كذا في شرح المواقف والثاني ملاك الوصف ومناقبه في واقفة كان حسنا
 وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد مر عنهما بالمصلي
 والمفردة فيقال احسن ما فيه مصلية والقيح ما فيه مفدة وما خلا عنهما لا يكون
 شيئا منهما وان ما اخذها العقل امر به كرها العقلا ولا تعلق بالشيء

بالشئ ويختلف بالاعتبار فان قتر زيد مصلية لا عدله وموافق لوضوح مفدة
 لا وليانه ويختلف لوضوح قدره لاختلاف عاينه امر اضافي لاصفة حقيقية
 والله لم يختلف كما لا يتصور كونه اجسم الواحد اسود وابيض بالقياس لا كظن
 كذا في شرح المواقف ان فعله مخلوق لله في كل ما هو يذهب الشئ الا شئ مروي
 عدم حكم العقل بالاستقلال بالحسن والقيح ظاهر عليه وقد ايجع حكم العقل بالاستقلال
 ما ذهب اليه بعض الصحابة كما مام احمد بن حنبل ان العقل يوجد بقدرة العبد و ارادته
 على سبيل الاجاب دون الاختيار وقد بينا فيما سبق انه يلزم على المعقل له هذا ايضا
 فنذكر وبالآثار الانقسام الواضح والوهي هما السمان في الشئ لانه واحد وهو
 المقابل للقسمة الخارجية المنقسمة بالقطعة وهو القسمة بالاله الفارقة في المنقسم
 والقسمة بهر ما يباينها وقد يوافق بين الوهيمية والوهيمية بان الاورد بانه صحت
 الوهيم جزئيا والثاني ما يفيضه العقل طلبا والمواد الخيرة العقل كما في توفيق الخيال و
 والجزئي امر كل واحد من صفاته الحقيقية فقول المص صفاته واحدة بالذات بهذا
 لتلايقهم في كل هذه ان الصفات متحدة بعضها مع بعض او ان الصفات الاضافية كذلك
 وقد عرفت ان التحقيق ان استناد التقدير الى القادر جائز فان سبق القصد
 والاضمار عليه يجوز ان يكون بالذات لا بالزمان كما ذكره الامد في اشار اليه الشئ
 في صدور العالم حيث قال المعدل انما يوجد على الخيرة تعلق به ارادة الفاعل
 الحشا رسوا كان مغايرنا لوجوده او منادى امره ولكن لا يجهل التسم
 على هذا التقدير امر على تقدير استناد الصفات الى القادر ولا يخفى ان اللازم ان
 توقف الشئ على نفسه الذي هو مصدر الدور او الدور او التسم في كلام سائر

ولا يخفى انه لا فرق في هذا بين تكثر الصفات ووصفها الا انه في صورة الوحدة تختار
استنادها الى الموجود ولا يلزم الترتيب بلامرجح كما لا يخفى فان قلت يمكن ان يكون
القدرة مثلا متكررة مستندة الى العاود وليس عليها قدرة واحدة مستندة الى الموجود
قلت فلا احتياج الى التكرار ويكون تلك القدرة الواحدة والتعليق في القدماء مهم
ولا يشك في ان الالهيات وبما تجده في الكلام في هذه المسئلة الى الاخذ بالابن
والامر كما لا يخفى في ترتيب الشئ لربها بقوله ولا يخفى اه **قول** قلت لا حاجة في تعلق
القدرة الى ذلك حتى يكون عدم نشأته تعلقا بها بالقوة لا بالعقل واورد عليه انه
يلزم على ما ذكره ان يكون عدد الصفات صنف عدد المقدرات التي هي المتشابهة
بمعنى لا تنف لان القدرة على ما ذكره تعلق بطرفي الوجود والعدم في كل ممكن فيحقق المقدر
وجودا وعدمه انما يكون بالارادة لا بالقدرة فالمؤثر في الحقيقة هو الارادة لان القدرة
وتعلقها بطرفي الممكن على الوجود واجب عليه بان متعلق القدرة بمعنى جهة الفقر والترك
انما هو ذات الممكن لا وجوده وعدمه وان الفاعل المؤثر في الافعال الالهية انما هو
ذات القدرة لا قدرته و ارادة كما ان المؤثر في الافعال الالهية ذات الموجود
لا صفة من صفاته هذا ولا يخفى ان المراد من تكثر القدرة تكثر الذات بسبب القدرة
وكيف يتوهم ان القدرة مؤثرة حقيقة في ذلك الشئ ان لو كان تعلق القدرة بالمتعلق
وذكره لا بمعنى تكثرها باو اثرها المقدر من عدم الى الوجود لا يستقيم قولهم ان
القدرة مؤثرة في الارادة محضه **قول** ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
دليل للحتم المستفاد من قوله وله الزيادة والقصان في مخلوقاته او يعلم من انما ليس
لغيره في التقديم تقديم اطر ويكون الترتيب اللغوي يمكن ان يكون دليل على ظاهره

لظاهرة ويكون ترتيب الصفات فافهم **قول** وهر صاحب لطيفة فادرة على
التشكلات بالاشكال المختلفة لا يذكر ولا يثبت زادا القيد الا في تلك التي تنقض الترتيب
بالتجرب والشياطين فانها وان كانت احب ما لطيفة على التشكلات بالاشكال
المختلفة على ما هو المشهور الا انها توصف بالذكور والناثين وهذا الترتيب
هو ما ذهب اليه اكثر المسلمين استدلين بان الرسول كانوا اير وبنهم كذا وكذا عند الله
الفلاسة الملائكة عقول مجردة مخالفة للنفس لان لطيفة بالحقيقة وذهب طائفة
من النصارى النفس الفاضلة البشرية المفارقة عن الابدان **قول** ذو اجنحة مستعدة
متفاوتة في صفات مالهم من المراتب يتزولون بها ويوجدون او ليس عون بها كقولهم
فيتم فون فيه على ما امرهم كواقي نفس البياض **قول** الحكمة واحد منهم مقام معلوم في
المعرفة والقرب والابتعاد بامر من او امره فمنهم المستوفون في المعرفة والتميز
عن الاشياء بغيره كما قال الله تعالى سبحوا الليل والنهار لا يفترون وهم العالون
والمعبرون ومنهم بغير الامر من السماء الى الارض على ما سبق به القضاء وجبر
به العلم الاله لا يعصون ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وهم المدبرون امر
منهم سماوية ومنهم ارضية **قول** وما صدر عنهم في قصة خلق آدم من قولهم
اجعل لنا آية لا يكون علينا سبيل الا طرا من اه اشارة الى دفع ما توهم من
عدم عصمتهم بوجود مستنبط من هذه الآية من الاطرا من عليه في قوله تعالى
ادم بنسبة الاف ووالسك اليهم ومن البرجم بالغيب ومنه تربية النفس
والجبر وتفصيل الدفيع على ما ذكره البيضاوي في تفسيره ان قولهم اجعل لنا
من نبيد فيها والسك الدنيا تجب من ان يستحق العقارة الارض و

واصلاحها فبفسد فيها ويستخف مكان اهل الطاعة اهل المعصية و
استنكاف عن الحق عليهم من الحكمة التي ظهرت تلك المفاسد والغشها و
استخراهم على شديدهم ويخرج شبهتهم كسوء المتعلم مع له بما يجتهد في صدره وليس
باطن اهل علم الله في ولا طعن في بين ادم على وجه العينة فانهم اعلم من غيره من ان يظن بهم
ذلك لقوله بل عباد لم يكونوا لايستبقون بالحقول وهم بامرهم يعلمون وانما لو اذلك انما
من الله او خلق من اللوح او استنباط على ركنه عقولهم ان العصور في خواصهم او
فان لا احد العقلين على الاخر وقوله لا تخش من سبك ونفس لك مقورة بله الانجار
كقولك اني اعد لك وانا الصديق المحتاج والمعنى من الاستنفاد كما ترجم مع ما يوقع
منهم على الملازمة المعصومين لا الوجود والنفاس وكانهم علموا ان الجحور خفية ذوات
سما قوم عليها مدار امره شهوته ولا غضبه يود بان به الى الافاد وسفك الروما
وعقلية برعوه الى الموفو والطاوع ونفوا واليه مفودة وقالوا ما الحكمة في استخلافه
وهو باعنا رتبك التوطين لا يقتض الحكمة ايجادها فضلا عن استخلافه واما بالبناء
القوة العقلية فتحقق ما يتوق منها سلبا مما عارضه تلك المفاسد
وعقلوا عن فضيلة كبر وادوم التوطين اذا صارت مهذبة مطواعة للعقل
ومعتمدة على الخبز كالعفة والشجاعة وفجيرة الهوم والانتصاف ولم يعلموا ان
التركيب يفيد ما يفيد الاحاد كما لاحظت بالبرهات واستنباط الصناعات
والسحاج منافع الكائنات من القوة الا انظر انهم لم يوافقوا الاستخلاف
واليه اشارية ايجي لا يقولون قال اني اعلم ما لا تعلمون انهم كلامه رفع مقامه
قوله واما اطلب من جواب الاستدلال على عدم عصمتهم بعصيان الملبس

