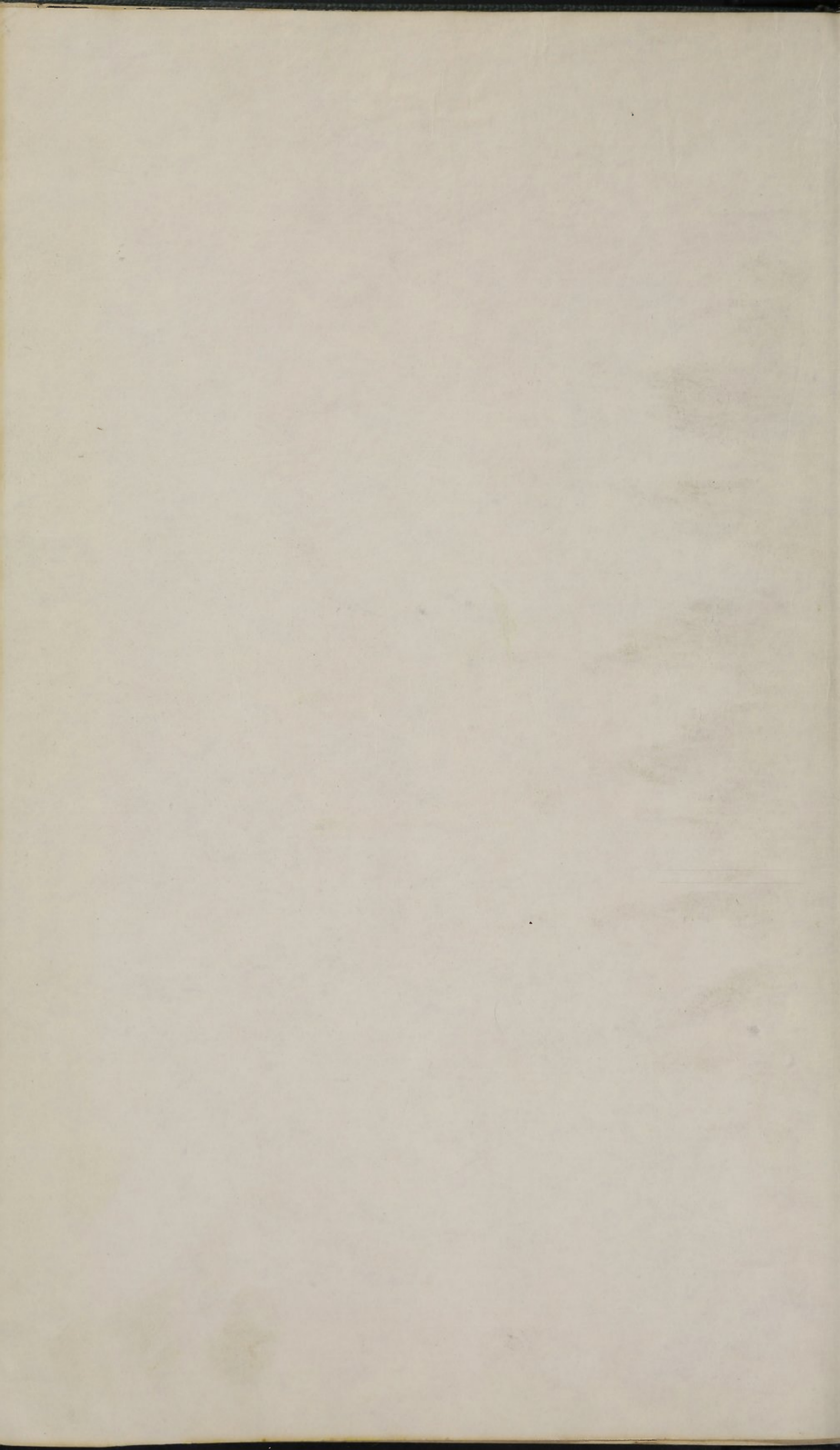
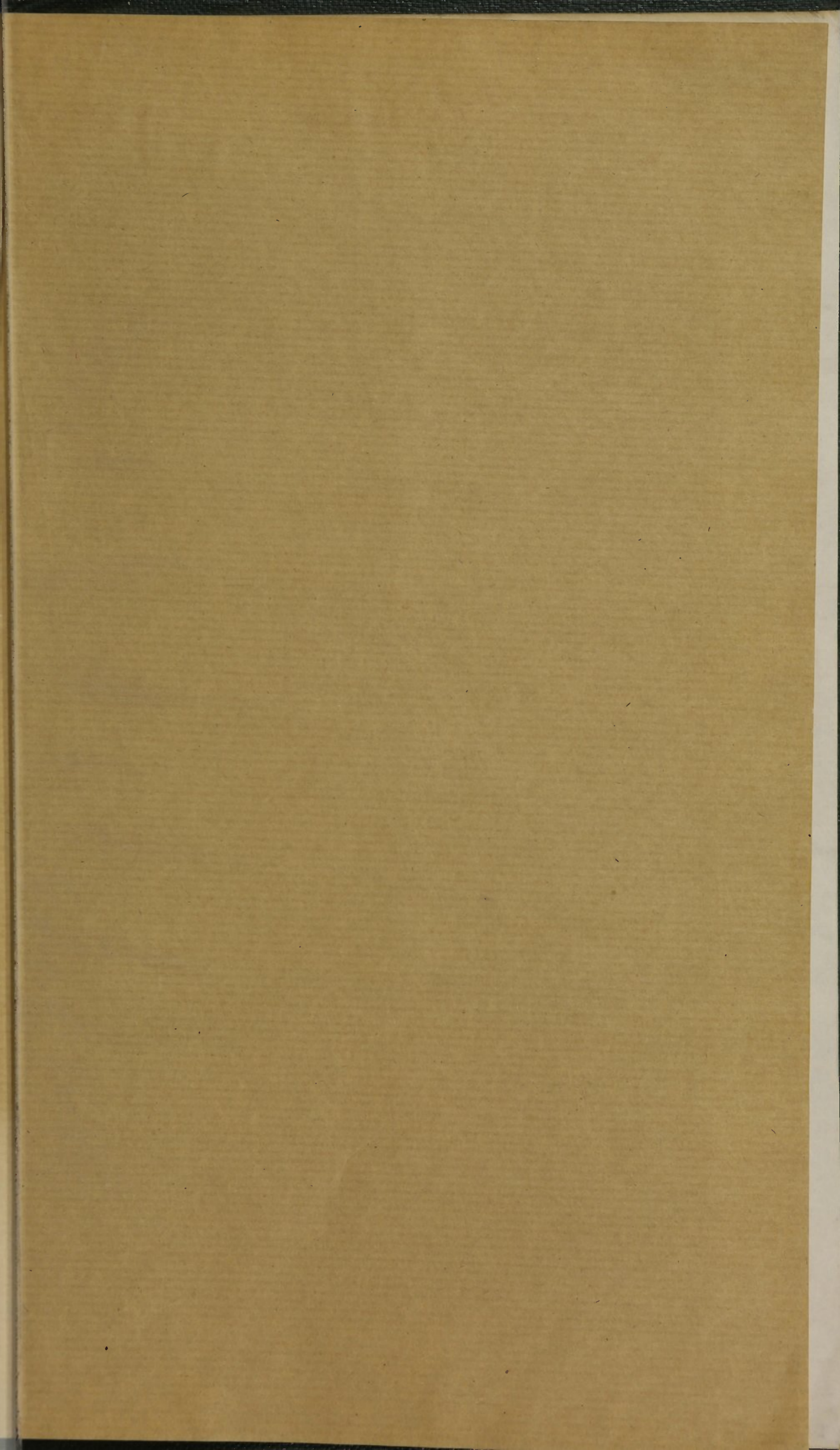


X 1 SLML FOLIO BP 166.2
T 873
Q 87
1883

C821 .Q984s .1883
INSTITUTE
OF
ISLAMIC
STUDIES
48566 * v.1
McGILL
UNIVERSITY

3711509





2 رقم

٣٠ الوجوه والاشناع والامكان
 ٤٥ التقديم واحادث ٤٦ التقديم مقابلته
 ٦٣ والحل الاجمالي بعد على الاتحاد والتفان
 ٦٦ اختلف في اعادة المدوم

١٠٤ الفصل ٤ في الماهية ولاحقها
 ١١١ القول بحمولته الماهية
 الماهية البسطة والمركبة
 ١٠٤ الشخص من الامور الاعتبارية

١١٤ التقابل المنوع بانواعه الاربعة
 ١٤١ التناقض
 ١٤٤ القضية المعدولة
 ١٤٥ الفصل ٣ في العرف والمول

برسم الشريعة المحمدية
 للعبد الضعيف محمد بن السري

تم الكتاب

١١٤

C821
D 9845
1883

هذا شرح مختصر الكلام

للامام العلامة
الفاضل العبد المذنب
الطوبى لمن سئل عن
للعالم الميت الفاضل
الرايى الشاهر بالقوة

برسم الخزانة المعنوية
للعبد المذنب عبد الله الشري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خير الكلام حمد الله امتك العالم بما ابدع على احسن وجه نظام خلق الارض والسموات
على قدرته القاهرة وجعل الارض منزل بينهن بحكمة الباهرة وفضل العالمين على العالمين هذا هم
سبيل الرشاد وكوتم طريق النجاة في معرفة المبدء والمعاد ثم الصلوة على رسوله الذي اظهر الشرايع النبوية
بالحج القاطعة وادان التواضع لاهية البراهين الساطعة وعلى الرواحب الذين خصوا بالتجريد القند
عن الشكوك والشبهة اسرنا الايمان والتوحيد **ولبعد** فان اسبغ الايدي وافضل التعم و
انفس الجواهر المودعة في جناد هو العلم الذي من تحلى به فقد فاز بالقبح المعلى وبلغ المقصد الاقضى نسيم الذروة
العليا فانه من جلائل الصفات الالهية وخواص سمات الربوبية وهو لان ان فضل الذخاير والتعادات و
اكل الفضائل والكالات وكيف لا وقد ورد في غيبنا انه ومناقب اهلها ايات محكمات واحاديث متواترات وعلم
الكلام الذي هو اساس الشرايع والاحكام ومقياس قواعد الاسلام اجمل العلوم واتم التوسم اقومها اصولا ووزعا
واقومها حجة ودليلا واجلها محجة وسبيلا واعترها رغب فيه ويفرح عليه واهم ما يباح مطايا الطلب ذب بغير
احوال المبدء والمعاد واسرارها وبه يكشف عن وجوه حقايق المهميات استارها ويعلم منه احكام الشرايع النبوية
الظاهرة وبه يحصل الوقوف باحوال الانس في النشأة الاولى والاخرة فمنه الاطلاع على مشاهد الملك مقبلا
الملكوت وبه يظهر اسرار اللاهوت وينتهك استارها بجزوت فهو اولى بان يصرف عنان الائمة نحو تحصيله
بغير ذبال الطلب على منطقة الاجتهاد في تكميله هذا وان كتاب التجريد الذي صنفه في هذا الفن المولى الاعظم والحبر
المعظم قدوة العلماء الراغبين اسوة الحكماء المتدبرين نصير الحق والدين **محل** بن محمد الطوسي قدس الله
نفسه روح ربه تصريف مخزون بالعجائب تاليف مشحون بالغرائب فهو وان كان صغير الحجم وجيز النظم فهو
كثير العلم عظيم الاسم جليل البيان فيع المكان حسن النظام مقبول الائمة العظام لم تنظر مثله علماء الاعضاء والهيئات
بشبه الفضلاء في القرون والادوار مشتمل على اشارات الى مطالبها الامتات مشحون بتبنيها على صياحت
هي المهمات مملوءة بجواهر كلها كالنصوص محو على كلمات مجرمة كثرها مجرى النصوص تتضمن ابيانات معجزة في
عبارات موجزة وبلوجيات راقية لكالات شايقة بغير بدوع السلاسة من لفظه ولكن معانيه لها التبريد
وهو في الاشتها ركالتمس في رابعة النهار تداولته ايد النظار وسابقت في ميادين جيا والامكار ثم ان كثيرا
من العلماء وجماع غيرهم من الفضلاء وجهوا نظرهم الى شرح هذا الكتاب نشره معانيه والفحصين دلائل الكشف عن



محل

محل

مباينة وصف فواهمهم الى ايضاح مشكلاته وافضاح معضلاته وبدلوا الطاقة في كشف غطاءه وهدمته
وغشائه ومن تلك الشرح الطفاها مسلكا واحسنها منجها هو الذي صنعه العالم الرقائبي والحبر الصمد مولانا شمس
الحق والملة والدين محمد الاصفهاني طبيب الله تراه وجعل الجنة مثواه فانه بقدر طاقته حام حول مقاصد وبقدر وسعه
جال في ميدان لائله وشواهد وبقائه الفضلاء بحبل القبول والرضا ومثل هذا فيلجته مدار باب البصائر والنهي
حتى ان السيد الفاضل الكامل كاشف معضلاته لسائل مولانا سيدنا على الشريف البحر في مقدمته الله بغفرانه وسكنه
فرايس جنانه قد علق عليه حواشي يشتمل على تحقيقات رايته وتدقيقات ذائقة شايقة تفجر من ينابيع تخرج اثارها
الحقايق ويتجدد من علوتقير اتمس سوال الدقايق ومع ذلك كان كثير من محقيقات رموز ذلك الكتاب باقيا على حالها
وحيث من مكنونات كوزه لم يقع نظره ناظر على ظلالها مخدرات فوائده محجوبة عن الاذنان لم يطشهن السقلم
ولاجان وعرايين غايبه تحت الحج مستورة وغرايب استاره في حمار الغيب مخبورة بل كان الكتاب على ما كان من كونه
كثيرا مخفيا وسرا مطوبا كدته لم تثقب مهرة لم تترك لانه كتاب غريب في صنعة عجيب في وشية تضاهي الافكار لغاية
ايجازه ومجالي الاعجاز في اظهار المقصود وبراذه لا ينكشف معناه الا للا واحد من الفضلاء ولا يتضح مغزاه الا
للالعمى من الازكياء واني بعد ان صرفت في الكشف عن حقايق هذا العلم سطر من عمري ووقفت على النقص عن
دقايقه قدر من دهرى فامر كتاب في هذا العلم الا تصححت سينه وشينه وما من صحيفة من بورة في هذا الفن الا تفرقت
غشمه وسمينه اب نفسي لن تبقى تلك البديع تحت غطاء من الابهام ويكون تلك الودائع في خفاء من الافهام فرأيت
ان اشرح شرحا يذلل صعابه ويكشف عن وجوه خرائده ونقايه ويقتصر من افنه من غوامض سراره ويبين ما فيه من اللطائف
التي وراء استاره واضيف ليه فوائده التي تقطعها من سائر الكتب الدفاتر وروايات استنبطتها بذكرى المقاصد واظفر
الفاتر قصديت بما عنتت وهدت لما قصت فجاء بحمد الله كما يحبه الوداع ويرتضيه الاحياء والاخلاء شرحا جادا
للطائفة وحقايقه كاشفا للاستماع عن وجوه تكسود دقايقه لا مطولا فيل امد الا ولا مختصرا فيجل خلا الامع تقره
لقواعده وتجزير لعاقده وتفسير لقاصده وتكثير لفوائده وبسط لوجوه وحل للمغرم وتفسير لمرسله وتفصيل لمجمله
وما الفوز بهده السعادة العظيمة والكرامة الكبرى لاجميا من دولة السلطان الاعظم والحقاق المعظم ما انك قات
الام خليفة الله في العالم باسط مهاد العدة والاضاف هادم اساس الجور والاعتكاف والى لواء الولاية فلا اذني
مالك سير الخلافة بالارث والاستحقاق المجتهد اعلاء سراق الامن الا مان المثل بقول الله يا امر بالعدل و
الاعتصام بدينه نبينا والدين سلطان بوسعيد كوركان لاذالت الافاق مشرقا وتوار معالته وافضا الخيرات
مورقة بسحاب رحمة اعتر عنانته نحو حامية اهل الاسلام معطوفة وهمة العليا الى تسبيد شمس الشرح الشريف
مصرفه قد تصف من الاخلاق باذكارها وارضاهها ومن اللهم باعلاها واسانها اعتبته لعنة محط رحال الازفة
وسدته الشية مجمع امال الامجاد والامثال شمع هو الملك المنصورا يا وراية سجايه اقدام وحزمه
ناقل بلوذه الاحرار من كل خبطة وياو العالى راه الامثال فيمناه بحر موجة متلاطم ولقياه ضوئهم بدر
متكلم في الثمن ان قيت به مستنيرة ولا الصبح وضاح ولا البدر كامل من تحلى بحبته فهو في طلوع من الاعمال
منصوب ومن تحلى بهوته فهو في ظل من اليعيم المقيم مؤدبنا اعداته مؤسس على شفا جوف هاد وعمران ولبانه

ساره الثاني

ساره الثاني

هذا هو سطر صفحتها لها
 في قوله تعالى في قوله تعالى
 انما امر ااد والاول بالصورة والاسم

وغيره

منه

والفعلية

والمفعول

والفعلية

والفعلية

والفعلية

والفعلية

والفعلية

والفعلية

والفعلية

فوز وجاز الى المعاد ما لا يستغنى عنها انما العنع اقول لا يستغنى عن العنع في كثر احوال المعاد وان كان يستغنى بعضها كغلبة اللذة والاربع

فان لم يذبح له كماله ففكر ان لو قال واكثر احوال المعاد وبعض احوال المعاد ما لا يستغنى عنه العنع كان نظير قوله ان مراده المعاد كماله فانه المقصد من عدم الكلام والنعنة الوتقة والكلية المنقضية في جوهره كماله في عبارة كماله في الوجودية

المعاد في كماله فانه المقصد من عدم الكلام والنعنة الوتقة والكلية المنقضية في جوهره كماله في عبارة كماله في الوجودية

المعاد في كماله فانه المقصد من عدم الكلام والنعنة الوتقة والكلية المنقضية في جوهره كماله في عبارة كماله في الوجودية

المعاد في كماله فانه المقصد من عدم الكلام والنعنة الوتقة والكلية المنقضية في جوهره كماله في عبارة كماله في الوجودية

المعاد في كماله فانه المقصد من عدم الكلام والنعنة الوتقة والكلية المنقضية في جوهره كماله في عبارة كماله في الوجودية

المعاد في كماله فانه المقصد من عدم الكلام والنعنة الوتقة والكلية المنقضية في جوهره كماله في عبارة كماله في الوجودية

المعاد في كماله فانه المقصد من عدم الكلام والنعنة الوتقة والكلية المنقضية في جوهره كماله في عبارة كماله في الوجودية

المعاد في كماله فانه المقصد من عدم الكلام والنعنة الوتقة والكلية المنقضية في جوهره كماله في عبارة كماله في الوجودية

المعاد في كماله فانه المقصد من عدم الكلام والنعنة الوتقة والكلية المنقضية في جوهره كماله في عبارة كماله في الوجودية

المعاد في كماله فانه المقصد من عدم الكلام والنعنة الوتقة والكلية المنقضية في جوهره كماله في عبارة كماله في الوجودية

المعاد في كماله فانه المقصد من عدم الكلام والنعنة الوتقة والكلية المنقضية في جوهره كماله في عبارة كماله في الوجودية

المعاد في كماله فانه المقصد من عدم الكلام والنعنة الوتقة والكلية المنقضية في جوهره كماله في عبارة كماله في الوجودية

مرصع في جنات تجري من تحتها الانهار فالجحد لله الذي فضله على الستة اطين فضيلا وانا من الفضائل جليلة تفصيلا وشرفه باكر ومظاهرة الاشراف والطلوع وخصه بار ومظاهرة الاعراق والفروع وجعل الستة الفضلاء بنشر نعمته من ثنائه منطلقه وراقب العلماء بطوق عطائه منطوقة اللهم اجعل جناب جلالة موارد الامال ومعاقدا لاقبال وسهلا معادن اليمين والكرامة ومواطن الامن والسلامة وزده توفيقا على تربية العلماء وتقوية الفضلاء واجعل ما يتوصل اليه من العلم من نعمه مشكورا وما يتواتر الى اهل الفضل من كرمه مبرورا من قال امين بقى الله محجته فان هذا على ما يشمل البشر اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيدنا نبينا وعلى اكرم احبائه اي على الرؤفنا الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه فافعل التفضيل هيمنة على الزيادة على من اضيف اليه

اجل المطابقة له هوله افرادا وجما ويحتمل بناء على مذهبه ان يريد به عليا عليه السلام وان لا يكون المكتوب بصورة على حرفا جا رابل سما مجرورا معطوفا على سيدنا نبينا ويؤيده ما يوجد في بعض النسخ من التصريح باسم النبي فانه مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرة الى غير ذلك الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قاد في الدليل اليه وقوى اعتمادى عليه والله استل العصمة والسداد وان يجعله في اليوم المعاصم والجمعة تجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد لما كان المقصد الاعلى والمطلب الاقصى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدء والمعاد وحوال المعامم الاستقلال باثباتها العقل بل يحتاج اليها الى السمع من المعلم والمعلم في المعارف الالهية هو النبي بالاتفاق والامام ايضا عند بعضنا كما يستقل باثباته العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما بامور عامة او غيرها الاجرم ترتيب لمصنعا كآية على ستة مقاصد الاول في الامور العامة الثاني في الجوهر والعرض الثالث في اثبات الصانع وصفاته الرابع في النبوة الخامسة في الامامة السادسة في المعاد ووجه الترتيب ظاهر المقصد الاول في الامور العامة اي ما لا يختص بنسب من اقسام الموجودات التي هي الواجب والجوهر

العرض لما اورد وكل ما يختص بواحد منها في باب احتياج الباب لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود والعلية اربعين الاثنين كالمهية والمعلولية فالبحث عن العدم يكون في مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من احوال العدم وعن التقدم لكونه من احوال الوجود ولذلك اورد هنا في بحث الوجود والعدم وفيه فضول لثمة لا تخص الامور العامة بالاستقراء في الوجود والعدم وما يتعلق بها والمهية ولو احقها بالعلية والمعلولية الفصل الاول

في الوجود والعدم وتحديد ما بالاثبات العين والمنفى العين والذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه وبغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعلا والعدم هو الذي لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فانه لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما الثالث فلان الامكان فلا خفي كل من حدك الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرف الوجود والعدم واما الثالث فلانه فلا خفي لكونه في تعريف لوجود المرادف له وسلب الوجود في تعريف لعدم المرادف له وما يبق من ان معنى الفاعل والمفعول هو الموجود المؤثر والموجود المتأثر فمعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا ومؤثرا ولا موجودا متاثرا وهذا سلب لشيء الوجود بتوقف على سلب مفهوم الوجود وهو مفهوم المعدوم وضعفه ظاهر الا ان معنى الفاعل هو الوجود المؤثر والمفعول هو الموجود المتأثر غاية الامر ان سلم انهما لا يكونان لا موجودان وفي قوله وتحديد ما بالاثبات

العرض لما اورد وكل ما يختص بواحد منها في باب احتياج الباب لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود والعلية اربعين الاثنين كالمهية والمعلولية فالبحث عن العدم يكون في مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من احوال العدم وعن التقدم لكونه من احوال الوجود ولذلك اورد هنا في بحث الوجود والعدم وفيه فضول لثمة لا تخص الامور العامة بالاستقراء في الوجود والعدم وما يتعلق بها والمهية ولو احقها بالعلية والمعلولية الفصل الاول

في الوجود والعدم وتحديد ما بالاثبات العين والمنفى العين والذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه وبغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعلا والعدم هو الذي لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فانه لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما الثالث فلان الامكان فلا خفي كل من حدك الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرف الوجود والعدم واما الثالث فلانه فلا خفي لكونه في تعريف لوجود المرادف له وسلب الوجود في تعريف لعدم المرادف له وما يبق من ان معنى الفاعل والمفعول هو الموجود المؤثر والموجود المتأثر فمعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا ومؤثرا ولا موجودا متاثرا وهذا سلب لشيء الوجود بتوقف على سلب مفهوم الوجود وهو مفهوم المعدوم وضعفه ظاهر الا ان معنى الفاعل هو الوجود المؤثر والمفعول هو الموجود المتأثر غاية الامر ان سلم انهما لا يكونان لا موجودان وفي قوله وتحديد ما بالاثبات

العرض لما اورد وكل ما يختص بواحد منها في باب احتياج الباب لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود والعلية اربعين الاثنين كالمهية والمعلولية فالبحث عن العدم يكون في مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من احوال العدم وعن التقدم لكونه من احوال الوجود ولذلك اورد هنا في بحث الوجود والعدم وفيه فضول لثمة لا تخص الامور العامة بالاستقراء في الوجود والعدم وما يتعلق بها والمهية ولو احقها بالعلية والمعلولية الفصل الاول

في الوجود والعدم وتحديد ما بالاثبات العين والمنفى العين والذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه وبغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعلا والعدم هو الذي لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فانه لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما الثالث فلان الامكان فلا خفي كل من حدك الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرف الوجود والعدم واما الثالث فلانه فلا خفي لكونه في تعريف لوجود المرادف له وسلب الوجود في تعريف لعدم المرادف له وما يبق من ان معنى الفاعل والمفعول هو الموجود المؤثر والموجود المتأثر فمعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا ومؤثرا ولا موجودا متاثرا وهذا سلب لشيء الوجود بتوقف على سلب مفهوم الوجود وهو مفهوم المعدوم وضعفه ظاهر الا ان معنى الفاعل هو الوجود المؤثر والمفعول هو الموجود المتأثر غاية الامر ان سلم انهما لا يكونان لا موجودان وفي قوله وتحديد ما بالاثبات

العرض لما اورد وكل ما يختص بواحد منها في باب احتياج الباب لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود والعلية اربعين الاثنين كالمهية والمعلولية فالبحث عن العدم يكون في مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من احوال العدم وعن التقدم لكونه من احوال الوجود ولذلك اورد هنا في بحث الوجود والعدم وفيه فضول لثمة لا تخص الامور العامة بالاستقراء في الوجود والعدم وما يتعلق بها والمهية ولو احقها بالعلية والمعلولية الفصل الاول

في الوجود والعدم وتحديد ما بالاثبات العين والمنفى العين والذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه وبغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعلا والعدم هو الذي لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فانه لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما الثالث فلان الامكان فلا خفي كل من حدك الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرف الوجود والعدم واما الثالث فلانه فلا خفي لكونه في تعريف لوجود المرادف له وسلب الوجود في تعريف لعدم المرادف له وما يبق من ان معنى الفاعل والمفعول هو الموجود المؤثر والموجود المتأثر فمعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا ومؤثرا ولا موجودا متاثرا وهذا سلب لشيء الوجود بتوقف على سلب مفهوم الوجود وهو مفهوم المعدوم وضعفه ظاهر الا ان معنى الفاعل هو الوجود المؤثر والمفعول هو الموجود المتأثر غاية الامر ان سلم انهما لا يكونان لا موجودان وفي قوله وتحديد ما بالاثبات

العرض لما اورد وكل ما يختص بواحد منها في باب احتياج الباب لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود والعلية اربعين الاثنين كالمهية والمعلولية فالبحث عن العدم يكون في مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من احوال العدم وعن التقدم لكونه من احوال الوجود ولذلك اورد هنا في بحث الوجود والعدم وفيه فضول لثمة لا تخص الامور العامة بالاستقراء في الوجود والعدم وما يتعلق بها والمهية ولو احقها بالعلية والمعلولية الفصل الاول

في الوجود والعدم وتحديد ما بالاثبات العين والمنفى العين والذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه وبغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعلا والعدم هو الذي لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فانه لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما الثالث فلان الامكان فلا خفي كل من حدك الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرف الوجود والعدم واما الثالث فلانه فلا خفي لكونه في تعريف لوجود المرادف له وسلب الوجود في تعريف لعدم المرادف له وما يبق من ان معنى الفاعل والمفعول هو الموجود المؤثر والموجود المتأثر فمعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا ومؤثرا ولا موجودا متاثرا وهذا سلب لشيء الوجود بتوقف على سلب مفهوم الوجود وهو مفهوم المعدوم وضعفه ظاهر الا ان معنى الفاعل هو الوجود المؤثر والمفعول هو الموجود المتأثر غاية الامر ان سلم انهما لا يكونان لا موجودان وفي قوله وتحديد ما بالاثبات

العرض لما اورد وكل ما يختص بواحد منها في باب احتياج الباب لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود والعلية اربعين الاثنين كالمهية والمعلولية فالبحث عن العدم يكون في مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من احوال العدم وعن التقدم لكونه من احوال الوجود ولذلك اورد هنا في بحث الوجود والعدم وفيه فضول لثمة لا تخص الامور العامة بالاستقراء في الوجود والعدم وما يتعلق بها والمهية ولو احقها بالعلية والمعلولية الفصل الاول

فانما هو العلم بالوجود والعدم لا العلم بالشيء في نفسه بل العلم بالوجود والعدم في ذاته
فانما هو العلم بالوجود والعدم لا العلم بالشيء في نفسه بل العلم بالوجود والعدم في ذاته

العلم بالوجود والعدم
العلم بالشيء في نفسه
العلم بالوجود والعدم في ذاته

فانما هو العلم بالوجود والعدم لا العلم بالشيء في نفسه بل العلم بالوجود والعدم في ذاته
فانما هو العلم بالوجود والعدم لا العلم بالشيء في نفسه بل العلم بالوجود والعدم في ذاته

بالتاب العين والمنفى العين نظرا للوجود والعدم يعرفان بالوجود والعدم عرفا بهما واعتدرا عنهما بان
مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغة المشتقات معلوم لكل من
يعرف اللفظة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جعل جهل فلو احتاج الموجود الى تعريف كان ذلك الاحتياج
الوجود اليه تعريف الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف كذا تعريف
بما يمكن ان يجبر عن تعريف لثبوت الخبره بالامكان وكما ان تعريف الموجود المذكور غير محذور في كل تعريف الوجود
المذكور ضمنا وقد نقوله وتحددهما اي تحديدهما الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين اي بما علم منه تحديدهما
او نقول ان الضمير راجع الى الوجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما اولاهما اطلاقا عليهما اطلاقا في شق
منه على المشتق وهو مشهور والمال في الكل واحد اقول في نظر اللفظ لم يقف هذا التحقيق ان يكون تعريف كل مشتق
بما يشتق تعريفيا في الحقيقة ما اخذ الاشتقاق باخذا للاشتقاق فيمكن اجرام هذا الكلام فيه فوق الحسن امثلا يشتمل على
مفهوم الاحساس مفهوم صيغة المفاعل لكن مفهوم صيغة المشتقات معلوم لكل من يعرف اللفظة فاذا علم مفهوم
الاحساس علم مفهوم الحساس ولو جعل جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك الاحتياج الاحساس اليه ولو
عرف الحساس مشتقا كان ذلك تعريفيا بالحقيقة لا احساسا اخذ اشتقاقا مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز تعريف المشتق
بالمشتق ولا يجوز تعريف ما اخذ الاشتقاق باخذا للاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز
تعريف الاحساس بالحركة الارادية وكان يجوز تعريف الحساس بالفاحك ولا يجوز تعريف الحساس بالفاحك وامثال
ذلك اكثر من ان يحصى ويحقق المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه في ان يجب بمشتق اخر فذلك
يكون تعريفيا ما اخذ الاشتقاق ولما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق بالاكثروا الاولى ان يسئل بلفظ مشتق
منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار يعلم مفهوم ما اخذ اشتقاقا مثلا اذا اريد الاستفسار عن
مفهوم المتحرك يقع بالحركة وبجواب بانها الخروج من لقوة الى الفعل على التدريج فان قيل ما المتحرك اوجب بانه
الخارج من القوة الى الفعل فذلك كما قال هو تعريف في الحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان
السؤال عما صدق عليه مشتق لانه علم بوجه وان اريد ان يعلم بحقيقته او بوجه اخر فيجب بمشتق اخر فذلك لا
يكون تعريفيا ما اخذ الاشتقاق باخذا للاشتقاق مثلا اذا اسئل عن الانسان لانه علم بوجه الضحك ويراد ان يعلم بوجه
وقيل ما الضاحك فالجواب بالكتاب ليس تعريفيا للضحك بالكتابة كيف ولا يمكن جملة عليه واذا انقر ان تعريف المشتق
بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الموجود بما يمكن ان يجبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك
لزم ان يكون تعريف الوجود بما كان الخبر وهو ما لا يحل عليه كما لا يخفى فلا يكون معرفة فلا يتشبه هذا الاعتدال فينبغي
ابطال تحديدهما الوجود والعدم بما ذكرنا اشار الى وجه الاعتدال اولئك المعرفين من الحجاج والمتكلمين في تحديدهم فقال
بل المراد تعريف اللفظ وليس المقصود بمقتضى صورة غير حاصلة كافي سائر التعريفات الحقيقية بل المقصود بالاشارة
الى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا يتعد
فيه اراد ما هو مراد المعروف كما في التعريفين الاول والثالث بل مداره على الالفاظ المفرقة المترادفة فان لم يوجد
او رد بدلها الفاظ مركبة دلالة على مفهومه ولا يكون التفصيل المتشابهة مقصودا بل المقصود بها مجرد تعيين ذلك

اسم

بما اخذ الاشتقاق

فانما هو العلم بالوجود والعدم لا العلم بالشيء في نفسه بل العلم بالوجود والعدم في ذاته
فانما هو العلم بالوجود والعدم لا العلم بالشيء في نفسه بل العلم بالوجود والعدم في ذاته

فانما هو العلم بالوجود والعدم لا العلم بالشيء في نفسه بل العلم بالوجود والعدم في ذاته
فانما هو العلم بالوجود والعدم لا العلم بالشيء في نفسه بل العلم بالوجود والعدم في ذاته

فصل في معرفة حقيقة الوجود
والاشتغال بالاعتقاد
والاشتغال بالاعتقاد
والاشتغال بالاعتقاد

فصل في معرفة حقيقة الوجود
والاشتغال بالاعتقاد
والاشتغال بالاعتقاد
والاشتغال بالاعتقاد

يتوقف على الاختصاص في نفس الامر على العلم به سلمه لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور المعرف بوجوه ما
فلا يلزم الدور على تصور ما عداه اجالا وهو ليس بحال اما المح هو الاحاطة بما لا يتناهى مفضلا لا يق تصور الوجود اذا
حصل للنفس من غير كسب فاذا التفت الى حصوله عرفت بجزءاتها البنية بغير كسب فاني حاجته الى الاستدلال بانقول
بداية كل بدية وكذا كسب كل كسب وكل ما ابدىته ان اعبر بما ذكرنا نقول قد يحصل صورة في النفس والفت
الى كيفية حصولها ثم تحصل فيها صورة اخرى ولا تلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا نظرت الى ذلك
الصوت ووجدت اليها فالنتج عليها في بعض الصور كيفية حصولها فاجتاحت الى الاستدلال ذلك بالبدية الاولى
اذ في الكليات اعتما فلما ينفرد وتردد ذلك في حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم يقضيه وقبوله القسمة يعطى
الشركة استدلال على كون الوجود هو ما واحد مشترك بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول ان الجزم بوجوه مع
التردد في كل من الخصوميات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزئيا بوجوه سبعة مع التردد في كونه واجبا او مستلزما
او جوهرا متجزئا او غير متجزئ ومع تبدا اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوميات فالاعتقاد
يكون الامر المقطوع به الباطن مع التردد في الخصوميات وتبدل الاعتقادات مشترك بين الكل قيل هذا الدليل
يستلزم ان يكون الوجود وجودا مشترك بينه وبين غيره فانا قد جزم بوجوده على شئ وتردد في انهما مفهوم الوجود
او غير الوجود ان التردد انما يقع فيما هو من الوجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل هو من المفقولات لا شائبة كما
سبقته الثانية ان مفهوم العلم واحد ولو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا
قلنا ان الوجود ما معدم لم يجزم العقل بالاختصاص الجوان ان لا يكون معدما ولا موجودا بالمعنى الذي قصد به الجزم
بمعنى اخر اقول هذا هو التغير المشهور هذا الدليل يريد علمين اتحاد مفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال بل على تقدير
تقدمه كان بطلان الحصر اظهر ليزيد على هذا التقدير احتمال اخر مثلا نقول في المثال المذكور يجوز ان يكون زيد مستقما
بالعدم بمعنى اخر فالاولى ان يطرح من البين بقول يمكن الوجود مشترك كالبطل الحصر العقلي وساق الكلام الخ قيل الحصر
هذا التقدير اعني ان يكون مفهوم العدم ايضا متعديا يكون بين الوجود والخاص لعدم الخاص فانا اذا قلنا ان الوجود
ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدما بعد الوجود الخاص كل ذلك حصر عقليا لان معناه ان الوجود ان يكون موجودا
بوجوده الخاص ولا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا ترديد في التفتي لا شائبة يجزم العقل بالاختصاص فينبغي ان
لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص وسلبه قول الحصر العقلي هو ما الوجود
النظر اليه يجزم العقل بالاختصاص وهذا الجزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشئ لا يكون موجودا بوجوده ولا معدما
بعده غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا ان زيد معدوم بعد الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده
بل كان خفيا من فاته اذا وجد زيد بوجوده اخر او معدم بعد اخر صد ان ليس موجودا بوجوده الخاص كذا بانه معدم بعد
الخاص فالعقل يجزم بالاختصاص في قولنا الشئ اما موجود بوجوده الخاص اما ليس موجودا بوجوده الخاص لا يجزم
بالاختصاص في قولنا الشئ اما موجود بوجوده الخاص اما معدم بعد الخاص لا بعد ملاحظة تلك المقدمة الا بجزء
فلا يكون حصر عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم دليلا اخر بان يقع مفهوم العدم واحدا ولو لم يكن مفهوم الوجود
ايضا واحدا كان لعدم الواحد نقيضا لكل الوجودات المتعددة وذلك بطلان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين

فصل في معرفة حقيقة الوجود
والاشتغال بالاعتقاد
والاشتغال بالاعتقاد
والاشتغال بالاعتقاد

فصل في معرفة حقيقة الوجود
والاشتغال بالاعتقاد
والاشتغال بالاعتقاد
والاشتغال بالاعتقاد

فصل في معرفة حقيقة الوجود
والاشتغال بالاعتقاد
والاشتغال بالاعتقاد
والاشتغال بالاعتقاد

ان هذا قد يرد على ما ذكره من ان الوجود لا يكون له وجود مستقل بل هو عين الماهية...

فان قيل لا بد من وجوده لان الوجود لا يتصور الا بوجوده...

وردا

بمزمون بان الوجود هو عين الماهية...

القياس بين صورتين في الوجود...

لا يتصور الوجود الا بوجوده...

ان الوجود لا يكون له وجود مستقل...

الوجود لا يتصور الا بوجوده...

ان الوجود لا يكون له وجود مستقل...

الوجود لا يتصور الا بوجوده...

ان الوجود لا يكون له وجود مستقل...

الوجود لا يتصور الا بوجوده...

ان الوجود لا يكون له وجود مستقل...

في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالعاما بل على التفصيل واعترض بان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود ليس عيناً في جميع الماهيات...

السواوين في نفس مرتبة الوجود او اجزاءها...

هذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق مشترك...

منه بالوجود مع الوجود...

عن سبب ان يكون له صفة الصدق بل هو في الحقيقة ان
الصدق الكلام ويظهر فيه بناء في ذلك الكلام وليس ان كان
عليها في سبب حقيقة التبريد انما انما انما انما انما انما انما انما

في الحقيقة ان يكون له صفة الصدق بل هو في الحقيقة ان
الصدق الكلام ويظهر فيه بناء في ذلك الكلام وليس ان كان
عليها في سبب حقيقة التبريد انما انما انما انما انما انما انما

منه ما هو صفة الصدق بل هو في الحقيقة ان
الصدق الكلام ويظهر فيه بناء في ذلك الكلام وليس ان كان
عليها في سبب حقيقة التبريد انما انما انما انما انما انما انما

فولم يرد ان ثبت لنا مقدمات
بل ليس وانما خير لا مقدمات
برهانها سببها

فولم يرد ان ثبت لنا مقدمات
بل ليس وانما خير لا مقدمات
برهانها سببها

والعربية ان لا ان صدق في الحقيقة انما انما انما انما انما انما انما
في الحقيقة ان يكون له صفة الصدق بل هو في الحقيقة ان
الصدق الكلام ويظهر فيه بناء في ذلك الكلام وليس ان كان
عليها في سبب حقيقة التبريد انما انما انما انما انما انما انما

لا يلزم كلام المتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعلقا دون الاخر والشك في الوجود انما انما انما
بلا تعقل بل يتلوه فاننا اذا تعقلنا المهية وشكنا في وجودها فمما يكون كلاهما متعلقين بنا في ان الانفكاك و
كلام الشارح صريح في خلافه حيث قال فان قيل لا نعلم انما نقل للمهية مع الفعلة عن وجودها في هذا الدليل لو قلنا
على ان الوجود الخاص ايضا زائد في المقدمات التي يمكن تعقل خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها فيقول وانما خير بان
هذا انما يكون بعد ان يثبت لنا مقدمات ان نعم بعد ان يثبت لنا مقدمات ان لا في الوجودات فمما من الوجود المطلق
وراء المهية والوجود المعلوم وحده والثانية ان هذا الذي معلوم لنا اما بالكتنا وبوجهنا اذ بر من جميعها عما اما
توقفه على المقدمات الاولى فظا على الثانية فلا نعلم ان يكون معلوما ان الوجود غير معلوم لنا عند تعقلنا المهية
لحوال ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو واثباتها امر دون شرط القادر والحق في الاسكان اي في ثبوت المهية فان الوجود
ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود انما على المهية لم يوجد له صلة لان الامكان عبارة عن تساوي نسبة المهية الى الوجود
والعدم فلو كان الوجود فضل للمهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي فالنسبة انما تتحقق بين متغيرين ولو سلم
فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كمنسبته الى غيره ولو كان الوجود جزءا لما لم يكن نسبتها اليه والى عدمه على السوية
فمما ان نسبة الكل الى جزءه لا يكون كمنسبته الى ذلك الجزء وفائدة الحمل والمحاكاة الى الاستدلال يعنى لو لم يكن الوجود
زائدا لكان ما عين المهية ورحم لم يكن حمل الوجود عليها فائدة وكان قولنا التوارد موجوب بمنزلة قولنا التوارد سوادا والوجود
موجوب كما نعلم ان قولنا التوارد موجوب بفائدة او جزئها ورحم لم يتوقف حملنا على المهية على الاستدلال ضرورة عند توقف
حمل الذات على الاستدلال كما يحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب عن هذا الدليل ودليل انفكاك التعقل
على الغيرين اننا انما نعلم ان لو كانت المهية متعلقة بكهها فانها اذا كانت متعلقة لابنهها اجاز ان يكون ذاتياتها
مجهولة فضلا عن انسابها اليها وايضا انما يكف في تعقل كنه شيء تعقل اجزا اولية كما نجد في الفصل القريبين
وايضا في المقدمات المعلومة لنا ان يجوز ان يكون المقدمات التي لم تصورها تعقلها غير منك عن تعقل الوجود ولا
يحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال وانتفاء التناقض وتركيب الواجب عطف على التناقض يعنى لو كان الوجود
نفسا للمهية لكان قولنا التوارد ليس موجوب بمنزلة قولنا التوارد دليلي وان الوجود ليس موجوب وهو تافضل في حكم
باجتماع التقيضين اذ معناه ان ثباتا ما ثبت له التوارد ارتفع عنه التوارد والى التناقض المصطلح لان لنا قضية صالحة
في نفس الامر وهي ان التوارد سوادا والوجود موجوب ولما كان قولنا التوارد ليس موجوب بمنزلة قولنا التوارد ليس سوادا
او الوجود ليس موجوب كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر كما نعلم ان قولنا التوارد ليس موجوب ليس مناقضا
وهذا غير قوله وانتفاء التناقض ولو كان لوجود جزئها وهو مشترك بين الواجب الممكن انم تركب الواجب لكان الواجب
غير مركب والجواب انما يدل على عدم كون الوجود اخلالا لكل ولا يلزم من ذلك كونها خارجا عن الكل اقول يمكن ان
يجاب عن الوجوه الثلاثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيئين وحمل عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا
اقام عن الاول فبان نقول لا يمكن هو ان لا يتغير المهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا او بالاتصاف بالعدم فك
وهو المراد بتساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم فقولنا لو كان الوجود فضل للمهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن
التساوي فمما ان النسبة بين شيئين ونفسه اشتقاقا انما يتصور بل قد يصير محال للعقل ويتنازعون في انصافا اثباتا

فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة لا اراء حيث ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم نقته
من الحكماء كالفارابي وابن سينا الى ان الوجود بل من المعقولات لثانية وايضا قوله نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كسبته
الى سلبه وارتفانه وقوله ونسبة الشيء الى جزئه لا يكون كسبته الى سلبه لك الجزء مالاها في النسبة لا اشتقاقا
هي في التحقيق نسبة الشيء الى ما يغيره والى ما يغير جزئه فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود مفهوم
ذوي وجود وهما متغايران واما عن الثاني فان منع قوله كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او
الموجود موجود ونقول بل بمنزلة قولنا السواد سواد والوجود ذو وجود ولا شك في ان مثل هذا الجمال مضيد واما
عن الثالث فان منع قوله وكان قولنا السواد ليس موجود بمنزلة قولنا السواد ليس سواد والموجود ليس موجود ونقول
بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس سواد والوجود ليس ذي وجود وليس هذا تناقضا واعلم ان هذا النوع
ضروريته والمفهوم من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال الزالة لا يناسر عنها بالنسبة الى الازهان الفاصلة و
لانواع الحكماء في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب كما في المكات لانهم قالوا
ذات الواجب فرد خاص للوجود المطلق قائم بنفسه مبدء لجميع المكات والمتكلمون يقولون كان في المكات ماهية
ووجود مطلقا وحصته من الكون زائدين عليها كك في الواجب بعينه واما الاشاعة فلعلهم ارادوا بقولهم وجود
كل شيء عين ماهية وليس ثلثا عليها انه لا يربطها في الخارج اى ليس في الخارج شيء هو ماهية واخر هو الوجود
قائم به فاما خارجا كما يدل عليه تصحح ادلتهم ولا نزاع معهم في ذلك وقيامه بالماهية من حيث هي هذا جواب
عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان زائدا على المهية لكان صفة قائمة بها فاما ان يقوم بالماهية الموجودة او
بالمهية المعدمة لعدم الوساطة وكلاهما محتملان الاول فلا استلزام ان يكون المهية موجودة قبل وجودها واما
الثاني فلا يلزم اجتماع التقيضين ان يكون المهية محتملة معدومة وموجودة معا وتقرير الجواب انه يقوم بالماهية من حيث
هي لا بالمهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالمهية الموجودة ليلزم وجود المهية قبل وجودها فان قيل ان اردت بالمهية
من حيث هي ما لا يكون الوجود والعدم نفسها والجزء منها على ما قبل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات
وان اردت ما لا يكون موجودا ولا معدوما لا بالعروض ولا بغيره فهو قول بالواسطة مع ان التناقض محال ليلزم
ان تكون المهية معروضة للوجود وغير معروضة له معا قلنا المراد لا يعتبر فيه الوجود والعدم وان كان لا ينفك
عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالمهية اما ان يقارن عدمها
فالتناقض او وجودها فالوقوف على نفسه والتسلل قلنا نحن اذنا مقارن لذلك الوجود بعينه قوله يلزم ان يكون
المهية موجودة قبل وجودها قلنا مسلم وانما يلزم ان لو كان لعروض هو المهية بشرط الوجود فاما اذا كان لعروض هو
المهية وعدها لا بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود المهية قبل وجودها ولا التناقض غاية ما في الباب
انه يلزم تقدم المهية على الوجود بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض بالذات ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما
بالمهية من حيث هي لا بالمهية الموجودة فزيادة عليها وقيامها في التصور لا يحسب الخارج لان شئ الاخر في
الخارج بمعنى اتصاف الاخر في الخارج وان لم يقص وجود ذلك الشئ في الخارج ليجوز اتصاف الموجود بالخارجية
في الخارج بالاوراد العدمية لكنه يقص وجود ذلك الاخر في الخارج بديهته فان الشئ ما لم يثبت في الخارج ولا يسمى

قوله وجوده فالوقوف على نفسه انظر في الاستدلال بقول خصم

الاصح
اذ المقارنة بينهما
التوقف اصلا وبعثا
منع استلزامه كخصم

ان الوجود لا يكون الا بالاضافة الى الوجود
ان المقارنة بينهما
التوقف اصلا وبعثا
منع استلزامه كخصم
ان الوجود لا يكون الا بالاضافة الى الوجود
ان المقارنة بينهما
التوقف اصلا وبعثا
منع استلزامه كخصم
ان الوجود لا يكون الا بالاضافة الى الوجود
ان المقارنة بينهما
التوقف اصلا وبعثا
منع استلزامه كخصم

العلم

في بيان ان الوجود في الخارج لا يتوقف على الوجود في العقل بل هو قائم بذاته
 وان الوجود في العقل لا يتوقف على الوجود في الخارج بل هو قائم بذاته
 فان قلت الماهية لا يتوقف الوجود والعدم بوجوده في الخارج
 بل يتوقف الوجود والعدم على الوجود في الخارج
 فان قلت الماهية لا يتوقف الوجود والعدم بوجوده في الخارج
 بل يتوقف الوجود والعدم على الوجود في الخارج

انما فيه مفهوم سواء كان وجوديا او عدميا بل ثبوت الشيء لشيء في ثبوت المثبت له ان هنا فذهنا وان خارجا
 فحارجا قبل ما كان قيام الموجود بالماهية وقبولها اليها من حيث هي هذه الحقيقة انما تثبت لها في العقل فاللازم في ثبات
 على الماهية في التصور في الوجود الفعلي اقول فيه نظر لان الماهية من حيث هي موجودة في الخارج فيجوز ان تثبت لها
 امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحقيقة انما تثبت لها في العقل كما ان الحجر موجود في الخارج ويعرض له في
 الخارج اعراضه موجودة فيه ولا يمنع عن ذلك كون الحقيقة انما تثبت له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بها
 لان هذا الدليل بعينه جار في غير ذلك ان يكون قبا مذهب الخارج وليس كذلك فان لياض مثلا ليس قائما بالجسم
 الابيض ولا بالجسم اللابيض بل قبا مذهب الجسم من حيث هو وهذه الحقيقة انما تثبت له في العقل وهو ينقسم الى
 الذهني والخارجي لا شبهة في ان الخارج لها وجوده يظهر منها احكامها ويصدق عنها آثارها من الاضائة و
 الاحراق وغيرها وهذا الوجودي وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا لا نزاع فيه انما النزاع في ان الناهل
 لها سوى هذا الوجود وجودا اخر لا يترتب عليها تلك الآثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود الاخر في قوتنا المكنة
 او في غيرها وهذا الوجود الاخر يصح وجودا ذهنيا وظاهريا غير اصل واذا تم هذا فنقول الوجود الذهني متحقق
 والابطل الحقيقة اي لم يتحقق هذا القسم من القضايا وهي التي يحكم فيها على ما يصيد عليه نفس الامر الكلي الواقع
 عنها انما سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقفرا او لا يكون موجودا في اصله وذلك لانه لو لم يكن الوجود
 الذهني لا يمتنع الوجود في الخارج في الاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس موجودا في الخارج بل
 ضرورة ان صدق الابحار المحل بثبوت المحول الموضوع واذا لم يكن شيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحول له لان ثبوت
 شيء لا يرتوقف على ثبوت الاخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه
 معتبرة عند المحققين ويرد عليهم ان اللازم ما ذكره بطلان القضية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل
 الحقيقة بل يلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعا فيجب ان يخص الدعوى بالكلمة منها كما ان تحقق
 بالموجبة حتى يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان الحكم في الحقيقة الكلية على جميع ما هو
 يخص الامر سواء كان ذلك المفرد موجودا في الخارج او لا فاننا قلنا كل مثلك فان زواياه مساوية لثقتين
 كان الحكم متنا ولا يجمع ما صدق عليه نفس الامر انه مثلك لا مقصورا على المثلكات الموجودة في الخارج في احد
 الازمنة بل يتناولها ويتناول ما عداهما ما لم يوجد شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي تصدق المثلك عليها
 في حد نفسها لكن الحكم على ما ليس موجودا في الخارج بطهلا بناء انفا فالقضا الكلية الحقيقية الموجبة بطه
 نقول معنى قوله بطلت الحقيقة ان من القضايا الحقيقية ما نعلم يقينا انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون صادقا
 فان قولنا اجتماع القضاين مستلزم لكل منهما او معا بل اجتماع القضاين قضية موجبة حقيقية صادقة ولو لا ان يكون
 اجتماع القضاين افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية واعلم ان هذا الذي
 راجع في الحقيقة انما استدلوا به في الشهور وهو انما حكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة
 فلا بد ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة وان ليس في الخارج فهو في الذهن وارادوا بالتبوتية والصدق في مفهوم
 واخترنا بذلك عن الموجبة السالبة المحول فانما الازمنة السالبة البسطة فلا يقض وجود موضوعها كما لو رادها

الوجود في الخارج لا يتوقف على الوجود في العقل بل هو قائم بذاته
 وان الوجود في العقل لا يتوقف على الوجود في الخارج بل هو قائم بذاته
 فان قلت الماهية لا يتوقف الوجود والعدم بوجوده في الخارج
 بل يتوقف الوجود والعدم على الوجود في الخارج

في بيان ان الوجود في الخارج لا يتوقف على الوجود في العقل بل هو قائم بذاته
 وان الوجود في العقل لا يتوقف على الوجود في الخارج بل هو قائم بذاته

انما في مفهوم سواء كان وجوديا او عدميا بل ثبوت الشيء لشيء في ثبوت المثبت له ان هنا فذهنا وان خارجا
 فحارجا قبل ما كان قيام الموجود بالماهية وقبولها اليها من حيث هي هذه الحقيقة انما تثبت لها في العقل فاللازم في ثبات
 على الماهية في التصور في الوجود الفعلي اقول فيه نظر لان الماهية من حيث هي موجودة في الخارج فيجوز ان تثبت لها
 امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحقيقة انما تثبت لها في العقل كما ان الحجر موجود في الخارج ويعرض له في

انما في مفهوم سواء كان وجوديا او عدميا بل ثبوت الشيء لشيء في ثبوت المثبت له ان هنا فذهنا وان خارجا
 فحارجا قبل ما كان قيام الموجود بالماهية وقبولها اليها من حيث هي هذه الحقيقة انما تثبت لها في العقل فاللازم في ثبات
 على الماهية في التصور في الوجود الفعلي اقول فيه نظر لان الماهية من حيث هي موجودة في الخارج فيجوز ان تثبت لها
 امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحقيقة انما تثبت لها في العقل كما ان الحجر موجود في الخارج ويعرض له في

انما في مفهوم سواء كان وجوديا او عدميا بل ثبوت الشيء لشيء في ثبوت المثبت له ان هنا فذهنا وان خارجا
 فحارجا قبل ما كان قيام الموجود بالماهية وقبولها اليها من حيث هي هذه الحقيقة انما تثبت لها في العقل فاللازم في ثبات
 على الماهية في التصور في الوجود الفعلي اقول فيه نظر لان الماهية من حيث هي موجودة في الخارج فيجوز ان تثبت لها
 امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحقيقة انما تثبت لها في العقل كما ان الحجر موجود في الخارج ويعرض له في

في بيان ان الوجود في الخارج لا يتوقف على الوجود في العقل بل هو قائم بذاته
 وان الوجود في العقل لا يتوقف على الوجود في الخارج بل هو قائم بذاته

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل العلم نوراً والبرهان سراجاً
والفكر قوة والعبادة طريقاً والعباد خلقاً
والله اعلم بالصواب

لا بد من كونها غير
عارة بقبولها كالمعقول

الايكسب بقبولها كالمعقول

غير ان يقع على الموجود والمعدوم والواقع

ان لا يقع على الموجود والمعدوم والواقع

الموجود او ان لا يقع على الموجود والمعدوم والواقع

الموجود او ان لا يقع على الموجود والمعدوم والواقع

الموجود او ان لا يقع على الموجود والمعدوم والواقع

الموجود او ان لا يقع على الموجود والمعدوم والواقع

الموجود او ان لا يقع على الموجود والمعدوم والواقع

الموجود او ان لا يقع على الموجود والمعدوم والواقع

الموجود او ان لا يقع على الموجود والمعدوم والواقع

الموجود او ان لا يقع على الموجود والمعدوم والواقع

الموجود او ان لا يقع على الموجود والمعدوم والواقع

الموجود او ان لا يقع على الموجود والمعدوم والواقع

الموجود او ان لا يقع على الموجود والمعدوم والواقع

الموجود او ان لا يقع على الموجود والمعدوم والواقع

الموجود او ان لا يقع على الموجود والمعدوم والواقع

الموجود او ان لا يقع على الموجود والمعدوم والواقع

الموجود او ان لا يقع على الموجود والمعدوم والواقع

الموجود او ان لا يقع على الموجود والمعدوم والواقع

الموجود او ان لا يقع على الموجود والمعدوم والواقع

الموجود او ان لا يقع على الموجود والمعدوم والواقع

الموجود او ان لا يقع على الموجود والمعدوم والواقع

الموجود او ان لا يقع على الموجود والمعدوم والواقع

الموجود او ان لا يقع على الموجود والمعدوم والواقع

وسيرد عليك في بحث ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجوه الذهني باننا نتعقل امورا لا
وجود لها في الخارج ولا بد في فهم الشيء وتعلقه وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة
عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافته مخصوصة بين العاقل والمعقول وعن صفته ذات اضافته والتعلق بين العاقل
والعدم الصريح مع الضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج في الذهن والموجود في الذهن تماما
مما لصورة المخالفة في كثير من المواضع هذا جواب عن استدلال المنكرين بانهم لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون
الذهن حاردا باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيبرو كما امتقيا معا عند حصول الاستقامة والاعوجاج في
الغير ذلك من الصفات المتضادة المتضادة عند لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب المحل بها وايضا حصول ثبوت
الجبل والسماء مع عظمها في ذهننا لا يعقل وتقرر الجواب بان حصول عين هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف
المحل بها واما حصول صورها واشباهها في ذهننا فلا يوجب الوجود في الذهن اما هو صور هذه الاشياء واشباهها لا
انفسها فلا يجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا يابى ما له الصور والاشباح في اللوازم بل يخالف في
كثير منها واورد علينا في الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن اما ان تكون مهية الحرارة او لا فليس كذلك لوجود
للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن امر مخالف للمهية للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودا خارجيا وذهنيا
لا يبق الا معنى لوجود الشيء في الذهن لا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة لا نأقول ما تمسكوا به
ان تم دل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على المثلث بما ذكر يقتضيه ثبوتها في الذهن ثبوتها في الخارج في
الحقيقة فيه وعلى الاول يلزم ان يكون الذهن حاردا باردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه مهية الحرارة ومهية
البرودة واجب بان الموجود في الذهن مهية الحرارة والبرودة وكذا مهية الجبل والسماء لكنهما موجودا بوجوه
ظلي كون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العينية وكذا اتصافها مع البرودة اما هو في
الوجود العيني دون الظلي وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة
للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الموجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم المهية من حيث هي
هي وما ذكرتم من امتناعه هو حكم الخارج لان منشأ الوجود الخارج في غير الحرارة يمنع حصولها في الذهن وتسا
عين البرودة وعين الجبل يمنع حصولها في الذهن فلم قلتم ان الذهن كقولنا في بحث لان هذا الجواب مخصوص بها
اذا ادعى الخضم اتصاف الذهن بالصفات لموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالها ولا يقع مادة الشبهة
فانه لو ثبت بلوازم الهيات كالزوجية والفردية مثلا او صفات المعدومات كالامتناع وامثالها بان يقول لو
حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون للذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية
والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون للذهن امتناعا اذ لا معنى للامتناع الا ما حصل فيه الامتناع لم يكن
التفصير عن هذا الجواب فلا يثبت ان يكون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العينية وكذا
تصادها مع الفردية اما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينا لامثالها الا انها من لوازم الهيات وكذا
الكلام في الامتناع وامثالها اذ لا يمكن ان يكون محل الامتناع موصوفا به من احكامها المتعلقة بوجودها العينية اذ لا يتصور
له وجود عيني والجواب الحاسم مادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن

في رفع النقوض الاستثناء وليس من الوجبات بل هو كالمفوض اليه
وجود الموضوع اصلا مع انه كالمفوض اليه في انقضاء حكمه كالمفوض اليه في انقضاء
حقيقه لا جلال

قوله
اذ لا يثبت ان يبق
كون محل الزوجية قولنا بوجوه
ان يكون للشيء وجودا حلالا جازميا
لكن لا يثبت ان يكون منشأ الاشارة والاشارة بجزء
الخارجي في زنب الاشارة كما قرره صاحب هذا الجواب قدس
سره في العلم فاطلق الوجود من جملة ما اراد به باننا اول ما يذكر
مذوده في زنب الاشارة فلا يبق على مقصوده ما ذكره من
لوازم الماهية فانهم لا جلال دواعي

المعروف في كل وقت من غير ان يكون له وجود في كل وقت
بل لا يشأ فان لم يكن في كل وقت في كل وقت
هو الموجود في كل وقت في كل وقت

فان قيل ان الموجود في كل وقت في كل وقت
فان قيل ان الموجود في كل وقت في كل وقت

فان قيل ان الموجود في كل وقت في كل وقت
فان قيل ان الموجود في كل وقت في كل وقت

فان قيل ان الموجود في كل وقت في كل وقت
فان قيل ان الموجود في كل وقت في كل وقت

فان قيل ان الموجود في كل وقت في كل وقت
فان قيل ان الموجود في كل وقت في كل وقت

فان قيل ان الموجود في كل وقت في كل وقت
فان قيل ان الموجود في كل وقت في كل وقت

فان قيل ان الموجود في كل وقت في كل وقت
فان قيل ان الموجود في كل وقت في كل وقت

فان قيل ان الموجود في كل وقت في كل وقت
فان قيل ان الموجود في كل وقت في كل وقت

فان قيل ان الموجود في كل وقت في كل وقت
فان قيل ان الموجود في كل وقت في كل وقت

لا يوجد تصانف للذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجد تصانف للمكان به وكذلك الحصول في الزمان فانه لا يوجد
تصانف للزمان بالحاصل فيه وانما الوجه لا تصانف شيء بشيء هو قيامه بلا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحركات
والبرودة والتزجيمية والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجد تصانف للذهن
به وانما كانت توجد تصانف للذهن به ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق يدفع اشكال قولهم
على المقائلين بوجود الاشياء انفسها لاصورها واشياها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد الله
فانما تعلم يقينا ان هذه الامور احدها موجود في الذهن وهو معلوم وكل وجود اعني مفهوم الحيوان انما هو بالحيوان
ما هيته اذا وجدت في الخارج كانت لاني موضوع وثانيها موجود في الخارج وهو علم وحرفي وعرض فكل ما هيته
المقائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي يشبه قائم بالذهن اذ المراد بوجود امر في الذهن
على هذه الطريقة قيام شبح ومثاله بالذهن وهو كل وجود معلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم
بالذهن المتخصص الموجود في الخارج فهو ايضا حرفي وعرض عن الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على نظر
المقائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم حرفي وعرض عن الكيفيات
النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الام مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به و
معلوم وفلا يتحققنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذ حصل في الذهن فيقوم بالذهن كيفية نفسانية هو
العلم بهذا المفهوم وهو عرض وحرفي لكونه قائما بنفسه شخصية ومتمشقا بشخصات ذهنية وهو الموجود في
الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن في كل وجود معلوم وليس الموجود
مفهوم يحصل به المهيته في العين بل الحصول ذهب طائفة من المقائلين ان الوجود معنى قائم بالمهيته يتقنع حصول المهيته
في الايمان وهذا المذهب سخيف يشهد صريح العقل بطلانه فان وجود المهيته عبارة عن حصولها في العالم
الايمان يحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد لان المراد بالتزايد هو حركة المهيته في الوجود على طريقة الحركة في الكيفيات كما
ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيفيات لكن حركة الشيء في حال من احواله انما يتحقق اذا تبدل
انواع تلك الحمال وافرادها على هذا التحرك بحيث يكون لمشي كل ان يعرض في زمان حركته حاله لا يكون تلك الحمال
قبل ذلك لان ولا بعده فان المتحرك في الامر لا يتبدل في كل ان من ان لا يوجد ذلك الا من قبله ولا بعده وكذلك
المتحرك في الكيف لا يتبدل في كل ان من كيفية لا توجد قبله ولا بعده وعلى هذا القياس حال التحرك في الكم والوضع
فلا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا بعينه من مبدع حركته الى منه باهاتته يتصور بتبدل تلك احواله على
شيء واحد بعينه فيكون متحركا في تلك الحمال فوجب ان يكون متقوما دون احواله التي يتحرك فيها فلا يتقوم
الحال بدونه كالوجود لا يتصور حركته قول غيره بحيث لان المهيته لا يتقوم بدين واحد من افراد الوجود على التعميم
كما ان الهيول انما تتقوم بواحد من افراد الصور لا على التعيين في يجوز ان يتوارد عليها وجودات متعاقبة
على قياس تعاقب الصور على الهيول بحيث اذا انتفى عن المهيته وجوبه في ان يتحقق ذلك لان بعينه وجودا اخر اشتد
من الاول واذا بدله لا يتبدل بالبدل من دليل وهو ان الوجود خير محض هذه الدعوى ما صححها ببرهانين
اكفوا فيها بمجرد استقراء غير تام قالوا اذا نامت في كل ما يتولد خير وجودا ما هو خير بالذات عما يتولد له خير

قوله في حجة اوله ان نقر ان الحركة في المفرد يستلزم ان يكون
المتحرك في ذلك
ان يفرض فردا من افراد
المفرد التي يقع فيها الحركة لا يكون
لها فبغير ذلك لا يكون تلك الافراد
موجودة بالقوة كما صحح به الفارابي وغيره لا يتقنع
واللازم تقابل الازمان وكون الامور الغير المتناهية الموجودة
المتزنية محصورة بين كمالين فتوقع الحركة في الوجود لا يكون
وجوده بالقوة فلا يكون المتحرك باقيا بالقدرة ويشهد
هذا بطلانه لا يمكن الهيول في الحركة
والاجود ان تبدل الوجود
كوتيرة الصورة

ورفع لا على سبب من غير ان يكون الكلام ههنا في نفسه بل المطلوب
في كل وقت من غير ان يكون الكلام ههنا في نفسه بل المطلوب
فان قيل ان الموجود في كل وقت في كل وقت
فان قيل ان الموجود في كل وقت في كل وقت

الكل هو

لأن الوجود في حيزه فواجب الوجود
صورة بالقدرة والصورة
اذا وجدت محصلة
نوعا

ان الفرق لا يقع الا بالعدم والعدم ما عداه انما هو وصف بالعدم
 سواء ادر كان او لم يكن لان الفرق لا يقع الا بالعدم
 ان الفرق لا يقع الا بالعدم والعدم ما عداه انما هو وصف بالعدم
 سواء ادر كان او لم يكن لان الفرق لا يقع الا بالعدم
 ان الفرق لا يقع الا بالعدم والعدم ما عداه انما هو وصف بالعدم
 سواء ادر كان او لم يكن لان الفرق لا يقع الا بالعدم

بالعرض وتاملتنا كك في كل ما يقع شرهنا الخير بالذات هو الوجود والشب بالذات هو العدم كما نقل
 فاننا اذا تاملنا فيه وجدنا شريته باعتبار ما يتختمه من لعدم فانه ليس شرهنا من حيث ان الفاعل كان قادرا
 عليه ولا من حيث ان الازم كان قاطعة ولا من حيث ان لعضو المنقول كان قابلا للقطع بل من حيث انزال
 الحيوة عن ذلك الشخص وهو يتعدى وباقي القيود الوجودية خبرات الى غير ذلك من الامثلة والتجاو الى الخا
 ضرورية وان ما ذكره من الامثلة لا يوضح ما ربما اشتبه على بعض الازمان والظواهر انما اقماعه وان
 تلك الامثلة توقع بها ظنا على انه قد توضع في تلك الامثلة وقيل انهم يقولون ان مبادئ الفصول الحقيقية
 قد تكون خفية ولها لوازم عدمية ظاهرة فيجعل هذه اللوازم مبادئ فصول لانواع موجودة وكذا يقولون
 عدم المانع ليس جزء من علته الموجوب بل هو كاشف عن امر جودى هو جزء لعلة ذلك الموجوب فيحوزان
 بقا هو شرهنا ترى هذه الامور خفى الوجود وتلك الازمان لظاهرة فيكون شرهنا بالعرض لا
 بالذات ولا بد لنفى هذا الاحتمال من دليل ولا صد له ولا مثل فتحققت مخالفة المعقولات قد حصر
 المتكلمون النسبة بين الاثنين في الاتمام الثلثة التناقض والتماثل والتخالف فاذا تبين ان الوجود لا يتضاد
 لمع المعقولات ولا تماثل له تحقق القسم الثالث عن التخالف واستدل على نفي التناقض بوجوه الاول ان التناقض
 موجود معاقب لوجود اخر في الموضوع والوجود ليس بوجوه اقول وبهذا الدليل بعينه يمكن نفي التماثل عن
 الوجود اذا المتلمان عندهم موجودان يشتركان في جميع صفات النفس لكنه يتجبر عليه ان المتخالفين ايضا عندهم
 موجودان ليسا بضدين ولا مثلين فلا يكون لتفريع في عبارة المترجمين والثاني ان الوجود لا يتعلق بالموجود
 لان محله لا يتقوم بدون قول ويرد عليه ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع وان محله المتقوم بدون المحال
 بل الضدان عندهم معيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد يمكن الاستدلال بان مرادهم بالمعنى هو العرض
 والعرض عندهم موجود تابع لوجود اخر في التخيير والوجود ليس بوجوه والثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات
 والضد لا يعرض للضد الاخر ويرد عليه ان هذه المقدمة لم تثبت وانما الثابت ان الضدين لا يعرضها
 لشيء واحد واستدل على نفي التماثل بان المتماثل بق لذات نشاءك غيره في تمام الحقيقة والوجود ليس بذات
 اذ الذات ما يتصف بالوجود والعدم والوجود لا يتصف باحدهما والمنع ظاهر ولا ينافيها الى الوجود
 يعرض لجميع المعقولات ولا شيء منها بحيث لا يعرض له الوجود ولا ينافي هذا المعنى كون الوجود منافيا
 للعدم بمعنى انها لا يعرضان لامر واحد ويساق الشبهة فلا يتحقق بدون المنازع مكاره مقتضى عقله
 لفظ المساوقه يستعمل عندهم فيما يعبر الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساوات الصدق
 فيكونان متساويين ولا هم ترد في اتحاد مفهوم الوجود والشبهة بل بما يدعى بغيره اذ يتق وجوهه
 من الفاعل ويق هو واجبة الوجود وممكنه ولا يق هو واجبة الشبهة وممكنه الشبهة وزهبت المعزلة الى
 ان المعدوم الممكن شيء وثابت على معنى ان المهية يجوز تقريرها في الخارج منفكة عن الوجود فلا سائر
 المتكلمين والحكام مع اتفاقهم على ان المنع ويخصه المعزلة باسم المنفى ليس بشيء فهم يجعلون الثبوت مقابلا
 للنفي لانه من الوجود والعدم اهم من النفي ولعلم انما وقعوا فيه بما وقع الحكماء في ثبات الوجود الذهني هو

قوله
 ويرد على قول
 اعلم ان الضد لا يمتنع
 معروضه فلا يرد مناقشته هذه على
 المعنى نعم يرد ان الضد انما يستجوع وصفه لغيره
 الضد من جهة واحدة والوجود لا يعرض لجميع المعقولات
 من جميع الجهات ضرورة انه لا يعرض للمعدوم من حيث هو معدوم
 فان قيل كل معدوم من كل جهة فهو موجود اما في الوجود او في الخلق
 فلا يتصف بشيء من المعقولات بخلافه اصلا ولا
 لاجتماع الضدان فلما لم يستعمل ما ذكره عن عدم
 الضد المعقولات لغيره
 لا يستلزم ان
 لا يكون له ضد لجزان ان يكون له ضد لا يكون عارضا لشيء مما هو في نفسه
 وفيه ما جلال في ان الشئ لا يعرض للمعدوم من حيث هو معدوم
 بل يعرض لجميع المعقولات فلا يكون له ضد في الوجود
 من الفاعل ولا يق شئيتهما

انا نحكم حكما ايجابيا ما هو ثبوتية على ما ليس بوجوده في الخارج ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لا من ثبوت
شيء لشيء فخرج ثبوت المثبت له فالثبت له ثبوت وهو معدوم فالمعتمد ثابت ثبوت المهيات على وجهين
احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث لا يرتب عليها اثارها المطلوبة منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت
والاخر ثبوتها بحيث يرتب عليها الاثار ويظهر منها الاحكام فمهم ووافقون الحكماء في ان ثبوت المهية و
تحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويختصون الوجه الاخير من الثبوت باسم الوجود
والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور في قوة مدركه
ويسمونه بالوجود الذهني اقول مدار ما استدوا به على مقدمتين احدهما ان معنى الايجاب هو الحكم
بثبوت امر لا مردوا بينهما ان ثبوت شيء لشيء فخرج ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لكانت
للمعدومات بل للمثبتات ثبوتها وتحققها في الخارج لافي القوة المدركة فيلزم المعترضة القول بثبوت المثبت ايضا
ولا ينفع الحكماء اثبات الوجود الذهني لاننا تعلم قطعاً ان اجتماع التقيضين محال وشريك البارى يمنع ولو لم
يوجد ذهن ولا قوة مدركة فنحكم المقدمة الاولى يكون هذا حكماً بثبوت الاستحالة لا اجتماع التقيضين
وشريك البارى على تقدير عدم قوة مدركه وبحكم المقدمة الثانية يتلزم ثبوت اجتماع التقيضين وشريك
البارى على هذا التقدير فيلزم ثبوت المنع في الخارج وايضا فان من الاحكام ما هو صحيح امي حق وصدق و
ليس ذلك الا بمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى ثبوت
المحمول للموضوع فيجب في المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة لا اجتماع التقيضين وشريك البارى
في الخارج ليتحقق هناك نسبتان الحكمية والخارجية وينصو ربيها بمطابقة وبحكم المقدمة الثانية على ما
م يلزم ثبوت اجتماع التقيضين وشريك البارى في الخارج وما قبل من صحة الحكم مطابقتها في العقل
الفعال فان صور جميع الكاينات واحكام جميع الموجودات والمعدومات باسرها مرتبة في باطل قطعاً
لان كل واحد من العقل بعقله يعرف ان قولنا اجتماع التقيضين محال حق وصدق انهم يتصور العقل الفعال
اصلاً فضلاً عن اعتقاد ثبوتهم وارشام صور الكاينات فينبئ بل مع انه ينكر ثبوتهم على ما هو اى المتكلمين و
ايضا لو كان كلك لوجب ان لا يحكم احد بجملة حكم حتى يعلم ان ما في العقل الفعال على اى وجه من السلب
والايجاب ومن له بذلك اللهايم الا ان يقا في العقل الفعال موافقاً اقتضاه البداهة والبرهان
فبذلك يعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمغايسة بينهما سواء كانا من الموجودات
او من المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية يقتضيها الضرورة او البرهان فلك النسبة من حيث
انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك هي المراد بالواقع و
ما في نفس الامر وبالخارج ايضاً فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة
المعقولة لزيد وعمر لا غيرهما بين زيدك والمعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اى على
وفقها في السلب والايجاب بغلي تحقيق هذا القائل لا يكون للفرق ويات مطر ولا الحكم الذي يستظهر
الحاكم من البرهان خارج تطابق مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان لغيره خارج

قوله لا تاخر قطعا اقبل لان يمنع من المقدمته ويقول مرادنا بالقوة
قوة الشيء في نفسه لا في غيره
قوله لا تاخر قطعا اقبل لان يمنع من المقدمته ويقول مرادنا بالقوة
قوة الشيء في نفسه لا في غيره
قوله لا تاخر قطعا اقبل لان يمنع من المقدمته ويقول مرادنا بالقوة
قوة الشيء في نفسه لا في غيره
قوله لا تاخر قطعا اقبل لان يمنع من المقدمته ويقول مرادنا بالقوة
قوة الشيء في نفسه لا في غيره

شك في
استحقاقه فانه من خارج
قوله النسبة هي خارجة عن المراد
لخرج بهما الخارج عن شرطه رك ودر لزم
قوله لان كل واحد من العقل بعقله يعرف ان قولنا اجتماع التقيضين محال حق وصدق انهم يتصور العقل الفعال
اصلاً فضلاً عن اعتقاد ثبوتهم وارشام صور الكاينات فينبئ بل مع انه ينكر ثبوتهم على ما هو اى المتكلمين و
ايضا لو كان كلك لوجب ان لا يحكم احد بجملة حكم حتى يعلم ان ما في العقل الفعال على اى وجه من السلب
والايجاب ومن له بذلك اللهايم الا ان يقا في العقل الفعال موافقاً اقتضاه البداهة والبرهان
فبذلك يعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمغايسة بينهما سواء كانا من الموجودات
او من المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية يقتضيها الضرورة او البرهان فلك النسبة من حيث
انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك هي المراد بالواقع و
ما في نفس الامر وبالخارج ايضاً فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة
المعقولة لزيد وعمر لا غيرهما بين زيدك والمعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اى على
وفقها في السلب والايجاب بغلي تحقيق هذا القائل لا يكون للفرق ويات مطر ولا الحكم الذي يستظهر
الحاكم من البرهان خارج تطابق مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان لغيره خارج

تطابق

نظا بقدره ولا نظا بقدره فخره والآفا نشاء بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتها بطلان المقدمته
 الاولى بيان ذلك فانقول لا يمكن ان يثبت امر لامر لا تروثت امثلا لتثبت ثبوتها والالتصاف بانقضا
 يتقضى اعني يصعد الحكم بان ثبوتها ثابت وذلك حكم بثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمته
 الاولى فيحقق هناك ثبوت ثالث وينقل الكلام اليه حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن
 الجواب بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا ندعي في كل من تلك الثبوتات
 اثبات في نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض لا اعتبار معتبر بل ولو لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك حكم
 بثبوت الثبوت للاحق ثبوتها السابق تقدير عدم قوة مدركة فبحكم المقدمته الثانية يقتضيه تحقق الثبوت
 السابق على هذا التقدير وينقل الكلام الى الثبوت للاحق حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا يلزم التسلسل في
 الامور المتحققة في خارج القوة المدركة وذلك تسلسل باطل برهان لتطبيق التقييد هو العمل في اثبات
 الصانع نعم لا يبق برهان لتطبيق التقييد على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات فلا يقوم
 حجة على المعزلة القائمين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان لا تربية
 على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا
 او وجودا ولا يخلص الا بالثبوت بما قيل من ان ثبوت امر لا يترتب ما يقتضيه ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خاليا
 عنه ثبوت الاعراض لها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضيه ذلك او بما قيل ان معنى الايجاب ان ماصدا عليه
 الموضوع هو ماصدا عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لا يترتب ما يقتضيه ذلك بحسب العبارة
 وعلى اعتبار الوجود الذاتي وكيف يتحقق الشيء بدون اي بدون الوجود مع اشياء القدرة وانتفاء
 الاتصاف يعني ان القدرة ثابتة فتاثيرها اتمامي نفس الذات وهي اذلية ولا ذلية تنافي للمقدومة
 فان قلت هذا الاصل في شريك المزمع بين المعزلة والوجود الا بالثبوت في ذاته ولا وجود الاتصاف عند غيرهم الباطل
 او في الوجود ولا يتصور وجوده مما سيورد من ان الوجود لا يرد عليه القسمة او في الاتصاف وهو مشتق
 في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب
 ان انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضيان لا تؤثر القدرة فيه بايجادها في الخارج ولا يقتضيه عدم تاثيرها
 بان تجعل المهية متصفا بالوجود بل حتى عندهم ان تاثير القدرة في اتصاف المهية بالوجود يعني انها تجعلها
 متصفا به لا انها تجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فان التصاع مثلا اذا صبغ ثوبا فانما يجعله
 متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا في الخارج فان قيل قد سبق انه ليس بين
 المهية والوجود اتصاف محجج الخرج كما بين البياض والحجم واما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف تجعل
 المهية متصفا بالوجود في الخارج اقول تاثير القدرة ان تجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها موجودة
 بالوجود الخارجي اقول تقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقريرها في الشارطين حيث قالوا ان تاثير القدر
 اتمامي للذات او في الوجود او في الاتصاف والافانام باطلا اما الاول فلان الذات ثابتة في الوجود
 مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان
 الاتصاف مشتق مما اولا فلا تترتب على هذا التقدير بل يكفي ان يثبت ان يكون المعدوم

وذلك علم الخوفا تقدير عدم قوة مدركة قد مر الجواب على ذلك في غير
 البرزوم
 التسم في الصور
 الذمينة فلان يقول بانها
 ماصدة في بعض المداكك العالمة
 بطريق الاجمال فلا يخلل
 قوله
 ولا يخلص الا بالثبوت اقول وح بسلك اثبات
 الوجود الذي هو مع ان العلم قطعان للموضوع الاتصاف بسببه
 المحمول في المشتقات بامد الوجه سواء كان لقياسه او لوجوده
 منه فلا بد له كسلا لانتفاء من كونه ثبوت لا يكون في الكوارب ان
 كذا في قوله مادونه بانه نام
 كذا في قوله مادونه بانه نام
 كذا في قوله مادونه بانه نام

وذلك علم الخوفا تقدير عدم قوة مدركة قد مر الجواب على ذلك في غير
 البرزوم
 التسم في الصور
 الذمينة فلان يقول بانها
 ماصدة في بعض المداكك العالمة
 بطريق الاجمال فلا يخلل
 قوله
 ولا يخلص الا بالثبوت اقول وح بسلك اثبات
 الوجود الذي هو مع ان العلم قطعان للموضوع الاتصاف بسببه
 المحمول في المشتقات بامد الوجه سواء كان لقياسه او لوجوده
 منه فلا بد له كسلا لانتفاء من كونه ثبوت لا يكون في الكوارب ان
 كذا في قوله مادونه بانه نام
 كذا في قوله مادونه بانه نام
 كذا في قوله مادونه بانه نام

في الجواب ان يقول ان المخرج في بعض معانيه لا ثبوت له في نفسه
 ولكن قد يكون له ثبوت بغيره ذات تعلم ما يترتب عليه فليعلم يقتضيه كون
 هو ثابت بغيره ذات تعلم ما يترتب عليه فليعلم يقتضيه كون
 هو ثابت بغيره ذات تعلم ما يترتب عليه فليعلم يقتضيه كون
 هو ثابت بغيره ذات تعلم ما يترتب عليه فليعلم يقتضيه كون

قوله هو غير متصفا بالثبوت
 اقول يمكن ان يثبت
 على ان لا يخلص
 فانه مستغنى عن
 الاصل

فكون في الله من لا مزالا لاجل
 انه وان كونه بغير
 محمد ابراهيم
 جبر

عاشق

ثابت لم يكن تأثيره ولا تاثره وانما ثانيا فلا تارة انما يقوم حجة على منبغى الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم من لا
 يثبت وانحصا الموجوع مع عدم تعقل الزايد يعنى ان الموجودات متناهية عندهم ولا يعقل من الوجود
 امر زايد على الكون في الاعيان ويلزم من هاتين المقدمتين ان لا يتحقق الشئيتية بدون الوجود
 اى لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية
 كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كايست في الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان
 فتكون موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك بطرح مقدمتها الاولى وظاهر انهم ينعون المقدمة
 الثانية وسندهم ما رعى انها لو تمت يكون باقى المقدمات مستدركا اقول يمكن دفع الاستدك
 بان يجعل قوله وانحصا الوجود دليلا براسه بان يبق الموجودات متناهية عندهم برهان التطبيق وهو
 كما يدل على تناهى الموجودات يدل على تناهى الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين
 الوجود والثبوت على ما مر فيلزم ان تكون اشخاص الماهيات الثابتة في العدم ايضا متناهية مع ان
 لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فان
 قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان يبق وانحصا الثابت يعنى ان برهان التطبيق يدل على تناهى الثابتات
 ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان يبق الموجودات متناهية
 برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهى الموجودات يدل على تناهى الثابتات ايضا قلنا على راي المضى
 لا يدل برهان التطبيق على تناهى الموجودات على اى وجه كانت بل اذا كانت مترتبة موجودة معا
 وانما ذلك على راي المغزلة وسائر المتكلمين فقصوده الزامهم بانهم قالوا بتناهى الموجودات ولا
 مستند لهم سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهى الموجودات يدل على تناهى الثابتات ايضا
 لكن المناسب على هذا التقدير ان يقول وعدم تعقل الزايد بالواو دون مع ويمكن الاعتذار بانها لما كان
 هذه دعوى ضرورية وما قبله الزاميا فصلا عما قبله بغيره الا سلوب ولما استدل المخالف بوجهين
 الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور ومراد دون بعض ولولا
 التميز بين المعدومات لما ترجح بعضها بالانصاف بتلك الصفات على البعض الاخر وكل متميز ثابت
 لان كل متميز له هوية تشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعيينه وثبوته في نفس اذ التفى الصروف
 لانعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه اجاب المنص بالتمتص وقال ولو اقتصرت التميز الثبوت عين الزم
 منه محالات كثبوت المنفى وثبوت المركبات الخالية من المعدومات الممكنة وثبوت الوجود والتركيب
 اذ يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منهما مع انه مع ضرورة واتفقا والجواب بالحل ان يقال ان ريد
 المعدومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر في اثباتها انما يدل على التميز الذي
 وان ريد تميزها في الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن يتصف بالامكان
 وانه صفة ثبوتية لما سبانه في هذا الفصل فكان المنصف بر ثابتا لما مر من ان انصاف غير الثابت
 بالصفة الثبوتية محال فاجاب المنصم اولا بالمنع وقال والامكان ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري

قول
 ويمكن الاعتذار
 اقول كما قال بعد ما
 استدلال عليه بزمع استغنائين
 الذي لم يعلنه وفي بعض النسخ لما كان فيه
 وكوى ضرورية الخ واصله انما كان في المقدمة
 ضرورية وما سبق من المقدمات الترابية غير الاسلوب فيها
 على ذلك انفاوت طاعمال نور ليس بربنا
 هو امره اقول انت تعلم ان الثبوت بهنا
 تارة تفسره ما ليس السبب واظنا
 في مفهومه وانما يخرج
 عن التميز
 المحمول فقط على زعمهم دون المعدوم فاعتبارية الامكان لا يفتح
 التميز بها
 المعنى في الصغرى المذكورة في
 السند السندية قالوا ولا ان يبق الامكان
 التميز الذي هو التميز في
 التميز في الصغرى المذكورة في
 التميز في الصغرى المذكورة في

لفظاً إذا منع
 التصانف التي بنقضية هو
 هو قول هذا ايضا غير ممنوع على الإطلاق
 فان مفهوم الال يمكن العاثر يمكن تام والعجب
 المثال فيبر ان المجزئة والتشخيص واللام مفهوم ال
 غير ذلك لا يصدق على انفسها اذا لم يصدق
 على انفسها صدق نقابضها
 مثلا مجزئة لا جزئية ولا
 مفهوم مفهوم
 وان
 ان
 المنع
 التصانف
 التي بنقضية
 التصانف التي
 بنقضية قاتر
 جلال
 فان كمر صفة القول اذ
 التصانف التي بنقضية
 بنقضية اشتقاقا فاد لا يلزم
 من التصانف بنقضية كذلك
 ولا يلزم من التصانف بنقضية
 بالنقضية التصانف بالنقضية
 للزم كون الجسم المتحرك لا يتحرك
 التصانف بالشكر وغيره تالميس
 حركة فالتصانف ان يقول بربوع
 فان السواد مثلا ليس اسود والعلم
 بعالم ومحرك ليس متحرك الى غير ذلك و
 نقض ان المفهوم من التصانف التي بنقضية
 اشتقاقا ان يكون رتبة بالمعنى المصدرى محولا
 عليه اشتقاقا كما ان كون الوجود معدوما فالتصانف
 بسلب الوجود بمعنى انه لا وجود وقلنا ان تصانف
 الجسم بالسواد مثلا ليس من هذا التصانف هو التصانف
 اشتقاقا بما سلب عنه الجسم والمفهوم لا يصدق على سلب
 من ذلك ان لا يلزم في جميع صور التصانف
 فيلزم على تقدير مدعاه ايضا وهو كون
 الوجود لا موجودا ولا معدوما
 ضرورة ان سلب
 الوجود
 والعدم وصف للوجود مغاير رقا من ولا يخط ما جلال

العدم للوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون في معنى قولنا الوجود معدوم
 واذا فسر العدم بسلب الوجود اي الوجود يكون قولنا الوجود معدوم في معنى قولنا الوجود لا وجود وهو
 قضية موجبة معدولة المحمول مضمونها اثبات مفهوم الوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود
 حتى يكون سلب الشيء عن نفسه وانما يكون مضمونها ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة
 المحمول قولك معناه سلب الوجود عن نفسه لو فسر العدم بمعنى اخر صار النزاع لفظيا قلنا انفس العدم
 بسلب الوجود بمعنى الوجود لا بسلب الوجود عن نفسه والفرق ظاهر وبهذا الفرق يظهر ان قولنا ان
 قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود للوجود واذا لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور اثبات
 سلبه لا نأقول يدل على اثبات سلب الوجود للوجود بمعنى الوجود لا على اثبات سلب الوجود عن الوجود
 وانما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لم لا تاخذها معدولة المحمول حتى تكون قضية معدولة و
 كذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم بل يتدبر سلبنا ذلك لكن لا تم ان النسبة لا تكون لابين المتغايرين
 فان المفهومات نسبا الى انفسها بعضها بانصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكمال يصدق
 على نفسه وكذا مفهوم المهية ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات يصدق على انفسها فتصدق
 القضية الموجبة القابلة بان الكمال كلي والمهية مهية والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئية والتشخيص واللام مفهوم
 الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق على انفسها فتصدق السالبة القابلة بان الجزئية ليس بنقضية والتشخيص
 ليس بتشخيص واللام مفهوم ليس بمفهوم نعم النسبة يقتضيه الطرفين المنسوب والمنسوب اليه واما انهما
 متغايران فذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة العقلية فلا والجواب الحق ان الوجود معدوم
 قولك لا تصنف الشيء بنقضية قلنا انما تمتنع ان تصنف الشيء بنقضية هو هو بان بق مثلا الوجود معدوم او
 الموجود معدوم واما ان تصانف بنقضية اشتقاقا فلا يمتنع بل هو واقع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من ايد
 نقضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع ان تصانف الجسم فتصدق ان الجسم ذو لاجسم فلا بعد في ان
 يصدق ايضا الوجود ذو الوجود الثاني ان الكلي الذي هو ذاتي جزئياته المتحققة في الخارج مثل الحيوان
 مثلا ليس موجودا ذ لا وجود في الخارج الا لا اشخاص ولا معدوم والاما كان جزءا من جزئياته الموجودة
 كزيد مثلا لا امتناع تقوم الموجود بالمعدوم اجاب المصنف بقوله والكلي ثابت ذهنا يعني ان الكلي جزء ذهني
 لجزئياته وذلك انما يقتضيه وجوده في ذهن وهو موجود فيه وليس جزءا خارجيا له حتى يلزم متحققة في
 الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان وفضل يمتاز
 به عنها فالجزء ان وجد فلا بد ان يقوم احدهما بالآخر والا امتنع ان يكتسب منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام
 العرض بالعرض لا يبق ان الهيئة الاجتماعية وهي الجزء الصور قائمة بهما وذلك كاف في القيام الحقيقية الواحد
 منهما لان الثابت ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقة يجب حياح بعض اجزائها في الجملة الى بعض وذلك
 كاف في احتياج بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالآخر لا نأنتقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية
 ونقول انما على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة

بالاختلاف لا يصح ان يبقا متباينتا بالخصوصيات لان هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصية
 والثاني اننا نلتزم التسلسل في الاحوال والبرهان تمامه على امتناع التسلسل في الموجودات الا في الاحوال
 التي ليست بموجودة فقال المصنف هذان العذران باخذ ان ما الاول فدا ناعلم قطعاً ان كل مفهومين سواء
 كانا موجودين او معدومين واحالين كما زعمت فانهما قد يشتركان في مفهوم وفديهما يزان بمفهوم غايبة
 الامر انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين في تمام الماهية بالتماثل وهذا التمايز اذا كان
 بين موجودين بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز يظهر
 بطلان قولكم لا يصح ان يبقا الاحوال مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يبقا
 متباينتا بخصوصياتهما لان هذا وصف لها بالاختلاف لا تترلا يلزم من اوصف بالاعم الوصف بالايخص
 واما الثاني فلا نأفول كما مر غير مرة ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتيب مور غير متماهية ثابته مجتمعة
 في الثبوت سواء كانت موجودات واحوال كما زعمت فظل ما فرغوا عليهم اى على القول بان المعدوم ثابت
 وعلى القول بثبوت الاحوال من تحقق الذات الغير المتماهية في العدم فانهم اتفقوا على ان المعدومات الممكنة
 قبل دخولها في الوجود ذاتا واعيانا وحفايق والثابت من كل نوع من الذات المعدوم غير متناه ومن
 انقضاء تاثير المؤثر فيها فانهم متفقون على انه لا تاثير للمؤثر في تلك الذات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما
 التأثير في اخراجها من العدم الى الوجود واقول على هذا ينبغي ان يحل كلامه على ما قاله شارحون من ان المؤثر
 لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهر والسواد سواد والبياض بياضا الى غير ذلك من المهمات الممكنة
 اذ لا معنى لجعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن انقضاء تباينها حيث اتفقوا
 على ان الذات كلها متساوية في كونها ذاتا وانما تختلف بالصفات ومن اخلا فمهم في اثبات صفة
 الجبر كالجوهريته والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا لانها ثابتة في حال الوجود
 فقط او في حال العدم ايضاً ذهب ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذات المعدومة عادية عن جميع الصفات
 في حال العدم وان الصفات انما تحصل لها في حال الوجود ذهب الجمهور الى انها في حال العدم متصفة بصفة
 الاجناس ذهب ابو يعقوب الشحام الى تصادفها في حال العدم بصفات الاجناس وعينها ايضاً حتى التزم
 رجلا معدوما على فريسي وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف ومن اخلا فمهم في مغابرة التغير للجوهريته زعم ابو
 على الجبائي وابنه ابوهاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم الملح والقاضي عبد الجبار ان التغير متمايز
 للجوهريته وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش انها
 صفة واحدة ليسنا مغايرتين ثم اختلف هؤلاء الثلاثة فزعم ابو عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف
 باحدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم
 بالتغير كما يوصف بالجوهريته ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الخبز وقال البصري
 شرط الحصول في الخبز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتغير لا بالحصول في الخبز ومن اخلا فمهم في
 اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما ذهب كلهم الى ان المعدوم ليس له صفة لكونه معدوما الا بالاعتدال

فان ثبت له صفة بذلك ومن اختلفا فهم في امكان وصفه بالجسمية ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى
 ان لقوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوز الخياط والظاهر ان ابا يعقوب الشحام ايضا حيث
 التزم رجلا على فرس وعلى راسه قنطرة وبيده سيف قائم يكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم و
 من اختلفا هم في وقوع النك في اثبات التصانيع بعد اقصاف بالقدرة والعلم والحياة فان بعضهم لجوزوا
 اقصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اقصاف بقا بالعالمية والقادرية وغيرها اكون
 قال الامام الرازي هذه جهة الالتمارها جواز ان يكون بحال الحركات والالوان امورا معدومة وتوان
 لا يعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة اقل من قال انها باقصاف المعدوم بالصفات لا يلتزم وجود
 تلك الصفات في الخارج بل يقول ان الموصوف معدوم كذلك لصفات ايضا معدومة مثلا يقول رجل
 معدوم ركب على فرس معدوم ركبوا معدوما وبيده سيف معدوم يحركه حركات معدومة وعلى راسه
 قنطرة معدومة ذات الوان معدومة فلزمه القول بكون بحال الحركات المعدومة والالوان المعدومة
 امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انها هي القول بكون بحال الحركات والالوان الموجودة في الخارج
 امورا معدومة فان الثبوت للوجود لا يلزم جواز ان يتخيل رجل كما ذكرنا فانهم يجوزون اقصاف المعدوم
 في الخارج بحركات والوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر منه الاحكام ولا صدور الآثار المطلقة
 ولا يلزمهم سفسطة هذا القائل بواقعهم في جميع ذلك بيديهم يقولون بان اقصاف على هذا الوجه لا
 يكون الا في قوة ذراكم وهو لا يقبل بذلك كما مر مشروحا وعلى القول بالحال من قبته الحال الى المعلى اي
 صفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعقل المتحركة بالحركة الموجودة القائمة بالتحرك وتعلق
 القادرة بالقدرة وغيرها اي غير المعقل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للواد
 والعرضية للاعراض والجوهريته الجوهر والوجود عند القائل يكون زائدا على المهية فان هذه احوال
 ليس ثبوتها للحالها بسبب معان قائمة بها وجوزا بودا شرا تعليل الحال بالحال وقد نقل عنه ان الاحوال
 المعللة لا تكون الا للحياة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب لها احوالا ومن تعليل الاطلاق
 اي اختلاف لذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان لذوات كلها مساوية في انفسها وانما يتما
 بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وغيرها ذلك مما لا فائدة بذكره واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها
 كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال بامثالها بعد ظهور بطلان ما هو اسهل واميناها فلنخرج عن هنا ثم
 الوجود قد يؤخذ على الاطلاق غير مقيدي شي اصل الامعنا ولا مبهما اذ لا يجوز ان يلاحظ العمل مجرد اعماده
 بالكلية ويقابل عدمه مثل غير مضاف الى شي اصل بل ملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يعاينه وما
 بقي من ان الوجود لا يتصور الا منسوب الى معرض قما وان كان غير معين وان العدم امر لا يعقل الا مضافا الى
 شيء ما فحجرت دعوى بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه وتفسير العدم المظ سلب الوجود المظ بظ اما اول افلا تتر
 سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مظ واما ثانيا فلا تاقد تصور مفهوم العدم مع الغفلة عن
 مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور وقد يجمعان اي الوجود المطلق والعدم

فان ثبت له صفة بذلك ومن اختلفا فهم في امكان وصفه بالجسمية ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى ان لقوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوز الخياط والظاهر ان ابا يعقوب الشحام ايضا حيث التزم رجلا على فرس وعلى راسه قنطرة وبيده سيف قائم يكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم ومن اختلفا هم في وقوع النك في اثبات التصانيع بعد اقصاف بالقدرة والعلم والحياة فان بعضهم لجوزوا اقصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اقصاف بقا بالعالمية والقادرية وغيرها اكون قال الامام الرازي هذه جهة الالتمارها جواز ان يكون بحال الحركات والالوان امورا معدومة وتوان لا يعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة اقل من قال انها باقصاف المعدوم بالصفات لا يلتزم وجود تلك الصفات في الخارج بل يقول ان الموصوف معدوم كذلك لصفات ايضا معدومة مثلا يقول رجل معدوم ركب على فرس معدوم ركبوا معدوما وبيده سيف معدوم يحركه حركات معدومة وعلى راسه قنطرة معدومة ذات الوان معدومة فلزمه القول بكون بحال الحركات المعدومة والالوان المعدومة امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انها هي القول بكون بحال الحركات والالوان الموجودة في الخارج امورا معدومة فان الثبوت للوجود لا يلزم جواز ان يتخيل رجل كما ذكرنا فانهم يجوزون اقصاف المعدوم في الخارج بحركات والوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر منه الاحكام ولا صدور الآثار المطلقة ولا يلزمهم سفسطة هذا القائل بواقعهم في جميع ذلك بيديهم يقولون بان اقصاف على هذا الوجه لا يكون الا في قوة ذراكم وهو لا يقبل بذلك كما مر مشروحا وعلى القول بالحال من قبته الحال الى المعلى اي صفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعقل المتحركة بالحركة الموجودة القائمة بالتحرك وتعلق القادرة بالقدرة وغيرها اي غير المعقل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للواد والعرضية للاعراض والجوهريته الجوهر والوجود عند القائل يكون زائدا على المهية فان هذه احوال ليس ثبوتها للحالها بسبب معان قائمة بها وجوزا بودا شرا تعليل الحال بالحال وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون الا للحياة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب لها احوالا ومن تعليل الاطلاق اي اختلاف لذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان لذوات كلها مساوية في انفسها وانما يتما بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وغيرها ذلك مما لا فائدة بذكره واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال بامثالها بعد ظهور بطلان ما هو اسهل واميناها فلنخرج عن هنا ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق غير مقيدي شي اصل الامعنا ولا مبهما اذ لا يجوز ان يلاحظ العمل مجرد اعماده بالكلية ويقابل عدمه مثل غير مضاف الى شي اصل بل ملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يعاينه وما بقي من ان الوجود لا يتصور الا منسوب الى معرض قما وان كان غير معين وان العدم امر لا يعقل الا مضافا الى شيء ما فحجرت دعوى بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه وتفسير العدم المظ سلب الوجود المظ بظ اما اول افلا تتر سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مظ واما ثانيا فلا تاقد تصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور وقد يجمعان اي الوجود المطلق والعدم

المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا يقدح في تقابلها فاننا اذا قلنا كل معدوم مطلقا
 يتمتع الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية تكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود
 المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلها اذ الاعتبار التقابل ان لا يجمع
 المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامري لا يتصف بكل منهما في نفس الامر وهيهنا ليس كذلك فان اتصاف
 ذات الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل
 وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض
 ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله
 ويعقلان اي قبل الوجود والعدم معا اي مجتمعين في محل واحد فان قيل اذا كانت مهية ما موجودة و
 معدوم في الخارج فانها تنصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لكونها متصفة بالوجود والعدم بحسب نفس
 الامر وتنصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لانتصافها بالعدم الخارج بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان عن
 الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد عن تلك المهية بحسب نفس الامر وكذا كانت موجودة في الخارج
 معدوم في الذهن قلنا بالاطلاق الوجود والعدم كما فسراه هو ان لا يضاف الى شيء بان يوجود هذا
 او ذلك وعدم هذا او ذلك وليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودا باي وجود كان ذهني او
 خارجي بالعدم المطلق ان يكون معدوما باي عدم كان ذهني او خارجي اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل
 الوجود في الخارج يقابل بالعدم في الخارج والوجود في الذهن يقابل بالعدم في الذهن والوجود بالمعنى
 الاعم اعني التحقق ذهنا او خارجا يقابل بالعدم الاعم بمعنى ان لا يتحقق لذهنا ولا خارجا هذا ما سنعني
 شرح هذا المقام وقد نبيل في شرحه قد يجمع الوجود المطلق والعدم المطلق لان ذلك لعدم المطلق قد يتصور
 فيعرض له كون في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود المطلق ضرورة استلزام عروض المقيد للشيء عرض
 المطلق لكن اعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع وذلك لان عدم المطلق من حيث انه سلب للوجود المطلق
 مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار
 كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معرضه فبا اعتبار انه سلب له لا يجمع معه بل يقابله وبا اعتبار انه معرض
 له لا يقابل بل يجمع معه وقوله يعقلان معا اي الوجود المطلق والعدم المطلق ردا لما يتوهم من ان عدم
 المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا يتميز له في نفسه اصلا وتغيره انما كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان
 يتصور رفعه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطا اقول وفيه
 نظرا اما اول فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للاخر ليس مستحلا حتى يحتاج الى الاعتقاد بتغاير الجهة
 انما يستحيل اجتماعها بعروضها في محل واحد واما ثانيا فلان اجتماع الوجود والعدم في محل بان يكون
 موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه بان نقول بعدم من حيث انه سلب للوجود مقابل له
 ومن حيث ان الوجود عارض له يجمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار كونه سلب
 الوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحل فبا اعتبار انه سلب له لا يجمع معه بل يقابله وبا اعتبار انه عارض له

لا يقابل

والعلية انما هي لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة فيه النفس عدم المعلول
 بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجودا يتعاكس في العموم والخصوص
 عدما يعني كل امرين بينهما عموم وخصوص مطم يجب التحقق كالحياة والنطق مثلا فان الاعم وجودا
 منها كالحياة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم
 الاخص وجودا اقول من حمل العموم والخصوص على العموم والخصوص في الصدق لا في الوجود يحتاج
 الى التكلف في تصحيح قوله وجودا وعدما وتصير المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق وهي ان
 نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض بعضهم على ما ذكرنا بان هذه القاعدة منقوضة
 بالامور العامة كالممكن العام والشيء الموجود فانها اعم من الانسان ونظايره واعم من نقايبها
 ايضا فلا يتعاكس فيها العموم في العدم وهو سوال مشهور للكاتبه او رده نقضا على تلك المسئلة
 المذكور مع جوابه في كتب المنطق وقسمه كل منها الى الحاجة والغنى منفصلة حقيقية دايرة بين النقيض
 الاثبات لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود الشيء اما ان يكون بغير ذلك الشيء
 او لا والاول هو المحتاج والثاني هو الغنى وكذا الكلام في العدم واذ حمل الوجود او جعل رابطة
 الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره والاول يكون محمولا على ذلك الشيء
 يعني ذلك التصديق بسيطا ويسئل عنه هبل البسيطة والثاني يكون رابطة بين الشيء وغيره وهذا
 الشيء يكون محمولا وذلك لغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسئل عنه هبل المركبة وعلى
 التقديرين تثبت مواد تلك اي يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لا تخ تلك النسبة
 في نفس الامر من كفيات تسمى تلك الكفيات موادا وان اعتبرت في نفسها وتسمى جهات ان
 اعتبرت في التعقل دالة على وثاقرة الرابطة وصعها هو الوجوب والامتناع والامكان لان كيفية
 نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت هي استحالة الانفكاك فالمادة هي الوجوب ككيفية نسبة
 الحيوان الى الانسان وان كانت هي استمالة الثبوت فالمادة هي الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى
 الانسان ولا هذا ولا ذلك فالمادة هي الامكان ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان والوجوب و
 الامتناع يدلان على وثاقرة الرابطة والامكان على ضعفها لكن الوجوب يدل على وثاقرة النسبة التي
 هي عارضة لها والامتناع يدل على وثاقرة ما يقابل النسبة التي هي معرضة له وكذا العدم يعني عدم
 الشيء ايضا على قسمين عدم الشيء في نفسه وعدم الشيء عن غيره والاول يكون محمولا والثاني رابطة وعلى
 التقديرين يكون النسبة سلبية ولا يخ عن المواد الثلث اقول علم ان المحمول اذا نسب الى الموضوع
 فلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود وحق تكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية سواء كان
 المحمول هو العدم او مفهوما سواء واما العدم فحق يكون القضية سالبة والنسبة سلبية سواء كان
 المحمول هو العدم او مفهوما سواء وعلى التقديرين يثبت في تلك النسبة مواد تلك بالبيان المذكور
 انفا بعينه فالاول ان يطرح من اليقين ذكر كون الوجود محمولا وكذا ذكر كون العدم محمولا اذ لا

وقد يعلم الاخص وجودا والاعم وجودا

انقول كان للعلم انما ذكره وقد انعم من يتوهم ان
 العلة المذكورة هي ما يميزه بالقياسات المذكورة
 في المنطق فخرج منها ما ياتي ببعضها
 فيقول يعين هو الوجود

فائدة

ما يكون ما يكون ذات الموضوع مقتضيا العين تلك النسبة ونقيضها ايضاً حتى يكون القسمة على هذا
 الوجه ذات الموضوع اما ان لا يقتضيه شيئاً من النسبة ونقيضها او يقتضيهما معاً او يقتضيه النسبة دون
 نقيضها او بالعكس مضمحل بادي في التفات من بديهة العقل لان اقتضاء احداً التقيضين يتضمن المنع عن الآخر
 والمنع عن الاخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضياً لهما لم يكن مقتضياً لهما هف ولا يخرج ذلك
 عن كونه حصراً عقلياً يخرج العقل فيه بالانحصار نظر الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل ما يحتاج الى امر
 خارج عن مفهومها من تبسبه او استدلال كان مع ذلك حصراً مقطوعاً به بلا ريبه وكونه بديهيّاً
 صرفاً لا يهتافان قيل فعمل هذا الواجب يكون ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء ان
 لا يكون ذات البارئ نعم واجبالاً وجود الواجب عندهم عين ذاته والشيء لا يقتضيه نفسه والا لزم
 تقدمه على نفسه قلنا الوجوب له معنياً احدهما ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود والثاني
 صفة للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنياً عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات البارئ نعم
 واجبا بالمعنى الثاني فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلاثة الواجب الممكن والمنع قسمة حقيقيّة لا يخرج
 منها لان الذات اما ان يقتضيه الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات البارئ نعم لو لم يكن من القسم
 الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخرين لا متناع الخلو نعم عن ذلك علواً كبيراً قلنا
 هذا قسم للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور الا في ذاته مغاير لوجوده وذات البارئ
 نعم عن وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل الحكماء قد قسموا الوجود الى ما يقتضيه ذاته وجوده وهو
 الواجب والى ما لا يقتضيه ذاته وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات البارئ نعم من القسم الاول فاشي
 يكون من هذا القسم قلنا هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات
 التفاحث قال ان الامور التي تدخل في الوجود تحتل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر
 بذاته لم يجب وجوده وظاهره لا يمنع ايضاً وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيزه الا مكانه
 يكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم اعني ما
 يكون ذاته مقتضيا لوجوده موجوداً وان كان محتملاً عند العقل في بادي الرأي لكن التحقيق يقتضيه امتناعه
 وما يتوقن الوجود الذي هو عين ذات البارئ هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره
 فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده يقتضيه ذاته
 فليس شيئاً لان معنى اقتضاء الذات للوجود ان يقتضيه الذات كونه موجوداً الا ان يقتضيه كونه فرداً من افراد
 الوجود فان الواجب ما يقتضيه ذاته كونه موجوداً كما ان المنع ما يقتضيه ذاته كونه معدوماً والممكن ما لا
 يقتضيه ذاته كونه معدوماً ولا كونه موجوداً فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فرداً من افراد
 لا يكون وجوباً اد لو كان الواجب ما يقتضيه ذاته ان يكون وجود الكار المنع ما يقتضيه ذاته ان يكون معدوماً
 فيلزم ان يدخل ما يقتضيه ذاته ان يكون موجوداً او معدوماً ما يقتضيه ذاته ان يكون معدوماً لا عدماً
 كاجتماع التقيضين وشريك البارئ مثلاً في قسم الممكن اذ لا يجزى قسم اخر لا يتوخا ان الواجب ما يقتضيه

ان يكون الوجود كونه في ذاته الوجود الوجود الوجود

الوجود
في ذاته
في ذاته

في ذاته
في ذاته

في ذاته
في ذاته

في ذاته
في ذاته

في ذاته
في ذاته

في ذاته
في ذاته

في ذاته
في ذاته

في ذاته
في ذاته

في ذاته
في ذاته

في ذاته
في ذاته

في ذاته
في ذاته

في ذاته
في ذاته

في ذاته
في ذاته

في ذاته
في ذاته

في ذاته
في ذاته

في ذاته
في ذاته

في ذاته
في ذاته

في ذاته
في ذاته

في ذاته
في ذاته

في ذاته
في ذاته

في ذاته
في ذاته

في ذاته
في ذاته

في ذاته
في ذاته

في ذاته
في ذاته

في ذاته
في ذاته

في ذاته
في ذاته

في ذاته
في ذاته

في ذاته
في ذاته

ذات الوجود اعم من ان يكون موجودا او وجودا وكذا المنع ما يقتضيه ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما
او معدوما لاننا نقول قد مر ان هذه المفهومات الثلاثة اعني الوجود والامكان والامتناع جهات
في قضايا مخصوصة محمولاتها الوجود فالوجود كقضية التسمية قولنا هذا موجود بالضرورة والحمول
في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الوجود والوجود معا حتى يكون الوجود عبارة عن اقتضاء الذات
لثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود الحاصل
للممكن واجبا لذاته والعدم الخاص للممكن متمنا لذاته واجبا عن هذا بانما يلزم ذلك لو كان الوجود
الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن يقتضي الوجود بالضرورة مقتضا
اليها فيكون الوجود المطلق مقتضا الى او مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان
الوجود له معنيان على ما مر احدهما صفة للوجود بمعنى استغنائه عن الغير والثاني صفة للذات بالقياس
الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقصود السائل ان يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا
بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فحين هذا من ذلك لا يقال مراد من قال ان الوجود
الخاص الذي هو عين ذات البارئ مقتضى الوجود المطلق ان ذات البارئ وجود خاص يقتضيه كونه
موجودا بالوجود المطلق لا انه يقتضيه كونه فردا من افراد الوجود المطلق لاننا نقول يلزم ان يكون
ذات البارئ موجودا بوجودين وانته تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب بان لا تصاف بالوجود المطلق
في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان الجسم اذا تصف بفرد من البياض كان متصفا
بمطلق البياض في ضمنه قطعاً لان ذات البارئ على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا
ولا كذلك تصاف بالوجود الخاص بل لا تصاف هناك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين
ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق ذاته الذي هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق فلا
يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه
فتدفع فيكون الواجب ذات ماهية ووجود مغاير لمهية غاية الامران تلك الماهية وجود خاص وح
يعتق ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات البارئ عين الوجود وهو ان يكون ذات البارئ عين
في اعلى مراتب الوجودية ولو دللنا ذلك مقالته لبعض المحققين وهي هذه مراتب الوجودات في
الوجودية بحسب التقسيم العقلي تلك الازم على ما ادناها الوجود بالغير الى الذي يوجد غيره فهذا
الوجود له ذات ووجود يعاير ذاته وموجد يعايرها فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجد ما يمكن
في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاك عنه فالتصور والمتصور كلاهما
يمكن وهذه حال المهيات الممكنة كما هو المشهور واسطها الوجود بالذات بوجوده هو غيره اي الذي
يقتضيه ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الوجود له ذات ووجود يعاير
ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالتصور وح والتصور
ممكن وهذه حال واجبا لوجود نعم على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الوجود بالذات بوجود

بلازم ان يكون
ذات البارئ عين الوجود
بوجوده ان قول لا يقتضيه عينه
بمعنى ان حقيقة المشاهدة انها عين الوجود في العالم
بذاته بحيث لا يمكن العطف عليه الا شيئا وجود
باعتبار وجوده باعتبار وجوده
باعتبار اخر بخلاف غيره
من الماهيات
كما لا يمكن
تكميله ايضا
الى ماهية واحدة
فهو موجود بذاته
تشتبه ان تفتيس
هناك الا ماهية بسيطة
يعرضها في الاعتبار
مختلف ليس باسماء
مختلفة باعتبار تلك السبب
مثلا هو باعتبار ان ترتب
عليه الاثار موجود باعتبار
انه بذاته في ذلك الترتب
وجوده كما ان باعتبار ان يمنع
فرض الشر كانه في متعين باعتبار
ان ذاته في ذلك الامتناع تعين
واعبر شدة ذلك في سبب صفاته
مثلا هو باعتبار ان يكتشف عليه الاشياء
عالمه باعتبار ان ذاته في ذلك
الاشياء في علمه كذا في القدرة والارادة
والاشياء في اشياء راسخا في الحقيقة
حيث قال واجب الوجود علمه كقدرته كذا
ارادة كل معنى بذلك ان ذاته في علمه اعتبار
وهي عينها قدره باعتبار ذلك الا ان شيئا منه
علمه وشيئا اخر قدرته حتى يلزم التركيب في ذاته ولان
في شيئا علمه وشيئا اخر قدرته حتى يلزم التركيب
صفاته الحقيقية لا جلال قوله لا مزيد عليها
اقول لا يبق هنا احتمال اخر وهو ان يكون الوجود جزءا من الوجود
نقول المقسم هو مرتبة الوجود والوحدة مغبرة
في هذا القسم ومرتبة الوجود والذات
ذكرتم مرتبة مركبة من
مرتبتين
فان مرتبة احد جزئية ان عين الوجود ومرتبة الجزء الاخر
لا يخرج من القسمين الاخرين فيخرج عن المقسم بقيد الوحدة
فانما لا جلال ودلالة

وقد
 ولا يخفى على من
 سكتة الى قوله التي هي حال
 الواجب اقول في تقريرها كذا
 كون وجود الواجب عينه وتحققه ليس
 وجود الممكنات عينها بهذا المعنى فان العقد كالمعنى الي
 فابنه ووجود ذلك يشك في وجوده بعد لصوره
 بالكل ولا ينافي ذلك عدم زيادة الوجود
 عليها في الخارج كما لا يخفى فظهر
 كون هذه المرتبة
 اعلى في الملو
 جودها على
 جلال قوله
 اقول وانما
 بان هذه العنة
 الثلثة يكون نسبة الثلث
 اللفظ والى تسمية
 اقول بان عدم العنة
 على الترتيب كما هو الظاهر
 من وصفها المنع كالمعنى في
 في الممكنات ان لو كان مراده
 التقسيم يقال في الممكن لان
 التقسيم للمعنى لا للافراد لا
 يقال فيكون ترتيبه اللشبي بين
 نفسه وغيره لانا نقول مراده ان
 هذا الترتيب في الماهيات الممكنة يكون
 على سبيل منع المنع ولا يلزم ان يؤخذ
 بعنوان الامكان ما جلال

هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك
 الوجود عنه بل الانفكاك وتصور كلاهما مع فلا يخفى على ذي مسكنة ان لا مرتبة في الموجودية اقوى
 من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب نعم عند جماعة ذوي بصائر ثاقبة وانظار صائبة و
 ان اردت مزيد توضيح لما صور في المراتب الثلثة في الموجودية فاستوضح الحال فيما نورد في هذا المثلث
 وهو ان مراتب المضي في كونه مضمناً لثالث اي في المظني بالغير اي الذي استفاد ضوءه من غيره كوجه
 الارض الذي استضاء بمقابلة الشمس فهنا مضي وضوء يغيره وثالث فانه الضوء الثانية المضي
 بالذات بضوء هو غيره اي الذي يقضيه ذاته ضوءه اقضاء بحيث يمنع تخلفه عن كجرم الشمس اذا فرض انقضاء
 لضوءه فهذا المضي له ذات وضوء يغير ذاته الثالثة المضي بالذات بضوء هو غيره كضوء الشمس مثلاً فانه
 مضي بذاته لا بضوء غيره على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور في كون الشيء مضمناً فان قيل كيف يوصف
 الضوء بانه مضي مع ان معنى المضي كما يتبادر الى الالهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي
 يتعارف العامة وقد وضع لفظ المضي في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضي بذاته لم
 نرد به ان تمام به ضوء اخر ضار مضمناً بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصله لكل واحد من المضي
 بغيره والمضي بضوء هو غيره اعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته
 لا بما يزيد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى واجل فانه بذاته ظهوره الاخفاء فيه اصلاً ومظهر لغيره
 على حسب بليته للظهور واذا الكشف لك حال هذه المراتب الثلثة في الامور المحسوسة فقس عليها
 حالها في الامور المعنوية المعقولة ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان الواجب الوجود تعاليج
 ان يكون في اعلى مراتب الموجودية لا يمكن انقلابها بغيره لا يمكن انقلاب احدها بالمفهومات الثلثة
 الى الاخر بحيث ان يزول احدها عن الذات ويتصف بالذات بالاخر مكانه فيصير الواجب بالذات مثلاً
 ممكناً بالذات وبالعكس وذلك لان ما بالذات يمنع ان يزول وقد يؤخذ الا ان اي الوجوب لا يتعا
 باعتبار الغير وح يكون القسمة مانعة الجمع بينهما الاستلزام اجتماعهما في ذات واحدة اجتماع الوجود و
 العدم فيردون الخلو لا تنفائهما عن كل من الواجب بالذات والمنع بالذات يمكن انقلابهما اذا الواجب
 بالغير قد يعدم علتة فيصير متعابا بالغير وكذا المنع بالغير قد يوجد علتة فيصير واجباً بالغير ومانعة الخلوين
 الثلثة اي الامكان لذاته والوجوب والامتناع كليهما بالغير في الممكنات اذا الامكان لازم للممكن مع
 امتناع خلوه عن احد الباقين لانه لا يخ الحاله عن وجود علتة او عدمها وليست مانعة الجمع ان يجوز
 الجمع بين الامكان لذاته واحداً الباقين واقول انت خير بان هذه القسمة الثلثة يكون قسمة للشيء الى
 نفسها الى قسمين ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا في السلب والايجاب فان
 الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول الموضوع والامتناع عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع فانا
 اذا قلنا ذات البارى نعم موجود بالوجوب كان معناه ان الوجود ضروري الثبوت له واذا قلنا ذاته
 البارى نعم موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود ضروري السلب عنه وكل منهما يصدق على الآخر

اذا تقابل في المضاف ليس يعني اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم او عكس فيصدق
 كل منهما على الاخر فيل مراده تصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممنوع العدم وكل
 ما هو ممنوع العدم فهو واجب الوجود وكذا كل ما هو واجب لعدم فهو ممنوع الوجود وبالعكس واما
 حمل احدهما على الاخر كما يقع وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس صحيح الا ان يقصد به المبدا في
 استلزام كل منهما للاخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى المهية واصناع العدم كيفية
 لنسبة العدم الى المهية وهاتان النسبتان متغيرتان ذاتا فكانا كيفيتا هما فلا يتصادقان حقيقة نعم
 يتلازمان ويتعاكسان قول لم يرد به تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انها كيفيتان
 لنسبتين متغيرتين بل تماما تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ما خوذ به من مع الاضافة الى ما
 اضيفا اليه وصفا لذاته واحدة متصادقان كالمشتقين منها فانا اذا قلنا ان الكرام اغداء زيداهات
 اوليات لم يقل هذا الحمل ليس صحيح لان الاكرام وصف للاغداء والاولياء وصف للاولياء وهما متغيران
 وقد يؤخذ لا يمكن بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعني الطرف المخالف فيتم الضرورية الاخرى يعني
 ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص تمكن الوجود بالامكان العامي اعنى من الواجب والممكن الوجود
 بالامكان الخاص وممكن العدم بالامكان العامي اعنى من الممكن والممكن بالامكان الخاص قيل اذا عجز
 الامكان عما عجز ما اشتق منه كما عجزوا عما العموم بحسب التحقيق ببناء انما امتناع المحل بين تلك
 الكيفيات قول فينا ايضا ما مر من الكلام واقام نسب الى العام لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا
 فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس ممنوع الوجود وما ليس ممكن الوجود ممنوع الوجود وكذا يفهمون من
 الممكن العدم ما ليس ممنوع العدم وما ليس ممكن العدم ممنوع الوجود فقد جعلوا الامكان مقابلا للضرورة
 الطرف المخالف فهو سلبها او ما يساوي ذلك لسلب الحكم لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة
 وكان المادة التي لا يكون احدها جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطحا وعلى تسمية هذه المادة بالامكان
 فكان هذا امكانا خاصيا وقد يستحق خاصا والا اول عاما ايضا لكونه اعنى منه مطر وقد يؤخذ بالنسبة الى
 الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماض والحال نظر الى ان الممكن الحقيقي
 المتصنف بصرفه الامكان ما لا ضرورة في شيء من طرفه اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماض والحال
 فانه لا يخرج عن ضرورة في وجوده او عدمه واظهارا للضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعيين وجوه
 او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن لنا بعينه واقعا اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فان لا يتعين انه
 يوجد فير لا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعيين احد الطرفين في ذلك الزمان
 على حضوره ولا يترتب تعيين هناك بايجابا لغات لان الكلام في الممكآت ولا بايجابا لغير لعدم حضور
 بعد ورتبان هذين الوجهين كما يبدل ان على عدم تعيين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي في
 الاستقبال بل نقول لحوادث مستعدة الى عمل تجب بها ويمتنع بدونها فان انتهت سلسلة العمل اليها
 في المستقبل تعيين وجودها والاتعيين عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبال اشتراط في كون

ذر
 لم يرد تصادق
 الوجوب المطلق اول في
 اما ولا خلاف اذا تصادق وجوب الوجود
 ٣٥ و امتناع العدم ما خوذ به من الاضافة الى امرات
 واحة كما مره لازم تصادق الوجوب المطلق والامتناع
 المطلق ضرورة ان احد في العمدة في المقيد لازم
 صدق المطلق على المطلق في جهة
 و ربما يجاب بان
 مراده نفي
 تصادقا على
 سبيل محرم
 المعترض في القضية
 الطبيعية وهو غير
 لازم من تصادق
 المقيد ولا يخفى ان
 تصادق المقيد ايضا
 ليس بطريق المحرم المعترض
 الطبيعية بل بان محرم المعترض
 فلا فرق وقد يجاب بان مراده
 نفي التصادق الكلي في المطلقين
 والخاصة في المقيد من في صدق كل
 انه لم يرد ان مطلق مفهوم احدهما
 صادق على مطلق مفهوم الاخر كليا
 بل انهما يتصادقان كليا اذا اخذنا
 مقيد من بالاضافة الى ذات واحدة
 كما في المثال المذكور فان القيام عند وجود
 محمي عند زيد مثلا يصدق عليه ان بالنسبة
 الى العدم والارام وبالنسبة الى اوليات انما
 فان معنى الارام هو الفقد المنسب عن هو ان
 مستعدة والقيام المذكور وال على كرامة عدوه
 وهو ان وليه فيكون اكرام بالنسبة الى العدم واما
 بالنسبة الى الولي وامت خبير بان التصادق الكلي في
 المطلقين لازم من تصادق الكلي في المقيد لان ان
 كان كل وجوب وجوده ما امتناع عدمه فكل ما
 وبالعكس كان كل وجوب وجوده امتناع عدمه وبالعكس
 فلا فرق في ذلك بين المطلقين والمقيد
 ثم لا يخفى ان التصادق في
 ضرورة الاترفف
 الاشياء الى ذات واحدة فان اعظم زيد فهو يكون انما
 لا يكون هو الفقد المنسب عن هو ان
 مستعدة والقيام المذكور وال على كرامة عدوه
 وهو ان وليه فيكون اكرام بالنسبة الى العدم واما
 بالنسبة الى الولي وامت خبير بان التصادق الكلي في
 المطلقين لازم من تصادق الكلي في المقيد لان ان
 كان كل وجوب وجوده ما امتناع عدمه فكل ما
 وبالعكس كان كل وجوب وجوده امتناع عدمه وبالعكس
 فلا فرق في ذلك بين المطلقين والمقيد
 ثم لا يخفى ان التصادق في
 ضرورة الاترفف

الوجود

الكلام السند
 ذكره من المثال سند الكلام عليه
 غير مقيد بل ان يقول
 كلام السند

قوله
 واعترض عليه المراد
 بالصدق صدقها استقفا
 وما هو صادق استقفا على المعدوم لا
 يكون يمكن الوجود اذ لو كان ممكنا لم يكن انصاف
 المعدوم بل لان الانصاف به على فرض كونه يمكن الوجود
 انما يخص الوجود في الموصوف ووجوده
 في فرض وجوده وقد فرض معدوما
 كيف ولو جرد ذلك
 لزوم كونه
 كون المعدوم
 نصفه ما ساد
 واليا صغ غيرهما
 من الامور الممكنة
 المعدوم وهو طه
 سقط كما سيذكره
 اشرح في شرح قوله
 امكان الواجب لا يقال
 ما يذكره التمام انصاف
 الموجود بالسواد المعدوم وهو
 ظاهر الخلق وانما نحن فيه في فهمنا
 المعدوم بالسواد المعدوم واما
 استعماله في كذا معنى من الشارح
 في بحث ثبوت المعدوم لا انقول امر
 هو ان الرام انصاف المعدوم باست
 التامة بالصفات المعدوم انما يتبين
 لبطقة حتى يستفح عن البرهان في البطال
 فلما قام البرهان على استناع ثبوت المعدوم
 ظهر بطلان انصاف المعدوم عن البرهان
 انما هو وجود لا يظن انما ذكره في انصاف المعدوم
 بالصفات المتخيلة وكلاهما في ان المعدوم لا يصف
 بها انصافا فيكون مظهر الاشارة بانصاف الموجود
 بعبارة من غير نقاد في الالفاظ فان انصاف
 المعدومات والموجودات بالامكان سواء من غير نقاد
 اصلا كما يشهد به البهية وسيجئ ما يقره لافعال

الوجود ممكنا في زمان الاستقبال لعدم في زمان الحال فان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده
 ضروريا بشرط المحول فلا يكون ممكنا صرفا ودد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكان
 عدمه في الاستقبال وايضا لو اوجب الوجود في الحال ضرورة وجوده في الاستقبال لا وجبا العدم
 في الحال ضرورة عدمه في الاستقبال فلا يكون ممكنا صرفا فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما
 معا لا تممكن في جانب الوجود والعدم او نقول كما ان الوجود يخرج به الى جانب الوجود ويشترط
 الخلو عنه كذلك العدم يخرج به الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع التقيضين
 واشار المصنف الى الاول بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع التقيضان قيل الظاهر ان ما اشترط
 ذلك اذ بالامكان الاستقبال الى امكان حدوث الوجود وطرا ينه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان
 عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم فيلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبال في
 جانب العدم معني امكان طرا بان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم مح والثالثة اعتبارية
 لصدقها على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه متنع الوجود وواجب لعدم والمعدوم الممكن
 يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدق هذه الامور على المعدوم يجب ان لا تكون متحققة
 في الاعميان لاستحالة انصاف المعدوم بالموجود ويميز هذا الكلام على ان كلاما من الوجوب والامتناع
 مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم واعترض عليه بان صدق الشيء على المعدوم
 لا يقتضي ان يكون معدوما فان انتفاء بعض جزئيات مفهوم لا ينافي كونه وجوديا يوجد منه بعض
 الجزئيات كما في سائر الكليات الوجودية ولا استحالة في انصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي بمعنى
 صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان بوصف مفهوم الانسان من غير لزوم مح نعم لو لم يصدق الشيء الا
 على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر هناك كذلك لصدقها على الموجودات ايضا فان الواجب
 يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم و
 استحالة التسلسل يعني لو كانت هذه الامور متحققة في الاعميان فانصاف ما هيتهما بوجودها لا يمنع
 عن احد هذه الامور ونقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو مح ودينه نظر لا تمه انما يلزم التمام ان لو كانت
 هذه الامور الثلاثة باجمعها موجودة في الخارج اما اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التمام
 مثلا مختارا ان الوجوب موجود قوله فانصاف مهية بوجوده لا يمنع عن احد هذه الامور قلنا مختارا ان
 انصاف ما هيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس بوجوده في الخارج حتى يلزم التمام في الموجودات
 الخارجية لا يبق محتمل ان يكون قوله واستحالة التمام اشارة الى ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وهي
 ان كل ما نكره نوعه اى يكون اى فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام منع
 محولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاستقفا يلزم ان يكون اعتباريا لا يلزم
 التمام في الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والتعيين والوحدة ونحو
 ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا كان ممكنا ونقل الكلام الى امكانه ويلزم التمام في الامور المترتبة

الوجود

قال وما كان وجوده الامتناع محالاً ما كان امتناعه محالاً

حيث تحقق

اللازم كما هو ظاهر

منع كون الامتناع محالاً

على الامتناع في نفسه

والامتناع محال في نفسه

والامتناع محال في نفسه

والامتناع محال في نفسه

والامتناع محال في نفسه

والامتناع محال في نفسه

والامتناع محال في نفسه

والامتناع محال في نفسه

والامتناع محال في نفسه

والامتناع محال في نفسه

والامتناع محال في نفسه

والامتناع محال في نفسه

والامتناع محال في نفسه

والامتناع محال في نفسه

والامتناع محال في نفسه

والامتناع محال في نفسه

والامتناع محال في نفسه

والامتناع محال في نفسه

والامتناع محال في نفسه

الموجودة معا وهو محال لا نقول لا يمكن اجراؤه في الامتناع اذ لا يمكن ان يقع لو كان الامتناع موجوداً
 لكن امتناعه في اجرائه في الوجوب نقول لانتم ان الوجوب لو كان موجود الكان واجبا فان بين الملازمة
 ما لا لو كان ممكلاً لم يمكن الواجب لما سياتي اجيب بما سياتي ايضا ولو كان الوجوب ثبوتياً اي موجوداً في
 الايمان لكان ممكلاً لا تضره والصفة منقصة الى موصوفها والمفترق الى الغير ممكن واذا كان الواجب ممكلاً لم
 امكان الواجب بيان الملازمة من وجوه الاقل ان الوجوب لو كان ممكلاً والواجب انما يجب به فهو اولى
 بان يكون ممكلاً والجواب ان لا يتم ان الوجوب مبرمج للواجب بل هو عين كونها واجبا فليس ثمة علة ولا
 معلول حتى يكون للمعلول ولي بالامكان من علة والثاني انه لو كان الوجوب ممكلاً لكان في ذاته جازياً للزوال
 واذا كان وجوباً لواجب جازياً للزوال لكان الواجب ايضا جازياً للزوال لان زوال الوجوب بان لا يقتضيه
 اذ انه وجوده واذا جازاً ان لا يقتضيه جازان يزول وجوده فكان ممكلاً والجواب ان راد بزوال الوجوب بعد
 بعد كون موجوداً في الايمان فلا يتم انه لو كان ممكلاً لكان جازياً للزوال بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل
 عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي امكانه ولا يقتضي وجوبه وان راد بزوال الوجوب عدمه مط
 فلا يتم قوله لان زوال الوجوب بان لا يقتضيه ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم
 اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان لا يقتضيه ذاته وجوده فانها لصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوف
 بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا نعم علمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك المحق اقول في نظر لان الكلام
 على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لامن الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت
 معدومة لا يمكن اتصاف محل الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم
 ومتممها بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهرة البطلان والحق في الجواب ان يقع اذا كان في
 موجودات ذات الواجب كما يقتضيه وجود نفسه يقتضيه وجوده وجوبه ايضا فالوجوب وان كان جازياً للزوال نظراً
 الى ذات الوجوب لكونه ممكلاً بالذات لكنه يمنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز زوال الواجب
 بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجوب الوجود والثالث
 ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب لا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلما يمكن عند الوجوب
 لا يمكن عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لا يمكن لا ضرورة واذ امكان عدم الواجب كان الواجب
 ممكلاً والجواب ان الوجوب سواء كان موجوداً او معدوماً لا يلزم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوماً لعدم
 الواجب اقول يرد عليه مثل ما مر من ان ذلك لا يتصور بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية والموصوف
 ان يمنع استلزام امكان الملزوم لا يمكن اللازم فان عدم الاول ممكن لذاته ولا ضرورة عن عدم الواجب لذاته
 وتوجه اخر لو كان الوجوب موجوداً لكان ممكلاً ما ذكرنا فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب
 ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجوداً واجبا بالذات وبالغيره يصلح سبباً للوجود شيء اخر فذلك الوجوب ان كان
 نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه ان كان غيره نقلنا الكلام اليه وانه ايضا لو كان لوجوده وجوباً
 وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب ضرورة تقدم المعرض على العارض لو

والحق في الجواب
 اقول لا يخفى بعد ما قررنا ان
 وجود الواجب عينه عدمه نفس هذا الجواب
 كيف ولو كانت الذات علة لوجب بها كانت متقدمة
 بالوجوب على وجوده ضرورة تقدم العلة في الوجوب
 على وجود المعلول ووجوبه وتفصيله ان
 يكون الذات متقدمة بالوجوب
 على وجود الوجوب
 اعني يكون
 اتصاف
 الذات بالوجوب
 متقدماً على وجود
 الوجوب ووجود
 الوجوب متقدماً على
 اتصاف الذات
 او هو عينه على تقدير كون
 من الامور العينية فيكون
 اتصاف الذات بالوجوب
 متقدماً على اتصافها بالوجوب
 وقت ولما منع ان يمنع تقدم
 وجود الصفة العينية على الاتصاف
 بها وعينه لوان ثبت استلزام
 الاتصاف له ولا يخفى اعني للضعف
 ملاجلال قوله لكان ممكلاً لما
 ذكرنا من ان صفة الصفة منقصة الى
 الموصوف وقد مر في كلام ملاجلال
 قوله فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود و
 الوجوب اقول انما يقال بقوله لا تقدم
 عليه يجب الاتصاف بالوجوب ثم وما يجب وجود
 الوجوب فلما مر في ظاهره لا بد من ملاجلال
 اللازم وهو بين الملازمة بينهما وكما ان امكان
 الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم بطلان
 اللازم بالقياس الى اعني ذات الملزوم لا امكانه
 بالقياس الى ذاته ولا يتوهم ان هذا قول بلا شك بل
 فان ذلك ان يجعله الوجه في سبب نسبة
 ذاته الى الطرفين واعني في امكانه
 بالقياس الى الغير لا
 امكانه ذاته
 بسبب الغير وشتان بينهما ملاجلال وداكن

قال في السبب في الامتناع

قال في السبب

في الكلام...
 في الكلام...
 في الكلام...

في الكلام...
 في الكلام...
 في الكلام...

في الكلام...
 في الكلام...
 في الكلام...

بالذات لكن الوجوب سابق على الوجوب سابقا تبا لا يتم ان يبقى اقتضى ذاته وجوده فوجد ولما كان
 هذا الدليل بمنزلة جارية في الامكان والوجود والحدوث والذاتية ومثالها من الصفات التي لا تتغير
 عن وجود موصوفاتها جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال كل ما لا يجب من الصفات تاخرها
 عن وجود الموصوفات يجب ان تكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لوجب تاخرها عن وجود موصوفاتها
 ضرورة تقدم المعروض على العارض واخرج المخالف بان لو كان عدمها لازم محالات لا اول كون لعدم
 مقتضى الوجود وذلك لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجوب لكن عدم مناف للوجود فيستحيل
 ان يقتضيه قول والجواب انه معدوم لا عدم واقضاء لا مقتضى ولا استعمال في ان يكون مفهوم
 معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر
 ان الوجود ليس موجودا في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبا اذ لا يتحقق
 للعدمية في انفسها اما تحققها باعتبار العقل لها لكن الواجب واجب وان لم يعتبر العقل بل في
 عدم العقول كلها وحي لا يتصور ان يوجد منها اعتبار الوجوب وفرضه قطعاً يخرج الواجب عن كون
 واجبا والجواب ان اضافة الذات بصفة في الخارج وفي نفس الامر لا يقتضيه كون تلك الصفة موجودة في
 احدهما على ما تم تحقيقه الثالث ارتفاع التقيض وذلك لان الوجوب يقتضيه الوجود وهو على
 كون عدمه جزء منه وما هو جزؤه معدوم فهو معدوم فاذا كان الوجوب يتم معدوم وما لا يقع التقيضا
 والجواب ان المستحيل ارتفاع التقيض في الصدق بان لا يصدر في شيء منهما في نفس الامر لا يتعارض
 الوجود والخارجي بان لا يكون شي مناهما موجودا في الخارج فان قيل قد تقر في مباحث التقابل ان عدم
 لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما وجوديان معا كما للتضادين والمتضادين واما احدهما وجودي فقط
 كالسلب والايجاب والعدم والملكية وان التناقض اما هو بين السلب والايجاب فلم يترتب له التناقض
 ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم قلنا سببين في مباحث التقابل جواز كونهما عدمتين على
 ان يخرجهما وجودي هناك وليس السلب جزء من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج او لا والمراد بالوجود
 ههنا هو الموجود الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراءهما في كل ما يجاور اثنان
 كون وجوديا من الصفات الاعتبارية التي تصف بها الاشياء في نفس الامر كما لا مكان والامتناع و
 الوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها فيقتضيان بما هو معدوم بالتم والافتقار كما في مثل
 ولو كان الامتناع ثبوتيا كان ممكالا ثم لا تترصفه والصفة مقتصرة الى موصوفها فكان موصوفها اولى بان يكون
 ممكالا ولزم امكان الامتناع ويمكن الجواب باننا لا نتم ان لموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكالا لا
 يجوز ان يكون متمنا بمعنى متمنع لعدم وتوجد اخلو لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الامتناع ضرورة وجود
 الموصوف عند وجود الصفة لكنه يندفع بان يبقى ذات الواجب موصوف بامتناع عدم فلا ولا تتر
 لهذا الدليل على ان امتناع عدم ليس موجودا ووجوده من الامتناع وهو امتناع عدم القائم بتا
 الواجب يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا بالماسبق من ان كون المفهوم وجوديا لا يقتضيه كون جميع

في الكلام...
 في الكلام...
 في الكلام...

في الكلام...
 في الكلام...
 في الكلام...

في الكلام...

وقد
 واما ان المراد
 به او لم يرد
 من وجود امتناع لعدم وجود
 الامتناع المبحوث عنه هذا على امتناع
 الوجود فلا يتم الامتناع بل لا بد
 قوله لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير وجوديا اقول
 انت جبر بان امتناع الامتناع لا تفكاح كتح
 بالغير ويكون بالنظر الى ذات المتكلم
 ممكنة اختلفت ملاحظا
 قوله لانه لا يلزم
 من قطع نظر
 الخ ظاهر ان
 مراده انه على
 تقدير انتفاء
 الغير يقع الامتناع
 ومشرقة الساحة
 ليس عزيزا في كلامهم
 ملاحظا
 قوله لانه صحيح في منع
 الملازمة اقول انت تعلم
 ان الملازمة التي ادعانا
 المستدل انما هي بين عدم
 الفرق والثبوت لا بين الفرق
 والثبوت وكلام المصنف يدعي
 منع الملازمة بين الفرق والثبوت
 وهو غير الملازمة التي ادعانا المستدل
 فيصير اجنبيا عن البحث خارجا عن
 التوجيه والظاهر ان مقصود القائل ان
 المراد ان المحقق يقضي المقدم وهو الفرق
 وهو لا يستلزم ثبوت الامتناع بل هو
 منع الملازمة بل منع الثبوت المقدم وقوله
 بتحقيق يقينها الا انه زاد عليه انه يستلزم
 على الخصم في ادعائه يرد عليه ان دلالة
 العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير مدع
 ان مجرد الفرق لا يستلزم الثبوت والظاهر
 ان التوجيه ان يفرق بين نفي الامتناع والامتناع
 مكان المنع فلا يلزم ثبوت ملاحظا ودائرة ردة ردة

افراده موجودة وهذا بناء على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم
 كما ان الوجوب كك على ما اختاره المصنف والمحقق المراد به اكل ما اطلقا في جاحث هذا الفرق وهو وجوب الوجوب
 وامتناع الوجود ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على
 المصفى بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متأخر عن امكانه بمراتب لا يتيق امكن فاحاج الى المؤثر فاخذ
 فوجد وهذا من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات كما اشرنا اليه واجتج المخالف بان لو كان
 لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان نفي الامكان عدمي بلا شبهة والامكان ايضا فرضاه عدميا ولا تمايز
 الاعدام لكن يفرق بالضم بين الامكان ونفيه واجاب المصنف حيث قال والفرق بين نفي الامكان والامكان
 المنفي اى الامكان الذي فرضاه منفيًا لا يستلزم ثبوتها بينما من ان الاعدام قد تمايزا فاما فسرنا الامكان
 المنفي بما فسرناه دفعا لما اورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان
 والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالى لنقيض المقدم فان الفرق
 بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على ما زعمه بناء على ان الاعدام لا تمايز عنده فلا يكون استثناء
 نقيض التالى صادقا عنده اذ على ذكرنا يكون التالى عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي بحكم
 لا بحسب الواقع والخصم يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرض غير مطبق للواقع وفائدة وصف الامكان
 بالمنفي فرضاه صحة الكلام بدونه اظها بالملازمة لانه بهذا الفرض يندرج وهو نفيه تحت الاعدام التام
 تمايزها قيل يمكن ان يقرر الدليل هكذا وهو ان يقر لولم يكن فرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان كان
 ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالى مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير
 لكان عدميا فيلزم ان يكون الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان واذا
 تحقق الاول اعنى الامكان المنفي تحقق الثاني اعنى نفي الامكان لكن كون الممكن بما لا امكان له تناقض وحي
 لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرر الجواب تامم تحقق المقدم وما ذكر في بيان غير بل المحقق يقضيه
 وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اقول ولا يخفى ان هذا القائل وان دقق في دفع الاستدلال
 لكن كلام المصنف بعيد عن هذا التوجيه لانه صريح في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع الاستثناء
 عين المقدم فابن هذا من ذلك والوجوب شامل للذات اى لذى استدلال الذات من غير التفات
 الى امر اخر وعينه اى لذى حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات و
 الامتناع بالغير شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير ومعرض ما بالغير منها ممكن اى الوجوب بالغير
 والامتناع بالغير انما يعرض للممكن بالذات دون الواجب بالذات والامتناع بالذات فان الممكن اذ اوجد
 علمته عرض له الوجوب بالغير واذا عدم علمته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض
 له الوجوب بالغير كما توارد علتان اعنى الذات والغير على معلول واحد شخصه هو وجوب ذلك الواجب
 ويمتنع ايضا ان يعرض له الامتناع بالغير والا لكان موجبا ومعدوما معا في حالة واحد وهو محتمل وكذا الامتناع بالذات
 لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير يعرض له الوجوب بالغير لا يمكن ان يعرض له الامتناع بالغير

هذا هو المطلوب في هذه المسئلة
فان قيل لا بد ان يكون الوجود
مستقلا عن غيره في ذاته
فان قيل لا بد ان يكون الوجود
مستقلا عن غيره في ذاته
فان قيل لا بد ان يكون الوجود
مستقلا عن غيره في ذاته

لذاته ولا ضروري لعدم لذاته فهو اعم من ان يكون تقاء
الضرورة
الذاتية معلولا لذاته
او لغيره فخطي تقدير ان يكون
معلولا لغيره لا يلزم الانقلاب لانه
ليس ذاتا في الواجب لذاته والمنتهى لذاته
وانما يلزم لو ثبت ان الشيء لا بد ان يكون احد طرفي
النسبة ضروري بالاجب ذاته او يكون ذاته عند سلب
فان قيل لا بد ان يكون الوجود مستقلا عن غيره في ذاته
فان قيل لا بد ان يكون الوجود مستقلا عن غيره في ذاته
فان قيل لا بد ان يكون الوجود مستقلا عن غيره في ذاته

فان قيل لا بد ان يكون الوجود مستقلا عن غيره في ذاته
فان قيل لا بد ان يكون الوجود مستقلا عن غيره في ذاته
فان قيل لا بد ان يكون الوجود مستقلا عن غيره في ذاته
فان قيل لا بد ان يكون الوجود مستقلا عن غيره في ذاته
فان قيل لا بد ان يكون الوجود مستقلا عن غيره في ذاته

ان المصنف بعد ما حقق ان الشيء قد يكون واجبا لغيره او متنا
او متنا عن غيره او متنا عن غيره او متنا عن غيره
فان قيل لا بد ان يكون الوجود مستقلا عن غيره في ذاته
فان قيل لا بد ان يكون الوجود مستقلا عن غيره في ذاته
فان قيل لا بد ان يكون الوجود مستقلا عن غيره في ذاته
فان قيل لا بد ان يكون الوجود مستقلا عن غيره في ذاته
فان قيل لا بد ان يكون الوجود مستقلا عن غيره في ذاته

من هذه المحيية يجب وجود ذاته بذاته نعم لا يجب وجود
ذاته المقيدة بالحيية وهو غير واجب بذاته فاهو واجب
بذاته لم يصير متنا بالغير كلف المتنا اذا صار واجبا
مستقلا لغيره فان المتنا لما خرد مع وجوده لغيره مثلا يجب
وجود ذاته وجوبه بالنظر الى ذاته فقد صار متنا هو
ممكن بذاته واجبا لغيره فانه في اطراف الكلام كخط
بقوانين المقام ملاحظا

هذا هو المطلوب في هذه المسئلة
فان قيل لا بد ان يكون الوجود
مستقلا عن غيره في ذاته
فان قيل لا بد ان يكون الوجود
مستقلا عن غيره في ذاته
فان قيل لا بد ان يكون الوجود
مستقلا عن غيره في ذاته

احدا لاقسام الثلاثة الى الاخر فانه لو كان ممكن بالغير فهو اعم واجبا بالذات ويمكن بالذات او متمنع بالذات
لظن المحصر والاقسام باسرها باطله والا يلزم الانقلاب اما على تقدير كونها واجبا بالذات او متمنعا بالذات
فظم واما على تقدير تمكينا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارْتِفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا قطع النظر عن ارتفاع
غيره امكانه فلا يكون ممكنا بالذات بل واجبا او متمنعا بالذات ويلزم الانقلاب اقول فانه بحث لا نلزم
من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير بل انما يلزم من ارتفاع الغير لعل ذلك الغير لا يرتفع فلا
يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لائق يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن
بذلك الغير فيجوز الانقلاب المحتمل لكن امكان المحتمل كغيره لا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا
يمكن ارتفاعه المنفصل الى ارتفاع الامكان المنفصل الى الانقلاب قبل لو سلم كان للارتفاع امكانه
الحاصل من الغير ارتفاع امكانه المستدل الى ذاته اقول فانه بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس
الى ذات واحد لا يتصور فانه قد اظهر انما مثل الصادق فالصواب ان يق ما ثبت للشيء نظرا
الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم
يتصور ثبوته له بواسطة الغير والآثار عدلتان على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك
الاستواء بالنظر الى شيء واحد كما يظهر بانما مثل الصادق فان قيل لم يلزم من طريان الوجوب والامتناع
بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات والامتناع بالذات لا يفرق
قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على استواء فانما وجدته احدا لطيفه
فوجب امتنع به لم يصدر الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات لما اقتض
الوجود بالذات فلو طرء عليه الامكان بالغير لم يفر الوجود واجبا والعدم عليه لا مكان واذا لم يبق
الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون
الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير
فيجوز زوالها بالذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب وحاصل الكلام ان الامكان بالغير في الوجوب لذاته
فلو طرء عليه لزال الوجوب ولزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير
فلا ينافيان لامكان لذاته فلا يلزم من طريانهما عليه زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول الحق ان
بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتض الوجود المهيته ولا عدمها كما ان
الوجوب بالغير يقتض الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتض الغير عدمها فلا يشك ان لا ينافيان
الوجوب لذاتي ولا الامتناع لذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير والمماحة يلزم الانقلاب فان
عدم اقتضاء الغير لوجود المهيته لا ينافي اقتضاء المهيته لوجود نفسها بل يلزم لان المهيته اذا اقتضت وجوب
يلزم ان لا يقتض غيرهما والا لكان واجبا بالغير ايضا وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير وكذا
عدم اقتضاء الغير عدم المهيته لا ينافي اقتضاء المهيته عدم نفسها بل لا يقتض عدمها يلزم ان لا
يقتض غيرهما والا لكان متمنعا بالغير ايضا وقد مر ان المنع بالذات لا يكون متمنعا بالغير انما الكلام في اجتماعه

فان قيل لا بد ان يكون الوجود مستقلا عن غيره في ذاته
فان قيل لا بد ان يكون الوجود مستقلا عن غيره في ذاته
فان قيل لا بد ان يكون الوجود مستقلا عن غيره في ذاته
فان قيل لا بد ان يكون الوجود مستقلا عن غيره في ذاته
فان قيل لا بد ان يكون الوجود مستقلا عن غيره في ذاته

فان قيل لا بد ان يكون الوجود مستقلا عن غيره في ذاته
فان قيل لا بد ان يكون الوجود مستقلا عن غيره في ذاته
فان قيل لا بد ان يكون الوجود مستقلا عن غيره في ذاته
فان قيل لا بد ان يكون الوجود مستقلا عن غيره في ذاته
فان قيل لا بد ان يكون الوجود مستقلا عن غيره في ذاته

مع الامكان الذاتي فنحصل ان اريد بالغير غير المهيته مظم فلا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون متمنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير الغير المعين فيجتم ان يقتضيه ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضيه عدمه فيكون متمنعا بالغير او لا يقتضيه ذلك الغير وجوده ولا عدمه فيكون متمنعا بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضيه الغير تساوي نسبة المهيته الى الوجود والعدم فلا كلام في اتساف في الوجود بالذات والامتناع الذاتي ايضا فانه ظ الاسترة فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا المنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا لا يكون ممكنا بالغير لابتداء من لزوم توارده العلتين على المع الواحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المهيته وعلتها وعند اعتبارها اي الوجود والعدم بالنظر اليها اي المهيته وعلتها يثبت ما بالغير اي الوجود والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للمهيته من حيث هي لا ما خوزة مع وجودها ولا ما خوزة مع عدمها وكذا غير ما خوزة مع وجود علتها وعدمها فان الامكان نسبة بين المهيته من حيث هي وبين الوجود والعدم اما اذا اخذت المهيته مع الوجود فان نسبتها يكون الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى ذلك وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالامكان ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحول واذا اخذت المهيته مع وجود علتها كانت واجبة مادامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت متمنعة مادامت العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا فكل موجود ممكن مخوف بوجودين سابقين ولاحق وكلاهما وجوب بالغير وكل معدوم ممكن مخوف بامتناعين سابقين ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغير اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لانهما مترادفان وكل ممكن العرض ممكن ذاتي اي كما ان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك الامكان اما امكان وجود الشيء في نفسه واما امكان وجوده لغيره والمتمنى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء اخر فهو ممكن الوجود في حد ذاته اذ لو كان متمنعا الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجبا الوجود في حد ذاته لما يمكن حلوله في غيره فظهر ان امكان وجود شيء اخر فرع لامكان وجوده في نفسه اقول هذا مخالف لما تقر من ان وجود شيء اخر في الخارج وان اقتضيه وجود ذلك الاخر في الخارج لكنه لا يقتضيه وجود ذلك الشيء في نفسه فان العي مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود فيه فليس كل ممكن الوجود لآخر ممكن الوجود في نفسه كالعي مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وان لم يكن ممكن الوجود في نفسه و يمكن ان يبق ليس مراد المضمم الممكن العرض ما يكون ممكن الوجود لشيء اخر على اي وجه كان بل هو ممكن الحلول في شيء اخر اما حلول الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الوجود في ذاته ممكن الوجود لشيء اخر فان الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته وتمنع الوجود لغيره كالمفارقة فانها لا يمكن حلولها في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر الاحلول الصور في هيولياتها لانها محرجة واذا الحظ الذهن الممكن موجود اطلب العلة وان لم يتصور غير مختلف في ان علة افتقار الممكن للشيء

وقد عرفت ان
 اي الوجود والعدم بالنظر
 ٤١ اليهما اقول فيه بحث لانه قد صحح
 بان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير ولا
 انه يشتمل الواجب بالذات ايضا اذ افذ مع الوجود
 وقد صحح بذلك فيما بعد بقوله لا يخفى
 قضية فعليه بلزم ان يكون
 الواجب بالذات
 واجبا
 بالغير وهو
 بان في قوله
 معروض بالغير
 منها ممكن فلا بد ان
 تخصص بالغير
 ت بنى ما سطر او
 حيث حكم باستلزامه
 للامكان والاشارة الى
 كيف لا واللاحق لولم يكن
 بالغير فظ انه ليس بالذات
 لزم الواسطة بين الذات و
 الغيري طاجلال قوله
 طول الصورة في هولا تا اقول
 البرهان انما قام على وجودها مجردة
 عن المادة الجسمانية الا عن مطلق المحر
 اذ لم يتم برهان على امتناع طول تلك
 الجواهر بعضها في بعض بل ذلك محتمل كما هو
 المشهور ويستفاد من ذلك ان الامام في
 الجواهر فالجواهر لا ينافي طولها في المهرطة والاول
 التمييز بالبيوت والاجسام فانها ممكنة في ذاتها غير
 ممكنة محلول في غيرها وكذا المعدل لا خير والركب من
 امثال ذلك المعدل في الجواهر مجردة على تقدير جواز
 المحلول فيها وسببى لهذا المقام تحقيق
 فانظره طاجلال رواه

لا نقول فيكون
 لزوم بعض المعلولات
 عليها قول لظ ان يبدى للزوم
 بنا لا يستلزم ان لا يستدل بالعلول
 على العلة توقفت على اشتراطها لا لزومها كما لا
 يخفى ثم اقول اذا جاز ان يكون بعض المعلولات
 يستلزم عللها لزومها يستلزم
 العلم به لك البعض من
 غير ضمنية
 العلم بتحقيق
 العلة فيجوز ان
 يكون الامكان
 معلولا لا افتقار
 واستلزامه بالافتقار
 البين يستلزم العلم
 به العلم بالافتقار فلا
 يتم الاستدلال على كون
 الامكان علة لا افتقار
 وذكره على جلال قور
 ولذا لا تنفرد من صوت تحت
 فانه يدل على ان كل صوت مجموع
 حدث الصوت المخصوص لا يكون
 بدون مرجع بقضي وجوده وهو تحت
 اذا لجاز عند ترجيح احد المتفردين
 بدون مرجع لانه وجود ذلك الصوت
 بدون مرجع بدون ما يقتضيه مطلقا
 فلا يستلزم الصوت وجود العلة فلا ينفرد
 على جلال قور فان عورض بان لا
 مكان اقول لظ ان يقول لو نفس فانه لا يدل
 على نفس جز المدعى بر على نفس مدعى اخر لهم
 فانه يبرح بار فيه مع مختلف المدعى عنه على جلال
 قور واجيب بان الامكان قول كحقيقة ان كحدث
 كيفية النسبة الفعلية فياخر عن الانصاف الفقد
 كلاف الامكان فانه كيفية النسبة
 مطلقا قلت النسبة
 الفعلية ابدا
 مكنة قلت نعم لكن يتوقف انصافنا بالامكان على تحققها
 بالعدم كلاف انصافنا كحدث على جلال دوان

ما اذا ذهب الجمهور الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل الامكان مع الحدوث
 شطرا وقيل شطرا واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا الحظ كون الشيء بحيث يتساوى طرفا
 وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الاخر
 وهو العلة سواء لاحظ في تلك الحالة امر اخر غير هذا التساوي مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ
 ولا يتوهم من هذا الكلام ان المقصود اثبات ان الامكان علة للتصديق بحاجته الممكن الى المؤثر لا ان علة لها
 بحسب نفس الامر بل المقصود ان العلم بامكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فيقتضى ان يكون الامكان
 علة للافتقار واعترض عليه بان العلم بالعلول قد يستلزم العلم بالعلة او بمعلول اخر لها والجواب انه يجب العلم
 بان الاوسط ملزوم للاكبر واشتراط العلم بالاكبر الكلية فالعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة لم
 يصلح ان يستدل بوجوده على وجود واحد من علله واما احد معلولى علة بالنسبة الى معلولها الاخر فاما
 يعلم كونه ملزوما للاخر بعد ان يعلم انه صدر عن علة الاخر فيجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة فيجوز
 ان يصدر احدهما عن علة والاخر عن علة اخرى وحيث لا لزوم بينهما لا يتحقق العلم بتحقق العلة فلا استدلال
 بالعلة على المعلول لا باحد المعلولين على الاخر انا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بيننا لا
 يحتاج الى وسط ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل اليه الا بالبعض الاخر البين لزومه فمقرر ان مجرد العلم بوجود
 احد المعلولين من غير انضمام امر اخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول اخر لكن مجرد العلم بالامكان يستلزم العلم
 بالافتقار فقلنا انها ليس معلولى علة واحدة على انا نقول البديهة نشهد بان افتقار الممكن اما لامكانه او
 لحدوثه على معنى ان علة الافتقار ليست خارجة عنها فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه
 العلة وان الحدوث ليس معبرا في العلية لانه استقلاله ولا جزء ولا شطرا اقول الاولى في اثبات هذا المطلب
 ان يتوان العقل بحكم بان الممكن يتساوى طرفا وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه المتساويين على
 الاخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا بمرجح ضروري يجرم به القبيح بل هو مركز في طبائع
 البهائم ولذلك تراها تنفرد من صوت الخشب وهذا الترتيب لعقل الذي هو مودى لفظة الفايين بالامكان
 والحاجة هو المراد بالعلية في نفس الامر فالامكان علة للحاجة في نفس الامر وقد يتصور وجود الحادث ولا
 يطلبها اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا
 العلم بافتقاره الى المؤثر ما لم نلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث واجب بالذات وان كان محالا بحكم باشيئا
 عن المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال المذهب المخالفين باسهاد
 تقر به ان الحدوث كيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فتاخر عن الوجود المتأخر عن الاجزا
 المتأخر عن الحاجة لان الشيء اذا لم يخج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب والمنع والحاجة متأخرة
 عن علمها فلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزء لها او شرطها تقدمه على نفسه بمراتب اربع على الترتيب
 الاول والثالث وحسن على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها وعورض بان الامكان صفة للممكن
 بالقياس الى الوجود فيكون متأخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب اجيب بان الامكان

تولد اما كمدوت فلا يوصف بها الهية قول في التمام اذا
 كان مرادهم كون كمدوت بالفضل على التي قد لا يستعدان
 بقوله ما قدره الواراد وان على الهية كونه بحيث لو وجد
 فكان عاديا فلا لان هذه كميته لا يتاخر عن الوجود فلا يلزم
 تقدم الشيء على نفسه وما قيل من انه اذا قسم كمدوت
 في ذلك يلزم ان يكون الممكن المعلوم حال عدده عاديا كما
 كان ملكا هبة وقول بان وقوعه انما يلزم جواز اطلاق
 كمدوت على كميته

الحقيقة المذكورة ولا خلاف
 في ذلك ولا يتوهم ان ذلك الاصطلاح قد
 من هو مستند في المعنى الاصطلاحى بطرف ذلك
 ان قد ادر الحكاية فسر وان جوهر باجود بلا في موضوع
 قسم المتأخر من مفهوم الموجود لان
 موضوعها هو بحث لوجه
 لكان لاني
 موضوع و
 ليس في
 اصطلاحا جديدا
 في الموجود ملاحظا
 في ان افقضاة على سبب الرجحان
 ايضا فلان المحض
 يعلم ان الهية في
 يقتضى ذات الممكن اولية
 منع بالنظر اليه فان صدر
 النزاع انما هو في جواز اقتضاة
 الممكن اولية احد الطرفين مع
 عدم اعتبار اختراع الطرف الاخر
 فيقول محض لم لا يكون ان يكون
 اقتضاؤه لتلك الاولوية على سبب
 الاولوية وبذلك الوجه ينقطع الالتباس
 وجواز رجحان الطرف المرجوح في شئ من
 تلك المراتب نظرا الى ذات الممكن لا يتاخر
 اقتضاة ذاته رجحان الطرف الاخر لان العلة
 الراجحة في كل مرتبة من تلك المراتب راجحة للهية
 الى الممكن لا واجب فلا يتاخر جواز وقوع الطرف
 المرجوح جواز امر جواز قاصر واقول في اجابات هذا
 المطلوب ما يقتضى رجحان طرف وهو بعينه يقتضى
 مرجحية الطرف المقابله للتقاضي بين الراجحة و
 المرجحية ومرجحية يستلزم امتناع
 لاختراع ترجح المرجوح وانما
 يستلزم وجوب

الراجح لما عرفت في الطبقات فقدر بلا جلال
 في ذلك ولا يتوهم ان ذلك الاصطلاح قد
 من هو مستند في المعنى الاصطلاحى بطرف ذلك
 ان قد ادر الحكاية فسر وان جوهر باجود بلا في موضوع
 قسم المتأخر من مفهوم الموجود لان
 موضوعها هو بحث لوجه
 لكان لاني
 موضوع و
 ليس في
 اصطلاحا جديدا
 في الموجود ملاحظا
 في ان افقضاة على سبب الرجحان
 ايضا فلان المحض
 يعلم ان الهية في
 يقتضى ذات الممكن اولية
 منع بالنظر اليه فان صدر
 النزاع انما هو في جواز اقتضاة
 الممكن اولية احد الطرفين مع
 عدم اعتبار اختراع الطرف الاخر
 فيقول محض لم لا يكون ان يكون
 اقتضاؤه لتلك الاولوية على سبب
 الاولوية وبذلك الوجه ينقطع الالتباس
 وجواز رجحان الطرف المرجوح في شئ من
 تلك المراتب نظرا الى ذات الممكن لا يتاخر
 اقتضاة ذاته رجحان الطرف الاخر لان العلة
 الراجحة في كل مرتبة من تلك المراتب راجحة للهية
 الى الممكن لا واجب فلا يتاخر جواز وقوع الطرف
 المرجوح جواز امر جواز قاصر واقول في اجابات هذا
 المطلوب ما يقتضى رجحان طرف وهو بعينه يقتضى
 مرجحية الطرف المقابله للتقاضي بين الراجحة و
 المرجحية ومرجحية يستلزم امتناع
 لاختراع ترجح المرجوح وانما
 يستلزم وجوب

متأخر عن الهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكونه كيفية للنسبة بينهما لكنه ليس متأخر عن كون المرية موجبة
 ولهذا يوصف لهية وجودها بالامكان قبل انصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف به الهية ولا
 وجودها الاحال كونها موجودة ولا شك في تأخره عن الوجود لهذا صرح ان يتوهم وجد حدث فبذلك يتم
 المطلوب سواء قلنا بتأخره عن الوجود ايضا او لا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته يعني
 لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن واجبا على الطرف الاخر رجحانا ناشيا عن ذات الممكن غير منته الى حد الوجود
 او الامتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره فيستد باب ثبات الصانع قوله
 لا يتم مع ذلك الرجحان لو لم يجر وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا فرضناه ممكنا ولو
 جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان
 لكنه لا يجوز لنا فانه مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح واستدل بان لو تحقق اولوية احد
 الطرفين لذاته فان لم يكن طرفي الرجحان ذلك الطرف ممنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد
 فرضناه ممكنا وان ممكن طرفي الرجحان الاخر فاما لا بسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب سبب فان لم يصدر
 ذلك الطرف والى به لم يكن السبب سببا وان صاد يلزم وجوحيته الطرف الاخر لذاته فيزول ما بالذات
 وهو متمنع واعترض عليه اما اولها ان قيل المفروض هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضى رجحانا غير منته
 الى حد الوجوب ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستندا الى الذات مقتضيا للوجوب فيكون الراجح
 واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممنوع من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضى الوجوب
 والامتناع والحلفا مما يلزم ان لو اقتضاها الذات بانفراده ولا شك ان اقتضاة الذات بانفراده غير مقتضاة
 بواسطة معلول له فلا خلف ولا محذور اصلا فان قلت اذا كانت الذات مع الرجحان المستندا اليه مقتضيا
 لوجوب الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هفت قلت لواجب على ما يلزم من القسمة هو
 الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب وجوده مع التفات الى
 غيره وهو الرجحان الناشئ من الذات من حيث هي فلا يلزم ان يكون واجبا واجيب بان الذات مع الرجحان
 المستندا اليه اذا كان مقتضيا للوجوب الوجود كان الذات مبدء الاستحالة انك الوجود عنده قطعاً ولا
 يغني بالواجب لا هذا واعتبار تلك بواسطة المستند اليه بذاته لا يقدح في ذلك نعم لو لم تكن مستندة
 اليه لكانت قادحة فيه وما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره فقد اريد به
 غير يكون الالتفات اليه قادحاً في كون الذات مبدء الاستحالة انك الوجود عنده فان ما يكون كذلك
 فهو في حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره امه واما ثانياً فبان فيل ان السبب انما يجعل سببه اولى اذا كان السبب
 واقفاً لواقضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية السبب لكان كل واحد من طرفي الممكن
 اولى في زمان واحد اذ لا بد من احتياجها الى سبب ذلك مع وجوبه نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجح
 امه فلا يصير المرجوح اولى فلا يزل الاولوية المستندة الى الذات لا يبق يكفينا امكان وقوع السبب فانه
 يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو مع لانا تمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن

قول فان الالب يغيب الالبه اقول اذا اضف الالب من حيث

الاضافة
الاضافة
الاضافة

اما وقت الزمان عن كماله

الاضافة فليكن القديم الزمان من حيث
عدم مقابله الى اسما وقت مادة افتراق القديم
الزمان عن القديم الاضافة في تقدير النسبة المذكورة من
القديم انما وبصير النسبة بالعدم
وجوده والا ولا تركه

النكاح وجهد
النسبة
بين كاديين
المساواة

الصدق فان
لمر حادث اثنان
زمانه وكمر حادث
زمانه فهو حادث

اضافة بالنسبة الى
القديم الزمانه حاطان
قول ولا تصور مانع فان
قلت عدم المكان المانع لا
يوجب ان يكون الفاعل

علته فانما تعلم ان لو كان
هناك مانع لم يتحقق فانتفاء
من العلة سواء المكن تحقق المانع
اولا غاية ما في الباب ان يكون انتفاء
المانع ضروريا وذلك لا يوجب عدم
وجوده في العلة قلت اذا لم يكن المانع بعينه
ان يمنع ان يتصف شي من الاشياء

بما ينبغي لم يكن انتفاؤه جزء من العلة فان جمع
الى سلب المانعة واعتناءه فلا يحتاج المعلول
الى شي من الاشياء اذ لا شي منها يمنع عنه
نعم لو كان انتفاؤه بالمانعة واقعا لكانه غير موجود
لكن انتفاؤه جزء من العلة كما ان ارادة الفلك
للكون مانع عن حركته في نفس الامر الا ان يمنع
بالغير فيكون انتفاؤه جزء من العلة

عليك بان مره بالجملة
العقد

منضم عن ان يكون شي بالذات يوجب اراسن
للعلة من انتفاء المانع في العلة لولا ان يوجب
بالا يكون المعلول بوجوده في العلة لولا ان يوجب
بوجوده في العلة لولا ان يوجب
بوجوده في العلة لولا ان يوجب
بوجوده في العلة لولا ان يوجب

خفيفا وقد يؤخذ اضافة اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به و
يسمى نائبا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به ويسمى نائبا
وهو المتعارف عند الجمهور واما الاضافة فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى
من زمان وجوده في خريفقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقديما
الذاتي اخص من الزمان والرفاعي اخص من الاضافة فان كل ما ليس مسبوqa بالغير اصلا ليس مسبوqa بالعدم
ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوqa بالعدم فما مضى من زمان وده يكون اكثر بالنسبة الى
ما حدث بعده ولا عكس كالب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي
اخص من الزمان والرفاعي من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده المتخلف قبله فهو مسبوq بالعدم
ولا عكس فان الاب مقيدا الى ابنه فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي
مع انه حادث زمان في فوعدنا فردا من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان
الاب اذا صدق عليه الحدوث الاضافي فذلك انما يصدق انما قيس الى ما قبله كما يبينه مثلا فهناك امران هما
الاب مقيدا الى ما بعده وهو فرد من افراد القديم الاضافي ولا يكون فردا من افراد الحادث الاضافي
والاخ لا مقيدا الى ما قبله وهو فرد من افراد الحادث الاضافي وليس فردا من افراد القديم الاضافي
والحاصل ان الاب من حيث انه اب لابنه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب لما خود بتلك
الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوq بالعدم فهو
مسبوq بالغير ولا عكس والسبق ومقابله يعني التاخر والمعينة اما بالعلية وهو سبق الفاعل للمفعول
بالتاثير وقد يسمى تلك علة تامة لا يستجاءه لشرايط التاثير وارتفاع الموانع او بالطبع وهو سبق
ما سواء من العلة التامة سواء كانت علة فاعلية او غيرها واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه
الشيء فهي قد تكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها في البسيط الصادر
عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع او مع اعتبار شي معها من شرط او ارتفاع او كانت
هي العلة الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك شرط او لا واما اذا كانت
العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورية سواء كان هناك علة غائية كما في المركب الصادر
عن المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء المادية
والصورية غير المهيبة والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام اميرين اخرين اليه وقال صاحب
المحاكمات وعندى ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل الاعتبار هو العلة الفاعلية يدل عليه
قول الشيخ في بيان ذلك اذا كان وجود هذا عن اخر فان ما وجود الغير عنه هو العلة الفاعلية وفي مثلها
حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد على العضل
وعلى المفتاح وغيرها وح لا ينعكس المتقدم بالعلية على المتأخر كما في الطبع انتهى كلامه اقول فعنده تقدم
العلة الفاعلية وان لم تكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم ما سوى العلة الفاعلية من سائر العلة التامة

التقدم بالعلية والذات معا وان كان قد يقال التقدم بالعلية
التقدم بالعلية والذات معا وان كان قد يقال التقدم بالعلية
التقدم بالعلية والذات معا وان كان قد يقال التقدم بالعلية

العلية بالذات
الذات بالعلية
التقدم بالعلية والذات معا

الذات بالعلية والعلية بالذات
التقدم بالعلية والذات معا
العلية بالذات والذات بالعلية

تقدم بالعلية وعلى ما ذكرنا تقدم الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتاثير تقدم بالطبع وما ذكرناه موافق لكلام
المصنف في شرحه لا اشارات حيث قال ثم لا يخفى اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد
وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول متأخرا بالعلوية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى
حركة اليد والاعتبار الثاني متأخرا بالطبع وهو كالكمثرى بالقياس الى الواحد والمشرط بالنسبة الى الشرط
والتأخر بالعلوية لا ينفك عن المتقدم بالعلوية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا
ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود
من غير انفكاك فان المتقدم يمكن ان يوجد مع المتأخر اما المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه
اقول وهو غير مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر فقول معناه اذا كان وجود
هذا صادرا عن آخر وانما يصدر وجود امر عن آخر اذا كان متجمعا لشرائط التاثير وارتفاع الموانع ويمكن ان يتر
تاويل المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا يتقدم من وجود الشرائط وارتفاع الموانع واعلم
ان هذين التقدمين عن العلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات و
هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما بق المعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم
بالذات والشيخ استعماله في قاطبغورياس الشفاك ومن الافضل من خص التقدم الذي يجرى الشيء مقبلا
الى كثره وقال لا يعقل ذات الاثنين وهذات هذا الواحد وذلك الواحد ولا يتم له ذات الا بذاتيهما سواء
فرضاها وجودا ام لا بل ذلك كما له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار
الوجود لا باعتبار المهية في نفسها فكانه اذا تقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج
اليه على المحتاج او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجمع القبل البعد كسبق موسى على
عيسى او بالترتيب وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه وهي تنقسم الى الحسية كما بين الاما
والمأموم والعلوية كما بين الاجناس والانواع الاضافة المترتبة على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف
السبق بالترتيب حيث يصير المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما بما يجعله انت مبدء فقد تبدى من الحراب
فيكون الصفا الاول متقدما على الصفا الاخير وقد تبدى من الباب فيعكس الحال وعلى هذا القياس
حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدء كان الجسم مبدءا على الحيوان وان جعلت الانسان مبدءا فبا
او بالشرق وهو ان يكون السابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم وبالذات ثبت المتكلم
فما اخرا من السابق مغايرا للوجه الخمسة المتقدمه كالاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس على اليوم
واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها
علة لبعض اولى من العكس فلا علوية ولا معلولية بينهما بحسب المهية ولا بحسب شخصياتها ايضا لان الزمان
متصل واحد فلا يكون اجزائه المفروضة وما يق من ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السابق
يجوز اجتماعهما بل يجب اجزاء الزمان مما يستحيل اجتماعهما اقول مدفوع بان ذلك غير لازم كما في سبق العلة
المعدة فانه سبق العلة غير الفاعل المنقل بالتاثير وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم

الذي يجعله الاول ان العلة على ان نفسه ترتب عليها
حيث الصادق
وستفرض تحقيق كمال فيجاء
المفصلا ههنا على الوجهين لا فرق بين
الاجزاء وغيرها على الاول فلان القائلين لا
يجوزون توقف الذات على غيره باعتبار
مبدأ اعتبار الانصاف بالوجود
فان جوزه وان ذلك
تقدم جوهرا
المغزيب
الاخيرة
على ان في فظة
فان جميع العلة
حسب موقوف عليها
غاية ما في الباب ان
الجزء يحتاج اليه الوجود
بالضرورة بخلاف غيره
فانه قد يحتاج اليه في وجود
دون اخر فيسمى الاول علة
الذات وان علة الوجود كما
سواء لازم الماهية باعتبار كمال
الوجودين لازم الماهية ولازما
باعتبار وجود خاص لازم ذلك الوجود
طالما
قوله او بالترتيب وهو ان يكون الترتيب اقول
فالسابق بالترتيب ان النفس المبدء المعروض
او ما هو اقرب اليه فان الترتيب على الوقوع
في الترتيب يشعلها قال الشيخ في قاطبغورياس
الشفا المتقدم بالترتيب على الاطلاق هو الشيء الذي
ينبئ به اشياء اخر فيكون بعضها اقرب وبعضها
بعد فاما بعد المطلق فذلك ما هو اقرب المنسوب اليه
هذا المنسوب اليه طالما قوله لان اجزاء الزمان
متساوية في الحقيقة اقول في نظرنا هذا العينة
نفي ان يكون تقدم بعضها على بعض لذاتها
وما سيذكره الشارحون عند
قوله ولا يباح
الامارث
الامارة مودة من ان ماهية الزمان متصل في حد ذاتها
فان الاخر وان كان له وجودا في حد ذاته
بعضها متقدما بالتقدم
لا يجزى افعالان كون احد هما تجسسية والاخر غير
بسته الا الماهية المشتركة ولا الا الشخص بعين ما ذكر في
نفي العلية فان قيد كلف في ذلك اختلاف في
الشخص المفروض بناء على ان التقدم
على فرض وجودها فلف
ان يقول يجوز ان
يكون التقدم

اجتماعها

المفروض كسواء الجواهر
طالما
في العلية العرفية لا الاختلاف في الشخص
والذي يفرض بستره ذلك الاختلاف
على فرض وجوده مستند الالمانية على

قوله وانما يتاخر لان قول لا يخفى اذا تخيرت قطعة من الزمان بحزم

المعنى

بحزم هذه الملاحظة
بتقدم بعض اجزائها على بعض

اذا لاحظنا القدر بمعنى الوجود الزمان ٣٤٨
المتقدم بقدر يومين مثلا على ان يوجد الذي يحتمل عليه
بحزم مجرد ذلك بتقدم احداهما بخصوصه على الاخر
حتى لو قيل كان تلك المادة متحدة ذلك اليوم
والاخرى في ذلك الاخرى

السؤال علم

ان احداهما

اسبق بالنسبة

الى الاخرى

عند ذلك

بما في عدم بحزم

بما تقدم اذا لاحظنا

لا بخصوصه بل على وجه

اخر فالتاخر في المذكورة

مؤاخذة لفظية اذ

ان السؤال ينقطع عند

الانتهاء الى الزمان اذا لاحظنا

بخصوصه على الوجود الذي هو

موجود على ذلك الوجود او يتم

عليه في المجال على ما ينبغي تحقيقه

مثلا اذا لاحظنا ان زمان

كونه في شغل معين يعلم مجرد هذه الملاحظة

تقدم بعض اجزاء ذلك الزمان على بعض

حتى لو قيل انه لو لم يكن مع ذلك الجزء

المعين الكيفي بذلك ولم يقدر لم كان ذلك

الجزء متقدما على هذا الجزء غايته ان يعبر عن احد

الجزئين بالاسس وعن الثاني بالقدوم ويرد

بذلك اسناد الجزم الى وصفه لا سببه والقدوم

بما في ذاتها المتصورتين بخصوصهما طلال

قوله ولو سلم فاما يدل على كونه اقول لو كان هناك

واسطة في الشبوت لعم اسئلة بل وان كان

بديهي الشبوت وذلك لان

الان لا ينافي السؤال

بطلبه

ل

قوله اقول السبق بالرتبة عبارة عن ان يكون السابق اقرب

قوله

الواعى القدر

بشروط المصلحة الذي يتقدم

ولا شك ان ذلك المصلحة القدر

الرتبي هو كونه سببا او يقرب من البداية في

الزمان غيره وذلك يكون التقدم بالزمان حتى

هو تقدم بالزمان غير مجاميع المتأخر كذا في التقدم بالرتبة

فان ان لم يجمع مع المتأخر كان ذلك من حيث اخره في

اجتماعها مع المعلول ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متشابهة في المفضلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء
الزمان ترتيب حتى ولا عقلي ولا بالزمان والالكان للزمان زمان وتسلسل واجب بانه يجوز ان
يكون بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتداء من طرف الماض وبالعكس اذا ابتداء من طرف
المستقبل ودد بان السابق بالرتبة حسيته كانت او عقلية مجاميع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليس
كك اقول السبق بالرتبة على ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى ما فرض
مبداه واما ان السابق مجاميع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه لم لا يجوز ان يكون عرضا
مفارقا لايق السابق ان لم يجمع المسبوق فيسبقه سابقا في زماننا لاننا نقول له ان يقول السابق الزمان ايضا
راجع الى السبق بالرتبة فان وجوده زيدا كما يكون سابقا على وجود عمر وسبقا زمانيا لان زمان وجوده زيد
كان سابقا على زمان وجوده وسبقا زمانيا لان زمان وجوده زيد كان سابقا على زمان وجوده
عمر ولكن سبق زمان وجوده زيد على زمان وجوده وسبق بالرتبة كما ذكرنا وذهب الحكماء الى انه ما يدل
الى السبق الزمان في فانه كما مر عبارة عن ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجمع القبل معها البعد
هذا المعنى ان عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض
لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لها وذلك لان السبق والتاخر هذا المعنى من الاعراض الذاتية
الاولوية للزمان وعروضها الغيره بواسطة فيما يعرضان لاجزاء الزمان ولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض
يدل على ذلك انه اذا قيل وجوده زيد متقدم على وجود عمر واجهران بقولنا اذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيبان
وجوده زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمر ومع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه
اجهران بقولنا ايضا ان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت مس و هذه كانت اليوم وامر
متقدم على اليوم لم يصح ان بقولنا اذا قلت انه متقدم عليه اقول وفيه مجتثا اما اول فلان معنى السبق الزمان
لو كان ما ذكره من غير اعتبار اخر معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سابقا
لان لها ايضا قبلية لا يجمع القبل معها البعد واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند قولك مس متقدم الزمان
على اليوم اما هولان التقدم على اليوم ما خوفي مفهوم لفظه امس كما ان التاخر عن اليوم ما خوفي مفهوم
لفظة الغد فلو قيل لما اذا قلت مس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لما اذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على التاخر
التاخر وهذا ما بعد تخفيفا وكما ان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذا كانت
في الزمان المتأخر لا يدل على ان التقدم عرضا ولي للزمان فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه
لو سلم فاما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لافي الشبوت وذلك هو المطع كما لا يخفى
هذا القسم من التقدم مبني لاجتات كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء لما جعلوه واجعا الى التقدم
الزمانى ادعوا قدم الزمان المستلزم لتقدم الحركة والتحرك اذ لو كان الزمان حادثا لكان عدمه سابقا على
وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما براسه جوزوا تقدم
عدم الزمان على وجوده تقدم ما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير ان يكون مع عدم الزمان

نعان

انظر كيف نأخذنا ظاهره وان ان اردنا بالتقدم اليه العرفية

والا تخرج الى

الاعتدال والبرهان

في غير الاوقات وكون التقدم عليها

في غير الاوقات وكون التقدم عليها

في غير الاوقات وكون التقدم عليها

في غير الاوقات وكون التقدم عليها

في غير الاوقات وكون التقدم عليها

في غير الاوقات وكون التقدم عليها

في غير الاوقات وكون التقدم عليها

في غير الاوقات وكون التقدم عليها

في غير الاوقات وكون التقدم عليها

في غير الاوقات وكون التقدم عليها

في غير الاوقات وكون التقدم عليها

في غير الاوقات وكون التقدم عليها

في غير الاوقات وكون التقدم عليها

في غير الاوقات وكون التقدم عليها

زمان والمحصور استقرائي والحكمة وبما قالوا في وجه الضبط المتقدم اما ان يجامع المتأخر في الوجود او
لا يجامع فان لم يجامع فهو التقدم بالزمان وان جامع فاما ان يكون بينهما ترتيب ولا الاول التقدم بحسب
الرتبة والثاني اما ان يكون بينهما احتياج او لا الثالث التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه
علة ناعمة للشيء او لا الاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع اقول وانت خير بانه يلزم على هذا ان
يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدم بالزمان لا بالطبع فالاول ان بقى المتقدم ان احتاج اليه المتأخر
فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والافعال بالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يكن اجتماعهما في الوجود
فالتقدم بالزمان فان اعتبر بينهما ترتيب فالتقدم بالرتبة والافعال الشرف واذ علم ان تمام السبق علم اتمام
التأخر ايضا لانه مضايقت سبق فاذا عرض سبق بمعنى من تلك المعاني للشيء بالقياس الى اخر عرض
تاخر هو مضايقت لذلك السابق بلا اشتباه واما اتمام المعية فلا يخفاء في المعية الزمنية سواء كانت عقلية
كفهومين متساويين واقعين في مرتبة واحدة من المفهومات المرتبة في العموم والخصوص وحسبته كما هو
صحاذين ولا في المعية بالشرف وهو ظاهري في المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد فترتيب
الشيء واحد فانهما في العلية مع ذلك الشيء والعارضة لمعلول علة واحدة ناقصة كما مر من اشتراط بشرط
واحد فانهما معا ايضا في المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا في المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين
لمعلول واحد بالتوابع لا بالتشخص لا متناع توارد لعلتين مستقلتين على معلول واحد بالتشخص والعارضة
لمعلول علة واحدة مستقلة مطم على راي المتكلمين واذ اختلفت الجهتان على راي الحكماء ولا في المعية
الزمانية على راي المتكلمين واما المعية الزمانية على راي الحكماء والمعية الذاتية على راي المتكلمين ففيهما
نظر وتامل لان المعية عبارة عن سلب لتأخر والتقدم في المعية سلب ليه التقدم والتأخر وما قبل من ان
المعية في القسم السادس عن معية اجزاء الزمان بالذات غير معقول اقول فغير ان المتكلمين لا يحدرون
السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون عدم الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم
تحقق المعية في اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على رايهم ومقوليتهم بالتشكيك اختفا في ان مقولة
السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو المختار
عند المصنف فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي فانه السبق بالعلية
اولى بالسبق من السابق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى
علة غيرها فاما ترتيب حليهم من الترتيب لعقل يكون اولى واكمل وهما عندهما السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى
بمفهوم السبق من غيرها كالسبق بالشرف وبالرتبة وما بالزمان اذ يجوز في هذه الثلاثة ان يصير العتقا
فيها متأخرا وهو هو بعينه بخلاف السابق بالعلية وبالطبع وذلك قبلها سبقان حقيقيان وتحفظ
الاضافتين المضافين في انواعه اي انواع التشكيك وهي اثثة التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقضية
والتشكيك بالاشدوية يعني اذا كان احد السبقين بالاصافة الى سبق اخر موصوفا باحد انواع التشكيك
كالاولوية مثلا بان كان احد السبقين اولى بمفهوم السبق من الاخر كان المتأخر الذي هو مضايقت للسبق

الزمان لذاتها مما جعلها
ان المتكلمين اقول لما كان الظاهر ان مثل
ان الحصار السابق الذاتية في اجزاء
الزمان يقتضي الحصار المعية
الذاتية فيها
تعرض لغيره
والا فاقول
للتعرض عليه
قد مر على جلال
قوله لان الاحتياج
الى العلة المؤثرة اولى
امالان للاحتياج اليها
مضروبي في كل حصول
بكلاب غير فانه قد يستغنى
عنه بعض المعلولات ولا
لانها تقيد بوجوده على سبيل
الوجوب بكونه غير فليتامر
فيه ثم في ترتيب كون ترتيبه
عليه الكبر على ذلك مما جعل
قوله اذ يكون في هذه الثلاثة اقول ان يكون
السبق فيها اجتمعت وادوم فيكون اول
اقول هذا بعد تمامه يدل على اختلاف
حصول السبق في معروضاته وكونه
مفعولا بالتشكيك عليها لا على كون السبق مفعولا
بالتشكيك على التقدمات كما ان بعض المقادير
قد يلزم بعض الاجسام بحيث لا يكون زواله
بقائه ولا يلزم منه كون المقادير مفعولا على المقادير
بالتشكيك فان قلت مفهوم السبق المطلق كما سبق
ان يكون للسبق معنى حيث ليس للاخر ولا يكون للاخر
الا حيث يكون له ذلك المفهوم في السبق الذي هو كما
يكون للسبق ذلك المعنى حيث ليس للاخر ولا يكون ان
يكون زمان وجوده للمعلول في مرتبة وجود العلة
ممتنع على ان يكون المراد في
للوجود وظرفه

ظرفه لا تنوع بكونه وجوده في زمان وجود العلة
لان السبق في زمان وجود العلة
ان السبق في زمان وجود العلة
بالسبق كما ان كون كخط ازيد من خط اخر
يقضي ان يكون اطلاق كخط عليها
وكذا كون سواد اشده من سواد لا يقضي
كون اطلاق واوشيتها
بالتشكيك في مرتبة
تفصير
الاول

قوله ما هو المشي بالزمان في قول في حق حقيقة ذلك
القول

في الحقيقة لغوي

الذي هو مجاز في عرف الفطن

بعبارة قال في هو الوجه الاول بلا جلال ٥٠

قوله لا يمنع كقولنا في ان الفعل انفقوا على
امتناع كقولنا في التقديم واما حدث الزمانين فلو اعتبر
الزمان فيها لزم التمسك به في الحقيقة قوله
في القدم والحادث لا يمنع

لان لا يمنع كقولنا

منها انهم

لم يلزموا ذلك

فيما فلا يردان

امتناع كقولنا

هو اذ لم يعتبر فيها

الزمان واما اذا

اعتبر فلا يكون بينهما

منع كقولنا يلزم التمسك

والمعنى من ذلك

ان كون الزمان حادثا زمانيا

لا يقتضي وقوعه في زمان لعمري

اعتبار الزمان في القدم والحادث

الزمانين بلا جلال قوله

والمراد ان اعتباره غير يلزم التمسك

اقول بل ان يجد القريظة على ذره

العناية ما ذكرنا من ان عرضنا ان يبين

استلزام حدوث الزمان وقوعه في زمان

اخر كما ان لا يستلزم قدر عند تخلف ذلك

بلا جلال قوله فحققت الحدوث الذاتية

بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان اقول لم

يقتض تلك لان معنى الحدوث عندهم

هو السبوقية بالقدم كما هو المتعارف الا انهم جعلوا

السبوقية اعم من الذاتية والزمانية ولو قالوا بذلك

لغزوا المعنى المتعارف من الحدوث بالكلية

فكان اطلاقه بحدوث عليه مجرد

اصطلاح بلا جلال

وول

وانما اشكال في القسم الثاني رسل قول بل ان قولنا
في الحقيقة لغوي
الذي هو مجاز في عرف الفطن
بعبارة قال في هو الوجه الاول بلا جلال ٥٠
قوله لا يمنع كقولنا في ان الفعل انفقوا على
امتناع كقولنا في التقديم واما حدث الزمانين فلو اعتبر
الزمان فيها لزم التمسك به في الحقيقة قوله
في القدم والحادث لا يمنع
لان لا يمنع كقولنا
منها انهم
لم يلزموا ذلك
فيما فلا يردان
امتناع كقولنا
هو اذ لم يعتبر فيها
الزمان واما اذا
اعتبر فلا يكون بينهما
منع كقولنا يلزم التمسك
والمعنى من ذلك
ان كون الزمان حادثا زمانيا
لا يقتضي وقوعه في زمان لعمري
اعتبار الزمان في القدم والحادث
الزمانين بلا جلال قوله
والمراد ان اعتباره غير يلزم التمسك
اقول بل ان يجد القريظة على ذره
العناية ما ذكرنا من ان عرضنا ان يبين
استلزام حدوث الزمان وقوعه في زمان
اخر كما ان لا يستلزم قدر عند تخلف ذلك
بلا جلال قوله فحققت الحدوث الذاتية
بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان اقول لم
يقتض تلك لان معنى الحدوث عندهم
هو السبوقية بالقدم كما هو المتعارف الا انهم جعلوا
السبوقية اعم من الذاتية والزمانية ولو قالوا بذلك
لغزوا المعنى المتعارف من الحدوث بالكلية
فكان اطلاقه بحدوث عليه مجرد
اصطلاح بلا جلال
وول

الاول بلاضافة الى التاخر الذي هو مضاف للسبق الثاني موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعني
كان التاخر الاول ولي مفهوم التاخر من التاخر الثاني وهكذا الحال في الاشد تبتوا الاقدمية فالاضافة
بين السبقين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الاضافة من حفظه بين مضابفيهما يعني تاجرها
في ذلك النوع من التشكيك وحيث وجد التفاوت في مقولية السابق على اقسامه امتنع جئيته لتلك
الاقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت ما فيه والتقدم دائما بعارض زمانه
او مكاني او غيرها يعني اذا نظر الى الماهية من حيث هي لم تكن متقدمة على غيرها ولا متأخرة واما
يعرض لها التقدم والتاخر باعتبار امراضها عنها امان كما في التقدم الزماني او مكان كما في التقدم
المكاني او غيرها من كمال كما في التقدم بالشرف وواجبه كما في التقدم بالعلية او بالطبع هذا كله ظاهر واما
الاشكال في القسم السادس عن التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضه انما هو
لذاته لا لامر خارج والتقدم والحادث الحقيقيان لا الايقان وقد مر انهما قد يؤخذان حقيقيتين قد يؤخذان
اضافيتين وقد مر ايضا ان الحقيقي من كل منهما يراد به معينان احدهما يسمى في انبأ والاخر زمانيا وقد
يتوهم ان الزمان معتبر في مفهوم الزمان كما ان معتبر في مفهوم الاضافي منها على ما مر من تفسيره فاذا
ان يدفع هذا التوهم في لا يعتبر فيها الزمان ويحمل ان يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي فان المقصد ذكر لكل
من التقدم والحادث معينين احدهما وهو المسمى بالزمان في حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون منها
الا هذا المعنى الثاني وهو المسمى بالذات مجاز لغوي لانه مصطلح اهل الكلام والاشكال يعني لو
اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث بان يبق هو كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وفي مفهوم
القدم بان يبق هو كون وجود الشيء مستمرا في جميع الازمنة الماضية لزم التسلسل لان الزمان اماقديم
او حادث لا امتناع الخلو منها وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان اخر ويتسلسل ولا يلزم
التسلسل من اعتبار الزمان في مفهوم التقدم والحادث الاضافيتين لانه لا يمنع الخلو منها كما لا يمنع
واعترض بان مفهوم التقدم هو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وحجاز وصف
الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل ودد بان الزمان معتبر في مفهوم التقدم
مسلوبا بالامتناع والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل فلا اشكال والحادث الذاتي متحقق قد
مر ان الحادث الذاتي عبارة عن مسبقية وجود الشيء بالغير والاشكال ان وجود الممكن مسبوق بوجود
علته فحققت الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء في بيان الممكن لذاته غير
مقتضى للوجود والغير مقتضى له بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء موجب يتلزم
ارتفاع فانه وذلك يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتض ارتفاع
حاله بحسب ذاته فقدم ما بالذات على ما بالغير فاذن وجود الممكن مسبوق بلا اقتضاء للوجود وهذا هو
الحادث الذاتي وردد بان غاية ما ذكره في ثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب
الغير وون لعكس ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب ارتفاعه وذلك

انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ترتيبه موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب
 لارتفاع حاله بحسب لغز لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات
 دون العكس وان كان الاستلزام حاصل من الطرفين والقدم والحديث اعتباران عقليتان اذ لو وجد الكان
 الحديث حادثا بالآلزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها وكان القدم قديما والالزم حدوث القديم لان
 القدم صفة لازمة لذات القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم انصف به واذا كانت
 الصفة اللازمة مسبوقه بالعدم كان ملزوما كقطعنا ثم نقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحديث حتى
 يتسلسل هذا في قدم والحديث لزمانيين واما القدم والحديث الذاتيتان فانهم وان يمكن اجراء هذا الدليل
 في الحديث لذاته بان يبق لو كان الحديث الذاتي موجودا كان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه سابقا ذاتيا
 وهكذا ننقل الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراءه في المقدم الذاتي لانه لا يعبر ان يبق لو كان المقدم الذاتي موجودا
 لكان قديما بالذات ويمكن ان يبق مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير فاعدم جزء منه وكل ما يكون
 العدم جزء من مفهومه لا يكون موجودا ولما استعمر ان التمس ان يقول التمس انما يلزم من انقضاء شئ بالعدم
 والحديث لا من كونها موجودين فان لزوم التسلسل بحاله وان كانا اعتباريين بيان ذلك انه لو انصف
 شئ بالقدم لكان انقضاءه قديما اي غير مسبوق بعدم الانقضاء والالزم اما عدم الذات القديم وانفكا
 صفة القدم عنه وكلها محتمل وكل نقول لو انصف شئ بالحديث لكان انقضاءه ايضا حادثا والالزم قدم
 الحادث ولا يجد المناقشة بان القدم عبارة عن المسبوقية بوجود الشئ بعد مده في نفسه كما ان الحديث عبارة
 عن مسبوقية وجود الشئ بعد مده في نفسه واما مسبوقية الانقضاء بعدم الانقضاء فليس ذلك حادثا كما
 ان لا مسبوقية به ليس قدما والحاصل ان وجود الشئ في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحديث لا وجود
 الشئ لغيره فان في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا لان تسمية هذا المعنى بالقدم والحديث بحسب الاصطلاح
 لا دخل له في لزوم التسلسل اذ لم ان يقول لو انصف شئ بالقدم لزم عدم مسبوقية الانقضاء به بعد مده
 الانقضاء وانصف القديم بهذا المعنى عن عدم مسبوقية الانقضاء بعدم الانقضاء ثم هذا الانقضاء انما
 يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم الانقضاء وهكذا حتى يظهر التسلسل في عدم مسبوقية الانقضاء بعد مده سواء
 سمى قدما او لا وكذا الكلام في الحديث وشاها بانها ينقطعان اي ينقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعني
 لما كان تحقيقها بحسب اعتبار العقل ترتيب سلسلتهما اي اعتبارهما العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات
 الغير المتناهية فيقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار ويصدق القضية المنفصلة الحقيقية منها في
 الموجود فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون دائريين التفرقات والاشياء وكذا يصدر والمنفصلة
 الحقيقية من الوجوب لذاته والوجوب لغيره في الموجود اذ كل موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير
 على سبيل منع الجمع والحلو اما منع الجمع فلما امر من ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الحلو
 فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات وممكنا بالذات والممكن لا بد ان يجب وجوده من علمته والالزم
 يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب لذاته على المركب ولا يكون لذاته جزء من

مقوله
 لكن لا يمكن
 اجراءه في عدم الذات
 يمكن ان يبق لو وجد القدم الذاتي
 ان كان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه فيلزم
 ان لا يكون موجودا في مرتبة وجوده بموصوفه فيكون موضوعه
 في تلك المرتبة حادثا ذاتيا مسبوقا لذاته
 سبق في تحقيق حدوث الذات
 فادخله او اشار
 قد برهنا
 جلال
 قوله ولا يكون
 المناقشة في قول
 المناقشة في غيره
 عبارة التمس الا
 صغرها حيث قال
 لو كانا عقليين يلزم
 بعين ما ذكرتم واثار
 بذلك الى ما ذكره من الدليل
 على انقضاء وجودها في الخارج
 وهو انها لو وجدنا الموجود
 من القدم اما قديم او حادث
 اذ لا واسطة بينهما الا في بقا
 الالزم حدوث القديم والادل
 بوجوب التمس وكذا الموجود من حدوث
 اما حادث او قديم وانما في بقا والال
 يلزم قدم الحادث والاول بوجوب التمس
 فان ذلك لا يجري على تقدير كونها عقليين
 لان المسبوق موجودا في الخارج ليس قديما ولا
 حادثا بل على معناها الاصطلاحي فلا يمكن
 الا بان يراد بها ان المتضمنين في مجموع اصطلاح
 الاصطلاح غير الدليل السابق فلا يصح قوله بعين
 ما ذكرتم ومن اراد المناقشة انها اوردا على ذلك التمس
 واجاب عنها بما مررت في محققها اصطلاحا وظاهر
 لفظه هو ما ذكره الشارح بعينه فلا
 يراد عليه حصيل
 رواه

غيره

قوله قول في بحث لان المحل هو ما يحتاج وجوده كما هي

اقول لا

جزاء العقلية تغايرة

بحسب المفهوم من جهة كسب الوجود

الاول فقط واما الثاني فظنوه امر في حيزها

واحدة ومعوقها اثنان فوجودها غير ما يستلزمها

قد ثبت ان الواجب لا يماثله وراء الابنية

كما مر ومع ذلك انه شخص بسيط

لا يكلفه العنصر اليمانية

وشخص ولا

الماهية و

وجود اولو

كان له ما يستلزمه

لم يكن من حيث

هي ماهية موجودا

بما يحتاج الامر

بمقتضى شخصه فلا

يكون وجوده عينه

ولو كان هو يسهل

لكنها غير وجوده لا يحتاج

في الصانع بوجوده العقلية

فاما ان يكون علته نفس الوجود

او غيرهما وكلاهما محال على الفصل

في مقابلة كما صدر ان وجوده

لا يمكن ان يتعلق بشيء اخر اعدا

كان جزءا او معدوما او غيرهما

وجوده وصفا غيره بمعنى انه يكون هناك

شيء موجودا وكذا ما اذا لم يكن

معدوما كما ان المقدمات السابقة

تحقق الوجود عين ماهية بنفسك جدا

فول فلا يحصر منها حقيقة واحدة اقول بالبيع

ذلك والسند السري بالركب من قطع الخشب و

الهيئة المحصورة كما هو المشهور ووعوى انها ماهية

اعتبارية مع انها كلام على السند غير سموعة الى ان

يبين وايضا لو اقتضى استغناء الواجب في

دائه عن احوال كونه عرضا لا يتغير

استغناء العناصر

التي هي

اجزاء المواليد عن الصور كما انه فيها ان يكون عرضا

الواعي المواليد وان الخواص

الواجبة انفسها على اجزاء

الواجبة لان حالها

المحل هو الواجب هو مستغن عن الحال يكون الواجب هو الموضوع

منها حقيقة واحدة محصلة بل غاية ان يحصل منها حقيقة اعتبارية واعترض عليه بان كون الحال عرضا

والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال في الواجب حده واما اذا كان الواجب مع غيره جزء

مادبا وحل فيها الجزء الصوري بل يلزم ما ذكره في العناصر الجمعية التي تحلها العنصر والنوع للمواليد

المحل هو الواجب هو مستغن عن الحال يكون الواجب هو الموضوع

منها حقيقة واحدة محصلة بل غاية ان يحصل منها حقيقة اعتبارية واعترض عليه بان كون الحال عرضا

والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال في الواجب حده واما اذا كان الواجب مع غيره جزء

مادبا وحل فيها الجزء الصوري بل يلزم ما ذكره في العناصر الجمعية التي تحلها العنصر والنوع للمواليد

المحل هو الواجب هو مستغن عن الحال يكون الواجب هو الموضوع

منها حقيقة واحدة محصلة بل غاية ان يحصل منها حقيقة اعتبارية واعترض عليه بان كون الحال عرضا

والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال في الواجب حده واما اذا كان الواجب مع غيره جزء

مادبا وحل فيها الجزء الصوري بل يلزم ما ذكره في العناصر الجمعية التي تحلها العنصر والنوع للمواليد

المحل هو الواجب هو مستغن عن الحال يكون الواجب هو الموضوع

منها حقيقة واحدة محصلة بل غاية ان يحصل منها حقيقة اعتبارية واعترض عليه بان كون الحال عرضا

والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال في الواجب حده واما اذا كان الواجب مع غيره جزء

غيره ولا يزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا يفصح ان الواجب بالذات لو ازم ثلثة انتفاء كل منها يستلزم امكانه
الاول انه لا يكون مركبا الا من اجزاء متميزة بحسب الخاريج ولا من اجزاء متميزة بحسب الذهن والا احتاج الواجب
لذاته في ذاته وجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن اقواله
بما لا يمكن هو ما يحتاج في وجوده الخارج الى غيره اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده
الخارجي الى غيره وهو الممكن او لا وهو الواجب فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الى
في التحقق الذهني الى جزئه الذهني وهو لا يستلزم امكانه قيل لو كان شيء مركبا في العقل لم يكن مركبا في
الخارج لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جملا ولا عبرة به وايضا لزم ان يكون البسيط في الخارج صورتان
متغايرتان تطابقان ذلك للبسيط وانتم صرود فان مطابقة احد المتغايرتين له بنا في مطابقتها
الاخرى لم يديه واجيب قاعن الاول بيان الكلام في تصور الاجزاء والاحكام فيه يعتبر مطابقتها ولا مطابقتها
وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متميزة في الخارج ولا تمايز واما عن الثاني فانا لا نتم استحالته ان يكون
صورتان كما ذكر وانما اجزمك يكونه محالا من بديهته وهماك لا يفتك بالصور الخيالية كما المنقوشة على
الجدار والمتخائل في المرات فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتها الامروا احد
بسيط فلذلك يتسارع وهماك الى ان الحال في الاجزاء العقلية ابعك كك ولو علمت ان هذه صور عقلية
مخالفة لاصور الخيالية ينترعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط
مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات اقل واكثر والتنبه لمشاركات ومباينات بحسب الاستعداد
ان تعقل النفس صورة مطلقة الحصر بخصوصه واخرى سابقة وهي نوعه واخرى نطابقه وهي جنسها ليق
ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في مهية ذلك الشيء لان كل مهية لما سواء مقتضية
لا مكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في مهية ذلك الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن
مشاركه غيره في مهية من الماهيات لم يحج الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لانا
نقول يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان
التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين والثاني ان الواجب لا يكون جزء
من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء اخر ينقسم اليه حقيقة واحدة وحده حقيقة بحيث يكون
المجموع شخصا واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن حاله في الاخر امتنع ان يحصل منها حقيقة واحدة منحصر
وهذا ضروري وان كان احدهما حاله في الاخر فلا يمنع اما ان يكون الواجب حاله في الاخر والعكس
والاول مح لا ان الواجب مستغن عن غيره والمستغني عن غيره لا يمكن حلوله في غيره والثاني ايتمح لانه لو
كان المحل هو الواجب هو مستغن عن الحال يكون الواجب هو الموضوع والامر الاخر هو العرض فلا يحصل
منها حقيقة واحدة محصلة بل غاية ان يحصل منها حقيقة اعتبارية واعترض عليه بان كون الحال عرضا
والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال في الواجب حده واما اذا كان الواجب مع غيره جزء
مادبا وحل فيها الجزء الصوري بل يلزم ما ذكره في العناصر الجمعية التي تحلها العنصر والنوع للمواليد

نوعه لا يكون

نوعه

اجزاء المواليد عن الصور كما انه فيها ان يكون عرضا
الواعي المواليد وان الخواص
الواجبة انفسها على اجزاء
الواجبة لان حالها
المحل هو الواجب هو مستغن عن الحال يكون الواجب هو الموضوع
منها حقيقة واحدة محصلة بل غاية ان يحصل منها حقيقة اعتبارية واعترض عليه بان كون الحال عرضا
والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال في الواجب حده واما اذا كان الواجب مع غيره جزء
مادبا وحل فيها الجزء الصوري بل يلزم ما ذكره في العناصر الجمعية التي تحلها العنصر والنوع للمواليد
المحل هو الواجب هو مستغن عن الحال يكون الواجب هو الموضوع
منها حقيقة واحدة محصلة بل غاية ان يحصل منها حقيقة اعتبارية واعترض عليه بان كون الحال عرضا
والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال في الواجب حده واما اذا كان الواجب مع غيره جزء
مادبا وحل فيها الجزء الصوري بل يلزم ما ذكره في العناصر الجمعية التي تحلها العنصر والنوع للمواليد

الوجود ظاهر او بين ما ثبت
من ان تستغن عن الواجب
عنه ملاطفا
دولة

فقد انما كان ذلك اذا كان المقصود ما عني خارجية والوجود

المعقولات الثانية

اقول اذا كان الوجود وصفا

للذات سواء كان امرها اعتباريا او

معيانا كان يمكن باعتبار ثبوت الذات وان لم يكن

مكننا باعتبار ثبوت نفسه مع التقدير الاول مراد

بكونه مكننا باعتبار ثبوت الذات

لاباعتبار ثبوت نفسه فلا

يرد عليه ما اورد

علا جلال

قوله وايضا

افتقار الوجود

الى الماهية اقول

هذا بحسب الجليل

من النظر والبرهان

اي من العبارة و

اما على التحقيق الذي

بحقق وجوب كون عين

الماهية كما تفصيله

علا جلال

لا ولا معنى لوجوب الوجود

اقول قد عرفت حقيقة الحال

علا جلال قوله الموجع الى

السبب هو الامكان اقول كمراد

بغير الشئ فان ثبوت ذلك الشئ

والنقصان ذلك الشئ به او كونه هو

او ما شئت فسمه امر لا يستغنى عن العلة

فان الانسان مثلا لا يحتاج الى ما يجعله انسانا

اما في كونه امرا اخر فيحتاج الى علة وذلك نظرا

فان توسط المجهول بين الشئ ونفسه يمنع الذات

واما كونه شيئا اخر فيحتاج الى سبب بالبداهة

فذلك حكم الحكماء بان وجوب الواجب عينه

حتى يستغنى في وجوده عن غيره اذ لو كان غير فاعلمنا

به ان يكون ناشبا عن ذاته فيلزم تقدم الذات

بالوجود على وجوده اذ عن غيره فيلزم افتقار الواجب

الى الغير علا جلال قوله فان النقصان الاربع

بالوجوب كما كان واجبا اقول النقصان الاربع

واجب بغير التفصيل على الوجود

وهو لا يستلزم الا

سواء

عن العلة بمرحلة ذات الاربعه ولا يجزى ذلك في الوجود

لما مر علا جلال قوله اذا تمهد هذا فنقول اقول قد

عرفت ان على تقدير كون الوجود غيره لا يكون واجبا

بذاته علا جلال قوله

بذاته علا جلال قوله

بذاته علا جلال قوله

بذاته علا جلال قوله

بذاته علا جلال قوله

بذاته علا جلال قوله

بذاته علا جلال قوله

بذاته علا جلال قوله

بذاته علا جلال قوله

بذاته علا جلال قوله

بذاته علا جلال قوله

بذاته علا جلال قوله

بذاته علا جلال قوله

ودعوى الاحتياج والافتعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث ان الواجب يزيد وجوده محله
والا لكان لوجود صفة له لا تتران لم يقيم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة العظمة تقتصر الى
الذي هو غيرها والمقتصر الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر غير لا يكون حقيقة الواجب والافتقار
عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها بالوجود فاقا بهذا الوجود في تقدم الشئ على نفسه اما بغير
هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في هذا الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل بان كان
المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقار في وجوده الى غيره واجيب بان راد الوجود
يقوم بذات الواجب قيا ما خارجيا كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا تم قوله ان لم يقيم به الوجود لم يكن موجودا
وان راد بالقيام مجرد اتصاف لذات به فلا تم قوله والمقتصر الى الغير ممكن انما ذلك اذا كان المقتصر ما العين
خارجية والوجود من المعقولات الثانية كما تقدم وسياتي ايضا الايق ذلك هو الوجود المطلق كلاما في
وجوده الخاص لا نأقول لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وخصه ثم على
انه ليس من المعقولات الثانية فان قيل مدعا ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامه
قلنا لا يلزم من ذلك انه وجودا خارجيا هو عين ذاته مع انه مقصود هم الاصل لجواز ان يكون صدق
ذلك المدعى بانتفاء الوجود عينه الا يتحقق مع عدم زيادته وايضا فان افتقار الوجود الى المهية التي يمتد
بها يحقق وجوبه ولا يقتضى امكانه كيف لا ولا معنى لوجوب الوجود سوكونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود
من غير احتياج الى غير تلك الذات فان لوجوب قد يوصف به المهية وقد يوصف به الوجود فاذا وصفنا به
المهية كان معناه انها الذات التي تقتضى الوجود واذا وصفنا به الوجود كان معناه انه مقتضى ذات المهية من
غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء في اثبات هذا المطلب وقد يلحق بحيث يندفع
عنه هذه الاجوبة بان يبق اذا كان وجوده بقا زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والامر
يكون موجودا فيها واتصاف الشئ بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود وسيق الكلام الى اخر الدليل
ولقوة هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما سيجئ مال بعض ما تخشى المتكلمين منهم المصن الى مذهبهم واقول
يمكن ان يجلب بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فانصاف الشئ بما اذا كان ممكنا وكان ذلك
الشئ بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة تجعل ذلك الشئ
متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض جاز ان لا يتصف به احتياج الى علة تجعله
ايضا وكذا زيد لما جاز ان يتصف بالوجوه جاز ايضا ان لا يتصف به احتياج الى علة تجعله متصفا بالوجود
واما اذا لم يكن اتصاف شئ بما ممكنا بل واجبا او متصفا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعه بالزوجة
لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفا بها واذا تمهد هذا فنقول
ان ذات الواجب ثم لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا
بالوجود فان شأن العلة ان يرفع احد الطرفين المتساويين على الاخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان
فاى حاجة الى العلة وترجيحها وما يبق من ان الواجب يقتضى ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا

بذاته علا جلال قوله

وقد
 ولهذا قال
 بعض المحققين صفات
 الواجب تعالى لا يكون آثاره
 ٥٥
 لو انهم الذات فغير واجبة بغيره وهو الذات
 فانه لو لم يكن الذات لم يكن ومن ههنا علم ان ذكره في
 معنى اقتضاء ذات الواجب وجوده من ذات
 بحيث لا يجوز ان لا يصف بالوجود بل يلزم
 الاقتضاء الذي يفاه لانه اذا
 كان لوجود غيره فيكون
 وجوب صفات
 الماهية
 اما لكونها
 بالوجود فيلزم
 وجوب صفات
 كل شيء بالوجود
 او لكونها صفات
 تلك الماهية بالوجود
 فيكون مثل الوجوب
 مخصوص لما يربط ويعود
 الحالات لا يربط خصوص
 الماهية معتبرة خصوصية
 الا لصف من غير ان يكون
 له صف من صفات الوجوب
 من كون الصفات مما هو واجب
 لذاته لا تقول لما تفتضو
 صفة الصفات على خصوصية الماهية
 هية كان وجوبه متوقفا على غيره
 فلا يكون واجبا لذاته فانه لا يخلو
 قوله ان يحتاج الواجب الى عدم نفسه
 اقول فان عرود الوجود للماهيات
 مستند الى الواجب فانه الموجد لها ابتداء
 او بواسطة فانقضاء العرود من كون انقضاء
 علته وينتهي الى انتفاء الواجب بذاته
 هو من حيث ادلوسلان علة عرود الوجود
 بانفعل للماهيات هو الواجب لكن يجوز ان
 يكون علة كونها بحيث لا يكون الاعراض للماهيات
 هي التي تصنع معدومات لفيكون انتفاء
 العرود في الوجود الواجب لانتفاء الماهية التي
 يمكن عرودها ما جلال
 ذواته

بالوجود لان هناك اقتضاء وتأثير وهذا قال بعض المحققين صفات الواجب ثم لا يكون آثاره وإنما
 يمنع عنهما لكونها من لوازم الذات وعروض بوجوه الاول ان الموجب معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب
 غير معلومة اتفاقا وغير العلوم غير المعلوم الثاني ان الموجب مفهوماً مشتركاً بين الواجب والممكن على ما
 سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضيه العرض واللاعرض ولا هذا ولا ذلك والاول يقتضيه العرض في
 الواجب الثاني يقتضيه التجرد في الممكن والثالث يقتضيه ان يكون كل من العرض واللاعرض لعلته فتجرد
 الواجب لعلته فيقتضيه الواجب اليها فيكون ممكاهف واجب بان يحتاج الى العلة هو العرض واما اللا
 عرض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العرض وادد عليه بان يحتاج الواجب الى عدم علة العرض
 وهو غير فيلزم افتقار الواجب الى غيره هف واجتاج الواجب الى عدم نفسه لان علة عرض الوجود للواجب
 هو الواجب نفسه لا غيره الثالث ان الواجب مبدأ للممكنات كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون
 كل وجود مبدأ لجميع الممكنات وهو محال استلزامه ان يكون وجوده مثلاً لعلته لنفسه ولعلته ايضاً وان كان
 هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدم ضرورة ان احد جزيئيه وهو التجرد عدته وان كان شرط التجرد
 لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانقضاء شرط المبدئية ومعلوم ان كون الشيء
 مبدأ لنفسه ولعلته ممنوع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية الرابع ان الواجب مشارك للممكنات في
 الوجود ومخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايراً للحقيقة الخامسة ان كان نفس
 الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجوده غير وجود عرود وان كان له كون
 مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدته لا يصلح ان يكون جزء للواجب بشرط التجرد
 لزم ان لا يكون الواجب واجباً لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بل
 الكون محض ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخل فيه فهو مح
 ضرورة امتناع تركب الواجب وخارج عنه وهو المطلق لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب
 الجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب بل ان النزاع في ان ذات الواجب
 هل هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق لا وما ذكر من الوجوه اما يدل على زيادة الوجود المطلق اعلى ان
 ذات الواجب ليس وجوداً خاصاً فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعيه انه عين ذات الواجب الوجود
 المطلق لان ذات الواجب ليس وجوداً خاصاً فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعيه انه عين ذات الواجب
 والوجود المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا اي ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس
 بمعلوم اي فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه الاعلى ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب كما نقول
 الوجود المطلق لا يقتضيه العرض ولا اللاعرض واما المقتضيه لعدم العرض هو الواجب الخاص الذي هو عين حقيقة
 الواجب فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره واما يلزم ذلك لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق
 كما نقول بمبدأ الممكنات هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذا واما يلزم ذلك
 ان لو كان المبدأ مطلق الوجود وكذا نقول ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص

وهو المتنازع فيه وكذا نقول ذات الباري نفس الكون الخاضع للمخالف لساير الاكوان ولا يلزم تعدد
الواجب وانما يلزم ذلك ان لو كان نفس الكون المطلق والمصن اجاب عن الوجه الاول والكفر به ليقاس عليه
الباقي السادس ان الوجود طبيعة نوعية لما يتبين من كونه مفهوم واحد مشترك بين الكل والطبيعة
النوعية لا يخلف لوازنها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر وعلى هذا بنيت كثير من القواعد كما سيجي
فالوجود ان اقتضى العررض واللاعرض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منها
كان تجرد الواجب لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراد صدق عرضي و
ليس هو طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده على ما سلف ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق
مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة لا يبق لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هي تمام حقيقة الوجودات
لزم التباين الكل بين الوجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لا امتناع تركيب وجود الواجب
واللازم بطلما ثبت من اشتراك الوجود معنى لا نأقول ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على بعض فلا
تم استحالة وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتض تضادها وان اريد عدم التشارك في
شيء اصلا فلا تم لزومها وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لا يفي الا اشتراك في
عارض هو مفهوم الكون في اختلاف جزئياتها في العررض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس و
غيره مع انه يقتضى اصدار الاعشى بخلاف ساير الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة
الحقيقة بحيث يقتض وجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق
مفهوم الوجود المطلق عليها صدق عارضيات التابع ان الواجب لذاتي اضافة تقتض في الواجب طريقتين
احدهما المهيبة والاخر الوجود لا نرى عبارة عن اقتضاء المهيبة للوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته و
الجواب عنه قد مر مستقصى واعترض على دليل الحكماء بان العلة متقدمة على معلولها اما هذا التقدم بالوجود
فلم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود هو المهيبة من حيث هي هي فيقدمه ذاتا لا وجود التقدم الجزء الاخر من
الركب بالنسبة اليه وايضا لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون مهية الممكن قابلة لوجودها والاقتداء عليه
بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى اخر ما ذكرتم بعينه وورده المصن بان الكلام فيما يكون مؤثرا
في الوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود وتأثير المهيبة من حيث هي في الوجود غير
معقول فان العقل ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدء للوجود مفيد له والنقض القابل
ظاهر البطلان فان قابل الوجود مستفيد له فلا بد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود
لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن عدمه ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافين بخلاف معطى الوجود قيل لانتم ان
المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة هيمناسوي ان تلك الماهية تقتض
لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف
المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانها ما لم يكن موجودا لم يكن مبدء لوجود الغير واجيب
بان التاثير والايجاد منفرد على وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد فوق مرتبة الوجود قطعاً فلا

التقسيم بحسب الامثال العطف وقد مرنا كلام عليه وتحقق
اسمى فيه بلا جلال

سفل

فقول
 وهو غير سوية
 لان لنا نقض ان يقول
 اقول في غير موجود ان لنا نقض مع ٥٤
 وحاصلها ان مع جريان الدليل في صورة
 النقض هو ان يكون القابلية غير مشروطة بالوجود
 بمعنى جوي والمطابقة بالفرق ليس دقيقة
 لنا نقض من عليه اثبات
 جريان الدليل
 فيها ولا يخفى
 ان قوله كما
 صدر في صحيح
 فيما وجد صاحب
 المحامات فان
 محله مع جريان الدليل
 لحوال الفرق بين القابلية
 والفا على الا انه بالغ
 في السند وزعم تحقق الفرق
 في الكمال لا ارتباطه بالهت
 من ان كلامه ان نقض مني على
 لقصوره ان لما هتبه ثبوتها في الخارج
 ثم يحرم فيها الوجود بل الظاهر مني على
 فلا لانه انما يتجه النقض اذا كان
 قبول الوجود غير مشروط بالوجود
 لو كان مشروطا به كان القابلية والفا
 متساويين في الحكم وهو اشتراط الوجود
 فلم يتصور النقض لان النقض هو جريان
 الدليل مع كلف الحكم ولعل مراده ان كلامه
 مني على لقصوره انه يلزم كون لما هتبه قابلية
 للوجود ان يكون لما هتبه ثبوت في الخارج قبل كما
 يلزم من كونها فاعلة له وذلك تصور فاسد لما ذكره
 مفصلا فندبره ملا جلال
 قوله فان فرق في ذلك اقول بعد ما سبق لا محذور
 في الرجوع الى الجواب الاول فانه لم يدع ان جوابه
 ملا جلال
 قوله لانا نقول معنى تقدم
 العلة على معلولها اقول في اجنب
 فان الكلام في علة
 الا تصادف
 الوجود الخارجي واذا كان لما هتبه باعتبار وجودها في
 العقد من فاعلية له لزم ان يكون موجودا في العقد
 فغير الصانع بالوجود الخارجي فيكون الصانع
 بالوجود مني جوي عاقل وذلك بين ملا جلال ودان

العقل فاعلية الوجود الخارجي يقتضي التقدم كسب الوجود الخارجي
 اما الاول فلا ان الصانع لما هتبه بالقابلية المذكورة انا هو
 كسب اعتبار العقل كسب الوجود الخارجي
 فاعلة لصفة فاعلية الوجود في العقل فقط بل الوجود في
 لا جلال
 يعقل تاثير المهية بلا اعتبار وجودها الا في وجود نفسها ولا في وجود غيرها هذا واجب المنع عن
 النقض في شرحه للاشارات بان كلامه الناقض مني على تصور ان لما هتبه ثبوتها في الخارج دون وجودها
 ثم ان الوجود محل فيها وهو فاسد لان كون المهية هو وجودها والمهية لا تتجزئ عن الوجود الا في العقل
 لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الوجود في العقل ايضا وجود عقل كما ان الوجود في الخارج وجود
 خارجي بل بان العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبارا
 لعدمه فاذن تصادف المهية بالوجود ام عقل ليس كما تصادف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد
 ولعارضه المستحق بالوجود وجود اخر حتى يجمعها اجتماع المقبول والقابل بل المهية اذا كانت فكونها
 هو وجودها والحاصل ان المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون
 فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط الى هذا كلامه اقول في نظر لان التصادف اذا كان
 عقليا يكون الصفة ايضا ام عقليا فلو فرضنا ان المهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة
 خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فابن الفرق وجه صاحب كما
 بان حاصل الجواب ان ان يريد بقوله المهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا تم انها ليست بمقدمة
 بل هي مقدمة بالوجود العقل ضرورة ان المهية تتحقق في العقل اولاً ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد
 انها قابلة للوجود في الخارج فلا تم ذلك وانما تكون قابلة في الخارج لو كان للمهية وجود منفرد للوجود
 وجود منفرد كما في تصادف الجسم بالبياض وهو تم وقال هذا غاية توجيه هذا الكلام في هذا المقام اقول
 هو غير موجبه بعد ما اولاً فلا تخرج يكون قوله ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل
 فقط لغوا محضاً لا مدخل له في الجواب واما ثانياً فلان لنا نقض ان يقول لما كان قابلية المهية للوجود
 اتصافها بحسب العقل وكفى لذلك في تقدم العلة القابلية تقدمها بالوجود العقل فيمكن فاعليتها للوجود
 ايضا بحسب العقل فيمكن في تقدم العلة الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقل من غير ان يكون لها تقدم
 بحسب الوجود الخارجي كما ان ما هتبه الاربعة علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي
 فان فرقت في ذلك بين الوجود وسائر الصفات كان ذلك رجوعاً الى الجواب الاول لا بق كلامنا في مهية
 واجب الوجود فنقول مع لو كانت ما هتبه الواجب علة فاعلية لوجودها الخارجي لزم ان يكون الوجود
 العقلي لمهية الواجب متقدماً على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون عاقل قبل وجود الوجود وهو مع لانا
 نقول معنى تقدم العلة على معلولها بالوجود العقل ان يكون الوجود العقل للعلة متقدماً على الوجود
 العقلي لمعلولها وانما يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لما هتبه الواجب على الوجود العقل لوجودها
 الخارجي لان يتقدم الوجود العقلي لما هتبه الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل وجود
 الواجب عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود الواجب عاقل ولا فاد منه هذا وقد
 استدل بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب على ما هتبه لزم كون الشيء الواحد قابلاً لشيء وفاعلا
 لمرات ذات الواجب يكون قابلاً للوجود لكونه معوضاً له وفاعلاً له لاستحالة ان يكون غير الواجب

ان الوجود الخارجي هو الذي يقتضي التقدم كسب الوجود الخارجي
 اما الاول فلا ان الصانع لما هتبه بالقابلية المذكورة انا هو
 كسب اعتبار العقل كسب الوجود الخارجي
 فاعلة لصفة فاعلية الوجود في العقل فقط بل الوجود في
 لا جلال

العقل فاعلية الوجود الخارجي يقتضي التقدم كسب الوجود الخارجي
 اما الاول فلا ان الصانع لما هتبه بالقابلية المذكورة انا هو
 كسب اعتبار العقل كسب الوجود الخارجي
 فاعلة لصفة فاعلية الوجود في العقل فقط بل الوجود في
 لا جلال

فأقول

فأعلا الوجوده والتالي بطا لما سيجي من بيان استحالة واجب بانا لائم استحالة كون الشيء قابلا وفعالا
وسيجي الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب الاحتياج الى المهية احتياج العارض الى المعرف
فكان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فكان جابر الزوال نظر الى فاته والالكان واجبا لذاته هفت والجوب
ما من من انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات مكانه ومنها انه لو كان للواجب مهية ووجود فان كان
الواجب هو المجموع لزوم تركيبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لازم احتياجه ضرورة احتياج المهية في
تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى المهية فان قيل الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود
المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك
تحققان احدهما للخاص والاخر للعام حتى يحتاج احدهما الى الاخر اقول نمنع احتياج المهية في تحققها الى
الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب ثم
غير الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج في تحققه الى
الغير فهو ممكن اقول هذا الوجه يلخص واختصار الوجه السابق كما ان ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان
مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجبه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعاً وما لم يلاحظ العقل
انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس
محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما
يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من
المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون لاعين الوجود
الذي هو موجود بذاته لا باسرها لثباته اطناً تطوي لهذا الوجه ومدار الجميع على توهم ان الوجود امر
به يكون الشيء موجودا ويصير متحققا وليس كذلك فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر مرات
الوجود والتحقق وكون الشيء موجودا وكون الشيء متحققا عبارات والمعنى واحد وايضا التوهم ما ذكره ولذا
على ان كثيرا من السلوب والاضافات عين ذات الواجب مع تباينها وعدم امكان حمل بعضها على بعض
مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير مفهوم
التجرد لا احتياج في كونه مجردا الى غيره هفت فيلزم ان يكون ذات الواجب عين التجرد وفساده اظهر من ان
لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة والمضاف ليه كلاهما خارجين عن مفهومه لزوم كون
ذات الباري تقم نفس المعدم والا لزوم تركيبه مع لزوم كونه معدوما على التقديرين ولو امكن التخصر عن هذا
بان الباري تجرد خاص نسبتا الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما
ذكو من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري تقم عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه مجردا خاصا
معروض للتجرد المطلق فلا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم لكون
الوجود عين التجرد مع انها متباينان لا يمكن حمل احدهما على الاخر مواطاة وبمثل هذا تبين لزوم كون ذات
الواجب عين الوجوب وعين الابدال الى غير ذلك من السلوب والاضافات تعالى عما يقول الظالمون علوا

من
وجود
العقل
فكل
ذات
مغاير
لا يوجد
واجب
الوجود
الاسود
الاجزئية
الامر
معرضا
تأخر
ممكن
بكل
ما هو
الوجود
والفهم
ذاته
كما
تفصيل
ملا جلال
قوله
فلا
مخلص
عن
لزوم
كون
ذات
الواجب
عين
كل
من
التجرد
و
الوجود
اقول
انما
يلزم
ذلك
لو
كان
معنى
كون
هذه
الاشياء
عين
الواجب
ان
كلامنا
سلك
ما
بينه
وكيف
يتألف
عن
عاقبة
ان
يقول
يكون
كل
من
العلم
والقدرة
والارادة
مع
اختلاف
معنوياتها
كأن
امر
واحد
بمعنى
ذلك
ان
بذاته
مصدق
عند
تلك
الاشياء
عليه
كما
ترجم
لما
وسبغ
تفصيل
الشم
ولما
رب
في
ما
لا
يرد
على
ذلك
شيء
ما
ذكره
ولو
كان
المراد
من
هذه
العبارة
كان
مفهوم
الموجود
المطلق
ان
بان
يكون
واجبا
كان
الواجب
عين
الوجود
المطلق
المقول
بالتشكيك
تعالى
عن
ذلك
ملا جلال

فان كان هو كذا يكون وجود الواجب قابلا لخفيته في قولهم جميع منهم

اقول ان هذا المسمى
هو المحل من الموقوف
الذي يتيقن بظهوره اعم مما قام به الوجود
من ان يكون طريق قيام الوصف بالموصوف

من الوجود كوجود الزاوية المثلثية
فان قيل ان الموقوف على الواجب هو
الموقوف على الواجب في قولهم
الموقوف على الواجب في قولهم
الموقوف على الواجب في قولهم
الموقوف على الواجب في قولهم
الموقوف على الواجب في قولهم

كبير فان يوقش بان المحال هو ان يحتاج الواجب في وجوده الى غيره لان يحتاج الواجب في تجرده او ايجاده او غير ذلك من السلب والاضافات الى غيره فانه ليس محال قلنا لا يمكن ان يحتاج الواجب في وجوده الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفينا في النقض ولزوم الخلف والوجود الخارجي من المحولات العقلية اما اننا من المحولات فذلك لا متنازع استغناءه عن المحل وانما اننا من المحولات العقلية فذلك لا متنازع حصوله في المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضى كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها وهو من المعقولات الثانية لانه ليس موجودا في الخارج والا لكان له وجود اخر موجود في الخارج ايضا وتسلسلت الموجودات الخارجية وعارض للمهية عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من المنه والحقائق القائمين يكون وجود الواجب عين ذاته لا يترك بصح فانها لما قالوا يكون وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا يكون موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا يكون الواجب موجودا بوجوده هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود اخر لا يوق هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في الوجود الخاص الذي هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج لا في مفهوم الوجود المطلق فيسقط عنهم ما عدا عدم صحته الاحتجاج لانا نقول اذا حكم على مفهوم كذا بانته موجودا في الخارج اوليس موجودا في الخارج او حكم بانته مستغن عن المحل اوليس مستغن كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والافلا اشتباه في اننا لا نشي من المفهومات الكمية بموجود في الخارج اذ لا وجود في الخارج الا لشخصا فلا وجه تخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا اقامة الدليل على ذلك وايضا لما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعنى الوجود الواجب كان للوجود المطلق ما يطاق بقدر الاعتيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الاعداد المعقول اخر ولم يكن في الاعتيان ما يطاق بقدر نعم هذا الكلام صحيح من القائمين يكون الوجود رائدا على الماهيات كلها واجبة كانت او ممكنة فان الوجود قائم بها اذ لو لم يتم بها لم يكن تلك الماهيات موجودة وليس ذلك لقيامها خارجيا والالزام ان يكون المهية موجودة قبل تصانها بالوجود وليس الوجود موجودا في الخارج والا لكان له وجود اخر وازم التسلسل وكان قيام المهية قياما خارجيا ولو لم يحد ولم يذكر وما اننا من المعقولات الثانية فمبنيها تامل وكذا في قوله وكذا عدم وجهاتهما يعنى الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية لان عوارض المهية على ثلاثة اقسام فمنها ما يكون عروضا لنفس المهية في نفس الامر ولا يدخل خصوصية احد وجودها الخارجي والذهني في عروضا كالتوجهية والنسبة الى الاربعه ومنها ما يكون عروضا للمهية بحسب وجودها الخارجي كالاضائيه والاحراق للتار ومنها ما يكون عروضا للمهية بحسب وجودها الذهني وهذه تسمى معقولاته ثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل وعروضها تسمى معقولات اول والمهية والكلية والحزبية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والتنوعية من هذا القبيل فان هذه عوارض تعرض للماهيات عند وجودها في العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات وقاسها الى

فان قيل ان هذا المسمى هو المحل من الموقوف الذي يتيقن بظهوره اعم مما قام به الوجود من ان يكون طريق قيام الوصف بالموصوف من الوجود كوجود الزاوية المثلثية فان قيل ان الموقوف على الواجب هو الموقوف على الواجب في قولهم الموقوف على الواجب في قولهم الموقوف على الواجب في قولهم الموقوف على الواجب في قولهم الموقوف على الواجب في قولهم

وورد ذلك الوجود في قولنا ثبت ان الوجود في ذاته لا يكون

مورد في الخارج

فلا يكون من القسم الاول

لا ذلك القسم الثاني

فان ذلك لا يقضي تقدم الوجود في ذاته بل لا يقضي تقدمه

مع الوجود في الخارج بل لا يقضي تقدمه في ذاته بل لا يقضي تقدمه

بجانب القسم الثالث ان يكون المعروض في القسم الثاني

لاننا قد كون معروض في القسم الثاني ان يكون المعروض في القسم الثاني

الذي هو معروض في القسم الثاني ان يكون المعروض في القسم الثاني

ان الوجود في ذاته لا يكون من القسم الاول

فان ذلك لا يقضي تقدم الوجود في ذاته بل لا يقضي تقدمه

مع الوجود في الخارج بل لا يقضي تقدمه في ذاته بل لا يقضي تقدمه

بجانب القسم الثالث ان يكون المعروض في القسم الثاني

لاننا قد كون معروض في القسم الثاني ان يكون المعروض في القسم الثاني

الذي هو معروض في القسم الثاني ان يكون المعروض في القسم الثاني

امور اخرجكم على تلك المفهومات المعقولة بانها تمام ماهية تلك الامور ووجوبها المشترك والمميز او
لا هذا ولا ذلك بل خارج عن ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك
فان العقل يلاحظ اولاً مفهوم الحيوان مثلاً ثم يقسمه الى زيد وعمرو وبكر مثلاً ويحكم بان هذا المفهوم
الموجود في العقل كلي يصدق على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنسها فالكلمة والذاتية والجنسية
امور عقلية عرضت لمعقول اخر هو مفهوم الحيوان فهي من المعقولات الثانية اقول ولا تلك الوجود في ذاته
بالنسبة الى المهية فان الوجود في الخارج اتماماً يعرض للمهية من حيث هي على ما سبق بيانها للمهية الموجودة
في الذهن فان الوجود في الخارج ليس هو المهية الموجودة في الذهن فليس الوجود تماماً لا يعقل الا عارض المعقول
اخر حتى يكون من المعقولات الثانية ولعل منشأ هذا الاشتباه انهم لما راوا ان اقسام المهية بالوجود
ليس اقساماً فاحادتها كاقسام الجسم بالبياض حكموا بان اقسامها بامر عقلي وان المهية اتماماً تكون بالذات
للوجود عند وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام المصنف على ما نقلناه من شرحه للاشادات فيلزم من هذا
ان يكون الموصوف بالوجود هو المهية المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك فان
اقسام المهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في تلخيص دليل الحكماء والموصوف بالوجود هو
المهية من حيث هي لا المهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحققت ما يلزمه عليك انكشف لك
حقيقة الامر في كون الوجود والجهات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتاع من المعقولات الثانية
وللعقل ان يعتبر التقيضين من المفردات كوجود شيء وعدمه او من القضايا مثل هذا موجود وهذا
ليس موجوداً ولا يري ان له ان يحكم بينهما بالتناقض اي بانها لا يجتمعان ولا يرتفعان في التحقيق اما في نفسها
ان كان التقيضان من القضايا او اما لغيرها بان يتصف المحل بها كليهما او لا يتصف بشيء منهما اقساماً بحسب
نفس الامر ان كان التقيضان مفردين وظاهر ان الحكم على التقيضين بانها لا يجتمعان ولا يرتفعان اتماماً
يتصور بعد تصورهما ضرورية توقف الحكم على تصور المحكوم ولا استحالة فيه في تصور التقيضين اذا اجتمع
صورتي التقيضين في العقل ليس يجمع بين التقيضين لان صورتي التقيضين ليستا بتقيضين حتى يمتنع
الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يلزم ان تكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت صورة
احد التقيضين في العقل ولا ثبوتها في العقل متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما قبل لقاعدة الساقطة
وهي ان للعقل ان يعتبر التقيضين ويحكم بينهما بالتناقض شاملة لهذه الصورة ايضا فان اعتبرهما العقل
فقد اجتمعا في العقل بسيط فقد اجتمعا في محل واحد فليس بمتقابلين هفت واجيب بان اعتبار
العقل لها عبارة عن اخذ صورتيهما فالاجتماع بين صورتي التقيضين لا بينهما فلا محذور كما عرفت لا يتو
ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صورة منها بل يكفي هناك ملاحظة العقل لما فيه
منها فالمحذور لا يلزم قطعاً الا انقول ما ذكره على تقدير صحتها انها هي الصورة الثانية وليس لا ثبوت الصورة
في العقل صورة ثابتة في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد التقيضين في العقل ولا ثبوتها
فيه احتاج الى انتزاع صورة من الاثبوت فلا يلزم الاجتماع صورة احد التقيضين مع عين الاخر ولا

نورد ليس كذلك فان اقسامها بالماهية بالوجود بحسب نفس الامر

اقول ان كان اقسامها

فما بحسب نفس الامر فاما في

الخارج فنوعه في ذاته في الذهن فليخص

الوجود الذهني في ذاته فليكون من المعقولات

الثانية ثم نقول اقسام الشيء باخر في كون الوجود

ان وجوبها يتاخر عن اقسامها بذلك

التي هي من الوجود لزم ان لا

يكون نفس الامر

فقط الا اقسامها

بالوجود في

نفس الامر

والا تقدم على

نفسه ويتم وان

لم يجب تأخره لمرتب

الدليل على ان الاقسام

بالوجود هي اقسامها

الخارج ولا يمتنع عن

ذلك الا بان يبقى المعبر

في الوجود الذهني موزون

الاقسام ان يمتاز الموجود

بحسب ذلك الوجود عن الاقسام

والماهية لا يمتاز بحسب الوجود

الخارج من ذلك الوجود بل

بحسب الوجود الذهني لكن يمتاز

عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود

في نفس الامر لا للغير ان يعتبر المهية

بدون ملاحظة الوجود في الوجود الماهية

في نفس الامر مما زاحم به الوجود عن

الوجود في نفس الامر ان كان غير متماز

بحسب كواخر من الوجود في نفس الامر ايضا

فلتأمل هذا على جلال نورد والموصوف

بالوجود هو الماهية من حيث هي اقول والموصوف

باجنسية مثلاً ايضاً ليس هو الماهية الموجودة في

الذهن على ان يكون الوجود معتبراً في الموضوع فان

الوجود عرضي وقد عرفت منشأ الاشتباه و

اذا تحققت ذلك انكشف لك

حقيقة الامر في كون الوجود

والجهات الثلث

من المعقولات التي تبينها على الالدين رواه

استحالة

بذلك لا يقال ان العقل لا يتصور غير ذاته فلو كان كذلك لكان العقل قد انقطع عن كل ما هو غير ذاته فان العقل لا يتصور الا بنفسه
وقالوا ان العقل لا يتصور الا بنفسه فلو كان كذلك لكان العقل قد انقطع عن كل ما هو غير ذاته فان العقل لا يتصور الا بنفسه
فان العقل لا يتصور الا بنفسه فلو كان كذلك لكان العقل قد انقطع عن كل ما هو غير ذاته فان العقل لا يتصور الا بنفسه

ولا يدركها في غير ان يكون
شان العقل الفعال مع الصواب ٤٢
محمض والتصدق وبمع الكواذب يحفظ فقط
وذلك انما هو عن الشر واليه من نواحي
المادة لايق لا معنى للعلم الاحول
مجرد عند مجرد قائم بذاته فيكون

العقل على ما هو
انا نقول
بذاتنا استلزم
كونه عالما بالصدق
وهو استلزام محمول
التصدق في جميع الاحوال
ان المحذور انما يحفظ
المعاني التي تعلق بها
التصدق وذلك
يستلزم تصور ما لا يلزم
منه حصول التصديق بها
فتم طلال قوله
واعذر ايضا بان معناه
اقول نعم فان المطابق لا يستلزم
المغايرة بالذات كما لا يقتضيه
جلال قوله ما ذكرنا قول
ان كذب الحكم لا يتحقق في مقصوده لان
مقصوده ان العقل يتصور كل شيء وقد
جعل التقسيم والحكم دليل على ذلك ولا
يختلف في الفرض صدق الحكم وكذبه لا
جلال قوله بل كونه عينه قول فيكون
صدق محتمل من كون نفس الامر او مطابقا
لمع انهم لم يفسروه الا بالمطابقة فيجب ان كتاب
عموم المجاز في التعريف وهذا تكلف مستغن عنه بما
ذكرنا على ان كلامه اسطاطا ليس في التولجيا
ما يفهم منه ان علم المبادئ اجبر ان يوصف
بالصدق وانما هو معنى ان
الواقع لا المطابق للواقع
قع طلال

قوله ولا كذا الواجب قول ان اراد ان علم الواجب
قوله فلا يظن ان العلم لا يتصور الا بنفسه
فان العلم لا يتصور الا بنفسه فلو كان كذلك لكان العقل قد انقطع عن كل ما هو غير ذاته فان العقل لا يتصور الا بنفسه
قوله ولا كذا الواجب قول ان اراد ان علم الواجب
قوله فلا يظن ان العلم لا يتصور الا بنفسه
فان العلم لا يتصور الا بنفسه فلو كان كذلك لكان العقل قد انقطع عن كل ما هو غير ذاته فان العقل لا يتصور الا بنفسه

والمبادئ العاليين باسمه النفس
طلال الدين دون
والصدق

علم ان مطابقتها للخارج وعدم مطابقتها له لا يكون معيارا للصدق وفنائه فلا بد من امر اخر يعلم به صحة
الحكم وفنائه فلذلك قال ويكون صحيحا باعتبار مطابقتها لنفس الامر بمعنى معيار صحة الحكم وفنائه
فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج مطابقتها لنفس الامر وعدم مطابقتها له والمراد بنفس الامر
ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه وليس كذا في احد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك
المدرک واخبارا لمخبر على ان المراد بالامر الشان والشيء وبالنفس الذات لامطابقتها في الازهان
لا يمكن تصور الكواذب فان الازهان قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان صحة الحكم
بمطابقتها لما في الازهان يلزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصادقا لمطابقتها لما في الازهان المقترنة
وهو بطل قطعها وايضا قد يختلف الاحكام في الازهان فان الحكماء يعتقدون قدم العالم والمتكلمون حديثه
فبايها تعتبر المطابقة اقول هي هنا اشكال قوي قد اشارنا اليه فيما سلف وهو ان ما في نفس الامر يجب ان
يكون مغايرا لما في الازهان من النسب الحكيمه لان ما في الازهان من النسب الحكيمه يعتبر مطابقتها لما
في نفس الامر يعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا فانهم قالوا موافقا لما
ذكره المقدم ان المعبر في صحة الحكم مطابقتها لما في نفس الامر لما في الازهان من النسب الحكيمه وهذا
تصريح منهم بمغايرتهما ومعلوم ان ما لا يكون في الازهان يكون في الخارج لعدم الواسطة وايضا
فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم
اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقتها لنفس الامر لما في الخارج ولا لما في
الازهان قيل المراد بما في نفس الامر ما هو في العقل الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج ما هو
خارج عن القوى الادراكية وما في الازهان من الاحكام ان كانت مطابقتها لنفس الامر في العقل الفعال
كانت صادقة مطابقتها لنفس الامر والاكالات كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا يفيد على ان هذه
العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الاعلى وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر ههنا في مقابلة الخلق
يراد به عالم الهجرات واعترض بان ما ذكرناه من ارتسام صور العقولات في جوهر مجرد هو خزانة لغيره
التأطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالة الذهول والانشاج في الاحكام الكاذبة فيجب ان تسامها
فيه ايضا ورح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر كانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر
اقول يمكن الجواب عن بان نفس الامر هو العقل الفعال لكل جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد اخر
غير العقل الفعال واعترض ايضا بان يتعذر رخ وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة
لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لا متناع مطابقتها لشيء لما لا يتحقق معه
وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زبد في هذا الوقت لا متناع ارتسامها في العقل
اجيب عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينه
وهو الثالث بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في
العلم الذي هو ارتسام الصورة ولا كذا علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام الهجزة في العقل على النور

الصدق

ان يكون الحكم المتمايزين هو في ذاته خارج نطاق
 لا يتبع
 ان يكون الحكم متمايزا
 ان يكون الحكم متمايزا
 ان يكون الحكم متمايزا
 ان يكون الحكم متمايزا

الكل كاف في المطابقة هذا وقد قيل كما ان قوله والعقل ان يعتبر التقيضين ويحكم بينهما بالتناقض متعلق
 بمباحث الوجود والعدم على معن ان العقل ان يتصورها ويحكم بينهما بالتناقض كما في سائر المتناقضات
 كقوله واذا حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتمايز كما في قوله قبل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا
 فلا عبرة به وان طابقه كان كل من المتمايزين ذاهوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس ثابت في الخارج ثابتا
 فيه هفت فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر
 دون الخارج اقول فيه نظر اما اوله فلان حكم العقل على امرين باثمتمايزان يستدعي تصورهما سواء
 كان ذلك الحكم من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على الشيء وان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه
 فلا وجه لقوله الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في
 مقصوده واما ثانيا فلا ترفع ما بينه وبين مجوز ان يكون امر اذاهوية باعتبار ولاهوية باعتبار كما انه
 يجوز ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار لا يقدح في هذا السؤال وجه وزود واما ثالثا فلان المتمايزين بما
 الثابت في الذهن وغير الثابت فيه فاللازم من مطابقة الحكم بالتمايز للخارج ان يكون كل من المتمايزين ثابتا
 في الخارج فيلزم ان يكون واليس ثابت في الذهن ثابتا في الخارج ولا محذور فيه لان يكون ما ليس
 ثابت في الخارج ثابتا فيه واما يلزم ذلك لو كان احد المتمايزين هو ما ليس ثابت في الخارج وهو ثم
 فبطل قوله فيكون ما ليس ثابت في الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد يجعلان وقد يربطهما المحمول
 قد سبق منه اشارة الى هذا المعنى في بيان المواد اعنى الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكره ههنا لئلا
 عليه بيان ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم يتعرض لدفع الاشكال الذي يتجرب على
 الحمل مطم وعلى حمل الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد
 يكون سلبا وهو الحكم بانتقائه عنه وحقيقتها ادراك ان النسبة واقعة وليست بواقعة والحمل الايجابي
 يستدعي اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول من وجه والا لكان الحمل الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة
 الاثنين وتغايرهما من وجه اخر والا لكان حمل الشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل
 ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهومهما متحدان ذاتا قبل يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تقاربت
 في الوجود اي لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما تشهد به البداهة وهو مردود بان الامور المتغايرة
 في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما صدقت هي عليه وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين
 ذهنا بحسب الوجود حقيقة او تقديرا ويرد عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية ان الاتحاد ههنا
 في الوجود بل رب موجبه لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العفاء معدوم وشريك لباري تمتنع والعدو
 ثبوتى والامكان اعتبارى والجنس مقوم للنوع والنوع كل والفصل علة للجنس الى غير ذلك فاقتران
 منع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان اريد بالوجود اعم من الذهن والخارجي لتناول امثال هذه
 القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للموجود في الذهن
 الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل بكونه اتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على بعضها

قوله
 وحقيقتها ادراك
 ان النسبة واقعة اقول

الاول ان يقال ادعان رفوع النسبة
 او لا وقوعها للثابتة من ذلك والوجه
 التخيير ايضا فان التصديق ادراك فاش مغاير للتصديق
 بحسب حقيقة لا بحسب التعلق فقط كما يشهد
 من له وجهان صحيح وهذا النوع من
 الادراك لا يتعلق

الابن معلوم
 خاص هو
 ان النسبة
 واقعة اولية
 بواقعة تجليات
 التصور فانه امر
 لا مجرد تعلق بقر
 شيى حتى يتعلق
 التصديق بلا حلال

قوله ومعنى مجازي للتغاير

معنوما اقول قد يطلق مجاز

بمعنى الحكم المحلى وهو الذي

مرتب فيه وقد يطلق على متعلقه

وهو المراد ههنا ولذلك فسره

باتحاد والتغايرين معنوما بحسب

الذات فانه متعلق الحكم ارضى رفوع

النسبة وقد ترك القسم السلي

الكفاة بالاصد ولما اراد تعريفه على

وجه يتناول الحكم المتعارف وغيره

بخص المفهوم بالمحمول والذات الموضع

كما هو المتعارف في التعريف لا جلال ذلك

قوله فيقول اقول حده القائل لذات على

الموصوف ولذالك اعترض عليه بالانتماع

الاتحاد الذات مع التغاير في المفهوم والوجود

الاجزاء حده السواد على مركز وحده شبهة

هو عليه فبندخ ذلك ونحن نقول لم تحقق مجاز

لم تحقق صدق المفهومات المتغايرة على شئ واحد

فان معنى كون الشئ وصفا عليه كونه هو احد اقسامه

فيكون شبهة مجاز قطعاً فانك اذا قلت وت

متحدان فيها صدق عليه كان هذا حكم

شئ واحد بان صدق عليه

تحت وت معا فقول

ان النسبة

هنا الذات ان كانت عين كغيرها لزم حده الشئ على
 نفسه وبغيره لزم اتحاد الاثنين والوجه اذ النسبة
 الا بان يقع اتحادها في الوجود مختلفان بالمفهوم كما
 سياتي بحقيقة لا جلال

الكلمة

لا يفرغ من وجود الماهية بل يظل

بشيء الوجود بها موجودا في عين وجودها فلا يفرغ

بشيء الوجود بل يظل الوجود بها موجودا في عين وجودها فلا يفرغ

بشيء الوجود بل يظل الوجود بها موجودا في عين وجودها فلا يفرغ

بشيء الوجود بل يظل الوجود بها موجودا في عين وجودها فلا يفرغ

بشيء الوجود بل يظل الوجود بها موجودا في عين وجودها فلا يفرغ

بشيء الوجود بل يظل الوجود بها موجودا في عين وجودها فلا يفرغ

بشيء الوجود بل يظل الوجود بها موجودا في عين وجودها فلا يفرغ

بشيء الوجود بل يظل الوجود بها موجودا في عين وجودها فلا يفرغ

بشيء الوجود بل يظل الوجود بها موجودا في عين وجودها فلا يفرغ

بشيء الوجود بل يظل الوجود بها موجودا في عين وجودها فلا يفرغ

بشيء الوجود بل يظل الوجود بها موجودا في عين وجودها فلا يفرغ

بشيء الوجود بل يظل الوجود بها موجودا في عين وجودها فلا يفرغ

بشيء الوجود بل يظل الوجود بها موجودا في عين وجودها فلا يفرغ

بشيء الوجود بل يظل الوجود بها موجودا في عين وجودها فلا يفرغ

بشيء الوجود بل يظل الوجود بها موجودا في عين وجودها فلا يفرغ

بشيء الوجود بل يظل الوجود بها موجودا في عين وجودها فلا يفرغ

بشيء الوجود بل يظل الوجود بها موجودا في عين وجودها فلا يفرغ

بشيء الوجود بل يظل الوجود بها موجودا في عين وجودها فلا يفرغ

بشيء الوجود بل يظل الوجود بها موجودا في عين وجودها فلا يفرغ

بشيء الوجود بل يظل الوجود بها موجودا في عين وجودها فلا يفرغ

بشيء الوجود بل يظل الوجود بها موجودا في عين وجودها فلا يفرغ

بشيء الوجود بل يظل الوجود بها موجودا في عين وجودها فلا يفرغ

و لا يلزم من عدم اعتبار الفاعل مع ما قام به

الشيء نفسه اتول منه نظر لان له ان يقول لو لم يكن المحل صحيحا ثبت ما ادعته من غير حاجة الى بيان وان كان صحيحا

كانت مقدمات هذه صحيحة ولزم بطلان المحل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو بطلان قطعيا واثبات الوجود

للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية تقريره

ان يثبت الوجود للماهية بغير حمل الوجود عليها يقتضيه ثبوت الوجود لها والا لم يكن المحل صحيحا والوجود لا

يكون ثابتا للماهية المعدومة والا اجتمع التناقضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة فاثبات الوجود للماهية

لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وذلك مع لاقتضائه ان يكون الماهية موجودة بوجودين وبوجود واحد

مترين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها قولك والوجود لا

يكون ثابتا للماهية المعدومة قلنا مسلم قولك فيكون ثابتا للماهية الموجودة قلنا تم فانا لوجود كما سبق

تحقيقه ثابت للماهية من حيث هي لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة وسلب عنها لا يقتضي تميزها

وثبوتها بل فيها لا اثبات فيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكثر ليس بشرط جواب شك يورد

على سلب الوجود عن الماهية تقريره ان يقرب الوجود عن مهية لا يمكن ما لم يميز تلك الماهية عما سويها

المرتب منها وجهه الاتحاد قد تكون احدهما وقد تكون ثالثا يعني قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما
صدق عليه فيكون جهة الاتحاد عند الذات متحدا مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما يقال ان العنوان
قد يكون عين لذات كقولنا الانسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فيكون
جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم
المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام
احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام لو استدعاه هذا جواب شك يورد على المحل الاجمالي
مطم تقريره ان يوثق طرف الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر اذ مع التثاق
لو لم يبق احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر ففي قولنا كل رومي ابيض
لو لم يكن البياض قائما بالرومي لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بين السواد وبينه مناسبة فلم
يكن حمل البياض على الرومي اولى من حمل السواد عليه هفت واذا كان احدا الطرفين قائما بالطرف الاخر فالطرف
الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به والا اجتمع المثالان عند قيامه بروح يلزم قيام شيء بالليس
متصفا به وذلك جمع للتقيضين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعي قيام احدهما بالاخر فان قولنا
كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور قيام بين الكل والجزء قولك لو لم يبق احدهما بالاخر لم يكن بينهما
مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر قلنا تم وانما يلزم ذلك لو لم يكن مع التغاير متحدين بالذات و
لو سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالاخر قلنا تم انه يستدعي اعتبار عدم القائم في القيام ليلزم ان تصاف شيء
بما ليس متصفا به قولك فالطرف الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به قلنا مسلم ولكن معناه ان القائم
ليس ما خذوا معتبرا مع ما قام به اعتبار عدم القائم معه للفرق الظاهر بين عدم الاعتبار واعتبار العكس
بيان هذا موقوف على مقدمات تشمل على المحل الاجمالي فيلزم بيان امتناع المحل باثبات المحل وذلك بطلان
لشيء نفسه اتول منه نظر لان له ان يقول لو لم يكن المحل صحيحا ثبت ما ادعته من غير حاجة الى بيان وان كان صحيحا
كانت مقدمات هذه صحيحة ولزم بطلان المحل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو بطلان قطعيا واثبات الوجود
للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية تقريره
ان يثبت الوجود للماهية بغير حمل الوجود عليها يقتضيه ثبوت الوجود لها والا لم يكن المحل صحيحا والوجود لا
يكون ثابتا للماهية المعدومة والا اجتمع التناقضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة فاثبات الوجود للماهية
لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وذلك مع لاقتضائه ان يكون الماهية موجودة بوجودين وبوجود واحد
مترين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها قولك والوجود لا
يكون ثابتا للماهية المعدومة قلنا مسلم قولك فيكون ثابتا للماهية الموجودة قلنا تم فانا لوجود كما سبق
تحقيقه ثابت للماهية من حيث هي لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة وسلب عنها لا يقتضي تميزها
وثبوتها بل فيها لا اثبات فيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكثر ليس بشرط جواب شك يورد
على سلب الوجود عن الماهية تقريره ان يقرب الوجود عن مهية لا يمكن ما لم يميز تلك الماهية عما سويها

من المهيئات والالام يتعين تلك المهية من بين الماهيات بسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز عنها ثابت
 موجود فالمهية ما لم تكن موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول الوجود للمهية شرطا لسلب الوجود
 عنها وهو جمع للقيضين وتقرير الجواب ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا يتم ان سلب الوجود عن مهية
 لا يمكن ما لم يميز تلك المهية عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فليسب عنها لا يقتضيه تميزها و
 ثبوتها في الخارج بل يقتضى فيها لان معنى سلب الوجود عن المهية في الماهية راسا الاثبات فيها على معنى ان
 هناك امر متحققا هو المهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلم لكنه ليس
 بشرط لسلب الوجود اى انتفاء وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود فلا محذور فان الوجود لم يسلب عن المهية
 الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة فينجز يلزم اجتماع القيضين بل انما يسلب عن المهية من حيث هي
 غاية الامر انها الكون محكوما عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللازم منها ان يتحقق هناك قضية
 موجبة مطلقة عامة وهي قولنا المهية موجودة او قضية مطلقة وهي قولنا المهية موجودة في زمان كونها محكوما
 عليها والينا قضان السالبة المطلقة العامة عن سلب الوجود عن المهية في الجملة واعلم ان ارتسام المفهوم
 في القوى العالمة ان كان وجود اذهنيا لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق والذهني عن مهية من الماهيات
 مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك فيها لاحتياج الى دفعه والحمل والوضع من المعقولات الثانية لانها يعرفنا
 للمعقولات الاولى من حيث هي في العقل يقال ان على افرادها بالتشكيك فان حمل الصفة على الموصوف اولى
 بالمجلية من حمل الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالمجلية من عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع
 الموصوف للصفة والاخص الاعم اولى بالوضع من عكسه وليست الموصوفة ثبوتية والاشتم قد ذكرنا ذلك
 في ضمن ضابطه قد نقلناها من صاحب التلويحات فلا يفيد ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما
 يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد او لا كالحجم وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون
 له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه من الافراد يكون موجودا كاللأ انسان لصادق على الفرس والاعمى الصفاق
 على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات واللأ انسان والاعمى موجودان بالعرض بمعنى ان ما صدق عليه
 موجودا او اما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي لشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في
 الالذهان ويقال للموجود في الاعيان والموجود في الالذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة
 وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز وذلك لان الموجود من زيد مثلا في العبارة صوت
 موضوع بارائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد يتم اذا
 اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد يتم اذا
 حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان قيل باسماء موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا
 بالمجاز ايضا فلم يعد الموجود في العبارة او الكتابة مجازا دون الذي بالعرض لا يقال له وجود
 في الذهن دونها الا نأقول كلها بوجد في الذهن ووجودها الذهني ثابت

٤٥
 ايضا باعتبار الصدق لا جلال قوله
 لكن ليس بشرط سلب الوجود اقول اراد بالسلب
 الاذوق لا الانتزاع كما في العبارات السابقة
 وفي قوله لا ينافيان السالبة
 المطلقة العامة اعني
 سلب الوجود
 عن المهية
 في الجملة لا جلال
 قوله اعلم ان
 ارتسام المفقولات
 اقول هذا يدل على
 نزوده في هذا العصر
 فيلزم نزوده في الفرض
 ايضا فلا حاجة لرفع ال
 الترام كون الجرم عن العدم
 نظرا كما مر في فروع كوش
 وهذا ما لو كان له مكان من
 تجوز بعض الاحتمالات التي
 فيها من وضعه عن هذا الالزام
 جلال قوله وكذا الوضع
 من المعقولات الثانية اقول يشهد ان
 المقصد اراد ان قول الموضوع والمجوز
 اذ هو بالتشكيك اطلاقا للمبدء واردة
 المشق على سبب المسامحة المشهورة فان
 الاخص اولى بالموضوعية والاعم بالمجوزية واما
 ان قول الجرم والوضع على افرادها بالتشكيك كما
 صرح به في تلك الفصول جلال قوله
 وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه
 اقول على قول من ينفى وجوده على الجميع لا فرق بين السواد
 والحجم والفرس واللأ انسان والاعمى فان جميعها
 غير موجودة عنده بمراد صدق من عليه واما على تحقيق
 فالشك في الادل موجود بالذات كقوله لا خبرين فانها
 موجودان بالعرض بوجودها كما مر في
 ما عرضي كما عرفت غير مرة
 جلال له من رواية
 رحمه الله

والا ليقول بان انعدام الوجود في ذاته بل هو وجود حقيقي ذاتي
والاجسام حصرها انما هي في كمال العزلة كما هو مذهب المتكلمين
والله اعلم بالصواب
المعنى حيث قال بان
حقيقة انعدام الصورة
الاتصال والتهيؤ بينهما حال
الاتصال والتهيؤ بينهما حال
الاتصال والتهيؤ بينهما حال
الاتصال والتهيؤ بينهما حال

لها بالذات لا بالعرض وليس ذلك وجودا في العبارة ولا في الكتابة بل هو وجود حقيقي ذاتي
واجيب بان مفهوم اللا انسان لما حمل مواطاة على موجود عيني كالفرس مثلا صار كانه هو فالوجود
المنسوب الى الفرس لا وبالذات منسوب ليه ثانيا وبالعرض واما الموجود في العبارة او الكتابة فلا
يعنى به لفظ الفرس ونقشه في الكتابة لا تنهما من الموجودات العينية المحسوسة بل يعنى به ان ذات الفرس
موجود في العبارة او الكتابة اما في العبارة فبا اعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة
وجود فيها واما في الكتابة فبا اعتبار ان الدال عليها بواسطة او بواسطة موجود فيها ولا شك ان جعل
ذات الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليها بواسطة او بغير واسطة موجودا بعد من جعل المحول على الموجود
با اعتبار كونه محمولا عليه موجودا حتى احدهما موجودا بالعرض والاخر موجودا بالمجاز تقيهما على التفاوت
بينهما والمعدوم لا يعاد اختلف في جواز إعادة المعدوم بعينه ائى مجمع عوارضه المتخضعة فذهب اكثر
المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى
امتناعها واختاره المصنف وهو لا وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الحسنة ابن كرون عادة المعدوم لا يتم
لا يقولون بانعدام الاجسام بل يفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع وياولون بذلك المظواهر الواردة في
هذا المعنى ويؤيده قصة ابراهيم واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله لا تمنع الاشارة اليه فلا يصح
الحكم عليه بصحة العود يعنى لو صح إعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود عليه لكن المعدوم ليس له هوية
ثابتة فيمنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه وال جواب عنه من وجوه الاول
المعارضته وهي ان يقى لو امتنع إعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة
ويساق الكلام الى اخره لا يبق الحكم بصحة العود لكونه ايجابا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم الايجابي
على المعدوم بصحة العود بخلاف الحكم بامتناع العود فانها يجوز اعتبار سلبا بان يقى تمنع عوده في معنى لا
يصح عوده والسالبة لا يقتضيه وجود موضوعها فصح الحكم السلب على المعدوم لا نقول يجوز مثل هذا القول
في الحكم بصحة العود بان يقى معنى يصح عوده لا يمنع عوده فيلعب حتى يصح على ان السلب يشارك الايجاب في
اقتضاء الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلوا امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لا تمنع الاشارة العقلية
اليه على ما ذكرت لا تمنع الحكم السلب عليه ايضا وتمت المعارضة والا ليرتد عليك هذا الثاني النقض و
هوان يقى ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لدل على انه لا يصح حكم اصلا
حكم من العقل على ما ليس موجودا في الخارج مع اننا قد حكم على ما ليس موجودا في الخارج احكاما صادقة لا
شبهة فيه كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم واجتماع التقيضين مح وشريك
البارى يمنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس موجودا في
الخارج بعدم صحة الحكم عليه الثالث المنع وهو ان يقى لا يتم ان لو صح إعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود
فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له حتى يتصورها بالحكم عليها لا يستلزم امتناع
العود لجواز وقوعه بتاثير الفاعل من غير ان يتصوره متصورا ويحكم عليه بشيء من الاحكام ولو سلم فقوله

ان يطلع من دونه اخر
واذا لم يسمع ذلك ولم يسمع
في حال عدم ذات ثابتة لم يكن احد المادتين
استحقاقا لان يكون قد ان له آ وهو الموجود
دون مادته الاخر ما ان يكون كثر واحد
بينهما تعاد او اذا كان المحمولان الثابتان
يوجب ان كون الموضوع
للمع كبر واحد
منها غير
مع الاخران
استمر وجودا
واحد او ذاتا
ثابتة واحدة كان
با اعتبار الموضوع
الواهر القائم بوجوده
او ذاتا شيئا واحدا
بحسب اعتبار المحمولين
اثين فاذا فقد استمراره
في نفسه ذاتا واحدة يعنى له
الاشيئية الصرفة لا غير ذاتها
وليس في الاستدلال على امتناع
العود بان امتناع الحكم على المعدوم كما
قرره المتأخرون وكيف يتصور
عاقبة شئ من الاستدلال على امتناع
ان اعتبار عدم عبارة عن فقد الدال
وبظلاله فلا يكون موضوع الوجودين و
العدم شيئا واحدا لعدم الاحتفاظ الذي
حال لعدم فانتفاء المتعاد عن المتناهي
المفروض واختصاصه بصفة العادة ان كان
لكونه ثابتا من حيث الذات في حال عدمه فهو
بط لا لان المعدوم لا هوية له وان كان لكونه
الوجود او لا فهو عين النسبة التي وقع النظر في مكانه
وذلك غير متصور مع فقد الاستمرار لا يوجد
الاشيئية الصرفة والنظان ذلك مقصود والمصنف وكلام
فلا الانطباق عليه من غير كلفه فان نقول فلا يصح
الحكم عليه بصحة العود انه لا يصدق عليه
الحكم بما يندفع عنه ذلك
الابرار ان
المبينة على ما فرده نعم يبيح ان يبق المعدوم في الخارج
يكون ان يبيح في نفس الامر بحسب الذين يلججفظ وصحة
بحسب ذلك الوجود ويندفع بان الموجود في الذهن كحقيقة
هو الهوية المكتشفة بالمشخصات الذاتية والتمار مع
الموجود والى معنى انها بعد التبريد بعينه فليست اياه
معه بالصدق فيما ملأ جلال وداني

الشيء لا يتصور في ذاته وجوده بل يتصور بوجوده في غيره...
الشيء لا يتصور في ذاته وجوده بل يتصور بوجوده في غيره...
الشيء لا يتصور في ذاته وجوده بل يتصور بوجوده في غيره...

بعضه هو الاول ثم قول من يريد ان يهرب عن هذا
منهم ويقول ان الوجود وصفة والصفة لا
توجد في ذاتها بل في غيره...
ولا يوجد في ذاته وجوده بل يتصور بوجوده في غيره...

لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان راد به انه ليس هوية ثابتة في الجملة او في الدهن فهو ثم وان راد انه
ليس له هوية ثابتة في الخارج فذلك لا يمنع من عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا يقوم حجة عليهم
واما عندنا فمسلّم لكن يمنع قوله فيمنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا يتوقف على الهوية
الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها تتوقف على الهوية الخارجية اقول اما ان يريد ان ليس
زمان من الازمنة هوية خارجية على معنى وام السلب فذلك لا يمنع من لان المعدوم في زمان كونه موجودا
له هوية خارجية واما ان يريد ان ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما لادام فذلك مسلم لكن
منع قوله فيمنع الاشارة العقلية اليه في زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد لجاز ان يكون الحكم عليه
بصحة العود في زمان كونه موجودا كما على زيد في زمان وجوده بانه يجوز ان يعود ثم يعاد والى الثالث
اشار بقوله ولو اعيد فخلل العدم بين الشيء ونفسه او المفروض ان المعاد هو المبدأ بعينه واخلل ثبوتها
يتصور بين شيئين والجواب انه لا معنى لخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك
الوجود في زمان اخر ثم انصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان
العدم بين زمان وجوده بعينه وايضا لا يجوز التميز في الخاليين عوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض
المشخصة مجالها في الخاليين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه وايضا لو تم هذا الدليل
على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي
زمان البقاء والى الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبدأ وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم العدم
في الزمان يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اجمع مشخصاتم لجاز اعادة وقته الاولى لان من جملة ما في
ان الموجود يمتد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت اخر والا لزم بطلا فضائه الى كونه الشيء
مبتداء من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتداء الا الموجود في وقته الاولى وفي هذا دفع للفرقة والامتنان بين
المبتداء والمعاد حيث كان شيئا واحدا مبتداء من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتداء والامتنان
بينها بحسب العقل ضروري وايضا اجمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة
واحدة انه مبتداء ومعاد لما اشترى اليه من اوزم كونه مبتداء من جهة كونه معادا وايضا الفضائل التي هي
الزمان لان لا مغايرة بين الوقت المبتداء والوقت المعاد بالمهية ولا بالوجود ولا بالشيء من العوارض والالام يكن
اعادة له بعينه بل بالقبليّة والبعديّة بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان
ويلزم اعادة ترماد ذكرنا وبسته وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب ما يلزم من المفاصل الثلثة
يجاب عن هذا الوجه الاخير بمنع ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبليّة والبعديّة لجاز المغايرة بغير ذلك من العوارض
التي لا مدخل لها في الشخص اقول وايضا فانه استدلال بمقدمتين لا يجتمعان في الصدق لان الوقت كان
من الشخصات لم يمنع قوله كان المبتداء في زمان سابق والمتعاقب في زمان لاحق لا يمنع التغاير بين المبتداء والمعاد
بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن مشخصا لم يمنع قوله ويلزم اعادة لان الالام انما هو اعادة العوارض المشخصة
لا اعادة جميع العوارض اقول يمكن توجيههم بما يندفع عنه هذا الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان بعينه

معدوم
بجوز ان يكون ما هو
معدوم ليس له حالتان اصلا قول
لطف القضية البعث المحصل من اللفظ فلما
كان الشيخ يدعي بدهية المدعى لم يبال بذكر بعض المقدمات
التبنيية في صورة المنع من الجلال قوله ايضا
لو تم هذا الدليل لاقول لا يخفى ان الذات
مستمرة في زمان البقاء فلما
يلزم تملكها
بين الشيء و
نفسه من كونه
بين الشيء باعتبار
وتوعد في الزمان
الاول في مبدئه باعتبار
وتوعد في الزمان الثاني
لان السابق باسبق
الزمان واللاحق بذلك
الوقت انما هو الزمان بالذات
والشيء مع حصوله في الزمان
بين بالواسطة لا نفس
الذات من حيث لا يتنا
مستمرة فقدر طرطال
فقد وجد احتياج في القبليّة والبعديّة الزمان
بدهية يلزم اعادة ذلك الزمان
ايضا بعينه بناء على ان الزمان من
المشخصات فاذا كان يكون الفرق بين
الزمان المبتداء والمعاد بالقبليّة والبعديّة
اللتين هما وتوعد في الوقت السابق و
اللاحق والمنافات بين كون الوقت من
المشخصات وكون المبتداء في زمان سابق
والمعاد في لاحق لو ثبت فلا يضر المعتبر بغيره
لان الاعادة يستلزم القبليّة والبعديّة اللتين
هما وتوعد في الوقت السابق واللاحق كما مر انفا
فاذا كان كون الوقت من الشخصات متافيا لوقته
وضع ان الاول حق فيكون الثاني باطلا ويلزم بطلان
طروعه وهو الاعادة وهو المظفر هذا طرطال
فولجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض اقول المعتدل
اراد بالعوارض العوارض المشخصة كما يدل عليه
دليله والمغايرة جميع العوارض الغير
المشخصة لا يرفع جميع
الزمان الى
انزلان ذات الزمان الواحد موجود قبل وبعد على هذا
التقدير طرطال

الزمان

قول رابث في الاسئلة

الشيخ بالهدى على لقاء الذات في الالان
من يستدل به على التفرقة فاجاب عنه الرجوع الى
الوجود الصحيح ثم اورد بهما زيادته
اعزى سحر من الشيخ كلاما

فقال الشيخ

بجعله مستورا
منع تجديده
تبدل الذات
لا جلال

قوله ولو سلم فلا

سلم انما يوجد الخ

اقول لما كان تقدم

اجزاء الزمان بعضها

على بعض لزمانها كما تقر

في موضع فلو اعيد الوقت

لزم ان يكون متصفا بالسبق

لكونه متصفه ذاته وان كان متصفا

بالمسبوقية ايضا لفرص انما

يلزم كون الواقع فيه مبتداء لكونه

واقعا في الزمان الاول وسعاده

لفرض الاعادة فلا جلال الدين والى

لكان المبتداء مقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجمع فيه المتقدم المتأخر ولا يتصور
ذلك لاني الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فالزمان زمان ولا يمكن ان يوقها ان التقدم والتأخر
تجسد الذات لا بامر زائد عليها كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات
غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض اخر منها ويلزم اعادته لما ذكرنا ويلزم
التسلسل والجواب عن الجميع اننا لا نتم كون الوقت من الشخصات فاننا قاطعون بان زيد الموجود في هذه
الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى سفسطة وما يتق من اننا نعلم
بالضرورة ان الموجود مع قديمه في هذا الزمان غير الموجود بقديمه في الزمان السابق فذلك التقاطع
بحسب لذهن والاعتبار دون الخارج ويحكي انه وقع هذا البحث لابي علي مع احد تلامذته وكان مصرعا على
التغيير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض الشخصية في ابي علي ان كان الامر على ما تزم فلا يلزم من الجواب
لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بهذا التغيير
في الواقع وان الوقت ليس من الشخصات ولو سلم فلان انما يوجد في الوقت الاول يكون مبتداء الترتيب
انما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معاددا ولم يكن هو مسبوقا بحدوث اخر وهذا ما يقا ان المبتداء هو الواقع
اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاش هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني فيندفع لهذا ما سوى
لزوم التسمي في الزمان وتندفع ايضا بان الزمان عندنا القائلين بجواز اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجودي
له في الخارج فيقطع التسمي فيه بانقطاع الاعتبار وجه اخر وهو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله
بدلا عنه مبتداء في وقت اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها مضمورا في
شخص كسقف عوارض شخصية بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء له فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدأ فان
الفارق بينهما الا يكون المهية ولا عوارضها الشخصية لعدم الاختلاف فيها ويمكن ان يحل قوله ولم يبق فرق
بين وبين المبتداء على هذا الوجه والجواب ان ان اراد بمثله ما يشاركه في ماهيته وشخصه معا كما يظهر
من قوله فان الفارق بينهما الا يكون المهية ولا عوارضها الشخصية لعدم الاختلاف فيها فوجود المثل بهذا
المعنى اذ يلزم منه ان يتشخص شخصا بشخص واحد فيكون الشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون شخصا
لان مقتضى الشخص التوحد المانع من الشركة مطم ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير شخصية فان المعاش
ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتداء ما لا يكون كذلك لا يتق على هذا اذا وجد فرد مكثف بعوارض شخصية فيم
علم انه الذي وجد او لا ثم عدم وليس موجودا مبتداء لاننا نقول لا استحالة في عدم التميز بينهما عند العقل اذ
ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام على السند الاخص وان اراد بالمثله ما يشاركه في
المهية فقط فلزم عدم الفرق ثم لجواز الامتياز بالعوارض الشخصية استدلال القائلون بجواز اعادة المعدوم
بانتم لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس لهية المعدوم ولا للوازمها
والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل المتعانت لان مقتضى ذات الشيء اولانها لا يخلف ولا يختلف بحسب
الارضية فهو الامر بيفك عنها فيزول الامتناع عند انفكاكه فكان العود جازا واجاب المصنف بقوله والحكم

باعتقاع

باعتناع العود الامر لازم للمهية يعني ان الموصوف بامتناع العود هي المباهية الموصوفة بطيران العدم و
هذا الوصف اعني كونها قد طر عليها العدم امر لازم للمهية الموصوفة بطيران العدم لكونها ماخوذة
مع هذا الوصف وامتناع العود لها بسبب اللازم وهو لا يقتضي امتناع وجوده ابتداء لعدم تحقق
سبب امتناع اعني هذا اللازم هناك قيل لا يتم ان المهية الموصوفة بهذا الوصف تمنع الوجود وذلك
لان كما لا يكون المهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وتمنع العدم كلك لا يكون المهية
الموصوفة بالعدم بعد الوجود تمنع الوجود وواجبة العدم اقول فيه نظر لان جواب المصنف في التحقيق
وسند ادخاله انا لا يتم انه لو كان امتناع العود للمهية المعدوم او الامر لا ينفك عنها امتنع وجودها
ابتداء قولك لان مقتضى ذات الشيء او لازم لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة قلنا مسلم لكن لا يجوز
ان يكون سبب الامتناع وصفا للمهية المعدوم الموصوف بطيران العدم لانها اعني كونها قد طر عليها
العدم وتختلف الامتناع عن الوجود ابتداء لانفاء المقتضى اعني طيران العدم فكلام هذا القائل ان كان
منعاً للسند كما يفهم من قوله لا يتم فهو غير مفيد وان كان باطلاً فما ذكره لا يفيد الا بطلان الاثر قياساً فقهياً
غير مقبول في العقليات ولو سلم فابطل للسند الاخصر اذ قد يستدل المنع بان مهية المعدوم مرجح
هي يجوز ان يقتضي امتناع العود والعود لكونه وجوداً حاصلًا بعد طيران العدم اخصر من الوجود
المطلق ولا يلزم من امكان العدم امكان الاخصر ولا من امتناع الاخصر امتناع الاعم فيجوز ان يمنع وجوده
بعد عدمه لذاته ولا يتمنع وجوده مطم قال صاحب المواقفنا لوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف
ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فاذن بطلان
الوجود ان اى المبتداء والمعاد امكانا ووجوباً وامتناعاً لان الاشياء المتوافقة في المهية يجب اشتراكها
في هذه الامور المستندة الى ذاتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكناً في زمان كزمان الابداء متمنعاً في زمان
اخر كزمان الاعادة معللاً بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطم ومعايير الوجود في الزمان
الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المعايير
لجاء الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللاً بان الوجود في زمان اخص من الوجود
المطلق ومعايير الوجود في زمان اخر فاذن يكون ذلك الاخص متمنعاً والمطلق والمعايير واجبات في
تجويز هذا الانقلاب مخالفة لبديهية العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضيه لذاته عدمه
في زمان ويقضيه لذاته وجوده في زمان اخر وانما الحوادث عن المحدث وسد باب ثبات السمع
لجواز ان تكون متمنعاً لذاته في زمان كونها معدومة وواجبة لذاتها لكونها موجودة فلا حاجة
لها الى صانع يحدتها انتهى كلامه اقول اعلم ان هذا الكلام عن اخره حق وصواب لكن لا اثر له في دفع
هذا الجواب وتحقيق المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فتقول الوجوب عبارة عن اقتضاء الذاتي
للوجود مطم والامتناع عن اقتضاءها العدم مطم والامكان عن لا اقتضاءها مطلقين وقد تقدم انه
لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلاثة بان يكون شيئاً واجباً في زمان يصير ممكناً او متمنعاً

قوله قد يستدل المنع بان
ما به المعدوم اقول لا يخفى
ان هذه عبارة المنع عن غير
تكلف ما جلال

قول نقول في القائم قول وقف الشط لفظ هذا عند

القائم

ولم يات بحكم

مادة الشبهة اذا اخفاء في

ان مقصود هذا القائم ان لو جاز ان

يكون الشيء بعد ما طرد عليه عدم متمعا وقبله

ممكن كما بقدر التفرير الاول لجاز ان يكون الحادث في

زمان عدم متمعا في زمان وجوده واجبا

وايضا لو جاز كون الشيء ممكن

الانقاص بالوجود

الاول في

متمعا الانقاص

بالوجود الثاني

كما بقدر التوجية

الثاني لجاز كون

الحادث متمعا في

انقاص بالوجود في

زمان عدمه واجب

الانقاص بالوجود في

زمان وجوده فان العلة

المذكورة في الوجوه جارية

في الاماكن التي محض قول لان

الاشياء المتوافقة في الماهية

القول بالوجود في زمانه وان حق لهما

ان يقول لان الاشياء المتوافقة

في الماهية بحسب اشتراكها في انقضاء

الذات الواحدة اياها وقول وجودها

الانقضاء ان لو جاز كون الشيء ممكن كما جرحه

الابته ان متمعا وجوده الثاني بناء على

اختلاف الوجود في زمانه فيكون ذلك في المادة

بان يكون متمعا وجوده في زمان عدمه واجبا

وجوده في زمان وجوده اختلاف الوجودين و

الحاصل ان الاختلاف سواء اعتبر في الموضوع

او في المحمول فيكون باحتمال في الاماكن والاتفاق

بجري في الحادث الا ان في عبارته اسما بالاشياء

على الوجه الماخوذ الذي بحسب مادة الشبهة ان يبقى

لا يكون كون الحادث متمعا وجوده في

زمانه وعدمه في زمانه عند

لان ان يستلزم

اختلاف

في جانب الموضوع والبيان يعتبر في جانب المحمول في الال

في المحمول فيكون في زمانه الحادث الوصف في الال

بجري في الحادث الا ان في عبارته اسما بالاشياء

على الوجه الماخوذ الذي بحسب مادة الشبهة ان يبقى

لا يكون كون الحادث متمعا وجوده في

زمانه وعدمه في زمانه عند

لان ان يستلزم

اختلاف

في جانب الموضوع والبيان يعتبر في جانب المحمول في الال

في المحمول فيكون في زمانه الحادث الوصف في الال

بجري في الحادث الا ان في عبارته اسما بالاشياء

على الوجه الماخوذ الذي بحسب مادة الشبهة ان يبقى

لا يكون كون الحادث متمعا وجوده في

زمانه وعدمه في زمانه عند

لان ان يستلزم

اختلاف

في جانب الموضوع والبيان يعتبر في جانب المحمول في الال

في المحمول فيكون في زمانه الحادث الوصف في الال

بجري في الحادث الا ان في عبارته اسما بالاشياء

على الوجه الماخوذ الذي بحسب مادة الشبهة ان يبقى

لا يكون كون الحادث متمعا وجوده في

زمانه وعدمه في زمانه عند

لان ان يستلزم

اختلاف

في جانب الموضوع والبيان يعتبر في جانب المحمول في الال

في زمان اخر او بالعكس او ممكنا في زمان وبصير متمعا في زمان اخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف ولا يتخلف بحسب الزمان لكن الوجود قد يقيد بقيد سلب او اضافي فلا يقتضى ذات الواجب الوجود المقيّد بهذا القيد بل يمنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود متمنع اتصاف ذات الواجب به فضلا عن اقتضائه له وبذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونها واجبا ولا يتقلب عن وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي لان اقتضائه للوجود مطم باق بحاله لم يدخله تغير ولا تبدل وانقلابا وكلما لعدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضى ذات المتمنع هذا العدم المقيّد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضائه للعدم مطم باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصير الممكن بذلك متمعا اذا نسبت الى الوجود المطلق باق بحاله لم يتغير بعد وايضا فانهم قالوا اذ لية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له وذلك لانا اذا قلنا امكانه انى اى ثابت له اذ لا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الانقاص وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لهية الممكن واذا قلنا اذ لية ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الازل لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في اللحظة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل متمعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل المتعانت دون المكات لان المتمنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة فيه مشهور فيما بين القوم وما قيل من ان امكانه اذا كان مستمرا اذ لا يمكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم متمعه من امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بد لا فقط بل ومعا ايتم وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فاذلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية اقول مدفوع بان قوله لا بد لا فقط بل ومعا ايتم و اذا تم هذا فنقول مقصود المانع ان يعود ليس وجودا مطم على اى وجه كان بل هو وجود مقيّد بكونه حاصل لا بعد طر بان العدم فلم لا يجوز ان يمنع اتصاف مهية المعدوم بهذا الوجود المقيّد ولا يمنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما هو في اخواته ونظائره على ما تقدم نقول هذا القائل ولو جاز ان يكون الشيء الواحد الى اخره لا تعلق له بكلام هذا المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جاز ان لا حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امر اجبان يقتضى الوجود المتبداء ايضا لذاته ذلك الامر بعينه بالعكس لانها مقتحان ذاتا وحققتها وانما اختلافها بحسب امرا خارج وهو لم يقل بخلاف ذلك ولا يلزم ايضاً من كلامه خلافاً بل اللازم من كلامه ان الوجودين المتبداء والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج

شجر

فيجوز ان يقتضى مهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما يعني لوجود المعاد ولا يقتضى عدم الاتصاف بالآخر ولا ينافى هذا ان لا يجوز ان يقتضى احد الوجودين لذاته امر او لا يقتضى الوجود الاخر اقول ويمكن نعيم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم اذا انحصر وجهه اطرافه يعود اما الى قولنا ان ذاتا تاما من لذوات الممكنة الوجود تمتنع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذاتا قد اتصفت بالعدم المسبوق بالوجود تمتنع وجودها فعلى الاول نقول لاشبهته ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير تمتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعنى المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود كان هذا الامتناع ناشيا اما من احدهذين القيدين وكلها الكائنات المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ هذا الامتناع والا لم يتصف مهية بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لم يتصف مهية بالبقاء وعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعها في هذا الامتناع فتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعنى اتصافها بالعود غير تمتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن من حيث هي لا تمتنع اتصافها بالوجود وذات الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشيا من احدهذين الوصفين اعنى اتصافها بالعدم ومسبوقيتها بالوجود او من كليهما و اتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج ماهيتها من العدم الى الوجود وكذلك المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان فادها زيادة استعداد لقبول الوجود على ماهوشان ساير القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليتها للوجود ثانيا اقرب واعادتها على الفاعل هو وان لم يفدها زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا تنقص عما هي عليها بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعها في هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لا تمتنع اتصافها بالوجود وذلك هو المظهر وجه اخر اقناعي وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذكرك عنه قائم البرهان وقسمه الوجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الموجود من حيث هو قابل للتقيد وعدمه لان مورد القسمة في اي تقسيم كان لا يقيد بشيء من القيود برة في الاقسام ولا بعد مبرر بل يؤخذ مطلقا بل لتلك القيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على المهية لا باعتبار العدم والوجود جواب شك يورد فيقال لا يمكن الحكم على مهية من الماهيات بامكان الوجود لان كل مهية اما موجود فلا يقبل العدم واما معدوم فلا يقبل الوجود والاجتماع النقيضان تقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو المهية من حيث هي لا المهية باعتبار الوجود ولا المهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع التقيضين وقد سبق هذا المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المهية ثم الامكان قد يكون في العقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اشارة الى جواب شك يورد فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب تصافه به والا لا يمكن ذوات الامكان عن مهية الممكن وهو محتمل لان الامكان من لوازم مهية الممكن على ما سبق ووجب اتصافه بذلك

فان قيل لو جاز ان لا يقتضى احد الوجودين لذاته امر او لا يقتضى الوجود الاخر اقول ويمكن نعيم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم اذا انحصر وجهه اطرافه يعود اما الى قولنا ان ذاتا تاما من لذوات الممكنة الوجود تمتنع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذاتا قد اتصفت بالعدم المسبوق بالوجود تمتنع وجودها فعلى الاول نقول لاشبهته ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير تمتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعنى المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود كان هذا الامتناع ناشيا اما من احدهذين القيدين وكلها الكائنات المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ هذا الامتناع والا لم يتصف مهية بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لم يتصف مهية بالبقاء وعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعها في هذا الامتناع فتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعنى اتصافها بالعود غير تمتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن من حيث هي لا تمتنع اتصافها بالوجود وذات الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشيا من احدهذين الوصفين اعنى اتصافها بالعدم ومسبوقيتها بالوجود او من كليهما و اتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج ماهيتها من العدم الى الوجود وكذلك المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان فادها زيادة استعداد لقبول الوجود على ماهوشان ساير القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليتها للوجود ثانيا اقرب واعادتها على الفاعل هو وان لم يفدها زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا تنقص عما هي عليها بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعها في هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لا تمتنع اتصافها بالوجود وذلك هو المظهر وجه اخر اقناعي وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذكرك عنه قائم البرهان وقسمه الوجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الموجود من حيث هو قابل للتقيد وعدمه لان مورد القسمة في اي تقسيم كان لا يقيد بشيء من القيود برة في الاقسام ولا بعد مبرر بل يؤخذ مطلقا بل لتلك القيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على المهية لا باعتبار العدم والوجود جواب شك يورد فيقال لا يمكن الحكم على مهية من الماهيات بامكان الوجود لان كل مهية اما موجود فلا يقبل العدم واما معدوم فلا يقبل الوجود والاجتماع النقيضان تقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو المهية من حيث هي لا المهية باعتبار الوجود ولا المهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع التقيضين وقد سبق هذا المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المهية ثم الامكان قد يكون في العقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اشارة الى جواب شك يورد فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب تصافه به والا لا يمكن ذوات الامكان عن مهية الممكن وهو محتمل لان الامكان من لوازم مهية الممكن على ما سبق ووجب اتصافه بذلك

قوله
وجه اخر اقناعي
اقول لا احد ههنا الا يمكن
بمعنى الكثير الراجح فيكون التزامه بغيره
على استحالته ووجوبه مكانا غير ذلك وان كان بمعنى ما
يصار عنه الا بالعدم فهو باطل لان كل من الوجوب
والامكان والاتصاف ليس شيئا منها
اصلا بهذا المعنى بل كل منها
يقضى ما به موصوف
فالم يقرب
على ان لا يمكن
من اي تسليم
يعلم حاله وما قال
امكان معناه ان
لا يرد على وجوبه ولا
على اتصافه لا بمعنى
ان يتركب بترك في
بقعة الامكان العقلي الذي
مرجوعه لا فمالم لا يعقد
امكانه الذي ان يتركب على ذلك
تقيده بما لم يترك عنه قائم
البرهان وكيف يتوهم ذلك
وقد ذكر الشيخ في كتبه ان من يعود
ان يصدق من غيره بل قد يصدق
عن لفظة الان يتوجه اخر في
اتصاف اعادة المعدوم وهو ان اعادته
بعضه يستلزم اعادة جميع اسبابه من
الحوارث المتسلسلة من غير بداية وهو
ويمكن ان يصدق لزوم اعادة جميع الاسباب نحو
ان يعود باسباب اخر منها مهية فقط اربا فتمت
الى تلك الاسباب ان بقعة المتسلسلة بل جلال

الوجوب ايضا وكل بوجوب لوجوب وكل حتى يتسلسل الوجوبات والالزم المحذور المذكور و
 هذه الشبهة يمكن اجاؤها في كثير من المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والقدة
 والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكرر نوعها مثلا يقال لو لزم شئ شيئا لزم لزومه ايضا
 وكذا لزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والالزم جوازا لانفكاك بين الالزم والملزوم والجواب
 عن الجميع ان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتها ايضا
 اعتبرها العقل فينقطع التسلسل بحسب نقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما يكشف على ما ينبغي بعد تمهيد
 مقدمته هي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى بصيراته فكما ان الناظر في المرآة ربما جعلها
 وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظها تلك الصور قصد بحيث يتمكن من اجراء الاحكام
 عليها ويكون المرآة مع ملحوظة تبعا على انها التمشاهدة تلك الصور وتعرف حوالها وليس للعقل بهذه
 الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المرآة بصفاء جوهرها وشفافية وجهها الى غير ذلك من صفاتها وربما
 لاحظ المرآة قصد وتوجه اليها باجراء الاحكام عليها كك البصيرة قد تجعل بعض مدركاتها مرآة لشيء
 بعضها كما اذا اعتبرت الامكان ولا حظته من حيث انها حاله بين المهية والوجود والامكان بهذا الاعتبار
 يعرف حال المهية والوجود كانه للعقل في تعرف حالها ومرآة لمشاهدة تلك الحال فلا يكون الامكان
 مع ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشئ ولا ان يعتبر بنسبة الى
 شئ بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتها اعني المهية والوجود
 فهو متوجه اليها قصد والى الامكان تبعا وقد يجعل مراتها ملحوظة بالذات مقصودة في نفسها اصالة كما
 اذا اعتبرت الامكان ولا حظته من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه
 الاول فلا تسلسل اصلا لما عرفت من ان العقل لا يقدر على ان يحكم على الامكان بشئ ولا ان يعتبر بنسبة
 الى شئ واذا اعتبر على الوجه الثاني ولا حظ معه اية المهية وتعلق بنسبة بينهما اعتبر وجوب تصافيهما
 واعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني طبع وجهه يكون التلمس لاحتلال المهية والامكان لا يفضي الى اعتبار
 وجوب اخر بين هذا الوجوب والمهية فلا يفضي الى التسلسل نعم اذا اعتبر العقل الوجوب صالته ولا حظته من
 حيث انه مفهوم من المفهومات ولا حظ معه اية المهية وتعلق بالنسبة بينهما لزم اعتبار وجوب اخر بين
 هذا الوجوب والمهية فاعتبار الوجوب الاخر يتوقف على ثلاث ملاحظات كما قررنا فالعقل ان لاحظ
 هذه الملاحظات لتلك تحقق هناك وجوب اخر ولا شئ من هذه الملاحظات بضروري للعقل فلان
 لا يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع التسلسل بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي حققناه يعتبر حال التسلسل
 في سائر الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه حاله بين الالزم والملزوم
 وبهذا الاعتبار يعرف حال الالزم والملزوم فانه يلاحظ العقل باعتبار ملاحظتها الشك من حيث انه
 مفهوم من المفهومات فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار مقايسته الى الالزم والملزوم فلا تسلسل اصلا
 وان اعتبره بالذات فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظ العقل ولا حظ احد المتلازمين وتعلق بنسبة

بينهما اعتبار لزومها فاعتبار اللزوم الاخر يتوقف على تلك الملاحظات الثلثة التي لا شيء منها يتوقف
 للعقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلثة تحقق هناك لزوم اخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت
 التسلسلة بانقطاعه قيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحدا للمتلازمين باعتبار العقل فالاعتبار العقل لم
 يتحقق واعتبار العقل ليس ضروري فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك بينهما واذا امكن
 انفكاك اللزوم عن احدهما للمتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون اللزوم ملزوما ولا اللازم لازما
 وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بين شيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان فرض ان الاعتبا
 للعقل ولا ذهن ذاهن فليس اللزومات مورا اعتبارية بل حقيقية واجيب عن الاول باننا لم اترا ان
 يكون اللزوم الثاني امرا متحققا اي وجودا في نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحدهما للمتلازمين
 وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما في نفس الامر لاحد للمتلازمين وهو ممتنع لانه ليس يلزم من انشأ
 مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر غاية ما في الباب ان مبدأ المحمول كاللزوم مثلا اذا
 كان منتفيا في نفس الامر كان المحمول كالمفهوم اللازم منتفيا فيها الانتفاء جزئية ولا يلزم منه ان لا يصدق
 ذلك المحمول العدمي على شيء في نفس الامر لوجود صدق المفهومات العدمية في نفس الامر على الاشياء
 الموجودة فيها الا يرى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع صدق قولنا زيد اعمى في الخارج وكذلك
 الاربعة اذا تحققت في الذهن كانت متصرفة بالزوجية في نفس الامر وان لم يكن الزوجية متصورة معها
 وعن الثاني بان الضرورية هناك ليس ان اللزوم بين الامرين موجود من الموجودات في نفس الامر بل
 كون احدهما لازما للاخر في نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم امرا متحققا موجودا في نفس الامر لها
 بيتاها واعلم ان هذا السؤال والجواب كليهما يجريان في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فيقول
 مثلا لو كان وجوب تصاف مهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فالاعتبار العقل لم يتحقق واعتبار
 العقل ليس ضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب تصاف مهية الممكن بالامكان ويلزم امكان ذوال
 الامكان عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شيئا ممكنا كان وجوب تصافه بالامكان متحققا
 وكذا وجوب تصافه بوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن ويجاب باننا لا
 تم اترا ان الممكن وجوب تصاف مهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا في نفس الامر يلزم امكان
 ذوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن مهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم
 من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر والضرورية ليس ان وجوب الاتصاف موجود
 من الموجودات في نفس الامر بل كون مهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان وعلى هذا القياس في
 سائر الامور الاعتبارية المتسلسلة اقول ويمكن تقرير السؤال على وجه يسقط عنه الجواب فيقال
 كل واحد من اللزومات المتسلسلة الى غير النهاية لازم في نفس الامر لاحد للمتلازمين اذ لو لم يكن لازما
 في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل
 لزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن وانما كان كل لزوم لازما في نفس الامر كان

امكان انفكاك اللزوم يستلزم امكان انفكاك الآدم
 او على
 تقدير انفكاك الآدم
 لا يكون اللازم لازما ومع وضع
 ذلك تصدى بعض الناظرين لمنع قولهم
 لم يكن لازما جاز انفكاكه قابلا انما يتأتى ذلك لو كان
 اللزوم موجودا في نفس الامر ولم يكن لازما اذ
 لم يكن لازما حال عدمه فلا يلزم جواز
 الانفكاك كما ان السواد
 حال عدمه لم يكن
 لازما
 لسطح ولا يلزم من ذلك جواز انفكاكه عنه هذا لفظ
 وهو مما يجب ان يرقم باقلام الافاضل على الواح الارواح
 طابلك

حكما

هذا هو المقصود من قوله تعالى لا اله الا الله
المعنى لا اله الا الله تعالى لا اله الا الله
المعنى لا اله الا الله تعالى لا اله الا الله

نورد وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يرد مطلق
المغايرة ثم وهي متحققة ههنا بحسب الاعتقاد وان
اراد المغايرة بالذات فتم وما فصلت
الكلام في مواضع غير فيما سبق
جملتك
وكان لا يذهب
اقول غدا
على توجيها
هو ان جواب
عن الاستدلال
على وجود الامكان
فان الظاهر ان المصنف
نقد كقبح الافتراض
بالامكان بحسب الفقد
وغيره بكونه امر عقليا
من الصفات التي تفرض
الاشياء في الفقد وهي
المعقولات التي يتوحد بخلقها
اجزاء الكلام فان السوابق
الموافق احكام الممكن لا الامكان
ولا يتوجه عليه ما ذكره طالع الجلال
قوله وتقريره جواب ان الاول اقواله
اشتهر فيها بينهم ان الاوليات جملها
وخفاء انها لا تخلو فان تصورات
اطرافها كما يشعر بعبارة المتن وعلى
ذلك معنى التمسك بجواب ذلك ان تمعنه يجوز
اختلافها في انفسها بالنظر الا الايمان بمر
بحسب الاوقات بالقياس الى شخص واحد
كيف لا وبعض الاشياء من يدرك التفريقين
النظم وغيره بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق بينها
اصلا وكذا في الحان المنطوق والمتاخره طالع الجلال
قوله لما عرفت من استواء طرفي الممكن ان يقول لا يخفى
ان ما ذكره انما يدل على ان التصديق بجوهر الاستواء
للممكن ليس بربها وليس كذلك من كسبه
نصورا الاطراف في شيئين
ربما كان تصور

معلوم
نسب الى نسبة الطرفين اليه به هيا كما صدر
بالمعنى لا اله الا الله تعالى لا اله الا الله
المعنى لا اله الا الله تعالى لا اله الا الله

المعنى لا اله الا الله تعالى لا اله الا الله
المعنى لا اله الا الله تعالى لا اله الا الله

متحققا فيه لا تاغلب بالضرورة ان ما لا ثبوت له وجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت
ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فاذا كان هذا الثبوت بحسب نفس الامكان المثبت له ثابتا في
نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان بديهته العقل حاكمة بان الشيء اذا
لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت شيء له قطعاً سواء كان ذلك الشيء وجوديا او عدميا
من ثمة فالواصدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستلزم وجود موضوعها في الخارج وكذلك
البديهته حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له صفة في نفس الامر فالمتحقق للزوم في نفس
الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان للزوم كما وقع مبدا للمحول في قضية صادقة في نفس الامر كما
وقع موضوعا لتلك القضية وصحة الحمل في نفس الامر وان لم يقض ثبوت مبدا المحول وتحققه في نفس الامر
لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر ذلك يكفينا فيه فيلزم تحقق جميع المكونات الغير المتشابهة
في نفس الامر فيكون التسام في الامور المتحققة في نفس الامر في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعراب
وحكم الذهن على الممكن بالامكان بحيث ان يعتبر مطابقتها في العقل لان الامكان عقلي جواب عن استدلال
من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا للثبات
كان جهلا وكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس يمكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا
فيه وتقريره الجواب ان الامكان امر عقلي وقد مر ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقتها في نفس
الامر وهو اعلم مما في الخارج ومما في العقل فقد يكون صحة الحكم بمطابقتها في العقل والحكم بالامكان
هذا القبيل اقول فيه ما مر من الاشكال وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في العقل ويمكن
الجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجودا في
الخارج لما مر من ان انتفاء مبدا المحول في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل الخارج لكن المصنف لم يلفت اليه لكونه
جديا غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بالامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج فلو
كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان لا نسب يراد هذا الكلام بعد قوله و
لو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه مقدرا بقوله والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي
لا يستلزم ثبوت الحكم بحاجة الممكن ضروري اقول في مجزم العقل به مجرد تصور طريفه والنسبة وخفاء
التصديق بخفاء التصور غير قادر جواب دخل مقدر تقريره انما لوعرضنا هذه القضية على العقل وجدنا
انحفي من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا تجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير
الجواب ان الاولى قد يكون خفيا خفاء في تصورات اطرافه اما لكونها كسبيا واما القلة الاستبا للقضية
الالتفات لعقل ايها وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت من ان استواء نسبتها في الممكن اليه ليس بديها
تبعقل مجرد تقسيم التصور الى الواجب والممكن والمنع بل هو مبنى على البرهان الدال على امتناع ان يكون
احد طرفي الممكن والى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث تساوى نسبتها في المر نظر الى ذاته
وتصور مفهوم الاحتياج في ترجيح احدهما الطرفين على الاخر الى مرجح ونسب ليه حزم بعقل بانته يحتاج الى

ذلك

يقال ان وجودها لا يتوقف على وجودها بل يتوقف على ان يكون لها وجودا في نفسه...

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

بوجودها

ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشئ خارج عن طرفه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف تصورنا قولنا الواحد نصف الاثنان فانها باسرها ضرورية كثيرة الحصول في الذهان فلذلك يوجد بينهما تقاؤ فان العقل الى ما لو انه اميل ولم يتردد عليه قبل وقد انكر احتياج الممكن الى المؤثر جماعة كذا بمقرطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبهة منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لا يمكن تاثيره فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه في وجوده مثلا الى مؤثران وجوده انما يحصل له من تاثيره لكن تاثير امره في مجال وذلك لوجوه الاول انه لو اتصف بشئ بالمؤثرية لكانت المؤثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكن محتاجا الى المؤثر فيتحقق هناك مؤثرية اخرى ونقل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب ان المؤثرية اعتبار عقلية يعنى ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يقدح ذلك في اتصاف شئ بالمؤثرية بلما عرفت من ان اتصاف مبدأ الجمول لا يستلزم انتفاء الحمل والاتصاف به كما تصاف زيد بالعمى الثالثة ان التاثير اما حال وجود الاثر وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين التقيضين والجواب ان المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم جمع بين التقيضين بل تاثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو غير مقيد بشئ من الوجود والعدم غاية الامران التاثير في زمان وجود الاثر وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل والاستحالة فيه وانما المع هو التحصيل لما كان حاصله قبل هذا التحصيل الثالث ان التاثير انما في المهية وفي الوجود وفي موصوفيتها به والكل مع اما في المهية فلان الانسان مثلا لو كان انسانيا تاثيره في الوجود لكان في كونه انسانيا عند وقوع الشك في وجوده في وجود المؤثر والتاثير ظاهر البطلان وايضا فاننا نعلم قطعا ان ثبوت الشك لنفسه ضروري فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ماعداه مؤثر كان وغيره فلو كان انسانية الانسان تاثيره في الوجود لكان كذلك وما يق من ان الانسان لو كان انسانيا تاثيره في الوجود لكان انسانيا عند عدم تاثيره في الوجود وسلب الشك عن نفسه مع عدم وقوع الاستحالة فان المعلوم في الخارج مسلوب عن نفسه مادام معدوما فاذا ارتفع المؤثر في وقت او دائما ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس للانسان انسانا ويكون صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج واما في الوجود والموصوفية فقد مر انهما امران علميان فلا يصلح ان اثر اللوحدة والجواب ان تاثير المؤثر في المهية ومعنى تاثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعلها اياها تلك المهية فانه مع غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة والاخرى مجعولة اليها وهذا معنى قول الحكماء ان المهيئات ليست مجعولة لجعل الجاعل على ما يحكي عن ابي علي انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان ياكل المشمش فقال الجاعل يجعل المشمش مشمشا بل المشمش موجودا وقد يوجد في بعض الشخ هيئتها قوله ولحقه وجوب لاحق وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعند اعتبارها بالنظر اليها ما يثبت ما بالغير وقد شرحناه هناك فلا يخفى ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا الاستواء نسبتها اليه لكن العلم لا يصلح

قول فلان الانسان مثلا لو كان انسانيا تاثيره في الوجود لكان انسانيا عند وقوع الشك في وجوده في وجود المؤثر والتاثير ظاهر البطلان وايضا فاننا نعلم قطعا ان ثبوت الشك لنفسه ضروري فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ماعداه مؤثر كان وغيره فلو كان انسانية الانسان تاثيره في الوجود لكان كذلك وما يق من ان الانسان لو كان انسانيا تاثيره في الوجود لكان انسانيا عند عدم تاثيره في الوجود وسلب الشك عن نفسه مع عدم وقوع الاستحالة فان المعلوم في الخارج مسلوب عن نفسه مادام معدوما فاذا ارتفع المؤثر في وقت او دائما ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس للانسان انسانا ويكون صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج واما في الوجود والموصوفية فقد مر انهما امران علميان فلا يصلح ان اثر اللوحدة والجواب ان تاثير المؤثر في المهية ومعنى تاثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعلها اياها تلك المهية فانه مع غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة والاخرى مجعولة اليها وهذا معنى قول الحكماء ان المهيئات ليست مجعولة لجعل الجاعل على ما يحكي عن ابي علي انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان ياكل المشمش فقال الجاعل يجعل المشمش مشمشا بل المشمش موجودا وقد يوجد في بعض الشخ هيئتها قوله ولحقه وجوب لاحق وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعند اعتبارها بالنظر اليها ما يثبت ما بالغير وقد شرحناه هناك فلا يخفى ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا الاستواء نسبتها اليه لكن العلم لا يصلح

والعلم في جملة الاول وغيره عن محمد الشافعي في بيان ان الانسان لو كان انسانيا تاثيره في الوجود لكان انسانيا عند وقوع الشك في وجوده في وجود المؤثر والتاثير ظاهر البطلان وايضا فاننا نعلم قطعا ان ثبوت الشك لنفسه ضروري فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ماعداه مؤثر كان وغيره فلو كان انسانية الانسان تاثيره في الوجود لكان كذلك وما يق من ان الانسان لو كان انسانيا تاثيره في الوجود لكان انسانيا عند عدم تاثيره في الوجود وسلب الشك عن نفسه مع عدم وقوع الاستحالة فان المعلوم في الخارج مسلوب عن نفسه مادام معدوما فاذا ارتفع المؤثر في وقت او دائما ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس للانسان انسانا ويكون صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج واما في الوجود والموصوفية فقد مر انهما امران علميان فلا يصلح ان اثر اللوحدة والجواب ان تاثير المؤثر في المهية ومعنى تاثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعلها اياها تلك المهية فانه مع غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة والاخرى مجعولة اليها وهذا معنى قول الحكماء ان المهيئات ليست مجعولة لجعل الجاعل على ما يحكي عن ابي علي انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان ياكل المشمش فقال الجاعل يجعل المشمش مشمشا بل المشمش موجودا وقد يوجد في بعض الشخ هيئتها قوله ولحقه وجوب لاحق وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعند اعتبارها بالنظر اليها ما يثبت ما بالغير وقد شرحناه هناك فلا يخفى ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا الاستواء نسبتها اليه لكن العلم لا يصلح

الاول
ايضا لا يعلم
لونه على تقدير الانتفاء
سلبه باعني نفس كان احوال الا
نقضاء سئل لا احتمال ذلك السلب
ذاما سبق به الوعد على الجلال

فرداى لوالمن مؤثر قديم اقول القرينة على ارادة القديم ان

استناد

القديم لا يمكن الا

الى القديم ولا يتوجب على هذا

٧٧ اورد السبب قدس سره على الشيخ العلي

من ان هذا التعليق انما يظهر فائدة اذا فرض الكلام في

الصانع نعم بان يوجب استناد القديم للممكن اليه

نعم لو الممكن كونه موجبا وغرض ان النزاع

انما هو في كونه موجبا لا في

امكان المؤثر

الوجوب

ذلك متفق

على فلا فائدة

في هذا التقييد

جلال

بعض انا قيدنا المؤثر

اقول ان هذا التقييد

لا يزيل متفراغا على

ذلك الا صدقنا اقتضا

الممكن السابق الى المؤثر لا في

له في هذا الحكم اصلا وان استناد

القديم للممكن الى المؤثر هو الذي

يستند الى ذلك الا صدقنا

بالموجب لا امر اخر ولا في

ولا يمكن استناده الى المتعطف

على قوله ولهذا اجاز لنا على جاز فقط

جلال

في مما شئنا هذا واحد بلا فناء لان ما جئنا في

موضع هو ان الاجسام كلها ما دونها

يلزم حدوث كل الحركات اقول ما ذكره

الا ان تكلف بغير كلام المصنف على ان القديم

تعالى ثابت يقيننا سيما في من حدوث الاجسام

والنفوس ان اوله وجود العنصر وحوله

قوله فينا بعد ولا يفتقر الماوث الى مادة مودة والالزام

الشم بان المادة والمدة حادثان للدلائل ان

محدث الاجسام على حدتها ولا

يستعان فيها بان كثر

سوى الله نعم

ماوث

جلال

وما بعده من الازمنة ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبتها الى طرفه وجوده وعدمه امر لازم في حد ذاته فكما
استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحالة اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وما بعده فكما ان اقتضا
بالوجود في زمان الحدوث يستدل الى المؤثر كك اقتضائه به فيما بعده من الازمنة والاول هو اقتضائه باصل
الوجود والثاني هو اقتضائه بالبقاء فهو في وجوده ابتداء وفي بقائه محتاج الى المؤثر الذي يصفه الوجود و
يديه له وما حجت اليه في حال بقائه كما حجت اليه في ابتداءه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع نعم
على العالم في ان لم يبق موجود ويعينك على تعقل ذلك اعتبارك بما استضاء بمقابله الشمس في ان كل ما حجب
عنها زال ضوؤه وما تمسكوا به من مثال البناء فهو مهدوم بان الكلام في العلة الموحدة وليس البناء موجودا
للبناء في الحقيقة انما هو محرك يده مثلا علة الحركات الالات من الاخشاب واللبنات وتلك الحركات جعل
معدة لاصناع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى عمل فاعلية هي غير تلك الحركات
المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شئ منها ولهذا اي ولان الممكن الباقي مقتضى المؤثر في بقائه
جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر في بقائه غاية الامر انه ليس له
حال حدوث كالحادث الباقي فلا يحتاج الى البقاء بخلاف الحادث الباقي فانه يحتاج الى المؤثر في الحدوث
ايضا لو امكن اي لو امكن مؤثرا قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يتبع استناد الاثر القديم
اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات وبالوسائط القديمة قديما والالكان
وجوده بعد ذلك ترجحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد في الازوال مع استواء الحالين نظر الى
تمام العلة او لو امكن القديم الممكن وكانه انسب بما شئنا من ان كل ممكن حادث فان قيل صفات البارئ
تعالى على راي ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة فمتبع استنادها اليه بطريق الاختيار وتعين
الايجاب قلنا على راي المصنف صفات البارئ نعم ليست زائدة على ذاته كما هو راي الحكماء والمعتزلة و
لا يمكن استناده الى المختار يعني انما قيدنا المؤثر بالموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان فعل المختار
مسبوق بالقصد والقصد الى اليجاد متقدم عليه مقارن لعدم ما قصد اليجاد لان القصد الى اليجاد
الموجود يمنع بداهته ورد بان تقدم القصد على اليجاد كقصد اليجاد على الموجود في انهما بحسب الذات
فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان الحال هو القصد الى اليجاد الموجود بوجود حاصل قبل بل نقول اذا
كان القصد كافيا في وجود المقصود كان القصد مع المقصود زمانا واذا لم يكن كافيا فيه فقد تقدم عليه
زمانا كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام الرازي استناده الى الموجب ايضا متمسكا بان تاثيره في القديم
اقا حال بقائه ويلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد
فرضناه قديما هف وقد عرفت جوابه ولا قديم اي بالذات ولا بالزمان سوى الله لما سياتي في القدم
الذاتي لا يوصف به سوى ذات الله نعم لما سياتي من ادلة توحيد الواجب وما وقع في عقاب بعضهم
من ان صفات الله تعالى واجبة قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انما لا يفتقر الى غير الذات و
اما القدم الزماني فينوصف به ذاته نعم اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته ايهم عند الاشاعرة

ومن يجد وحدهم فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه وتعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته رقم واقا
 المعزلة فقد بالغوا في التوحيد فنقوا القدم الزمان في ايضه عما سوى ذات الله ولم يقولوا بالصفات الزائدة
 القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا الله تعالى احوال اربعة هي العالمية والقادية والحسية و
 الموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وذا ابو هاشم حاله الخامسة هي علة الاربعة بمرتبة
 للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعزلة و
 ان بالغوا في انكاثبوت لقدماء لكنهم قالوا بفي المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة
 في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول مورد قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه
 المصنف بانهم يفرون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل فيها ذكره
 الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوتها وكان
 في قوله ولا معنى للقديم الا ذلك دعى لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق
 في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده وبين قولنا لا اول لثبوتها حتى لو نقوش في اللفظ غير الوجود الى الثبوت
 قالوا اثبات القدماء كقولهم انما كثر والمما اثبتوا مع ذاته رقم صفات ثلثا قديمة سموها اقايم
 هي العلم والوجود والحياة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته رقم صفات سبعة واكثر والجواب انهم انما
 كفروا لانهم اثبتوا ذات لاصفات وان تحاشوا عن التسمية بالذات وسموها اصفا فانهم
 قالوا بانقال فنوم العلم الى المسيح والمتقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذات
 القديمة هو الكفرون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفروا الله رقم بقوله لقد كفر
 الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لا يثبتهم الهة ثلثة كما يدل عليه قوله وما من له الا اله واحد واما
 غير ذات الله رقم وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوا الله رقم وصفاته مخلوق
 وكل مخلوق حادث عندهم واما الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية
 بذواتها وصفاتها من الصور والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انما تتحرك حركة متصلة من الازل
 الى الابد الا ان كل حركة تفرض من حركاتها هي مسبوقه باخرى فتكون حادثه وكذا الوضع الاجسام
 العنصرية هيولى واثبت الثنوية من الجوس قديمين هما التور والظلمة قالوا تولد العالم من امتزاجها
 والحزانيون منهم اثبتوا قدام خمسة اشان منها حيان فاعلانها الباري والنفس وعنوان النفس
 يكون مبدأ للحياة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثان
 ليسا بجيدين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء قالوا عاشقت لنفس الهيولى لتوقف كمالها
 الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطها انواع المكونات وذهب المصنف الى انه ليس في الوجود
 قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله رقم وادعى ان صفاته رقم ليست زائدة على ذاته كما ذهب
 اليه الحكماء والمعزلة ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة والالزم التسم يعني لو افتقر كل حادث الى مادة
 ومدة لزم التسم لانهما ايضا حادثان في الازل في الوجود سوى الله رقم فيفتقران ايضا الى مادة ومدة

قوله بالانتقال قول فيه نظر لان ذلك وان كان حقا
 انهم انما كفروا لانهم اثبتوا صفات قديمة
 والصفات القديمة هي العلم والوجود والحياة
 فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته رقم صفات
 سبعة واكثر والجواب انهم انما كفروا لانهم
 اثبتوا ذات لاصفات وان تحاشوا عن التسمية
 بالذات وسموها اصفا فانهم قالوا بانقال
 فنوم العلم الى المسيح والمتقل بالانتقال لا
 يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذات
 القديمة هو الكفرون اثبات الصفات القديمة
 في ذات واحدة وايضا انما كفروا الله رقم
 بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث
 ثلثة لا يثبتهم الهة ثلثة كما يدل عليه
 قوله وما من له الا اله واحد واما غير ذات
 الله رقم وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع
 المتكلمين لان ما سوا الله رقم وصفاته
 مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم واما
 الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس
 السماوية والاجسام الفلكية بذواتها
 وصفاتها من الصور والشكل واصل الحركة
 والوضع بمعنى انما تتحرك حركة متصلة
 من الازل الى الابد الا ان كل حركة تفرض
 من حركاتها هي مسبوقه باخرى فتكون
 حادثه وكذا الوضع الاجسام العنصرية
 هيولى واثبت الثنوية من الجوس قديمين
 هما التور والظلمة قالوا تولد العالم
 من امتزاجها والحزانيون منهم اثبتوا
 قدام خمسة اشان منها حيان فاعلانها
 الباري والنفس وعنوان النفس يكون
 مبدأ للحياة وهي الارواح البشرية
 والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو
 الهيولى واثان ليسا بجيدين ولا فاعلين
 ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء قالوا
 عاشقت لنفس الهيولى لتوقف كمالها
 الحسية والعقلية عليها فحصل من
 اختلاطها انواع المكونات وذهب المصنف
 الى انه ليس في الوجود قديم لا بالذات
 ولا بالزمان سوى ذات الله رقم وادعى
 ان صفاته رقم ليست زائدة على ذاته
 كما ذهب اليه الحكماء والمعزلة ولا يفتقر
 الحادث الى المادة والمدة والالزم التسم
 يعني لو افتقر كل حادث الى مادة ومدة
 لزم التسم لانهما ايضا حادثان في الازل
 في الوجود سوى الله رقم فيفتقران ايضا
 الى مادة ومدة

استفاد وهو كرسوا سميت ذوات اولاد المصنف
 لا يكفرون لانهم لا يثبتون رقم ما هو سلوب عن كماله
 بل انما يطلقون الالفاظ قديرا
 ما جلال

اقول بسبب انهم اثبتوا صفات قديمة
 قالوا انهم اثبتوا صفات قديمة
 انما جلال

اخرين وننقل الكلام اليها حتى يتبين لايق معنى افتقار الحادث الى المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة
سابقة عليه لا يتجمع معه في الوجود فلو افتقرت هي المدة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية لزم وجود
حوادث لا بداية لها كدورات الافلاك على راي الحكيم لا ترتب امور موجودة معا الى غير النهاية والمع هو
الثاني دون الاول لا نقول الاول ايضا على راي المصنف وسائر المتكلمين كما سيحكي في بحث ابطال القسم
وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمدة ومادة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده
وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرط لان عدم الشيء ليس
شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لان ليس بين وجود الشيء وعدمه ترتيب حتمي ولا عقلي فهو بالزمان فان
عدم الحادث في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون ممنوعوا الحصر واثبتوا قسميا
اخر من التقدم ليمون تقدم ما بالذات كما سبق في المتن وذكرنا هناك ان هذا القسم مبنى لاجتبات كثيرة بين
الحكماء والمتكلمين وذلك منها وجه اخر وجود الحادث بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى قبلية ليست كغيره
الواحد على الاثنين التي قد يكون بهما ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا تتجمع مع
البعدي فلا بد لها من معرض يعرضه هي بالذات وذلك لان معرض القبليته ان عرض القبليته لا بواسطة
شيء اخر فذاك وان عرض القبليته بواسطة شيء اخر فذلك الشيء الاخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العكس
لان عدمه لو اقتضى لذاته القبليته لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يصير معا وبعد فتعين ان يكون معرض
القبليته امر ما غير الهماء وما هو الا الزمان اقول ان اراد معرض القبليته بالذات ما يكون ذاته مقتضيا
للقبليته فلا يتم ان القبليته لا بد لها من معرض كل وان اراد به ما يكون معرضا لها والا بالذات لا
بواسطة امر اخر فلا يتم ان لا يكون نفس عدم قوله لان عدمه لو اقتضى لذاته القبليته لا يكون بعد فلنا
مسلم لكن عدمه لا يقتضي لذاته القبليته وجه ثالث وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك
القبل كونه متصل غير قار بالذات فهو الزمان اما ان تكرر فلا ترقبل الزيادة والنقصان فان قبل زيد الى نوح
مثلا اطول وازيد منه الى موسى واما ان متصل فلا ترقبل الانقسام لا الى حد فان قبل زيد الى نوح
يمكن ان يقسم ويقبل زيد الى عمر ومثلا ثم الى بكر ثم الى نوح وهكذا يمكن ان يقسم قبل زيد الى عمر ويقال
قبل زيد الى خالد مثلا ثم الى بكر ثم الى عمر واما ان ترقبل بالذات فلا ترقبل لاجتماع في الوجود فان كل
جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى اخر قبليته لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد لايق القبليته اضافة
بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمضافان يجب اجتماعهما في الوجود لا نقول هما اضافة
عقلية ان يجب ان يوجد معرضها معا في العقل ولا يجب ان يوجد معرضها معا في الخارج فان قبل
فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد اما ان يكون في الوجود الخارج فيلزم
ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج ينافي اتصاله اذا المتصل هو
ما لا جزء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون ذلك الامر المتصل الذي يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابلة للانقسام
اذ لو انقسم واحد منها الى جزئين لكان احدهما قبل والاخر بعد لما مر من ان اجزاءه لا تتجمع في الوجود

قول ان اراد معرض القبليته بالذات اقول هذا وارد
على هذا الوجه والوجه الثاني
ان يكون بمدة او غير مدة
الاولى هي القبليته بالذات
والثانية هي البعدية بالذات
والثالثة هي البعدية بالعرض
والرابعة هي البعدية بالعرض
والخامسة هي البعدية بالعرض
والسادسة هي البعدية بالعرض
والسابعة هي البعدية بالعرض
والثامنة هي البعدية بالعرض
والتاسعة هي البعدية بالعرض
والعاشرة هي البعدية بالعرض

قول لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة

اقول في

نظر لانها انما هي

الموجودات انما هي بالادوات

لا بد من علة تلك التصانف الاموال

عبارية باوصافها الواقعية فكل العقد تقدم بعض

تلك الاجزاء على البعض على تقدير وجودها كما ذكره

ان كان فرضا كما بان فلا تقدم فيها

ان كان مطابقا للواقع

فلا بد للتصانف

بمن علة

قطعا سواء

كانت موجودة

اولا وسواء

كانت تلك العلة

موجودة اولافان

كانت العلة ذواتها

وهي متفقة الماهية

تربها او مختلفة

المخزور والاخر والاولى

ان يبق هو بانها يقتضيه او

ماهية التوسط الذي يربها

يقضي تقدم بعض منها في الا

رسم على البعض كما ان القطرة

المنارة يقتضيه تقدم رسم بعض

الاجزاء المعروضة في الخط المرسوم

منها على بعض وفوق هذا الكلام اعرض

ان كان لكم المقدار مقدار الجسم ولا

حقيقة لسوا استداد الجسم كالتزامن

مقدار الحركة التي هي تقضي والتقدم ولا

حقيقة لسوا استداد التمدد والاستداد لذات

يقضي ان يصح فرض الاجزاء في تلك الاجزاء

هي لتقدم والتاخر لان كل استداد كان استمر

التقضي في جزء بعض من ذلك التقضي ولا معنى

للتقدم والتاخر الا ان من ذلك الاستداد او

عدان مفروضان في ذلك الكلام في انه لا يخص في الجزء

او احد بالتقدم والتاخر بل كل الكلام في

انه لم يختم في الجزء من المقدار

بهذا الحد الذي ذكره

بينا الوضع

المعنى ولا شبهة في ان جزء لا يقصد بدون ذلك

استقرار الفرض واما ما لا يقضي في ذلك الكلام في انه لا يخص في الجزء

وقد افه من تلامذ على الوجه الذي ذكره انما لا يتم

بجزءها ولم يفصل على ما هو دأب في ذلك

الكتاب لا يخلو

ان اجزاء

مخطوئتها

القطرة التي لا تتصلها

الارث

معنى عدم الاضغاع على انما يتصل اليه

المناسبة بان الزمان المتعدد غير موجود عند ان

مخرج فانه قد احرى بقطع القطع وهو انما يتصل اليه

موجود اجزاء في الزمان لان الزمان زمان متوحد

الاجزاء

مخرج فانه قد احرى بقطع القطع وهو انما يتصل اليه

موجود اجزاء في الزمان لان الزمان زمان متوحد

الاجزاء

وكان لكل من القبل والبعث وجود في الخارج فكان جزئين مما فرضناه جزء واحدا هفت وهذا مع انه لا
يقولون به يستلزم تركيب الجسم من اجزاء لا تجزى لان الزمان والحركة والمسافة امور متطابقة يستلزم
انتهاء الانقسام في واحد منها انتهاء الانقسام في الاخرين فيبطل الاصل الذي عليه من قواهدم
لا يبق عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها وجود خارجي فان السلب الخارجي
لا يقتضيه وجود الموضوع في الخارج كما يبق لعدم الوجود لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العلة
في الخارج لا تانقول عدم اجتماع الاجزاء لشيء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كون غير قادر الذات ان
يصدق على جميع اقسام المقادير من الجسم التعليمي والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا فانها لا اجزاء لها
في الخارج حتى يجتمع في الوجود الخارجي بل الجواب ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها الاجزاء لها
بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامها الى جزئين حكم بانها لا يجتمعان في الوجود الخارجي
على معنى انها لو وجدتا فيهما لم يكونا معا بل كان احدهما متقدما والاخر متاخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار
والجسم وان دفع ايضا ما قيل من ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في المهية استحالة تخصيص بعضها
بالتقدم وبعضها بالتاخر لان الامور المتساوية في المهية يجب تساويها في اللوازم وان كانت متخالفة
بحسب المهية كان كل جزء منها منفصلا بمهيتها عن باقي الاجزاء فكان اجزاء منفصلا بالفعل بعضها
عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا من امور لا يقبل الانقسام اصلا لان كل ما يفرق
فيه من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والفرض ان الاجزاء المتقدمة والمتاخرة متخالفة بالمهية
فينفصل بعضها عن بعض بالفعل فكل ما يمكن ان يفرض جزء منه كان منفصلا عن غيره بالفعل فجميع
الانقسامات التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام ان
لو قبل شيء منها انقسامها غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون
اجزائه الا امور غير قابلة للانقسام ولو بالفرض وح يلزم تركيب الحركة والمسافة ايضا من اجزاء لا يتجزى
لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها
للتاخر واما المادة ويعنون بها ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولا ان كان صورة
او متعلقة ان كان نفسا وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع متعلق النفس شتملان
عليها فلان الحادث قبل وجوده ممكن الامتناع الانقلاب والامكان وجودي لما سبق من الادلة
وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستلزم محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث
لا امتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امر منفصلا عن لانه لا مغلقيا امكان الشيء بالامر المنفصل
عن بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة وما يتوهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون
قائما بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه يعلى بالامكان وعدمه فوق هذا مقدور ولا تتمم وهذا
غير مقدور ولا تتمم ولا تتمم لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والنقض بالممكن القديم
كالمواد والمجردات لانها ممكنة للمادة لها مدفوع بان امكاناتها قائمة بها ان ليس له حالة قبل الوجود

قولوه الوجود في غاية السقوط قول فيه نظر اوله لم يكن الامكان

وجود
في الخارج لكن كان

من الامور التي تقتضي الاتصاف

بما ثبتت الموصوف بها في الخارج كوجود

الوجود غير التام الاستدلال وهم يزعمون ان الامكان
ملك فانه وان كان اعتباريا بالذات لا يوصف بالاعتدال

بالحقيقة حتى ان امكان كحادث راجع

الى امكان التصات للمادة

الموجودة وتقرانه

بفرض بالحقيقة

وصف للمادة

الموجودة فاما

معد الامكان با

كحقيقة لا بد ان

يكون موجودا فان

كانت الهوية بنفسها

علم بالحقيقة اتفق صدوره

كما في المجردات ذاتا و

فعلا وهذا اذا اتفق لاجل

في الذات وكان التبدل محتملا

في انتقال الموصوف من وصف

الى اخر سواء كان ذلك الوصف

عرضا او جوهر او بما ادعى بعض

قد اتم بداهته في الحكم فاما لاجل

قولوه فيهما ان المراد الامكان لا يستعد

اقول ذهاب المشاخر ونحوه ان الامكان

لا يستعد اولى من رابع من الكيفيات

الموجودة في الخارج مغايرة بالذات للاسكان

الذات اخذ بظاهر عبارات القدماء ثم بنوا

في البرهان عليه وانتم تعلم ان اثبات هذا

دو به شرط التقاد فان وجود كيفية في النطفة

مثلا مغايرة للكيفية الخارجية وبالجملة الكيفيات

الملموسة التي فيها مقربة لها الا قبول الصور التي تتولد

عليها ما لا وليد عليه بل الظان لا يستعد امر اعتباريا

مغاير للامكان لذاته لوجوده كما سبق وعدم اياه

كيفية لا يستلزم وجوده في الخارج فان

القدماء لا يفرقون بين

الموجود في نفس

الامر

وفي الخارج وربما يؤخذ في الابدان الامكان لا يستعد اولى

من امرها فيكون ما لا يتغير ولا يتبدل

في ذاته او يتغير في ذاته او يتبدل في ذاته

او يتغير في ذاته او يتبدل في ذاته

او يتغير في ذاته او يتبدل في ذاته

او يتغير في ذاته او يتبدل في ذاته

او يتغير في ذاته او يتبدل في ذاته

او يتغير في ذاته او يتبدل في ذاته

او يتغير في ذاته او يتبدل في ذاته

او يتغير في ذاته او يتبدل في ذاته

او يتغير في ذاته او يتبدل في ذاته

او يتغير في ذاته او يتبدل في ذاته

او يتغير في ذاته او يتبدل في ذاته

او يتغير في ذاته او يتبدل في ذاته

او يتغير في ذاته او يتبدل في ذاته

او يتغير في ذاته او يتبدل في ذاته

او يتغير في ذاته او يتبدل في ذاته

حتى يكون هنا الامكان محل اعينهم والجواب من وجهين الاول ان الامكان المتعلق بالحادث منحصرفي
المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحوادث شيئا له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلو
او التدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلو لا يجوز ان يكون الحادث جوهر غير جسماني في حاله في جوهر
اخر كما ولم يقد دليل على امتناع ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفس بل
كيفية الثابتة بما على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذات العقول والنفس وليست باجسام ولا يمكنهم
تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يسطح ما فرغوا على هذه القاعدة مثل ان العقول جميع كالاتها
بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة والثاني انه
ان اريد بالامكان الامكان لذاتي فلا يتم انه وجودي وقد مر بيان فساد ادلتهم وان اريد بالامكان الاستعداد
فلا يتم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هنا
مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لما مر من تحقيق معنى
الانقلاب فليذكر لهم في التفحص عن هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد الامكان لذاتي وهو محتاج
الى محل غير الممكن لان الامكان لذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات واما بالعرض على
ما سلف اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد لشيء شيء اخر كالبياض للجسم
والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا يخفى في احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد له شيء اخر واما
الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان وجود شيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق
وجوده بالغير اى يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو
كالاول في الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لا يمنع كون ذلك
الشيء موجودا فيه او معدوما على التقديرين يكون للحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما
يتعلق وجوده بالغير من موضوع او هيولى او بدن فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والامكان مكانه قبل
حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتى يقوم به وهو محال لانه مضاف والمضاف لا
يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان موجودا في الخارج
اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث الحادث بمهية ذلك الحادث فلا يلزم كونه قائما بنفسه
ولو ثبت ذلك لسقط منع كون الامكان موجودا وتم الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفاصيل
على ان امكان وجود شيء غير قائم به او متعلق انما يقتضى امكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل
قولك لو كان معدوما لا يمنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معدوما قلنا امتناعه في زمان كون معدوما
تم وبشرط كونه معدوما مسلم لكن غير المبحث وثانيهما ان المراد بالامكان الاستعدادي والدليل قائم على
ثبوت كل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط
قديم والا لزم قدم الحوادث لان المعلول دائم بدوام علة التامة بالضرورة لما في التخلّف من الترجيح بلا
مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط اخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويتوقف
معين يكون هو معدومة تامة للحادث من غير ان

ببقية مادة مستعدة له لاجل

الحادث

لفظا والوضوح

قيدته وان على الوبس

شتمه بل هو من غير يورده

على الذات والله سبحانه الاحوال

قيدته وحده فهو العجز ان لم يست ابدية

الاشعور من وجوده وتكونه موجودات

قد سمى كسوى ان لا يشك قال ان صفة لينة عند

من يذمها هو بذهب ككاد والمقدرة ومرة عند قوله لا

من كذا صفة

المتكثرة

اي كما صغر القوة

العاقلة قول

المعقول اعم

من محاصره

القوة العاقلة

او الاول يسئل

كما صغر ان عند

العقل في العلم

المحضور في كلياتها

وكان عجزه عن التقدير

هذا التخصيص يثبت عليه

انه لا يكون الا كليا فان المعقول

كما صغر ان قد يكون جزئيا كما

في علم النفس بداهة والظواهر

المقتضى لم يقصد هذا التخصيص بل انما

اراد ان الماهية لا تعتبر فيها الوجوه

انما جرى كليات حقيقة عالم

قوله اي على ان كان تلك العوارض

انول في البيان لا يجري في

نوازم الماهية فان

شمالا يصدق على السبب

بزوج من فاعل او لا انفصاف

في التسمية على ان الفرنسية مشتقة من

ليست الا زبينة فقط لا على

مقابلة لما يجب العقول لجلال روائى

مخرج السراج بل لا يخرج ويظهر لان تعلق الارادة بدهم العلويين

مطلقا وان كان يتعلق الارادة

بذلك التعلق لزم التمسك بالاشياء

فان لم يمسك بالاشياء لم يكن له ان يتصرف فيها

لذا لو كان يتصرف فيها لم يكن له ان يتصرف فيها

الاشياء التي هي في العالم الا انها لا تتصرف فيها

فانها لو كانت تتصرف فيها لم يكن لها ان تتصرف فيها

لذا لو كانت تتصرف فيها لم يكن لها ان تتصرف فيها

فانها لو كانت تتصرف فيها لم يكن لها ان تتصرف فيها

الحادث على تلك الحوادث جملة لا تمنع القسم ولان مجموعها الحدوث يقتصر على شرط اخر حادث فيكون
داخلا خارجا وهو محتمل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع
كالحوادث والاضاع الفلكية ومحصل بسببها للحادث حالات مفرقة الى الفيضان من العلة هي
امكانات الاستعدادية المتفاوتة في القرب والبعد المقترة الى محل ليس هو نفس الحادث ولا امر المفعول
عنه ما تقدم وهذا الوجه ايضا مع ابتدائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات ذا الفاعل بالاختيار
بوجوب الحادث متى تعلق ارادته اقتدي به التي من شأنها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث
فاسد لانا لان مقتضى سبب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج ليجتاح
المحل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة بتفاوت مراتب القرب
لكونه كما عطف لا يتحقق له في الاعيان كيف ذاتها نسبتها بين الحادث والفيض من العلة ولا يصح
تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنسبين فيها والقديم لا يجوز عليه العكس وجوبه بالذات او
لاستناده اليه لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فان ثبت قدمه يمنع عدمه لانه اما واجب
لذاته وامتناع عدمه مظاهر واما ممكن مستنل الى الواجب بالذات اما بلا واسطة او بواسطة قد يمتد
ايا ما كان يمنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علة التامة لا يبق فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا
لاممكالا فانقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذي في عندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا
موجبا بالذات لم يكن شيئ من معلوماته قديما يمنع العدم وانما كان ذلك على ما في الفلاسفة وحديث
صفات الواجب قد مر مرارا وسيجي في بحث حدوث الاجسام زيادة كلام على هذا المقام **الفصل**
الثاني في المهيبة ولو احقها كالوحدة والكثرة ونظائرهما وهي اي لفظة المهيبة مشتقة مما هو وهو
المهيبة وتذكير الصمير باعتبار الجرم ما به يحاسب عن السؤال بما هو ونطلق لفظة المهيبة غالباً على الامر المعقول
اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظة المهيبة بدل على مفهوم
الكلية التامة ويطلق الذات والحقيقة غالباً عليها اي على المهيبة مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يفرح بتأ
العقلاء وحقيقها بل ماهيتها وهذا مجسداً غلبا في تدبيره على هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرقيتها
والكل من ثواني المعقولات اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض لما صدقت على عليها
من المعقولات الاولى في الدرجة الثانية من العقل وقدير اذ بالذات ما صدقت عليه المهيبة من الافراد
الحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يراد بهوية الشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء في مفاصلة
لما يعرض لها من الاعتبارات لا زمنة كانت تلك العوارض ومفاصلة كزوجية والفردية والوجود والعدم
والوحدة والكثرة الى غير ذلك من الاعتبارات على معنى ان الامور العارضة لحقيقة شيء لا يكون بنفس ذلك
الشيء المعروض ولا داخلها في حقيقته والا اي وان لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقة معروضها او داخلها
فيها مثلاً لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلها فيها لما صدق اي ذلك لشيء المعروض كالاتنا
في مثالنا هذا على ما بينا فيها اي على ما بينا في تلك العوارض كما كثيرة في مثالنا هذا المنان للواحد فالانسان

شئ من معلولاته قد يراه حاصله ان يلزم على الاشاعرة و
من كذا وحدهم ان يكون بعض معلولاته قد يراه كونه
موجبا بالنسبة الى ذلك البعض وانما على
المقتضى فلا طلال قوله
اي كما صغر القوة
العاقلة قول
المعقول اعم
من محاصره
القوة العاقلة
او الاول يسئل
كما صغر ان عند
العقل في العلم
المحضور في كلياتها
وكان عجزه عن التقدير
هذا التخصيص يثبت عليه
انه لا يكون الا كليا فان المعقول
كما صغر ان قد يكون جزئيا كما
في علم النفس بداهة والظواهر
المقتضى لم يقصد هذا التخصيص بل انما
اراد ان الماهية لا تعتبر فيها الوجوه
انما جرى كليات حقيقة عالم
قوله اي على ان كان تلك العوارض
انول في البيان لا يجري في
نوازم الماهية فان
شمالا يصدق على السبب
بزوج من فاعل او لا انفصاف
في التسمية على ان الفرنسية مشتقة من
ليست الا زبينة فقط لا على
مقابلة لما يجب العقول لجلال روائى

في قوله لا يكون واحد ككثير فلو كان الواحد نفس حقيقة الانسان وادخله فيها لم يكن الانسان الكثير
 انما هو نفس الربط الثبوتية لا خصوص المحمول بل جلال قوله
 فلا يستحق اجواب قول لان شرطه السؤال
 طلب للثبوت بعد وضع ثبوت احد الاخرين والوضع
 المبنى عليه السؤال فكذا السؤال لا يستحق
 اجواب الذي هو متفقاه
 واذا اجيب
 بسلبه
 التردد لا يكون
 بالتحقق جوابا
 عن هذا السؤال
 لانه ليس هو المظن
 بل فيها خلاف
 الوضع المبنى عليه ذلك
 السؤال بل جلال
 قوله في مورد الفسحة حال
 المهية بالقياس المعوي
 رضاه ان قول يكون ان يجبر
 لقبها للمهية ولا يلزم تقسيم
 الشئ الى نفس وغيره لان ال
 الان مثل وان كان معتبرا
 من حيث هو الا ان العقدة ينظر اليه
 من غير نظر الى هذا الاعتبار ويقتصر
 الى الاعتبار به الاعشار والمعتبر بالحيوان
 الاخرين فالقسم هو طبيعة الانسان
 والقسم مفهوم الان من المعتبر على هذا
 النحو ولا شك ان الان انعم من الان
 المعتبر على هذا النحو اعني من هذا المفهوم وان كان
 بعينه هو فرد هذا المفهوم نظير ذلك ان قسمته
 الان الى الان والحيوان مجزئة صحيحة مع ان
 الان الذي هو المقسم كما في الواقع وكذا
 قسمته الى الان من المعلوم والان من المحمول
 صحيحة مع ان المقسم الذي هو طبيعة الانسان
 ان من مفهومه في الواقع وانما يلزم
 قسمته الى النفس
 قسم الان
 مع
 الوصف الى الان من مع الوصف او قسم طبيعة الانسان
 الى نفسان بل جلال

كما يكون واحدا ككثير فلو كان الواحد نفس حقيقة الانسان وادخله فيها لم يكن الانسان الكثير
 انما هو نفس الربط الثبوتية لا خصوص المحمول بل جلال قوله
 فلا يستحق اجواب قول لان شرطه السؤال
 طلب للثبوت بعد وضع ثبوت احد الاخرين والوضع
 المبنى عليه السؤال فكذا السؤال لا يستحق
 اجواب الذي هو متفقاه
 واذا اجيب
 بسلبه
 التردد لا يكون
 بالتحقق جوابا
 عن هذا السؤال
 لانه ليس هو المظن
 بل فيها خلاف
 الوضع المبنى عليه ذلك
 السؤال بل جلال
 قوله في مورد الفسحة حال
 المهية بالقياس المعوي
 رضاه ان قول يكون ان يجبر
 لقبها للمهية ولا يلزم تقسيم
 الشئ الى نفس وغيره لان ال
 الان مثل وان كان معتبرا
 من حيث هو الا ان العقدة ينظر اليه
 من غير نظر الى هذا الاعتبار ويقتصر
 الى الاعتبار به الاعشار والمعتبر بالحيوان
 الاخرين فالقسم هو طبيعة الانسان
 والقسم مفهوم الان من المعتبر على هذا
 النحو ولا شك ان الان انعم من الان
 المعتبر على هذا النحو اعني من هذا المفهوم وان كان
 بعينه هو فرد هذا المفهوم نظير ذلك ان قسمته
 الان الى الان والحيوان مجزئة صحيحة مع ان
 الان الذي هو المقسم كما في الواقع وكذا
 قسمته الى الان من المعلوم والان من المحمول
 صحيحة مع ان المقسم الذي هو طبيعة الانسان
 ان من مفهومه في الواقع وانما يلزم
 قسمته الى النفس
 قسم الان
 مع
 الوصف الى الان من مع الوصف او قسم طبيعة الانسان
 الى نفسان بل جلال

انما هو نفس الربط الثبوتية لا خصوص المحمول بل جلال قوله
 فلا يستحق اجواب قول لان شرطه السؤال
 طلب للثبوت بعد وضع ثبوت احد الاخرين والوضع
 المبنى عليه السؤال فكذا السؤال لا يستحق
 اجواب الذي هو متفقاه
 واذا اجيب
 بسلبه
 التردد لا يكون
 بالتحقق جوابا
 عن هذا السؤال
 لانه ليس هو المظن
 بل فيها خلاف
 الوضع المبنى عليه ذلك
 السؤال بل جلال
 قوله في مورد الفسحة حال
 المهية بالقياس المعوي
 رضاه ان قول يكون ان يجبر
 لقبها للمهية ولا يلزم تقسيم
 الشئ الى نفس وغيره لان ال
 الان مثل وان كان معتبرا
 من حيث هو الا ان العقدة ينظر اليه
 من غير نظر الى هذا الاعتبار ويقتصر
 الى الاعتبار به الاعشار والمعتبر بالحيوان
 الاخرين فالقسم هو طبيعة الانسان
 والقسم مفهوم الان من المعتبر على هذا
 النحو ولا شك ان الان انعم من الان
 المعتبر على هذا النحو اعني من هذا المفهوم وان كان
 بعينه هو فرد هذا المفهوم نظير ذلك ان قسمته
 الان الى الان والحيوان مجزئة صحيحة مع ان
 الان الذي هو المقسم كما في الواقع وكذا
 قسمته الى الان من المعلوم والان من المحمول
 صحيحة مع ان المقسم الذي هو طبيعة الانسان
 ان من مفهومه في الواقع وانما يلزم
 قسمته الى النفس
 قسم الان
 مع
 الوصف الى الان من مع الوصف او قسم طبيعة الانسان
 الى نفسان بل جلال

في قوله لا يخلو عن كونها متعلقات بالاعتبار...
 في قوله لا يخلو عن كونها متعلقات بالاعتبار...
 في قوله لا يخلو عن كونها متعلقات بالاعتبار...
 في قوله لا يخلو عن كونها متعلقات بالاعتبار...

او اضافة اليه الازادة لم يصف على انها معنى من خارج لكن

للمشي
 القابل للمساواة
 حتى يكون ذلك قابلا للمساواة
 لا تعد نفسه وبها شي اخر مضاف اليها
 عن ذلك برهين ذلك كتحصيله لقبول المساواة
 من جهة امر محدد وغير محدد فان الامر
 المحدد في نفسه يجوز ان يعتبر

من حيث هو
 غير محدد
 في ذاته بل في غيره
 هناك غير
 لكن اذا صار
 محصلا لم يكن شيئا
 اخر الا بالاعتبار
 العقلي فان المحدد
 ليس بغيره بمر كقصة
 ملا جلال فولد
 بيان ان يكون ما هيته
 اقول فان قلت ان الجنس
 ماهية مبهمه بالقياس الى
 الا انواع كل النوع ماهية مبهمه
 بالقياس الى الامتصاص فان
 قولهم بجنس مبهم والنوع محدد
 ارادوا بذلك ان النوع لم يبق له
 محدد غير الا بالاشارة فقد يخلو
 المحصور فان لا به ليس محصورا في غير
 المحصور بالاشارة الا لا محصور للكون
 يقبل الاشارة وهو ليس سوادا او باض
 مثلا بخلاف الانسان مثلا فان لم يبق له الا
 المحصور بالاشارة وذلك انما محصور بالكون
 والاعراض غاية الامر ان التعريفين بالوجوب
 نحو الاول من المحصور وبين بالوجوب نحو ان يتعد
 او متعدي في اكثر المواد ولا يغير ذلك فان ملا جلال
 قوله قال ابن سينا ان الملاية اقول صور ابن سينا في
 المنطق واللاهيات من اشفا هذه الاعتبارات
 في محكم وقال انه اخذنا مجرورا
 والطول وعرضه من
 من جهة ال

فاراد المصنف ان يبين تلك الاعتبارات واحكامها فاق وقد تؤخذ المهية محذوفاعنها ما عداها اشارة الى
 المهية المجردة لكن لا دخل في اداء هذا المعنى بحيث لو انتم اليها شي كان ذاتا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع
 وذلك لان المهية المحذوف عنها ما عداها بعينها هو المهية بشرط لا شيء من غير حاجة الى اعتبار قيد زائد
 ولعل ذلك خط منه وخط بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحولة للمهية اذا قيس بعضها ببعض
 لها ايضا اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا قد يؤخذ تارة بشرط شي فيكون عين نوع من انواعه وتارة
 بشرط لا شيء فيكون جزء له وتارة لا بشرط شي فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه ههنا بشرط شي ان يؤخذ
 بشرط اي شيء كان كالتصاحك والكاتب مثلا بل معناه ان يؤخذ بشرط ان يدخل فيه ما من شأنه ان يدخل
 فيه ويحصله وبيان ان الحيوان ماهية مبهمه لا يتعين ولا يتحصل الا بفصل يضم اليه فيحصله ويحكمه ويقينه
 ويكون ذلك لفصل داخل فيه من حيث انه يتحصل وتعين فاذا اخذ من حيث انه يدخل فيه ما يحصله ويعينه
 قيل هو ما يؤخذ بشرط شي ولذلك بق الجنس بشرط شي هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان
 وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه ههنا بشرط لا شيء انه يكون مجردا عن كل شيء على ما
 ذكر في المهية المجردة بل معناه ان يؤخذ من حيث انه قد انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث و
 بهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزء له وجزء الشيء من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا
 يصح ان يؤخذ الكل هو هذا الجزء فلذلك قبل الحيوان بشرط لا شيء جزء ومادة لما تركب منه وغير محمول عليه
 فلا بد في هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ شي مع ففي الاول اخذ بشرط شي يؤخذ ذلك الشيء معه
 من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اخذ بشرط لا شيء يؤخذ معه ذلك الشيء من حيث هو زائد
 عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شي فهو ان يعتبر من حيث هو من غير ان يتعرض لشي اخر لا يؤخذ

بشيء من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه منضم اليه بل يؤخذ من حيث هو فيكون صالحا
 لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على انواع المتدرجة تحته وفس على ذلك ما لا يطاق وكذا حال
 غيرها من الاجزاء المحولة للمهيات واذا تحققت ما تلوناه تبين لك ان قوله محذوفاعنها ما عداها هو
 معنى المهية بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انتم اليها الخ هو معناها بالاصطلاح الثاني
 وبين الاصطلاحين بون بعيد لا يبق المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام
 فرضا لا نقول لم يرد ان مجرد الفرض يعنى عن الانضمام اذ لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار
 الانضمام لا يبق له لا يجعل قوله محذوفاعنها ما عداها على المعنى الثاني ولا يجعل قوله بحيث لو انتم اليها الخ
 وكشفنا قال ابن سينا ان المهية قد تؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى
 وحده ويكون كل ما يقارن زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط
 بين الاصطلاحين لا نقول لا يستقيم قوله ولا توجد الا في الاذهان لان المهية بشرط لا شيء بالبعث
 الثاني للاخلاف لاحد في مكان وجودها ذهنا وخارجا كما للاخلاف في امتناع وجودها بالهبة الاول
 خارجا لان الوجود الخارجي وكذا التخص فلو وجدت لزوم افتراضها بالعوارض فلم تكن مجردة

في الشرط ان ليس في الاضامه غير ما يجب لو انضم اليه
 غيره شمس واعتداد كان معناها خارجا عن كسبية
 محمولا عليها مضافا اليها كان الموجود هو محكم الذي
 هو المادة وانت خبير بان ليس يزل على
 ان اعتبار المادة لا يتحقق الا
 بنفي جميع ما عداها الاخر
 التمشيكون
 محكم اذ بالقياس الى تلك الامور فانهم ملا جلال

في قوله لا يخلو عن كونها متعلقات...
 في قوله لا يخلو عن كونها متعلقات...

قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكل من حد الجزئي ويدخل في حد الكل كفهوم واجب الوجود
 اذ لو قيل الجزئي ما امتنع فيه الشرك يتبادر منه الامتناع بحسب نفس الامر قيل الكلية اذا استربت بالاشراك
 امتنع عروضها في الخارج للموجودات الخارجية والالزام انصاف ذوات واحدة بعينها في زمان واحد
 باوصاف متقابلة ومنهم من جاز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان اجماع
 المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة التوعينية او الجذبية وقال
 فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشاركة بين افرادها وهي في كل فرد منها معرفة
 لشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع العروض والعارض معا بل يلزم اشتراك شخص واحد
 بعينها في امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ودفعه عليه بان كل موجود في الخارج
 فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بدبهة
 فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في
 ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشاركة بين افرادها والكلية بمعنى
 الاشتراك يمتنع عروضها للتصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها
 الا يرى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة نعم
 يعرض للتصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور الذهنية مناهية بخصوصية الانكسار
 لسائر الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا ليس في ذلك الا وهو بعينه الاثر الذي
 يحصل فيها اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متحد
 فانا اذا راينا زيدا وجردهناه عن شخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعرأة عن اللواحق
 واذا راينا بعد ذلك امر اخر وجردهناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الروية كانت
 حصول تلك الصورة من عمود زيدا واستوضح ما اشرف اليه من خواص متقشمة بنقش واحد فانه اذا
 ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم اخر لم يتاثر الشمعة بنقش اخر
 لو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها ولا كان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه لا يبق كما
 ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين ككل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها
 تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون بين اثنين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا لانا نقول ان الكلية
 هي مطابقة الصورة العقلية لأمور كثيرة لا المطابقة مطم ولعل السرف في ذلك ان الامور الخارجية ذوات
 متصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاطلال المقضية للارتباط بغيرها وكان هذا المعنى معتبر
 في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصورة العقلية للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون
 مطابقة الامور الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من الطائفة الذين
 تصوره مطابقة لباقي الصور الحاصلة في اذهان غير ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد
 متطابقة فيلزم ان يكون تلك الصورة كلية فلان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لكثيرين هي ظلها

والا لصوره الدائريه من حيث انها صوره جوهريه فليكن
القائمين
بشرحها

بكونه وصف الصورة
اصلا بكونه وصفا للعلوم
وعلا سبب من ان وجودها لا يتبعها
فانها لا يكون وصف الصورة باعتبارها
وذا كانت رتبة القائل والكل في شيئا انما يتبعها
الكل حيث قال في تعريفه انما يتبعه المعنى الذي هو
واجب ان يكون الصورة كصورة في ذاته خارجا عن
الشيء الذي هو المراد من القائل في تعريفه

بكونه وصف الصورة
اصلا بكونه وصفا للعلوم
وعلا سبب من ان وجودها لا يتبعها
فانها لا يكون وصف الصورة باعتبارها
وذا كانت رتبة القائل والكل في شيئا انما يتبعها
الكل حيث قال في تعريفه انما يتبعه المعنى الذي هو
واجب ان يكون الصورة كصورة في ذاته خارجا عن
الشيء الذي هو المراد من القائل في تعريفه

بكونه وصف الصورة
اصلا بكونه وصفا للعلوم
وعلا سبب من ان وجودها لا يتبعها
فانها لا يكون وصف الصورة باعتبارها
وذا كانت رتبة القائل والكل في شيئا انما يتبعها
الكل حيث قال في تعريفه انما يتبعه المعنى الذي هو
واجب ان يكون الصورة كصورة في ذاته خارجا عن
الشيء الذي هو المراد من القائل في تعريفه

بكونه وصف الصورة
اصلا بكونه وصفا للعلوم
وعلا سبب من ان وجودها لا يتبعها
فانها لا يكون وصف الصورة باعتبارها
وذا كانت رتبة القائل والكل في شيئا انما يتبعها
الكل حيث قال في تعريفه انما يتبعه المعنى الذي هو
واجب ان يكون الصورة كصورة في ذاته خارجا عن
الشيء الذي هو المراد من القائل في تعريفه

ومقتضى لا يتباطأ بها فان الصور الامدا كية تكون اظلالا اما الامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية
ومن البين ان الصور الحاصلة في اذهان تلك لطائفة ليس بعضها فرعا لبعضها بل كلها اظلالا لمراد
خارجي هو فبذلك هذا كلامه وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشراك انه لو فسرت بغيرها
للامور الخارجية لا تمنع اتصاف ذات واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل واحد منها
صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور انه هي تعرض للصور العقلية كما بينت
فناده ظاهرا ان المنطقيين باسرها فتموا المفهوم الى الكل والخروج فعرض الكلية هو المعلوم دون الصور
العقلية التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص فاننا اذا ارادنا ان يلامنا مثلا وحصل في اذهاننا
مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور ثلثة زيدا وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية
والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا تصف بالكلية لانهما صورة جزئية في نفس جزئية كما اعتد
به هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورة العقلية علم لا معلوم
وهو الموصوف بالكلية والاشراك بين الكثيرين بمعنى علم عليها الجا باظهار امتناع عرض الاشتراك
بين كثير من الموجودات الخارجية وكذا الصور العقلية لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية بالاشراك وانما
كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احديها تين وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة تعرض
للصور العقلية مع انها صور جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كلياً وجزئياً
ايضا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين وذلك مما يقل به احد ولو استدلل على عدم صحة تفسير
الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عرضها
لتلك الصور لكونها جزئية حاله في نفس جزئية لكان صوابا موجود في الخارج على معنى ان ما صد عليه
اعني الشخص موجود في الخارج على ما هو متحقق مذهب من قال بوجود الطبايع في الاعيان وهو جزء
من الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع المهيبة والشخص ونسبة الماهية الى الشخص نسبة الجنس
الى الفصل هذا وقد استدلل على وجود المهيبة لا بشرط شي بان جزء من الشخص الموجود في الخارج فان
مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واعتراض عليه بان ان
اريد به ان الحيوان جزء له في الخارج فهو مبل هو اول المسئلة وان اريد ان جزء في العقل فهو مسلم لكن
العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج الا يرى ان العجز هذا الاسم
الموجود في الخارج مع انه ليس موجود فيه وصادق على المجموع الحاصل منه وما يضاف اليه هذا الكلام
اتملا لا مجال للمهيبة لا بشرط شي بالاصطلاح الاخر الذي سبق ذكره والكلية العارضة للمهيبة يقال لها
كلية منطقية لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان يشير الى طبيعته من الطبايع ويقال للمركبة
من المعارض والعارض كل عقلي وهما اي الكلي المنطقي والعقلي ذهنيان يعني من العقول الثانية اما
الكلي المنطقي فقد سبق بيان ذلك فيه واما الكلي العقلي فتركبه منه فهذه يعني الكلي الطبيعي والمنطق
والعقلي اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة والمهيبة منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها

في الشفا للعقول في النفس من الال ان هو ان
كله وكلية لا
لا اعتبار في النفس
لانها مغالسة الى اعيان
كثيرة موجودة او متوهمه حكما عندكم
واحد وانما من حيث ان هذه الصورة هي
نفس جزئية في احد اشخاص المعلوم والنصور
وتعد منها كجزء من الكل فيكون
الاشراك في صورته العقلية
فان قيل ان يكون باوجود
لا بشرط شي هو انما يكون
ان كان الذي يوجد من
ليسا على انه وان كان
موجود في الخارج على
وقال
ان يكون بشرط
ان لا يكون مع شي اخر
لا وجود له ولا يكون لا بشرط شي
اخر فوجود الاعيان فانه في حقيقة فقط
لا بشرط شي اجزاء وان كان مع العشرط بقا
فان كان الحيوان مجردا لحيوانه موجود في الاعيان
وليس بوجبه ذلك عليه ان يكون
مقارنا بل الذي هو
في نفسه

فالشرائط اللاحقة موجودة في الاعيان في
الاشراك في صورته العقلية
فان قيل ان يكون باوجود
لا بشرط شي هو انما يكون
ان كان الذي يوجد من
ليسا على انه وان كان
موجود في الخارج على
وقال
ان يكون بشرط
ان لا يكون مع شي اخر
لا وجود له ولا يكون لا بشرط شي
اخر فوجود الاعيان فانه في حقيقة فقط
لا بشرط شي اجزاء وان كان مع العشرط بقا
فان كان الحيوان مجردا لحيوانه موجود في الاعيان
وليس بوجبه ذلك عليه ان يكون
مقارنا بل الذي هو
في نفسه

بكونه وصف الصورة
اصلا بكونه وصفا للعلوم
وعلا سبب من ان وجودها لا يتبعها
فانها لا يكون وصف الصورة باعتبارها
وذا كانت رتبة القائل والكل في شيئا انما يتبعها
الكل حيث قال في تعريفه انما يتبعه المعنى الذي هو
واجب ان يكون الصورة كصورة في ذاته خارجا عن
الشيء الذي هو المراد من القائل في تعريفه

بكونه وصف الصورة
اصلا بكونه وصفا للعلوم
وعلا سبب من ان وجودها لا يتبعها
فانها لا يكون وصف الصورة باعتبارها
وذا كانت رتبة القائل والكل في شيئا انما يتبعها
الكل حيث قال في تعريفه انما يتبعه المعنى الذي هو
واجب ان يكون الصورة كصورة في ذاته خارجا عن
الشيء الذي هو المراد من القائل في تعريفه

فقال
لانا نقول قول
لما نعلم ان يمتنع ان
يبين فان القدر الضروري هو ان
الكثرة متألفة من الوحدات اما انها
من الوحدات الحقيقية فهو اول المسئلة وقد سبق
ويكتمل ثم لا يخفى انه يمكن الاستدلال على وجود
البساطة الحقيقية بطلان البتة وكذا
على وجود البساطة الحقيقية
بمعنى انه لا بد ان
يوجد
الذي هو امر
لا يكون مركبا
حسب الوجود
الجزئى ان التطبيق
في الصور الذهنية
واما على وجودها بجهة
لا يمكن للعقل كليها
وانها الامور فلا فان
ذلك شبيه بالاجزاء
التحليلية للجسم ولا محذور
في عدم وقوعها عند حركتها
لا بد لذلك من بيان قاصر
مطالعا

مركبة وهي ما له جزءان ضرورة دعوى الضرورة في وجود المهية المركبة ظاهرة فان وجود
الانسان والشجر والبيت وامثالها من المركبات ضروري وكل تركبها ايضا معلوم بالضرورة واما وجود
المهية البسيطة فدعوى الضرورة فيها تامل وقد يستدل عليها بان المركب لا بد وان ينتمى في التحليل الى البسيط
لان كل كثره وان كانت غير مهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدا فلوانتم في الواحد تنقسم الى اكثر
لاستفناء مبدا لا يبق ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية فقولك لا بد فيها من الواحد
ثم بجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من اجزاء كل واحد منها مركب من اجزاء كذلك وهكذا
الى غير النهاية وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك مسلم لكن لا يجديك
نفسا اذ لا يلزم من انتهاء المركب الى البسيط والسند ما مر لا نقول لامعنى للكثرة الحقيقية التي
من الاجزاء الحقيقية واما الواحد المركب مما لا يتناهى فانه وان جاز ان يعتبره في الكثرة اكثر في الحقيقة
كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الاجزاء اعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك من
اجزاء حقيقية والآن لم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك اجزاء اصلية وهو محتمل ووصفا
يعني البساطة والتركيب اعتباريان لا وجود لهما في الخارج متساويان لا يصدقان على شيء اصلا ولا
يرتفعان لان كون الشيء ذاتي وعدم كونه ذاتي متقابلان تقابل سلب ويجاب وقد يتضايفان يعني
قد يفسران على وجه يكونان متضايفين فان البساطة قد يطلق على كون شيء جزء من شيء اخر والتركيب
على كون شيء كلاً لشيء اخر فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى يعني ان البسيط
والمركب الاضافيين اذا اعتبر او فبسا بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين البسيط بالبسيط و
المركب بالمركب يتعاكسان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضما اعم مط من البسيط الحقيقي
لان كل ما الاجزاء له يمتد عليه نخرج ما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه اجزاء
له لجواز ان يكون جزء شيء من اجزاء على عكس النسبة بين المركب من الحقيقة والاضافات المركب الاضما
مطم من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا
يعتبر اضافته الى جزء وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزء من شيء اصلا
فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزء البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا
البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزء من شيء فضلا عن اعتبار ذلك قطعا بل النسبة بين البسيطين عموم
من جهة تضادها في بسط حقيقي هو جزء من مركب كلاً لو حد للعدد وصدق الحقيقة في الاضما في بسط حقيقي لا يكثر
منه شيء كلاً واجب بالعكس في مركب وقع جزء المركب اخر كالجسم للحيوان او بين المركبين مسا ان لم يشترط في
الاضافات اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد وان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى
ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب اضافي بالقياس الى جزء فهو مركب حقيقي
ولا ينعكس بجواز ان لا يعتبر في الحقيقة الاضافة الى جزء فيكون اعم مط من الاضما وكما يتحقق الحاجة في
المركب الى جاعل فكذا في البسيط يتحقق ان الماهيات الممكنة هل هي محمولة على جاعل ام لا على اقول

الحاجة الى جاعل مختلفا في

الأول ما اختاره
 المعتمد قول من أنما اثرنا إليه
 سابقا انه من المصنوع وحققنا بما
 ٨٩ بنفع عند الشبهة طابقا لالدين رواه

ثلاثة الاول ما اختاره المصنف وهو انها كلها مجعولة بمجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان
 المحوج الى تاثير الفاعل هو الامكان للعارض للمركبات واليسائط فكلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر
 الحاصل في الخارج من جعل الجاعل اي تاثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك بقى مهيات الممكنات
 مجعولة بمجعل الجاعل دون وجوداتها التامة اذ لو كانت بسيطة او مركبة كانت وبسببها لو كانت الانشأ
 مثلا بمجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل الساتية وسلب الشيء عن نفسه ثم والجواب
 ما سبق من اننا لا نتم استحالته فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه اما المحال هو الايجاب المعدول
 وحاصله ان عند عدم الجعل يرتفع المهية الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل
 يصدق عليها سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لانها تنقصر في الخارج مع
 اللا انسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والمع هو هذا الثالث في الاول الثالث ان
 المركبة مجعولة بخلاف البسيط اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكالا ان المجعولية ترفع الاحتياج الى اللو
 والاحتياج اليه رفع الامكان لكن الامكان نسبة تقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية
 فلا يكون البسيط بسيطا هف و اجواب ان الامكان نسبة بين المهية ووجودها الا بين اجزاء المهية
 حتى يقتضى اثنينية فيها قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المداحض ونحن نثبت قدامنا
 خفية الى تحريم محل النزاع ومنشأ المذهب هي ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني باواعوارها
 ثلثة اقسام قسم يلحق المهية من حيث هي باى وجود وجدت كالزوجة للاربعه وقسم يلحقها باعتبار
 وجودها الخارجى كالشاهى للحبم وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذى يسمى معقولا
 ثانيا كالدائنية والعرضية فبها يقولون ان المهيات غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود الخارجى
 لا من عوارض المهية و ارادوا بالمجعية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعية
 الى الغير سواء كان فاعلا موحدا او جزء مقوما لها تلحق المهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها
 فان الاحتياج الى جزئها الداخلى في قواها يلحقها النفس مفهوما من حيث هو هو فان ما وجدته المهية
 المركبة كانت متصرفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للمهية وان
 اشتركتا في الاحتياج اللازم للوجود و ارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيان
 ان الاحتياج العارض للمهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضة للمهية
 البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم المهيات كلها بسيطة او مركبة مجعولة وقد
 ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضة لنفس المهية او للوجود وهذا ايضا كلام
 صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فير لان البحث عما يلحق المهية ان من لوازمها من حيث هي او
 من لوازم وجودها الخارجى او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس تخصيص هذا البحث بالمجعية
 كثيرا فائدة وايضا كما ان المهية المركبة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجى كك محتاجة اليه في
 وجودها الذهني فالمجعية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم المهية الممكنة وطاقتها ايما وجدت

وهو البسيط في الخارج المواقف غيره

تقومها الى المحل فيناك اقسام اربعة بسيطة قائم بنفسه كالواجب تعالى وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم
 بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد والمركب مركب عما يتقدم وجوده او عدمه بالقياس الى الذهن الخارج
 يعني ان اجزاء المهية تتقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فان وجود البيت في الخارج يقتصر الى
 وجود الجدران والسقف فيكون وجوده في الذهن مفتقرا لوجودهما فينمى بحسب الوجودين ايضا فان عدم
 البيت في الخارج يقتصر الى عدم الجدران والسقف فيكون وجوده في الذهن مفتقرا لعدم احداهما فيمكن بين
 المتقدمين اعني تقدم الاجزاء على المهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب الوجود من وجهين احدهما
 ان التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى كل جزء واقا التقدم بحسب الوجود فانما هو بالنسبة الى شيء ما
 من الاجزاء فان وجود البيت مفتقرا لوجود كل من الجدران والسقف وعدمه انما يقتصر الى عدم احدهما اياها
 كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع والتقدم بحسب الوجود تقدم بالعلية فان وجود كل من
 الجدران والسقف علته ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما اياها كان علته تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك
 ان يكون لشيء واحد بعينه وهو عدم هذا البيت لعلته تامة بعد اجزائه ان عدم الجدران على ما
 ذكرت علته تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علته تامة لوجوده وهو قد يتصور باسنى التوارد لعلته تامة
 على معلول واحد بالتحقق قلنا البرهان انما يدل على ان الواحد بالتحقق لا يمكن ان يكون له علته تامة بجمعه
 او ممكنة الاجتماع واما العلة التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من اقسام
 الاجزاء علته تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعداد الاخرى فاذا اعدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم
 في ذلك الزمان ولا قبله جزء اخر منه كان ذلك لعدم مع هذا الشرط علته تامة لعدم المركب واذا اعدم جزءان
 منه معا في زمان لم يكن شيئا من هذين العلمين علته لعدم المركب لفقدهما الشرط بل مجموعهما علته تامة له
 بشرط تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء الاخرى فلهذا علته تامة فلا تعتبر فيها شرط متناهي فلا يمكن اجتماعها
 فظهر من ذلك ان اعدام المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بغيره وهذا الاشكال
 ليس مخصوصا باعدام الاخر بل جار في اعدام سائر اقسام العلة ناقصة لعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط
 فان كل واحد منها ايضا علته تامة لعدم المعلول ووجه التقصي ما بينت عليه وهو ان تقدم الاجزاء
 على المهية علته الغني للاجزاء عن السبب الجدي لان الجزء لما كان متقدما على الكل فمتحقق الكل فلا بد
 وان يتحقق الجزء اولا فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جدي يتحققه لا متناع تحصيل الحاصل
 فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني يعني ان الغناء عن السبب الجدي ان اعتبر في الجزء بحسب
 الوجود الذهني ليمتد الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي ليمتد الجزء الغني فيحصل للجزء
 خواص ثلث واحدة وهي التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي معا كتر اى خاصته مساوية للجزء
 فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على اخر فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقدم التقدم في
 الوجودين جميعا على ما ظاهره عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجسم والفصل لا يتقدم في الوجود
 الخارجي والامتنع المحل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود
 الخارجي

فولم يتم
 ان في ان التقدم
 بالوجود اقول في نظر
 لانه سبق اجزا ان كلاس الا
 عدم بشرط تقدمه على سائر الاعداد
 علته تامة فلا يكون هو وحده علته تامة والى جواب
 ان حاصره كلاس بعد جواب اليراد ان كلاسها مع
 الشرط علته
 تامة فيصير بالفرق
 الى ان كلاس الاعداد بشرط
 سبقه على سائر الاعداد الاجزاء علته
 تامة في مرتبة بدون مداخلة سائر الاعداد وليس
 حال وجود الاجزاء تلك اعني ان ليس وجود جزء
 بشرط ما بدون مداخلة سائر الاجزاء
 علته تامة في مرتبة من المراتب
 كما صدر ان المعلول
 قد يستغنى
 في عدمه عن عدم جزء من الاجزاء ولا يستغنى في
 وجوده عن وجود شيء من الاجزاء فصدق
 الكلام او لا على ما لم يحذوا لاجل الوجود
 عليه السؤال ثم يفتقد في جواب
 ثم انما قد استرنا في السابق الى
 ما هو في المقام
 فليكن على ذلك
 منك
 خلال

فولم يتم ان كل واحد من اجزاء الاعداد اقول انما يتحقق في
 ان التقدم هو الذي يمتد الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي ليمتد الجزء الغني فيحصل للجزء
 خواص ثلث واحدة وهي التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي معا كتر اى خاصته مساوية للجزء
 فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على اخر فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقدم التقدم في
 الوجودين جميعا على ما ظاهره عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجسم والفصل لا يتقدم في الوجود
 الخارجي والامتنع المحل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود
 الخارجي

بعض الناس قد يظن ان هذه الالف هي الالف التي في قوله تعالى والالف مائة الف...
والالف في قوله تعالى والالف مائة الف هي الالف التي في قوله تعالى والالف مائة الف...
والالف في قوله تعالى والالف مائة الف هي الالف التي في قوله تعالى والالف مائة الف...

الخارجي على ما ذكر فالعلة الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن
ان كانت في الذهن فمذه الخاصة لا تكون مساوية للجزء لصدمتها على العلة الفاعلية ايضا اقول الظاهر ان
مرادهم الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين جميعا ان كان بينهما
مغايرة في الوجودين بيان ذلك ان الجزء لا بد وان يكون مغايرا للكل بحسب لتعلق الوجود الذهني فان كان
مع ذلك مغايرا بحسب الوجود الخارجي ايضو ذلك اذا كان جزء غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين جميعا
كما ذكرنا في مثال البيت وان لم يكن مغايرا بحسب الوجود الخارجي ذلك اذا كان من الاجزاء المحولة فانها
عين لكل بحسب الخارج لم يتصور له تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط لكنه
بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وجب ان يكون متقدما عليه في الوجود الخارجي
فهذا المعنى اعني المتقدم بحسب الوجودين على تقدير المغايرة بحسبها خاصة مساوية للجزء لا يوجد في العلة
الفاعلية لان العلة الفاعلية للشيء ان كانت علة في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت علة
له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي فان قبلنا ان تخاران مرادهم المعنى الثاني اعني ان الجزء
الذهني متقدم بالوجود والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشيء
لانها لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة له في الوجود الذهني فان الفاعل
لوجود الصور في الازمان هو البدء الفياض ومدمات الدليل انما هي معدومات لفيضاتها منه وقد
يحصل لنا معلومات كثيرة ولا يحيط بها لنا المبدء الفياض قلنا ان يعود ويورد النقض بالعلة المعدوم
يصدق عليها انه متقدم بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة له بحسب الوجود الخارجي متقدمها
بالوجود الذهني ان كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني كمدمات الدليل واثنان اعم اى يحصل
للجزء خاصا ان احرازان تفرعان على الخاصة الاولى فان الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني
والخارجي لزم من الاول اعني من تقدمه بحسب الوجود الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق بمعنى
ان جزم العقل بثبوت الجزء للمهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب البرهان بل يجب ثباتها و
يمنع سلبها عنها بمجرد تصورها ومن الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء عن
الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يقتصر الوجود
فظهر ان للجزء خواص ثلث الاولى المتقدم بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من
العوارض الثانية الاستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الاثبات وامتناع التسلب بمجرد
اظهار الجزء والمهية بالمال بل بمجرد تصور المهية وهذه خاصة اضافية حقيقية لصدمتها على اللوانم
البيئية المعنى اعم اذا اشتراط اخطارها والاخص ان اكتفى بتصور المهية الثالثة الاستغناء عن الواسطة
في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدمتها على اللوانم المهية سواء كان الجزء يقبونها لها حاجا الى وسطا كالتسا
الزوايا الثلث للقائمين بالنسبة الى الثلث فانه لزم له لذاته ويقتصر بيانه الى وسائط او غير محتاج
كالانقسام بمساويين للاربعة ثم التركيب فله يكون باعتبارها بان يكون هناك عدة امور يغيرها

وجوب التقدم بحسب الوجودين بهذا المعنى في قسم
الحرف من الالف م الكلية للعلة كالشرط والفاعل و
المعدوم
غيره من الالف
الكلمة وتوقفه في بعض
افرادهم من الالف م لا
يعبر عنه ذلك نظرا لذلك ان بقى الالف
فكالمس الى الكلية مخصوص باب الالف
ولا يصدق في ذلك صدق الكلية في عكس بعض الوجوه
الكلية كقولنا كمرات ناطق ولا يخفى عليك ان
طرف النسبة ليس من الالف م الكلية للعلة
بل هو من الالف م وهو الشرط في
فعل لانه لا يصدق بالالف م
فان الالف م هي الالف م الكلية للعلة
والالف م هي الالف م الكلية للعلة
والالف م هي الالف م الكلية للعلة

العقل

علا ان هو تارة الوضع المفروض وهو موجود في الخارج على
قوله
استحالة ان
تركب جوارا قول فان
قلت كيف يوافق ذلك انهم
بين كل من ان جزءه هو جزء
انهم يتعدون ان يكون الشيء جزءا لجزءه
ذلك الشيء وانما ايضا لا يخرج من ذلك شيئا

من كلامه ان النور لا يكون
للمفارقة النورية اجزاء بل هو
العرض للموضوع لا كالموضوع
وذلك لانها ذاتية لا كالموضوع
من كلامه ان النور لا يكون
للمفارقة النورية اجزاء بل هو
العرض للموضوع لا كالموضوع
وذلك لانها ذاتية لا كالموضوع
من كلامه ان النور لا يكون
للمفارقة النورية اجزاء بل هو
العرض للموضوع لا كالموضوع
وذلك لانها ذاتية لا كالموضوع

العقل امر واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وبما يضع بازاء اسماء العشرة من الاعداد والعسكون الاثر
ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان ريد عدم الاحتياج فبما لان احتياج الهيئة الاجتماعية
الى الاجزاء المادية لازم قطعاً وان ريد عدم الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلان في المركب
الحقيقي ايضاً كالسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلاً قلنا المراد الاول والصور الاجتماعية في المركبات
الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحققها في الخارج اذ ليس من العسكون في الخارج الا تلك الافراد فلو اخذت
جزء منها لم يكن تلك الهيئات موجودات خارجية لان ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعاً والكلام فيها بخلاف
المركبات الحقيقية فان لها صوراً اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث تفاعل مفرداتها
مزاج كافي المعجون بل وصوراً نوعية جوهرية هي مبدء الازداد العجيبة كافي الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة
الاجتماعية عرض فكيف يكون جزء من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا الاستحالة التي تركب جوهر من جزئين
احدهما جوهر والاخر عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو جزؤه وانما المستحيل ان يتركب الجوهر من عرض قائم
بذلك الجوهر لا يتركب من متاعه وما يكون جزء الشيء يكون متقدماً عليه وقد يكون حقيقة بان يحصل
من اجتماع عدة الموجودات حقيقة واحدة وحدة حقيقية مختصة بالوادم والاثار ولا يأتى في هذا المركب من
حاجته ما لبعض الاجزاء على بعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منهما هيئة واحدة وحدة حقيقة
كالجهر الموضوع بحسب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح لا يستدل به فانه ربما خفى
التصديق البديهي لخصاء في تصورات اطرافه وتلك الحاجة قد يكون من جانب واحد كالمركب من السائط
العنصرية وما يقوم بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصور يحتاج الى تلك المواضع من
غير عكس وقد يكون من جانبيين لكن لا باعتبار واحد والالزم الدور وهذا معنى قوله ولا يمكن شئ لها الى
شمول الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كما يحتاج الهيمولي الى الصورة من جهة
البقاء ويحتاج الصورة الى الهيمولي من جهة التفتيش وهي اى اجزاء الهيئة قد تتميز في الخارج بان يكون لكل
واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الاخر فينبغي التصور ان تكون متميزة في الذهن ايضا وهذه
الاجزاء لا يمكن ملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض مواطاة وقد تتميز في الذهن فقط دون الخارج و
هذه هي الاجزاء المحمولة وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية تركيب الهيئة من الاجزاء المحمولة فاختلفو على
مذاهب ريعت حسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان تكون صوراً الامور متعددة
او امراً واحداً وعلى الاول ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد وبوجودات متعددة وعلى الثاني
انما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج اولاً فهذه الاحتمالات ريعت فلا تحل كل واحد
منها مذهب الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء صوراً الامور متعددة موجودة بوجود واحد وهذا
هو القول بان الاجزاء المحمولة تتباير المركب مهيئة لا وجود او يرد عليه ان ذلك لوجود الواحد ان قام بكل
واحد من تلك الامور لزم حلول شئ واحد بعينه في محال متعددة وان قام مجموعها من حيث هو لزم وجود
الكل بدون وجود اجزائه وكلها في الاحتمال الثاني ان يكون تلك الاجزاء صوراً الامور متعددة موجودة

ان يترصد انه لو بياض في الكلام وهذا التفسير
الذي في
المدافع
كلامه لا يخلو
المراد بالوادم ان الازداد
من مجموع خواص الاجزاء
علا امر واحد هو الهيئة
في تلك الاجزاء فيكون
الاضحى لا يكون
الاول الخارج من التفتيش
في القسم الاول
ان يكون الامور المتعددة
التي تصدق عليها تلك الاجزاء متحدة
في الوجود وليس ذلك الاحتمال الاول بل هو ان
يتم ذلك الاجزاء في الوجود مع اختلافها في الماهية و
ان كان المراد اعم المجيبين فلا يقام
من القسم الاول والثاني
بجزء ان يكون صوراً
الامور
متعددة بالمعنى الاول وصور الامور واحد بالمعنى الثاني
في الثالث ما خلا الثالث في كلامه وادور عليه الراد منه كورد لم يرد في الا
حتمالات لا يرد عليه الثالث في كلامه وادور عليه الراد منه كورد لم يرد في الا
الاجزاء كما يظهر من الراد على الجلال

بعضها

فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصواعقية
 المختلفة كيف يتصور مطابقتها الامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك واذا اعتبر عرض العموم
 ومضايقة بمعنى الخصوص لاجزاء المهية وعدم عرضها لها فقد تبين وقد تدخل بعين تقسيم تلك الاجزاء
 الى متساوية لا يكون بينهما عموم وخصوص لا مطم ولا من وجه والى متداخلة بينهما عموم وخصوص والمعتبر
 المتساوية بناء على امتناع تركيب المهية الحقيقية من امرين متساويين عندنا على ما سيجي والاولى من ادراج
 المتساوية في المتساوية وفيه بعد ومنهم من ادراجها في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد تتداخل بان يكون بينها
 تضادق بالمساواة او العموم مطم او من وجه وقد تبين بان لا يكون بينهما تضادق اصلا والشهور ان المتداخلة
 ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى ان تجعل قسماتها ثلثا او تقسم الاجزاء المتداخلة
 ومتساوية ثم تقسم المتداخلة الى متداخلة ومتساوية وقد تؤخذ الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطم مواد وقد
 تؤخذ محمولة قد استوفينا الكلام في بيان هذين الاعتبارين فلا يغيبه وانما ارجعنا التمهيد الى الاجزاء المتداخلة
 لا الاجزاء مطم لان هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في صدر ذلك البحث لعل
 المقصود انما اورد ذكر المتداخلة عن المتساوية ان لا يكون تقديهما علميا اشارة الى ذلك فيعرض لها الى
 للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية البتة يعني ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او وصول بمعنى منع الحمل
 الجزء المحمول ان كان تمام الذات المشترك بين المهية وما يخالفها في الحقيقة كان جنسا والا كان فضلا لا سيما
 ان يكون جزء جميع الميات مكان البساط فهو ميمر المهية عن بعضها ولا يغني بالفضل سوى ما يكون انما
 ميمر المهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجلاهما واحدا اذ لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود
 الاخر لم يكن احدهما محمولا على الاخر ولا على المهية المركبة منهما حملا بالمواطاة والجنس كالمادة وهو معلول
 والفضل كالصورة وهو علة الجنس والفضل اذا نسب الى المادة والصورة كان الجنس كالمادة في ان الشيء
 الى المركب حاصل معها بالقوة والفضل كالصورة في ان الشيء الى المركب حاصل معها بالفعل والفضل علة
 والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل كانت امرها ممتدة دابين اشياء متكررة
 هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد منها فاذا انقسم اليها الفضل
 تعنت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفضل علة
 لصفات الجنس في الذهن وهي التعيين وزوال الابهام والتحصّل اعني الانطباق على تمام المهية فيكون
 الفضل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعليته له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل طبيعة
 الجنسية والفضلية على ما ينبغي وتوهم كون الفضل علة لوجود الجنس في الذهن بطا والا لم يعقل الجنس الا
 مع فضل ما وكذا توهم كون علة للوجود في الخارج والالتغاير في الوجود واتسع الحمل بالمواطاة وما لا
 جنس له لا فضل له بناء على امتناع تركيب المهية من امرين متساويين فلو تركيب المهية من جنين كان احدهما
 اعم وهو الجنس والاخر اخص وهو الفضل فالجنس له لا يكون مركبا فلا يكون له فضل وفيه بحث سيجي
 بيان قال الشيخ في الشفا الكلى اما ذاتي او عرضي والذات لتمام ان يدل على المهية اولا فان دل على المهية

قول
 واللا يلزم ارجح
 المتساوية في المتساوية
 اقول يلزم ارجح في المتداخلة بان
 يلزم اعتبار العموم والخصوص وجود اعم قسم
 اعتبارهما عددا واهوالا وهي مثل الله افرد
 انقسم الاخر من اعتبارهما عددا فثبت تبين
 لكن لما كان لفظ اعتبارهما وجودا
 مثل الله افرد
 اعتبارهما
 عها
 مثل
 التباين لم يثبت
 اليه الشفا لعلال
 قوله وقد تؤخذ مواد اقول علمت ان
 الفصل باعتبار التخصيص صورة ويسير المقصود
 سلكه من طريق الاكتفاء لطلال

فانما

فاما ان يدل على المهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون
اعم الذاتيات والادل على المهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز المهية عن مشاركاتهما في ذلك الاعم
فيكون فضلا ثم رسم الفصل في الشفا بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا
فيه انه ليس من الفصول المقومة ما لا يقسم وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذي ليس يصلح
يق على الكثرة التي كلبه بالقياس اليها قول في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشتركها
في الوجود او في جنس قائم رسم الفصل في الاشارات بما هو اعم مما في الشفا حيث قال ويرسم بانه كل شيء على
الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال بعض المحققين كلام الشفا مبني على امتناع تركيب المهية من امرين
متساويين والا فلا تم ان لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اما اول الفلجوز ان لا يكون ثم ذاتي اعم كما
اذ اتركب من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلجوز ان يكون مساويا للاعم وايضا فيكون كل من الامرين
المتساويين فضلا فلا يصح في تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركيب المهيتين
امرين متساويين فاذا كان الذي مساويا للاعم الذاتيات ولم يكن هناك ذاتي اعم كان مميزا له عن مشاركا
في الوجود لا في الجنس فكان فضلا بمقتضى تعريفه المذكور في الاشارات حيث عمم ولم يقيد بقوله من جنسه
فاذا كان اخص منه كان مميزا عن مشاركاتهما في الجنس وقال المصنف في شرحه للاشارات الفصل قد يكون خاصا
بالجنس كالحساس للجسم النامي مثلا فانه لا يوجد في غيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان اعند من يجعله مقولا على
غير الحيوانات كعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فلن الجنس انما يحصل ويقوم به نوعا ذلك النوع انما
يتماز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فمن كل ماعده مما يشترك في الوجود واما على التقدير الثاني
فمن كل ما يشترك في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشترك في الجنس فقط فان
الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشترك في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشترك في الحيوان
فقط وهو المراد بقوله عما يشتركها في الوجود او في جنس ما وقد ذهب لفاضل الشارح وغيره ممن
تبعه الى ان الذاتية الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساويا لها واخص منه
والمساوي له هو ما يصلح لتمييز عما يشترك في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتمييز ما يختص به عما يشترك
في الجنس الذي يعمها ولزمهم على ذلك تجوز تركيب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين
له ولا يكون واحدا منهما بالجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا اصولها التي بنوا عليها
وفيما ذهبنا اليه غرضنا من امثال هذه التفتايات الى هنا كلامه واقول اما توجيهه لكلام الاشارات
فقد اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التميز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد
فضلا بل التميز عن بعض المشاركات ومنه الناطق يميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق ولهذا
الاعتراض وجه دفع سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولها بمعنى ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية و
ان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعدد اوان ما
لا يحصل له لا فصل له الى غير ذلك فاجابة ان قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركيب المهية من امرين متساويين

وينبوعا عليه تلك الفروع والتشعب تبعم في الشفا والمتأخرون لما واواضعف ادلتهم على ما سيظهر رجوعا
 عن هذا الاصل والفروع ايضا الاما نسخ لهم عليه دليل غير مبني على هذا الاصل واما قوله غير مطلقا
 للوجود بعني لقيام الادلة على ان ليس في الوجود مثل تلك المهمة فنقول كلما مدخولة فان منها التي لو تركت
 مهمة حقيقية من امرين متساويين فلا بد ان يتحقق بينهما حاجة وليس احدهما اولى بالاحتياج من الآخر
 لانها ذاتان متساويتان فيحتاج كل منهما الى الآخر ويلزم الدور ودد باننا لا نلزم وجوب الاحتياج في الاجزاء
 المحولة لانها اجزاء نهضية لا تمايز بينها في الوجود الخارجي اما يجب في ذلك في الاجزاء الخارجية المتمايزة
 الوجود الخارجي ولو سلم فليتمح كل منها الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما
 الى الاخر من غير عكس ولا محذور اذ لا يلزم من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج
 في احد الطرفين دون الاخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل مهمة اما جوهر او عرض فان كان جوهر اكان الجوهر
 جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة والثلاثة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركيبها من
 امرين متساويين وان فرض تلك المهمة جنسا من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين متساويين
 كان كل منهما اما جوهر او عرضا لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا الصدقة على الجوهر بالمواطاة
 اذ الكلام في الاجزاء المحولة ولا الى الاول لان لو كان جوهر افا ما ان يكون جوهر اطلاقا فيلزم تركيب
 الجوهر من نفسه او جوهر اخصوصا والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزءا للجزء نفسه وان ترجح
 وهكذا القول في ساير الاجناس العالية كما ذكرنا مثلا فان كل جزء من اجزائه اما كم او لا كم ونسوق الكلام
 الى اخره ودد باننا لا نلزم انحصار المكات في المقولات العشر والاربع اذ لم يبق عليه برهان بل وقاوا به
 انما الذي يدعون انحصار الاجناس العالية في احدهما والفرق ظاهر بجوار انحصار الاجناس العالية
 في احدهما مع وجود ممكات كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس وكيف وقد صرحوا بان النقطة و
 الوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نلزم جنسيتها لما تختمنا ولا دليل لهم على ذلك سلمنا لكن
 قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهر او عرضا اما ان يريد به ان الجزء اتمام مفهوم الجوهر او مفهوم العرض
 واما ان يريد به ان الجزء اما ان يصدق عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلا نلزم انحصار الجوار
 ان يكون مفهوما معاير المفهوم الجوهر والعرض فان جميع المكات لا ينحصر في المفهومين وان كان
 المراد الثاني فلا نلزم ان الجزء لو كان جوهر اخصوصا لزم ان يكون الشيء جزءا للجزء نفسه وانما يلزم لو كان ذاتيا
 له وهو ثم فان الصدق اعم من ان يكون صدق الذاتية او العرض ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص لا يبق
 الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا لما تختمت فلو صدق على جزءه كان ايضا جنسا له لا عرضيا لاننا نقول ليس
 معنى كون الجوهر جنسا لما تختمت ان جنس جميع ما صدق عليه فان ذلك يمنع في اى جنس كان ضرورة ان
 اجناس المهيات النوعية صادقة على فضولها صدق العرض العام على افرادها هذا قول وايضا لو تم هذا
 الدليل لدل على امتناع تركيب المهمة من الاجزاء المحولة مطم سوا كانت متساوية او لا فاننا نقول في الاثنا
 مثلا ان لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما انسان او لا انسان ويتم الدليل الخ هذا

فان قيل لو سلم ان كل جزء من اجزائه
 من جوهر او عرضا لزم ان يكون
 قاطبا على الكل وذلك لا يجري في الاثنا
 جوار اجزاء جوهرية وان كان لا يقابل

وقد بقاء الدليل على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع تركيب المهية من امرين متساويين فيقال المهية
التي اجنس لها الا فضل لها الا تراه ان يكون لها جنس لا تشارك غيرها في ذاتي حتى لا يحتاج الى تفصل عنه
بفصل بل هي مفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة له في الوجود وهو مردود بان عدم احتياجا
في انفصالها عن غيرها الى فضل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو لها يجوز احتياجا في تقوم حقيقتها
الى الجزء المساوي لا ينفصل عن غيرها بل يتحقق به حقيقتها والجزء المساوي فضل لانحصا اجزاء المهية
في الجنس والفضل ويقال الفصل يعتبر فيه امور ثلثة الاولى التميز والثانية التعيين وازالة الابهام
والثالث التحصيل اعني التطبيق على تمام المهية قال الشيخ في الشفا ان الفصل له معنيان اول وثان فان
المنطقيين كانوا يستعملونه فيما يميز به شئ عن شئ لا زما او مفارقا ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما
يتميز به الشئ في ذاته وهو الذي يقترن بطبيعة الجنس فيفرزها ويعينها ويقومها نوعا فلو جوزنا تركب
مهيئة من امرين يساويانها لا يكون شئ منهما فضلا لها ان لا يتصور شئ من هذه الامور الثلثة في
واحد من الامرين اما التميز فلان تلك المهية لا تشارك لها في ذاتي فلا يتصور فيها تميز عن المشاركات
في الذاتيات نعم لها مشاركات في امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بافتانها امتانة عنها كما ان جزئها
ايضا تمتان بذاتها عما يشاركه في عرضياتة فليس كون احدهما متميزا للاخر عن المشاركات في العرضيات باول
من عكسه واما التحصيل والتعيين فلا تهما فرعان على امر مبهم مرتبة بين ماهيات لا ينطبق على تمام مهية
منها وذلك مفقود فيما تركب من امور متساوية ولما فقدت هذه المعاني التلثة باسرها في تلك الامور
المتساوية لم يكن شئ منها فضلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي
ومخراجا ادعينا ان ما اجنس له لا فضل له بذلك المعنى لا بمعنى اخر يوضع له الفصل زارة اخرى والجزء
ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التعيين والتحصيل فانها خارجان عن مفهومه فلا بد
له لكونه منضمما الى امور مبهمه غير متحصلة وكلام الشيخ في الشفا قد ذكرنا انه مبني على امتناع مثل تلك المهية ثم
ذلك التميز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه تميز المهية عما عداها سواء قلنا ان تلك
المهية بنفسها امتانة ايضا عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها غير امتيازها
بتميز الجزء لها كما ان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الاخر وقلنا انها لا تمتاز بنفسها اصلا بل
امتيازها باجزائها واذ كان كل واحد من الامور المتساوية متميزا ذاتيا للمهية كان فضلا لها بذلك المعنى
حقيقة كيف لا وقد يبطل انحصار الذات في الجنس والفضل بل انحصار الكليات في الجنس ونساده اظهر من
ان يخفى او يبق المهية اذ اتركت من جزئين محولين فلا بد ان تكون مركبة من جنس وفضل اما اذا كان احد
الجزئين اعم من الاخر فظا واما اذا تساوا فلا ان تلك المهية المركبة مشاركة لاحدهما في طبيعته لانه مشترك
على المهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشتركة بينهما ضرورة انها لا يشتركان في ذاتي ولا انحصار
في لهما مختلفان بالحقيقة للتغاير بين حقيقة الكل والجزء فهو تمام المشترك بين مختلفين بالحقيقة
فيكون جنسا والمهية المركبة مخالفة لذلك الجزء في طبيعة الجزء الاخر لانه ذاتي للمهية عرضية له فهو متميز

وقد
واما ادوات
ويان فلان تلك المهية
اقول في الدليل على تقدير تامة
انما يدل على تركيب من جنس لاس
جنس وفصل من اجل ان انحصار اجزاء المهية
في الجنس اذ قد اعتبر في الفصل ان لا يكون تمام المشترك
والدليل من ان ان كلا منهما تمام
المشترك فلا يكون فضلا
بجهد القرب
طال

...بما لا يكون ...
 ...بالقياس ...
 ...المهية ...
 ...القسم ...
 ...الجزء ...
 ...المشترك ...
 ...الخاص ...
 ...المتميزة ...
 ...المتساوية ...
 ...المتفاوتة ...
 ...المتجانسة ...
 ...المتباينة ...
 ...المتكافئة ...
 ...المتضادة ...
 ...المتكاملة ...
 ...المتكافئة ...
 ...المتكاملة ...

ذاتي لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فضلا والجواب ان الام ان الجزء الاخر يميز المهية بالقياس الى ذلك
 الجزء كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان صدقا عرضيا فان اخذ مع وصف كون ذاتها حق
 مختص بالمهية ووردان وصف لذاتية مراعاتي فلا يكون لما اخذ معه فضلا بالمهية الموجودة وايضا
 مشاركة المهية المركبة احدا جزائها في طبيعتها لا يوجب ان يكون جنسا وانما يكون كلك لو كان تحت نوعا
 والشيء لا يكون نوعا لنفسه وكل فضل تام اي قريب سماه تاما القصورا الفصل البعيد بالنسبة اليه
 فان الفصل البعيد وان ميز المهية التي هو بالنسبة اليها فضل بعيد عن بعض مشاركاتا لكن لا يميزها
 عن تمام مشاركاتها ولا يحصلها نوعا بخلاف الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان عن تمام
 مشاركاتة ويحصل نوعا والحساس لا يميز الانسان كلك ولا يحصل اتم تميزه عن جميع المشاركات و
 يحصل الحيوان وهو فضل قريب بالنسبة اليه فهو واحد اذ لو تعدد اواحد منها ان يحصل به بافراوه
 الجنس فضا به نوعا وليس الاخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون هو فضلا دون الاخر وان تحصل
 بهما معا كانا فضلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع ابتناء على تركيب المهية من امرين متساوين ^{امتناع}
 عليه ان المختاران الجنس يحصل بهما معالا بواحد منها منفردا قوله كانا فضلا واحدا لا متعددا قلنا تم
 اذ لم يؤخذ في مفهوم الفصل القريب ان يحصل الجنس به بافراوه لا بقية الفصل القريب تمام الجزء
 المميز ولذا سماه فضلا تاما لانا نقول مخ يكون جنسا قليل الحد اذ لا يتصور النزاع من احد في ان تمام
 الجزء المميز لا يكون متعددا الظهور وانه لو كان متعددا لم يكن ما فرض تماما تاما وانما يتصور النزاع
 لو فصل الفصل القريب بالجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه على ما هو المشهور وابشانه مشكل لا يقبل الحسنا
 والمتحرك بالارادة فضلا في بيان الحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر الفصل فان حقيقة الفصل اذا حملت
 عبرتها باقرب تادها كالنطق لفصل الانسان ولما تشبهت تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الا
 عبرها معا عن فضل الحيوان هذا وقد يعبر عن هذه الدعوى بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن وجود صلبين
 في مرتبة واحدة للمهية واحدة ومعنى كونها في مرتبة واحدة ان يكون كل واحد منهما مميزا للمهية عن جميع
 مشاركاتها لانه لا يكون تميزا احدهما فاصرا عن تميز الاخر وهذه العبارة انبى بقوله ولا يمكن وجود
 جنسين في مرتبة واحدة للمهية واحدة ومعنى كونها في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للاخر فاما
 ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ويلزم ان يكون الاعم عرضيا النوع الذي يكون الاخص جنسا
 للمهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذي المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ويلزم ان يكون كل
 منهما عرضيا للاخر ذاتي له والا لم يكن كلاهما او احدهما تمام الذي المشترك قالوا ولو امكن وجود جنسين
 في مرتبة واحدة لم يحصل كل منهما بالفضل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر فلا يكون
 الاخر جنسا له والتقدير بخلاف ذلك بل كان كل منهما يحصل بالفضل وبالجنس الاخر فغلة يحصل كل منهما
 هو المجموع الحاصل من الجنس الاخر والفضل فيكون كل منهما اعملة ناقصة للحاصل الاخر فيكون كل منهما ^{تحصل}
 موقوفة على الاخر ويلزم الدور واعتراض بانهم ان ارادوا بالتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجذر فلانهم

قولاً نزل ان الاعتراض المذكور باق كما اقول ليس كنت
فان حاصل التقرير انه لو قصد الجنس بالفضل وحده اى يرفع
ابهما مازم تحقيق

النوع بدون الجنس الاخر لان
الجنس اذا ارتفع اباهما صار من جنس
اى يرفع اباهما من نوعا من دون مداخله هو خارج عنها
وظاهر سياتى دعوى براهنة في الحكم فالترتيب
في معنى التخصيص يرفع الاباهما او تحقيق
النوع لا يجرى على جهة التقرير

اصلا لا
عيني فبيان
المقصود رفع
الاباهما وادعى
ان ارتفاع الاباهما
بهما بدون الجنس
يستلزم تحقيق النوع
بدونه بناء على انما

وهذا ما هو خارج عن
المحصود والمحصود في النوع
قطعا فمن اراد التخصيص
التقرير ليس وطيفة الاتح
به اية الملائمة التي اوحيت
فيه بين رفع الاباهما بالفضل
وحده وتحقيق النوع بالجنس معه
من غير مداخله غيرهما ان قلت المنع
واما الاعتراض الاخر فهو في قوة ما
اورده القائل نفسه على هذا التقرير
واضحه كما حيث صرح بان هذا التقرير
انما يتم في الملتوبين اذ في الشرع لا يتم
في غيرهما سواء كان اعم او اخص مطلقا او عين
وجوه وقوله وايضا لو كان احد جملتهما اباهما
ليشتم هذه الصورة ايضا او فيه كرا واحد منهما
اشد اباهما من جهة عمومه فقد اكد هذا الاشعار
بقوله كان يكون اعم مطلقا حيث لم يقد
بان يكون اما تقريره الاول من حيث على ما قرره من ان لا
مدخل ما هو خارج عن المحصود والمحصود في النوع فالمنع
لو توجه فانما توجه على المقدسة المبينة عليها
لا على ما ذكره فيتمين ان كلام
في انفسه ليس

اصدا له ليدرك اعراضه على جلال قوله فيجوز ان
يكون ذلك من جهة نفسية
الفصل على الفصلا
علا نقضه كقولنا في بيان
قوله لا نقضه كقولنا في بيان
رسو اما اقول في قوله
الاول استقار قوله في قوله
سويها لان عرضة نفس الفصلا وايضا يتم كونه تمام
المشرك بعبارة الفصلا واما على هذا
التقرير فاما المشترك
فانما على جلال
رواها

ان لا يتحصل بالفضل وحده قوله والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر قلنا يجوز ارتفاع الاباهما
بالفضل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان ارادوا بالتحصيل تحقيق حقيقة النوع به كان اللازم بما ذكره ان
يتوقف كل من الجنسين في تحصيله على الفصل وذات الجنس وذات الجنس الاخر لا على تحصيله فلا دور ادخ
يتوقف تحقيق المهية المركبة من الجنسين والفصل على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه ولو وقع ما ذكره لم
يلتزم مهية من ثلاثه اجزاء اصلا اذ باحدها مع الاخر لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس اى لا يتحصل
الحقيقة ايضا بالتالي مع الثاني بدون الاول بل نقول الفصل لا يتحصل بدون الجنس والا يتحصل النوع
بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر في تحصيله فيلزم نفي الدليل هكذا لا يتحصل كل من الجنسين
بالفضل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر وذلك لان الجنس اذا تحصل صار هو من حيث
انه متحصل بما حصله نوعا منه قطعاً وليس لما هو خارج من التحصيل الذي هو ذلك الجنس والتحصيل الذي
هو الفصل فربما مدخل في مهية ذلك النوع فيكون الجنس الاخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير
بخلافه ورح يلزم ان يتحصل كل من الجنسين بالفصل والجنس الاخر اذ لثالث هناك بشاركهما في تحصيله ولما
كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصيل الاخر الا باعتبار تحصيله في نفسه فيلزم ان يكون تحصيل
كل منهما هاتمة ناقصة لتحصيل الاخر فيلزم الدور وهذا التقرير يستدفع هذا الاعتراض لكنه يجبر ان ذلك التقرير
انما يتم اذا كان الجنس متساويين واما اذا كان احدهما اشدهما اما كان يكون اعم مطم وقدمت جواز ه فاتة
يجوز ان يكون ذات الاخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور فالادعى ان يقتصر على ان المهية الواحدة لو كان
لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فضل محصل فيتحصل به كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا
او متعددا فلا يكون تلك المهية نوعا واحدا ومهية واحدة ههنا انتهى كلامه اقول ان الاعتراض المذكور
باق بحاله لان حاصل هذا التقرير ان كلا من الجنسين له مدخل في تحصيل الجنس الاخر لكنه لما كان جهما فما
لم يتحصل ولم يزل اباهما لم يكن له اثر في تحصيل الاخر وحاصل الاعتراض ان التحصيل ان اريد به زوال الاباهما
فلا يتم ان لكل من الجنسين مدخل في تحصيل الاخر بهذا المعنى وان اريد به تحقيق حقيقة النوع به فلا يتم انهما
لم يتحصل لم يكن له مدخل في تحصيل الاخر فان تقوم النوع بجنس لا يتوقف على تحصيل الجنس الاخر لا بمعنى تقو
ذلك النوع به ولا بمعنى زوال اباهما مع انه يرد عليه اعتراض اخر وهو انه يجوز ان يكون مفهومه ان في
كل منهما ابهام من وجبه فيزول باجتماعهما ابهام كليهما فيكون تحصيل كل منهما باعتبار تحصيل الاخر معلا
سابقا عليه ومثل ذلك يستقيم دور معيته وهو غير يتطبع على ما قيل ان الحيوان والناطقة في كل منهما ابهام يزول
بالاخر فان الحيوان مشترك بين الانسان والفرس مثلا والناطقة ممتزجة عن الفرس والناطقة مشترك بينه
وبين الملك والحيوان يميزه عن الملك واما تقريره الاول فيرد عليه منع ظ وهو ان لا يتم ان يتحصل به كل
منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقوما للنوع واحدا على ما هو المفروض وايضا يمنع قوله
لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فضل لجواز ان يكونا مثل الحيوان والناطقة على ما قيل ونقلنا
انها فانها يكونان على هذا التقدير جنسين للانسان لا فضل له سواءها وانما ثبت امتناع جنسين في مرتبة

قوله
فانما على جلال
قوله لا نقضه كقولنا في بيان

واحدة

واحدة ثبت ان اجزاء المهية لا يكون كلها اجناسا لان المهية المركبة لا يتدلها من جنين لا يكون احدهما جزء
للا فاذ كان كلاهما جنسين لزم وجود الجنين في مرتبة واحدة وقد سبق ايضا مقدمات احدهما
ان اجزاء المهية لا يكون كلها فضولا حيث بينا ان ما لا جنس له لا فضل له وثانها ان الاجزاء المحمولة اما
اجناس او فضول على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لا بد ان يكون بعض اجزائه اجناسا
وبعضها فضولا فلا تركيب عقلي الا منهما معا وليعلم ان ما اسلفناه في بيان ان الجزء المحمول اما جنس او
فضل انما هو على تقدير ان يفتر الفصل بالكل المقول في جوابات شئ هو في ذاته على ما نقلناه من الاشارة
واما اذا زيد فيه قيد من جنس على ما نقلناه من الشفا فلا بد في بيان من طريق اخر وهناك طريق مشهور
وعموما انه مبنى على امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك
بين المهية ونوع اخر مابين لها فهو الجنس والانه الفصل سواء كان مختصا بالمهية او لا اما اذا اخص بها فظا
لان يصلح للتمييز عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكها مع الغير في ذاتي اعم اذ يمنع تركيب المهية من امرين
متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا بد من اشتراك الجزء الاخر ويكون هو الجنس فاما اذا لم يختر
فلا تخرج لا يكون تمام المشترك بين المهية ونوع اخر مابين لها اذا التقدير بخلافه فيكون بعضا من تمام المشترك
فان اخص تمام المشترك يكون فضلا لتمييز عما يشاركه في جنسه لما مر من ضرورة اشتراكه مع الغير في جزء
اخر هو جنس له والمهية ايضا فيميز المهية ايضا عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فضلا لها ايضا و
ان لم يختص به فلا بد وان يختص تمام مشترك ما والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع له مابين و
للمهية ايضا يكون الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتي اخر للمهية تمام مشترك بين ذلك النوع والمهية ثم
بازائه نوع اخر تمام مشترك اخر وهكذا حتى يلزم ان يكون المهية تمام مشترك غير متناهية ويلزم تركيب المهية
من امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه والكلام في المهيات المعقولة بالكنه او التي
يمكن تعقلها كك واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك الاول
بان يكون بازاء المهية نوعان متباينان ومباينان للمهية يشاركها كل منهما في تمام مشترك بين المهية وذلك
النوع الايوجد في النوع الاخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك موجودا في كل من النوعين واعتم
من كل واحد من تمامي المشترك فالواحد الاعتراض مما لا مدفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون لمهية واحدة
جنسا في مرتبة واحدة واقول يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بان يؤخذ الجزء الذي
هو بعض تمام المشترك يكون مشتركين المهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك بين
تلك الانواع الثلاثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون ههنا
تمام مشترك ثالث بين المهية وذيها النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منه ونقل الكلام فيلزم
ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية يكون كل منها اعم مط من الاخر لا يبق اذا بنى الدليل على تلك
القاعدة يلزم التسامح والحاجة الى تخصيص الكلام بالمهيات التي يمكن تعقلها بالكنه بان يبق لما ثبت امتناع
وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتيب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتيب امور غير متناهية

قوله
 ويرد عليه انه
 لا يلزم من كون جزء المعية
 اعم اقول اذا كان عموم لغيره فيصير
 اخر وكان غير واحد في فواهم تلك المعية كان
 مساويا للجزء الاخر من حيث الصدق الذاتي وان لم يكن
 مساويا لفظيا لصدق الصدق وعدم مساوية
 باعم الذاتيات الاعم من حيث
 والصدق الذاتي اذا
 العموم بطريق
 العروض
 لا يوجد اليميز
 والذاتية في ذاتها
 عروض العارض
 نفسه لغيره لا يوجد
 الاعمير فضلا عن غيره
 جزئية فاذكره واضرف
 المعنى المراد من المثالين
 ههنا في دفع الابرار في
 لا جلال
 قوله
 ولا يحسن المطابقة بين المثال
 والمثال قول لان المتشبهين ان
 في كل من الجنس والفضل عقليا و
 طبيعيا ومنطقيا وهذا المثال للكل
 العقلي والطبيعي والمنطقي لا جلال

موجودة معا اذ الكلام في الهيات الحقيقية واخرها انما نقول هذا انما يتم ان لو كانت الاجناس متميزة
 بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك لما عرفت وطريق اخر اخصر منه وهو ان يقبض الجزء المحمول ان كان تمام
 الذاتي المشترك بين المهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات والا لكان تمام الذاتي
 المشترك وهو خلاف المقدور بل يكون اخصر منه ولو من وجه بناء على امتناع تركيب المهية من امرين متساويين
 فيتميز المهية عن مشاركتها في ذلك الا اعم فيكون فضلا لكونه مميزا للمهية من مشاركتها في جنس ويرد
 عليها انه لا يلزم من كون جزء المهية اعم منها ان يكون جنسا لها الجواز ان يكون عمومها بغيره ونوع اخر
 لها فلم يكن مقولا عليها في جواب ما هو بحسب اشركة المحضه فلم يكن جنسا لها ويجب تناهيها لما مر ايضا
 وقد يكون منها عقلي وطبيعي ومنطقه كجنسها يعني ان كلا من الجنس والفضل قد يكون طبيعيا وقد يكون
 منطقيًا وقد يكون عقليًا فان مفهوم الجنس منطقي ومعرضه كالجوان مثلا جنس طبيعي والمركب منها اجنسي
 عقلي ومفهوم الفصل منطقي ومعرضه كالتا طبق مثلا فضل طبيعي والمركب منها فضل عقلي كما
 ان جنسها اى جنس الجنس والفضل اعنى مفهوم الكل كمنطقه ومعرضه كل طبيعي والمركب منها كل
 عقلي على ما مر وقد يوق معناه ان مفهوم الكل جنس لمفهوم الجنس والفضل بل هو جنس لمفهوم ماز الكليات
 الجنس فيعرض له الكلية بالقياس اليها فهناك معرض هو مفهوم الكل مطا ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو
 مفهوم الكل العارض لذلك لطلق النسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كليا منطقيًا ومركب من
 المعرض والعارض ويسمى كليا عقليا مفهوم الكل من حيث هو في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبايع
 كالجوان مثلا ويتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهوم الجنس والفضل وسائر مفهومات الكليات
 لكن على هذا التفسير لا يحسن المطابقة بين المثال والمثل ومنها عوال وسواقل ومتوسطات قد يكون
 لمهية واحدة اجناس متعددة فاعلمها يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا وهو اعم من بعض
 واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفضل كل جنس يكون في مرتبة يعنى فضل الجنس العالى يسمى فضلا
 عاليا وفضل الجنس السافل يسمى فضلا سافلا وفضل الجنس المتوسط يسمى فضلا متوسطا واما الفصل على
 راي المصنف فلا يكون المهية الواحدة الا واحداً ويسمى بيان ذلك عن قيرب فالانقسام الى المتعده والمفرد
 لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال المصنف ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا اخره
 منه ما هو غير مفرد وبما ذكرنا من معنى العالى والسافل يندفع ما قيل من ان المتعده في العلو والتسل هو ان
 يكون الاعلى جزء من مهية الاسفل اذ لو امكن تميز العموم لما تحقق اجناس عالىة لان المفهومات العامة
 كالوجود مثلا اعم منها وليس الاعلى من الفصول المذكورة جزء للاسفل منها كما لا يخفى فالاقرب الى الصواب ان
 يقبض تركيب فضل النوع الاخير من جنس وفضل وتركب هذا الفصل من جنس وفضل اخر وهكذا الى ان ينتهي
 الى فضل الافضل فيكون هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالى وفضل النوع الاخير هو
 السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المفرد فهو فضل بسيط ليس جزء لفضل اخر مع انه مردود بما
 قد صرحوا به من ان جنس الفصل لا معنى له وحقوقه في موضعه وسنشير اليه وهما الغافيان وقد يجتهدان

الفصل في الجنس والجنس والقياس والقياس
الجنس والجنس والقياس والقياس
الجنس والجنس والقياس والقياس

والجنس والجنس والقياس والقياس
والجنس والجنس والقياس والقياس
والجنس والجنس والقياس والقياس

مع التقابل يعني ان كلا من الجنس والفصل لا بد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو جنس القياس
الى نوعه وكذا الفصل ومنه وما هما متقابلان لان الجنس ما يكون متولدا في جواب ما هو الفصل ولا
يكون مقولا في جواب ما هو لكن مع تقابلها قد يجتمعان في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى شيء واحد فان
الجنس للشيء لا يكون فضلا له بل بالاضافة الى شئيين وذلك كالحساس الذي هو فضل بالتسبة الى الحيوان
جنس بالتسبة الى السميع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس بالتسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالتسبة الى
الفصل كما هو جنس بالتسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل محصلا له بل يقول لو كان الجنس
او شيء من اجزائه داخل في الفصل لم يكن المجموع فضلا في الحقيقة بل الجزء الاخر وايضا لزم اعتبار جزء واحد في
المهية مرتين وان تربط قطعا بل نقول جنس الفصل بما لا يعقل اذ لو كان له جنس كان مشتركا بين المهية ونوعها
مختصا لا يشترط وجنسية فان كان تمام المشترك بين المهية وذلك النوع كان جنسا للمهية وان كان جنسا
من تمام المشترك بينهما كان فضلا لجنسها كما تقر ولا شيء من الجنس واجزائه يدخل في الفصل على ما تبين واذا
نسبنا في الجنس والفصل الى ما ايضا فان ليه يعني النوع كان الجنس اعم من النوع والفصل مساو للنوع
اعتراض بان هذا الكلام عام يتناول الاجناس كلها فربما كانت او بعيدة اذ لا بد من كونها مشتركة بين ما
اضيفت هي الية بالجنسية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا لما هو فضل له فمختص بالفصل القريب
فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فضل قريب له لا بد ان يكون مساويا له لانه ذاتي له يميزه عن جميع ما عداه
فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجهه والا لم يميزه عن جميع ما عداه ولا اخض منه مطلقا ولا من وجهه والا لم يكن ذاتيا له
واما الفصول البعيدة فاتها تكون اعم مطلقا مما هي فضول بعيدة له ولا محذور في ذلك لانها مميزة له عن بعضها
عداه وعمومها الا ينافي ذلك قول ويمكن الجواب بان المصنوع اعتبر في الفصل التميز عن جميع المشاركا فالفضل
البعيد للمهية هو بالحقيقة فضل لما هو فضل قريب له من اجناسها لكونه يميزه عن جميع المشاركات وانما يق
له فضل للمهية باعتبار انه فضل لجنسها وهذا الجواب يندفع الاعتراض المذكور على ما نقلناه من شرحه
للاشارات فيما سبق والتشخص من الامور الاعتبارية المهية النوعية من حيث هي نفس تصورهما
مانع من التكرار بل يمكن للعقل فرض اشتراكهما على كثيرين والتشخص منها نفس تصوره مانع من التكرار
فاذن لا بد في الشخص من امر زايد على المهية وهو الشخص وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجهين
الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تشخص ونقل الكلام اليه ويتسلسل والجواب ان الاصل انما لو كان
موجودا لكان له تشخص وانما يلزم ذلك لو كان له مهية كلية يشارك فيها شيء اخر وهو ثم بل هو متميز عما عداه
بذاته لا بامر زايد على ذاته ومشاركته لسائر الشخصيات انما هو في مفهوم الشخص وهو عرضة بالتسبة اليها و
ما يق من ان كل موجود له مهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج فثم فان الواجب نعم
موجود خارجي وليس له مهية نوعية يعرضها تشخص بل تشخص عين ذاته كما هو المشهور عندهم الثانية انه
لو وجد في الخارج لتوقف عرضه حقيقة هذا الشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتبناها
فان كان تميزها بهذا الشخص باروان كان يتشخص اخر تسلسل والجواب ان عرضه لا يتوقف على تميز سابق

فان الصورة الذاتية للشيء واحدة وان الكثير يقع فيها على
كثير مخصوص العموم وان العموم والمخصوص يقتضي الترتيب
الطبيعي والارتبب طبيعي فقد علمنا من هذا ما طالع ذلك

والاشياء من
الجنس والجنس والقياس والقياس
في الفصل على ما بين اقول لم
بين كما مر في السابق ان التركيب القطبي
بالحقيقة انما يكون فيما ارادة وصورة وان الجنس هو
المادة الماخوذة لا بشر ما شئى والفصل هو الصورة التي
سند كثير من المطالب المذكورة في هذا الباب مثل اشباع
جنس في مرتبة
وتفصيل في مرتبة وعدم
لفصل القريب لا تشخص
هو ليين وصورتين في مرتبة واحدة ومثل
اشباع تركيب المهية من اجزاء غير متمايزة الا في ذلك
قال في اليبات الشفا واما العلل الصورية فيفهم
تناهيا ما يقدر في المطلق وما علم من
تناهيا لاجزاء الموجودة للشيء
بالفصل على ترتيب
طبيعي

ليزوم الح وهاصلة ان ذلك دور معينة فان المهية اذا وجدت وجدت بميزة بما عرض لها من الشخص وذلك
 كخصص الانواع من الجنس تمايزا بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بميزة على تمايزها سابق لابق وجود
 المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة فكذلك تمايز لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول
 وخصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا خارجي لا نقول تقدم المعروض على العارض انما
 هو بالذات دون الزمان وهو لا يسنلزم تقدم ما معه لا بالزمان وهو وظوا بالذات بجواز ان يكون الشيء
 محتاجا اليه ولا يكون مقارنا كك واجم المخالف اي القائل يكون الشخص موجودا في الخارج بوجه الا
 انه جزء الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود بالضرورة والجواب انه ان يريد بالشخص
 معروض الشخص فقط ان الشخص عارض له لاجز منه وان يريد لجموع المركب منها فلا ثم انه موجود فان يمنع
 كون الشخص موجودا كيف يسلم انه مع معروضه موجودا بل الموجود عنده هو المعروض وحده ودفعه
 صاحب المواقف بان المراد بالشخص الذي ادعى وجوده هو مثل زيد ولا ريبه لعاقل في وجوده وليس
 مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والاصلدق على عمراته زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو
 الانسان مع شيء اخر سمي الشخص فذلك الشيء الاخر جزء زيد فيكون موجودا ثم قال ان نسبة المهية الى
 الشخص كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس امر مبهم في العقل يحتمل مميزات متعددة ولا يعين شي منها
 الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعل وجود في الخارج ولا يميزان الا في الذهن كك المهية النوعية
 يحتمل هويات متعددة لا يعين شي منها الا بتخصيص يتم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعل وجودا
 وتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو المهية الانسانية مثلا وموجود اخر هو الشخص حتى
 يتوحد منهما فرد منها والام يصح حمل المهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعني الهوية الشخصية
 الا ان العقل يفصلها الى مهية نوعية وتخصص كما يفصل المهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق
 ان الجزء العقل للموجود الخارج لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم ذلك الشيء هو المخصص من الكم
 والكيف والابن ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من محسوسا وهم لا يميزونها
 الشخص بل ما به الشخص الثالث ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تتكرر بنفسها لما سبق من ان المهية
 من حيث هي لا تقتضى الوحدة ولا الكثرة وانما تتكرر بما يضاف اليها من الشخص وهو موجود والام يكن التكرار
 محجبا بل محض اعتبار العقل الثالث ان الشخص لو كان عدما لما كان متعينا في نفسه اذ الهوية لا يعلم
 فلم يكن عين الغيب ضرورة ان ما لا شوب له لا يصلح سببا لتمييز شيء عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما
 ان ما يضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هي العوارض الشخصية ولا نزاع في وجودها على ما سبق لا
 الشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية يجوز اضافها بالامور العدمية وتكثرها بتلك الصفا واعينها
 بما علمت متصفة بها كالا عي الذي يميز بالعمى عن ليس باعنى الرابع ان الشخص لو كان عدما و
 ليس عدما مطلقا كان عدما لا الشخص او الشخص اذا خرج عن القيصين وذلك الشخص اما عد
 او شوي وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان يقبض العدمي وجودي واما على الثالث

فرد وبنظر سابقين ان الجزء العقل اقول قدر الكلام
 عليه لا يقال
 فرد ورسلم ذلك الشيء اقول لا يخفى ان الشخص قد يتغير
 بالذات
 فلو كان الاعراض متغيرة
 بالذات
 فلو كان الاعراض متغيرة
 بالذات
 فلو كان الاعراض متغيرة
 بالذات
 فلو كان الاعراض متغيرة
 بالذات
 فلو كان الاعراض متغيرة
 بالذات

نور ولو سلم فلا سلم لنا من المشخصات قول كمنع نش

الامثال

لان ث بها في

كوط وجوبية او عدمية بمعنى

كوبنا عدم شئى بين لا يقيد المنع والكلام

بعد تسليم ان العدمى يلزم ان يكون عدما لا مرفاهم

وبنه كبت او بعد تسليم المقدمات اس بقه يلزم كون

الشخص شئيا ولا يضر عدم تعلق الشخص

لان او سلم ان الشخص

لو كان عدما

كان عدما

للتخص

يقض العدمى

وجودى وان

المعنوم شخصى

الشخص والشخص

وان ما صدق عليه الا

شخص عدمى يلزم كون

الشخص شئيا لا تارة و

بجواب ان منع التماثل

الاختيارى اشق انك ان

كونه شئيا او العدمى عليه ان

انا اعتبره في الالف في هذا النوع

التماثل انما يكون بعد اختياره

وج يمكن منع ث به الامثال في حكم

والعدم او لا يلزم من وجود فرد من نوع

وجود الافراد الا من ان الا ان بقى اذا كان

الوصف امر موجودا لا يتحقق الا ان

الا ان يوجد فرد من ذلك الوصف في الموضوع

فان العدمى يقض من ان تصف الشئ بال

مسائل غير ان يوجد فرد من السواد في ذلك

وقد مر كيقين ذلك بعد تسليم التماثل لا يمكن

في الوجود والعدم ان الكلام في الشخصيات التي تصف

بها الامايات في نفس الامر فاهم طلال

وهو ان يكون الشخص

شخصيا

شخصيا

شخصيا

شخصيا

شخصيا

شخصيا

شخصيا

شخصيا

شخصيا

شخصيا

شخصيا

شخصيا

شخصيا

شخصيا

شخصيا

شخصيا

شخصيا

شخصيا

شخصيا

شخصيا

شخصيا

شخصيا

شخصيا

شخصيا

شخصيا

شخصيا

شخصيا

فلا يحكم الامثال واحد والجواب ان لا يتم ان العدمى يلزم ان يكون عدما لا مرفاهم
الخارج على ما ادعيناه من انه امر اعتبارى ولو سلم فلا يتم ان نقض العدمى وجودى كالامتناع واللا
امتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص والا لتشخص مفهومهما فلا يصح جواز ان يكون التشخص عدما للمفهوم
لخروا ان اريد ما صدق عليه فلا يتم ان كل ما صدق عليه الا لتشخص فهو عدمى ليكون نقضه شئيا كفى
الا لتشخص صادق على جميع الحقايق ولو سلم فلا يتم تماثل الشخصيات لم لا يجوز ان تكون مخالفة
متشاركة في عارض هو مفهوم الشخص الخاص ان الشخص لو كان عدما كان عدما لما ينافيه ضرورة
كالاتفاق والكليته والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاتفاق ولما يابا ويرك الكليته العموم
وبالحجة لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان الشخص مشترك بين افراد المهية كعدم الاطلاق لان ان
انه عدم امر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع افراد المهية فكذلك الشخص فلا
يكون ممثرا فلا يكون تشخصا وان لم يكن الشخص عدما للاتفاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم
الاطلاق يلزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك لعدم الذى هو الشخص وذلك اما بان يتحقق
عدم الاطلاق بدون الشخص فيلزم كون الشئى لامطلقا ولا معنى وفيه رفع للتقيضين واما بان يتحقق
الشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشئى مطلقا ومعنى وفيه جمع للتقيضين والجواب ما سبق من
ان لا يتم ان العدمى يلزم ان يكون عدما لا مرفاهم فنقول ان اريد بالتشخص الذى يجعله عدم الاطلاق
مطلقا لتشخص فلا يتم امتناع اشتراكه بين افراد المهية كعدم الاطلاق وانما يمنع لو لم يكن تماثرا افراد المهية
بالتخصات الخاصة المعروضة لطلب الشخص وان اريد به الشخص الخاص فحقا انه ليس عدما للاتفاق
ولما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل الامر يوجد عدما للاتفاق بدون عدمه الذى هو ذلك الشخص
وهو لا يستلزم الا كون الشئى لامطلقا ولا معنى بذلك لتشخص ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون
مشخصا بتشخص اخر ولما كان هناك مظنة سؤال وهو ان يبق لو كان المهية تشخص كان لتشخصها
لان الشئى ما لم يتشخص لم يتشخص شئ اخر ونقل الكلام الى ذلك الشخص حتى يتبين اويق لو كان المهية
تشخص كان له وجودا في الذهن اوفي الخارج وكل موجود سواء كان في الذهن اوفي الخارج لا بد له
من تشخص فلا بد للشخص من تشخص وهكذا حتى يتبين اويق لو كان الشخص من الامور الاعتبارية كان له
وجود في العقل فكان له تشخص لما مر من ان الوجود ذهني كان او خارجيا يستلزم التشخص ونقل الكلام
الى هذا الشخص حتى يتبين اجاب بقوله فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من الشخصيات
فيه ولا يتبين بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ونحن قد استوفينا الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه
فلا نعيد وقد يجاب بما سبق من ان الشخص متشخص بذاته لا بتشخص زائد على ذاته حتى يلزم التسلسل
واشراكه مع ساير الشخصيات في مفهوم الشخص اشتراك في امر عرضي واما ما يرد على الشخص فقد يكون
نفس المهية فلا تتكرر وقد يستدل الى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحاكمة فيها قال الحكماء المهية قد
تكون متشخصة بنفسها متمسكة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب نعم فلا يتصور هناك تعدد

اخر ونقل الكلام اليه حتى يتبين

اصلا

بما ان الماهية هي التي تميز الماهية عن غيرها
بما ان الماهية هي التي تميز الماهية عن غيرها
بما ان الماهية هي التي تميز الماهية عن غيرها

فقد استدلنا على ان الماهية هي التي تميز الماهية عن غيرها
بما ان الماهية هي التي تميز الماهية عن غيرها
بما ان الماهية هي التي تميز الماهية عن غيرها

اصلا وقد لا تكون متشخصة بنفسها بل بشخص مغاير لنفسها وحيث قد يستدل تشخصها الى الماهية بنفسها
او بلوازها فتخصر في شخص والالزم تخلف المعلول عن علته لتحقيق المهية في كل فرد مع عدم تشخص الفرد
الاخر وقد يستدل الى غيرها ولا يجوز ان امران منفصلان عن الشخص لان نسبتهم الى كل الافراد والتشخصات
على السواء ولا حاليه لان الحال في الشخص لا فقاره اليه يكون متاخرا عنه ولكونه علة لتشخصه
المتقدم عليه لكونه مقوما له على ما مر من ان نسبة الشخص نسبة الفصل الى النوع يكون متقدما
عليه وهو محققان ان يكون محالا له وهو المادة وقد مر تفسيرها في بحث ان كل حادث مسبق
بمادة والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان تشخص الفصل
لا ينحصر فيما يكون حاله في الشخص ومحاله يجوز ان يكون حاله في محله قبل لو كان تكثر اشخاص المهية
بسبب تكثر موادها كان تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب موادها ويلزم التساوي لو كان نوع كل مادة
منحصرا في شخصها فلم يتعدد افرادها فكيف يتعدد افراد ما يحل فيها واجيب بان تكثر المادة بعلة
باعراض تلحقها الاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابقا معدا للآخر
هذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التساوي عندهم وقال صاحب الموقف
هذا الجواب لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا تشخص المادة بما حل فيها لان مرجع ما ذكره هو ان علة
تشخص المادة امور حاله فيها سابقا على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص اخر معلل بما هو اخر من مقدمته
على التشخص الاخر وهكذا الى ما لا نهاية له لانه ان نقول فلم لا يجوز تشخص الماهيات بصفات العار
لها على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة حرج في تعدد افراد المهية النوعية الى المادة اقول ان كلام
الحكام في هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في
المادة على ما سبق في بحث ان كل حادث مسبق بمادة فلو تم هذا تم ذلك بلا شبهة ولا يرد عليه الا ان
الواردة هناك مثل ان يقول ان الامر المنفصل بشخص الى كل الافراد والتشخصات على السواء فان
فواعل وجود المكات ايستحالاتها واحالاتها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعله ولو سلم فلا
تم ان المحل هو المادة لم لا يجوز ان يكون جوهر غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يتناول المجردات
ايضا لانهم فرغوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها قالوا ان علة تشخصها
ليست المادة لانها مجردة فهي اما المهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الاختصاص وقالوا ان النفوس الانسانية
انما تعددت وان لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فتعدد
بحسب تعدد المادة التي تتعلق بها ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله فان التقييد بين المفهومات
الكلمية في اي مرتبة كان لا يقتضي ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يفيد التقييد
امرا لا يصدق في الخارج الا على شخص واحد ويخصر حرج في شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية واعرض
بانته اذا جاز في العامين ان يرتفع عمومها بتقييد احدهما بالآخر ويختص بنوع واحد كما في الخاصة المركبة
فلم لا يكون تقييد الكل بالكل في بعض الصور والمراتب مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك فان قيل فعلى ما

فقد استدلنا على ان الماهية هي التي تميز الماهية عن غيرها
بما ان الماهية هي التي تميز الماهية عن غيرها
بما ان الماهية هي التي تميز الماهية عن غيرها

فول
 ولا يمكن تعريفها
 الا باعتبار اللفظ اقول
 في ذلك لكونها كونهما بديهيين بالكلية
 كسببين لوجود ما يعرفان تعريفاً حقيقياً وايضاً
 البديهي بالاحتياج الى النظر لانه لا يمكن حصوله بالتعريف
 ان يكون حصوله طريقاً غير النظر فيما يتعلق

طريق النظر فيكون
 هذا المعنى اضافي
 بالقياس
 الى المعنى
 فيندفع الاول
 والمراد بالثاني
 حصوله في العقل
 من غير كسب
 في الوجود وعينه من
 اوامر التصورات
 فيندفع الثاني فتمت

القول في تعريف الوحدة
 تعريفها باللفظ اقول
 في ذلك لكونها كونهما بديهيين بالكلية
 كسببين لوجود ما يعرفان تعريفاً حقيقياً وايضاً
 البديهي بالاحتياج الى النظر لانه لا يمكن حصوله بالتعريف
 ان يكون حصوله طريقاً غير النظر فيما يتعلق

القول في تعريف الوحدة
 تعريفها باللفظ اقول
 في ذلك لكونها كونهما بديهيين بالكلية
 كسببين لوجود ما يعرفان تعريفاً حقيقياً وايضاً
 البديهي بالاحتياج الى النظر لانه لا يمكن حصوله بالتعريف
 ان يكون حصوله طريقاً غير النظر فيما يتعلق

ما اذا صوابا ماء الحجر واخذوا في الكيزان من ماء البركة فانهم لا يقولون على هذا التقدير ان ماء الحجر
 محفوظ في الكيزان والحكمة لما ذهبوا الى ان الصورة الجسمية تقدم بالتفريق ثبوت الصولي لئلا يكون التفريق
 اعدا ما للجسم بالكلية وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين الشخص فان الجسم البسيط الواحد
 اذا جئنا زالت وحدته دون هويته الشخصية والا لكان التفريق اعدا ما ويساوقه اي يساوق الوحدة
 الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار يكون موجودا باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا
 باعتبار ولا يمكن تعريفها اي تعريف الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونها بديهي التصور وهي اي الوحدة
 والكثرة عند العقل والخيال يتويان فيكون كل منهما اعرف بالاقسام يعني ان الوحدة اعرف عند العقل
 من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة فتل ان الوحدة والكثرة من حيث هما امران كلياً ان الكثرة
 لا يدركها الا العقل وليس من شأن الخيال ادراكها وان اخذنا الكثرة من حيث هي حاصلة في محسوس فالوحدة
 ايضاً ما حوزة كك لا يدركها العقل بل قوة جسمانية سميت جنالاً او وهما فتخصص احدهما بالاعرفية عند
 العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجبره واجب بان المدرك للكليات والجزئيات في الانسان هو
 العقل اي النفس الناطقة كما هو المشهور لكنها تدرك الكليات بذاتها اي برسم صور الكليات في ذاتها
 وتدرك الجزئيات بالانها اي برسم صورها في الانها فالمدرك للجمع ليس الا اياها ثم ان الصور الكلية
 المرسمة في ذات النفس متفرقة عن صور جزئياتها المرسمة في الالات فان النفس تدرك اولاً بالانها جزئياً
 متكثرة برسم صورها في تلك الالات ثم تنتزع منها مجذفات الشخصيات صورة واحدة كلية ترسم في
 ذاتها فكل واحد من الكليات المرسمة في ذات النفس معرض للوحدة وجزئياتها المنتزعة هو منها المرسمة في
 الخيال او في غيره معرضة للكثرة ولا شك ان المرسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عند انظرها
 الى ذاتها وحدها من المرسم في الانها وان المرسم في الانها اقرب منها واعرف عند انظرها الى ذاتها
 ما حوزة مع تلك الالات فظهر ان معرض الوحدة اعرف عند العقل في نفسه من معرض الكثرة وان معرض
 الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الالات من معرض الوحدة فكذلك الحال العارضين اعني الوحدة والكثرة
 الكليتين لانها عارضان بمعرضيهما اضالك اي في العقل والالات فالعقل اذا اخذ وحده كان ادراكه لما هو
 عارض المرسم فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض المرسم في التو اذا اعتبر مع انه كان الامر بالعكس وان كان
 هذان الادراك العقل بنفسه اقول وفيه نظر لانه قد يرسم في النفس صورة كلية كثيرة تنتزع كلا منها من جزئياً
 كثيرة فيما ان الجزئيات المرسمة في الالات معرضة للكثرة كك تلك الكليات المرسمة في النفس معرضة للكثرة
 ايضاً وكما ان كل واحد من تلك الكليات المرسمة في النفس معرض للوحدة كك كل واحدة من تلك الجزئيات
 المرسمة في الخيال معرض للوحدة ايضاً فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعرض لما ارسم في النفس والكثرة بالعرض
 لما ارسم في الخيال وليست الوحدة امر عينياً لما سبق من لزوم التسم بل هي من ثواب المعقولات وكذا
 الكثرة يعنيها ايضاً من الاصور الاعتبارية بل من المعقولات الثانية لانها ملتممة من الوحدات وليس
 مهيتها الا الوحدات المجتمعة اقول فيكون هاتين المعقولات الثانية نظر لانهما عبارة عن عوارض الوجود

الذهن

انما هو على ما سبق وهما يعرضان للموجودات في الخارج وتقابلها الاضافة العلية والمعلوية فان الوحدة
 علتها مقومة للكثرة والكثرة معلولة ومقومة بها والميكالية والميكيلية فان الوحدة ميكال للكثرة لان هذه
 تفنيها اذا حذفت منها مرة بعد اخرى وهو معنى الكل والكثرة مجلتهما والعلية والمعلوية متضابفتان
 بالذات وكذا الميكالية والميكيلية فمعرضاها اعنى الوحدة والكثرة متضابفتان بالعرض للتقابل جوهرى
 بينهما قالوا ليس بين الوحدة والكثرة تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا
 بالتحصن وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طرفان الوحدة على موضوع الكثرة اما يتوهم اذا اجتمعت
 اشياء متعددة بحيث يحصل منها شئ واحد فقول ان كانت تلك الاشياء الكثيرة المتعددة باقية
 باعيانها وقد يتوهم من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زالت تلك الاشياء التي
 للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زالت تلك الاشياء التي
 كانت معروضة للكثرة وحصل شئ اخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة
 هو ذلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طرفان الكثرة على موضوع الوحدة اقول
 الجواب لنقض بان لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة
 وفساده وظوالحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالتحصن بل قد صدقوا بان قد يكون واحدا
 بالتحصن كالعدل والجور لزيدا وبالنوع كالرجولية والمرئية للآسان وبالجنس كالزوجية والفرديّة
 للعدد او بامواعم كالخيرية والشورية للشئ كيف ويلزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية و
 الجبهية وغير ذلك مما يزل بزوالها التحصن غير مقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا
 لهما فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتحصن انه يجب ان يكونا بحيث اذا
 لاحظهما العقل وقاسهما الى موضوع واحد شخصي جوبت بملاحظة ما لاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل
 البديل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما بسبب ثبوت الاخر غير لامر خارج و
 الحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكالا للعقل وان كان المفروض محالا وفي محسنا هذا فرض ثبوت الكثرة للوا
 الشخصي محال كالمفروض وليس هذا الا مثل فرض كون حجر كليا وهم صدقوا بان فرض محال بالوصفية اقول
 هذا دليل اخر براسه لا يتعلق بهما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول كل موجوده وحدة ما ولو باعتبار و
 شخص لانهما يساوقان الوجود فكل موجود واحد بالشخص يمكن للعقل ان يفرضه كثيرا لكن لا من جهة التي
 هو بها واحد حتى يكون الفرض او المفروض محالا ويمكن ايضا ان يفرض روال تلك الكثرة عنه وليس هناك
 الفرض محالا ولا المفروض ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتحصن فقولك ان
 كانت الاشياء المتعددة باقية باعيانها فالكثرة باقية ان اردت بران تلك الاشياء باقية بتعدد ها
 على ما ينبغي عن لفظه باعيانها فاختار انها غير باقية بتعدد ها ولم تزل ايضا فان ذوال الكثرة عن شئ لا
 يقضى زوال وجوده والا لكان جمع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداها لها بالكثية و
 ايجاد الماء اخر من كتم العدم والضرورة تقضى بطلانها وان اردت انها باقية بتخصها فتمنع الملازمة

الشخصية لمعروض الوحدة الشخصية حتى يكون موضوع
 الوحدة الباقية هو بعينه موضوع الكثرة اللائحة
 واللازم منه ان يكون زيد مجموع تلك الاشياء
 الكثيرة لا كل واحد منها وكذا لا

- صورة الماء واداء
- فرض عرض
- الكثرة الشخصية
- لمعروض الوحدة
- الشخصية يكون
- ذلك الماء مجموع
- تلك المياه لا كل
- واحد منها قلت
- الوحدة الشخصية
- هي عدم انقسام الشيء
- الى ازيد من البينان
- معروض تلك الوحدة اعني
- الشخص لا يمكن ان يعرض عرضا
- للکثرة المقابلة والا لكان كليا و
- ان المقسم الى المياه وحدة شخصية
- محموظة حالي الاتصال والانفصال
- وانما يبدل حاله في انقسام مسا الى
- جزاء لان الانقسام الى اجزائيات
- والکثرة المقابلة للوحدة هو الانقسام
- الى اجزائيات لا الانقسام الى الاجزاء
- فمعرض الوحدة الشخصية هو زيد ومعروض
- الكثرة المقابلة لها هو ان لا فاذ الكثرة
- شخصي وظهر ان معروض الوحدة الشخصية لا
- يمكن فرض عرض الكثرة الشخصية له بل انما يمكن
- قولك نقول فذلك ان الاشياء المتعددة باقية
- باعيانها اقول كلام هذا القائل من غير ما احتسب المشايخ
- فانهم يعمون بالبداهة ان المياه تجعله بعد التفرق
- مغابرة للواحد الذي كان قبل التفرق فزواله وان كان
- جميع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداها
- لها بالكثية والى الماء اخره كتم العدم
- والضرورة يقضى بطلان

بان المستبعد هو انقسام الجسم بالكثية بحيث لا يبقى باقية باعيانها
 فيكون الفرض محالا لان الفرض محال بالوصفية اقول
 هذا دليل اخر براسه لا يتعلق بهما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول كل موجوده وحدة ما ولو باعتبار و
 شخص لانهما يساوقان الوجود فكل موجود واحد بالشخص يمكن للعقل ان يفرضه كثيرا لكن لا من جهة التي
 هو بها واحد حتى يكون الفرض او المفروض محالا ويمكن ايضا ان يفرض روال تلك الكثرة عنه وليس هناك
 الفرض محالا ولا المفروض ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتحصن فقولك ان
 كانت الاشياء المتعددة باقية باعيانها فالكثرة باقية ان اردت بران تلك الاشياء باقية بتعدد ها
 على ما ينبغي عن لفظه باعيانها فاختار انها غير باقية بتعدد ها ولم تزل ايضا فان ذوال الكثرة عن شئ لا
 يقضى زوال وجوده والا لكان جمع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداها لها بالكثية و
 ايجاد الماء اخر من كتم العدم والضرورة تقضى بطلانها وان اردت انها باقية بتخصها فتمنع الملازمة

قوله قول جامع اجزاء اثبات الوجود قول قد مر ان بناء

في

في المذهب في دعاء

البداية في المقدمة المبني

عليها ومع البداية مشتمل للناس

ادواتهم ومشاربهم اختلاف ولا يجري الجود واذا

استحق الكلام من الطرفين الى دعوى البداية ولم يبق

للطرفين منزع في كتاب الاستدلال

فلا مزية في ايراد احد هذا

السؤال في الجلال

قوله قول

من شبهة

في ذلك

شراك اللفظ

قوله قول

لما ادعوا البداية

في ان مجسم الواحد

لا يصير كغيره بقا

هو في ادور عليهم التقضي

بالهوية التي بنتها فانها

باقية عندهم في حال الوحدة

والكثرة بعينها فاجب عن

من قبلهم بان الهوي التي بنتها

ليست متصفة بذاتها بالوحدة و

الكثرة حتى يعدم بزوال احد

فقد هم ان البرهان دل على وجود

وجود هو لا واحد ولا كثير في ذاته

القضاء على منها بالعرض لكن في المبدأ

ان مجسم ليس كغيره متصف في ذاته

بالوحدة والكثرة ولذلك يزول بزوال

الكثرة وبه الكلام وقع للنقض فلا يتوجب منع

عليه في التحقيق ان الشيء لا يكون هو في نفسه

سعد او قد نقدر في سابقنا عن الفار الى

ما يكفيك في تحقيق ذلك في تقابل الوحدة الحقيقية

والكثرة المتقابلة فالهوي في الاحوال مستنطق بوقتها

التي هي هويتها وتلك الهوية لازمة لها لغيرها بالوحدة

مجسم وكثرة والقضاء بذلك الوحدة والكثرة بالعرض

وكذا يجتمع من الوحدة المتقابلة والكثرة

التي يقابلها في الجلال

ونقول تلك الاشياء باقية بتخصها وزالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان
الوحدة والكثرة ليستا من الشخصات فلا يزول بزوال احدهما وطرايا الاخر وجود موضوعهما والا لكانا يفرق
الماء الواحد في اواني متعددة اعدا الماء ويجاد المياه وكذا كان جمع المياه المتعددة في اناء واحد اعدا ماء
لمياه ويجاد الماء والضرورة تفضي بطلانها على ما مر مرارا فان قيل المياه اذا كانت في اوان فينال صوجية
معروضة للكثرة كل واحدة منها المتصل في حد ذاته فاذا اجتمعت في اناء واحد زالت تلك الصور باسرها
وحصلت صورة واحدة متصلة في حد ذاته لا مفصل فيها اصلا كما تقرر عندهم محل الكثرة تلك الصور وقد
زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في المحل قطعاً كيف ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم
في المناقض ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وفسر على ذلك اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق
في اواني متعددة فان معروض الكثرة الطارئة هو الامور المنفصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة
هو ذلك المتصل الذي قد زال قول هذا مع ابتداءه على اثبات الهوي والصورة وعدم قيام حجة على ثباتها
ومنهم المعتد على ما سيجي انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يكون موضوعا للوحدة و
الكثرة فلا يقوم برهانها كلياً على ان امر واحد بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز ان يكون
موضوعها هوي الماء الباقية بعينها في الحالين وقد اتصفت في احدهما بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة
وذلك كاف في اتحادها محلاً فان قيل الهوي ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثرته ضرورة ان المتصف
في حد ذاته باحدهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى بل انما يتصف بهما بالعرض وعلى سبيل التبع للثبوت
الحال فيها على طريقة وصف الشيء بما هو وصف لمجاوره كما يوصف لتاكن في السفينة بالحركة على سبيل
التبع للسفينة فالموصوف الحقيقي الذي حل فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهوي قول هي شبهة
منشأها الاشتراك اللفظي فان اتصاف شيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما في مقابلته الا
بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشيء نفسه موصوفاً بهذا الامر ان يكون الموصوف الحقيقي شيئاً اخر
له يعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء بما هو وصف متعلق كما يعلق السفينة في حد ذاتها موصوفة
بالحركة وساكنها موصوف بهما بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف كما يعلق الاربع
في حد ذاتها زوج فقوله الهوي ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثرته ان اراد به المعنى الاقل فذلك ثم قوله
المتصف في حد ذاته باحدهما لا يمكن اتصافه بالاخرى فلنا ثم فان السفينة قد تكون موصوفة في حد ذاتها
بالحركة وقد تكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون وان اراد المعنى الثاني فمسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون
الموصوف الحقيقي للوحدة والكثرة هو الهوي فان ذات السفينة لا يقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف
بالسكون ومع ذلك يكون موصوفاً حقيقياً لكل منهما وثانيهما ان الكثرة ملتزمة من الوحدات فان حقيقة
الاشئين مثلاً وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة
خارج عنها وتعرف الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم تعريفه وهي لها التحديد ولا تصور كثرته انما هو
تصور وحدتها فالوحدة مقومة للكثرة ومقوم الشيء مجامع وجوده وتعملاً والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما

قول من قال ان الوحدة لا تقبل التقسيم
 كقول من قال ان الوحدة لا تقبل التقسيم
 كقول من قال ان الوحدة لا تقبل التقسيم
 كقول من قال ان الوحدة لا تقبل التقسيم

وبما قرنا الذمغ ما قبل من انه ان ارد بلان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فمما يجب الحارج فلانها
 اعتبار ان مغلتيان واما يجب لذهن فلاننا تعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة
 وهو كونه بحيث لا ينقسم وان ارد بان معروض الكثرة مقوم بمعرض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف بصرف
 على كل جزء منه اثر واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسل كثر لا ينفي في المقابل الذي بين الوحدة
 والكثرة العارضتين بل بين معروضهما ولا نزاع في ذلك الا يرى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا
 اخذ مع الموضوع كالفرس والافرس والبصير والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلها
 بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين اقوال ان المعنى بانتماع الاجتماع المتقابلين ان لا يتصف بشئ واحد
 بهما اشتقاقا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نقى عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من
 منطق الشفالا ان لا يكونا موجودين معا والاجتماع الذي للشيء مع مقومه ان يكونا موجودين معا لان
 يتصف شئ واحد بهما اشتقاقا ثم اقول والحق ان الوحدة والكثرة متقابلتان بالذات تقابل التضا اما
 انهما متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهومهما ولفظنا النظر عن كون احدهما علة للاخر او ميكال له
 جرمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا ايضا واما اثاره بالتضاد
 فلا نرى ليس بالتضاد لان المتضادين يجب ان يكونا متكافئين لا تقدم احدهما على الاخر وجودا ولا
 تعقلا والوحدة لكونها مقومة للكثرة يجب تقدمها وجودا وتعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون
 تعقل الكثرة واما التقابلان الاخران عن تقابل الايجاب والتلب تقابل العدم والمكثرة فلان هذا التقابل
 فيها يكون عدما للمقابل الاخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا يكون هي عدما للكثرة لامتناع تقو
 المثل في بقية
 المثل في بقية
 المثل في بقية
 المثل في بقية

ان الوحدة لا تقبل التقسيم
 ان الوحدة لا تقبل التقسيم
 ان الوحدة لا تقبل التقسيم
 ان الوحدة لا تقبل التقسيم