في الاستخلاف

في خلاف

يترك السجود كما في قوله ما منعك من ان منهم بدليل استثناء منهم في قوله في
الملائكة كلهم همجمعون الا ايلس ويدليلت والامر اياه في قوله واذا قلنا للملائكة اسجدوا
بدليل استخفاف الذم بترك السجود كما في قوله ما منعك ان تسجد وتغزبه ان ايلس
كان حرا الحن وما قبل من ان طائفة من الملائكة سماه باجن وكان منهم باباه ظ الآية قوله
الامر للعقلية واعلم الالفاظ في هذا البحث لانها ولا انشا تا برادة طرفه ظنية وان الظن
لا يفيق الشبهة في مثل هذه المسائل التي يطالب العلم واليقين من الحق شيئا كما في شرح
والقران كلام الله غير مخلوق ان اريد به المعنى النفس مقدم كونه مخلوقا بمعنى كونه
قائما بكم ترصفاته في وان اريد به الالفاظ والنظم المتكلم مقدم خلقه بمعنى عدم دخل
احد من رتبة لا بطريق الخلق ولا بطريق الكسب عليه هذه العقلية ما رور في قوله من خالف
انه خلق فهو كما قاله العظيم والافلا تكفير بالقول بخلق الالفاظ والاروف بمعنى حدودها
وكذا التكفير في عدم انبث صفة ورا العلم سبب الكلام النفس نعم على ما قول به المص
كلام الاشهر بصرف عدم اخلاق بمعنى قدما على القران بكلاما معنوية على ما سطر
فالحن بدنه في اسوا 11 فهو لا لا صحو القياس الا و منقول كبير القياس الثاني في مقام
مقام النفس على شبهة ترا في نتيجة القياس المذكورين قلت ما بالعلم بقوله
بقدم الكاتب والتجيد وصانع الخلاق لا يلزم عليهم التزام هذا القول لو قالوا ان الجسم
الذي هو مصروف في خلقه مخلوق في الارز بارادة في وان كان هذا بطل فتأمل وحيث انهم
اه اكانه ان يقولوا وقيل الى ضعف هذا التوجه على ان منع الحدوث من الخابله في
مقام النفس من تدافع التبعين فلا يقع منه اطلاق لفظ الطرادت على الكلام اللفظ
رعاية للادب فلا يكون واحدا القياس في مقدمه وحينها كما على المتأمل

في الاستخلاف

اشتهر من مخالفة الدليل الى الدليل والى خلافه في قيام الحوادث بزمانه في
انما تراهم في اثبات الكلام النفس وعدمه الكلام النفس الذي هو اكثر الاجاب
في قول الشيخ الاشعر الكلام هو المعنى النفس انما هو مدلول الكلام اللفظ في النسبة
والمفردان جميعا وما كان الكلام انما يكون كلاما باعتبار استعماله على النسبة
لانها الجزء الاضطراري وهو الحق بالافادة وتبصرت بصفات الكلام من الاجبارية
والاشارة والصدق والكذب وغير ما سنع اطلاق الكلام على النسبة
كاشع اطلاق القضية على النسبة التجزية في الكلام النفس على ما فهمت من محقق
ابن الحاج وشعره للمناسبة بين مفردين التالفة او اجبارية من حيث
يفاد في الكلام اللفظي لا من حيث استقامته ولهذا كان قائما بنفسه المتكلم
دون السامع واعلم انهم اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعات للامر الخارجي
او للصور الذهنية فكلام النفس اذا كان مفادا للكلام اللفظي ولا يكون امر خارجا
لم يكن الا الصورة العلمية في الاجبارية واما في الاشياء فتحقق نسبة في الكلام غير
الصورة العلمية فظاهر فان الطلب غير تصور النسبة الطبيعية بين الضرب والمخاطب
والمخاطب فالاول قائم بنفسه بذات المتكلم والثاني بطريقه وقد بين في السابق
في الشرح ان الطلب غير الارادة واما تحقق نسبة بين زيد وقائم المتحقق
في الوجود على ما يدرك عليه عبارة المصنف في شرح المحقق مغايرة للنسبة القائمة بين
وقائم المتحقق في الواقع وكذا النسبة الذهنية التي اعلم قائم بنفسها بنفس
المتكلم فالفاظه غير ورفق بل الحقي انها هي الصورة الذهنية العلمية للنسبة الخارجية
من حيث يفاد بالكلام من حيث انزل في الواقع نسبة خارجية من حيث

جاء

اعلم بهام

حيث انها صورة يعتبر مطابقتها لها ومن حيث يفاد بالكلام اللفظي
كلام نفسه ففما يربطها للعلم بالاعتبار لا بالذات ولو كانت تلك النسبة
في اجزء عبارة عن الاجبارية على الظلي والاجبارية قائمة بنفسه بنفس
المخبر لا بصورته كما يطلب القائم بنفسه بنفس الطالب ظهر كونها مغايرة للعلم
التصديقي اذ كثيرا ما يجبر الشخص على التصديق وكذا كونها مغايرة لتصور النسبة الاجبارية
غير تصور النسبة التجزية وهو موقوف على كون قولهم يفاد بالكلام اللفظي باعتبار ان
الكلام اللفظي يدل عليه دلالة التزامية كالطلب فان لفظا ضرب ليس موضوعا
لطلب الضرب فان مفهومه مركب تام وطلب الضرب تفيد من دلالة عليه التزامية
وهو موقوف ولا شك ان الاجبارية ان كان موجودا بنفسه في الذهن لا بصورته لكن بخصوصه
يقضي تصور الطرفين واما ان المراد في قوله نسبة في الالفاظ بين مفردين ان لها
تعلقا بهما وليس الطرفان هما المفردان بل هما المحرر والمحرر او المحرر ان الطرفين
في الطلب هو الطالب والمطلوب دون الضرب والمخاطب واورده على هذا الوجه
انه لا يفهم من الاجبارية ايجاد الكلام او اظهاره فيرجع الى مقوله ان الفعل فلم يكن الالفاظ
والمحصودان تحقق نسبة في زيد قائم مغايرة لمفهوم الاجبارية من قيام زيد والنسبة
التي بين زيد وقائم في الواقع وللصورة العلمية الحاصلة هي هنا القائمة للنسبة
بنفسها بنفس المتكلم من الصورة التصديقية والتصورية امر لا دليل عليه
بل الوجود ان يكذب وقال المحقق الطوسي في تجزيه وانفسه غير معقول فالحق
نوجه ما ذكره الاشعر من اجساد الوجودية المذكورين هذا ما اخذ في ذكره بعض
المحققين من المتأخرين في تعليقاته على المحقق والذم كجواب البار ان الكلام

الكلام النفس هو مبداء ايجاد الكلام واظهاره وهو المعنى الذي يجده السمع في نفسه
اذا اراد ان يامر او ينهر او يحجز او يسترحم قبل التلفظ ثم يعبر عنه بشيء فذلك
المعنى هو الكلام النفس وما يعبر به هو الكلام اللفظي وهو في ذاته امر واحد بل احد
الاتم بحسب التعلق وذلك على قياس ما قاله الحارث بن عدي في قوله ان الله لم يخلق الكلام
امر واحد بل هو الخلق بخصوصه والترزيق والاحياء والامانة وغير ما يجب
التعلقات والفرق بينه وبين العلم انه لا بد ان يكون مع قصد الخطاب اما
مع نفسه او مع غيره بخلاف العلم فانه لا يكون فيه قصد خطاب ولو كان
لصاحبه كلاما نفسيا فاما علمه فيجب ان ذلك الترتيب انما هو في
التلفظ لعدم سعادة الالة بزيادة علمه من صفير القياس الثاني باعتبار منع
الترتيب بخلاف ما ذهب اليه الاصحاح فانه يدبر علمها باعتبار الترتيب الحروف
وقيل عليه انه لا يقع للاشياء في الذهب الى الكلام النفس الازداد المونة لان
المدافع المذكور في شجرة القياس باق في النسبة الى الكلام اللفظي فكان الواجب
عليه ما ذكره ان يمنع كبر القياس الثاني لا صفراءه كالحياطة نعم لو لم يقترن
بالكلام النفس في مقام الاستخلاص لكان توجهه واما التزام امره في جواب
ايراد لابن قتيبة ومع ذلك فهو في نفسه محذور ويوجب الاستدلال والختم
سند ر عليه فلهذا يناسب من مثل انما قول انما كان الواجب على الشيخ
منع الكبر لا الصفير على ما ذهب اليه المصنف لان صفراءه ثمة بانبات
الكلام النفس فيبقى التدافع الى الكلام اللفظي فيجب منه الكبر بان يفار الامر ان
كل ما يهوم كبح الحروف المرتبة حادث فان كلامه في حجب الحروف ومع