القطن والثلج واحد اى في البياض اذ قد عرض انهما
 عرض واحد وجعل الواحد بالجنس والواحد بالعدد
 اقسام الواحد بالذات وصرح بان وحدة
 النسبتين بالذات ووحدة
 السنة والمدية با
 لعرض ولا
 كفى الخالفة
 بين ذلك و
 كلام المصنف ويرد
 على كلام الشيخ ان
 وحدة النسبتين ان
 كان لما بينهما اول ذلك
 من ذاتها بما فيه خلاف
 الوحدة كجسيمة والنزعة
 والفضلية وان كان الامر
 خارج فيه فخرج الواحد بالعرض
 على مقتضى تعريفه للواحد بالعرض
 وعلى الوجهين لما صرح جملته سنا
 برأسه من اقسام الواحد بالذات
 لابق بعد اراد بالواحد بالمجمل العرض
 الذي هو من اقسام الواحد بالعرض
 بالكون المحمول غير النسبة كما اشار اليه
 في اخر الفصل حيث قال واما الالمانية الكثرة
 بالعد فانها نالقا لها من جهة اخرى واقتضى
 بينهما معنى فانما ان يكون اتفاقهما في نسبة او في
 محمول غير النسبة واما في موضوع واما في محمول لانا
 نقول ان يكون اخراج الواحد بالمجمل العرض الذي
 هو النسبة في الواحد بالعرض وادراج في الواحد با
 لعرض وادراج في الواحد بالذات فكما لا طائفة
 على ان يصدق عليه التعريف الذي ذكره للواحد بالعرض
 كما قلناه اتفاقا فلا جلال

بهمة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن والتلج اللذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك من
 انهما انسان فان الانسان وهو جهة الوحدة بينهما عارض لهما بالمعنى المذكور اعني الخارج المحمول كانت
 جهة الكثرة موضوعات ومحولات عارضة لموضوع واحد هو جهة وحدة تلك المحولات وبالعكس اي
 معرفة المحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله محولات
 وقوله وبالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريق اللف والتشريف غير ترتيب ويكون
 حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى الواحد
 تكون في بعض الصور موضوعات لجهة وحدة منها وفي بعض الصور تكون محولات لجهة وحدتها وهم يسمون
 الاقل واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع وانما تعين بعضها بالوضع وببعضها بالمحمولية مع ان العارض
 بالمعنى المذكور مع معرفة يكونان متصادقين بجوانب ان يكون كل منهما موضوعا للاخر والاخر محمولا له لان
 بعضها بالطبع موضوع كالفرض والتلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالقالب والضاحك في المثال
 الثاني هذا توجيه الكلام موافقا لما اشهر بينهم من قسمة الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد
 بالمحمول وقيل معناه انه كانت هناك محولات عارضة لموضوع واحد وبالعكس اي موضوعات معرفة
 لمحمول واحد الاول كالقالب والعارضين للانسان الموضوع لهما فانما اشتركا في ان كلا منهما محمول على
 الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقةهما والثاني كالقطن والتلج الموضوعين للابيض
 فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقةهما والتقدير
 على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان وفي المثال الثاني الابيض فان الانسان
 لا يقوله انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز اقول اعني انه لو كان الامر على ما يقول هذا القائل
 لهرم يقل المصنعة كانت هناك سودا وبيض وكانت هناك حمر او صفرا وغير ذلك مما لا يتناهي مما يكون
 جهة الوحدة فيه عارضة ولم تعين من بينها هذان العارضان بالكون هناك ولم تعاندا في الكون هناك
 حتى قال المصنعة كانت هناك موضوعات ومحولات بلفظة او معانتهما من ان الانسان لا يبق اثاره عارض
 للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشي لان العارض بطل في الاصطلاح حقيقة على ما هو
 محمول على الشئ وخارج عنه والانسان بالتسبة الى الكاتب والضاحك كك فلا تجوز في اطلاق المعارض
 على الانسان بهذا المعنى المراد ههنا وايضا فان القوم عدوا الاتحاد بالموضوع قما والاتحاد بالمحمول
 قما اخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول وان قامت اي
 كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة
 الانسان والفرس من حيث انهما حيوان او نوعية ان كانت نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسا
 او فعلية ان كانت فضلا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد يتغير معرضا لهما لكن معرض
 الكثرة لا يتصور ان لا يكون معرضا للوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة ما على ما سبق فالقسم هو
 معرض الوحدة الذي لا يكون معرضا للكثرة فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اي ما لا يكون له معنى

قوله لم يقدر المصنعة كان هناك سودا وبيض اقول فان وجه
 الموضوعية
 والمحمولية عارضان
 مخصوصان من جهة العوارض
 فلا وجه لتخصيصها من بينها ما جلال
 قوله ولم يعاندا في الكون هناك اقول يعني ان في
 صورة عروض جهة الوحدة لجهة الكثرة يتحقق جميع تلك
 الاثار فلا وجه للفظ العارضية ولا يتحقق
 وانه لان تحققها ليس في مادة
 واحدة من جهة واحدة
 فليحقق
 العارضا في كونه مادة لا يتحقق الا واحد منها نظير ذلك
 قوله يتحقق في الصلوة وانما الا الوضوء
 والالتزام فان تحقق كل
 ضما كما ان في
 مادة اخرى
 صح لحداد
 طاهل

لا يفرق بين انما لا يقضي عدم الانقسام على عدم التقسيم
 عدم الانقسام
 المقبول
 المراد بالجزء هنا المقبول
 التقسيم لعدم الانقسام
 وذلك لانها اشتراك في التقسيم
 قوله ايضا قوله ان لا يكون اول قوله
 انه تعالى فان كان الاضدادية لا يقضي انما لا يقضي
 والتقسيم على اجمال

سوى عدم الانقسام و اراد بالموضوع الذات يعنى ان الذات لذي مفهوم مجرد عدم الانقسام وحدة
 شخصية اى وحدة هي شخص من اشخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير
 من حيث الافراد فهو غير داخل في المقسم قبل الواحد بالشخص الذي لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقادير اما
 ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام
 اضافة بيانته اى موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام اقول في نظر لان مفهوم عدم الانقسام لا يكون
 هو الوحدة الشخصية بحال وايضا قوله اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة
 الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية مفهوم عدم الانقسام وقد فرغ عليه كون اضافة الموضوع بيانته
 وهو يقتضى ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام بقول مطلق اى وحدة معتبر عنها بقول مطلق من
 غير ان يق وحدة النقطة والمفارقة وغير ذلك والآن نقطة شخصية ان كان له مفهوم زائد و وضع اقول
 هكذا وقعت العبارة في التنسخ والصواب ان يق والآن نقطة ان كان ذا وضع يعنى ان لم يكن موضوع مجرد
 عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارقة
 شخصى ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والاى وان قبل القسمة فهو مقدار
 شخصى ان قبل القسمة بالذات او جسم ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على مذهبى في نفى الهيولى فلا يق تقض
 بها لكن يرد التقض بما يحل في احدهما حلول سرايا بسيط ان لم يقسم الى اجسام مختلفة المتخالفات او مركب
 ان تقسم اليها وفي جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظرا لان الكلام في معرض الوحدة الذي لا يكون معرضا
 للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام اول من بعض الوحدة
 يعنى ان الوحدة مقولة بالتشكيك على ما تحتمل فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالشيء وهو
 من الواحد بالجنس وفي الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل يتفاوت بحسب مراتبه
 وفي الواحد بالشخص ما لا يقسم اولى بالوحدة مما يقسم وكل ذلك اولى من الواحد بالعرض ثم الواحد بالعرض
 الخاص اولى من الواحد بالعرض العام وكل ذلك اولى من الواحد بالوحدة العرضية وكذا الكثرة مقولة
 بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها في اعداد ونزوالها هو لفظ مركب جعل اسما فنعرف باللام والمراد به
 المحل الايجابى بالمطواة على هذا النحو اى على نحو الوحدة فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من بعض الوحدة
 كك بعض افراد المحل اولى من البعض بالحلية على ما سبق قبل معناه ان هو هو وهو ان يكون الشئين حلة
 من وجه على نحو الوحدة في الانقسام الى الاقسام المذكورة فكما يق جهة الوحدة اما مقومة او عارضة فكذلك
 جهة هو هو فجميع اقسام الوحدة متحققة في اقسام هو هو ولكن ينبغي ان يعبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور
 بدون اثنيتية فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانها تتصور في الشخص
 الواحد من حيث هو شخص واحد اقول ان هو هو اذا اريد به المعنى الذي ذكره يكون انقسامه الى الاقسام
 المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام للوحدة وكل كل مفهوم اخر اعتبر فيه
 الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم اخر يقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم الاخر فالعرضية

113
 ان يجب كون معرض الوحدة معرضا للكثرة كما
 يشهد به الاقسام الموردة فيها فيكون الصورة الثانية يمكن
 ان لا يكون معرض الوحدة معرضا للكثرة وهو
 الواحد الشخصى باق سر في دفع
 النظر لان جسم المركب
 الشخصى
 ان كان
 معرضا للكثرة
 لكن الوحدة اثنيتية
 لعارضة لا يجب
 ان يكون معرضا
 معرضا للكثرة بل
 عرضا للكثرة ههنا
 ناشئ من خصوصية
 المعرض لما من اقتضاء
 الوحدة في اجمال
 قوله لكونها كمر عدد واحد منها
 اقول اشد والضعف عندهم
 من خواص الكيف كما ان الزيادة
 والنقص من خواص الكم فينبغي ان
 يق لكونها كمر عدد اقوى وازيدتها
 في اجمال قوله اقول ان
 هو هو اذا اريد به اقول هو هو اثنيتي واد
 قد اشار المصنف بعد تقصير اقسام الوحدة
 الى ان اقسام الاقسام على كونها اقسام للوحدة
 وهو معنى مفيد ومن جهة فوائده ان لا يتوهم ان
 هو هو مخصوص بالانتماء في الوجود او غيره من
 اقسام الاقسام وان كان التفارق في تخصيص بعض
 وجود الاقسام فلا يق في المشهور المتعارف زيد وعرو
 وقد اشار بقوله على ذلك نحو ان اقسام المركب
 بعينها اشياء والعدم جربا في الوحدة المخصوصة
 غير كثره في اجمال قوله بل كمر معلوم اعتبر فيه
 امر اقول العرض مخصوصية هو هو لانه ما يتعلق به الاقسام
 العلوية الكثرة على ما مر من الفوائد في اجمال

نقطة

القدر المشترك بين جميعها اذا تدخل في تقويمها خصوصياتهما قلنا القدر المشترك بينهما الذي يقوّم
 حقيقة الستة هو الوحدات فاذكر اعتراف بالمطابق تقويمها بالوحدات بقية ليس باولى من تقويمها بالاعداد
 فيعود المحذور اعني الترجيح بلا مرجح لاننا نقول لتقوم بالوحدات واح باعتبار انه لازم على كل حال وايضا يمكن
 تصور كل عدد مع الفظة عماد ونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت وحدتها من غير شعور بخصوصيتها
 الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخل في
 حقيقتها واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنيتية وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لانها هي تزايد
 واحد واحد فان الاثنيتية اذا اضيفت ليه وحدة اخرى يحصل ثلثية وهي نوع اخر من العدد واذا اضيفت اليها
 وحدة اخرى تحصل اربعة وهي ايضا نوع اخر من العدد وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة يحصل نوع اخر و
 التزايد لا ينهي الى حد لا يزداد عليه فلا ينهي الى انواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر مختلفة الحقائق هي انواع
 العدد لاختلافها بالاوزان كالتصميم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف الكوازم يدل على اختلاف المراتب
 وكل واحد منها اى من انواع العدد امر اعتبارى لتقوم بالوحدة التي هي امر اعتبارى لما مر من الضبط
 يحكم به اى بذلك النوع من العدد العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبه
 اى بحسب تلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنيتية عليهما واذا انضم اليهما
 واحد اخر يحكم العقل بالثلثية عليهما وهكذا والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها فالتدقيق وحدة واحدة و
 عشرة واحدة فان كل ماله وجود ذنها او خارجا فله وحدة ما ولو بالاعتبار لما سبق من ان الوحدة تسأ
 الوجود ولا يشتم الوحدات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت في امثالها من الاعداد الاعتبارية وقد
 تعرض لها شركة فان وحدة زيدت شارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فيخصص اى يتميز كل منها عن الآخر
 بالمشهورى اى بما اضيفت اليه فان وحدة زيدت تمتاز بزيد عن وحدة عمرو وكذلك وحدة عمرو تمتاز
 بعمرو عن وحدة زيد ويسمى ان معروفوا اضافة ربيعى مضافا مشهوريا لا يبق الوحدة نفسها ليست مضافا
 حتى يكون معروفها مضافا مشهوريا غاية الامر ان يعرفها اضافة الى معروفها الا انقول تلك الاضافة
 كما تعرض للوحدة تعرض لوضوعها ايضا وهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهوريا وذكر وان
 شرح هذا المحل من المتن ما يقضى منه العجب كذا المقابل يعنى ان الكثرة ايضا تعرض لها شركة وتتميز عن مشاركتها
 بمعرضها ويعينان الوحدة الى معروفها باعتبارين والى مقابلها ثالث اى الوحدة يعرض لها اضافة
 ثلاث اثنتان بالقياس الى معروفها واحدة منها باعتبار انهما وحدة له وثانيتها باعتبار حلولها فيه و
 الاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انهما مقابلة للكثرة اقول ان الاضافتين الاولى والثانية بالحقيقة
 اضافة واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة وان عروض هذه الاضافات لا اختصاص له بالوحدة و
 الكثرة بل كل صفة مع موصوفها بتلك الحالة وكذا المقابل اى الكثرة ايضا يعرض لها هذه الاضافات
 الثلث فانها كثر لمعرضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة ويعرض له اى لمقابل الوحدة ما يستعمل عرض
 لها اى للوحدة واراها ههنا معروفها من لتقابل المتنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل التسلب و

انها كما فلا يجوز ان يكونا جزءا من بعضهما اولى بالجزئية و
 ان جزئية غيره مرجوح لم يتم لان رجحان صدق
 المعنوم على بعض الافراد لا ينفع صدق على غيره كما في صور
 انك كما فلا يجوز ان يكونا جزءا من بعضهما اولى بالجزئية و
 ان جزئية غيره مرجوح لم يتم لان رجحان صدق
 المعنوم على بعض الافراد لا ينفع صدق على غيره كما في صور
 انك كما فلا يجوز ان يكونا جزءا من بعضهما اولى بالجزئية و
 ان جزئية غيره مرجوح لم يتم لان رجحان صدق
 المعنوم على بعض الافراد لا ينفع صدق على غيره كما في صور

انها لا يكون بطريق العروض او غيره في مغايرة ل
 لاف العبارة فقط لا جلال

الاولى

الاجاب وهو راجع الى القول والعقد والملكية والعدم وهو الاول ماخوذ باعتبار خصوصية ما و
 تقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية وتقابل الضايف قال
 الحكماء الاثنان ان كانا متشاركين في تمام المهية فهما متماثلان والافتخالفان والمتخالفان اما متقابلان
 او غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة ^{واحدة} فخرج بقيد
 التخالف المتلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السود والحلاوة مما يمكن اجتماعها
 ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعها باعتبار جهتين ودخل بقيد وحدة المحل
 المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في الوجود كياض الرومي وسواد الحبشي واما التقييد بوحدة الزمان
 فستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد الا انه قد يوق ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان
 في ذات واحدة وان كانا في وقتين فصريح بوحدة دفع التوهم التجوز في الاجتماع ثم المتقابلان اما ان
 يكون احدهما عدما للآخر او لا والا اول ان اعتبر فيه نسبتها الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكية
 اعتبر قبوله لم يحسب شخصه في وقت انصافه بالامر العدمي وهو العدم والملكية المشهوريان كالكو سجيته فانها
 عدم اللحية عن من شأنه في ذلك الوقت ان يكون ملتصقا فان الصبي لا يقوله كوسج وان اعتبر قبوله لاعم من
 ذلك بان لا يقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله لم يحسب نوعه كالعمى للاكرم او جبهه
 القريب كالعمى للعقرب والبعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جبهه البعيد اعنى الجسم الذي هو
 فوق الجراد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكية الحقيقيتان وان لم يعتبر فيه نسبتها الى قابل فسلب و
 اجاب فظهر مما ذكرناه ان المتقابلين تقابل العدم والملكية تماما بينما رعن المتقابلين تقابل السلب والاجاب
 باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذ باعتبار خصوصية ما والثالث ان
 لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهو المتضايفان والا فهو الضدان المشهوريان وقد يشترط في
 الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانها متخالفان متباعدان في الغاية
 دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالتعادين والضدان بهذا المعنى
 يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرناه ان الحقيقي من الضاد اخص من المشهور منه والحقيقي من تقابل العدم
 والملكية اعم من المشهور منه على عكس تقابل الضاد وهذا معنى قوله ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهور
 والمشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان ولا وعلى الاول اما ان يكون تغفل كل منهما بالقياس
 الى الاخر فهما المتضايفان ولا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر
 عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجود فهما العدم والملكية ولا فهما السلب
 والاجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب
 بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف
 لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مضاف لما اضيف اليه العدمان واما
 العمى فهو عدم البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب تنفاء البصر فهو البصر بعينه

فذلك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد اقول لا يظن
 ان
 على المفارقة في الزمان
 اذ وصفوا من ذلك الاجتماع
 فاللذات يمتنع بالاصطلاح
 ان

بين الصور التوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعها في ذات على ما ذكره بعض هو
امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والمحل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق
قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومى البياض والالوان
فانتمت اجتماعها باعتبار الحلول في محل فان قيل من المتقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والقياس
فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شئ من الحيوان ابانسان
على ما قال الشيخ في الشفا ليس الكلى السالب يقابل الكلى الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له
من حيث هو السالب المحموله مقابلة اخرى فلنتم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان بها الاجتماعان
صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار
ورود القضايا على محل فلما يعتبر موضوع القضية مورد او محلا للثبوت المحمول له وعدم الثبوت اذا المراد
من الحلول هي هنا ما يتم حلول الاعراض في محالها والصور في موادها وما هو باعتبار انصاف المحل بالامور
الاعتبارية قال الشيخ في الشفا ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يجتمعا الصدق والكذب فبسيط
كالفرسية والالوانية والافركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع
واحد في زمان واحد وقال ايضا ان المتقابلين بالايجاب والسلب معنى الايجاب وجود اى
معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اى معنى كان
سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره اقول وبما نقلناه يظهر ان دفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم
الفرس فان اعتبر معه صدق على شئ فيكون الالف فرس سلبا لذلك لصدق وح اما ان يكون النسبة لله
خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل او قضيتان فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا او
لا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق
على شئ فيكون مفهوم الالف فرس ح هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة فهنا
اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الاعلى نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة الى
مفهوم اخر ولا نسبة مفهوم اخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوعه ولا وقوع يتعلق بذلك المفهوم كما
يشهد به البداهة فمفهوم الفرس والالف فرس الماخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية
التباعد ومتباعدان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعنى
في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهوم الفرس والالف فرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت
نقل الكلام الى مفهومى البياض والالوان الماخوذين على الوجه الاخر فبينهما تقابل خارج عن الاقسام
الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب في تقابل السلب والايجاب انما يراد بهما ادراك
الوقوع واللا وقوع فلا يتصور ورودها الاعلى نسبة وعليه معنى قول المصنف وهو راجع الى القول
العقد بمعنى ان الايجاب والسلب امران عقليتان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فاذا حصل في
العقل كان كل منهما عقدا اى اعتقادا واذا اعتبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولاً مثل مفهومى

البياض

البياض والالبياض اذا لم يعتبر معها نسبة لا يتصور فيها سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين غير متقابلين
 الايجاب والسلب وظاهر انه ليس من الاقسام الباقية فيوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعه وبما
 نقلنا عن الشيخ من معنى الايجاب والسلب المراد ههنا يفهم ذلك الاشكال بالكيفية فان قلت على
 ما ذكرت من معنى الايجاب والسلب يلزم ان يكون تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان
 مع السالبة الكلية كقولنا الاشي من الانسان حيوان تقابل الايجاب والسلب لان الحكم في الاول
 بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني ببل وجود الحيوانية للانسان فلم عده الشيخ من تقابل التضا
 قلت يجبان يكون في تقابل السلب والايجاب احدا متقابلين عدا ما ورد في المقابل الاخر على ما علم
 من التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا فان السلب الكلي هو وضع
 الايجاب الجزئي ولا يكون رفع الايجاب الكلي فالتسلب الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان ليس احدهما
 عدا للآخر ويمكن تعقل احدهما مع قطع النظر عن الاخر فهما متضادان على ما يخرج من التقسيم الذي
 ذكرناه اقول فظهر فساد ما قيل من ان اطلاق الصفة على الكلية لاجل المشابهة مع الصفة من حيث اشياء
 الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليتين تقابل تضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب
 والايجاب الذي هو اعم من التناقض ولعل منشاؤه ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلناه انفاً
 من قوله فلنستم هذه المقابلة تضاد اذا كان المتقابلان بهما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان
 كذا بالاضداد في اعيان الامور ومقصود الشيخ ان تضادا الكليتين تضاد بين الامور العقلية لانها
 بين النسب الحكيمة التي هي امور عقلية يشبه التضاد بين الامور العينية كالسواد والبياض ولما كان هذا
 مظنة ان يقان التضايف جنب للتقابل فان تصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور والتسا
 وغيرهما فكيف يكون فتمامه مندرجا تحت اجاب بقوله ويندرج تحت اي تحت التقابل الجنس او
 التضايف باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف قد عرض له مفهوم التقابل فمفهوم التضايف
 من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معرض لخصته من التقابل اخض منه على قياس كون
 مفهوم الكل من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معرض لمفهوم جنس الخمسة اخض و
 بالحقيقة يكون المعرض اعم والعارض اخض فاذا اخذ المعرض من حيث انه معرض لذلك العارض
 كان اخض ايضا وقد يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو من افراد التضايف واخص منه واما
 من حيث التصديق والجل فانه اعم منه ولا استحقاقه في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت اخر وعلا اندراج
 فيه من حيث التصديق على افراده كالحیوان فانه يجب مفهوم مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحت
 من حيث التصديق بل يصديق على ما لا يصديق عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت
 اخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الاخر وكذا الحال بين مفهومي المقابل و
 المضاف فان مفهوم المقابل من حيث صدق على افراده اعم من المضاف ومن حيث هو مندرج تحت
 المضاف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الاخر اعنى المندرج فيه عرضيا

فقط
 كذا نبهت عليه في سباحت المهينة فيجوز ان يكون النوع اعم
 من الجنس فيكون المعرض اعم والعارض اخض فاذا اخذ المعرض من حيث انه معرض لذلك العارض
 كان اخض ايضا وقد يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو من افراد التضايف واخص منه واما
 من حيث التصديق والجل فانه اعم منه ولا استحقاقه في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت اخر وعلا اندراج
 فيه من حيث التصديق على افراده كالحیوان فانه يجب مفهوم مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحت
 من حيث التصديق بل يصديق على ما لا يصديق عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت
 اخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الاخر وكذا الحال بين مفهومي المقابل و
 المضاف فان مفهوم المقابل من حيث صدق على افراده اعم من المضاف ومن حيث هو مندرج تحت
 المضاف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الاخر اعنى المندرج فيه عرضيا

فقط
 كذا نبهت عليه في سباحت المهينة فيجوز ان يكون النوع اعم
 من الجنس فيكون المعرض اعم والعارض اخض فاذا اخذ المعرض من حيث انه معرض لذلك العارض
 كان اخض ايضا وقد يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو من افراد التضايف واخص منه واما
 من حيث التصديق والجل فانه اعم منه ولا استحقاقه في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت اخر وعلا اندراج
 فيه من حيث التصديق على افراده كالحیوان فانه يجب مفهوم مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحت
 من حيث التصديق بل يصديق على ما لا يصديق عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت
 اخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الاخر وكذا الحال بين مفهومي المقابل و
 المضاف فان مفهوم المقابل من حيث صدق على افراده اعم من المضاف ومن حيث هو مندرج تحت
 المضاف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الاخر اعنى المندرج فيه عرضيا

في قوله ان لا يصدق على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلت ان كان لتضاييف ذاتها المفهوم المقابل الذي هو عارض لاقسامه لم يلزم
 صدق تضاييفه لا على عارض تلك الاقسام او عليها من حيث انها معرضة لذلك لعارضه واما صدقها على
 تلك الاقسام في انفسها فكلها وبذلك يتم مقصودنا هكذا قيل قول وفيه نظر لان مقصود السائل ان التقابل
 لكونه ذاتيا للتقابل يصدق على ما يصدق عليه المقابل فان صدق المقابل على اقسامه انفسها صدق
 التضاييف ايضا بالضرورة عليها انفسها ولا اثر في ذلك لكون المقابل عارضا لاقسامه غاية ما في البتة
 ان يكون صدقها على الاقسام صدقا عرضيا وقد سبق في شرح هذا المقام ايرادها بحسن مفهوم التقابل و
 الضمير في قوله ويندرج تحته راجع الى التضاييف يعني ان مفهوم التقابل جنس للاقسام الاربعة ومع ذلك
 مندرج تحت احد اقسامه اي للتضاييف وذلك باعتبار عارض فان مفهوم التقابل قد عارض له مفهوم
 التضاييف مفهوم التقابل من حيث هو هو اعم من مفهوم التضاييف وحينئذ لم يرد من حيث انه معرضة
 من التضاييف ايضا خص منه لكن يشكك في قوله ومقوليتهم عليها بالتشكيك اي مقولية التقابل على اقسامه
 الاربعة بالتشكيك بناء على ما اشتهر من ان التشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فاما ان يقال ذلك لم يثبت
 خصوصتا في المهمات الاعتبارية او يبق اطلاق الحسن على الاعم الخارجي واستدل على ان التقابل ليس
 جنسا لاقسامه بان تعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقلها وهذا ظاهر في التضاييف كما ان التوقف ظاهر في
 التصادم واما في الباقي فتردد قال الامام انا قد نفعل مهية المضاييفين وان لم يحظر سالنا امتناع اجتماعهما
 وذلك يعرفنا عدم تقوم المضاييفين بالتقابل وظان هذا انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا لذوات
 المتقابلات كالسواد والبياض مثلا ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل هو ذاتي لاقسامه التي هي عوارض
 تلك لذواته واشدها فيه السلب يعني ان تقابل السلب الايجاب شدي في مفهوم التقابل مما سواه من
 اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول ان مناط الشيء اما رضى او ما يستلزم رضى لان ما عداها
 يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافات رفع الشيء مع انما هي لذاتها ولذلك اذا لاحظها
 العقل مع قطع النظر عما عداها انفصلا واجالا حكم بالمنافاة بلا توقف وان منافاة مستلزم رضى مع
 انما هي لا شتماله على رضىه اذ لو لا اشتماله عليه لم ينافه قطعا فالاستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل
 التبع لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل مفهومه والاضطحة مفهومه الاخر مغاير الرضى للمفهوم الاول فالتم
 يشعر بالاستلزام لرفع الحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون للمفهوم الاخر ظاهرا بالاستلزام لرفع
 المفهوم الاول فمجرد ملاحظته يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بهذا الشعور اجمالي فيغلط ويظن ان الحكم
 بالمنافاة لذاتي المفهومين ولذلك قبل ههنا انا اذ اعتقدنا ان هذا شر وقطعنا النظر عن جميع المعاني الخفية
 عن مفهوم منع ذلك لذاته من اعتقاد انه خير وبظهر مما ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب
 وان المنافاة فيما عداها نابعة لثباتها فيكون التقابل بينهما اشدها وقوى الثاني ان سلب الخير مثلا لا ينافيه
 اشياء اشترى لصدقها على ذات واحدة ولا ينافيه ايضا سلب الشراء قد يصدق ان على ذات واحدة بل لا ينافيه

قوله
 اوله قد سبق في تعريفهم
 الثالثه والضعف من خواص
 البهت كما ان لزيادة والقصان من خواص
 الكم توصف النفا من ان اشده سبني على السب محتمل
 شيخ في سلق الشفا في نفس العقود بيان ان
 النفا من الواجب وان لا يصدق
 ام النفا من الواجب
 محمولها مضافا
 وان قال
 محقق ان كونه
 جازا اشدها
 في طبيعة الامور
 لكونه عارضا لكونه
 ليس بعادل واما
 من حيث الصدق و
 الحكم فان اب اشده
 عناد او البعد من ان
 يطابق الموجبة في سبني من
 الصدق والكذب وموصول
 كلاس ان المعاناة من الواجب
 وان السبب التصديقي اقوى
 وبين المتضادين كسب التحقق في
 الواقع اقوى اما الاول فقد بينه
 بوجوه يقرب ما سيجي واما الثاني
 فلم يفرص لبيان ذلك انه لظهور فهو
 ان الجسم الابيض البعد عن الاضفاف
 السواد من جسم الشفاف مثلا كيف لا
 الابيض متصف بسب السواد مع امرائه
 عليه وهو الاضفاف بصدده المانع عن تحقده
 لا يخفى انه لا يتصف بالتضاد بل يحوي في التضاييف
 ولا يدل كلام الشفا على الاختصاص وقد ذكر الشيخ
 ان جزء الحكم ليس من الوضاييف المنطقية وانما
 بالمباحث المحمدية فلو ترك المصنف لم يبعد ان لا يتعلق بغير
 بعينه بل لا جلال قوله لذلك فيرد
 اوله جازع سبق في سوق
 الدليل يدل على ان
 المط
 شبه العارضة التضاد كما في شيخ لا حلال رواته

في قوله ان لا يصدق على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلت ان كان لتضاييف ذاتها المفهوم المقابل الذي هو عارض لاقسامه لم يلزم
 صدق تضاييفه لا على عارض تلك الاقسام او عليها من حيث انها معرضة لذلك لعارضه واما صدقها على
 تلك الاقسام في انفسها فكلها وبذلك يتم مقصودنا هكذا قيل قول وفيه نظر لان مقصود السائل ان التقابل
 لكونه ذاتيا للتقابل يصدق على ما يصدق عليه المقابل فان صدق المقابل على اقسامه انفسها صدق
 التضاييف ايضا بالضرورة عليها انفسها ولا اثر في ذلك لكون المقابل عارضا لاقسامه غاية ما في البتة
 ان يكون صدقها على الاقسام صدقا عرضيا وقد سبق في شرح هذا المقام ايرادها بحسن مفهوم التقابل و
 الضمير في قوله ويندرج تحته راجع الى التضاييف يعني ان مفهوم التقابل جنس للاقسام الاربعة ومع ذلك
 مندرج تحت احد اقسامه اي للتضاييف وذلك باعتبار عارض فان مفهوم التقابل قد عارض له مفهوم
 التضاييف مفهوم التقابل من حيث هو هو اعم من مفهوم التضاييف وحينئذ لم يرد من حيث انه معرضة
 من التضاييف ايضا خص منه لكن يشكك في قوله ومقوليتهم عليها بالتشكيك اي مقولية التقابل على اقسامه
 الاربعة بالتشكيك بناء على ما اشتهر من ان التشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فاما ان يقال ذلك لم يثبت
 خصوصتا في المهمات الاعتبارية او يبق اطلاق الحسن على الاعم الخارجي واستدل على ان التقابل ليس
 جنسا لاقسامه بان تعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقلها وهذا ظاهر في التضاييف كما ان التوقف ظاهر في
 التصادم واما في الباقي فتردد قال الامام انا قد نفعل مهية المضاييفين وان لم يحظر سالنا امتناع اجتماعهما
 وذلك يعرفنا عدم تقوم المضاييفين بالتقابل وظان هذا انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا لذوات
 المتقابلات كالسواد والبياض مثلا ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل هو ذاتي لاقسامه التي هي عوارض
 تلك لذواته واشدها فيه السلب يعني ان تقابل السلب الايجاب شدي في مفهوم التقابل مما سواه من
 اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول ان مناط الشيء اما رضى او ما يستلزم رضى لان ما عداها
 يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافات رفع الشيء مع انما هي لذاتها ولذلك اذا لاحظها
 العقل مع قطع النظر عما عداها انفصلا واجالا حكم بالمنافاة بلا توقف وان منافاة مستلزم رضى مع
 انما هي لا شتماله على رضىه اذ لو لا اشتماله عليه لم ينافه قطعا فالاستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل
 التبع لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل مفهومه والاضطحة مفهومه الاخر مغاير الرضى للمفهوم الاول فالتم
 يشعر بالاستلزام لرفع الحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون للمفهوم الاخر ظاهرا بالاستلزام لرفع
 المفهوم الاول فمجرد ملاحظته يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بهذا الشعور اجمالي فيغلط ويظن ان الحكم
 بالمنافاة لذاتي المفهومين ولذلك قبل ههنا انا اذ اعتقدنا ان هذا شر وقطعنا النظر عن جميع المعاني الخفية
 عن مفهوم منع ذلك لذاته من اعتقاد انه خير وبظهر مما ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب
 وان المنافاة فيما عداها نابعة لثباتها فيكون التقابل بينهما اشدها وقوى الثاني ان سلب الخير مثلا لا ينافيه
 اشياء اشترى لصدقها على ذات واحدة ولا ينافيه ايضا سلب الشراء قد يصدق ان على ذات واحدة بل لا ينافيه

قول نعم لو سلم ان يطلق
 التناقض على تقابل السلب والايجاب
 مطرد وان تقابل السلب والايجاب ليس
 اميز ذات لم ينجح الى التفسير الاخير لكن ليس كلام تقابل
 الا ان في ذلك خلاف المشهور وهو
 سبب على اصطلاح غير مشهور
 هو التفسير الاخير
 جلال قوله
 من غير شرط
 في ذلك قول
 فيه انه بشرط
 عدم اعتبار المخرج
 القابل والايجاب
 لقيضا عن عدم الملكة
 لما صرح الفايان تقابل
 السلب والايجاب سببي
 بالتناقض وايضا الشرط
 المعبرة في تناقض القضايا
 راجحة الى وحدة النسبة التي
 اسود والايجاب وهو شرط
 وشركه الوحدة شرط في تحقق
 المفردات لا في فان المسك بالقدرة
 والاسك بالفعل لا في تناقضان و
 كذا الاب لا يرد والاب لا يرد الى غير
 ذلك وايضا لفظ يتوقف هو عليه في قوله
 بشرط يتوقف هو عليه شذو يمكن توجيهه بان
 مراده ان بيان التناقض بين المفردات لا
 يحتاج الى اعتبار شرط لان الوحدة فيها لا تتب
 بخلاف التناقض بين القضايا فان ضبطه لا يتوقف
 على اعتبار شرائطها يعرف وحدة النسبة التي
 اسود والايجاب والسلب فيكون مراده من
 تحقق التناقض هو كقوله عند العقد وهو راجع الى
 العلم به وتحقيق العقد اياه في فقول يتوقف
 هو عليه تاكيد لهذا المعنى وهو ان شرط
 لتحقيق العقد ومعرفة
 ولويد ذلك
 اسند كره في اثناء البحث من كنه اعتبارات الوحدة
 جلال

١٢٢

وضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهوم ان لا يمكن صدقها على ذات واحدة في زمان واحد
 جهة واحدة ويمكن ارتفاعها كما عرفت في مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفردان
 المتماثلان لذاتهما اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا وكذا
 فساد ما قيل بعد ذلك نعم ان فسر المتناقضان بالمفهومين المتماثلين لذاتهما وادعى ان التناقض
 اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم فانه اذا قيل احدهما الى الاخر كان في نفسه اشتد
 بعدا عنه جميع ما سواه كان الانسان والا انسان لما خوذ ان على الوجه المذكور متناقضين وبهذا
 المعنى قيل رفع كل شيء يقضيه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء لا تاقد ذلك كونها انهم يسمون تقابل
 السلب والايجاب مطردا كان بين المفردات وبين القضايا بالتناقض وظاهرا لانه لا حاجة في تسمية
 معنى بلفظ الى تفسير ذلك للفظ بمعنى اخر يار في ذلك المعنى ويتحقق التناقض في القضايا بشرط ان
 يعني ان تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف على شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون يقضا
 له من غير اشتراط في ذلك بشرط يتوقف هو عليه بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدة
 ثمان وحدة الموضوع وحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة و
 وحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل يجوز ان صدق القضيتين او كذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما بقى
 زيد قائم وعمر وليد بقائم او زيد كاتب وليس بجزا او زيد ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا او زيد جالس
 في السوق وليس بجالس في الدار او الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد اب
 لعمر وليس باب لبكر او الزنجي اسود وبعضه وليس باسود كذا او الخمر مكرها بالقوة وليس بمكرها بالفعل ويصدق
 او يكذب ان معا وهذا اي الاشرط تلك الاشرط الثمان انما هو في القضايا الشخصية اما القضايا المحصورة
 فبشرط تسع وفي بعض التسع بشرط تاسع اي بشرط فيها شرط تاسع وهو الاختلاف فيه اي في الحصر بان
 يكون احدهما كائنة والاخرى جزئية فان القضية الكلية ضد القضية الكلية على ما مر بتحقيقه فيجوز مع تحقق
 الشرط الثمان كذبها الجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئية
 صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات بشرط عاشر وهو
 الاختلاف في الجهة ايضا فالاختلاف لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا بل يكون احدهما صادقا والاخرى
 كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق المكتسبين وكذب الضروريتين في مادة الامكان
 مع تحقق الشرط التسع المذكورة ان يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان بالامكان
 بكاتب ويكذب بعض الانسان بالقول كاتب لا شيء من الانسان بالقول كاتب ولو كان الاختلاف بالجهة
 ولم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرط التسع المذكورة
 لا يتناقضان في المادة المذكورة مع ان الممكنة والضرورية في المادة المذكورة بتناقضان بعد تحقق الشرط
 التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف بينهما يجب بالحيثية المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة في
 المادة المذكورة بتناقضان لذلك والشرط ذلك ان يقض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى

القضيتين

القضييتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والادوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك
 القضية رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة
 لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف
 الجهة لا بد منه في اخذ النقيضين ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا
 ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة
 على اى وجه كان لا يكفي فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ نقيض القضية ان يرفع
 عين ما اثبت فيها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها قصد الى سلب معناه فامى حاجته في ذلك
 النقيض الى الاشتراط بالشوائب المذكورة والى التفصيل الذى يورده المنطقيون في تعيين نقيض
 نقيض قلت الامر على ما ذكرت فان القضييتين المتناقضتين يجب ان تكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا
 تتغير الا بان في احدهما اسلبا وفي الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما يغفل عن التباين ويظن في القضييتين انها
 متناقضتان ويغلط مثلا قولنا الخمر مكرم مع قولنا الخمر ليس بمكرم يظن انها متناقضتان ويغفل عن
 الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل فاشترط الوحدات الثمان تفصيل لذلك المجل اعني اتحاد القضييتين
 وعدم تغيرها الا بالسلب والايجاب لتلا يغفل عن وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع بها التباين بين
 القضييتين وبهذا ظهر ان رد الوحدات الثمان الى الثلث اعني وحدة الموضوع والمحمول والزمان وال
 اثنتين اعني الوحدتين الاوليين والواحدة اعني وحدة النسبة كما فعل بعضهم رد ذلك التفصيل الى
 الاجمال وتفويت لمقصودهم واما اشتراط الاختلاف في الحصر فلما عرفت ان رفع الايجاب الكلي اسلب
 جزئي ورفع الايجاب الجزئي اسلب كلي وعلمت ايضا انه قد يغلط ويظن ان قولنا اكل انسان حيوان مع
 قولنا الاشعي من الانسان مجنون متناقضان لان تفاوت بينهما الا بالسلب لا ايجاب والحاصل ان
 الاشتراط بالشوائب المذكورة انما هو لرفع اللبس والصون عن الخطا في اخذ النقيضين واما التفصيل
 الذى يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات لقضايا عند
 ارتفاعها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في المناقضات قضايا محصلة مضبوطة ويجعل
 استعمالها في العكس والاقية والمطالب العلمية هذا وان قوله وفي الجهات بشرط عاش لم يرد به
 ان المطلقات الشخصية او المحصورة تناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقيق التناقض بينهما اذا كانت شخصية
 الشروط الثمان واذا كانت محصورة الشروط التسع كما هو ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات
 بل اراد ان هذه الشروط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقيق التناقض
 بينهما يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال التناقض القضايا بشرط ثمان تتحقق فيها مع
 قطع النظر عن جهة وشروط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشروط في تناقض الشخصيات تكون تسعا
 وفي المحصورة عشر وتظهر ذلك اعتبارهم في الاقيسة شروط الاتحاد بحسب الكمية والكيفية على حدتها
 ثم اعتبارهم شروط بحسب الجهات في المختلطات واذا قيدت بالملكة ثم جعل محمولا في القضايا

قول
 ومن هنا يعلم
 ان رد الوحدات الثمان
 اقوال اعتبار الوحدات الثمان لا يفي
 ١٣٣
 عن اعتبار وحدة النسبة واعتبار وحدة السلب
 عن اعتبار الوحدات الثمان فالوجه الاقضية عن اعتبار
 وحدة نماذج الاسعار بان تلك الوحدة مشروطة
 تلك الوحدات وانما قلنا ان الوحدة

الثمان لا يفي عن وحدة
 النسبة لان
 نقيضه التو
 لارجية لا
 ينافيه النقيض
 الزمنية وان
 استعملنا على الوحدة
 الثمانية كقولك زيد
 اعجمي في الخارج ليس
 زيدا لى في الذم
 لان غير جنة الموضوع
 والمجموع ولا في الثمانية
 بل التفاوت في نفس النسبة
 فان الحكم في احدهما بالاكاد
 يخرج في الاخرى بسلب الابد
 في الذم وكذا الحكم الزا انما
 بخصوصه كقولك العرض المعبر
 كقولك اجزة جزئية اى هو
 وجزئية ليس بجزئية اى
 مادان لا يطل

تبيحت

كلمة كمن يعمد بعض المتحررين وقد سبقنا ما افلا على ذلك
 سيجتنب ان يكون مراد المقسم من نفيه العم
 اذ فان يثبت الشيء بسبب ثم يرد سببه لان ذلك
 لا يخلو من كون سببه في جزئي المول على ان
 انما لا يكون كذا من غير ان يكون كذا في
 اعتبار القيد ان لا يكون كذا في
 الاعراض على انها فائدة
 اعم الا يثبت بالان
 الملكة قد يطلق على
 لان او

سميت القضية معدولة زعم بعضهم ان المعدولة لا بد وان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه
 بلفظ محصل كقولك زيد اعشى او جاهل او ساكن او بلفظ معدول بان يركب كلمة السلب مع
 لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه
 او نوعه او جنسه فربما كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما معدوبا اي عدم شيء في
 نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عددي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف لعدم
 الوجود من الوجوه المذكورة او لا كما حقق ذلك في موضعه وهي تقابل الوجودية صدقا لا كذبا اي الموجبة
 المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ يمنع ان يصدق الكاتب واللا كاتب مثلا على موضوع واحد
 في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذا في المعاد الموجبان انما يصدقان عند وجود الموضوع فجاز
 كذا في الاسكان عدم الموضوع واذ الكذب فيصدق مقابلاها بالقروية وهما التالبان مثال الموجبتين
 زيد كانت لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد الاضدتين
 بعينه كالتلج المستلزم للبياض والابيض كالجسم المستلزم للحركة او التكون او لا يستلزم شيئا منها عند
 الخلو مظهر بان لا يتصف بالثديين ولا بالامر اخر بنوسطهما كما انقفا الحالى عن التواد والبياض وعن كل
 ما يتوسطهما من الالوان وعند الخلو عن الثديين لكن عند الانقفا بالوسط سواء عبر عن ذلك بالوسط
 باسم وجودي كالمتوسط بين الحلو والحامض وكما انقفا المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين
 كما ينق لاعداد لولا جاز لم يانقصف بمجاله متوسطه بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا تقبل ولا
 خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطه بين الثقل والخفة ولا يعقل للواحد صدقا
 لان الاضداد وان تكثرت لا يتصور غاية الخلاف الا بين اثنين منها وهو منق عن الاجناس ومشرط
 في الانواع باتحاد الجنس فالواضدات بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس
 واحد وانما التصادم بين الانواع الاخرى المندرجة تحت جنس واحد فربما كالسواد والبياض المندرجين
 تحت اللون الذي هو جنسهما القريب ولا مستند لهم في ذلك سوى الاستقرار ولما اعترض عليهم بان
 الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونها جنسين لانواع كثيرة تحتها او كك الخبز والشرف لا يقع القول بان لا
 تصاد بين الاجناس اجابوا بان الفضيلة والرذيلة ليستا ضدتين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم
 الفضيلة وكذا الخبز والشرفان الشرية عدم الخبز وثانيا بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فان اقد
 نعقل الاشياء التي يطلق عليها الخبز والشرا والفضيلة والرذيلة مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا
 او فضائل او رذائل فلم يثبت تصاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادتين
 منها تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحد جوابه خل مقدر تقريره ان يقال كل واحد من
 الضدين يشتمل على جنس وفضل والجنس لا يقع به تصاد لانه واحد منها فالقصاد انما يقع بالفضول و
 الفضول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب في قول الضدين تحت واحد وتقرير الجواب بان
 جعل الجنس والفصل واحد في الخارج فالموجود العيني هو بعينه جنس وفضل ولا يكون لكل منهما وجود

فذلك يقال لا عادل ولا عاجر اقول العدل هو المتوسط
 بين
 الظلم والاعتدال
 فان اريد بالجور الظلم فان
 المتوسط لا عادل ولا عاجر لكن لا يقيد
 عليه انه حالة متوسطة بين الظلم والعدل لا
 يراد بالمتوسط انقفاء الارسين وان اريد به ما يمتد
 وهو الثالث مع علم الاطلاق لم يكن الخلو عن العدل
 وهو مورد في الموضوع القادر وفيه نظر
 والحق ان المراد بالعدل

بجور العكسين
 وحيث لا اشكال في حملها على العدل والدين وراسه
 فتر
 مستساو او باض
 المندرجين قول يثبت ان
 راسه السواد والبياض انواع مختلفة
 عند عدم ثواب نوعين
 انواع الا غير النوع المندرج
 المقترح فبموجب التصادم بين جنس الذي لا يكون زواجا لاجل

واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لمعلولها لترتبها عليه وتأخرها عنه في الوجود قلها اعني
الغاية علاقتا العلوية والمعلولية بالقياس الي شيء واحد لكن بحسب وجوديهما الذهبي والخارجي ويسمى
جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر اخر يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة
امور البتة علة تامة وانما فسرها الجميع بما فسرها الماسر من ان العلة التامة قد تكون هي الفاعلية وحدها كما في
البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تأثيره ولا تصور مانع لابق لا بد من اعتبار امكان المعلول
مع العلة فالتركيب لازم لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر مقصفا بالامكان
لم يطلب له علة فالامكان ما خوف في جانب المعلول فاننا نأخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك اننا
مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى هكذا قيل واقول في نظر ان كلا من الجزء الصوري و
المادى مع انجزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزء من العلة التامة مع كونه صفة
للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا لما كان الامكان من شرائط التأثير فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط
امر في تأثيره وانت خبير بان المعلول اذا كان مركبا لجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزء من علة التامة والجزء
لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظة العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان بقى ذلك اصطلاح
اخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه قبل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج
اليه الشيء ومن جلته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء معدومة ضرورة انعدام الكل بافحام
الجزء وهو بطلان امتناع تأثير المعدوم في الوجود ضروري وايضا يلزم اسناد باب اثبات الصانع
والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تأثيره عليه وليس مؤثرا فيه بديهته
العقل وان تجوز ان يكون المعدوم مؤثرا في الوجود لكن تجوز ان يتوقف عليه تأثير المؤثر في الوجود فلا استغناء
في استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط في تأثيره بافتقار امور عدمية معه فلا يلزم تأثير المعدوم
في الوجود ولا يندب باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى مؤثر موجود وان كان مقروفا بشرائط
عدمية وقد يجب بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه لعدم الباب المانع للدخول فانه
كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن التفوذ فيه وعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود
مسافر يمكن تحريك السقف فيها الا ان الشرط الوجودي بما لا يعلم الا بالارز عدمي فمعتبر عنه بذلك فيسبق
الى الالهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان
مدخلية الشيء وجودا اخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب
ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كما في المانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه
معك المعداد لا بد من عدمه الطاري على وجوده فيجب ان يوجد ولا يتم بعدمه واعتراض على حصر العلل
في الاربع بالشرط مثل الموضوع كالتوب للصباغ والالنة كالقدوم للتجار والمعاون كالعين للذئب والوقت
كالصيف الذي يصنع الاديم والدامي الذي ليس بغاية كالجوع للاكل وعدم المانع مثل زوال الرطوبة
للحراق وبالاعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج

نور
اقول في نظر
اقول مع كلام الجيب
ان المراد من العلة ما يحتاج اليه
وجوده اليه فلا احتياج والامكان دا
بسا وفيها موصوفة اولاه ومفروغ منها عند هذا
الشرط فيبنا في اللبس من هذه العبارة الى اعادة هذه الآيات
نحو ان يفتى في الاحتياج الى العلة بالاحتياج الى الفاعل
بعد ثبوت ذلك اليه لان العلة لا يكون لها فاعل
وهو ليس في اليه لان وصف المعلول لا يكون له فاعل
نظف ذلك لانه لا يمكن ان يكون له فاعل
في العلة لا يطلب بالامر بل بالاحتياج
لفظ العلة عليها غير صحيح اقول في نظر ان العلة
تلك العلة التي هي عينها كاشف عن امر وجودي
على السواء والاطلاق هو الاحتياج اليه
كفر واحد من فزاده يصدر على جميعها يعني ان ذلك
الاحاد
علاهي على كثيرة
وان لم يكن علة واحدة فلا
يلزم منه ان لا توقف المعلول على كثر
واحد من تلك الاحاد يتوقف واحد على جميعها
توقفات متعددة وعلى هذا يكون مجموع المادة والصورة
التيين من افراد علة لا فزا واحد استناد الامام
منه كون الشيء عين الكثير من احاد
عقله ولا يحدو فيه بديهته
واقوع في جميع
التركبات انما المكونين ما هو فزاده واحد من علة
هو كثيرة الذي لا يكون جميع اجزائه اما ما يقى من انه لابد
في القسم من اعتبار الوحدة الخرجية لجميع الاقسام
فغيره على اختلاف خصوصياتها في مشر
تقسيم الرتبة الى الواحد
والكثير فان
ما من مجموع القسمين مما احدث القسم الاخر لا يخلو

عن المعلول

الاعتبار على تسمية المعلول والثابت كونهما اطلاقا على الفاعل والفاعل
بما لا يشك
علاوة على ذلك
والاعتبار على تسمية المعلول والثابت كونهما اطلاقا على الفاعل والفاعل
بما لا يشك
علاوة على ذلك

علاوة على ذلك
والاعتبار على تسمية المعلول والثابت كونهما اطلاقا على الفاعل والفاعل
بما لا يشك
علاوة على ذلك

من الامور على الصفة كقولهم
الاعتبار على تسمية المعلول والثابت كونهما اطلاقا على الفاعل والفاعل
بما لا يشك
علاوة على ذلك

من الامور على الصفة كقولهم
الاعتبار على تسمية المعلول والثابت كونهما اطلاقا على الفاعل والفاعل
بما لا يشك
علاوة على ذلك

من الامور على الصفة كقولهم
الاعتبار على تسمية المعلول والثابت كونهما اطلاقا على الفاعل والفاعل
بما لا يشك
علاوة على ذلك

عن المعلول مع انه ليس مما منه الشيء ولا مما لا اجله الشيء واجيب بانها بالحقيقة من نعمة العلة المادية لان
القابل انما يكون قابلا بالفعل معها وقد يجعل من نعمة العلة الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل بال
لفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشروط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من
تممة الفاعل وما عداها من نعمة المادة ورد باننا سلمنا ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة
هو القابل بالفعل لكن كل مما ذكرنا يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه اثره جزء للمعلول وما منه ولا ما
لا اجله ولا معنى لعدم المحصر في الاقسام الوجودية يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام
ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج او لا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى ما
ذكرنا هو ثانيا وبواسطة احتياجهما اليهما فيكون تلك المذكورات من العلة بالواسطة والمقسم هو علة
الشيء بلا واسطة اقول لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الفاعلية من نعمة الفاعل لانهم قالوا
ان الفاعلية مؤثرة في مؤثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل
والى ما يكون مؤثرا في مؤثرية المؤثرية وهو الفاعلية ومنهم من قسم الفاعلية وجعل هذه المذكورات
شروطا وذلك ان تقول في تفصيل اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له واخر خارج عنه و
الثاني اما منه الوجود او ما لا اجله ولا هذا ولا ذلك واما ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو
الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس
والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود
الخارجي حيث يذكر لفظ العلة مطرا بسبب الفاعلية ويذكر البوائق باوصافها او باسماء اخرى كما يتوقف لعله
المهية جزءا وركن وبق للمادية مادة وطينة وبق للفاعلية غايته وغرض الفاعل مبدء التاثير وعند وجوه
بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره و
يسمى علة مستقلة وتامة ايضا يجب وجود المعلول والافتراض وجوده معرفة زمان وعدمه معرفة زمان
اخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر له يوجد في الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا
وان لم يكن الامر لم يترجم احد المتساويين على الاخر بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين
وبهذا يندفع ما يوق من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار وانما ترجحنا عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا
هو الترجيح بلا مرجح لاننا فرضنا ان اادته او تعلقها الكون من شروط التاثير موجود في الزمانين معا فلا يفرض
من ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح وانما يتب بدية
واتفاقا كما ذكره ولا يجب مقارنة العدم اى لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول
عرفت من جواز استناد القديم الى المؤثر اقول وانت خبير ان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة
المستقلة يجوز ان يقارن عدم المع لكون ذلك بطمانيتين من ترجيح وجود المع عند وجود العلة لا يوق وجود
المع عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا الوجود للمعلول ويكون مستقبلا له لاننا نقول اننا
وجدنا لفاعل جميع ما يتوقف عليه تاثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا الوجود فاعله او بعده زمان فان

نور
اما ان يكون
وجوده موقوفا على قول
في البسطة سادى المعادات التي
لا يجب اجتماع المعلول ولا اشقائه
مع اذ يصدق عليها ان المعلول يتوقف على وجود
فقط فان قلت اشقاء الشرط بوجوب اشقاء الشروط
اشقائنا لا بوجوب اشقاء شرطها بل بكون شرطها قلت من غير
اشقائه بل بكونها في اشقائه
ولا يصدق ان الكلام في اشقائه بل بكونها في اشقائه
والتحقق في اشقائه بل بكونها في اشقائه
ثم لا حاجة الى اشقائه بل بكونها في اشقائه
لفظ انفسه لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا
معرفة انفسه بل بكونها في اشقائه بل بكونها في اشقائه
فعل انفسه بل بكونها في اشقائه بل بكونها في اشقائه
وجود المعلول لا يجب مقارنتها لعدم المعلول بل بكونها في اشقائه
ان يجب مقارنتها لعدم المعلول بل بكونها في اشقائه
مجموع مقارنتها لعدم المعلول بل بكونها في اشقائه
نور انفسه بل بكونها في اشقائه بل بكونها في اشقائه
وعلى الوجوه
يكون حكم الفاعل على انفسه على المستفاد من قوله
اورده عليه بقوله وانت خبير بل لجلال الدين وداني
المستقلة

كان الاول ثبت ما دعينا وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض
اجزائه اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه قبله ترجح بلا مرجح بل
نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله يمكن فوجوده بعد وجود فاعله ترجح بلا مرجح لا يقي وجوده مقارنا لوجود
فاعله ايضا ترجح بلا مرجح الامكان وجوده بعده لا تختار ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما
يتوقف عليه تأثيره بزمان مح مح بل يجب مقارنتها وعكس هذا يعني ان يكون وجوده مقارنا محالا ويجب
تأخره عن غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز ان تتأخر الحوادث عن التقديم لتأخره عن غير بزمان قلنا
من جهة ما يتوقف عليه تأخير التقديم في الحوادث شرط حدوث بقار للحدث كتمتلك الارادة عندنا و
الحكايات والاوزاع عند فلاسفة فيكون التقديم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل المستجمع
لجميع جهات التأثير فان قيل الضرورة قاضية بانيجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود
المعلول اما مقارن للايجاد او متأخر عنه فيكون متأخرا عن وجود العلة قلنا كون الاجاد بعد وجود العلة
المستجمع لجميع ما يتوقف عليه التأثير بعد تيز زمانية ثم ولا يجوز بقاء المعلول بعده اي بعد الفاعل في
اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وسائر العلل الناقصة غير المعتمد
من المادة والصورة والشرط وعدم المانع والى هذا اشار بقوله وان جاز في المعتمد المادة والقوة
فلا يشبهه في ان المعلول لا يبقى بعدها لانقضاء الكل بانتفاء جزئيه بدية واما الفاعل والشرط وعكس المانع
فلا يبقى ايضا المعلول بعدها لان الامكان متحقق في جميع الازمنة فوجب ان يتحقق معلوله الذي هو الحاح
الى المؤثر في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه
تأثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال شيء منها في وقت فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول في
ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا فيزول لا متناع متحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والالم يكن محتاجا اليه واما
المعد فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدمه الطارى على وجوده فعدمه الطارى يتحقق تمام العلة
فلا يكون زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول بل مفضيا الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام
المعد حال وجود المعلول وعبارة المصن يدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا
منافة بينه وبين الوجوب واما اختار ذكر الجواز رعاية لمقابلة اللاحق ان قول هكذا قيل وفيه نظر لان
هذا الكلام انما يصح ان لو قال يجوز انعدام المعد حال وجود المعلول وليس كذلك بل انما استفيد هذا
الجواز من بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز في المعد وان وجب المعد يعني وان
وجب بقاء المعلول بعد المعد لاستفيد ذلك المعنى بعينه نعم لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد لان
العلة انما تتم بانعدامه فكان حق العبارة ان يقي وان وجب في المعد دون وان جاز كان الجواب ما ذكره
وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المعن بخلاف
المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع
المع لان المعد ملزوم لاستعداد وجود المعن على تفاوت مراتب الاستعدادات وشي من مراتبها لا يجوز

قوله
اذ لا سبيل
الى امتناعه
اذ لو امتنع بعد تمامها الى
ان يفتضح زمان فوجد لم يكن فرضا
علة تامة علة تامة لتوقف المعلول على امر
احتمال القضاء الزمان اذ يقار به طاجلال اول
قوله بره فيقول وجوده مقارنا لوجود فاعله يمكن ان يقول الى
ووقت وجوده اذ يقار به طاجلال اول
بالمكان
العام المقتضى بالزمان
الوجود فان وجود المعلول قابل
لجميع الجهات المستجمعة لجميع ما
يتوقف عليه تأثيره بزمان مح مح بل يجب مقارنتها وعكس هذا يعني ان يكون وجوده مقارنا محالا ويجب
تأخره عن غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز ان تتأخر الحوادث عن التقديم لتأخره عن غير بزمان قلنا
من جهة ما يتوقف عليه تأخير التقديم في الحوادث شرط حدوث بقار للحدث كتمتلك الارادة عندنا و
الحكايات والاوزاع عند فلاسفة فيكون التقديم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل المستجمع
لجميع جهات التأثير فان قيل الضرورة قاضية بانيجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود
المعلول اما مقارن للايجاد او متأخر عنه فيكون متأخرا عن وجود العلة قلنا كون الاجاد بعد وجود العلة
المستجمع لجميع ما يتوقف عليه التأثير بعد تيز زمانية ثم ولا يجوز بقاء المعلول بعده اي بعد الفاعل في
اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وسائر العلل الناقصة غير المعتمد
من المادة والصورة والشرط وعدم المانع والى هذا اشار بقوله وان جاز في المعتمد المادة والقوة
فلا يشبهه في ان المعلول لا يبقى بعدها لانقضاء الكل بانتفاء جزئيه بدية واما الفاعل والشرط وعكس المانع
فلا يبقى ايضا المعلول بعدها لان الامكان متحقق في جميع الازمنة فوجب ان يتحقق معلوله الذي هو الحاح
الى المؤثر في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه
تأثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال شيء منها في وقت فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول في
ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا فيزول لا متناع متحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والالم يكن محتاجا اليه واما
المعد فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدمه الطارى على وجوده فعدمه الطارى يتحقق تمام العلة
فلا يكون زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول بل مفضيا الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام
المعد حال وجود المعلول وعبارة المصن يدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا
منافة بينه وبين الوجوب واما اختار ذكر الجواز رعاية لمقابلة اللاحق ان قول هكذا قيل وفيه نظر لان
هذا الكلام انما يصح ان لو قال يجوز انعدام المعد حال وجود المعلول وليس كذلك بل انما استفيد هذا
الجواز من بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز في المعد وان وجب المعد يعني وان
وجب بقاء المعلول بعد المعد لاستفيد ذلك المعنى بعينه نعم لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد لان
العلة انما تتم بانعدامه فكان حق العبارة ان يقي وان وجب في المعد دون وان جاز كان الجواب ما ذكره
وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المعن بخلاف
المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع
المع لان المعد ملزوم لاستعداد وجود المعن على تفاوت مراتب الاستعدادات وشي من مراتبها لا يجوز

المعلول الاول
فيجب انما اول اطلاق
وجوب وجود المعلول بعد المعد
بسلام وجوب بقاءه بعده كما هو المصنم
يقصد ان جاز في المعد وجود المعلول بعده حتى يرد
عليه ان حق العبارة وان وجب بره قال وان
جاز بقاء المعلول بعد المعد وذلك لان
وجوب وجوده بعده و
انما يتاخر في الزمان
عن هذا

وجوب المعلول انما هو بعد المعد القريب لا بعد المعد
والمعد البعيد القريب
لم يقيد المعد القريب
فوقال وان وجب بقاءه
لوقت وضع اللاحق ان
المعد وان جاز بقاء المعلول
بعد المعد حتى لو قال بدل
قوله وان جاز في المعد وان
وجب المعد يعني وان
وجب بقاء المعلول بعد
المعد لاستفيد ذلك المعنى
بعينه نعم لو قيل يجب
وجود المعلول بعد المعد
لان العلة انما تتم بانعدامه
فكان حق العبارة ان يقي
وان وجب في المعد دون
وان جاز كان الجواب ما
ذكره وزعم بعضهم ان
المعد البعيد يجب انعدامه
ليحصل المعد القريب فلا
يجوز ان يجامع وجود المعن
بخلاف المعد القريب فانه
يجوز ان يجامعه والصواب
ان المعد سواء كان قريبا
او بعيدا لا يجوز ان يجامع
المع لان المعد ملزوم
لإستعداد وجود المعن على
تفاوت مراتب الاستعدادات
وشي من مراتبها لا يجوز

ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو القوة المناهضة للفعل فكذلك ملزم ومرة ايضا لا يجوز ان يجامعه
 واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المع في جميع اوقاته الى علة ما لا الى العلة الموجودة له ولا حتى
 يعدم بانعدامها ومن الجائز ان يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان على البديل فاذا وجدت احدهما
 ثم انعدمت فوجدت الاخرى في زمان انعدام الاولى فوجد للمعلول في ذلك الزمان انعدامه بانعدام علة المستقلة
 والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا على البديل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم
 المعلول لجوانان يقوم مقامه شرط اخر واجب بان لا استحالته في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان
 على سبيل البديل تمتعت الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك للمعلول
 الشخصي واما ان يوجد احد تلك علتين فيوجد المع ثم تقدم هذه العلة وتوجد الاخرى في مستحيل لان
 المع الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم يعدم كان اصل
 الوجود حاصله بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان تكون علة مفيدة للمعلول اصل
 الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يبقى انما تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا
 يكون علة مستقلة والمقدر خلافة فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجدت احدهما
 استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان توجد بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد
 العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من الفاعليتين من تاثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان
 يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه قلت اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شي منها مشروطا
 فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون تاثير المشروط بخصوصية
 الاخر تاثيرا اخر ويتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التاثير فانه اذا كان المانع مركبا من امرين
 مثلا انتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التاثير متوقفا على خصوصية احد
 العدمين زال بزوال ذلك العدم ويكون التاثير المتوقف على خصوصية العدم الاخر تاثيرا اخر انتهى كلامه
 اقول فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم يعدم بانعدام العلة الاولى بل ان انعدام العلة الاولى وجد
 علة ثانية واستمر وجود المعلول بهذا السبب قوله وان لم يعدم كان اصل الوجود حاصله قلنا ان اراد
 باصل الوجود الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق مختارا ان العلة الثانية لا تقيد واستقلالها لا
 يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق وغيره مختارا انها
 تقيد وجود المعلول ولكن في الزمان الذي هو زمان وجود العلة الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا
 ثم فان وجود المع في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق
 الذي هو اثر العلة الاولى لا يبق فعلى هذا يكون فائدة العلة الثانية وجود المع في الزمان الثاني بل استمرار
 وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية تقيد بقاء وجود المع الحاصل بالعلة الاولى فلم تكن مستقلة
 لا بانقول العلة الثانية تقيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني او الاول لكن لما وجد
 العلة الثانية في ان انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زمان وجودي علتين زمان اخر لزم استمرار

فرد ان الطمان بين جوارها المعلوم بعد انقضاء العلة الاولى

فرد ان الطمان بين جوارها المعلوم بعد انقضاء العلة الاولى
ان المصنف في المقام عدم جواز بقا المعلوم بعد انقضاء العلة الاولى
والبقية مع العلم ان المصنف في المقام عدم جواز بقا المعلوم بعد انقضاء العلة الاولى
اجتاج المصنف في المقام عدم جواز بقا المعلوم بعد انقضاء العلة الاولى
صحت بايراد العلة لم يبق الاجتاج الى العلة اصلا
الاشارة الى ان المصنف في المقام عدم جواز بقا المعلوم بعد انقضاء العلة الاولى
فرد ان الطمان بين جوارها المعلوم بعد انقضاء العلة الاولى
ان المصنف في المقام عدم جواز بقا المعلوم بعد انقضاء العلة الاولى
والبقية مع العلم ان المصنف في المقام عدم جواز بقا المعلوم بعد انقضاء العلة الاولى
اجتاج المصنف في المقام عدم جواز بقا المعلوم بعد انقضاء العلة الاولى
صحت بايراد العلة لم يبق الاجتاج الى العلة اصلا
الاشارة الى ان المصنف في المقام عدم جواز بقا المعلوم بعد انقضاء العلة الاولى
فرد ان الطمان بين جوارها المعلوم بعد انقضاء العلة الاولى
ان المصنف في المقام عدم جواز بقا المعلوم بعد انقضاء العلة الاولى
والبقية مع العلم ان المصنف في المقام عدم جواز بقا المعلوم بعد انقضاء العلة الاولى
اجتاج المصنف في المقام عدم جواز بقا المعلوم بعد انقضاء العلة الاولى
صحت بايراد العلة لم يبق الاجتاج الى العلة اصلا
الاشارة الى ان المصنف في المقام عدم جواز بقا المعلوم بعد انقضاء العلة الاولى

فرد
واما ان توقف
على احد هما كحصولهما
ان يوجد قول المستدل انما يطلع
في الشق باذكرة من استلزامه اعادة المعدوم
او كون الموقوف على مستقلا وظان في المخذول
عزم في هذه الصورة فلا يتم القرض بل لا يتم
ولله في نفسه ايضا انه ان يقع

ان توقف على احد هما
كحصولهما
استلزام
انقضاء وجوده
به وبها وذلك
لانه لا يخفى في
التوقف ان لا يقع
وجود الموقوف الا
بسبب وجود الموقوف
عليه لم يكن قوامه لا يجوز
وجود الموقوف بدون علة
بعده اخرى من الموقوف
اذ قصد ان لا يكون وجود
الموقوف بدون لا يكون وجود الموقوف
بدونه بل لا يقع للتوقف الا الا
المقتضى للتعريف الذي هو موطن
انقضاء التعقيب اعني الاستتباع
انقضاء استتباع سببين معنيين
واحد على سبب الثاني والتبادل غير
بين بدو يحتاج الى التبرير وقد انتهى نظر
المستدل الى بطلان الاول باذكرة من التبرير
واذا ان لم يتم عنده عليه ويدفع عنه
الابواب ونعم سبق بعض المناقشات في ذلك
فرد ان تصور ان لا يكون فيه تعدد اقول لا يجزى
ان كلما سعت فون بان المبدء الاول مما سعت
لا يصدر عنه عند اهل الا الواحد لعدم تعدد الجهات
فيكون الاختيار عند المبدء حتى يصح
والترك مبرر بكونه في شيء
فرد ان لم يشأ المبدأ

لغيره
وان استعمل وقوع احد المقتضى غير مؤثر في المقصود
ووجوده صدور الكثرة عنه وعدم جواز ذلك لا يخفى على

وجود المع وصار باقيا وذلك لا ينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون لعلول واحد
علتان تفيد احدهما اصل الوجود وفي ان اغداها توجد علة اخرى بقيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى
قوله بلزوم ان لا يكون العلة الاخرى مستقلة فلنا لا يمتنا كونها مستقلة اذ المطان يثبت جواز بقاء المعلوم
بعدها بغداها علة باقى وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبنى على امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت
كما عرفت لكنه لو قال بدل قوله ان الغدوم المعلوم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزوم اعادة المعدوم ان
انعدم بانعدام الاولى ثبت ما ادعينا سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلان قوله ان توقفنا بغيره على
احدهما لا يعين لم يكن خصوص شي منها شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقفنا بغيره على احدهما بخصوصه
زال بزواله ويكون لتاثير الشرط بخصوصية الاخر تاثيرا اخر لو تم للدليل على استحالة ان يكون لواحد شخص
علتان مستقلتان مطر وقد سبق ان لا استحال في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل
تمنعنا الاجتماع بان يكون كلاً واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجود ذلك المعلوم الشخصي فانا نقول
وجود المعلوم انما ان يتوقف على احدهما لا يعينها فلا يكون خصوص شي منها علة فلا تعدد في العلة واما
ان يتوقف على احدهما بخصوصهما فيمنع ان يوجد المعلوم لا يوجدها فلا يكون الاخرى علة هدف والحل
منع المقدمه الفايده اذ لم يكن خصوص شي منها شرطا فلا تعدد في الشرط وما يظن من ان البناء يبقى بعد
البناء فالمعلوم يبقى بعد علة فقد عرفت ان سببه الجهل بما هو علة حقيقة وكما ما يبق الاشك ان الالب لم يخل
في وجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلية او شرط
لسخونة الماء المتسخن بهما مع بقاء السخونة بعدها فبطل ما ادعيتوه من ان المعلوم لا يجوز ان يبقى بعد
العلة فان الاب بارادة مخصوصه وحركة معينة علة فاعلية او شرطية ببل العلة التامة بحركة المنى وحركة المنى
علة معدة لحصوله في الرحم ثم حصوله فيه زمانا مع امور يتجدد هناك علة لاستعداده لقبول الصورة
الانسانية فيفيض عليه تلك الصورة من المبدء الفياض فتصويره انسانا وبقاؤه انسانا له علة اخرى غير
الاب فلذلك جاز بقاءه بعده وكذلك النار لجواردها الماء قد عادت لقبول السخونة فيفيض السخونة
عليها من المبدء ومع وحدته يتجدد المعلوم الفاعل اذا كان واحدا في ذاته ولم يكن له صفة ولم يكن فعله شرطا
بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا لالكثير المتكلمين وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في
الموجب بالذات وجوازه في لفاعل المختار كلاهما متفق عليه واما النزاع بينهم في ان المبدء الاول موجب
او مختار والحق ان الفاعل اذا تعدد ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان خارجا عما نحن بصدد
ادفنيه كثره باعتبار تعدد ارادته وتعلقها فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه تعدد
بوجه كان داخلا فيه ومنزاعا فيه ايضا اجماع الحكماء بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامين كانت
مصدرة هذا غير مصدرة ذلك فان كان كل واحد منهما نفسا او احدا الحقيقي كان لامر واحد حقيقيا مختلفا
وان دخل فيه واحد منهما لم يتم تركيبه فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما وكان الاخر
عينا لزم التسفي الخارج لان المصدرية الخارجية لا يمكن ان يستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو

فوزد نارة باكل وهو ان المصدرية امر اعتباري اقول انه

جيزا
لا فرق بين مجري
والاعتباري في ان اللفظ
١٣١ بها كجس الامر يستعمل على ما لا
ان لوق المصدرية امر اعتباري فلا يلزم التساوي
للفظ في اللفظ الاعتباري فلا يلزم التساوي
بجوانب ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق
اقول للمصنف ان يقول المتكلم

انها المصدر
الاضافي
والالمعنى الذي
ذكرتم انه هو
المصدر بالحققة

وهو الامر الحقيقي
فلا يتم تغايره بغير
اول المسئلة ان ليس
الكلام الذي ان مصدر

الامر من كونه ان يكون
واحد اقول لكم لو تحقق
المعلول لتحقق مصدره بان
مغايرتان بعد تفسير المصدرية

بالمعنى الحقيقي الذي هو المصدر
يكون في معنى قولنا لو تعدد المعلول
الصادر من مصدر واحد يتحقق

مصدران مغايران وهو تم بغير
هو مصدرة ثم انكم قلتم ان علمه لغة
وقدرته وادارته مع اختلاف مغايرة

عين ذاته ولم يردوا به كون كل منهما
عين حقيقة مجردة ثم ان ذاته تعالى
باعتبار انه امر مجرد عن المادة ولو احقها

علم باعتبار انه مبدء للممكنات قدرة و
باعتبار انه كاف في التخصيص ارادة من غير
ان يستلزم تركيبا في ذاته فلم لا يجوز ان يكون

المصدرين عين ذات هذا المعنى فلا يلزم
مذكور والتحقيق سببي فلا جلالات قوله غير
عليه باء لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة اقول
سياق الكلام ان منقذ للمقدمة الفاضلة

لا بد ان يكون للغة خصوصية
مع المعلول لا يكون
لها تلك

مخصوصية مع غيره وحاصل ان يجوز ان يكون تلك
الامر من كونه ان يكون
اللفظ في اللفظ الاعتباري فلا يلزم التساوي

اقول للمصنف ان يقول المتكلم
ان المصدرية امر اعتباري فانه يتحقق
المعنى اذا ان فخصر مع فايراد
المنع في مغايرته كونه

وحده مصدرا والمقدرا خلا فربكون الواحد الحقيقي مصدر تلك المصدرية ونقل الكلام الى مصدرية
المصدرية حتى يستدعي واجب تارة بالنقض وتقره انه لو تم هذا الدليل لزم مفسدة فانا نقول لو صدر عن
الواحد الحقيقي شيء ومصدرية لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه فلم يتم تركيبه
او خارج عنه معلول له لما مر انما ونقل الكلام الى مصدرية حتى يتسلسل او نقول كان الصادر هناك
شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر عن الواحد والثاني مصدرية لذلك الشيء الا شيء واحد وهو ان
لما ادعيت من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري فتستغنى عن المصدر
قبل لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها مصدرية عنها معلولها المعين لا يكون لها تلك الخصوصية
مع غيره اذ لو لاها لم يكن اقتضاؤها هذا المعلول اولى من اقتضاها الماعدا فلا يتصور صدور غيرها فاذا
فرضنا مثلا ان الماء يصدر عن البرودة فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها ويجب
ذلك بتعيين صدور البرودة عن دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجبة
قطعا ومتقدمة على المعلول جزما فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدر اخرى ويكون
العلة بحيث يجب عنها المعلول مرة تالشرو ذلك ليقول العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية
ايضا يتجه عليها الاشكال بانها اضافية لكن لم يقصد بها مفهومها الاضافي بل اريد ان مخصوص له ارتباط
وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص لا يكون له مع ذلك غيره وتصح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى
المراد بطريق التميز لا ينكر فاندفع المنع وهو ظاهر والنقض ان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدرية
بالمعنى المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق مصدرية بتان متغايرتان لا
يمكن ان يكون كلتاها عين ذات المصدر لما مر انفا ولا ان يكون واحدة منهما داخل فيلزم كون احدهما لا
اقل خارجا معلولا لرويم الكلام الخ واعترض عليه بان لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات
خصوصية مع امور متعددة متشابهة في جهة واحدة او غير متشابهة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع
غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها الا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع
كل صادر معين فلا يتم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة قطعا قلنا
ان اراد بالمصدر الفاعل فلا يتم ان الخصوصية المذكورة يجب ان تكون في الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجودها
لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدى له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدى اخر له خصوصية مع
معلول اخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع الماخوذ عنه ومن غيره وان اراد بالمصدر المداخل في
الصدر وسلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا يتم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا لابق اثبات المط
ليس متوقفا على وجود الخصوصية بل كيفيه فقد مر على المعلول ان يلزم ح تكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار
لانا نقول لو اوجب تعدد الامور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شيء
واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثرا فيه لكنه باطل لان جميع ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة وما يبق
من ان سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق في العقل لا بعد تعقل مسلوب ومسلوب عنه يتقدم مانه

مخصوصية مع غيره وحاصل ان يجوز ان يكون تلك
الامر من كونه ان يكون
اللفظ في اللفظ الاعتباري فلا يلزم التساوي
اقول للمصنف ان يقول المتكلم
ان المصدرية امر اعتباري فانه يتحقق
المعنى اذا ان فخصر مع فايراد
المنع في مغايرته كونه

نور و هو اسباب نقض صدور الاعداد لا اقول صدور الاعداد

ليس
صدور الاعداد
ان النصف لصدور الاعداد
ان النصف لصدور الاعداد
ان النصف لصدور الاعداد
ان النصف لصدور الاعداد

ان النصف
الشئ امر
هو الاعداد
باعتبارها
الاعداد
الامر بالنصف
بغيره فلا يجوز
من حيث واحدة قال
الكاتب بعد ذكر المنع المذكور
وذكره الشئ وان سلم فلا
تناقض بين قولنا صدر عنه
او لم يصد عنه لانها مطلقان
وان ثبت احد بهما بالدام
كانت كاذبة اقول المطلقان
انما يصد فان لا احتمال وقوع كسر
انها في زمان فاذا اتى الزمان فيها
لم يلزم اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى انه
بعد ههنا الجحيمات بمنزلة الارض اذ
لا معنى لاعتبار الزمان ههنا وان اراد
بالمطلقين لم يقيد الحكم في عموم الجحيمات
وبالذات لم يقيد بمجرى فعلها فاما جازمة
المطلقين بهذا المعنى لا احتمال لاختلاف الجحيمه اما
اذا كانت الجحيمه فلا يمكن صدقها معا ذلك في وقت واحد
في انظر ان فاع شنيع الامام على ما ينبغي ان يبين ان
التقدير استدلال على هذا المطلب بان قد نقرر ان الام
يجب صدور الشيء عن موجد لا يصد عنه فان صدر
عن آخ من حيث يجب صدور آت عنه لم يكن
واجبا صدرت عنه فانه ان صدر عنه
ح من حيث يجب صدور
ب عنه كان من
حيث

وجب صدور آت عنه بصدور ليس فلا يكون اذا صدرت
بصدور آت عنه بصدور ليس فلا يكون اذا صدرت
بصدور آت عنه بصدور ليس فلا يكون اذا صدرت
بصدور آت عنه بصدور ليس فلا يكون اذا صدرت

ولا يكفيه ثبوت السلوب عنه وحده فتح لا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوباً عنه
اشياء كثيرة فنذوع بان الواحد الحقيقي كالواجب تعالى يتصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب
الاضافات وان لم تكن متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الا تصاف على تعقل السلوب عنه السلوب
واما المتوقف على تعقلها هو العلم بالاعتصاف لانفس الاضافات الشاذة لوجاز صدور الكثير عن
الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزماً للتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الال مركز
في العقول فانا لما راينا ان الماء يوجب البرودة والناير توجب التخوننة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة
الماء فظهر ان كل ما تعدد المع تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت لعلته اتحد المع
وهو المظهر والجواب ان الاستدلال على تغير طبيعة النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لما
راينا ان النار والبرد معها كما كان مع الماء وراينا ماء والحر معه كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما
عن الاخر انهما متغايران فلوراينا انهما متعددان بخلاف لم يمكن لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر
بل هذا هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لغيره من كآوب مثلاً كان مصدراً لاولها
ليس لان آت ليس فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور آ هو لا صدور آ والاعداد والاعداد
اعني صدور آ وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلب قال الامام
العجب من يفتي عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمل في مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك
مترا الصبيان ثم يعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو ان
لو لم يصد عن الواحد الا الواحد لصد عن المعلول الا اول الواحد هو الشاذ وعنه واحد هو الثالث
وهل جاز فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضاً ان يكون احدهما علة الاخر والآخر
معلول له بوسط او غير وسط وهذا بطبيعة وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المع الاول مع
وحدته كثره بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجوداً وجوباً بالغير ومكاناً بالذات فيصدر عنه
بحسب كل جهة من تلك الجهات امراخراً واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا تصلح علة
للايمان الخارجية ولما كان جواب هذا ظاهر الاتماليست عللاً مستقلة بل شروطاً وجبياً تختلف
بها احوال العلة الموجودة اعترض بان لو كفي مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدراً للمعلولات
الكثيرة فذات الواجب بغير يصلح ان يجعل صده للميمات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات
من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويجزم بان الصادرا لاول عنه ليس الا واحداً واجب
بان السلوب والاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض
بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير كما مر فلا دور اقول ان سلب شيء
عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافات فبين شئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققها
والمصنف في شرح الاشارات قد بين كيفية تكرر الجهات المقنضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه
اخر حيث قال اذا فرضنا مبدأ اول وليكن آ وصدور عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اولى مراتب معلولاته

فوران لانه لو توقف على كسر شيئا لم يكن شيئا علة اقوال في كسر شيئا

لا يلزم من

توقفه على كسر واحد

سواء توقف على الجميع حتى يلزم

ان لا يكون شيئا علة مستقلة الا ترى ١٣٣

ان لم يفر ان كل من اجزاء العلة التي تتوقف

عليه ليس مجموع كلك وان اردتم توقفه على كسر شيئا

توقف على الجميع ورد عليه بعد ابناء اللغة

عنه انما كسر شيئا علة مستقلة

وتوقف على كسر

وتوسط

الافزادي

بعضه

تعدد العلة

المستقلة الذي

هو كسر النزاع و

اجوابه اذا تولى

توقف المعلول على كسر

واحد منها كان محمولا

مجموع ما يتوقف عليه المعلول

وبذلك كسر المعلول وموت

لا يكون شيئا علة مستقلة

سواء كان ذلك المجموع متوقفا

عليه او لا بل يتوقف على كسر

توقف عليه احد اجزائه لان

فلا تعد في العلة كما مر فان خبره

فزارت فيما سبق خلاف ذلك

حيث منع المقدم من القاطنة اذا لم يكن

مخصوص شيئا منها شرطا فلا تعد في العلة

وحده كذا بل يتوقف على كسر

واحد قلنا انما يستقره من ان اذا

توقف احد العلة لغيره احتياج المعلول اليه كالمعتاد

فاكاد ان علة العلة ان العلة يجب ان يكون

متوقفا عليه بخصوصه لكن لا يلزم ان يكون مثل

التوقف على خصوصها ذات المعلول بل يجوز ان

يكون مثل العلة كما سبق ملاحظا لجلال الدين ودواني

ثم من الجائز ان يصدر عن اَبْتوسط شيئا وليكن ج وعن ب وحده شيئا وليكن د فيكون في ثانية المراتب
شيئا لا تقدم لاحدها على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى الشيء اخر صار في ثانية المراتب
ثلاثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن اَبْتوسط ج وحده شيئا وتوسط د وحده ثانيا وتوسط ج د معا
ثالثا وتوسط ب ج د معا وتوسط ب ج د سادسا وعن ب بتوسط ج سابع وتوسط د ثامنا و
بتوسط ج د معا تاسعا وعن ج وحده عاشروا وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون
كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيئا واعتبرنا الترتيب في المتوسطات
التي يكون فوق واحدة صار في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جازنا هذه المراتب جاز
وجود كثرة لا تخص عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية وهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة
واحدة عن مبدأ واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للكثرة امورا موجودة لا
اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادق عن الواحد الا واحدا فلا يرد على هذا الوجه
الاعتراض المورد على الوجه الاول وهذا الحكم تنعكس على نفسه وفي الوحدة التامة لا عكس يعني ان الواحد
بالشخص لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بايجاد خلافا لبعض المقترنة وذلك لوجوهين الاول انه
يلزم احتياجه الى كل من العلتين كونها علة واستغناؤه عن كل منهما الكون الاخرى مستقلة بالعلية
الثانية انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيئا منها علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا
يفتقر في التاثير الى شيء اخر وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف
على شيء منهما لم يكن شيئا منها علة وهذا بخلاف الواحد بالتوقع فانه لا يمنع اجتماع العلتين المستقلتين
عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بمهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للاحتياج الى
الاخرى ومع لا يلزم احتياج شيئا الى شيء واستغناؤه عنه بعينه واورد الامام ان المعلول التواخيلا
لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظاهر ان لم يتحجج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج
اليها فاجاب بان لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطم بل يجوز ان
يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة
فالحاجة المطلقة من جانب المع الى علة ما تدعيها العلة من جانب العلة واعترض صاحب قف بان فيهما
ذكر من احتياج المع الى علة ما بحيث يكون للتعين من جانب العلة التزاما بعدم احتياج المعلول الى
العلة بعينها مع كونها محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين متقلبتين
من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه ليلزم المح بل المفهوم احدهما لا بعينها الذي لا ينافي في الاجتماع
كما هو شأن المعلول النوعي والخاص لا ينافي ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشئا من اقتضاء
العلة المعينة دون احتياج المع الى تلك العلة المعينة جازا ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين متقلبتين
ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونهما محتاجا ومستعينا بالقياس الى كل واحدة
منها بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي في الاجتماع لانها اذا اجتمعت لزم الاستغناء

قوله قوله لنقول القول قول وان كان في زرع الزمان الجيب كذا

س بقا لا يتم في اثبات اللغو الا ان كان قولان لقولان او قول
بلا حاشية جرد
الاقتناء للمعنى
فلا يلزم من الاقتناء بهذا
المعنى لا احد بما يعين ان لا يكون جرد
بعدم في استغناء عنه وان اردتم بال
حاشية يا غير زيد عدم المكان وجوده بدون الخلق
المعنى فلا ان العلة في احتياج المعلول لا غفها وقت
وجود المعلول بان على ما هو مقتضى ذاته من الاحتياج

من احد في العلة انقضاء وجود المعلول بالفقد وان اختلف
بمعنى كون
بمجرد لو وجد لا يمنع
المعلول فالوصف بها هو
المهينة من حيث من ذلك حكم
ما ليس الوجود من المقولات التي كانت وكان
حسب ان يكون الوجود الذي هي قيد الوصف
المعقولات التي تميزه عن كون موضوعها المبهمة في
التي هي في العلة احتياج وجودها في العلة
ان وجودها لا يمنع وجودها في العلة
بمعنى كون الوجود في العلة
من احد في العلة انقضاء وجود المعلول بالفقد وان اختلف
بمعنى كون
بمجرد لو وجد لا يمنع
المعلول فالوصف بها هو
المهينة من حيث من ذلك حكم
ما ليس الوجود من المقولات التي كانت وكان

عن خصوصية كل منهما الا عن مفهوم احدهما الذي هو اعتمدهما فلا يتم الدليل الاول وايضا فلما ان
تخالف في الدليل الثاني شقارا باعوا هو ان يتوقف المع على احد العلتين لا بعينها فلا يلزم شيء من المحذورات
المذكورة في الدليل الثاني فلا يتم هو ايضا قول ان المعلول يتخصص اذا اجمع عليه علتان مستقلتان
يعين كل واحدة منها احتياج المعلول اليها على ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها فيكون احتياجا
الى كل واحدة منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا لم يجتمع على تواردت على سبيل البديل اما ابتداء او
على التعاقب لا يلزم محذورا والعتين بالعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هي الموجودة ح دون
التي لم توجد بعد او وجدت ثم انقضت هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا
استغناء عنها ايضا لانها انما يكونان الموجود الخارجي فان استغناء شيء عن العلة معناه ان يوجد بدنها
واحتياجها اليها ان لا يوجد بدنها فاما لا يكون موجودا لا يتصرف في شيء منها والطابع لا وجود لها في
الخارج انما الوجود في اشخاصها وقول المع ان الواحد بالوع يكون له علة متعددة ليس معناه ان
الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علة متعددة بل معناه ان افرادها التي هي واحدة بالنوع يكون له
علة متعددة بان يقع بعضها مبذو وبعضها بتلك والنسبة اى العلية والمعلولية من ثوان المعقولات
اقول لاشك في انها من الامور الاعتبارية والالزم التساوي والاشياء الواحدة بالنسبة الى امرين يعني قد يكون شيء
يعرف بالشي وبينهما مقابلة التضاييف وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين يعني قد يكون شيء
علة لامر ومعلولا لامر اخر كما لعلة المتوسطة ولا يتعاكسان اى العلة والمعلول فيهما اى في العلية والمعلولية
اى لا يكون العلة معلولة لمعلولها بوسط او بعينه ولا المع علة لعلة تلك وهذا المعينان متلازمان
وهذا هو الذي يقع له الدور ولم يذكر دليل على بطلان كل ما ذكر على بطلان التساوي فكأنه يدعى بدهته كما ذهب
اليه الامام الرازي واستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلة كان متقدما على
علته المتقدم عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتين واعررض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان
بل بالذات في نقول معنى التقدم بالذات ان كان نفس العلية كان قولك لزوم تقدم الشيء على علة جاريا
مجري قولك لزوم علية الشيء لعلة وهو عين المتنازع فيه بحسب المعنى ان كان مخالفا له في اللفظ وان كان
معنى التقدم امرا وراء المذكور فلا بد من تصويره او لا ثم تقريره باقامة الدليل عليه ثانيا فانما من وراء
المتع في المقامين اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا
ثم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة قال الامام فالاولى ان يقول كل واحد منهما على تقدير الدور مقتضيا لآخر
المقتضى اليه اى الى ذلك الواحد فيلزم افتقار كل واحد الى نفسه وانتمح اذ الافتقار نسبة لا يتصور الا بين
الشيئين ثم قال والاقوى ان يقى نسبة المقتضى اليه الى المقتضى بالوجوب لان العلة المعينة يستلزم معلولا
معناه ونسبة المقتضى اليه لا يمكن لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما يعني
الوجوب والامكان متساويان وانما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة بكيفية التفاضل لا
اقول فينبغي لا نجاز ان يكون لكل من الشئين جهتان بنشأتهما نسبتهان مختلفتان بالوجوب والامكان