ومع ذلك ليس بجادث لان الترتيب والتعاقب انما هو في التلفظ لعدم
مساعدة الالة واما اذا لم يثبت الكلام النفس فالصغر يكون في نفسه بالنظر الى
الكلام اللفظي باعتبار رتبه في نفسه ولا يخفى ما فيه بالنسبة الى اللفظي وانما
النفس كذلك يكون في نفسه بالنسبة الى الكلام اللفظي فان الكلام اللفظي وان كان
حرفا من الحروف الا ان الترتيب والتعاقب في الالف التلفظ لعدم مساعده
الالة هذا نعم تحذف زيادة مونة بحال فكل الالات الدالة على الحروف كانت
والنظم في الكلمات من نسبة المعاني من سفة الدلالة والانزال والشرط في موهوب
للاقتبال من مكان عال الى اسفل والمكاهم حادث والعوية فانه لو لم يكن من موهوبات
الهب ومصنوعاتها وكونه مضمي فانه لو لم يكن كثير الاستعمال والاستعمال
حادث فكذا موهوبات لان محل الحادث حادث ولو لم يسمو على فانه حادث فيجب
حدوثه وكونه موهوبات بالقياس الى المتغير فيكون محله ايضا حادثا وكذا
ليس مجموع الاجزاء بل جزء من مفضل وجزء اخر مسبوق بالمنطق ولا يخفى ان بعض ما ذكره
يكون في سمات الحروف لو كانت صفات صفيقة لا اضافات واعني ان صفات
يفض الى كون الاصوات مع كونها مواضيا سبالة او قال بعض الافاضل للشيخ
ان يمنع كونها سبالة في النفس باجواز ان يكون عوض السبالة اياها لعدم مساعده
الالة في التلفظ دفعه واخذ كما في ضبط الحروف المسموعة صدقته لا بصار السبالة
كثرة دفعه والكله وهذا يخالف امره فانها في نفسها سبالة وبفرقة هذا ولا يخفى
ان تقدر لفظ حروف واصوات لا يكون سبالة ولا يكون مركب من اجزاء متغايرة
ويكون امر واحد فانما بذاته في نفسها الى الكلمات والالفاظ المختلفة بل كونه في الاجزاء

لان فان الصغر على ما ذهب اليه كما نكروا في
بالتلفظ الى الكلام هم

في الكلام ما يتعلق به كما لا يخفى من التلفظ منفرقا ثم يتم ما ذهب اليه الا فلا ولو تم ما
 ذهب اليه المص يمكن من غير ما ذهب اليه بل بغيره كما لا يخفى وهذه الصفة قد تميزت
 المتكلم القديم بذاته في قوله لا يمكنه ان يكون متكلما في نفسه المتكلم به في ان كليات
 غيره في معلوم له في وتعلق عليه فيهما ولم يتعلق به تلك الصفة وكلامه في تلك الكليات التي
 هي متعلقة له في ذاته في علم القديم بغيره واسطة ويكون واسطة ايضا فاني بذاته في ان الشيخ يفتي
 الوجود العلم فيكون علمه في غيره والعرف بينهما وبين ديوان الحافظ متلا مع انه ايضا موجود
 في علمه الا ان وجوده مرتبة في علمه الا ان يتعلق بصفة الكلام دون ديوان الحافظ فان
 وجوده في علمه يتعلق بصفة العلم فقط فانه لما علم انه سبحانه حافظا ثبت ان ديوانه كذا وجود
 ديوانه في علمه الا ان كلياته الممكنة وهذا الكلام مطاب متوجه الى مخاطب مقدر
 ولما كان علمه واحدا محيطا بجميع المعلومات كلام ايضا واحدا متشاملا على اسماء الكتب
 والصفات المختلفة والاشجارات والاشجارات ولما كان كلامه اربابا كان الحفظ
 فيه متوجبا الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازر فيكون المقصود المحصور
 الاستيفاء في نسبة الازمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال في وجود بعضها
 بصفة الحاصي وبعضها بصفة الحاصل وبعضها بصفة الاستقبال كذا ذكره الشافعي في
 الجديرة وقاربها وهذا الذي ذكرناه ليس بغير الحكيم من ان كلامه في علمه ولا يذهب
 الى بديهة وحيز وحدهم مثل صاحب الموافقة من ان كلامه الاصوات والروف او ما
 ما يشتمل الاصوات والحروف والمعاني ولا ما هو المشهور عن الاثر من ان كلامه المعنى المقادير
 للفظ بل هو كحقيق وتنتج لئلا يذهب الاثر كما يظهر بالنظر الصادق في ان قلت
 ان الكلام النقلي في ان كان عبارة عن علمه في تلك الكليات المؤلف كان ذلك

في الكلام ما يتعلق به
 في علمه في غيره
 في علمه في غيره
 في علمه في غيره

واخبارت العلم وان كان عبارة عن علمه في الكليات المؤلف المعلوم له لم يكن صفة له في ان
 الحوادث المعلوم له ليست صفات له في علمه هو عبارة عن الكليات المؤلف المعلوم
 له في باعتبار وجودها العلم وهو بذلك الاعتبار وان كان عين علمه بالذات الا انها في
 باعتبارها وهو كافي لكون التحقيق المذكور غير ما ذهب اليه الفلاس فان قلت ان الصفة
 المصدرية لترتيب الكليات هي من الصفات المعهودة الثبوت او صفة اخرى في غير ذلك
 المصدرية قلت يمكن اعتبار الشيء الثاني ولا يزيد الصفات بناء على ان الكلام راجع الى
 العلم ومخبره بالذات والحق ايضا الشيء الاول ويكون تلك الصفة القدرة اذ لا يرتج
 الى صفة اخرى لترتيب الكليات في علمه في كليات الصفات الكلام كونها مفاير للعلم
 بالاعتبار ومقصود ان كليات كلياته لا يلزم منه شيء في الازم على غيره فلا يخرج
 توجيهه اتحاده مع العلم بالذات بل ياتي في هذا التوجيه ايضا على القول بعينية الصفات فانه
 انه فرده وحرره في الرسالة الجديدة مع انه قال فيها بعينية الصفات مع الذات
 وما ذكرنا يدفع ما ورد عليه من ان اطلاق المتكلم عليه في علمه ما ذهب اليه اطلاقه
 للمشتق بدون قيام مبداء الاشتقاق وبذلك علمه بها فاجابه وان وجد المتكلم مشتقا
 المتكلم وهو بمعنى الصفة التي كانت مصدرها تلك الكليات يرجع الى صفة القدرة
 وكانت دالة خصتها هذا او اما ما قيل من ان القول كلام الله هو الكليات التي ترتبها
 الله في علمه الا ان يستلزم تمايز الاشياء في الوجود العلم وهو يستلزم عدم تمايزها
 في الوجود العلم وقد ادى الى التسليم ان علمه في جميعها لا يلزم وجودها بالذات
 في علمه فقد اجاب عن بعض الافاضل بان كون تلك الكليات مرتبة في علمه فيكون ان يكون
 باعتبار ظهورها ووجودها في الخارج بمعنى انها في الوجود العلم بحيث لو وجدت في الخارج

ان كان علمه في غيره
 ان كان علمه في غيره
 ان كان علمه في غيره
 ان كان علمه في غيره

لكان بعضها مقدمة على بعض كان سائر الممكنات المترتبة المتعاقبة وغير ما كذلك
 كاشا الله بقوله وما كان علمه احد محبطا بل جميع المعلومات كذلك كلامه البنا واحد
 مستخر عرافه فان قلت على ما ذكره الله يكون الربية الكلام النفس باعتبار الوجود
 العلي وكذا الربية النفس الارض النفس على ما ذكره الله يكون الربية الكلام النفس
 باعتبار الوجود العقلي فلا اختصاص له بالكلام قلت لا شك في آرية جميع الممكنات
 بحسب الوجود العلي وفي اتحادها بحسب الوجود مع العلم بصفة واحدة بسيطة كما ذكره
 الله الا انها باعتبار كونها صورة لتلك الكليات من حيث تعلق الصفة المصدرية لتلك
 في العلم كلام نفسه وباعتبار كونها صورة لسائر الممكنات علم بها ولا دخل لتلك في
 هذا الاعتبار وهذا الربية سائر الربية وارضنا نفسيا بل وجودا علميا وما اورد في
 ان المعترلة لم يباين في الربية جميع الحوادث باعتبار وجوده في ذاته لولا
 ذلك للتراخي مجزأ به ان الله لم يرد ان المعترلة بين زعون في الربية شراخ الحوادث
 بحسب وجودها في علمه بل اراد انهم بين زعون في الربية تلك الكليات في علمه بحسب
 تعلق تلك الصفة المذكورة فانها عندهم في علمه في كسائر الكليات ولذا لا يشنون
 الكلام النفس في هذا المقام فانه من غير الالهام وليس كلام الله
 الا ما رتبها الله بنفسه من غير واسطة فان قلت بعلم منه ان كلام غيره رتبة بواسطة
 وهذا مبني على كون انفعالها تابع للمعلوم والسبب كذلك بل هو فعل والسبب للمعلوم كما هو
 مذهب الاشاعرة وصرح به الله في الرسالة الجبرية قلت سببية العلم وغلبته
 لا ينافي كونها تابع للمعلوم فان العلم حيث هي كناية عن المعلوم لا يكون له اقتضا
 لوجود المعلوم ومدخلية فيه لكنه حيث انه يعبر وسيلة الى اختيار الفعل واردة

لعل

واردة يكون له سببية ومدخلية في وجوده فكونه تابعا لنفس المعلوم لا ينافي كونها
 سبب له وقد سبق نقده ذلك من المحققين قدس سره وعلية كلام منقده الاشاعرة
 من ان اللفاظ والحروف ليست كلام الله بل معانيها وذلك لان كلامه في سائر الكليات
 رتبها الله في علمه الازلي بصفة التكملة العلم والمعلوم مختلفان باحقيقة علم الفول
 بان احصاها بهيات الاشياء ايضا ومعنى الاتحاد بالذات والاختلاف بالاشياء
 انه لو لم يوافق الذهن عن العوارض الذبينية والاعتبار والاصول بحسبها كان منقرا
 مع ما في الخارج فالاعتبار راضيا به العلم على ما سبق في رتبة عليه ما يراد على ما هو كلام
 منقده الاشاعرة قلت كون الكلام اللفظ كلامه لانه باعتبار انه وجود خارج
 ما هو كلامه وصفته اقوم من اطلاق الكلام عليه باعتبار انه دار على ما هو كلامه فتأمل
 فيه فان المترتبة يكون كلام الله الا ان المترتبة باعتبار وجوده الخارج
 يكون كالنكاح فابين اوراق ديوان احفاظ كلام احفاظا ومعنى هذا النكاح ان
 ما بين هذه الالواق ليست سائر الكليات التي رتبها الحافظ في حباله باعتبار وجودها الخارج
 ويدل ذلك على كون معنى النكاح كون ما بين الذنوب كلام الله ان ليست سائر الكليات
 التي رتبها الله في علمه الازلي بصفة التكملة موجودة باوجودها خارجا وهذا كذا
 ليس في السحابة الاعلام الموضوع في اللغات فان قلت وضع الاسم باذاته
 لمعنى فرع تعلقه وسبب له فاذ لم يكن ان يتوقف وتصور ويعلم فلا يتصور
 وضع اسم باذاته فالجواب ما ذكره سيد المحققين قدس سره الالفاظ يجوز تعلق
 ذاته فانه يمكن ان يكون له اسم باذاته فاجواب ما ذكره سيد المحققين قدس سره
 في شرح المواوقف من ان الخلاف في توقفه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف

تمامه بان الالفاظ علم ما ذهب اليه المحققون فان قلت ان التحقيق ان العلم والمعلوم

عليه اذ يجوز تصور ذات ما في شرح المواقف من ان الخلاف في تعقله ذوات
ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز تصور ذات ما بوجوه وجوبه ويوضع
لخصوصية ويقصد تفهمها باعتبارها كالمشاهدات ويكون ذلك الوجه صحيح للوضع
وضارحاً عن مفهوم الاسم على ما مر من ان لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار
معنوية انتهى قلت وذهب الامام الغزالي اه اشارة الى ان المصنف
لم يستوف المذهب لتركه مذهب الغزالي بخلاف التسمية فانه تعرف
في الاسم فلا يجوز بدون التوقف كما في لفظ الله يدبر عليه نقوله ونشكره بل يفظ
خداً وتكبراً ومثلهما في سائر اللفظ على ان يكون المراد بسائر اللفظ
ما عد العربية في غيرها الاعلام الموضوعة ويمكن ان يكون ان التسمية لا يجوز مطلقاً
ولفظ الله ليس على بل هو بمعنى المعبود اذ هو ما هو في الالهوية ويدبر عليه قوله
فانه تعرف في المسيح والولاية عليه اللاب اه فتأمل والمعاد هو مصدر او مكان
وحقيقة توجه الشئ الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود بل هو اللفظ الغنا
او الرجوع اجزاء البدن الى الاجزاء بعد التقرب والى الحياة بعد الموت والارواح
الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما تراه الفلاسفة فمفارقة
الارواح الى ما كانت عليه من غير علاقة بالبدن واستقلال الالات والشهوات
استلقت بهم الظلمة كذا في شرح المقاصد وتوحيد تسمية ما تراه الفلاسفة معاد
انما يتم على مذهب القائلين بان الارواح موجودة قبل حدوث الابدان وهو
الحق ويدبر عليه قوله تعالى ارجع الى ربك لا على مذهب القائلين بان الارواح موجودة
بحدوث الابدان مع انهم ايضا قائلون ببقاء الارواح بعد المفارقة وتذوقها

وتنفسها ونزهاها بوجدها متصفة بالكلية وتاملها بخبرها على فوت الكل للثبات
وهذا هو المعاد الروحاني الذي رتبته الفلاسفة وبعض المحققين من اهل الاسلام الا انه
لا يجب الاعتقاد به ولا يكفر منكره ولا يصير من اهل البديع وحتم لم يبرح في المسائل الكلامية
حيث لا يقبل التناوب ويحتمل صام معلوماً بالفرة كونه من الدين والاعراض المستقيم
اراد تارة ويلها بالامور الراجعة الى النفس الناطقة فقد كابر بانكار ما هو من ضرورية
ذلك الدين اوله برالات ان الهمة للانكار والتجرب والاول للعلم على تلبية
مقدرة امرالم يتفكر ولم يعلم الانسان على يقين ان اختلفت في لفظه فاذا هو حليم
مبين وفيه تغيير يلعب لانكارهم الحشر حيث يجب اليقظة منه وجد الله في افراط في
الخصوصية لان وزن الحضم اوزان المبالغة ومنافاة لا اعترافهم بالقدرة على ما هو
اشرف في بدو الخلق يعني ان انكارهم الحشر مستلزم لمنافاة فاحتمل بين انكارهم القدرة
على ما هو ايسر وهو اجساد الاموات مرة ثانية ولو كان من اجزائه بالية وعظام
رميمة وبين اعترافهم بالقدرة على ما هو اشق واصعب وهو الاجساد والاصداق
مركبة عدم كفايتها وذلك شين ومقابلة للنسبة التي لا مزيد عليها وهو خلفه من
افضل شئ وامرته وهو النطفة حال كونه شراً بما كره ما كرهه الله من انبي
ادم بالسفوق والكذب وضرب لنا مثلاً امر امر عجيب وهو نقل القدرة
على اجساد الاموات وتغييره كلفه بوصف بالوجودية من اجساد الاموات وليس خلفه امر
خلفنا اياه امر ترك التفكير في بدو خلقه ليدرك ذلك التفكير على البعث فانه
لا فرق بين بدو الخلق وبين البعث ثابت فان خلاصتها اجسادهم مواد اجساد
وهي النسبان بترك التفكير اشارة الى ان النسب ليس بعينه الحقيقي اذ لو كان

محبته الحقيقى كان الناس معذورا بل انما هو بمنزلة ترك التفكير عند ادنى عجزه
 بالنسبة لان تركه كترك الناس شيئا كليا وقوله في خارج جلي العظام
 وهرهم استيناف لبان المثلون في الكفا فان قلت لم سمح قوله في
 قال في جلي العظام وهرهم من اقلت ما دل عليه قضية شبيهة وهرها كقوة
 الله في عباد المولى او ما فيه التشبيه لان ما انكره قيل ما يوصف الله به بالقدرة
 عليه في نفس الامر فاذا قيل في جلي العظام على طريق التشبيه لان يكون ذلك في
 يوصف الله بكونه قادر عليه كان تعبير الله به وتبنيها له كقوله في انهم غير موصوفين
 بالقدرة عليه انهم كلامه فن جلي الذم الثاني اما اول مرة فان قدرته كما كان لا
 التغيير في العادة باقية على حالها في القابلة اللازمة لذاتها فالفضل في غاية
 عيان البصائر لقولنا ان ابا نصر الفارابي المشهور بالمعلم الثاني اذا قرأ هذه الآية
 الكريمة كان يقول بالبيت هذا العالم الرباني بعينه المعلم الاول سطو وقف على هذا القياس
 الجلي حتى اعلم بالقدرة وهو بكل خلق عليم يعلم تفاصيل المخلوقات وكيفية خلقها ويعلم
 اجزائها الاستحسان المتفقتة اصولها وموقعها ويعلم طريق ختمها وضم بعضها الى
 بعض على النمط السابق واعادة الاصل والعوثر التي كانت في احوالها كذا
 في تفسير البصائر ورواية اخرى الى دفع شبه المنكرين للمعاد الجلي والى المذاهب
 فيه كالاجتناب على المتأمل والتمس وجوده في وقت آخر وعلم ذلك او شؤبه عليه
 الموجود واصل لان الوقت ليس المشخصات فانما فاعلم بان زيد الموجود في
 هذا الان هو بعينه الذم كان بالاسم حتى ان في زعم خلاف ذلك سبب اللفظ وما
 يقال من ان العلم بالضرورة ان الموجود مع قبيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قبيد كونه