بمعنى كون
بمجرد لو وجد لا يمنع
المعلول فالوصف بها هو
المهينة من حيث من ذلك حكم
ما ليس الوجود من المقولات التي كانت وكان
حسب ان يكون الوجود الذي هي قيد الوصف
المعقولات التي تميزه عن كون موضوعها المبهمة في
التي هي في العلة احتياج وجودها في العلة
ان وجودها لا يمنع وجودها في العلة
بمعنى كون الوجود في العلة
من احد في العلة انقضاء وجود المعلول بالفقد وان اختلف
بمعنى كون
بمجرد لو وجد لا يمنع
المعلول فالوصف بها هو
المهينة من حيث من ذلك حكم
ما ليس الوجود من المقولات التي كانت وكان
حسب ان يكون الوجود الذي هي قيد الوصف
المعقولات التي تميزه عن كون موضوعها المبهمة في
التي هي في العلة احتياج وجودها في العلة
ان وجودها لا يمنع وجودها في العلة
بمعنى كون الوجود في العلة
من احد في العلة انقضاء وجود المعلول بالفقد وان اختلف
بمعنى كون
بمجرد لو وجد لا يمنع
المعلول فالوصف بها هو
المهينة من حيث من ذلك حكم
ما ليس الوجود من المقولات التي كانت وكان
حسب ان يكون الوجود الذي هي قيد الوصف
المعقولات التي تميزه عن كون موضوعها المبهمة في
التي هي في العلة احتياج وجودها في العلة
ان وجودها لا يمنع وجودها في العلة
بمعنى كون الوجود في العلة

والجوار

الثالث وهكذا يجوز ان يقع احاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لفظ العقل
كل واحد من الاولى واعتبر بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا
لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل يقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل
واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جليلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد المحصاة فانك في الاول
اذ طبقت طرف احد الجليلين على طرف الاخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني
وليس الحال في اعداد المحصاة كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها اقول وقوع كل واحد من اجزاء
الجملة الناقصة بازاء واحد من اجزاء الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة
ان لم يكن بين احادها ترتيب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك الفرض
الى ملاحظة احادها مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق يدل على
ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا مطمح سواء كان بينهما ترتيب ولا وان التطبيق باعتبار النسبتين
بحيث يتعد كل واحد منهما باعتبارها بوجوب تناسلها لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الاخرى
من حيث لتسبق برهان اخر على استحالة التسوية اذ ان فعل المعلول المحض من التسلسل المفروضه اذا كان
التسلسل في جانب لعل او العلة المحضه اذا كانت التسوية في جانب العلوات ومجمل كلا من الاحاد التي تقتر
على التقدير الاول او ثمتها على التقدير الثاني متعددا باعتبار وصف العلية والمعلولية لان الشيء من حيث
انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احدهما العلة والاخرى العلوات
ويلزم عند التطبيق بينهما ازدياد وصف العلية على التقدير الاول وازدياد وصف المعلولية على التقدير الثاني
ضروبة سبق لفظه على العلول فان كل علة على التقدير الاول لا ينطبق على معلولها وذلك لان خروج العلول
المحض من التسلسل بل على معلول علة المتقدمة عليها بمرتبة وذلك المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة
عليه وانما يتغيران بحسب وصف العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما وكل علة ومعلول
منطبقين لا بد ان يكون قبلها علة فاذا انطبقت افراد العلوات باسرها بحيث لم يبق منها واحد غير
منطبق كان هنالك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد العلوات والالزم
ان ينطبق معلول من تلك العلوات على علة فلا يكون علة متقدمة عليه بل واقعة في مرتبة وقد عرفت
بطلان فرضه في سلسلة العلة على سلسلة العلوات بواحدة وفيه انقطاع التسلسلين وكذا كل معلول
على التقدير الثاني لا ينطبق على علة بل على علة معلول المتأخر عنها وعن ذلك المعلول ايضا فكل معلول
وعلة منطبقين لا بد ان يكون بعدها معلول ويلزم على قياس ما تقدم زيادة سلسلة العلوات على
سلسلة العلة بواحدة وينقطع التسلسلان معا وان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء
مؤثرا في نفسه وعلله وان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب به وكيف يجب الجملة الشيء
هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة برهان اخر يقرر ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا خذ
بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود ممكن اما الوجود فلا يختار

قول وقوع كل
واحد اقول في نظر المحض
ان يجمع المكان وقوع كل واحد من
احاد الناقصة بازاء واحد من احاد التامة
لان ذلك الوقوع ان كان في الذهن فيوقف على وجودها
فيه مفصلة وان كان في الخارج فيوقف على
الترتيب ولا يجدي الفتح 2
السند للبرهان
اثبات
المقدمة
المتممة
ذكر المحض
جواز ان يقع
احاد كثيرة من اجزاء
بازاء واحد من الاخر
لا يستلزم اعراضه بل
وقوع كل واحد منها بازاء
واحد من الاخرى لان
مراد به اجزاء العقل الذي
هو الاحتمال فان عرضة وضع
جريان التدبير في هذه الصورة
يخرج بعض مقدماته فهو ههنا في
بكيفية احتمال اللام وقوعه ولا يكفي
احتمال الوقوع في اخر التدبير انما يتم
لما سلك الامكان الذي فوق لو كانت
الامور الغير الامور الغير المتناهية الغير المنزلة
ممكنا لا يمكن وقوع كل واحد بسلسلتين بازاء
واحد من الاخرى لكن ذلك محال في الاخر الذي
والمحض في الجمع المتلازم والصواب في الازداد
والمجواب ما قرعنا سمعك ملا جلال ودلالة

بعضه وهو ان يكون له قوة في نفسه
والا لا بد من ان يكون له قوة في غيره
والا لا بد من ان يكون له قوة في نفسه
والا لا بد من ان يكون له قوة في غيره

ان يكون له قوة في نفسه
او يكون له قوة في غيره
او يكون له قوة في نفسه
او يكون له قوة في غيره
او يكون له قوة في نفسه
او يكون له قوة في غيره
او يكون له قوة في نفسه
او يكون له قوة في غيره

اجزائه في الموجود معلوم ان المركب لا يعدم شي من اجزائه واما الامكان فلا فقاره الى جنه
الممكن واذ كان الجميع موجودا ممكنا فوجد به بالاستقلال اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منه
وهو ايضا لا يستلزمه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلل بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء المكنة
يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو كان لموجد لبعض اجزائه شيئا اخر لتوقف حصول ذلك المركب عليه
ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وايضا موجد للجميع بالاستقلال لا يجوز ان يكون جزءه لان كل جزء محتاج الى
مالا يتناهي من تلك التسلسل فلا يستقل بدونه واما خارج عنه وقد مر ان العلة المستقلة للمركب من
الاجزاء المكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزءه من اجزاء التسلسل
ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجدة داخلية في التسلسل والاقوار علتان على معلول واحد شخصية
وهو خلاف المفروض لا تاقد فرضنا ان كل واحد من احاد التسلسل مستندا الى اخرها الى غير النهاية هت
وايضا اذ لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلية كان طرف تلك التسلسل فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية
وبما ذكرنا من التيقر اندفع ما قبل ان اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع التسلسل العلة التامة فلا تم استحالة
كونها نفس التسلسل فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب
من الواجب والممكن فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا تم
واما يلزم لولم يفتقر اجزئها الذي ليس نفس ذاتها وان اريد لعلة الفاعلية فلا تم استحالة كونها بعض اجزاء
التسلسل واما يستحيل لولم كونها علة لكل جزء من اجزاء التسلسل حتى نفسه وعلة وهو لم يجوز ان يكون
بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السير لا تاقد صدقنا بان المراد بالعلة الفاعل
المستقل بالايجاد واما التوير ففاعل المستقل ليس هو التجار وحده بل مع فاعل الخشب نعم برود على القدر
القائلة بان كل جزء محتاج الى علة فلا يستقل بدونه ان احتياج العلة الى ما هو علة لها يوجد بها الايناف
استقلا لها بل انما ينافي احتياجاها الى ما هو علة لمعلولها بعانها في ايجادها وعلى المقدمة القائل بان
بالعلة المستقلة للمركب من الاجزاء المكنة علة لكل جزء منه انما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل
جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزا
شيئا فشيئا كخشبات السير وهيئة الجماعة فيعند حدوث الجزء الاول ان لم توجد لعلة المستقلة
التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علة وهو وظ البطلان وان وجدت لزم تخلف المعلول
اعني الجزء الاخير عن علة المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب فانفسها
او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او بجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذ كان المعلول
المركب مترتب بالاجزاء كانت علة المستقلة ايضا مترتبة بالاجزاء يحدث كل جزء منه بجزء منها يقاونه بحسب
الزمان ولا يلزم التقدم ولا الاتخلف وهذا ايضا فاسد من جهة اخرى لا يفيد المطلوب عن امتناع كون العلة
المستقلة للتسلسل جزء منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بمبدأ المعنى من غير ان يلزم عليه الشيء نفسه
اوله واذ ذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معرض للعلية والعلوية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض

بعضه وهو ان يكون له قوة في نفسه
والا لا بد من ان يكون له قوة في غيره
والا لا بد من ان يكون له قوة في نفسه
والا لا بد من ان يكون له قوة في غيره

فرد على اصدا له ليرفع اعراض قول لا يخفى على من لا ادركه انما

ان الممكن

الواحد يحتاج الالفة

واحدة تلك الممكنات المتكثرة

بحتاج الالفة متكثرة وان كان واحدا من

الاحاد مغاير للسلسلة باسرها كيف والسلسلة باسرها

كثيرا متعدد وواحد من كل واحد من المتعدد

ليس كل واحد من الاحاد تلك فاجلة

مفقرة الالفة هي

مجموع على

الاحاد هو

غير على كل واحد

منها كما ان الجملة

غير كل واحد وذلك

بين لاسرة به نعم

يرد ان مجموع على الاحاد

هو بعينه ما قبل المعلول

الاخير الى غير النهاية فان

السلسلة المتداينة ما قبل

بلاد اسطة على للمعلول الاخير

والسلسلة المتداينة ما قبلها

هو على ما فوق المعلول الاخير وهذا

مجمع تلك السلاسل التي يتحد

عليها السلسلة المتداينة ما قبل المعلول

الاخير هو مجموع على تلك الاحاد جلال

قوله قولكم انه ممكن مجرد عبارة اقول ان

نظم انما ان الممكن يفقر الالفة تلك يفقر

الممكنات الالفة وحيث يصح التردد في ان

تلك الممكنات هي بعينها نفس الممكنات المعلولة

وداخرة فيها او خارجة وكان انتم توجب ان

ذلك التردد يعني على كون السلسلة ممكنا واحدا

ليس كذلك وفي كلام القائل الذي اعترض عليه

ما يوجب ذلك فلا جلال قوله وان كان وجودا

الاحاد اقول ان هذا الكلام خال عن التخصيص لان مغايرة

مجمع كل واحد واحد من اجل البديهيات كما سبق

كيف لا وكل واحد واحد ولا يصدق عليه

ان الاحاد جلال فرد

فقد ان يكون

مقدما

على قول اقول لان المراد بالمتعدد قوله لان المتعدد في المجموع

فقد في قولنا ان الممكن يفقر الالفة تلك يفقر

الممكنات الالفة وحيث يصح التردد في ان

تلك الممكنات هي بعينها نفس الممكنات المعلولة

وداخرة فيها او خارجة وكان انتم توجب ان

ذلك التردد يعني على كون السلسلة ممكنا واحدا

ليس كذلك وفي كلام القائل الذي اعترض عليه

ما يوجب ذلك فلا جلال قوله وان كان وجودا

الاحاد اقول ان هذا الكلام خال عن التخصيص لان مغايرة

مجمع كل واحد واحد من اجل البديهيات كما سبق

كيف لا وكل واحد واحد ولا يصدق عليه

ان الاحاد جلال فرد

فقد ان يكون

مقدما

على قول اقول لان المراد بالمتعدد قوله لان المتعدد في المجموع

فقد في قولنا ان الممكن يفقر الالفة تلك يفقر

المتاخر عن الكل بحسب العلوية المتقدمة عليه بحسب الترتيب حيث يعتبر من جانب المتناهي ولذا يعبر عن ذلك
المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المع الاول فانه جزء من السلسلة فيحقق التسلسل عند
تحققه ويقع بكل جزء منها فان نفس جزء من السلسلة يكون علته المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول
الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى النهاية فان قيل ما بعد المع المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة
لانها ممكن محتاج الى علة وهو جزء من السلسلة فيحتاج باحتياجه التسلسلة ايضا الى تلك العلة وهكذا كل مجموع
يفرض فلا يوجد التسلسلة الامعاء وانه من تلك لعل ولا يترتب كفاف في تحقق التسلسلة بل لا بد من المع
المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معان خارج على ما
تحققت وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا يدخل المعلول الاخير في ايجاد فان
قيل نحن نقول من الابتدء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزء منها لعدم اولوية بعض الاجزاء ولان كل جزء يفرض
فعلته الى من يربط ان يكون علة للجملة لكونها اكثر تاثيرا قلنا تم بل الجزء الذي هو ما قبل المع الاخير معين للعلوية
لان غيره من الاجزاء علة للجملة لا يستقل بايجاد الجملة بل يحتاج في ايجادها الى معان خارج هو علتها
القريبة وعلى اصل الدليل منع اخر وهو اننا لاثم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان
لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعلقة كل واحد منها بعلة وقولهم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات
تحقق كل منها بعلة فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعثرة من الرجال لا يفقر الى غير علل الاحاد
وما قيل جميع تلك لعل الموحدة التي هي علة موحدة للتسلسلة باسرها اما ان يكون عين التسلسلة او دالة
فيها او خارجة عنها مبنى على توهم ان التسلسلة موجودا غير ممكن محتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك
بل ليس هناك الامكانات فلا يحتاج كل منها الى علة وما يقان وجودات الاحاد غير وجود كل واحد منها
كلام خال عن التحصيل هذا وان قوله ولان المجموع له علة تامة ان اراد بالعللة التامة جميع ما يحتاج اليه التام
فقد عرفت فساده وان اراد بها المؤثر بالاستقلال فحق ان يكون مقدا على قوله ولان المؤثر في المجموع الخ
وجها اخر لو ذهبت سلسلة العلل الى غير النهاية لزوم زيادة عدد المعلوليات على عدد العلوية وهو بطلان العلوية
والمعلولية متضايفان تضاييفا حقيقيا ومن لوازمها التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد من المتضايفين
الحقيقيين وجد الاخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر فيكونان متساويين في
العدد ضرورة وجه اللزوم ان كل علة في التسلسلة وهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها
علة كما للمعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزم ان عدد العلوية على عدد المعلوليات لان
كل ما هو معلول في هذه التسلسلة فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى وجه اخر انه لو وجدت سلسلة غير متناهية
سواء كانت من العلل او المعلولات فهي لا تحتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان تكون متسا
لعدة احادها واكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدة الاحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف لان
معناها ان يوجد كل الف من الاحاد واحدا يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل
لان الاحاد تحتمل على جملتين احدهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الالوف والاولى اعنى الجملة

على قول اقول لان المراد بالمتعدد قوله لان المتعدد في المجموع
فقد في قولنا ان الممكن يفقر الالفة تلك يفقر
الممكنات الالفة وحيث يصح التردد في ان
تلك الممكنات هي بعينها نفس الممكنات المعلولة
وداخرة فيها او خارجة وكان انتم توجب ان
ذلك التردد يعني على كون السلسلة ممكنا واحدا
ليس كذلك وفي كلام القائل الذي اعترض عليه
ما يوجب ذلك فلا جلال قوله وان كان وجودا
الاحاد اقول ان هذا الكلام خال عن التخصيص لان مغايرة
مجمع كل واحد واحد من اجل البديهيات كما سبق
كيف لا وكل واحد واحد ولا يصدق عليه
ان الاحاد جلال فرد
فقد ان يكون
مقدما
على قول اقول لان المراد بالمتعدد قوله لان المتعدد في المجموع
فقد في قولنا ان الممكن يفقر الالفة تلك يفقر
الممكنات الالفة وحيث يصح التردد في ان
تلك الممكنات هي بعينها نفس الممكنات المعلولة
وداخرة فيها او خارجة وكان انتم توجب ان
ذلك التردد يعني على كون السلسلة ممكنا واحدا
ليس كذلك وفي كلام القائل الذي اعترض عليه
ما يوجب ذلك فلا جلال قوله وان كان وجودا
الاحاد اقول ان هذا الكلام خال عن التخصيص لان مغايرة
مجمع كل واحد واحد من اجل البديهيات كما سبق
كيف لا وكل واحد واحد ولا يصدق عليه
ان الاحاد جلال فرد
فقد ان يكون
مقدما
على قول اقول لان المراد بالمتعدد قوله لان المتعدد في المجموع
فقد في قولنا ان الممكن يفقر الالفة تلك يفقر
الممكنات الالفة وحيث يصح التردد في ان
تلك الممكنات هي بعينها نفس الممكنات المعلولة
وداخرة فيها او خارجة وكان انتم توجب ان
ذلك التردد يعني على كون السلسلة ممكنا واحدا
ليس كذلك وفي كلام القائل الذي اعترض عليه
ما يوجب ذلك فلا جلال قوله وان كان وجودا
الاحاد اقول ان هذا الكلام خال عن التخصيص لان مغايرة
مجمع كل واحد واحد من اجل البديهيات كما سبق
كيف لا وكل واحد واحد ولا يصدق عليه
ان الاحاد جلال فرد
فقد ان يكون
مقدما
على قول اقول لان المراد بالمتعدد قوله لان المتعدد في المجموع
فقد في قولنا ان الممكن يفقر الالفة تلك يفقر
الممكنات الالفة وحيث يصح التردد في ان
تلك الممكنات هي بعينها نفس الممكنات المعلولة
وداخرة فيها او خارجة وكان انتم توجب ان
ذلك التردد يعني على كون السلسلة ممكنا واحدا
ليس كذلك وفي كلام القائل الذي اعترض عليه
ما يوجب ذلك فلا جلال قوله وان كان وجودا
الاحاد اقول ان هذا الكلام خال عن التخصيص لان مغايرة
مجمع كل واحد واحد من اجل البديهيات كما سبق
كيف لا وكل واحد واحد ولا يصدق عليه
ان الاحاد جلال فرد
فقد ان يكون
مقدما

قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون مصدرا لا اثر وقابلا له وينوا
على ذلك امتناع انصاف الواجب تعالى بصفتها حقيقة زائدة على ذاته على ما يقول الاشاعرة واستدلوا
على ذلك بان القبول والفعل متناهيان عند اتحاد النسبة اي عند انه ادنسبة الفعل ونسبة القبول بان
يكون نسبة الفعل واقترن بالمتسبين للذين وقع نسبة القبول بينهما وذلك لتناهي لزمها اعني الوجوب
اللازم للفعل والامكان للآزم للقبول فان الفاعل للثبوت يجب عند وجوده وجود المفعول والقابل له لا
يجب عند وجوده وجود المقبول بل يمكن حصوله فيه ويرد عليه انه ان اراد ان الفاعل اذا استجمع شرائط
تأثيره وانتفع مواضعه صار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجود المفعول منه فكذلك نقول ان القابل
اذا اجتمع معه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد القابل
لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذلك نقول ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق
ايضا والجواب عن ذلك بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور موجبا للمفعول من انه فاعل
القابل اذا لا يتصور استقلاله وايجابيه من حيث انه قابل في شيء من الصور فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول
لا يوجد صلا فلا اجتماعي شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وهو
مع اقول مدفوع بان امكان الوجوب اما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب امتناع الوجوب
اتما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين
هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك ويجب المحالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا
لذاته الى تلك العلة والا فلا يعني ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة في ذاته ومهيته يجب ان يكون مهيته
مخالفة لمهيته العلة والا لزم ان يكون مهية المعلول محتاجا الى نفسها وان ترجع وان كان محتاجا الى العلة
في شخصه لا في نوعه ومهيته جازان يتفقا في المهية وان يختلفا فيهما ولا يجب صدق احدى النسبتين على
المصاحب اذا كان شيء علة فاعلية لآخر وكان هناك شيء ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب
ان يكون ذلك المصاحب فاعلا لذلك الاخر بل لا يجوز ذلك لا امتناع ان يكون لشيء واحد فاعلان في
مرتبة واحدة وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه لا يجب كونه معلولا لعلته ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك
اذا فرضت عليتها لهما من جهة واحدة وليس الشخص من العنصرات علة ذاتية لشخص آخر والام يتناه
الاشخاص يعني لو كان الشخص من العنصرات بحسب ذاته ومهيته علة لآخر منها لزم ان يكون كل شخص
علة لآخر منها لاشتماله على تلك المهية ويلزم لاتناهي اشخاص العناصر مرتبة موجودة معا وفيه نظر
لان الائمة ان لم يلزم ان يكون كل شخص علة لآخر وانما اللازم ان يكون كل شخص من اشخاص العناصر لاشتماله
على المهية العنصرية علة لذلك الشخص لآخر المعلول فرضا ولا استغنائه عن غيره دليل اخر على ان العناصر
ليست عللا ذاتية بعضها البعض بقره ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها من غيره
بل نسبة كلها في ذلك سواء فيستغني ما فرضناه معلولا عما فرضناه علة بغير ذلك المفروض هفت وفيه
نظر لان معنى العلية الذاتية على ما مر ان يكون علة بتهيته وحقيقتها لان يكون العلة هي المهية بحيث لا يكون

نور فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين
نور فان كان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين
في نظر الاشاعرة فان كان المعلول محتاجا الى ذاته ومهيته يجب ان يكون مهيته
مخالفة لمهيته العلة والا لزم ان يكون مهية المعلول محتاجا الى نفسها وان ترجع
وان كان محتاجا الى العلة في شخصه لا في نوعه ومهيته جازان يتفقا في المهية وان
يختلفا فيهما ولا يجب صدق احدى النسبتين على المصاحب اذا كان شيء علة فاعلية
لاخر وكان هناك شيء ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون ذلك
المصاحب فاعلا لذلك الاخر بل لا يجوز ذلك لا امتناع ان يكون لشيء واحد فاعلان في
مرتبة واحدة وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه لا يجب كونه معلولا لعلته ذلك
المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرضت عليتها لهما من جهة واحدة وليس الشخص من
العنصرات علة ذاتية لشخص آخر والاشخاص يعني لو كان الشخص من العنصرات بحسب
ذاته ومهيته علة لآخر منها لزم ان يكون كل شخص علة لآخر منها لاشتماله على
المهية العنصرية علة لذلك الشخص لآخر المعلول فرضا ولا استغنائه عن غيره دليل
اخر على ان العناصر ليست عللا ذاتية بعضها البعض بقره ان العناصر ليس بعضها
اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها من غيره بل نسبة كلها في ذلك سواء فيستغني
ما فرضناه معلولا عما فرضناه علة بغير ذلك المفروض هفت وفيه نظر لان معنى
العلية الذاتية على ما مر ان يكون علة بتهيته وحقيقتها لان يكون العلة هي
المهية بحيث لا يكون

من خصوصية فرد فرد لا جلال له من دوائه وحاله

مخصوصية

ويرد عليه وعلى

الذي يلين قول يكون ان يكون
المصحة انه ليس الشخص من جهة العناصر
المشتركة بينه وبين سائر الازاد وعلو شخص اخر وهو
كلهم يعلم ان ركاب الحسنة والنوعية والالتفات
على دي شخص من العناصر الجوهرية
النوعية قد بر ملا هذا

فقد يدل

على سفارة

لشوق قول

لم يعرف الشوق

الذي هو مقصود

الشهوة والغضب

وعلم بان الشهوة

مفقودة في الدواء الشيع

وقال الاستاذ المحقق

فدس سره في او اثر حوا

التجربة ان الشهوة ميسر

جميع غير مقدر والمعبود خلاف

الارادة وكذا النفرة خارجة

حيثه بخلاف الكرامة غير معدومة

وقد يشتمى الانسان بالابريه

من كبره كالمناجات المحرمة عند

الزاه وقد يريه لا يشتميه من غير

كسب الدواء المر عند المرض وذلك

قالوا ارادة المعاص ما يرا في عليها

شهوته وكرامة الطاعات الشاقية

عليها دون النفرة انتهى وكلامه مني

على هذا التفسير واعلم ان مغارة الشوق

للاجماع يمكن ان يكون كسب الشهوة والضعف

بان يشتم الشوق فيصير اجاعا وقد صرح بذلك

بهيانه وفيه المقام كسب نفس حرناه في شرح

العبارة فليرج اليه ملا جلال الدين وواسن

لخصوصية الافراد مدخل في تلك العلية فلا معنى لاحتياج المع واستغناء عن خصوصية فرد ولعدم
تقدم دليل اخر تقريه ان الشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على شخص اخر منها لان كل شخص من العنا
يمكن ان يفرض متقدما على شخص اخر منها ومتاخر اعنه وهو هو والعللة الذاتية لا بد وان تكون متقدمة
بالذات على المعلول وفيه نظر لان امكان فرض التقدم والتاخر لا ينفي التقدم الذاتي بحسب نفس الامر
وامكان التقدم والتاخر بحسب نفس الامر ثم ولشكافوها دليل اخر تقريه ان الشخص من العناصر تكافى
شخصا اخر في ان احدهما ليس اولى بان يكون عملة الاخر من العكس والمتكافان لا يكون احدهما عملة للاخر
ويرد عليه وعلى الدليلين الاول والثاني انها مبنيّة على ان اشخاص العناصر متساوية بحسب الهيئة
وهو ثم وبقاء احدهما مع صاحبه دليل اخر تقريه ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص
اخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد عملة وفيه نظر لان كلياته هذا الحكم ممنوعة والاستواء في الماهية على تقدير
التسليم لا يفيد ذلك والاستقرار التام لا يفيد يقينا والفعل مما يقتضيه تصور جزئي لا يتخصص
به الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع متا الفعل اشارة الى مبادئ الافعال الاختيارية
المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مرتبة تترتب بعدها عن الافعال هو التصور الجزئي للشيء الملائم
او المنافر فتصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون
نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجيح احدا الامور المتساوية على
الباقية ويليه شوق وينبعث عن ذلك التصور ويتثبت الى شوق مخوطلب انما ينبعث عن ادراك الملا
في الشيء اللذيق والتافع اذ كان مطابقا وغير مطابق ويسمى شهوة والى شوق مخودفع وغلبة وانما
ينبعث عن ادراك منافية في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى بالارادة ويدل
على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتميه كما في الدواء البشيع ومنه يعلم ان الفعل
الاختياري قد يقع بلا سابقة شوق فالقول بان مبادئ الافعال الاختيارية اربعة بناء على الغلب
وغير مريد لتناول ما لا يشتميه كما اذا منع مانع من حياء او حمية وعند وجود هذا الاجماع يترجم احد طرفي
الفعل والترك للذين يتساوى نسبتها الى القادر عليها ويليه التحريك من القوة المنبثقة في العضلات
المحركة للاعضاء هذا وقيل لو كان المعترف في صدور الفعل الجزئي التصور الجزئي لزوم الدور لان تصور من حيث
انه يمنع من وقوع الشبهة يتوقف على وجوده لا تا قبل حدوث السواد المعين مثلا لا تصور الاسواد او قوا
في هذا المحل في هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد بهذه القيود وان كانت لو فالا يكون الاكليا واقا تصور
هذا السواد من حيث شخصيته المانعة من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده
على مثل هذا التصور كان مرودا واجاب المصن بان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الحال
لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل لفاعل آياه المتوقف على ادراكه
فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدءا لحصوله في الحال فقد يكون حصوله في الحال ايضا مبدءا لحصوله في
الخارج فلا يلزم الدور والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة بحسبها اي بحسب تلك الحركة وجزئيات تلك

الحركة تتبع تخيلات وادارات جزئية اشارة الى جواب سؤال بما يورد في الحركة على مسافة يكفي فيها
 ارادة متعلقة بقطع جميعها ناشية من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير
 ان يتصورها بخصوصها ويتعلق ادراته بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع
 المسافة بأسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال الجزئية الصان
 عنها لا يحتاج الى تصورات وادارات جزئية وتغير الجواب ان صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على
 وجود الارادة الجزئية ببيان ذلك ان المتحرك على مسافة يتخيلها او لا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع
 جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدودها وينبعث من تخيل ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة
 واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا اخر وهكذا فلما انقطع بعد وصوله الى حد معين من
 حدودها تخيله حدا اخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه ويبقى واقفا لكل جزء
 من اجزاء المسافة يتعلق بتخيل وينبعث منه ارادة جزئية يتوقف عليها الحركة على ذلك الجزء فلهذا التخيلات
 والادارة مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كونها كلية
 كذلك استمرار التخيلات والادارات هكذا متجددة منصرفه لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها ولما
 اعترض بان التخيلات والادارات الجزئية امور حادثة جزئية فلا بد لها من علم حادثة جزئية والكلام
 فيها كالقلام في الاولى فيتم ثم التتم ان كان دفعة فهو مخ وان كان السابق علة لللاحق كان ايضا محال لان
 السابق يعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود اجاب بقوله يكون السابق من هذه
 التخيلات علة للسابق من تلك الادارات المعدة لحصول تخيلات وادارات اخرى فيحصل الادارات
 في النفس والحركات في المسافة الى اخرها يعني ان السابق علة معدة لللاحق فلا محذور في انعدام حال
 حصول اللاحق لان العلة المعدة يجب ان لا يجمع المعلول على ما مر تحقيقه ثم اعترض بان الانسان يجد
 من نفسه في كثير من حركاته الاختيارية على مسافة كرفع مثلا انه يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية
 مع ذهوله عن الحدود الواقعة في اثناهما اما الغفلة عنها او الاشتغال بنفسه بشاغل من خوف او مرض
 وايضا فالذي يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل من الحدود التي تفرض في المسافة او تخيل بعضها
 دون بعض الاول يقتضي تصورات غير متناهية مرات غير متناهية لان المسافة منصفة الى غير النهاية
 وكل نصف من تلك الانصاف التي لا يتناهي شأنه ذلك لكن كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة ان الامر
 ليس كذلك والثاني بوجوب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها لاننا جاز ذلك
 في بعض المسافة فليجزم في كلها والا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون تخيلات والادارات متصلة كما
 زعم وجعل اتصالها سببا لاستمرار الحركة واجاب عن اصل السؤال بعض المحققين بان الموجود في الخارج
 هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى القطع وسياق تحقيق ذلك وبيان الحركة بمعنى التوسط امر
 واحد شخصي من مبدء المسافة الى منتهائها فيكفي فيها تخيل المسافة بأسرها اجما الارادة متعلقة
 بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه الفصل اليها بخصوصها اذ ليس هناك

قول
 بيان ذلك ان
 المتحرك على مسافة
 ٣٤٣
 بينه بحث اوله توقف لارادة الكلية
 على تغير المسافة من كفي فيها التقدير وقطع المسافة
 لا يتوقف على ادراك كل المسافة اوله على سبب التخييل
 لجزء ان يدرك او لا جزء منها بقطع
 جزء اخر ذلك اوله الاجز
 دفع ودرج يكون
 في كل نفس
 ذلك الجزء
 المتصور تمام
 المسافة المتصور
 وبذلك يحصل
 الفرض من جزاء
 الكلام وهو ان
 تصور المسافة والادارة
 المتعلقة بها ثم سقطت
 من التصورات المتعلقة
 لجزء جزء والادارة الجزئية
 الباقية طلال
 ثم التتم ان كان دفعة فهو مخ
 اقول في هذا التزويد فظهر لان
 المراد بالدفعة ان كان معينا بالذات
 فالجيب لا يتحمل ان الكلام في العلة
 وان كان المراد معينا بالزمان فلا
 تقابرها وبين السوفى الثاني ان ذلك
 المعنى لازمة على التقدير الثاني ايضا ط
 طلال قول مع ذهوله عن الحدود
 الواقعة اقول لا يكفي على من راجع ودرج
 ان المتحرك بالاختيارية رك اجزا وليس
 شيئا فشيئا ولذا اذا غشيت العلة فلهذا رك
 الطريق وقف عن سيره فك ان الحركة مستمرة
 سبب التزويد كلك الادراك مستمر على هذا المنهج
 واستمرار تصور المسافة على هذا المنهج لا يستلزم
 ادراك الحدود المفروضة فيها اذ الحركة الواحدة المنفصلة
 يستدعي ادراكا واحدا استمرارا على سبب التزويد
 نعم اذا تعدد الحركات كما في مخطوط
 المتناهي كان هناك
 تصورات
 متعددة لسافات متعددة لكونها صان تلك التصورات
 طلة للنفس صيد عنها بسهولة من غير بعد في سبب
 الامر فتوجه ان لم يدركها او يشي ادراكها من البين
 ان الادراك يشي وادراك الادراك يشي اخره والحفاظ
 ذلك الادراك يشي اخر
 طلال

حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية فلا يرد الحركة على مسافة نقضا على القائلة ان كل فعل جزئي
 يحتاج الى تصور وارادة جزئيتين وما ذكره هذا السائل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا ما
 بر عن سؤالي وما اعترض به على الجواب ايها فالكل ساقط وتلك القاعدة مشيدة ويشترط في صدق
 التأثير على المقارن الوضع قال الحكماء يشترط في ان يصدق على المقارن للمادة اعني الصور والاعراض
 المقارن لها ان مؤثر وضع خاص بينه وبين ما يؤثر فيه لان الصور والاعراض المقارنات قوامها
 بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطتها تلك المادة فيكون بمساركة من
 الوضع ولذلك كان النار لا تستحق ان يثبى اتفاق بل ما كان ملاقيا لجرهما او ما كان له وضع اخر
 بالقياس ليه والشمس لا تضيئ كل شئ اتفاق بل ما كان مقابلا لجرهما اليه واعترض عليه بان اراد
 بوساطة المادة توقف الفعل على تحقق المادة فذلك مسلم لان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض
 متوقف عليها فتوقف فعله ايضا عليها بالضرورة لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التأثير وان اراد
 بها ان لوضعها مدخلا في تأثيرها فذلك ثم فان المادى يتاثر عن المجرد لكون خصوصية ذات المجرد
 مقتضية للتاثير فلم لا يجوز ان يكون المادى بعد تحصيله بالمادة مؤثرا بخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون
 للوضع مدخل في تأثيره وان كان حاله في المادة مقارنا للوضع واي فرق بين التأثير والتاثر في ذلك
 وايضا فان النفس الناطقة تثار عما يرسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فانه يحصل لها بواسطتها اعراض
 نفسانية كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس اعراضها الاوضاع لتلك الامور المرتبطة في قواها
 مادية ذوات وضاع وما يبق من ان هذه معدات للنفس وكلاهما في المؤثر مدفوع بان اقل مراتبها
 الاعداد وهو تاثير وايضا والتاثير اي ويشترط في صدق التأثير على المقارن تناهي اثاره فيكون قوله
 التناهي معطوفا على قوله الوضع والظن من هذا العطف توقع تاثير القوة الجسمانية على التناهي كوقفه
 على الوضع لكن الظن كما هو المفهوم من كلامهم ان التأثير متوقف على الوضع مستلزم التناهي ولعل
 المراد في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق
 التناهي وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر الى اثاره اشارة الى ان صدق التناهي وعدمه الخاص اعني عدم
 التناهي عما من شأنه ان يكون متناهي هو عدم الماكرة على المؤثر فنظر الى اثاره انما يكون بحسب المدة
 او العدة او الشدة ليتوسل باثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلاثة على اثبات ان القوى الجسمانية
 لا يوصف بلا تناهي اثارها مطلقا وذلك اعني ان المؤثر لا يوصف بتناهي ولا تناهي اثاره الا بحسب
 تلك الامور الثلاثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية الكمية فاذا
 وصف المؤثر بالتناهي او اللاتناهي نظر الى اثاره فلا يثبتان باعتبارهما عددا لاثاره وهو التناهي و
 اللاتناهي بحسب لعدة واما زمانها واما ان يعتبر تناهيه في الزيادة والكثرة وهو التناهي بحسب
 المدة او في النقصان والقلة وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان و
 لذلك لم يشغل بالاجتهاد عليه واقام الحجج على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك اعني

فقد
 والظن من هذا
 العطف اول مفهوم
 العطف هو توقف صدق التأثير على
 التاثير لا توقف نفس التاثير من اليقين ان
 التاثير اعني من التاثير المتاثر وصدق العام الذي على
 الشئ بتوسط صدق الخاص كما نقرر في موضع
 وان التاثير المطلق في النسبة الى
 التاثير المتاثر اذ المراد
 بها مفودها
 المطلق في النسبة الى المقيد والعمدة المقتضية انما هي لفظ
 الصدق لهذه المعنى والا لان المقيد يقول يشترط في ان
 بدون لفظ الصدق لا لاجل

وقد اعترض عليه بالانها في القوة والشدّة لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرمادة يقطع سها م م مسافة واحدة

الاشارة

في ان القوة والشدّة

في ان القوة والشدّة

في ان القوة والشدّة

في ان القوة والشدّة

في ان القوة والشدّة

في ان القوة والشدّة

في ان القوة والشدّة

في ان القوة والشدّة

في ان القوة والشدّة

في ان القوة والشدّة

في ان القوة والشدّة

في ان القوة والشدّة

في ان القوة والشدّة

في ان القوة والشدّة

في ان القوة والشدّة

في ان القوة والشدّة

في ان القوة والشدّة

في ان القوة والشدّة

في ان القوة والشدّة

في ان القوة والشدّة

في ان القوة والشدّة

بطلان اللانها في الشدة لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرمادة يقطع سها م م مسافة واحدة
 محدودة في زمنه مختلفة فلا شك ان لزمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فا يكون غير متناهية
 في الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه لكون
 كل زمان قابل للقسمه فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فمصدرها
 اشد واقوى فلا يكون مصدرها الاولي غير متناهية في الشدة والمقدر خلافا واعتراض عليه باننا لان
 ان قطع المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز
 ان يكون المفروض حيا المستلزما لغيره لان القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المسافتين
 مقابلة والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا اختلفت مع اتحاد المسافتين
 عرض التناهي قالوا الاشك ان التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان
 اكبر كان تحريكه لفاصوله اضعف لكون معاوقته وممانعة اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته
 وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا
 تحريك الجسم بقوة جسم من مبدء معين ثم تحريكه جسم اخر مثلا بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب
 المقدار تلك القوة بعينها ومن ذلك المبدء بعينه لزوم ان يتفاوتت منتهى حركة الجسمين بان يكون
 حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقته في الاكبر اقرب من الاكبر ويلزم منه
 انتهاء حركة الاصغر لانها انما يزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقدارها وعلى مقدارها اذ المفروض ان لا
 تفاوت ابدا لك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت
 الطبيعة اقوى واكثر اتارا لان القوى الجسمانية اما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزئة
 بتجزئتها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك الجسمية وهي فيها على السوية فاذا
 فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدء معين لزوم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى
 على ما يقوى عليه الكل فيقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميتها
 ونوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيتها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها
 ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق واجيب بان مبادئ الحركات
 الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام
 على ان القوة الجسمانية لا تكون مؤثرة اثارا غير متناهية لعلها لا تكون واسطة في صدور تلك الاثار
 ورد بانها لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور اثارها لانتهاهها جاز
 ايضا كونها مبادئ لتلك الاثار لانها المباشرة لتلك الحركات عندهم اذا كانت واسطة فلينجر ان
 يباشرها استقلالها ايضا وتفصيلا بانها ليس للحركات التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في
 وقت ما بل هي كالاتعداد التي لم توحد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا
 عليه في جواب دليل المتكلمين على انها هي الحوادث فانهم لما استدوا على وجوب تناهيتها بازديادها

فانهم لما استدوا
 على وجوب تناهيتها اول من
 البين ان الزيادة من جانب المتناهي لا
 يستلزم التناهي من الجانب الاخر فلا يحتاج في الاستدلال
 بحدوث الازدياد في جانب المستقيمي الا اعتذارهم بان
 في ابطاله بالتطبيق لغير انتقال الزيادة
 الى جانبها في اجابوا عنه
 بان ليس وجود
 وهذا الجهد
 وجهين احدهما
 ان يكون سغا
 لجرمان التطبيق
 بناء على انه لا يجري
 في الموجودة معاوح
 برده عليه ان التطبيق
 العقلي لا يتوقف على
 الوجود الخارجي والاشارة
 يكون سغا تلف المدعى في
 مادة النقض بان ينقضى
 بران التطبيق ان لا يوجد الاثر
 المترتبة الغير المتناهية وهو متحقق في
 الحوادث الغير المتناهية فانها غير موجودة
 فلا يرد النقض بها وحسب النظر في ان
 مقتضى البرهان عدم وجودها متحقق او
 عدم وجودها مطلقا ولو سبب التعاقب
 وربما ينقصد الحكم بعد ذلك نظر في لاهية
 لهم الا في الزيادة مطلقا في امور الغير الموجودة
 في الخارج ولا انه يمكن التراجع لغير الزيادة في الخارج
 يتوقف على الوجود في الخارج ولا يتوقف البرهان
 على ذلك مطلقا بالزيادة ولا يمكن تناهيه
 فلا جدال

فردوس علم بالادب وصف بالزيادة اول قول يكون ان يكون كماله وان
 قال قلت فليكن ما يريد في هذا الحديث ويكون ازيد او ينقص
 من الجسم فيكون ما يريد في هذا الحديث ويكون ازيد او ينقص
 من الجسم فيكون ما يريد في هذا الحديث ويكون ازيد او ينقص
 من الجسم فيكون ما يريد في هذا الحديث ويكون ازيد او ينقص
 من الجسم فيكون ما يريد في هذا الحديث ويكون ازيد او ينقص

فردوس علم بالادب وصف بالزيادة اول قول يكون ان يكون كماله وان
 قال قلت فليكن ما يريد في هذا الحديث ويكون ازيد او ينقص
 من الجسم فيكون ما يريد في هذا الحديث ويكون ازيد او ينقص
 من الجسم فيكون ما يريد في هذا الحديث ويكون ازيد او ينقص
 من الجسم فيكون ما يريد في هذا الحديث ويكون ازيد او ينقص
 من الجسم فيكون ما يريد في هذا الحديث ويكون ازيد او ينقص

ان قيل منها فقد يقوى على ترتيب واحد منها بعد من
 زعمه في شيئين وان معين فاذا كان الجسم لا يقوى على
 ترتيب واحد غير قناه فذلك على حط من ترتيب
 مختلف منها فقد يقوى على ترتيب واحد
 واحد وانما لا يقوى
 على ترتيب غير
 قناه فذلك
 بين ما قلناه
 طلال
 قول فلم لا يجوز ان
 يكون التفاوت
 اقوال تبين اذا
 فرض تحريكه قناه
 اسرع من حركة الاثر في
 القوة القسرية او بطئا
 في الطبيعية لا يلزم الخلف و
 هو ساو استجابة الكثرة
 التحريك لانها وان استوية
 الزمان فما مختلفان بالسرعة
 والبطء فلا يلزم انتفاء التفاوت
 بالكلية وهو المحذور لا انتفاء التفاوت
 في المدة فقط هذا ونعلم ما ذكره الشيخ
 من انه لا يحتاج في هذا الزمان الوجود
 هذه الامور بل يكفي في التقدير كما سبق
 تقريره اذ فرغ ذلك ونظيره فتامر ط
 جلال قوله وجب بان التفاوت
 في السرعة والبطء اقول فيهما واحد
 والتفاوت في العدة واض ولا يلزم من ذلك
 تناهيها بحسب المدة والعدة اصلا بل يكون
 لكل منهما غير قناه في المدة والعدة كما في دورات
 الفضل الاعظم وذلك الثواب فاما غير قناه في
 العدة والمدة مع التفاوت بينهما في العدة طلال

كل يوم اجابوا عن بانه ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليهما بالازدياد
 فضلا عن اقتضائهما وانما عندنا بان المحكوم عليه هينما كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا
 المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة
 قوية على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع
 التفاوت في حال موجوده للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامنع الحكم عليها
 بالزيادة والنقصان ورد هذا الاعتذار بان الحال للآزم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناهي
 وليس يلزم هذا الخ من التفاوت في حال القوة ولو سلم انما توصف بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز ان
 يكون القوي الجسمانية اذ لا يكون لغيرها مبدء ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان
 من الجانب المتناهي اعني من جانب المنة ولو سلم ان لها مبدء فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا يبد
 منه هو التفاوت بالسرعة والبطء بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعية من غير ان يقطع
 واجب بان التفاوت بالسرعة والبطء يستدعي التفاوت بحسب العدة او المدة وذلك لان اذا وقع
 التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطء فاما ان يكون زمانها واحدا او افضل الاول يقع التفاوت في
 العدة لان الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعاً وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة اقول لقائل ان يقول
 اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير والكبير
 الكبير بحسب العدة لا بحسب المدة بان يكون في الحركة القسرية عدة حركات الجسم الصغير ولا يلزم انتهاء
 ما فرض غير متناه يجوز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير كلتاها متناهيين بحسب العدة مع عدم
 تناهيها بحسب المدة فكذلك اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب العدة يجوز ان يكون حركتا
 الجسمين الصغير والكبير متفاوتتين بحسب المدة دون العدة من غير لزوم محذور وجزوا ان يكونا متناهيين
 بحسب المدة مع عدم تناهيها بحسب العدة وما ياق من انه اذا كانت عدة حركات جسم غير متناهية وجرت
 تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركات الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية العدد فعدم
 التناهي بحسب المدة يستلزم عدم التناهي بحسب العدة فثبت منعا عدم التناهي بحسب المدة وسقط
 المنع المذكور بط ان كل مدة فهو متصل في حد نفسه لاجزائه بالفضل واذا جرت الى اجزاء بالفعل يكون
 تلك الاجزاء متناهية العدد واما ان تقابل لانتقاسات غير متناهية فغناه ان قسمة لا تقف عند حد لا
 يكون بعده قسمة كما يقان مقدورات الله تعالى غير متناهية ويعني بانه لا ينفهي المقذور ولا يكون بعد
 مقذور وكذا ما يق من ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة لان طولية الزمان
 يستلزم زيادة عدد الحركات فاذا كان حركتا الجسمين الصغير والكبير غير متناهيين بحسب العدة لم يجوز ان
 يكون بينهما تفاوت بحسب المدة والا كان ما هو اقل مدة اقل عدد وافلزم انتهاؤه عدد مع انه فرض غير
 متناه عدد ابطاً لان طولية زمان الحركة تماماً يستلزم زيادة عدد الحركة ان لو كانت الحركتان متساويتين
 بالسرعة والبطء وذلك تم نعم يمكن ان يقال ان التناهي بحسب العدة يستلزم التناهي بحسب المدة والعكس

الشيء ما لم يتخصص بوجوده في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه لأن وجود ذات في نفسها متقدم على احوالها التي
من جملة حلول شيء آخر فيها الايقان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتاخر عن المحل هو الحال ^{الذي}
باعراض في المحل فلا محذور لا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الا حين وجود الحال المتعين فقبل وجود المتعين لا
وجود للطبيعة فلا يتصور كونها جزء للعلّة الفاعلية لموجود خارجي كزعموا ولو سلم ان احتياج الشيء في وجوده
الى ما يحل فيه ممكن فلا شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة الجسميّة قد يزول عن
الهيولى مع بقائها ومعلوم بالضرورة ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه واوجب عن ذلك
بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى المحل في وجوده بل فيما يلزم من عوارضها كالصورة الجسميّة فانها جوهر متغير بذاته
مستغن في وجوده عن الهيولى ومحتاج اليها في قبول الاتصال والانفصال للارزوم له فلا بد له من ان يحل فيها
فمثل هذا الحال يجوز ان يكون علّة لوجود المحل وشريكا لفاعله قوله ان الشيء ما لم يتخصص بوجوده في الخارج لا
يمكن حلول شيء فيه قلنا مسلم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال على وجود المحل فيه ولا استحالته فيه انما
المع ان يتوقف وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس ذلك بل لازم واقا ان الشيء لا يبقى
بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلف بدل والصورة الجسميّة اذا زالت عن الهيولى لم يبق
صورة اخرى تحل فيها وعلّة وجود الهيولى هي احدى الصور المتشخصّة المتعاقبة لا يعينها وشبه الهيولى في تقو
بها بسقف قائم بدعائم متعاقبة يزول واحدة منها ويقام مقامها اخرى فان قلت تمام قداة عوان الصورة
محتاج في عوارضها المتشخصّة الى الهيولى فلا يتصور كون الصورة المتشخصّة علّة لها سواء كانت معينة
او غير معينة قلت تمام ارادوا بالعوارض المتشخصّة هي من العوارض اللازمة لتشخصها التي اذا زالت لم يتو ذلك
التشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما نوهه العبارة ولذلك عدوا في العوارض المتشخصّة
امورا كلية لا يتصور استفاة التشخص منها كالتشاه والتشكل المطلقين وغيرهما من العوارض اللازمة
للاشخاص والمحل المتقوم بالحال يعني بالنسبة الى الحال قابلا له وبالنسبة الى المركب منها مادة له وهذا الحال
المقوم للمحل يعني بالنسبة الى المركب منها صورة له وظاهر هذه العبارة يوهم ان المادة والصورة بمعنى العلة
المادية والصورية انما تطلقان على الهيولى والصورة ان المحل المتقوم بالحال ليس الا الهيولى والحال المقوم للمحل
ليس الا الصورة ولكنا قد عرفت فيما سبق انما يعتمدا وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر
بالفعل وبالقوة وهو عند الحال المقوم للمحل لا يكون الا واحدا لان الواحد ان مستقل بتقوم المحل استغنى المحل
عن غيره فلا يكون غيره مقوما له وان لم يستقل كان المجموع مقوما له وكل منهما جزء للمقوم اقول فيه منع فاذ
لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل للحال عند امكن حصول الحال في المحل ذاته و
الا يلزم الانقلاب ولما كان هي من مظنة ان يقول لو كان القبول ذاتا للمحل لما جاز ان تفكك عنه لكن المحل قد لا
يقبل شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية ثم اذا اصارت جنينا قبلتها اجاب بان القبول
اعنى امكن حصول الحال في المحل مستمرا بدلا لا يختلف اصلا بل ثابت في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا
وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن

هو قرب القبول بعد حصول استعدادات للعمل استفادها من الامور المحال ترينه واعلم ان ما نقلناه
 عن الحكماء في هذا البحث كلها من فروع الهيولى والصورة والمصنوع لما كان منكروها كما ينبغي كان المناسب ان
 لا يذكر هذه المباحث ويذكرها على سبيل التفويح والابكار لا على طريق الاثبات والاقرار والغاية علمية هيتهما
 اى بصورتها الذهنية لعلة الفاعلية يعنى ان تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا لا ينقلها
 يصير مقدا على الفعل فهذا الاعتبار يكون لغاية علة المعلول الذى صدر عن الفاعل معلولة في وجهها بعين
 للمعلول فان وجود الغاية في الخارج يترتب على وجود المعلول فيه فالقدم بحسب الوجود العقل والتأخر
 بحسب الوجود الخارجى فلا دور وهذا معنى قولهم اول لفكر اخر العمل فان التجار يتصور الجلوس على التبرير
 فيوجد ثم يوجد الجلوس عليه وهى اى الغاية ثابتة لكل قاصداى لكل فاعل بفعل بالقصد والاختيار فان الفاعل
 انما يقصد الفعل لغرض اما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى الحركات الاختيارية الصادرة
 عن الحيوان لها مبادى اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدء القريب للقوة المحركة المنبثثة في عضلة العضو والمبدء الذى
 يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والا بعد منه هو تصور الملايم او المناهضة فاذا ارتسم بالتخيل والتفكر صورة في
 النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فخدمتها القوة المحركة في الاعضاء فانتهى اليه المحركة وهو الوصول الى
 المنتهى هو غاية للقوة المحركة الحيوانية وليس لها غاية غير ذلك وهو اى الوصول الى المنتهى قد يكون غاية
 للقوة الشوقية ايضا وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول
 ان الانسان بما اصبح عن المقام في موضع وتخيل في نفسه صورة موضع اخر فاشاق الى المقام فيه فتحرك نحوه و
 انتهت حركته اليه بغاية قوة الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة وشاق الثاني ان الانسان قد يتخيل
 في نفسه صورة لقائه لصديق له فيشتاق فيتحرك الى المكان الذى يصادف فيه فينتهى حركته الى ذلك المكان و
 لا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل معنى اخر لكنه يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء
 الصديق وعلى تقدير المعايرة بين غليظة القوتين المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول
 الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى القوة الشوقية اذ يحصل هذه الحركة ما هو غاية لها والآى وان حصل
 غاية القوة الشوقية فهو خير ان كان المبدء هو التفكير وعادة ان كان المبدء هو التخيل مع خلق وملكه نفسيا
 كاللعيب للعبة او قصد ضرورى ان كان المبدء هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركات المرصود
 عبث وجرات ان كان المبدء هو التخيل وحده من غير انضمام شئ اخر اليه وان ثبتوا للطبيعات غايات حكماء
 قد يطلقون الغاية على ما يتادى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا للفعل
 الفعل الاجل والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه لا
 شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات اى الاسباب للاتفاقيات غايات ما يتادى اليه الفعل ان كان
 ناديترا دائما او كثيرا يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا وما يتادى هو اليه غاية ذاتية وان كان ناديترا مبالا
 او قليلا يسمى الفعل سببا اتفاقيا وما يتادى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات مستدل بان
 الفعل ان كان مستجما لجميع الجهات المعبرة في التادى كان التادى دائما وكان الفعل سببا ذاتيا لروما

يتأدى هو اليه غاية ذاتية وان لم يكن مستجما لما ذكر امتنع التأدي فلم يكن ههنا سببا تفاقيا ولا غاية تفاقية
والجواب ان ليس كل ما هو معتبر في تحقق التأدي بالفعل جزء من المؤدى فان انتفاء المانع واستعدا القابل
معتبر فيه مع انه ليس شيئا منها جزء منه فالمؤدى اذا انفك عن ذاته بعض هذه الامور انفكا كما مساويا لاقرانه
برا وانفكا كما راجح عليه فهو المسمى بالسبب التفاقى وما يتأدى هو اليه بالغاية الاتفاقية واذا اعتبرنا ذلك
مع جميع الجهات المعتبرة في تأديته كان سببا ذاتيا مستبلا لذى هو غاية ذاتية له مثال ذلك ان تحفر موضعا
فصل الى كنف فان الحفر من حيث هو حفر ليس تأديته الى الكنف دائما ولا كثيرا ولا لاجرم كان سببا تفاقيا وكان
وجدان الكنف غاية تفاقية له واذا اعتبر مع الحفر كونه في موضع فيه الكنف وكونه منتهيا الى مقر الكنف مع سلامته
الحاسنة كان الحفر مع هذه الشروط سببا ذاتيا للوجدان والعلمه مطم سواء كانت فاعلية او مادية او صوتية او
غائية قد تكون بسيطة فالفاعلية كطبايع البسائط العنصرية والمادية كجولياتها والصورية كصورها
والغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي وقد تكون مركبة فالفاعلية كجموع الفعل والصوره بالنسبة
الى الهوى على ما مر من ان الصورة شريكة لفاعل الهوى والمادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور
المركبات والصورية كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها الالية والغائية كجموع شئى المتاع
لقاء الجيب بالنسبة الى القوة الشوقية وايضا كل واحد من العلل اما بالقوة الفاعلية كالطبيعة
بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي والمادية كالنظرة بالنسبة الى الانانية والصورية
كصورة الماء حال كون هيو لاها ملازمة لصورة الهواء والغائية كلقاء الجيب قبل حصوله وبالفعل
فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعي والمادية كالجنين بالنسبة الى الانانية والصورية
كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغائية كلقاء الجيب حال حصوله وايضا كل واحد منها اما كلية او جزئية
فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهدا البناء له والمادية الكلية كالنظرة والجزئية كهدا النظرة
وكذا في سائرهما وايضا كل واحد منها اما ذاتية او عرضية العلة الذاتية يطلق على ما هو علة حقيقة بالقياس
الى ما معلول حقيقة والعلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما اقتران شئى بما هو علة حقيقة فان الشئى اذا اقترن
بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا الاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية والثانى اقتران شئى بما بالمعلول كك فان
العلة بالقياس الى ذلك الشئى الملقون بالمعلول تسمى عرضية فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى
البرودة فان السقمونيا مسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التى فى البدن
تبريده فلما زال المانع عنه بردت طبيعتها فالفعل الصادق عن الاجزاء الباردة التى فى البدن اعنى التبريد
ينسب بالعرض الى ما يقتونها ويريل مانعها وهو السقمونيا والمادية العرضية كالخشب للتبريد اذا
اخذ مع صفة البياض مثلا فان ذات الخشب علة مادية ذاتية وما يقرها اعنى الخشب ما خود اصغر
البياض علة مادية عرضية والصورة العرضية كصورة التبريد اذا اخذت مع بعض عوارضها والغائية العرضية
كشراء المتاع بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الجيب يحصل بتبعيته شراء المتاع ابيض وايضا كل
منها اما عامة وخاصة فالعلة العامة هي التى يكون جنس العلة الحقيقية كالصانع الذى هو جنس

للبناء

عاشية صوفية قوراد بجري الموضوع في السبب من ان الصفة

الموضوع هو ان لا يكون

الموضوع هو ان لا يكون

الموضوع هو ان لا يكون

الموضوع هو ان لا يكون

الموضوع هو ان لا يكون

الموضوع هو ان لا يكون

الموضوع هو ان لا يكون

الموضوع هو ان لا يكون

الموضوع هو ان لا يكون

الموضوع هو ان لا يكون

الموضوع هو ان لا يكون

للبناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكل في سائر العلل وايضا كل منها اما قربة او بعيدة فالقربة القريبة كالعضونة بالنسبة الى المحي والبعيدة كالاختقان مع الامتلاء بالنسبة الى المحي وعلى هذا القياس في سائر العلل وايضا كل منها مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كتاء واحديوت متعددة والخاصة كتاء واحديوت واحد وعلى هذا القياس في سائر العلل والعدم للحادث الزماني من المباد العرضية لانه مقارن لما هو علة ذاتية لوجود الحادث والفاعل في الطرفين يعني الوجود والعدم واحدا لان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف لعدم الوجود الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه اقول لا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان لو ثبت ان تاثير الوجود في العلة لا يجوز لكنه لا يثبت على ما مر والموضوع وهو المحل المستغنى عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال في ان كل واحد منهما علة مادية بالنسبة الى ما تركب منه ومن الحال وافقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه اي في وجوده او عدمه قد تقدم ان المؤثر يجعل المهية موجودة او معدومة لا ان يجعلها تلك المهية فلا مغايرة بين المهية ونفسها هي تصور قوسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة والاخرى محجولا اليها واسباب المهية غير اسباب الوجود قد سبق ان العلة المادية والصورية تسميان بعلة المهية والاخرى ان عني الفاعلية والغائية تسميان بعلة الوجود ولا بد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبتة الى طرف الوجود والعدم على السواء فاقصافه بكل منهما يستدعي سببا والالزم الترتج من غير مرجح وكذا في الحركة يعني لا بد لعدم الحركة ايضا من سبب دفع لما توهم بعض القاصدين من ان العدم اولى بالاعراض السببية كالحركة والزمان بدليل امتناع البقاء عليها ويكفي في وقوع تلك الاولوية فلا حاجة له الى سبب وجهه ما سبق من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته وامتناع البقاء بمعنى امتناع اجتماع اجزائه لا يقتضيه ذلك وعلى تقدير الاولوية لا يكفي تلك الاولوية في وقوعه على ما سبق بيانه ومن العلل المعقدة ما يؤدي الى مثل كالحركة الى منتصف مسافة المؤدية الى الحركة الى فتهاها او مثلا كالحركة المؤدية الى السخونة التي هي مخالفة للحركة او ضد كالحركة الى فوق المؤدية الى الحركة الى الاسفل والاعداد فيرتب كاعداد الجحين بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعيد كاعداد النطقة بالنسبة اليها ومن العلل العرضية ما هو معد يعني البعض

العلل الفاعلية العرضية
تكون علة معدة
ذاتية

بالنسبة الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان شرب السمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة معدة ذاتية لحصول البرودة
تم المقصد الاول

المقصد

اسم الوجود الجسمي
بما من تقدم من ان الوجود
هو الذي لا يتصور
مغالبه في الوجود
فان الوجود لا يتصور
مغالبه في الوجود

فان الوجود لا يتصور
مغالبه في الوجود
فان الوجود لا يتصور
مغالبه في الوجود

فان الوجود لا يتصور
مغالبه في الوجود
فان الوجود لا يتصور
مغالبه في الوجود

فان الوجود لا يتصور
مغالبه في الوجود
فان الوجود لا يتصور
مغالبه في الوجود

فان الوجود لا يتصور
مغالبه في الوجود
فان الوجود لا يتصور
مغالبه في الوجود

فان الوجود لا يتصور
مغالبه في الوجود
فان الوجود لا يتصور
مغالبه في الوجود

فان الوجود لا يتصور
مغالبه في الوجود
فان الوجود لا يتصور
مغالبه في الوجود

فان الوجود لا يتصور
مغالبه في الوجود
فان الوجود لا يتصور
مغالبه في الوجود

فان الوجود لا يتصور
مغالبه في الوجود
فان الوجود لا يتصور
مغالبه في الوجود

فان الوجود لا يتصور
مغالبه في الوجود
فان الوجود لا يتصور
مغالبه في الوجود

فإنه لا يقال في الكلام المحال بل يقال في الموضوع المحال والموضوع هو المحمول المقوم بنفسه والعرض لا يكون مقوماً
على المحمول المقوم بنفسه بل المقوم بنفسه هو الموضوع المحال والموضوع هو المحمول المقوم بنفسه والعرض لا يكون مقوماً
على المحمول المقوم بنفسه بل المقوم بنفسه هو الموضوع المحال والموضوع هو المحمول المقوم بنفسه والعرض لا يكون مقوماً
على المحمول المقوم بنفسه بل المقوم بنفسه هو الموضوع المحال والموضوع هو المحمول المقوم بنفسه والعرض لا يكون مقوماً
على المحمول المقوم بنفسه بل المقوم بنفسه هو الموضوع المحال والموضوع هو المحمول المقوم بنفسه والعرض لا يكون مقوماً

وقد بين في موضعه ان نقيض الاخص مطم اعم مطم من نقيض الاعم مطم وكذا الحال والعرض قد مر ان
العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون في موضوع كالصورة فالحال مطم اعم من العرض

بين الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل المقوم بنفسه والعرض لا يكون مقوماً
بنفسه ويصدق العرض على المحل والحال جزئياً لا كلياً فانه يصدق بعض المحل عرضاً كالحركة فانه محال

للسهولة والبطء وليس يصدق كل ما هو محال فهو عرض لان المحل ما هو وجوده وكذا يصدق بعض
الحال عرض ولا يصدق كل حال فهو عرض لكان الصورة ويظهر من ذلك ان الجوهر ايضاً يصدق على

المحل والحال جزئياً لا كلياً والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احداهما على
وسط واختلاف النوع في الاولوية والمعقول منها اشتراكه عرضياً اختلف العلماء في ان الجوهر

هل هو جنس ما تحته ام لا واختار المتصوفة ان لا يكون من الجواهر كما ان العرض ليس جنساً لما تحته
من الاعراض واجتمع على ذلك بوجه الاول ان الجوهر والعرض تتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على وسط

اي لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط فانما يحتاج في اثبات جوهرية النفوس لتأخرها على
الحال في الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذا

في اثبات عرضية المقادير والاصواء والالوان يحتاج الى استدلال فلا يكون شيئاً من الجوهر والعرض
جنساً لما تحته لان ذاتي الشيء كما مرتبانه يكون بين الثبوت لذلك الشيء ورتبانه ذاتي الشيء انما

يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصوراً بالكنه ولا يعلم ان ما ذكره من الامثلة قد تصور فيها
المهية بالكنه بل المتصور من النفس هو المدبر للربان المتصور فيه وهذا امر خارج عن

ماهيتها وهكذا الحال في سايرها ولو كانت المية معقولة بالكنه في هذه الامثلة لا يمكن ان لا
يحتاج فيها الى دليل اصلاً الثاني ان مفهوم الجوهر والعرض كلاهما مقول على ما تحتهما من النوع

بالتشكيك فان انواع الجواهر بعضها الى الجوهرية من بعض وكنان انواع الاعراض بعضها الى
من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون مقولاً بالتشكيك على ما هو ذاتي له ورد بان لا يتم اختلاف

انواعها في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية وعددها ولو سلم قد مر ان ما ذكره في بيانها على تقد
صحتها انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتياً لجميع ما تحته من الامور التي يقال هو عليها

بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتياً لشيء منها فاذ ان يكون الجوهر والعرض جنساً لبعض ما تحته
من الانواع وان لم يكن جنساً لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر ام مشترك عرضياً بالنسبة

الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانما تعقل من الجوهر انه المستغنى عن الموضوع وتعقل من العرض
انه المحتاج الى الموضوع ولا شك في ان هذين المفهومين انما ثبتا بوصفها ما خوذت به بالقياس

الى ما عايرها عن الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه يثبت لما هو ذاتي له وان قطع النظر عن
ذلك الما عاير له في حد ذاته بالقياس الى الموضوع مما هو مأخوذ بالقياس الى الموضوع فان الاحتفاء عن

جميع ما عايرها وايضا الاستغناء امر سلبى لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعقد
لا يكون جنساً للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منها اشتراكه عرضياً اشارة الى ان هذا الوجه

فإنه لا يقال في الكلام المحال بل يقال في الموضوع المحال والموضوع هو المحمول المقوم بنفسه والعرض لا يكون مقوماً
على المحمول المقوم بنفسه بل المقوم بنفسه هو الموضوع المحال والموضوع هو المحمول المقوم بنفسه والعرض لا يكون مقوماً
على المحمول المقوم بنفسه بل المقوم بنفسه هو الموضوع المحال والموضوع هو المحمول المقوم بنفسه والعرض لا يكون مقوماً
على المحمول المقوم بنفسه بل المقوم بنفسه هو الموضوع المحال والموضوع هو المحمول المقوم بنفسه والعرض لا يكون مقوماً
على المحمول المقوم بنفسه بل المقوم بنفسه هو الموضوع المحال والموضوع هو المحمول المقوم بنفسه والعرض لا يكون مقوماً

فإنه لا يقال في الكلام المحال بل يقال في الموضوع المحال والموضوع هو المحمول المقوم بنفسه والعرض لا يكون مقوماً
على المحمول المقوم بنفسه بل المقوم بنفسه هو الموضوع المحال والموضوع هو المحمول المقوم بنفسه والعرض لا يكون مقوماً
على المحمول المقوم بنفسه بل المقوم بنفسه هو الموضوع المحال والموضوع هو المحمول المقوم بنفسه والعرض لا يكون مقوماً
على المحمول المقوم بنفسه بل المقوم بنفسه هو الموضوع المحال والموضوع هو المحمول المقوم بنفسه والعرض لا يكون مقوماً
على المحمول المقوم بنفسه بل المقوم بنفسه هو الموضوع المحال والموضوع هو المحمول المقوم بنفسه والعرض لا يكون مقوماً

مصلحة ذلك يحتاج في كماله الى تفصيل فلا يكون شيئاً من الاشياء جنساً
لشيء منها لان ما يمكن ان يكون جنساً لشيء منها لان ما يمكن ان يكون جنساً
لشيء منها لان ما يمكن ان يكون جنساً لشيء منها لان ما يمكن ان يكون جنساً
لشيء منها لان ما يمكن ان يكون جنساً لشيء منها لان ما يمكن ان يكون جنساً
لشيء منها لان ما يمكن ان يكون جنساً لشيء منها لان ما يمكن ان يكون جنساً

لا يعبر عن ان الأضراس بان يكون الثابت فيها لهية واوراقها

وهو كقولها
يقربها الى رتبة
الهيمنة او رتبة الوراثة

بما يراى من غير النقص
او يراى من غير النقص

والتقدم الامر في حق الاما ذكره في قوله ان الظاهر

انما جازها من جهة الوراثة من غير ان يكون في حق المقام

بغير انما يراى من غير النقص
بغير انما يراى من غير النقص

بغير انما يراى من غير النقص
بغير انما يراى من غير النقص

بغير انما يراى من غير النقص
بغير انما يراى من غير النقص

بغير انما يراى من غير النقص
بغير انما يراى من غير النقص

بغير انما يراى من غير النقص
بغير انما يراى من غير النقص

بغير انما يراى من غير النقص
بغير انما يراى من غير النقص

بغير انما يراى من غير النقص
بغير انما يراى من غير النقص

بغير انما يراى من غير النقص
بغير انما يراى من غير النقص

لو امتازت لتبستان فذلك الامتياز اما بذلك الامر وهو بطل كونه واحدا بالفرض واما بتمية

المثلين او بلوا منها او بعوارض محل فيهما وكل ذلك بط على ما مرنا في الجواب تاخذ اذ ان

امتيازها بعوارض والاتصاف لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دور معية كما مر في حجة

التشخيص ايضا لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التقاطع اية بمخلاف

العكس اي وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام العرض الواحد بعينين مجليين لانه لو قام عرض واحد

بعينين مجليين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاخرين وذلك لان الوافضا ان يكون القائم بمجلين عرضين لم

يكن حال هذين العرضين فخا تيقنت عن الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون لو خلا شئيتة وايضا لو

جان حصول عرض واحد في مجليين كما حصول جسم واحد في مكانين لان البدئية لا تفرق بينهما قطعاً و

التالي بط فكذا المقدم وجوزة بعض لقدماء من الفلاسفة زعمنا منهم ان القرب قائم بالمقاربتين والحوار

بالمجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة

والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشا هذا

التوهم هو تماثلهم مع الاتفاق في الاسم وابوهائهم ايضا من المعترلة زعمنا من ان التاليف عرض موجود

قائم بجوهريين فخرين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى انه اذا تالف جسم من اجزاء كثيرة قام عنده بكل جزء

متجاورين منها فاليف واحداً ما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لا بد من

رابط يربطه بصعب التفكيك وذلك هو التاليف وليس قائما باحدهما فقط والام يوجب صعوبة

الانفكاك بينهما بل بكل واحد منهما ليكون وحدة الحال فيهما موجبة لعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه

فان الاشارة الى الفلك من جهة المحجوب مثلا اشارة بالذات الى
منه لا الاكل
بالعرض والالزام
كون الفلك بطلت في جهة محجوب
فلو فرض ان الاشارة اليه من جهة
الشمس ايضا لا يكون بالذات لزم كون الفلك
بطلت في جهة اشمس ايضا فليزم ببساطة الفلك المحجوب
في الاشارة لا في وجه الاشارة الى الجسم واحد في المكان
وهذا ما لا حجة قال الاشارة الى الفلك من جهة محجوب اشارة الى الاضراس
قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس
قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس

قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس
قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس
قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس

قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس
قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس
قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس

قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس
قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس
قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس

قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس
قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس
قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس

قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس
قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس
قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس

قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس
قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس
قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس

قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس
قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس
قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس

الاشارة الى الجسم من جهة محجوب اشارة الى الاضراس

الاشارة الى الجسم من جهة محجوب اشارة الى الاضراس

الاشارة الى الجسم من جهة محجوب اشارة الى الاضراس

الاشارة الى الجسم من جهة محجوب اشارة الى الاضراس

الاشارة الى الجسم من جهة محجوب اشارة الى الاضراس

الاشارة الى الجسم من جهة محجوب اشارة الى الاضراس

الاشارة الى الجسم من جهة محجوب اشارة الى الاضراس

الاشارة الى الجسم من جهة محجوب اشارة الى الاضراس

قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس
قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس
قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس

قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس
قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس
قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس

قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس
قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس
قوله ان الفلك بطلت في جهة محجوب اشارة الى الاضراس

فإن لا يكون الجسم لا يكون شيئاً إلا بالوجود
المتعلق بالوجود لا بالعدم
المتعلق بالعدم لا بالوجود
المتعلق بالوجود لا بالعدم
المتعلق بالعدم لا بالوجود

فإن لا يكون الجسم لا يكون شيئاً إلا بالوجود
المتعلق بالوجود لا بالعدم
المتعلق بالعدم لا بالوجود
المتعلق بالوجود لا بالعدم
المتعلق بالعدم لا بالوجود

فإن لا يكون الجسم لا يكون شيئاً إلا بالوجود
المتعلق بالوجود لا بالعدم
المتعلق بالعدم لا بالوجود
المتعلق بالوجود لا بالعدم
المتعلق بالعدم لا بالوجود

اعني التعريف في وجوده او تشخصه فلو اتفق الحيز المعين انتفى تحيزه المعين لا وجوده او تشخصه كما في
العرض لا نأقول باي طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور
وجوده الشخص الا في حيزه ما كما ان العرض لا يتصور وجوده الشخص الا في موضوعه ما وما ذكرتم من
ان الجسم يحتاج في تحيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع
انفكاك العرض عن الموضوع لا حياجه اليه في عرضيته التي هي من لوازمه وفي غيرها من اللوازم
لا في وجوده او تشخصه وما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع متشخص للعرض قائم بعينه في ان الحيز
متشخص للجسم وما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور محتمل ويمكن الجواب قاعن التقص فبانهم زعموا
ان الموضوع المعين متشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين متشخص للجسم لاننا شاهدنا الجسم
المتشخص قد يشارك مكانا الى اخره مع انه ذلك الموجود المتشخص فلا يكون الجسم المتشخص محتاجا في وجوده
والذي تشخصه الى مكان معين وجريان دليلهم في الحيز ممنوع فان دليلهم في الحيز ينقدح باختيار
ان تشخص الجسم بما تدبره واقاعن المنع فان المراد بالمتشخص اعراض مكتسبة بالشخص وامور متعلقة بها
يحصل منها في الذهن صورة جزئية مطابقة للشخص نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى النوع ليس
تشخصا وقد مر ذلك في بحث الشخص ولا شك ان الصورة الجزئية انما يحصل من امر متشخص جزئي و
لا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزئي اخر فاذا انتفى ذلك الجزئي الذي حصل منه التشخص
انتفى التشخص وانتفى بانقائه الشخص وايضا اختلف في ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا
فالمتكلمون على انه ممنوع والحكماء على انه جائز بل واقع والمصنف مذهب الحكماء فقال وقد يفتقر الحال
الى محل توسط كالسرعة والبطء فانها محلان ولا في الحركة وتوسطها محلان في الجسم وكما تحسونه
والملاسة فانها عرضان من مقولة للكيف حالتان في السطح الحال في الجسم وكما الاستقامة والامتداد
والانحناء فانها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكما النقطة فانها عرض قائم بالخط وكما الخط
فانه عرض قائم بالسطح بمعنى ان النقطة هي الخط والخط هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون
بان مثل النقطة والخط والسطح عدمي ولو سلم من الجواهر لا الاعراض ومثل الحسونة والملاسة و
الاستقامة والاستدارة والانحناء على تقدير كونها وجودية انما تقوم بالجسم والسرعة والبطء
ليس اعراضين زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة امر متدني تخلفه سكات اقل واكثر باعتبارها
تسمى سرعة او بطيئة ولو سلم ان السرعة والبطء ليس لتخلل السكات فطبقات الحركات انواع مختلفة و
السرعة والبطء عائدان الى الذاتيات دون العرضيات وهما من الاعتراف باللاحقة للحركة بحسب الاضافة
الى حركة اخرى يقطع المسافة المعينة في زمان اقل واكثر ولهذا تختلف باختلاف الاضافة فيكون التسريع
بطيئة بالنسبة الى السرعة وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة واخر هو السرعة والبطء واستدلوا على
امتناعه بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالحيز انه تابع له في التحيز فيقوم به العرض يجب ان يكون
متحيزا بالذات ليصح كون الشيء متحيزا في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثالث انه لو قام عرض بعض

فإن لا يكون الجسم لا يكون شيئاً إلا بالوجود
المتعلق بالوجود لا بالعدم
المتعلق بالعدم لا بالوجود
المتعلق بالوجود لا بالعدم
المتعلق بالعدم لا بالوجود

يقولون وجود اعراض
يقول الحكماء بقياها باعراض
والمصنف يقول بوجودها لكن لا يقول بقياها
بالاعراض بل بحال تلك الاعراض بسبب قياها
بتلك الحال فهو من هذه كميته اى من حيث انه قول بوجود
تلك الاعراض يباب مذهب الحكماء من حيث انه قول لا يفي بوجهية
العرض بل انك مذهب المتكلم طاع عبد الرزاق
قوله ما يقوم به العرض ان يكون معنى القيام
هو الطبيعة في التحيز لا يقف على
كون التحيز ثابتا بالذات

فإن لا يكون الجسم لا يكون شيئاً إلا بالوجود
المتعلق بالوجود لا بالعدم
المتعلق بالعدم لا بالوجود
المتعلق بالوجود لا بالعدم
المتعلق بالعدم لا بالوجود

فإن لا يكون الجسم لا يكون شيئاً إلا بالوجود
المتعلق بالوجود لا بالعدم
المتعلق بالعدم لا بالوجود
المتعلق بالوجود لا بالعدم
المتعلق بالعدم لا بالوجود

فإن لا يكون الجسم لا يكون شيئاً إلا بالوجود
المتعلق بالوجود لا بالعدم
المتعلق بالعدم لا بالوجود
المتعلق بالوجود لا بالعدم
المتعلق بالعدم لا بالوجود

ان يكون ان لا يتصور ان لا يكون الا كقولهم ان يكون في كل واحد من هذه الاقسام

الاول ان يكون العرض
الثاني ان يكون العرض
الثالث ان يكون العرض

فلا بد بالآخر من جوهريتها اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وحق قيام بعض
الاعراض ببعض اثنين اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلاً
مقوماً للحال ولان لكل في حيز ذلك الجوهر تعالى وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بان لا يتم ان
معنى قيام الشيء بالشيء التبعي في التحيز بل معناه اختصاص احد الشئين بالآخر بحيث يكون الاصل اعتمداً
والثاني مفعولاً وان لم يكن ماهيته ذلك الاختصاص معلوماً لئلا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم
بالمكان ويحققه امران الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متعيناً تبعاً للغيره والاولم اشتراط
الشيء بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز او لا بالجوهرة حتى يتغير
غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهرة بقيامه بالجوهرة وهو اشتراط
الشيء بنفسه او التماسان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهرة فيكون قيام كل تحيز به مشروطاً بقيام تحيز
اخر به قبله وهكذا الى ما لانهاية له الثالث ان واصف البادى بقاؤه به من غير شائبته تحيزاً في ذاته و
صفاته ثم انتهاء قيام العرض بالجوهرة مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به جواز ان يكون الاختصاص
الناعت في ما بين بعض الاعراض بان يكون عرضاً للعرض الذي اليه الانتهاء كالسعة و
البطء للحركة ولا وجوداً لوضعى اي مشار اليه بالحق لا يتجزى بالاستقلال احترامه به عن النقطة فانها
موجودة لكن لا بالاستقلال يريده بان يبين حقيقة الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهرة القابل للابعاد
الثلاثة وارادوا بالابعاد الثلاثة خطوطاً ثلثة متقاطعة على زوايا قائم وارادوا بالقبول الامكان
يعنى يمكن ان يتحقق فيه خطوطك وانما اعتبروا الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما
لم تكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة والمحرف المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في
المكعب مثلاً فليست الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية يعينها
اقول وزيد فيه في المشهور بقيد الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة ولعله غير
مفيد مع وجود قيدا الامكان بل محل لانه يدخل تحت ما قصدنا اجراه اعني الجواهر المجردة لان فرض
الابعاد الثلاثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالاً وتقييد الابعاد بكونها على الوجه المذكور
لتحقق ان المتعريف في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلاً لابعاد كثيرة لاعلى هذا
الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل يخرج عن الحد بالجوهرة كما ان الجسم العلوي اعني كونه السارية
في الجهات اثلثة خرج به فقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام او مركب و
هو الذي تألف من اجسام مختلفة كالجوان وغير مختلفة كالسير مثلاً والجسم المفرد قابل للانقسام
فلا يخرج اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصله فيه بالفعل او لا وعلى الاول يكون فيه اجزاء
بالفعل قطعا ولا يكون شئ من تلك الاجزاء قابلاً للانقسام والالم يكن جميع الانقسامات حاصله
فيه بالفعل فهي اجزاء لا يتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية و
هو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شئ من تلك الانقسامات حاصلها بالفعل

فلا بد بالآخر من جوهريتها اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وحق قيام بعض
الاعراض ببعض اثنين اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلاً
مقوماً للحال ولان لكل في حيز ذلك الجوهر تعالى وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بان لا يتم ان
معنى قيام الشيء بالشيء التبعي في التحيز بل معناه اختصاص احد الشئين بالآخر بحيث يكون الاصل اعتمداً
والثاني مفعولاً وان لم يكن ماهيته ذلك الاختصاص معلوماً لئلا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم
بالمكان ويحققه امران الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متعيناً تبعاً للغيره والاولم اشتراط
الشيء بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز او لا بالجوهرة حتى يتغير
غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهرة بقيامه بالجوهرة وهو اشتراط
الشيء بنفسه او التماسان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهرة فيكون قيام كل تحيز به مشروطاً بقيام تحيز
اخر به قبله وهكذا الى ما لانهاية له الثالث ان واصف البادى بقاؤه به من غير شائبته تحيزاً في ذاته و
صفاته ثم انتهاء قيام العرض بالجوهرة مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به جواز ان يكون الاختصاص
الناعت في ما بين بعض الاعراض بان يكون عرضاً للعرض الذي اليه الانتهاء كالسعة و
البطء للحركة ولا وجوداً لوضعى اي مشار اليه بالحق لا يتجزى بالاستقلال احترامه به عن النقطة فانها
موجودة لكن لا بالاستقلال يريده بان يبين حقيقة الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهرة القابل للابعاد
الثلاثة وارادوا بالابعاد الثلاثة خطوطاً ثلثة متقاطعة على زوايا قائم وارادوا بالقبول الامكان
يعنى يمكن ان يتحقق فيه خطوطك وانما اعتبروا الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما
لم تكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة والمحرف المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في
المكعب مثلاً فليست الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية يعينها
اقول وزيد فيه في المشهور بقيد الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة ولعله غير
مفيد مع وجود قيدا الامكان بل محل لانه يدخل تحت ما قصدنا اجراه اعني الجواهر المجردة لان فرض
الابعاد الثلاثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالاً وتقييد الابعاد بكونها على الوجه المذكور
لتحقق ان المتعريف في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلاً لابعاد كثيرة لاعلى هذا
الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل يخرج عن الحد بالجوهرة كما ان الجسم العلوي اعني كونه السارية
في الجهات اثلثة خرج به فقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام او مركب و
هو الذي تألف من اجسام مختلفة كالجوان وغير مختلفة كالسير مثلاً والجسم المفرد قابل للانقسام
فلا يخرج اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصله فيه بالفعل او لا وعلى الاول يكون فيه اجزاء
بالفعل قطعا ولا يكون شئ من تلك الاجزاء قابلاً للانقسام والالم يكن جميع الانقسامات حاصله
فيه بالفعل فهي اجزاء لا يتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية و
هو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شئ من تلك الانقسامات حاصلها بالفعل

ان اراد بذلك اجزاء الام الذي هو المبدأ والغريب بعد الاطلاق
على كثيرين وهو الذي وضعه بان يستند الى الشخص نسبة انفسه الى
النوع
كما هو ظاهرياً
ثم ان يلزم من زواله
زوال الشخص ولكن لا يلزم
من زوال المحل زوال ذلك الامر
بقائه بغيره المحل من مقتضى
الحال المعين بغيره وان اراد سبب ذلك الامر فلا يلزم
انه يلزم من زواله ذلك الامر بل لزم بقائه بسبب وجوده
اصدح في ذلك
لا بد ان يكون العرض في كل واحد من هذه الاقسام
الاول ان يكون العرض
الثاني ان يكون العرض
الثالث ان يكون العرض

ان اراد بذلك اجزاء الام الذي هو المبدأ والغريب بعد الاطلاق
على كثيرين وهو الذي وضعه بان يستند الى الشخص نسبة انفسه الى
النوع
كما هو ظاهرياً
ثم ان يلزم من زواله
زوال الشخص ولكن لا يلزم
من زوال المحل زوال ذلك الامر
بقائه بغيره المحل من مقتضى
الحال المعين بغيره وان اراد سبب ذلك الامر فلا يلزم
انه يلزم من زواله ذلك الامر بل لزم بقائه بسبب وجوده
اصدح في ذلك
لا بد ان يكون العرض في كل واحد من هذه الاقسام
الاول ان يكون العرض
الثاني ان يكون العرض
الثالث ان يكون العرض

ان يكون ان لا يتصور ان لا يكون الا كقولهم ان يكون في كل واحد من هذه الاقسام

الاول ان يكون العرض
الثاني ان يكون العرض
الثالث ان يكون العرض

فلا بد بالآخر من جوهريتها اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وحق قيام بعض
الاعراض ببعض اثنين اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلاً
مقوماً للحال ولان لكل في حيز ذلك الجوهر تعالى وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بان لا يتم ان
معنى قيام الشيء بالشيء التبعي في التحيز بل معناه اختصاص احد الشئين بالآخر بحيث يكون الاصل اعتمداً
والثاني مفعولاً وان لم يكن ماهيته ذلك الاختصاص معلوماً لئلا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم
بالمكان ويحققه امران الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متعيناً تبعاً للغيره والاولم اشتراط
الشيء بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز او لا بالجوهرة حتى يتغير
غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهرة بقيامه بالجوهرة وهو اشتراط
الشيء بنفسه او التماسان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهرة فيكون قيام كل تحيز به مشروطاً بقيام تحيز
اخر به قبله وهكذا الى ما لانهاية له الثالث ان واصف البادى بقاؤه به من غير شائبته تحيزاً في ذاته و
صفاته ثم انتهاء قيام العرض بالجوهرة مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به جواز ان يكون الاختصاص
الناعت في ما بين بعض الاعراض بان يكون عرضاً للعرض الذي اليه الانتهاء كالسعة و
البطء للحركة ولا وجوداً لوضعى اي مشار اليه بالحق لا يتجزى بالاستقلال احترامه به عن النقطة فانها
موجودة لكن لا بالاستقلال يريده بان يبين حقيقة الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهرة القابل للابعاد
الثلاثة وارادوا بالابعاد الثلاثة خطوطاً ثلثة متقاطعة على زوايا قائم وارادوا بالقبول الامكان
يعنى يمكن ان يتحقق فيه خطوطك وانما اعتبروا الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما
لم تكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة والمحرف المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في
المكعب مثلاً فليست الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية يعينها
اقول وزيد فيه في المشهور بقيد الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة ولعله غير
مفيد مع وجود قيدا الامكان بل محل لانه يدخل تحت ما قصدنا اجراه اعني الجواهر المجردة لان فرض
الابعاد الثلاثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالاً وتقييد الابعاد بكونها على الوجه المذكور
لتحقق ان المتعريف في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلاً لابعاد كثيرة لاعلى هذا
الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل يخرج عن الحد بالجوهرة كما ان الجسم العلوي اعني كونه السارية
في الجهات اثلثة خرج به فقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام او مركب و
هو الذي تألف من اجسام مختلفة كالجوان وغير مختلفة كالسير مثلاً والجسم المفرد قابل للانقسام
فلا يخرج اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصله فيه بالفعل او لا وعلى الاول يكون فيه اجزاء
بالفعل قطعا ولا يكون شئ من تلك الاجزاء قابلاً للانقسام والالم يكن جميع الانقسامات حاصله
فيه بالفعل فهي اجزاء لا يتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية و
هو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شئ من تلك الانقسامات حاصلها بالفعل

ان اراد بذلك اجزاء الام الذي هو المبدأ والغريب بعد الاطلاق
على كثيرين وهو الذي وضعه بان يستند الى الشخص نسبة انفسه الى
النوع
كما هو ظاهرياً
ثم ان يلزم من زواله
زوال الشخص ولكن لا يلزم
من زوال المحل زوال ذلك الامر
بقائه بغيره المحل من مقتضى
الحال المعين بغيره وان اراد سبب ذلك الامر فلا يلزم
انه يلزم من زواله ذلك الامر بل لزم بقائه بسبب وجوده
اصدح في ذلك
لا بد ان يكون العرض في كل واحد من هذه الاقسام
الاول ان يكون العرض
الثاني ان يكون العرض
الثالث ان يكون العرض

علق بانه صواب ان يست

فان الوسط لا يحرك الطرفين على اللغات وانما كان جرمه

لا يصح قوله

الاعمال هي التي يكون

ببداية الحركة

الفصل في ترتيب اجزاء المركب

الذي لا يتجزى سطر لا يستعمل بعد ذلك

بما انفق بها فيزوم عدم تاوية ايضا للاجزاء

اصح ففصلها ان يوضع بعد ذلك الاجزاء

في المركب من طرف الاجزاء

التي لا يتجزى انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

الطرفين من طرف الاجزاء انما يكون انما يكون انما يكون

جزء المتجزى بالذات والهوية ليست اجزاء الصورة وانما كانت
 بل يمكن ان يكون
 مركب من الصورة متجسمة
 وجزء الذي لا يتجزى وتجزئه
 بواسطة الصورة المجسمة تامر من
 فذلك كانت اوسعة او حصة لا فائدة في هذا
 التعميم او عند الوصول الى البيان الوسط تخرج بالاخر
 من جهة فذروا ذلك فيما يتعلق
 ان كان وجوده جزءا على الافراد فيفرضه في حيطان يوضع براسها على
 اذ كانت متصلة على
 العظيمة على الصغيرة
 لا يتصل على الصغيرة
 الواسعة من ان يكون الصغيرة
 ان يقطع العظيمة تسعة
 تسعين جزءا ويصير الاضلاع في حيز وان يقطع
 من الزمان واللصوق في حيز وان يقطع
 فان زمان الطول انما يكون في حيز وان يقطع
 من زمان الطول انما يكون في حيز وان يقطع
 من زمان الطول انما يكون في حيز وان يقطع
 السبع والمخمس والمربع ايضا يري من بعيد دائرة وليس المراد المثلث
 منها لم يتلاق
 فلو اهر امر يتلاق بوطنها
 حتى يشكروا بان يروا في حيز
 انما هو الاضلاع من ان
 انما يكون مسافة الخ قد يقال لو لم تكن مواكوف وذوات
 في المركز ازيد لم يلزم ذلك ولعلم لم يلزمه ما يشهد الحسن بكذب
 الاثر في ضرورة الاعداد ذلك اقول ان تلك هي حركات
 التي لا يخلو كما لا يخلو فكانت مسافة الخ حيز