كونه في الزمان السابق فذلك تغاير بحسب اليقين والاعتبار دون الخرج وقد صلى الله
 وفتح هذا البحث بابي على مع اصلا مبنية وكان مصرا على التغاير بحسب الخراج بن اعلان الوقت
 في العوارض المستخفة فقال ابو علي ان كان الامر على ما نزلتم فلا يلزم من اجواب لاني غير
 كان بياضك وانت ايضا غير كان بياضك فبهت التلميذ وعاد الى الحق وعترف
 لعدم التغاير في الواقع ليس مستخفا في هذا ايضا بطلان ما استدرك به في الجواب على
 اعادة المعلوم من انه لو تجاز اعادة المعلوم لم يبق فرق بينه وبين المبدأ ووصف المقادير بل ان
 عليه وفيه ويلزم التمس في الزمان فان هذا مبني على كون الوقت في المستخفات على
 ما يدبر عليه تفصيله ان يجد له هذه الكلام حيث قال بعض لو جاز اعادة المعلوم
 ان جميع شخصه تجاز اعادة لوقته الاول لانه في جليها ضرورة ان الموجود ليقدر
 في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت اخر واللازم بطلان افضانه الى كونه الشيء
 مبدوخ حيث انه معاد اوله مع انه لا موجود في وقت الاول وفي هذا رفع للتفرقة
 الامتياز بين المبدأ والمعاد حيث كان شئ واحد مبدوخ حيث كونه معادا او
 حيث كونه مبدوخ والامتياز بينهما بحسب العقد ضروري وايضا جمع بين المتقابلين
 حيث صدق على شئ واحد في زمان واحد جهة واحدة انه مبدوخ ومعادها انما
 اليه في زعم كونه مبدوخ جهة كونه معادا وايضا لافضانه الى التمس في الزمان لانه
 لا مفارقة بين الوقت المبدأ والوقت المعاد بالماضية ولا بالوجود ولا شئ
 في العوارض واللام يكن اعادة له بعينه بل بالقبليته والبعديته بان هذا في زمان
 سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادة ما ذكرنا ويسل
 انتم قوله وليكن سبب في الحدوث امر يكون موافقا لما ذكرنا في

ما وان الوقت هم

في جميع العوارض والمواضع التي يمكن اشتراكها فيه وذكر المثل المتناهي لزيادة
 التوضيح واظهار عدم الفرق بينه وبين المعاد المفروض في انسابها الى جهة
 يظهر بطلان كون **ب** منسوبا الى **ا** او يكون متزوج في الحوادث والاستيناف
 والاعذار هذا الوليد على عدم الحفاظ وحدة الذات كما لا يخفى على المتأمل وسفله
 عز قريب ان **ب** الله في **قوله** فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب في بيان
 نفسه هذا مبني على ان ابن سينا لما ادعى البدئية في اصل الدعوى لم يبار باجزاء
 الكلام في مقام التبيين على ما سبق فان قلت لعركونه منسوبا الى **ا** دون **ج**
 مستند الى شخصيتها المتمايزين لثبوتها بالعدم على ما ذكره اجيب عن **ب**
 نقل الكلام الى الشخصين بانه لم كان **ب** عن شخص **ا** دون شخص **ج**
قوله وادراكه كان المحي لان الانسان هو الوجود السابق والوجود اللاحق او
 الوجودان والعدم والاول اظهر بالنسبة الى المقام اذا المقصود اثبات التمايز
 بين الموجود السابق والموجود اللاحق ويشير الى الثاني قولنا في تعليقه انه على
 الجذب حيث قال فيها لبيان محصور هذا الوليد ان عدم عبارة عن فقد الذات
 وبطلان فلا يكون موضوع الوجود بين والعدم شيئا واحدا لعدم الحفاظ الذات
 حال عدم فامتناز المفاد عن المتناهي المفروض وارضاضه بصفة الاعارة
 ان كان لكونه ثابتا حيث الذات حال عدم فهو بطلان لعدم لا بهوية
 له وان كان لكونه معروض الوجود او لا فهو عين النسبة التي وقع النظر في مكانها
 وذلك غير منصوص عند الاستمرار لانه يوجب الاثنية الصرفة الشارح واعلم انه
 ليس هذا الوليد استدلالا على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم بوجه العود

العود بنا على ان المعدوم لا بهوية له كما فرره المتناهي من اذير عليه وجوه
 الابراد الا والمعارضة بانه لو امتنع اعادة المعدوم ليجب الحكم عليه بامتناع العود
 العود لكن المعدوم ليس بهوية ثابتة فيمتنع الاشتراك العقلية اليه فلا يصح الحكم عليه
 الثاني النقص بان ما ذكرتم في الوليد على عدم صحة الحكم على المعدوم بوجه العود لولم يعلم ان
 المعدوم في الخارج لا يصح عليه حكم العقول صلاحه ان الحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما
 صحيحة مطابقة لما في نفس الامر كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد وغير ذلك الخات
 المنع بان الالتم ان لو صح اعادة المعدوم ليجب الحكم عليه بوجه العود لكونه لا بهوية لا يتصور
 العقل ليجب عليه ولا ينلزم ذلك امتناع العود لجواز وقوعه بتاثير الفاعل غير ان
 يتصوره متصور ويجب عليه شي من الاحكام وايضا قال في هذا البحث فانظر
 ان يقول لو لم يذابره كان لزم ان لا يوجد المعدوم اصلاحا فنلزم ان لا يوجد لولا
 بان يقال لو صح ايجاد المعدوم ليجب الحكم عليه بوجه الابدان الى اخره فالحق ما ذكره انه
 من محصل الدليل وحاصله ان نسبة المفادية الى الحادث الذي فرض ان ليس له
 من نسبتها الى المبدأ المفروض بمعنى انه هو الذي كان اولي من الحكم بان هذا المتناهي
 هو الذي كان لان الحكم بانه هو الذي كان اما يصح اذا حفظ وحدة الذات ولم
 يفقد وليس كذلك لان عدم فقدان الذات بل الحق ان يقال كما لم يصح الحكم
 على المتناهي بانه هو الذي كان لم يصح الحكم على الحادث بانه هو الذي
 كان بنا على عدم الحفاظ له وصدق الذات وصدق المتناهي
 اما هو للتوضيح ليعلم ان الحادث المفروض كونه معادالفرق بينه وبين
 الحادث المتناهي في نسبة الاعادة اليه فانها ان يقال كونه معاد

معاد

تساوي الحكم بانه

اولا يكون واحد منهما معا ^{او} لا يظهر الا في الشئ الثاني قبل ان اعاد المعدوم نظر
الطرف فان اعاد المعدوم كالطرف في الزمان وكما ان تعلق جسم بمكان بعد
تعلقه بمكان كان اخر دون ان يحصر تعلقه باكثر ما سئل به بالبداهة كذلك
تعلق الشئ بزمان بعد تعلقه بزمان آخر سابق من غير ان يحصر تعلقه بالزمان الذي سبق
الزمانين في هذا وقتا من غير ان يحصر تعلقه بالزمانين المشارة الى انه لو حصل له
تعلق بالزمان الذي سبق بين الزمانين المشارة الى انه لو حصل له اما باستمرار وجوده
او ذاته على ما يصور المعترضة لم يكن في ذلك التعلق استحالة فتأمل فان آخر
موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة استمرار الوجود المشارة الى كون الذات
محافظة من حيث الوجود واستمرار الثبوت المشارة الى ابقاءها من حيث الذات
كما هو المر المعترضة واتخاذها مع صورة الموجود الخارج بمعنى انها بعد التجر بدعية امر
بعد التجر يدعى العوارض الذهنية يكون عين الشخص الخارج والمراد انه بعد التجر يدعى عين
الشخص الخارج لو جرد يكون هو ايضا المشخصت الخارجية بحيث لا يبقى الا الالهية
الجردة حتى يتدفع بها اعتراض بعض المتأخرين في تعييفه على التجر بزمان كون الموجود
في الذهن شخص فينبى محفوظا عوارض يكون بعد التجر يدعى الشخص الخارج لا يبقى
كون الشخص الخارج محفوظا في الذهن وموجودا في حقيقة تلك العوارض
فان هذا المعنى مبنى على ان المراد بالذهن هو النفس الجردة وليس كذلك بل المراد به مطلق للشئ
بشبه الجار فان قلت فلم لا يجرد على النفس لا تدفع الاعتراض قلت فينقل
الحكم المصطفى بحسب وجوده في اخبار وحق يرد الاعتراض فالحق في الجواب
ما ذكره ذلك البعض هناك من ان الحكم بان سبب مثلا في الخارج هو ما كان في

في الخارج بسبب حفظ الذات واستمرارها في الخارج ولا يتعد كونها في الذهن محفوفة
لعم الحفظ في الذهن انما يقع العلم حفظ الذات واستمرارها في الخارج ولا يتعد كونها
في الذهن بان سبب كان او اما ان سبب كان في الخارج فلا بد من ان لا يكون الذات
مفقودة في الخارج قبلت مدتها وايضا كان المعدوم موجودا او يعني اذا فرض
هذا المبدأ موجودا في الذهن وقت كون المعدوم موجودا فيه بحيث يكون الموجود
الذهنيان متشاركين في جميع ما يمكن فيه الاشتراك فلا يكون الحكم بان احداهما
هو ما كان موجودا في الخارج سابقا دون الاخر او في غير ذلك ولا يكون الحكم
بان المعاد المفروض وجوده في الخارج ثانيا هو ما كان موجودا في الخارج اولى من الحكم على
الحال المتشابه المستأنف بانه كذلك فتأمل واورده عليه ان اللازم ان يحصل الوجود
ان زمان العدم تخلل بين زمان الوجود فالوجود في الزمان الاول وان كان متخذا
مع الوجود في الزمان الثاني الا انه بغيره بالاعتبار فحصل العدم المتخلل طرفان
بالاعتبار ويمكن تخلله بينهما كما يمكن بين المتفادين بالذات وانما قرناه هكذا مع
ان الظاهر تقريره هو انه يجوز ان يكون الشئ واحدا وجودا من متفادين بالذات
يتقدم باحدهما على العدم وبالعدم على الاخر ليطابق الجواب لقوله ولا يخفى ان
ان معنى تقدم الشئ مطلقا ان فان محصلة الاستدلال على انه لا يمكن تخلل العدم
بينهما لانهما اذا كانا متخدين بالذات يلزم تقدم الشئ بالوجود على نفسه
تقدم زمانا وببداهة العقل كما يحكم بطلان تقدم الشئ على نفسه تقدم ما ذات
كما في صورة الدور حكم بطلان تقدمه على نفسه تقدم ما ذاتا واما اذا قررنا
على ما هو الظاهر فالجواب المطابق في ما ذكره في تعليقنا على الشئ في الجرد

نائب بقاء

وهو ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات
بديهية فاننا لو قطعنا ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجان فان الوجود الواحد
لكل شيء هو عينه في الخارج وان كان عينة يجب الاعتبار ونسبة الوجود الى
الماهية ليست العوارض التي يجوز تبديلها واختلافها مع المحافظة وصد
الذات اذ لا وحدة لها الا بالاعتبار الوجودي ثم على تقدير جواز ذلك لا
فرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة استمر ولا يخفى انه كلام صريح
كان الوجود الذي ص بالشيء عين الشخص كما صفة سابقا ونقد الفاعل
او لازماله لانه اذ عينية الوجود للشيء في الخارج ان الشيء لا يتقوم ولا
يتحصر بذاته بمعنى ان كونه وتقوم هو عين وجوده فلا يتصور غير
الوجود مع بقائه الذات لا مجرد عدم الامتياز بينه وبين الشيء في الخارج
طريقتا في سائر الاعتبارات التي يجوز تبديلها مع بقائه الذات
بعينها فان قلت مسلم الوجود واحد كما كان هذا الشيء موجودا به
فاللزام كحل العدم بين موجوديته اولا وبين موجوديته ثانيا ان الموجودية
وكون الشيء موجودا والوجود واحد على ما صرح به بعض المتأخرين في تقييدنا على
حاشية الجريدة ووجه عدم مطابقة الجواب المذكور للسؤال ان السائل ايضا قد بان
معنى التقديم ذلك لكنه جواز الوجود بين الشيء وقيل يمكن ان يكون مراد الاستدلال على
ان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون له وجودان حيث قلنا ان تقدم الشيء نفسه
بالزمان كما يحكم تقدم الشيء على نفسه بالذات كما في صورة الدور فلو جاز ان يكون
شيء وجودا لتوقف في هذا الحكم ولم يبان فيه لانه يجوز ان يقدم شيء باحد
العقود

تأنيها

باص الوجودين على نفسه بالوجود الا في محط الجواب هو عدم الفرق بين الحكمين
بدر على وحدة وجوده وادفع قوله معنى تقدم الشيء اما تمهيد له واما اشارة الى
جواب ايراد رجا يورد في هذا الموضوع وان لم يذكره وحاصله انه يجوز ان يتخلل العدم
بين العوارض الغير المستحصية مع بقائه العوارض المستحصية في الماهية استمر ويعلم
من تقرير بعضهم لهذا المقام ان قوله ولا يخفى اه جواب بتغيير الدليل حيث قالوا
لو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه تقدما زمانيا واللازم بطا فالحكموم مثل
ثم ذكر في بيان الملازمة ما يرد على اثبات المقدمة المنعقدة وهو تخلل العدم بين الشيء
ونفسه ما يرد على ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجان ففيه نوعان
والاول في تقرير السؤال الجواب ما ذكرنا اوله من ان يقول كما يجوز تقدم
الشيء على نفسه تقدما ذاتيا عند تغير الماهية كذلك يجوز في التقدم الزماني فتأمل
ويكفي ان يدفيع بان اللازم من تقريره في الدليل لعدم الشيء حيث الذات لان
الذات لا موجودة في اللون الا في الثاني مفقودة فيما بينهما ولا يجدر الاختلاف
الذم لا يوجب الاختلاف الذاتي واعلم ان ابن سينا كما ادعى بديهية المدعى بما
بذكر بعض المقدمات التبرهية في صورة المنه حيث قال في التعلقات ولم لا يكون
الوجود لنفسه معادا او يكون الوقت ايضا معادا فيكون الحوادث ايضا معادا
فليكون له سببك وقتان ولا وجودان ولا صد وثان ان شان بطر واحد عينه
معاد اتم كيف يكون العود ولا اشبهية وكيف اشبهية ويجوز ان يكون المعاد
هو الاول وهذا وقد فضلنا الكلام في اعادة المعدوم نوعا تقصيرا فلا تقصير ولكن
فانهم ذلك لا يبقار وجه الامر بالفهم ان الاجزاء المتبادلة في اوله الى اخره

علم

التي مجموعتها كالتبعا والطاقات اما ان كانت جميعا فيلزم عدم كونها
 ما هو المبدأ اذا المبدأ ما هو عند الموت او بعد الفطرة او ان كانت كذا والخشونة جزء
 على كل التقدير واما ان كانت ما هو عند الموت فقط فهو خلاف قانون الحكمة والعقولة
 وايضا يمكن ان يجمع الاجزاء او يفرقها الى اربعة فاشارة في ادعاء تقدير ان باكل ان
 ان ما يجر اجزاء الى اجزاء لا يمكن فيلزم عدم حشرها كالمأكل بالاستقلال وايضا اذا
 اكل ان حيا نايها اجزاء الجوان اجزائه فيلزم حشر جميع اجزائه عدم حشر اجزائه
 لان نقول ان الحشرة هي الاجزاء الاصلية وهي محفوظة ثم اولا المراد الى اهل واما الاجزاء
 المتبادلة بحسب تحليد الحرارة والتغير بالذوق الاغذية فتدعى بكونها حشرة
 لعدم اختلاف قانون العدالة في طرفيها وهذا كله على تقدير عدم القول بالفقوس
 الجردية واما على تقدير القول بها على ما ذهب اليه المحققون فلا اشكال في المعاد اجساما اصلا
 لانه يمكن ان يكون في الحقيقة ما قاله كثير من المحققين كما في عبد الله الطيحي ووجه الاسلام
 في احوال الرعايف والي يزرع البوتاس ومعه قود ما المعنوية وجمهور ما اقره الامامية
 وكثير من الصوفية وهو ان الانسان بالحقيقة النفس ان طرفة الجردية وهو المكلف والمطيع
 والعاص والمصاب والمعذب والبدن يجر منها جرد الالة وهو يرفع بوجوه البدن
 فاذا اراد الله حشره اطلق على كل نفس بدنية وبصرفه في كل مكان في الدنيا وعلى هذا
 لا يخجل قانون العدالة وان لم يكن البدن الثاني مستملا على الاجزاء الاصلية للبدن الاو
 نعم هذا في ظاهر الحديث الذي نقله لبيان مورد الالة المذكورة في اول البحث فاضار
 الشئ ما يكون اقرب الى ظاهرها بقدر الامكان ولذا بين العلامة البيضاوي والمعاد
 الجسماني باحد الوجهين المذكورين في الشرح مع اننا ذهب الى ان الانسان بالحقيقة
 اولاد

قوله

قوله في قوله فان كان العلم بالحق

بالحقيقة انما هو النفس الطاهرة الجردية والبدن بمنزلة الالة وهو المكلف والعاصي والمطيع
 والمعذب والمناب عما يقدر من نفسه بموهبة الله ووجه الاولي تقديم الحقبة العاقبة
 فانها مقدمة في الخارج على الموهبة اذ هو اول علاقة بين السلك وبين الحق في علمها سمعت
 على بعض العارفين لكن الامام جده الاسلام قارة كنهها كما السعادة غابت بهم السعادة
 سعادتها آتت كس بران جمان شود وانس ووجه حق تقابله و مرغاب شه
 با شه وانس بذكر تمام ميشود ثمرة موهبة است وموهبة شه فكرت و ابن بهم
 بخشونة راست آيد انهر و على هذا يكون مراد بعض العارفين بالحقبة المقدمة على الموهبة
 هم الانس دون التي تكون ثمرة للموهبة المراد بهما فلذا اقدم الموهبة عليها لا يمكن
 ان يلفظ الالهي في اللغات الجسمانية بلوغ اذا حصل سعادة الارواح للمكان
 بالموهبة والحقبة والانسواق في نحل النوار عالم القديس واللاهوت فلا يمكن الانفاس
 الالهية من اللغات الجسمانية حتى اذا الحقبة وتظهر الاثار من جانب الحق
 يكونان مانعين من الاتفا على شئ اخر وهذه الثمرية قد يحصل في هذه الشدة كل
 للمتعدين من حيلاب ابدانهم المتخرفين في سلك الجردات كانت قوية فادرة
 على الجمع بين الامرين وليو يد هذا منظر ما نقره بعض العارفين من ارباب الكفر وهو
 ان اهل الحقبة قواهم التراجية وصفاتهم الطبيعية بقول بوجوه غريب تشبيه الاستحالة
 صور ارواحه مع بقا حقيقة الحق في باطن السعدان باطن مطلقا في مقبول فانه
 يفهم منه انهم في الظاهر عالم الملكوت كالملك مع بقا حقيقة الحق في الباطن استغناء
 اللذات الجسمانية فيمكن الجمع بين السعدان في والله اعلم بحقيقة الحال
 وقد بطلت الشئ على الحقيقة التي انا نابرها سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم

قوله

هذا الكلام يدل على ان ابن سينا كان معترفا بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم ومصداق لجميع ما جاء
 به ولا ينافي في هذا بيان المطالب الفلاسفة الخليفة لقوانين الاسلام فان صحاية الكفر ليس
 نقد الامام الباقر ان ابن سينا تاب في امره وورد المظالم وحفظه وكان يحتمل
 في كل ثلاثة ايام وكان حقيق المذهب ومات بلا مدان ودفن فيها ^{فكلايتهم ان}
 الشهادة من الكمال الحكيمه دفع لتوهم بعض معاصريه حيث قال كون المعاصرين مقفلا
 خاصا بعلم الكلام غير مسلم بل هو من تلك المذاهب التي بين الكلام والحكمة على ما صرح به الشيخ
 في الشفا حيث قال ان امرئ استنسا صبا وقد اعطانا النبي صلى الله عليه وسلم النور
 ورواها ونحن نشبهه ووجد في قوله النار في الشرع والى صمدان الفلذبه بالمعادين
 معا جمعوا بين الشريعة والحكمة بضم مثله في الحكمة ايا الشريعة كما ابن سينا جمع بين الشريعة
 والحكمة بضم مثله في الشريعة الا ان الحكمة في المعاد الرواها في مسأله الشريعة كما ان المعاد
 الحكيم ليس من الحكمة والفلاسفة والحكمة في الحسب او دفع ما يقال ان الحكمة
 الاعمال انما يكون لمؤلفيها وهم معلومة له فيكون الحكيمه عيشا ووجه الدفع انما لا يتم
 ان فائدها موفيه الحكيمه بالحكمة والفائدة ما ذكره الله لتوهم اعدت للمتقين
 والقوة النار التي اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للفاوين وجلها على القعير غير
 المستقبل بل حفظ الحاضر بالفه في تحققة مثل ونفع في الصور ونادى من خلف الظان
 بعد اليه برون فبينه وحديث الاحاديث الجدي ووجد فيها شيئا كثيرا في درجها ووجهها
 دلالة ظاهرة في اجواب منع امتناع الجلاء او اخبر للسوق الثالث بمنع
 بطلان ما يلزم على تقديره بنا عيا اقتضاه البسط الكونية على ما رعت الفلاسفة
 وناس الكثرة انما يكون بقطعة ووجه هذا الدفع لا يخفى على من كتب الحكمة والادلة
 المنع بر

في القرآن

تا والفلسفة بر

تا اصحاب الجحيم

التي ذكرها لا منشاء الحكمة فانها غير تامة ثم استدل من الملازمة بقوله ولا تقف
 التسليم يمكن ان يكون الغرض من قوله محض وادلة الكونية لا يتم حتى يقال ان الحكمة
 ايضا يلزم ان يكون كرويا فوقع الغرض لا لزوم البينة والحاصل انه يجوز وجود عالم
 فلا ينافي وجودهما الا ان ما ذكره ارباب الارصاد في هيئة الافلاك وحركاتها وذلك
 في الارصاد البيناه في تفسير قوله في وجهه بعضها السماوات والارض اعدت
 للمتقين وفيه دلالة على ان الحكمة مخلوقة وانها خارجة عن هذا العالم قلت اذا
 كانت الحكمة فوق السموات السبع او فان قلت في ما من ان ذكره ارباب
 الارصاد في كيفية تقدير الافلاك التسعة قلت فيها ذكره وشكوكه او اوباه على
 بذكر انهم ما اشتبهوا بالذكور في حركاتها في باد امرها ولا احتياج للحركات الافلاك
 التسعة بل يجب ان يتعلق بحجج الافلاك السبعة ليكسوا السبعة نفسا بصورتها
 الحركة الحركة السبعة ويكون الثواب مكرورة في حش المنتم الى اولئك زورا ويكون
 حركتها مستندة اليه هذا ينافي ما ذكره الله بقوله في وسعكم السموات اذ جرد
 ان تكون الحكمة فوق الكسب ^{التي} الا انه توصل الى التوفيق في ربه المعترلة فان قلت
 لا ينافي وسع الكسب للسموات والارض وسعة لوجه ايضا فليكن فوق السموات
 والارض ونحو الكسب قلت بارباه في قوله وم سقف الحكمة على السموات وقال
 النبي في شرح صحيح مسلم ان اطفال المشركين في الجنة وهذا هو الصحيح فان النور
 استخراج الاحاديث الصحيحة البراهيم على ما نقله الله ههنا واول حديث الظاهر
 الواردة وقيل معنى قوله عم الائمة والمؤوية في النار القابلة التي كانت تسر
 الولد في الارض والمؤوية لها وهرام الولد في النار كذا ذكره الشيخ مشهرا الدين

والتا للمساغة فمهر اعظم الملك فالملك عالم الشهادة والملكوت عالم الغيب
 الاول ان يكون فعلا لله او ما يقوم مقامه من الشرك وذلك لان التصديق لله
 في جازية قبله ومثا الشرك ما اذا قال معجز في ان يضع يده على راسه وانتم لا تقرون
 عليه ففعل فجز وانما معجز والى صدقة ولا فعل لله ثم فان عدم خلق القدرة على
 ذلك لسبب فخلا به هو عدم صرف ومن جعل الشرك وجودا بان اعطاء الكف حذف او ما
 يقوم مقامه من الشرك لعدم الحاجة اليه فالتحذير كونه المعجزة من فعل الله
 الثاني ان يكون خارا للعادة الا لا يعجز عنه ولا يدبر على التصديق وهو بمنزلة التصديق
 من الله في الثالث ان يعجز معارضته فان ذلك حقيقة الرابع ان يكون
 مفرونا بالخير ليعلم ان تصديقه بل يكفي قرين الاحوال مثل ان يقال لكل النبوة ان
 كنت نبيا فاطر معجز ففعل بان دعاء الله في فاطره الله فيمكن ظهوره دليل على صدقة
 وناز لا منزلة التعجب بالخير لم يدبر على صدقة لعدم تنزيه منزلة تصديق الله تعالى
 فان الصحيح لا يخرج عن المعجزة في عدم وجوده على كونه معجزا انما هو اذا عارضه بعد
 الاجازة ما ناسم على التكلب في الامور لا اعرف في هذه الصدقة خلافا من
 الاصحى ولو ضربت في الحار الفاض بطر الاجازة لانه كان اجبي للتكذيب
 وضار مثل تكذيب الضب والحق انه لا فرق بين استمرا الحياة مع التكذيب
 وبين عدمه لوجود الاجزاء في الصدقتين بخلاف الضب وسيرة المطرفة
 او ان شرة الى طريق ايد البصيرة في انبات نبوة وام والاول طريق العوام
 على وجوب طعنهم فيما در المعجزة على صدقتهم منه اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء
 في ذلك عسلا لا در اما ابطال المعجزة وهو بوط منهم معصومون عن تقوية لم يخالفوا
 دلالة

لا كصوم

بخالف فيه الاحتمالية وهو عندنا مستفاد من السمع واجماع الامة فيرطوا في الحان
 وعند المعنزة في العقرب بناء على صلهم في النجس التفتيح لكنهم جوزوا افعال الكفر
 نفية بر وعليه انه يلزم الدعوة والبصا يتنقض برهنة ابراهيم وموسى
 قلت لا يخفى فابن اوله واخره في عدم جواز صدوره عنهم عند النبوة يذاويك ان يكون
 الا في منتهىه ومثارة وان كان في الفاعل على كلام اجماعهم على ما ذكر عليه او كلام
 او توجه المذهب الشيعة في منع صدور الصفة قبل الوحر وبعده فثابت وعلا هذا
 امر على ان المراد بالفضل اكثر ثوابا وهم الذين قال الله فيهم كانوا الفا وثلثمائة
 او ربعمائة او خمسمائة بايعوا رسوله صلوات الله عليهم ان يقاتلوا فرسانا ولا يفرقوا عنهم
 وكان يوم جاحش سبعة اوسدرة بالحديسية على يد المؤمن المتقى اسم فاعلم
 قولهم وقاه فاقى والوقاية في الصيانة وهو في الشراء اسم من تقى نفسه
 بغيره في الاخرة وانه ثلث مرات الا والوقوف في العذاب الخ كذا في التبرع بالشرك وعليه
 قوله في والنزوم كلمة التقوى والثانية التحجج كمال ما يؤتم عن فعله وترك حيز الصغار
 عند قوم وهو المنعوت باسم التقوى في الشراء والمعنى بقوله في ولو ان اهل القرار
 امنوا والنقوا والثالث ان يتبرعوا بشعره على الحق ويتبرأ اليه بشراء
 وهو التقوى المطل بقوله في قوله حق تقاته كذا في تفسير البيضاوي والدليل
 حقيقة تبارك على حقيقته ما قصة من حيث جلت بلا ذكر وجود الرزق من بلا سبب
 وتا قط عليها الرطب الجني من النخلة الباسية وصعد هذه الامور معجزات
 لتركها يوم او اربا صا لعين من لا يقدم عليهم عليه منصف كذا في شرح وكذا
 احضار نصف عرش بلقيس في ظرفه عين مسافة بعيدة بهر سيرة لغزها
 الموافقة

في الشفاء او الامور في جواز صدوره عنهم عند النبوة
 عدم اظهارهم
 190

لم يكن معجزة سليمان وم اذ لم يقدر عليه مقارنا للتي مر واعلم ان سئلته
الامامة لسبب جز الاصول بل هو من الفروع اذ نصب الامام واجب على المسلمين
لقوله وم من لم يؤمن بامان زمان مات ميتة جاهلية لا على انه نيكما زكمت المعجزة
الشيعة لقبه النبي صلعم بذلك رورانه وم لما رجع رسول الله صلعم وكسى رجال
الا ابي بكر رضي الله عنه ليلة المواجه السريرة اخبره في القصة فتجيبوا السخا لة
وارتدنا من امر به صلعم وكسى رجال الى ابي بكر رضي الله عنه وقالوا اهل ذلك في صاحبك
انه علم انه السريرة ليلة بيت المقدس وجاء قبر ان يصبح قال انه لا صدقة
بما هو العبد في ذلك فسمع ابي بكر الصديق والحق عند الجاهل فيها امر في
النصوص والا لا تظهره حين المناظرة والنفاد والعلما هو عادتهم من انقباطهم
لنصوص الكتاب والسنة وكيف يفقد في حق الصحابة رضي الله عنهم مخالفة النصوص
والعلم بالاطلاق رضي رسول الله صلعم وما يتوهم في انهم لم يقدروا رضي رسول الله صلعم على
تقية فاسد لان عليا رضي الله عنه كان في غاية السخا لة والسخا لة في الامور الالهية
وقال رضي الله عنها مع علو منصبها زوجه واكثر من ان يكون سبط رسول الله
صلعم ولده والعباس مع علو مرتبة كان معه لما رورانه قال لعيا امير المؤمنين لا يبعث
حتى يقبل الناس بايع عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عمه فلا يختلف فيك
اشان والترير مع شيعة كان معه حتى قيل انه سئل السيف وقال لا ارضى
بخلافه ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتهم باين عبد من ان يدين بك مني
والله لا ملئ من الواد خيلا ورجلا وكبريت الا انصار خلافة ابي بكر رضي الله عنه
فقالوا لهم اخرج من امير ومنكم امير فقال ابو بكر رضي الله عنه من الامراء ومنكم الامراء

لذلكم

الوزراء و اخرج عليهم بقوله الآية من قرئش فظلموا بها كما امانه على رضي الله عنه نص
لا يظروهم ونازلوا مع ابي بكر رضي الله عنه و امانه ففد على رضي الله عنه اشهر فانا كان
لغاية دامت جوت رسول الله صلى الله عليه وسلم وكثرة فزته على مونه وم فان الصحابة
رضي الله عنهم دامت جوتهم وم حتى رورانه رضي الله عنه كان يقول لئلا ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم توفي وما كانا في الدنيا لم يمت يا ابي غاب ك غاب مولى من قومه وكان
لا يقدر اهدان يقول عنده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم توفي وما كانا في الدنيا لم يمت
وتجسس وكان على لم ينك احد من شدة الحزن وما صدق ابي بكر الصديق رضي الله عنه على من
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقار باعتراسه يقول في انك ميت وانهم ميتون تسوقا
كان لم السمع بهذه الآية الا الان ثم على ابو بكر رضي الله عنه قوله في وما محمد الا رسول افعلت
قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم الآية فتنسب الناس في انهم لم يقر
وما مضت سنة اشرا على رضي الله عنه وسكن جزية اجتهد و هو ان خلافة
ابي بكر صفي فبايعه عاروا والشهادت وضا رامة جمع عليه رورانه خلف عمر بن
ابي بكر رضي الله عنه على والعباس مقدار وزير فارس اليهم بعد ذلك في وافق ابي بكر
لصحته يذوا لا يبعث طاعة عقده وهو باطن في امره الا فانتم باطن في جميع ما يبعثكم فان
رايتهم لها غير من فانا اول من يبايعه فقال علي لانتم لها احد ابيك فبايعوه هو وسائر الصحابة
فقال بالعين طم فيها وان كان طم وجه قومه وان كان غير ان اراد وان كان
البيعة له صفة لكن ارضي الله في الدين وعدم ساطعة في امر بعينه تابع الحق وان
كان مرا في نقر رضي الله عنه حين امت بوعه اشارة الى ان يكون المتبايعون بلا
فور وما علم ثم غير الفروق بين الحق والباطل برأيه الصائب فانه وافق

آياتهم

حكم الله قبل نزولها من عباد الله ان من افق حاصم يهوديا
 فدعاها اليهود من اهل النبي صلى الله عليه وسلم ودعاها الى كعب بن اشرف ثم انتهى اهل
 الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فليهم يهود فلم يرض المنافق فقال لشيخكم الاعمى رضي الله عنه فقال
 لعمر رضي الله عنه فقيل رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يرض بفضانه وحاصم اليك فقال لئن لم يبق
 كذلك فقال لهم فضالي مكانكم حتى اخرج اليكم فاخذ سيفه فحزب عنق المنافق
 حتى برود فقال هكذا افضى لهم برض بفضانه ورسوله فتمت قوله تعالى الم تر الى
 الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك وما انزل قبلك يريدون ان يتحاكوا
 الى الطائفت الانية فقال ان كثر فرق بين الحق والباطل ففسح الفارق ليزيدك
 ومنها ما روي في عام فاذل المسمى احرام ذبيح غير الامم مقام ابراهيم فقال لما اخذ
 مصيا فقال ام حتى يحج امر الله فتمت قوله في اخذوا مقام ابراهيم مصداق ومنها
 ما روي في قصة اسرار بدر فان صيغة افضى موضوعه للزيادة
 في معنى المصدر يوم ما هو وذلك لان الحدث المعبر في الفجر والاشتقاقات في قوة
 النكرة فيكون مفاده الفؤاد المنتشر والزيادة المعبر في صيغة التفسير هو الزيادة
 في فؤاد افراد المصدر ولذلك جاز ان يقال مثلا زيد اعلم بزيادة الفؤاد ولا بد
 اعلم في زيد في الطب كذا ذكره الشيخ في تعلقاته على بشرية التجدد وفيه نظر اذ قد جمع
 صاحب المنهاج في بحث توحيد الامم ان الاجماع وفيه بيان ان المصادر الغير المنونة
 موضوعات طبيعية في حيث هو من القول بان المصدر المعبر والاشتقاقات بمعنى الفؤاد
 المنتشر بخلاف ما عليه الاجماع فاختلاف في ان النكرة موضوعه للفؤاد المنتشر كما اشار
 الشيخ او الطبيعة في حيث هو من كذا اشاره سيد المحققين قدس سره فيما عدا المصا

في موضع آخر

الطبيعة بر

في العلم

المصادر المذكورة ووجه اطلاق الافضل على ابي بكر بمعنى اكثر الثواب بان اذ انصف
 قسم ما في الفضل بالزيادة الطبيعية لا بسبب كثرة بالزيادة لان النقص في شخص
 بصفة مستلزم لانصافه بها ولا انا اذا قلنا زيدا زيد على عمر في الطب والاعمال علم صرف
 ان زيدا زيدا على عمر في العلم وان سئل ان انصاف فرد بالزيادة مستلزم لانصاف
 الطبيعة بها لكن صيغة التفضيل لزيادة الطبيعة مع حيث هو لان الزيادة النسبية
 من قبل فرد قل ان المخرج بينهما ليس الا كون الافضل موضوعا للزيادة في حصول مصدره
 مطلقا لا الزيادة المحصورة النسبية من الطبيعة وحيث يدعيها فعلية البيان والذوق والاختلاف
 فيه دفع ما اورد عليه من ان المخرج المسلوب في بعض الصحابة على بعض ومنه كل فرد اطلاقا في تقصير
 الافضل على غيره اعقده افضل غير مستقيم على تقدير ان يكون صيغة افضى موضوعا للزيادة في
 نفس لوجه ما وجد في حواشي التجدد يهود انهم اختلفوا في الافضية حيث الصواب
 لا الافضية بالمعنى الذي توهمه المورد اذ لا يكسر احد من الاله السنة رجحان على غيره في الله
 الفضل لبرهنة اكثر الفضائل وعلم محمد بن حنيفة انه قال قلت لعلي ح افضى النبي صلى الله عليه وسلم
 ابو بكر قلت ثم قال عمر محض ان يقول ثم عثمان رضي الله عنه فقلت ثم انت فقال
 اما ان افاضوا المسلمين وفضل علي رجلا تفضيل ابي بكر ثم عمر على من الكوفة ايضا و
 اراد تفضيل علي بغيره باختلاف الراي بين المهديين رضوان الله عليهم اجمعين فعبه
 كتب الصواعق في الرد على الرافضة والزنادق للشيخ الامام افضل الخميني
 من اهلنا من ابن حجر الهيثمي روح الدرر وصحة في اعجاز اهل الجان فتوجه
 فانه بيده في بيان ما يرفع من شبهة هو الا الاراذل الذين يدعون انهم شيعنة
 على حاشا هم بذلك انما هم شيعنة ابدليس فانما اسنوا على عقولهم

ما كان قلت

في الناس بعد