خلاف المفروض والحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلاثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء وتثلاثة
 كانت وخمسة اوسعة وتسعة وغير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا لا على التبادل وفرضنا
 تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركته على التسوية في السرعة والبطء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا
 يمكن ان يكون ذلك لثلاثة بان يكون احدهما جزئين باسره على الطرف والاخر باسره على الوسط والا
 لم يتساوا الحركتان بل لا بد ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء اخر منه مشغولا بالاخر
 فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل
 واحد من الجزئين على الوسط وبعض اخر منه على بعض من الطرفين فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة
 باسرها مع كونها غير منقسمة فرضا وانما لا يتجزى في حيزه
 بل منه مع فرض مع من تركيب المسافة من اجزاء وترو من تحرك جزئين على التسوية فيلزم استحالة
 المجموع دون استحالة الجزء لا نأقول قد ذكرنا سابقا انه اذا استحال المجموع فلا بد ان يكون بعض
 اجزائه محال في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا
 قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فبقية استحالته اواربعة على التبادل يعني لو
 فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت اوسعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على
 التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركته على التسوية في السرعة والبطء والابتداء
 فلا بد ان يتخاديا بالضرورة وموضع المحاذات لا بد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن ان
 يتخاديا بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لا بد ان يتخاديا على منقطع
 الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الاخر على بعض من
 الوسط الاخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين ويلزم انما يشهد الحسن بكذب
 من التفكك لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يشير الى ما لزم اصحاب هذا
 المذهب بما يشهد الحسن بكذب وقد التزموه منه تفكك اجزاء الرحي فان اذ فرضنا خطأ خارجا
 من مركز الرحي الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا يتجزى فاذا تحرك الجزء
 الاعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق العظيم جزء واحد من مسافة الجزء الذي يليه
 ان تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزء واحد من مسافة نقلنا الكلام
 الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم
 انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزء واحد لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته
 مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو محج بالضرورة وان سكن الجزء الذي يليه
 حين تحرك الا بعد جزء لزم انقسامه عن كذا الحال في سائر الاجزاء فيلزم تفكك اجزاء الرحي على
 مثال دوائر محيطة بعضها ببعض يظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحي الى الطوق
 العظيم منها في جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحسن بكذب قالوا ان الرحي يتفكك على مثال

الواحد محسوس فلا يلزم من ذلك ان يكون محسوسا
بدراسة الحواس الخمس بل هو محسوس بالحواس
الاطراف على وجه الخصوص لانها هي التي
تدرك الحركات والاشكال والصفات
التي هي في الخارج لا في الداخل

فانما لا يشك في ان الحواس الخمس تدرك
الاشكال والصفات والحواس الاطراف
تدرك الحركات والاشكال والصفات
التي هي في الخارج لا في الداخل
فانما لا يشك في ان الحواس الخمس تدرك
الاشكال والصفات والحواس الاطراف
تدرك الحركات والاشكال والصفات
التي هي في الخارج لا في الداخل

فانما لا يشك في ان الحواس الخمس تدرك
الاشكال والصفات والحواس الاطراف
تدرك الحركات والاشكال والصفات
التي هي في الخارج لا في الداخل
فانما لا يشك في ان الحواس الخمس تدرك
الاشكال والصفات والحواس الاطراف
تدرك الحركات والاشكال والصفات
التي هي في الخارج لا في الداخل

دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطاقة الازمنة
التي يقع فيها التفكك وسكون المتحرك اى وما يلزمهم سكون المتحرك فاننا اذا فرضنا مثلا ان قمرنا
سار بحركته من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه
المدة ربعا من الدور فعند حركة الشمس قطعها مسافة مساوية لجزء واحد لا يخرج اما ان تحرك
الفرس جزء اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان المسافة
التي قطعها اعنى ربع الدور زائد على خمسين فرسخا بالالف الوف والثاني يوجب انقسام الجزء و
الثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبهم ودعوى عدم الاحساس بالسكن
لقصور اذنتها وقلة ما كبره صريحة لان سكونه بقدر زيادة حركات الشمس على حركته فيكون
حركاته غمורה في سكونه فينبغي ان يرى ساكنا فقط فلا اقل من ان يرى تارة ساكنا واخر متحركا
لكماله الحس سكونه اصلا وانتفاء الدائرة يعنى لوضع الجزء لانتفاء الدائرة وذلك لان الخط المركب
من الاجزاء التي لا تتحرك ان تمنع جعله دائرة امتنع ايضا جعل ما هو عرض دائرة لان حاله عرض
على القول بالجزء ليس الا خطوطا انتم بعضها الى بعض فاذا امتنع ذلك على كل واحد منها امتنع
على الكل ايضا وان لم تمنع جعل الخط دائرة فاذا جعلناه دائرة فاما ان يتلاقظوا هراجزائها كما
تلاقظ بواطنها فيلزم ان تكون مسافة ظاهرها كمسافة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة
دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط باطنها وباطنها كظاهرها المحيط بها
لانطباقه عليه وظاهر المحيط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحيط بها ثم هكذا يجعل الدور
محيطا بعضها ببعض بلا فرجة فيها الى ان يبلغ دائرة تساوى منطقة الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء
هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة ولا مع كونها صغيرة جدا واما ان يتلاقظ
ظواهرها مع تلاقظ بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقظة غير الجوانب التي لم يتلاقظ
قد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان البصر يحيط في امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضروب
وليس بدائرة حقيقة وايد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس
به على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه ولو يمكن ذلك لم تقو القوة الحاسة على ادراكه ولو لم يكن عدم
ادراكه الا على عدمه كما في ذرات البثوث في الجو والاصوات الحقيقية جدا فاذا كان التصريح في
محيط الدائرة متجاوذا في الصغر عن الحد الذي هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يبدل ذلك على
عدمه واقول ليس بشئ لان هذا التصريح ان كان صغرى من الاجزاء لم ينقسم الجزء وان كان
مساويا او اكبر فكيف ترى الجزء ولا يرى ما هو مساو له واكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم
باعتبار الشاه لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين ما لزم القائلين به من
المفاسد التي التزموها اذ ان يشير الى اجوبته حججهم تقر بالحجة الاولى ان النقطة موجبة لقياس
الدليل على وجود الاطراف كما سيجي في هذا الكتاب فان كانت جوهر او هي ذات وضع يلزم

ان عاد الى موضعه الاول فلا حركة يحصل على مستوي ط بالخط المستر
بجانب يكون بعد كل جزء من اجزاء الارتفاع الطرف الثابت على السواء
فلو كان
مناك تضريس
بمعة كثرة الاضلاع و
الزوايا يلزم كون بعض اجزاء
اقرب الى موضع الطرف الثابت و
بعضها البعد وبقية او بمعة كثرة المثلث والفرج
وهو ايضا صحيح والاول يلزم الطرفة اعني عدم موافاة الخط
المذكور في حركة جميع اجزاء المسافة وبطلانها سلم عندهم في

قوله فان الدائرة المحسوسة تدرك ليس المراد بالمحسوس ههنا ان يتبين
ظواهرها
بم تلاقظ بواطنها
حتى يستلزم باية واحدة
الشيء الثاني وهو الانتفاء من المراد
مشكلة كثيرة الاضلاع يشبه الدائرة من كثرة
اضلاعه والفرج زاوية بحيث لا يظفر عند الحس كما ان
الحس والسمع من الحس والسمع ايضا يرى من بعيد دائرة
وهذا بناء على ما تورد من اختصاصه بالدائرة وقد علمت جريان
شدة المضطحات فلا ينفعهم في الدائرة والقول بانها
شكلا محسوسا بهذه المعنى ملاعبة الزوايا
قوله فكيف يرى مجموع الخ فخرين
لهم ان يصفوا كون

المحسوس فلا يلزم من ذلك ان يكون محسوسا
بدراسة الحواس الخمس بل هو محسوس بالحواس
الاطراف على وجه الخصوص لانها هي التي
تدرك الحركات والاشكال والصفات
التي هي في الخارج لا في الداخل
فانما لا يشك في ان الحواس الخمس تدرك
الاشكال والصفات والحواس الاطراف
تدرك الحركات والاشكال والصفات
التي هي في الخارج لا في الداخل

فوز فان الماضي من الحركة فان قلت لا شك ان المراد من الحركة هي العظيمة

المقسمة
في استداد المفضل
المقسمة بالمتوسط والاستقبال
كلاهما المتوسط فانها لا تقسم
استداد المفضل ولا تقسم شي منها اصلا
والحركة القطعية لا وجود لها في الخارج فكيف تقسم
لكونها موجودة في الماضي او في المستقبل قلت انما تقسمها بالماضي
والمتقبل لا يستلزم وجودها في الخارج اذ المتوسط بالمتوسط والاستقبال
من الزمان ليس الا الزمان الممتد الذي هو بارز في الحركة القطعية كما لا
يظهر لانها لا تقسم في الماضي ولا في المستقبل بل تقسم في الحاضر
فان قلت لا شك ان الذي لا يقسم في الحاضر هو الذي لا يقسم في الماضي
ولا في المستقبل بل تقسم في الحاضر فقط فقلت انما تقسمها بالماضي
والمتقبل لانها لا تقسم في الحاضر بل تقسم في الماضي والمستقبل
فان قلت لا شك ان الذي لا يقسم في الحاضر هو الذي لا يقسم في الماضي
ولا في المستقبل بل تقسم في الحاضر فقط فقلت انما تقسمها بالماضي
والمتقبل لانها لا تقسم في الحاضر بل تقسم في الماضي والمستقبل

على المثل في ان يكون
لو كانت موجودة في الخارج و
وجودها في الخارج انما يلزم من وجود
الان الذي هو ظرف لها في وقتها من طاعة الزمان
فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع فتلك ان
الحركة لها وجود ثم من انما امر هو رسم في مجال من اختلاف نسبة
المحرك الى حدود المسافة وان اريد بالحركة الحركة بمعنى المتوسط
بوجوده اسم ذلك عدم الفها ولكنها ليست
منطقة على المثل في قولنا في الاول نقول
المراد الوجود انما في فان قلت
من اعتبارها الوجود

فان قلت لا شك ان الذي لا يقسم في الحاضر هو الذي لا يقسم في الماضي
ولا في المستقبل بل تقسم في الحاضر فقط فقلت انما تقسمها بالماضي
والمتقبل لانها لا تقسم في الحاضر بل تقسم في الماضي والمستقبل
فان قلت لا شك ان الذي لا يقسم في الحاضر هو الذي لا يقسم في الماضي
ولا في المستقبل بل تقسم في الحاضر فقط فقلت انما تقسمها بالماضي
والمتقبل لانها لا تقسم في الحاضر بل تقسم في الماضي والمستقبل

المطوان كانت عرضا فحلها لا ينقسم والالزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون
منقسما واذا لم ينقسم محلها يلزم المطو وتقرير الجواب ما قد سبق من ان انقسام الحال بانقسام
المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة في محل المنقسم ليس من حيث
ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم فيها مطلقا جواب عن
الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال ذلولم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود
اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد
وح لا يخرج اما ان يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والالزم سبق احد
جزئها على الاخر بالوجود لكونها غير قارة لذات فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال موجوده
فيه تمامها بل يكون الموجوده احد جزئها فقط هف فتعين الثلث فيكون المسافة التي وقعت الحركة
في الحال عليها غير منقسمة والالزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين و
اذا كانت المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطا
وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من بينهما في الحال انهما مط قوله لان المسافة
والمتقبل من الحركة معدومان قلت لانهم انما معدومان مط بل هما معدومان في الحال ولا يلزم
من ذلك عدمهما مط فان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا
في الحال والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان و
ان لم يكن موجودا في الحال والماضي من الزمان والآن لا يتحقق له خارجا جواب عن الحجة الثانية
تقريرها ان الان المستقي بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن لان
موجود لم يكن الزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي
صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والالزم سبق احد جزئها على الاخر بالوجود
لان اجزاء الزمان لا تتجمع في الوجود فلم يكن تمامه موجودا ما فرضناه موجودا هف واذا كان
الان موجودا غير منقسم فالحركة المطا بقته ايضا غير منقسمة والمسافة المطا بقته ايضا غير منقسمة
فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الان لا يتحقق له في الخارج ولا يلزم من بينهما في الزمان مط قوله لان
الماضي والمستقبل معدومان قلنا لانهم انما معدومان مط بل هما معدومان في الحال ولا
يلزم من بينهما في الحال انهما مط لا يقان وجد الزمان لماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او
في الحال وفي المستقبل والاخير ان ظاهر البطلان وكذا الاول وكذا الزم ان يكون للزمان زمان
اخر ويكون لشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لان نقول
ما ذكرتم يدل على ان الحال ايضا ليس بوجود اصلا وحل الشبهة ان يحجز الزمان ان لم يوجد في اصلا
لم يكن موجودا قطعاً اما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كما
ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة مجازا وان الممكن فانه اذا لم يوجد في

كلية لا يتغير وجودها في حال وجودها ولا يتغير عليها في حال

الانقسام لا يكون في الوجود
الانقسام لا يكون في الوجود
الانقسام لا يكون في الوجود
الانقسام لا يكون في الوجود

انقسام في الوجود
انقسام في الوجود
انقسام في الوجود
انقسام في الوجود

انقسام في الوجود
انقسام في الوجود
انقسام في الوجود
انقسام في الوجود

قوله وفيه بحث ظاهر لا يخفى ان كل ما انتفاء الواسطه وهو وقوعه
في قطع
بجزئين الزاوي
للخصم او لا يمكن القول
بذلك لاستلزامه انقسام الجزء
منه يعلم انه يمكن ان يجد المحذور لزوم
الانقسام بالتحقق او احد الاربعين ما انتفاء
الجزء او انقسامه كذا لا يخفى فذريعتان
قوله لا بد ان كان التحق يمكن ان يقع الاضام من كون انقسام يمكن
في الجسم حاصله بالانقسام لا يكون في انقسام يمكن غير حاصله
لانقسام في الجسم لا يكون في انقسام في الجسم
لانقسام في الجسم لا يكون في انقسام في الجسم
لانقسام في الجسم لا يكون في انقسام في الجسم

شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لولم يوجد الحركة في الحال لم
يوجد اصلا لان الماضي كان حالاً والمستقبل سيصير حالاً والفرق ان لا وجود للحركة فيما هو حال
فلا وجود لها اصلا في شيء من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لولم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان
موجودا اصلا لان الماضي كان حالاً والمستقبل سيصير حالاً والفرق ان لا وجود لما هو حال
فلا وجود لها ايها وح يقط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة
في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقه على المسافة اصلا اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة
في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لا يتجزى نعم يرسم من هذه الحركة
الموجودة في الخارج امر ممتد في المجال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى
اجزاء لا يقف الى حد لا يقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى المقطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم
تكن موجودة يعني انهم استدلو بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل
على ثبوت بل مما يدل على امتناعه وذلك لان ثبوت الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك
من جزء من اجزاء المسافة الى اخرها متصل بالاول لا يخرج اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء
الاول وهو بطل لا يخرج ثم ياخذ بعدي الحركة او حال كونه في الجزء الثاني وهو ايضا بطل لا يخرج قد
انتهت الحركة ولا واسطه بين الاول والثاني ليوصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا وتجرى
بان المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في
الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في مكانه الثاني
فاذا حصل له ذلك يوصف بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتحرك في
المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في الاول ويوصف ايضا فيه بالسكون في الان الثاني فلم يلزم من
تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا تكون موجودة اصلا والقائل بعدم تنافي الاجزاء التي لا يتجزى
في الجسم يعني النظام وهو وان لم يكن قائلاً بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجزء منه الا انه لزمه
ذلك من حيث لا يدرك فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على فهمها سيما ما يتعلق بلزوم
بطلان حكم المحرك كفتلك الوحي ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم هو قابل للانقسام لا الى هناية
ولما كان من مذهب ان حصول الاقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات
التي لا تنافي حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل فلزمه
القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصل فيه بالفعل فما لا
يكون من الانقسامات حاصل في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزائه غير قابلة للانقسام فقد
وقع فيما كان هادبا عنه نافية غير معترف بها فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند
النظام مركب من اللوم والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر
لا اعراض فان مثل الاكوان والاعتقادات والاولام والذات وما اشبه ذلك اعراض لا يدخل

المؤلفين من اجزاء الجسم... لا يقبل من ان تلك الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت... مقدار تلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة...

اختلفوا في انهم قد بقوا لغيره من اجزاء الجسم... خوارج... واما المقررة فانهم... بعضهم انما يبالف من اربعة بان تركب ثلث من... فحصلت الحقيقة وقال جزون انما يبالف من ستة لان الثلث...

الاجزاء التي لا يبعد عنها... لا يقبل من ان تلك الاجزاء لا توصف بالتساوي... قد سبق ان لقول بالاجزاء الغير المتناهية...

مؤلف منها الى مؤلف اخر منها كنسبة احاد الاصل الى احاد الثاني بالقوة بما قررنا اندفع ما قيل من ان تلك الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانها من خواص المقادير ولا مقدار تلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة ولا يوزن عدم حقوق السيرع البطيء لان السيرع اذا قطع جزء قطع البطيء ايضا جزء اذا اقل منه ولا تخال للسكات بشهادة المحسوس لا يخفى ان هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو خارجها اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا بل هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكوت المحسوس لانهم يلتزمون مخال السكات فالاول ان يجعل عدم حقوق السيرع البطيء مع قوله وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه وجها واحدا كما فعل صاحب المواقف وكان المصنف اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله ويلزم كما فصل بين النقص بوجود المؤلف وعدم حقوق السيرع البطيء وتقرير ان المسافة المتناهية المقدار لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيما بالفعلة لا يمنع قطعها في زمان متناه اذا لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصفها وهكذا الى النهاية فلو كانت تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن السيرع قطعها في زمان متناه فلا يلحق السيرع البطيء قطعها والضرورة قضت بطلان المطرفة يمكن ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام التجا الى القول بالمطرفة فقال ان المحرك قد يقطع المسافة بان يجاذى بعض اجزائها دون بعض ولما غيره مثبتوا الجزاء بان البديهة تقضى بطلانها اجاب بانها ليست با بعد ما لزمكم من القول بفنك الرحي وقد لزموه ومن الشواهد الحسنة لبطلان لطرفة انما تمذ القلم فيحصل خطا اسود من غير ان يبقى في خلالة اجزاء بيض وليس ذلك لفراط اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لا يمتاز عند المحسوس لان الاجزاء الموسعة اقل من المطفورة عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية فيبلغ ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجة له الى هذه المكاربة بل يكفي ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه وهذا كما ان المسافة المتناهية العينة يتحمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها وقطع نصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من المسافة والزمان المتناهيان قابل للانقسام الى غير النهاية فان قيل له ايضا ان يتخلص بان لا يقول بل اتناهية الاجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه فانية مجوزان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد يفرض في ذلك الجسم يكون اجزائه متناهية قلنا قد سبق ان لقول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها في كل امتداد يفرض فيه والتداخل دفع بجواب النظام عن

الاجزاء التي لا يبعد عنها... لا يقبل من ان تلك الاجزاء لا توصف بالتساوي... قد سبق ان لقول بالاجزاء الغير المتناهية...

كذالك اليه... لا يقبل من ان تلك الاجزاء لا توصف بالتساوي... قد سبق ان لقول بالاجزاء الغير المتناهية...

ان يكون متصلا بالواقع هو في واقع الامر الجسم الطبيعي
والواقع هو الصورة ذواتها هو في واقع الامر الجسم الطبيعي

بالمادة المذكورة كونه متصلا بجميع اقسامها فان الادلة المذكورة لادلتها الاعلى ان الجسم المفرد
ليس له اجزاء بالفعل لا يقبل الانقسام الوهمي والخاصي فيما مغيان مرضيات اي ذاتان على
حقيقة الجسم متواردان عليه في الاثم ان الجسم عند طريان الانفصال عليه نعدم ذاته وانما نعدم
وصفه اعني كونه متصلا بالغير المذكور فلما الجسم اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد
الثلاثة فلم يكن جبا البتة لان قابلية الابعاد الثلاثة ان لم يكن فضلا على ما هو المشهور فلا اقل
من ان تكون لازمة له عند طريان الانفصال عليه لا يتبعه جميعا بل نعدم جسميته ويحدث جسميته
اخرى ان اقوال لقائل ان يقول القابل للابعاد الثلاثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعني الكمية السائفة
في الجمادات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض ويتبعه كونه معروضا للجسم
التعليمي فالجسم اذا طر عليه الانفصال نعدم عارضة لادته اعني الجسم التعليمي الذي كان قبل
الانفصال وحدثت عارضان اخرى اعني الجسمين التعليميين الحاديين بعد الانفصال وقابلية
الابعاد لازمة للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاك الجسم تعليمي معا عنه فهو مع الجسم التعليمي
الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهبولي مع الصورة
الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومع الصور المتعددة متصلة متعددة فانهم يقولون ان الصورة
الجسمية متصلة في ذاتها لا يقبل الانفصال بل نعدم عند الانفصال ويحدث صورتان اخرى ان
والهبولي لكونها في حد ذاتها المتصلة ولا منفصلة باقية في الحالين ونحن نقول المتصل في
ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي نعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا
منفصل بل هو موجود باق في الحالين فلا حاجة الى اثبات الهبولي بل نقول لا اثم ان الجسم اذا
طر عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلاثة غاية ما في الباب انه كان قبل الانفصال قابلا
للابعاد فصار بعد الانفصال قسمين كل منهما قابل للابعاد الثلاثة بالحقيقة نعدم من الجسم
وطر عليه كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم نعدم قطفكما يقولون ان المادة
شخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال فك نقول ان الجسم شخص هو عند الوحدة
اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية الامر انه لا نقول ان الجسم شخص واحد
بل اشخاص متكثرة فان قيل اذا كان هناك قطعتان في كل منهما قد من الماء فلا شك ان كل
من المائتين شخص بيمتاز عن الاخر فاذا اجبناهما في كوز يرفع عنهما الامتياز ويبرز اشخاصا
فبعدم ان بانعدام تثخيصها فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة ولم نعدم
قطفنا المجموع وديك للمائتين شخص بيمتاز عن سائر المياء وهذا الشخص باق لم يزل ولذلك
صح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم نعدم قطفانما الزائل شخص اخر امتا كل
من المائتين عن الاخر ويبرز الارتفاع الكثرة الجسم لادته المتصف بالكثرة فان قيل زوال هذا الشخص
كافي في قصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائتين لان كلا من المائتين نعدم بانعدام تثخصه

قوله بر نقول لا اثم لا يكفي ان هذا الكلام ينبغي ان يكون بعد تسليم
كون القابيل
بالذات للابعاد
الثلاثة هو الصورة وقد عرفت
انه على وجه التقدير يجب ان يكون
الصورة متصلة في حد ذاتها وقد عرفت
ايضا ان الوحدة اللاحقة مساوية للوحدة
الشخصية فاذا طر عليها الانفصال بجهن نعدم
ذاتها الشخصية ويوجد ذاتان اخرى ان فلم يكن ذات القابيل
باقية بوجه اخر انما هو مفرد الصادق على الذات التي طلقت وعلى
الواقع بل انما هو في واقع الامر الجسم التعليمي اعني الكمية السائفة
في الجمادات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض ويتبعه كونه معروضا للجسم
التعليمي فالجسم اذا طر عليه الانفصال نعدم عارضة لادته اعني الجسم التعليمي الذي كان قبل
الانفصال وحدثت عارضان اخرى اعني الجسمين التعليميين الحاديين بعد الانفصال وقابلية
الابعاد لازمة للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاك الجسم تعليمي معا عنه فهو مع الجسم التعليمي
الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهبولي مع الصورة
الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومع الصور المتعددة متصلة متعددة فانهم يقولون ان الصورة
الجسمية متصلة في ذاتها لا يقبل الانفصال بل نعدم عند الانفصال ويحدث صورتان اخرى ان
والهبولي لكونها في حد ذاتها المتصلة ولا منفصلة باقية في الحالين ونحن نقول المتصل في
ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي نعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا
منفصل بل هو موجود باق في الحالين فلا حاجة الى اثبات الهبولي بل نقول لا اثم ان الجسم اذا
طر عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلاثة غاية ما في الباب انه كان قبل الانفصال قابلا
للابعاد فصار بعد الانفصال قسمين كل منهما قابل للابعاد الثلاثة بالحقيقة نعدم من الجسم
وطر عليه كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم نعدم قطفكما يقولون ان المادة
شخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال فك نقول ان الجسم شخص هو عند الوحدة
اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية الامر انه لا نقول ان الجسم شخص واحد
بل اشخاص متكثرة فان قيل اذا كان هناك قطعتان في كل منهما قد من الماء فلا شك ان كل
من المائتين شخص بيمتاز عن الاخر فاذا اجبناهما في كوز يرفع عنهما الامتياز ويبرز اشخاصا
فبعدم ان بانعدام تثخيصها فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة ولم نعدم
قطفنا المجموع وديك للمائتين شخص بيمتاز عن سائر المياء وهذا الشخص باق لم يزل ولذلك
صح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم نعدم قطفانما الزائل شخص اخر امتا كل
من المائتين عن الاخر ويبرز الارتفاع الكثرة الجسم لادته المتصف بالكثرة فان قيل زوال هذا الشخص
كافي في قصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائتين لان كلا من المائتين نعدم بانعدام تثخصه

بالمادة المذكورة كونه متصلا بجميع اقسامها فان الادلة المذكورة لادلتها الاعلى ان الجسم المفرد
ليس له اجزاء بالفعل لا يقبل الانقسام الوهمي والخاصي فيما مغيان مرضيات اي ذاتان على
حقيقة الجسم متواردان عليه في الاثم ان الجسم عند طريان الانفصال عليه نعدم ذاته وانما نعدم
وصفه اعني كونه متصلا بالغير المذكور فلما الجسم اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد
الثلاثة فلم يكن جبا البتة لان قابلية الابعاد الثلاثة ان لم يكن فضلا على ما هو المشهور فلا اقل
من ان تكون لازمة له عند طريان الانفصال عليه لا يتبعه جميعا بل نعدم جسميته ويحدث جسميته
اخرى ان اقوال لقائل ان يقول القابل للابعاد الثلاثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعني الكمية السائفة
في الجمادات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض ويتبعه كونه معروضا للجسم
التعليمي فالجسم اذا طر عليه الانفصال نعدم عارضة لادته اعني الجسم التعليمي الذي كان قبل
الانفصال وحدثت عارضان اخرى اعني الجسمين التعليميين الحاديين بعد الانفصال وقابلية
الابعاد لازمة للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاك الجسم تعليمي معا عنه فهو مع الجسم التعليمي
الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهبولي مع الصورة
الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومع الصور المتعددة متصلة متعددة فانهم يقولون ان الصورة
الجسمية متصلة في ذاتها لا يقبل الانفصال بل نعدم عند الانفصال ويحدث صورتان اخرى ان
والهبولي لكونها في حد ذاتها المتصلة ولا منفصلة باقية في الحالين ونحن نقول المتصل في
ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي نعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا
منفصل بل هو موجود باق في الحالين فلا حاجة الى اثبات الهبولي بل نقول لا اثم ان الجسم اذا
طر عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلاثة غاية ما في الباب انه كان قبل الانفصال قابلا
للابعاد فصار بعد الانفصال قسمين كل منهما قابل للابعاد الثلاثة بالحقيقة نعدم من الجسم
وطر عليه كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم نعدم قطفكما يقولون ان المادة
شخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال فك نقول ان الجسم شخص هو عند الوحدة
اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية الامر انه لا نقول ان الجسم شخص واحد
بل اشخاص متكثرة فان قيل اذا كان هناك قطعتان في كل منهما قد من الماء فلا شك ان كل
من المائتين شخص بيمتاز عن الاخر فاذا اجبناهما في كوز يرفع عنهما الامتياز ويبرز اشخاصا
فبعدم ان بانعدام تثخيصها فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة ولم نعدم
قطفنا المجموع وديك للمائتين شخص بيمتاز عن سائر المياء وهذا الشخص باق لم يزل ولذلك
صح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم نعدم قطفانما الزائل شخص اخر امتا كل
من المائتين عن الاخر ويبرز الارتفاع الكثرة الجسم لادته المتصف بالكثرة فان قيل زوال هذا الشخص
كافي في قصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائتين لان كلا من المائتين نعدم بانعدام تثخصه

في قوله لا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا ولا يكون حصوله في ذلك المكان مستندا
 الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسم المشترك لان نسبتها الى الامكنة كلها على
 السوية بل الى امر اخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروج
 ذلك المكان لكان منافيا للمقتضى وطبعه مستندا الى غيره فاذا اخل وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضا
 طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاقل ان تأثير فاعله في ان كان من الامور الخارجية
 التي يفرض خلوه عنها فلا يتم ان عند تحليته مع طبعه يكون وجود افضل من ان يكون حاصل في مكان
 او مقتضيا له وان لم يكن منها اي من تلك الامور الخارجية جازان يكون حصوله في مكان معين
 فاعله اما بايجابه او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار واجيب بان تخليته الجسم مع طبعه لا يتصور
 الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما بايجابا او باختيارا وفرض في هذه الحالة اعراضه وجوه
 معرى عن جميع التأثيرات لانه لا يكون من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا
 ان يكون حاصل في مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل في وجوده من تامة فرض وجوده فلا
 يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره في حصوله في مكان معين فانه
 من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجوده اقول في نظر لان الاين من الاعراض
 التي لا يمكن ان يفتك الجسم في وجوده عنها كما صرح به المصنف في شرحه للاشارات فالفاعل اذا
 اوجد الجسم اوجده في مكانه لا يتصور وجود جسم لا في مكان فالتاثير في حصول جسم
 في مكان من تامة تاثير الفاعل في وجوده وليس من الامور التي يمكن ان يفرض خلوه عنها حال
 وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق تاثيره في وجود شيى بدون
 تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من تامة فرض وجود الملزوم الثاني
 ان تخليته الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظر الى ذات الجسم لكنها جازان تكون
 مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يمتشى الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس
 الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع الثالث لتقص اجزاء

الذي به امتياز عن الاخر في عدم المجموع ايضا انعدام الكل باعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل
 من المائتين بدون تشخصه الذي به امتياز عن الجزء الاخر فان هذا التشخص ليس من مقومات
 المجموع الذي هو باق في حالتي الوحدة والكثرة واتما هو مقوم لشخص كل من المائتين لالذاته
 الذي هو جزء من المجموع والحاصل ان شخص كل من المائتين مركب من معرض هو جوهر الماء و
 عارض به امتياز عن الماء الاخر والمعتبر في تقوم المجموع هو المعرض دون عارضه ولكل جسم
 بسيط كان او مركبا كان طبيعيا يقتضيه حصوله فيه ولو اخرج عن قاسر بطبعه اي الحصول
 فيه عند الخروج على اقرب الطرق يعني اقصر الابعاد بينها وذلك لانه لو اخل الجسم وطبعه اي فرض
 بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجية عن كان له مكان خاص اذ لا يمكن
 جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا ولا يكون حصوله في ذلك المكان مستندا
 الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسم المشترك لان نسبتها الى الامكنة كلها على
 السوية بل الى امر اخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروج
 ذلك المكان لكان منافيا للمقتضى وطبعه مستندا الى غيره فاذا اخل وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضا
 طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاقل ان تأثير فاعله في ان كان من الامور الخارجية
 التي يفرض خلوه عنها فلا يتم ان عند تحليته مع طبعه يكون وجود افضل من ان يكون حاصل في مكان
 او مقتضيا له وان لم يكن منها اي من تلك الامور الخارجية جازان يكون حصوله في مكان معين
 فاعله اما بايجابه او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار واجيب بان تخليته الجسم مع طبعه لا يتصور
 الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما بايجابا او باختيارا وفرض في هذه الحالة اعراضه وجوه
 معرى عن جميع التأثيرات لانه لا يكون من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا
 ان يكون حاصل في مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل في وجوده من تامة فرض وجوده فلا
 يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره في حصوله في مكان معين فانه
 من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجوده اقول في نظر لان الاين من الاعراض
 التي لا يمكن ان يفتك الجسم في وجوده عنها كما صرح به المصنف في شرحه للاشارات فالفاعل اذا
 اوجد الجسم اوجده في مكانه لا يتصور وجود جسم لا في مكان فالتاثير في حصول جسم
 في مكان من تامة تاثير الفاعل في وجوده وليس من الامور التي يمكن ان يفرض خلوه عنها حال
 وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق تاثيره في وجود شيى بدون
 تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من تامة فرض وجود الملزوم الثاني
 ان تخليته الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظر الى ذات الجسم لكنها جازان تكون
 مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يمتشى الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس
 الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع الثالث لتقص اجزاء

من الفاعل ومن غيره فضع قطع النظر عن التاثير ان في بعض فرض كونه
 موجودا في الامكنة
 فاقاله جماعة من الفاضل
 في هذا الكتاب وعندى ان هذا
 يدفع المنع اذ لا يشرى ان لما جاز ان يكون
 الفاعل فلا يمنع ان يقول احد من الفاعل ايضا فاذا
 كان من تامة فرض التاثير الاول فلا يمكن قطع النظر عنه كما مر
 محقق في جواب ان بقى كما كان نسبة الفاعل كونه مجردا عن
 الامكنة ولا جاز ان يجمع الامكنة على اسواء خلا
 يمكن ان يخصص الجسم مكانا ايضا لا للمرج
 والايجاب فاذا قطع النظر عن جميع
 المرجح شيئا

في جسم ربح ذلك كجزء كونه في مكان معين لا في غيره
 كونها في الامكنة
 لا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا ولا يكون حصوله في ذلك المكان مستندا
 الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسم المشترك لان نسبتها الى الامكنة كلها على
 السوية بل الى امر اخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروج
 ذلك المكان لكان منافيا للمقتضى وطبعه مستندا الى غيره فاذا اخل وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضا
 طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاقل ان تأثير فاعله في ان كان من الامور الخارجية
 التي يفرض خلوه عنها فلا يتم ان عند تحليته مع طبعه يكون وجود افضل من ان يكون حاصل في مكان
 او مقتضيا له وان لم يكن منها اي من تلك الامور الخارجية جازان يكون حصوله في مكان معين
 فاعله اما بايجابه او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار واجيب بان تخليته الجسم مع طبعه لا يتصور
 الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما بايجابا او باختيارا وفرض في هذه الحالة اعراضه وجوه
 معرى عن جميع التأثيرات لانه لا يكون من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا
 ان يكون حاصل في مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل في وجوده من تامة فرض وجوده فلا
 يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره في حصوله في مكان معين فانه
 من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجوده اقول في نظر لان الاين من الاعراض
 التي لا يمكن ان يفتك الجسم في وجوده عنها كما صرح به المصنف في شرحه للاشارات فالفاعل اذا
 اوجد الجسم اوجده في مكانه لا يتصور وجود جسم لا في مكان فالتاثير في حصول جسم
 في مكان من تامة تاثير الفاعل في وجوده وليس من الامور التي يمكن ان يفرض خلوه عنها حال
 وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق تاثيره في وجود شيى بدون
 تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من تامة فرض وجود الملزوم الثاني
 ان تخليته الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظر الى ذات الجسم لكنها جازان تكون
 مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يمتشى الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس
 الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع الثالث لتقص اجزاء

موجودا وهو على ما هو عليه في نفسه وليس مقبوره قاسر واذ فرض
 في الامكنة
 لا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا ولا يكون حصوله في ذلك المكان مستندا
 الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسم المشترك لان نسبتها الى الامكنة كلها على
 السوية بل الى امر اخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروج
 ذلك المكان لكان منافيا للمقتضى وطبعه مستندا الى غيره فاذا اخل وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضا
 طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاقل ان تأثير فاعله في ان كان من الامور الخارجية
 التي يفرض خلوه عنها فلا يتم ان عند تحليته مع طبعه يكون وجود افضل من ان يكون حاصل في مكان
 او مقتضيا له وان لم يكن منها اي من تلك الامور الخارجية جازان يكون حصوله في مكان معين
 فاعله اما بايجابه او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار واجيب بان تخليته الجسم مع طبعه لا يتصور
 الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما بايجابا او باختيارا وفرض في هذه الحالة اعراضه وجوه
 معرى عن جميع التأثيرات لانه لا يكون من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا
 ان يكون حاصل في مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل في وجوده من تامة فرض وجوده فلا
 يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره في حصوله في مكان معين فانه
 من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجوده اقول في نظر لان الاين من الاعراض
 التي لا يمكن ان يفتك الجسم في وجوده عنها كما صرح به المصنف في شرحه للاشارات فالفاعل اذا
 اوجد الجسم اوجده في مكانه لا يتصور وجود جسم لا في مكان فالتاثير في حصول جسم
 في مكان من تامة تاثير الفاعل في وجوده وليس من الامور التي يمكن ان يفرض خلوه عنها حال
 وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق تاثيره في وجود شيى بدون
 تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من تامة فرض وجود الملزوم الثاني
 ان تخليته الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظر الى ذات الجسم لكنها جازان تكون
 مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يمتشى الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس
 الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع الثالث لتقص اجزاء

في قولنا ان المركب لا يكون في المكان الطبيعي...
 في قولنا ان المركب لا يكون في المكان الطبيعي...
 في قولنا ان المركب لا يكون في المكان الطبيعي...
 في قولنا ان المركب لا يكون في المكان الطبيعي...
 في قولنا ان المركب لا يكون في المكان الطبيعي...

الطبيعي واحدا قول وقوع الجسم لاعلى ستمها مانع من التوجه اليها معا فلا يجامع كون الجسم
 محلي بطبيعة فعل مثل الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان
 المركب مكان الغالب وما اتفق وجوده فيه فالو ليس للمركب مكان وراء امكنة البساط لان
 التركيب لا يقتضى زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على مكان البساط
 فاذن امكنة المركبات هي امكنة البساط ثم المركب اما ان يكون بساط متساوية في قوة الميل
 الى اماكنها او تكون مختلفة بان يكون بعضها قابلا على الباقي فان كان الاقل فالمكان الطبيعي اكثر
 هو الذي اتفق وجوده فيه والافكان الغالب فانه يفهم ما عداه ويجذب الى مكانه فيكون الكل
 اذا حلي وطبعه طال بالذات المكان واعترض عليه اما اولافلان المركب المتساوي البساط لو
 اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعيا بل يسكن ايما خرج لعدم المبرح فلا يكون
 ذلك المكان طبيعيا له اقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من امكنتها وتقدر
 عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه بساط مجب قوة الميل الى اماكنها
 لا يكون ذلك المركب في مكان اخر متساوي القسمة الى امكنة بساطه بل يكون قريبا الى مكان
 بسيط من بساطه فيغلب ذلك البسيط على سائر البساط ويجذبها الى مكانه واما ثانيا
 فبانة يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تقتض حصوله في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل
 يعني ان لكل جسم مكانا طبيعيا كنه شكل طبيعي اية وذلك لان الجسم لو حلي وطبعه احاط
 به حدا وحدود لوجود تناهي الابعاد كما سيجي بيانها ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيمنة ولا
 نغني بالشكل الاتك الهيمنة ثم ان تلك الهيمنة لا بد لها من علة وقد فرضنا ان لا مؤثر خارجيا فعلتها
 طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم لا
 تقتضى تناهي ابعاده وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم
 قيل هذا بعينه وارد في المكان اية لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى
 ذات الجسم واجب بان وجود الجسم لا يتصور في غيره كان عند القائل بان البعد وجود المكان
 من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث
 هو والواسطة اذا لم تستند الى ذات الشيء ولم تكن لازمة له كانت امرا غير باقيا على اختلاف ما يستند
 الى ذاته وهو ط او يلزم ذاته من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم من تمتة فرض وجود الشيء
 فلا يكون امرا غير باقيا اية نعم لا شك في وروده على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما
 لوجود الجسم كما في المحدد بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غير باقيا وطبعه هو الكوة
 يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكوة لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل
 الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكوة فيه افعال مختلفة فان
 المضع من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر سطحا واخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارض

في قولنا ان المركب لا يكون في المكان الطبيعي...
 في قولنا ان المركب لا يكون في المكان الطبيعي...
 في قولنا ان المركب لا يكون في المكان الطبيعي...
 في قولنا ان المركب لا يكون في المكان الطبيعي...
 في قولنا ان المركب لا يكون في المكان الطبيعي...
 في قولنا ان المركب لا يكون في المكان الطبيعي...
 في قولنا ان المركب لا يكون في المكان الطبيعي...
 في قولنا ان المركب لا يكون في المكان الطبيعي...
 في قولنا ان المركب لا يكون في المكان الطبيعي...
 في قولنا ان المركب لا يكون في المكان الطبيعي...

فقد اختلفت
 الاشارة الى
 ان في الوجود نفس لغيره
 الدبر كلات الاول فلا كان
 نقضا لله عوى ويكن صير القدر الاسطة
 الغير ان فدة نقضا لله عوى ايضا كما لو راد
 كذا الالفه ايضا لو كانت قد راجع اسطر الجبط سببها
 كقولنا واحد كما هو المعتبر في الكثرة واذا انظر الكثرة فالقد انما
 الطلق من حيث هو غير من اقسامه انما هو المعتبر في الكثرة
 على انما هو المعتبر في الكثرة وهو المعتبر في الكثرة
 على انما هو المعتبر في الكثرة وهو المعتبر في الكثرة
 على انما هو المعتبر في الكثرة وهو المعتبر في الكثرة

فقد اختلفت
 الاشارة الى
 ان في الوجود نفس لغيره
 الدبر كلات الاول فلا كان
 نقضا لله عوى ويكن صير القدر الاسطة
 الغير ان فدة نقضا لله عوى ايضا كما لو راد
 كذا الالفه ايضا لو كانت قد راجع اسطر الجبط سببها
 كقولنا واحد كما هو المعتبر في الكثرة واذا انظر الكثرة فالقد انما
 الطلق من حيث هو غير من اقسامه انما هو المعتبر في الكثرة
 على انما هو المعتبر في الكثرة وهو المعتبر في الكثرة
 على انما هو المعتبر في الكثرة وهو المعتبر في الكثرة
 على انما هو المعتبر في الكثرة وهو المعتبر في الكثرة

ان الله ويراها في الخارج المركز يترى ان كلات حركتها في الخارج
 من بين انما هو المعتبر في الكثرة وهو المعتبر في الكثرة
 على انما هو المعتبر في الكثرة وهو المعتبر في الكثرة
 على انما هو المعتبر في الكثرة وهو المعتبر في الكثرة
 على انما هو المعتبر في الكثرة وهو المعتبر في الكثرة

ان الله ويراها في الخارج المركز يترى ان كلات حركتها في الخارج
 من بين انما هو المعتبر في الكثرة وهو المعتبر في الكثرة
 على انما هو المعتبر في الكثرة وهو المعتبر في الكثرة
 على انما هو المعتبر في الكثرة وهو المعتبر في الكثرة
 على انما هو المعتبر في الكثرة وهو المعتبر في الكثرة

عندنا انما هو المعتبر في الكثرة وهو المعتبر في الكثرة
 على انما هو المعتبر في الكثرة وهو المعتبر في الكثرة
 على انما هو المعتبر في الكثرة وهو المعتبر في الكثرة
 على انما هو المعتبر في الكثرة وهو المعتبر في الكثرة
 على انما هو المعتبر في الكثرة وهو المعتبر في الكثرة

والنقص اما المنع فهو ان لا يتم ان تاتي الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لا يجوز ان يكون هناك جهات مختلفة يصدر عن الفاعل الواحد مجسما في القابل الواحد امور مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحة ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه اثار متعدة واما المعارضة فتقر بها ان البساط لا يجوز ان تشترك في الشكل لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة واجيب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلة فان قبل الاشتراك في المعلول اذ يستلزم الاشتراك في العلة فبقدر ان لا يشترك في الاختلاف فيمنح امكن استناد الشكل الى الجمعية المشتركة كما يمكن استناؤه الى الطبايع المختلفة فلم يرتب ان الشكل طبعي احيب بان عرض الاشكال المعينة باعتبار عرض المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبايع فلا بد من استناد الاشكال الىها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجمعية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم على الصورة النوعية واما التقص من وجوه اولها ان الارض بسيطة وليست بكونتها عليها وفيها من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والأمطار والسيول فانتم بها جزء من الارض ثم ان اليابوسة التي فيها حافظتها حصل لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الا انتم التقص لتلك المحتويات فيكون خروجهما عن شكلها الطبيعي تلك الاسباب وذلك لا يفتح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكروي كما اتبعناه فان قيل كون اليابوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظتها للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيع يقتضى كون الطبيعة الواحدة مقصنة لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك بطر فطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظتها للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكد لخلقيتها وطبعها الكون لما ازال القاسر الشكل ولم يزل للكيفية صارت للكيفية حافظتها للشكل القسري وما نغته بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة ذلك ثانيا ان الافلاك المكوكة منها تقر بترك الكواكب فيها مختلفة بالقدر اذ هي مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار لما تلتك لتقر بالموضع ايضا لان تلك القمر موجودة في جانب من الفلك دون الاخر وكذا المقيم يختلف جانباه بالرقم والشحنة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة واجيب بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعدة فان الفلك قد يحصل له صورة نوعية تقتضى كونه شكلا لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كوة اخرى مختص بها هي كوكب وتدويرا خارج مركز فلزم من ذلك ان يقع في الاول مقر او يتم مختلف الثخن فان قيل حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف متعاد

عندنا انما هو المعتبر في الكثرة وهو المعتبر في الكثرة
 على انما هو المعتبر في الكثرة وهو المعتبر في الكثرة
 على انما هو المعتبر في الكثرة وهو المعتبر في الكثرة
 على انما هو المعتبر في الكثرة وهو المعتبر في الكثرة
 على انما هو المعتبر في الكثرة وهو المعتبر في الكثرة

ان الله ويراها في الخارج المركز يترى ان كلات حركتها في الخارج
 من بين انما هو المعتبر في الكثرة وهو المعتبر في الكثرة
 على انما هو المعتبر في الكثرة وهو المعتبر في الكثرة
 على انما هو المعتبر في الكثرة وهو المعتبر في الكثرة
 على انما هو المعتبر في الكثرة وهو المعتبر في الكثرة

قوله والشال فالمراد بالثابت في الشال...
مقصود من بالذات كالتحرك كما هو...

قوله والشال فالمراد بالثابت في الشال...
مقصود من بالذات كالتحرك كما هو...

قوله والشال فالمراد بالثابت في الشال...
مقصود من بالذات كالتحرك كما هو...

التفاوت بالزيادة والتقصان أما هو محسب التوهم ولأن الجسم بكلية في مكانه ما له لم يجز ان
يكون المكان امر غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلات بما فيها لا ينقسم ولا
ان يكون امر منقسم في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه يحيط بالجسم بكلية فهو اما
منقسم في الجهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لا امتناع الجزء وما
في حكمه ولا يجوز ان يكون حاله المتمكن والا لا تنقل بانتقاله بل فيما يجوبه ويجب ان يكون مائتا
للسطح الظاهر المتمكن في جميع جهاته والالم يكن ما ليا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوى كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيره من الحكماء
وعلى الثاني يكون المكان بعد انقسمه في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق
احدها على الاخر ساريا فيه بكلية كذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امر او هو ما يشغل
الجسم ويملاؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون امر او موجود او لا يجوز ان يكون
بعدا ماديا بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهر
لقيامه بذاته وتوارد المكات عليه مع بقائه بتخصه فكأنه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجوهر
المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة وحيث يكون الاقسام الاولى
للجوهر ستة لاحتمال ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب فلاطون ومن تابعه من الحكماء
الاشراقيين ولا مزيد للاحتمالات على المثبتة ولما اقمنا الدليل على كونه موجودا بطل مذهب
المتكلمين وبقي الاحتمالان الاخران فتبقى بطل واحد منهما تعين الاخر بالتمسك واختار المتكلم ان المكان
هو البعد وقال فان الامارات تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين طرفي
الاناء ولا يشك انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فيما بين اطرافه هو البعد
المتدني داخله لا سطحه الباطن اذ هو عينها وايضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد
يكون ممتلئا ولا يقولون ان السطح يكون فارغا ويكون ممتلئا وايضا فحكم الذهن بان الجسم
او هنالك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال
في الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق محل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق
على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو
السطح تقررها ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعد
اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه وتجوز به يؤدي الى تجوز دخول اجسام العالم في
حيز خرد له وانتهى بسفطة وتقرير الجواب ان المتنع تداخل البعد في الملاقيين للمادة لان تجويزه
يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خرد له واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن ان
يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به بحسب اشارة
الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فتجوز تداخله فيه لا يفضى الى الاستحالة المذكورة

ووجوب نظره بطبع
على ما تقره كذا في حركة الهواء
ايضا المحفة مع عدم سبيل بطبع
الى سبيل عبد الرزاق قوله كما هو
المتكلم جردت اسبغ المتكلم من احتمالات المكان
على وجوده ليس بجهد فطرات رتبة ان ليس بعدد ما سطر
في الخارج لكن قد عرفت ان ما لا يكون معدوما مطلقا في الخارج كجوان
يكون المحفة وانفسه او يسبغ يكون مشا لا شرعية وكلاهما مقفون
قوله فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين طرفي
الاناء ولا يشك انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فيما بين اطرافه هو البعد
المتدني داخله لا سطحه الباطن اذ هو عينها وايضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد
يكون ممتلئا ولا يقولون ان السطح يكون فارغا ويكون ممتلئا وايضا فحكم الذهن بان الجسم
او هنالك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال
في الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق محل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق
على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو
السطح تقررها ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعد
اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه وتجوز به يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في
حيز خرد له وانتهى بسفطة وتقرير الجواب ان المتنع تداخل البعد في الملاقيين للمادة لان تجويزه
يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خرد له واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن ان
يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به بحسب اشارة
الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فتجوز تداخله فيه لا يفضى الى الاستحالة المذكورة

قوله والشال فالمراد بالثابت في الشال...
مقصود من بالذات كالتحرك كما هو...

قوله والشال فالمراد بالثابت في الشال...
مقصود من بالذات كالتحرك كما هو...

هذا هو المطلوب في هذا المقام وهو ان يتبين ان المتناهي لا يمكن ان يكون له وجود حقيقي بل هو مجرد في العقل...

والمتناهي هو الذي لا يتناهى في ذاته بل يتناهى في غيره وهو الذي لا يمكن ان يكون له وجود حقيقي...

والمتناهي هو الذي لا يتناهى في ذاته بل يتناهى في غيره وهو الذي لا يمكن ان يكون له وجود حقيقي...

والمتناهي هو الذي لا يتناهى في ذاته بل يتناهى في غيره وهو الذي لا يمكن ان يكون له وجود حقيقي...

والمتناهي هو الذي لا يتناهى في ذاته بل يتناهى في غيره وهو الذي لا يمكن ان يكون له وجود حقيقي...

والمتناهي هو الذي لا يتناهى في ذاته بل يتناهى في غيره وهو الذي لا يمكن ان يكون له وجود حقيقي...

والمتناهي هو الذي لا يتناهى في ذاته بل يتناهى في غيره وهو الذي لا يمكن ان يكون له وجود حقيقي...

والمتناهي هو الذي لا يتناهى في ذاته بل يتناهى في غيره وهو الذي لا يمكن ان يكون له وجود حقيقي...

واعترض عليه بان متناهي المتناهي هو العظم والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او في جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط يتبع تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح يتبع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهته العقل حاكمة بان ما لا حجم له ولا عظم له اصلا اذا اذنا نظيره لاقاه باسره ولم يتصور في احدهما شي خال عن الاخر ولا كونها معا اعظم من احدهما فقط وذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا اذنا نظيره في الجهة التي اتصفا بالعظم فيها كما يجب على اعظم من احدهما فامتنع التداخل انما هو بالذات للذات لظهور الامتداد والاهتمام الموجبة لجواز فرض التناهي وهي المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست منقسمة لا تبعاً وكتلك الصورة الجسمية فان اتصفا لما فيها من ابعاد لكنهما مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزام كون الكل ليس باعظم من الجزء فلا يتبع فيما ليس له عظم وكذا لا يتبع فيما له عظم من جهة دون اخرى ان كان من الجهة التي ليس لها من تلك الجهة عظم فظهير ما ذكرناه امتناع التداخل في الابعاد مطلقاً سواء كانت مادية او غيرها قال الامام في المختص لو امكن ان يتشكك العقل في ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الائناء بعدان مع ان هذا المتناهي ليس الا الواحد فليشكك في ان هذا الشخص الانساني الواحد هل هو احد في الحقيقة او اشخاص متعددة اقول وفيه نظر لان لقائلين بان المكان هو البعدان يقولون انما انما البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم بالحجم وهما موجودان متغايران وحكم الحسن بان ليس ههنا الا شخص واحد لثباته مع البرهان ليس مقبولاً بل محمول على انه لم يميز بينهما في الاشارة الحسية كما ان البرهان لماد على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحسن بانه موجود واحد بل جزئياً بان ههنا موجود واحد هو الهيولى والاخر الصورة ولهم وجه اخر منها انه لو كان المكان هو البعد فلا يخفى اما ان يكون قابلاً للحركة الا بغيره التي هي الانتقال من مكان الى مكان اخر فيلزم ان يكون له مكان وينقل الكلام اليه ليلزم ترتيب الامكنة الى النهاية وهو محال لما مر في ابطال التسام وان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلاً للحركة فيقتصر الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخل في جملة الامكنة لكونه واحداً منها وان يكون خارجاً عنها لكونه ظرفاً لها وذلك محال وان لا يكون قابلاً للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضاً قابلاً للحركة لانه ملزم للبعد المنافي لقبول الحركة وملزم منافي لشيء منافي لذلك الشيء اقول يمكن الجواب باننا نحن ان البعد قابل للحركة الا بغيره ونعم لزوم التسام قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن اسكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان انما يقتضي ان يكون المتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسام وانما يلزم

لزم صيرورة الطول
لين طول واحد وعدم كون
الكل اعظم من الجزء ضرورة ان
مجموعه من كطين للتانيين بالوصف الذي
كوه قير انطبق النقطا كان كل واحد منهما جزء
بعد الان انطبق فيصير كل واحد منهما جزءاً اذا اذنا بقائه
العرض فينطبق كل نقطة مفردة في احداهما على نقطة مفردة
في الاخر لا امتناع من العضم ولزوم مفردة ضرورة ان مجموع
العرض لا يتناهي في احداهما ولا في الاخر بل يتناهي في كليهما
فان كانا يتناهيان في كليهما لم يتصور في احدهما شي خال عن الاخر
ولا كونها معا اعظم من احدهما فقط وذلك هو التداخل وبان ما له
حجم وعظم اذا اذنا نظيره في الجهة التي اتصفا بالعظم فيها كما
يجب على اعظم من احدهما فامتنع التداخل انما هو بالذات للذات
لظهور الامتداد والاهتمام الموجبة لجواز فرض التناهي وهي
المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست منقسمة لا تبعاً وكتلك
الصورة الجسمية فان اتصفا لما فيها من ابعاد لكنهما مستلزمة
للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزام كون
الكل ليس باعظم من الجزء فلا يتبع فيما ليس له عظم وكذا لا
يتبع فيما له عظم من جهة دون اخرى ان كان من الجهة التي ليس
لها من تلك الجهة عظم فظهير ما ذكرناه امتناع التداخل في
الابعاد مطلقاً سواء كانت مادية او غيرها قال الامام في
المختص لو امكن ان يتشكك العقل في ان هذا البعد الموجود
بين طرفي هذا الائناء بعدان مع ان هذا المتناهي ليس الا
الواحد فليشكك في ان هذا الشخص الانساني الواحد هل هو احد
في الحقيقة او اشخاص متعددة اقول وفيه نظر لان لقائلين
بان المكان هو البعدان يقولون انما انما البرهان على ان
المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم بالحجم
وهما موجودان متغايران وحكم الحسن بان ليس ههنا الا شخص
واحد لثباته مع البرهان ليس مقبولاً بل محمول على انه لم
يميز بينهما في الاشارة الحسية كما ان البرهان لماد على ان
الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحسن بانه
موجود واحد بل جزئياً بان ههنا موجود واحد هو الهيولى
والاخر الصورة ولهم وجه اخر منها انه لو كان المكان هو
البعد فلا يخفى اما ان يكون قابلاً للحركة الا بغيره التي هي
الانتقال من مكان الى مكان اخر فيلزم ان يكون له مكان
وينقل الكلام اليه ليلزم ترتيب الامكنة الى النهاية وهو
محال لما مر في ابطال التسام وان جميع الامكنة الغير
المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون
قابلاً للحركة فيقتصر الى المكان فيلزم ان يكون ذلك
المكان داخل في جملة الامكنة لكونه واحداً منها وان يكون
خارجاً عنها لكونه ظرفاً لها وذلك محال وان لا يكون
قابلاً للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضاً قابلاً
للمحركة لانه ملزم للبعد المنافي لقبول الحركة
وملزم منافي لشيء منافي لذلك الشيء اقول يمكن
الجواب باننا نحن ان البعد قابل للحركة الا بغيره
ونعم لزوم التسام قوله يلزم ان يكون للمكان مكان
قلنا نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب
فان قبول الحركة عبارة عن اسكان الاتصاف بالانتقال
من مكان الى مكان وهذا الامكان انما يقتضي ان يكون
المتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسام وانما يلزم

هذا هو المطلوب في هذا المقام وهو ان يتبين ان المتناهي لا يمكن ان يكون له وجود حقيقي بل هو مجرد في العقل...

وزاد الخواص بالخصوص...

مركبة غير ثابتة
انما هي انما هي
بالمساحة والسطح...

بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان...

منه من حيث هو مجموع
وانما انفسا كالمكان يكون
علاوة على ذلك...

الملائق ولو معلوم انه في تلك الحال ساكن بالذات فاذا فرض ان
تتحرك حركه
مسوية لحركة الماء
في السرعة والبطء وموافقه
لهما في جهة كان مغاير فاصح الماء
بالضرورة ويكون ان يبقى الاول ليس يغير
ما يتصور من الغنى ان تكون حركة الماء ليس بالارضية
تفصحها عن ذلك مع الرمي فتم وان لا ليس يعوا في
حركة محوت انما من سطح الماء لانه يلزم المغارفة وذلك
ظاهرا من الرزق

المعدول
عليه بالاراضي
بجمهور كما غير في الزمان
كان سمي بغيره ان يكون في جميع هذه
المعنى وان كان بعد ايضا كونه في جميع ذلك
وان كان وضعه فذلك ايضا وان كان معى اعلم من سطح
الوضع كان ذلك المعنى الا ان كان لا سطح والارتفاع والارتفاع في ان
المكان الذي يكلم يكونه طبيعيا للجزء اي معنى هو في القائلون
بانه بسطح بنا نقولون انفسهم حيث يخصونه بها
سوى المحدود وادعاء مكان بغيره
ما لا جدوى له اصلا فكون
لفظ المكان
مشركا

عندهم بين معنيين لا يرفع المساوفة طالما اورد رزق الا في غير الزمان
قوله ان الذي في ذلك المكان لا يرفع المساوفة طالما اورد رزق الا في غير الزمان
فان قيل ان هذا المقدم في قوله ان الذي في ذلك المكان لا يرفع المساوفة طالما اورد رزق الا في غير الزمان
فان قيل ان هذا المقدم في قوله ان الذي في ذلك المكان لا يرفع المساوفة طالما اورد رزق الا في غير الزمان

ومما

كلام الفيلسوف في بيان ان سرعة الحركة لا تتوقف على مقدار المسافة بل على مقدار القوة...

وهذا هو المطلوب
وهو عدم التوقف في
السرعة ان يكون متساوية في

السرعة في الحركة الطبيعية الصاعدة والهابطة...

المعنى في الحركة الطبيعية الصاعدة والهابطة...

وهذا هو المطلوب...

وهو عدم التوقف في...

السرعة ان يكون متساوية في...

وهذا هو المطلوب...

وهو عدم التوقف في...

السرعة ان يكون متساوية في...

معاودة الملائم الغليظ فالزمان الذي باذناء معاودة عشر الزمان الذي باذناء معاودة الملائم
الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع العائق كما لا معاودة ان لم يكن بطل استدلالكم هذا لان حاله
ان الخلاق اذ لو كان ممكنا يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة مع لكن يلزم من فرض وقوعه
مع فرض الحركات الثلاث المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع
تلك الامور ايضا ممكن يتساوى زمان في المعاوقة وعدم المعاوقة وان خرج قطعاً فالخلاق و
اذا اعترفتم بان الحركة بدون معاودة من الملائم لا يمكن ان يكون في زمان فقد اعترفتم باستحالة الحدك
تلك الحركات الثلاث اعني الحركة في الخلاق على الوجه المذكور اعني كونها في زمان ولو تم الاعتراف
ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتأخرين بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها يستدعي
زمانا وبسبب معاودة زمانا فاستجمعها واحدة المعاودة وتختص باحدهما فاقدتها فاذا نزلنا
نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال وانما يختلف زمان المعاودة بحسب قوتها وكثرتها و
يختلف زمان الحركة بقدر انصاف ما يجنب من ذلك الية ولا يلزم على ذلك المخرج المذكور والمصن
مهد للجواب عن مقدمته هي ان كل حركة لا بد ان يكون على حد ما من السرعة والبطء لانها لا تحتمل
تكون على مسافة وفي زمان فاذا فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان
او في ضعفه كانت اسرع او ابطأ من الاولى فان كانت تلك الحركة نفسانية لى صادرة عن شعور
وارادة جازان تحدد النفس حالها من السرعة والبطء بان تتجمل ملائمة حدتها وينبعث عنها
الميل بحسب تلك الحد فيرتب عليه الحركة السريعة والبطيئة وان كانت طبيعية او قسرية احتاج
في تحديدها من السرعة والبطء الى معاوقة وذلك لان الطبيعة لا تتفاوت فيها ولا شعورها
بالملائمة وغيرها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اليها فهي بحسب انها تكاد تحصل الحركة في غير
زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الحركة الى ما يحدد حالها وكل القاسر لا تتفاوت
فيها لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكل القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تتفاوت فيه لان
المفروض اتحاد فلا بد من امر اخر يعاوق المتحرك في تأثيره والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حدود
الحركة وذلك المعاوقة ما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من
الاجسام فبحسب اختلاف رقة وغلظا كالهواء والماء يتفاوت حدود الحركة سرعة وبطء واما
غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضيه امر ويقتضيه
ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة والنفس اللتان هما
سبب الميل الطبيعي فاذا ن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة
والبطء من الحركة ويلزم من ارتفاع الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين
تارة على امتناع عدم معاوقة خارجي فيتبين امتناع وجود الخلاق وتارة على وجود معاوقة داخل
فاثبتوا سبب ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب

واذا نقول ان فرض جسم واحد يتحرك في تلك المسافات لان تلك
البيانات
استدل على انبات
سبب الميل فرضت جهام
ثمة مختلفة الذات يتحرك في وقت
واحدة بقوة واحدة قسرية في زمانه
قوله ولبعد تمهيد تلك المقدمة اعلم ان المصن لم يجبر
الجواب وجوبه بل قال في تمهيد انه لا يمكن ان يتحرك
الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان ولها سبب رتبة
والبطء يستدعي شيئا اخر لاننا ايضا ان الحركة تسبب ان يوجد الية كذا
سببها من معرفة غير موجودة ولا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا
كان مدار الاعتراض على ان الحركة تستدعي نفسها شيئا
من الزمان فكان بالهذه بعضه جوابا عن الاعتراض
ثم قال بعد نقد الاعتراض جميعا عند
اقول الحركة بنفسها لا يمكن ان
يستدعي زمانا لانها
لو وجدت لا
مع حد
من السرعة
والبطء
زمان كانت
بحسب اوضاع
وجود اخرى في بعض
ذلك الزمان اذ في
ضعف فانت فاقه ابطأ
اد اسرع من المفروضه فانت
مع حد من السرعة والبطء
فرضا بالامع حد منها فخص من
مجموع الكلامين جوابا عن الاعتراض
وهما الوجهان اللذان ذكرهما الشيخ لكن
التحقق ان الجواب ليس لادجهما واحد
فان اذكره في الجواب المنصوب اقول من قوله
لانها لو وجدت لامع حد من السرعة والبطء
بيان وايضا فادكره في المقدمة من قوله لاننا ايضا
ان الحركة تسبب ان يوجد الية كذا سببها من معرفة غير موجودة ولا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا
وقد صرح بما ذكرنا صاحب الحركات حيث قال شارحها
المصن في الجواب والجواب ثابت في المقدمة من ان الحركة لا تسبب
من السرعة والبطء وهما لا يتحققان الا بحسب المعاودة فلما حركة الامع
المعاودة فاذا كان الزمان باذناء الحركة يكون باذناء المعاودة لا محذور
قد زاد ههنا بعض في مقام الجواب ايضا فان الحركة لو وجدت لامع حد
والبطء في زمان كانت في نصف ذلك الزمان اسرع وفي ضعفه
ابطأ وكانت مع السرعة والبطء انتهى كلام الحكماء
ملا عبد الرزاق رة
سببها في الجواب المنصوب
سببها في الجواب المنصوب
سببها في الجواب المنصوب
سببها في الجواب المنصوب

وهذا هو المطلوب...
وهو عدم التوقف في...
السرعة ان يكون متساوية في...
وهذا هو المطلوب...
وهو عدم التوقف في...
السرعة ان يكون متساوية في...
وهذا هو المطلوب...
وهو عدم التوقف في...
السرعة ان يكون متساوية في...

لا يشترط ان يكون مع الفاعل نوع من السرعة على ان يكون

الاعراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقاوم الحركة بنفسها بل يستدعي شيئا اخر
وسبب التهمة والبطؤ شيئا اخر لا يتبين ان الحركة تمنع ان توجد الا على حد ما منها فهي بمنزلة
غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي
زمانا لانها لو وجدت لامر حد ما من السرعة والبطؤ في زمان كانت بحيث لا يفرض وقوع
اخرى في نصف ذلك الزمان وفي ضعفه كانت لا تحترق او ابطا من المفروضه فكانت مع
حد من السرعة والبطؤ حين فرضناهما الا مع حدتها هفت والحاصل ان المفروضه القليل
بأحدى الحركتين الطبيعية او القسرية ثم يدعي ان تلك الحركتين لا تكونان على حد ما من السرعة
والبطؤ الا بسبب المعاق فان فرضت الحركة مفردة عن المعاق كان هذا فرضا للحركة مفردة
عن السرعة والبطؤ ثم يفهم الى ذلك ان الحركة بدون احدهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي
شيئا ينتج ان الحركة مفردة لا تستدعي شيئا من الزمان فزعم ان قول المعترض ان الحركة بنفسها
تستدعي زمانا وبسبب المعاقه زمانا اخر مضاه ان الحركة اذا لم يكن مع المعاق تستدعي زمانا
وليس كذلك بل مضاه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا اي من غير ان يكون المعاقه
دخل في ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاقه اليها في الاستدعاء تستدعي زمانا اخر وهذا
المعنى لا يقتضي ان تكون الحركة لامع المعاقه مستدعيه لزمان والعجز عن كونها في التخصيص
وعالمنا للتدقيق انه بطل قول المعترض بالمعنى الذي فهمه بمقدمات اكثرها في محل المنع ولم يتبين
انه مبني على دليل وباطل بهندم بنينا نر على ما مر تقريره مشروحا واما النوع فهو ان قوله وكل
القياسات تفاوت في زمان ايراد القياس في الحركات لثلاث مفروضه في الدليل المذكور للتفاوت
في زمانه لو كان المحدد هو القياس لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القياس سرعه وبطؤ في تلك النسب
الثالث ذلك هو المطلوب للمعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاقه تقتضي تفاوت
من الزمان وهذا ما من السرعة والبطؤ وهو محفوظ في القول الثالث لا يتفاوت ثم يريد بذلك
الزمان بسبب المعاقه وتفاوت بحسب تفاوت زمان ايراد القياس لا يتفاوت في سائر
الحركات القسرية ايها فالو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت سراع و
ابطاء فذلك ظ البطلان وكذا الكلام في قوله وكله لقابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا يتفاوت
فيه لان المفروض اتحاد ثم قوله فلا بد من امر اخر يعاقب الحركة في تأثيره والا لم يكن له مدخل في
اقتضاء حدود الحركة ايضا ثم فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معا وقابل القول ان ذلك
الامر الاخر هو الميل قال المعترض في شرح الاشادات ان الحركة لا تنقل عن حد ما من السرعة و
البطؤ والمراد من السرعة والبطؤ هو شيئا واحد بان ذات وهو كيفية قابلة للتشدد والضعف واما
تختلفان بالاضافة العارضة اليها فاهو سرعه لشيء بالقياس لشيء هو عينه بطؤ بالقياس لشيء اخر
ولما كانت الحركة متمتعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي بيد الحركة شيئا لا يقبل

والا يشترط ان يكون مع الفاعل نوع من السرعة على ان يكون

عن الاعراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقاوم الحركة بنفسها بل يستدعي شيئا اخر
وسبب التهمة والبطؤ شيئا اخر لا يتبين ان الحركة تمنع ان توجد الا على حد ما منها فهي بمنزلة
غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي
زمانا لانها لو وجدت لامر حد ما من السرعة والبطؤ في زمان كانت بحيث لا يفرض وقوع
اخرى في نصف ذلك الزمان وفي ضعفه كانت لا تحترق او ابطا من المفروضه فكانت مع
حد من السرعة والبطؤ حين فرضناهما الا مع حدتها هفت والحاصل ان المفروضه القليل
بأحدى الحركتين الطبيعية او القسرية ثم يدعي ان تلك الحركتين لا تكونان على حد ما من السرعة
والبطؤ الا بسبب المعاق فان فرضت الحركة مفردة عن المعاق كان هذا فرضا للحركة مفردة
عن السرعة والبطؤ ثم يفهم الى ذلك ان الحركة بدون احدهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي
شيئا ينتج ان الحركة مفردة لا تستدعي شيئا من الزمان فزعم ان قول المعترض ان الحركة بنفسها
تستدعي زمانا وبسبب المعاقه زمانا اخر مضاه ان الحركة اذا لم يكن مع المعاق تستدعي زمانا
وليس كذلك بل مضاه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا اي من غير ان يكون المعاقه
دخل في ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاقه اليها في الاستدعاء تستدعي زمانا اخر وهذا
المعنى لا يقتضي ان تكون الحركة لامع المعاقه مستدعيه لزمان والعجز عن كونها في التخصيص
وعالمنا للتدقيق انه بطل قول المعترض بالمعنى الذي فهمه بمقدمات اكثرها في محل المنع ولم يتبين
انه مبني على دليل وباطل بهندم بنينا نر على ما مر تقريره مشروحا واما النوع فهو ان قوله وكل
القياسات تفاوت في زمان ايراد القياس في الحركات لثلاث مفروضه في الدليل المذكور للتفاوت
في زمانه لو كان المحدد هو القياس لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القياس سرعه وبطؤ في تلك النسب
الثالث ذلك هو المطلوب للمعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاقه تقتضي تفاوت
من الزمان وهذا ما من السرعة والبطؤ وهو محفوظ في القول الثالث لا يتفاوت ثم يريد بذلك
الزمان بسبب المعاقه وتفاوت بحسب تفاوت زمان ايراد القياس لا يتفاوت في سائر
الحركات القسرية ايها فالو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت سراع و
ابطاء فذلك ظ البطلان وكذا الكلام في قوله وكله لقابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا يتفاوت
فيه لان المفروض اتحاد ثم قوله فلا بد من امر اخر يعاقب الحركة في تأثيره والا لم يكن له مدخل في
اقتضاء حدود الحركة ايضا ثم فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معا وقابل القول ان ذلك
الامر الاخر هو الميل قال المعترض في شرح الاشادات ان الحركة لا تنقل عن حد ما من السرعة و
البطؤ والمراد من السرعة والبطؤ هو شيئا واحد بان ذات وهو كيفية قابلة للتشدد والضعف واما
تختلفان بالاضافة العارضة اليها فاهو سرعه لشيء بالقياس لشيء هو عينه بطؤ بالقياس لشيء اخر
ولما كانت الحركة متمتعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي بيد الحركة شيئا لا يقبل

الحدوث

ان كان المقصود من الكلام
ليس هو المقصود
كلام المعترض وحده
على ذلك برجوايه ان عرض الصفة
نفس الابعاد في الصفة الذي عرضت
صفتها كلام المعترض وكلامه وانما
لا يقال عليه احدكم ان مقصودنا لا يكون
طامنا المستدعي ان عدم المعاقه
ان لا يكون في ذلك الزمان
في ذلك الزمان
انما هو نفس
انما هو نفس
انما هو نفس
انما هو نفس
انما هو نفس

محددة في عينه
الزمان وبين ان يكون
مطلق الزمان الذي هو مقتضى طبيعة الحركة
منه وادعاءها بسبب المعاقه لا يقتضي
الزمان فيكون زمان الحركة في ذاته
انما هو نفس الزمان الذي هو مقتضى
ذلك في الواقع وهو ممكن ان يكون
زمان الحركة بنفسها كما فرضه
المعاقه في ذلك الزمان

انما هو نفس الزمان الذي هو مقتضى
ذلك في الواقع وهو ممكن ان يكون
زمان الحركة بنفسها كما فرضه
المعاقه في ذلك الزمان
انما هو نفس الزمان الذي هو مقتضى
ذلك في الواقع وهو ممكن ان يكون
زمان الحركة بنفسها كما فرضه
المعاقه في ذلك الزمان

ان يكون هو الميل
المحدود في الزمان
ان يكون هو الميل
المحدود في الزمان

مثلا يكون المشرق قد امه والمغرب خلقه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب
تبدلت الجميع وصار قد امه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق والتحت
فلا يتبدلان لان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوفا وما يلي رجله تحتنا
راسه من تحت ورجله من فوق فهما جهتان واقعتان بالطبع لا تتغيران بالفرض والجهات
المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات
غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس يجوز سبب
الشمه امران عاتى وخاصه اما العاتى فهو ان الانسان محيط به جبان عليها يدان وظهره
وبطنه وراسه وقدمه فالحاجب الذي هو الاقوى في الغالب يسمى عينا وما يقابلها راسها اي حاد
وجهره واليه حركاته بالطبع وهناك حاسته الابصار يسمى قدما وما يقابلها خلفا وما يلي راسه
بالطبع يسمى فوفا وما يقابلها تحتها وما لم يكن عندهم سوى ما ذكرت وقفت او هامهم على هذه
الجهات لتتوا وتعتبرها في سائر الحيوانات ايضا ثم عمدوا اعتبارها في سائر الاجسام وان
لم يكن لها اجزاء متمايزة على ذلك الوجه واما الخاصه فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيها اجزاء متمايزة
على زوايا قوائمه ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض يتوقف
على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولى يسميها الانسان باعتبار طول
قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميها باعتبار عرض قامته
باليمن والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميها باعتبار ما تحتها والقدم والخلف فالاعتبار
الخاصه يشمل على اعتبار العاتى مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوائمه فان العاتى غافلون
عنها وان يمكن تطبيق اعتبارها عليها ولا شك ان قيام بعض الامتدادات على بعض الابعاد
في اعتبار الجهات واذ لم يعتبر كانت غير متناهية لا مكان ان يفرض في جسم واحد بل بالقياس
الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية **الفصل الثاني** في الاجسام وهي قسمان
فلكية وهي الافلاك بما فيها وعنصرية وهي العناصر مما فيها من المواليد الثلاثة المعدني
والنباتات والحيوانات ما الفلكية فالفلكية منها يعنى الافلاك التي ليست باجزاء الافلاك
اخر تسعة واحد منها غير مكوكب ولذلك يسمى بالفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الحالى عن
التقوش محيط بالجميع ولذلك يسمى بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم وتحت فلك الثوابت ثم
افلاك الكواكب لتجارة السبعة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا
ان تكون اقل منها لا تمام وجد وانى بادى الراى جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية التريعة
من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا انظر اذ ان جميع الثوابت متحركة بحركة واحدة
بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا اخر وكذا وجدوا الكواكب لتجارة السبعة
حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا اخر فصاروا

قال
المفسر رحمه الله
الفصل الثاني في الابعاد
جسم اى في تقسيم الجسم
الفلك والعنصرى وبيان بعض احوالها
ان احوالها من حيث الاختصاص بخلاف
من نوعها اللذين تعلق عرض الفلك بالوجه عنهما وحده
ان المقصود من بحث الاجسام ليس مقصورا على احوالها
فقط ولا سنها ولا ما تعلق بنوع من انواع جسم بل ما تعلق
بالاوضاع التي فيها توجد اجسامها من حيث كونها
الاشياء او كونها اجساما او كونها اجساما
فقط ولا سنها ولا ما تعلق بنوع من انواع جسم بل ما تعلق
بالاوضاع التي فيها توجد اجسامها من حيث كونها
الاشياء او كونها اجساما او كونها اجساما
فقط ولا سنها ولا ما تعلق بنوع من انواع جسم بل ما تعلق
بالاوضاع التي فيها توجد اجسامها من حيث كونها
الاشياء او كونها اجساما او كونها اجساما

نظير ان المراد من الافلاك هي تلك الاجسام التي تتحرك في الفضاء
وتسمى بالافلاك فلكية وهي الافلاك فلكية
والنباتات والحيوانات ما الفلكية فالفلكية منها يعنى الافلاك التي ليست باجزاء الافلاك
اخر تسعة واحد منها غير مكوكب ولذلك يسمى بالفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الحالى عن
التقوش محيط بالجميع ولذلك يسمى بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم وتحت فلك الثوابت ثم
افلاك الكواكب لتجارة السبعة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا
ان تكون اقل منها لا تمام وجد وانى بادى الراى جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية التريعة
من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا انظر اذ ان جميع الثوابت متحركة بحركة واحدة
بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا اخر وكذا وجدوا الكواكب لتجارة السبعة
حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا اخر فصاروا

ان بعض الافلاك
تتكون من اجسام
التي تتحرك في الفضاء
وتسمى بالافلاك فلكية
والنباتات والحيوانات
ما الفلكية فالفلكية منها
يعنى الافلاك التي ليست
باجزاء الافلاك

وقد كان يجوز مع قيام الاحتمالات المذكورة ان يكون جميع

عالمية

من الاطراف التي يتوهم بها
بالنظام او الرجوم انما يتوهم
والاصح ان يكون غير انما يتوهم

فقد كان يجوز مع قيام الاحتمالات المذكورة ان يكون جميع
عالمية
من الاطراف التي يتوهم بها
بالنظام او الرجوم انما يتوهم
والاصح ان يكون غير انما يتوهم

الكسوف وجه الشمس من غير جلولة القمر وكذا يجوز ان يسود وينور وجه القمر على ما شاهد من التشكلات
البدريّة والهلالية وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات وسائر احوالها يجوز
ان يكون احد نصفي كل من النيران مضيدا والاخر مظلما ويترك النيران على مركزيهما بحيث يصير
وجههما المظلمان مواجهين لنا في حالة الخسوف والكسوف اما بالتام وذلك اذا كانا
تامين واما بالبعض على قدرهما اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات لبدريّة و
الهلالية لكننا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة على ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره من
الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب جلولة الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في
العلوم العاديّة والتجربيّة بل في جميع الضروريات فاننا نجزم بان اوان البيت بعد خروجه عن ارضه
انما افضله محققين في العلوم الالهية والهندسيّة مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك
بحسب رادته بل على تقدير ان يكون المبدء موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكيّة
فيقتضى ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب لقائلين بالاجاب من استناد الحوادث الى
الايضا الفلكيّة وغير ذلك مما هو مركز في شبه القادحين في الضروريات والحاصل ان المذكور
في علم الهيئة ليس مبدئا على المقدمات الطبيعيّة والالهية وما جرت به العادة من تصدير المصنفين
كتبهم بها انما هو طريق المتابعة للفلاسفة وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير ابتداء عليها
فان المذكور فيه بعض مقدمات هندسيّة لا يتطرق اليها شبهة وبعض مقدمات هندسيّة كما ذكرنا
وبعض مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاجد بما هو الايق والاولى كما يقولون ان محذب الحاصل مما
محذب المثل على نقطة مشتركة وكذا مقعره لمقعره ولا مستندهم غير ان الاصل ان لا يكون في الفلكيات فضل
لا يحتاج اليه كما يقولون ان فلك الشمس فوق فلك الزهرة وعطارد لان حسن الترتيب والنظام يقتضيه
ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا ابطأ حركته من الكواكب وان يكون الشمس واسطة في المنظم والترتيب
بمنزلة شمسة القلادة بين ما يبعد عنها الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع والثالث والمقابلة
وبين ما لا يبعد عنها اقل الابعاد المذكورة اعني التسديس وبعض مقدمات يذكر فيها على سبيل الترتيب
دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطؤ اتماما على اصل الخارج واما اثبات
على اصل التدوير من غير جزم باخذها ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكره يتوقف
على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا
على الوجه الذي ذكرنا اما اذا كان دعويهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان يمكن ان يكون على
الوجه الاخر فلا يتصور التوقف وكفي بهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال
تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه يتسهر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها
مع بعض في كل وقت اذ واجهت يطابق الحس والعيان مطابقة يتجرف فيها العقول والاذهان ومن
تأمل في احوال الاطلاق على سطوح الرخامات شهد بان هذا الشيء عجاب واتى عليهم بقاء مستطاب

قوله فوق فلك الزهرة وعطارد الخ اي فوق المجموع من
جست المجموع فان كونه فوق فلك القمر ليس له ذلك بر
لانك انها به فقامت من اجزاء الزمان

قوله واما ان كان دعويهم انما حاصله انما هو ان يكون
الظن يكون محال على ذلك وانما هو من اجزاء الزمان

وقد عاين ان البرد قد يمتد على اجزاء من جميع اجزاء الفلك
بدرجات كثيرة بحيث انما يتجه الفلك ليجتمع في اجزاء من
الفلك

من كبره من كبره

الاصغر من كبره من كبره

الاصغر من كبره من كبره

الاصغر من كبره من كبره

الاصغر من كبره من كبره

الاصغر من كبره من كبره

الاصغر من كبره من كبره

الاصغر من كبره من كبره

الاصغر من كبره من كبره

الاصغر من كبره من كبره

الاصغر من كبره من كبره

الاصغر من كبره من كبره

الاصغر من كبره من كبره

الاصغر من كبره من كبره

الاصغر من كبره من كبره

الاصغر من كبره من كبره

وقد عاين ان البرد قد يمتد على اجزاء من جميع اجزاء الفلك
بدرجات كثيرة بحيث انما يتجه الفلك ليجتمع في اجزاء من
الفلك

قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى اجزائها الطبيعية انما يكون مجرته الى اهل كجنتي
الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الاتحد الجمة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك انما المالح ان يتحد
الجمة قبل وجود الاجزاء ان يلزم ان يكون الجمة متحدة قبل الفلك لا بالفلك على ان هذا الدليل قد
اعترض عليه بانه على تقديره انما ثبت بساطة الفلك المحدد للجئات اعنى الفلك الاعظم دون سائر
الافلاك كما هو مدعاها خالية عن الكيفيات الفعلية اى الحرارة والبرودة والكيفيات الانفعالية اى القوة
واليبوسة هذه الكيفيات الاربعة وان كان كل منها منشا للفعل والانفعال لكن الفعل في الاولين اعنى
الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال في الاخرين اعنى الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك سميت الاوليان با
لفعليين والاخرين بالانفعاليين قالوا الفلك الاحار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين توجبان حملها
ميدلا صاعدا وهابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد الجمة قبل الفلك وهذا الدليل
لا يتناثر على تحديد الجمة بتخص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية والحجة العامة لكل انها متحركة بالاستدانة
بدلالة الارصاد فيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم لتسايفها لان الميل المستقيم يقتضيه توجه
الجسم الى الجمة والمستدير يقتضيه صرفه عنها وقد يمنع التثنية بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد
يحصل باحتمالهما في حركة مركبة كالدرجفة في الكرة وكما في العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة
معاً وليست حركة الاستدارة صادرة عن الجمة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها ويرد على الوجهين ان الائم
ان الحرارة والبرودة توجبان حملها ميل صاعدا وهابطا معاً بل ذلك في العناصر فقط دون الافلاك
فجاز ان يكون فيها حارة او برودة بلا خفة وثقل فان قيل الحرارة علة الخفة كان البرودة علة الثقل فيمتنع
التخلف فلو وجدنا في الافلاك لترتب المعلولان عليها قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعكسها
كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان عاداتها غير قابلة للحركة
عندكم فيجب ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلها وان كانتا مقتضيتي
لها قال الامام المعتمد في اثبات ان الفلك ليس مجازا ان يقبل لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة
لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة و
التالى بط والالكان الاقرب من الفلك اسخن كورس الجبال الشاخنة ولم يظهر من الشمس اثر التسخين في
عالمنا هذا اذ يستحيل ان تسخن الشمس دون السموات التي هي في غاية الحرارة مع انها اعلى السموات اضعافا
اضعافا اذهى فيها كقطرة في بحر حتى والجواب ان مراتب السموات مختلفة بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك
الامرته ما ضعيفته من الحرارة فلا يؤثر حرارتها في عالمنا هذا ولئن سلمنا قوة حرارتها قلنا اثر التسخين
منها قد لا يصل اليه لان الطبقة التي هي مهيبة مانعة له والشمس لا تسخن بنفسها بل اشعتها هي المسخنة سيما
اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من اشياء صعبة جدا احرقت
الاشياء المنعكسة اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة تقتضي تخينها وايضا كره
النار ثابتة عندهم ومحيطه سائر العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون كره النار حارة وقد يجاب

اجزاء ذلك
البرودة ايضا بان يقبل
كان باردا وكان في غاية البرودة لما
ادركه التالى بط والالكان يظهر اثر التسخين
عالمنا هذا او يسخن من البرد دون السموات التي في غاية
البرودة مع اضعاف الثلج من
نور لان مادة الفلك لا يقبلها
لا شك في ان الخفة لا توجب

للحرارة من حيث
هو ذلك انفس
للبرودة فلو
وجدت الحرارة في
ملاحة الفلك كما
طبيعية روع ان يكون
طبيعة اشياء مقتضية
للبرود وبلادة غير ثابتة
للازم والحركة من حيث
ليست مستقلة للحرارة بل
من خلفها عنها الفلك ذلك
براستلها ما انما هو بالبر
ولا عبر المصاحبة بالحرارة ايضا
ليست لازمة للمصاحبة بل
اذا كان المتصاحبين مادة منفصلة
ومادة الفلك ليست كذلك فلو صح
جميع ذلك فلا عجب ان ياتي
نور لوجود الفلك الذي هو الخفة
طبيعة الفلك في غاية جودة ايضا عليه كونها
تام القوة مبدئة معظورة على الفلك غير
منوقفة تاثيرها على امره فيظن او شرط تحدد
او مانع بزول وكذا مادة في غاية جودة الفاعلية
لكون استعدادها مفضولة غير كسبية ولا
منوقفا على ضربها من حصول شرط او زوال مانع
وكلا كان الفاعل تام الفاعلية اذ القابل تام الفاعلية
يكون صدور الفعل على انما يمكن بالضرورة الفطرية و
ح نقول الجيبان مراتب السموات مختلفة بالنوع فربما لا
يقبل مادة الفلك الامرته ما ضعيفته في غاية الركاكة لان
القابل اذا كان معظورا على القبول فلا يكسب استعداد
وانما على انما يمكن ان يكون في جنة فقدم بقول
القابل الامرته ضعيفته من الفلك يرجع
الاسفلية والاعلى لفة نوعية
لا لوزة ذلك لان

الشيء يجب ان يكون مستعد القبول ثم يقتضيه طبيعة فربما
نور ونه كجانب الخفة عن هذا الاخير وهو النقص و
يظهر من كجانب الخفة ان في ايضا طالع الزمان

او الى الوسط او على الوسط فان كان الاول والثاني يلزم عدم انخساف القمر في مقارنته الحقيقية
 للشمس والتالي بطوان كان الثالث يلزم ان يتحرك بالاستدارة ما جنه مبدئ ميل مستقيم وقد ثبت ان
 وايضا يلزم ان يرى حركة المري الى جهة حركتها ابطا من حركة ذلك المري بعينه بتلك القوة بعينها اذا
 رى الى خلاف جهتها وذلك اذا كان حركة المري اسرع من حركتها واما اذا تساوى الزمان لا تتحرك
 المري اذا توافقا في الجهة ويحس بحركة سريعة له اذا تخالفتا واذا كان حركة ابطا من حركتها يلزم ان تتحرك
 المري الى خلاف جهة ما رى اليها فاذا فرض شخص امتساويان في القوة وقد ربما حجرتا منساويين
 احدهما الى جهة حركتها والاخر الى خلافها يلزم ان يرى حركة الحجرتين كلهما الى جهة واحدة مختلفتين السرعة
 والبطؤ والتوالي باسرها بط فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم تشايها الهوا في حركتها كما يشايح الاثر
 الفلك قلنا يلزم ان لا يقع الحجران المختلفان في الصغر والكبر المريان في الهوا من سمت خط واحد على
 الارض كخط من خطوط انصاف النهار على ذلك الخط لان تحريك الهوا الكبير يكون اقل من تحريك للصغير
 فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من الاول من ان الارض متحركة بحركة وضعيتها من المغرب الى المشرق واما
 ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا للكواكب حركات بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب و
 استحال عندهم كون الجسم الواحد متحركة دفعة الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك جائز اذا كانت احديهما
 بالعرض ولم يمكنهم اسناد الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها فاسندوا الحركة السريعة اليومية
 اليها وزعموا انها متحركة بهذه الحركة وبسببها ترى الكواكب طالعها وفاديتها كما ان السفينة في الماء
 متحركة والشط ساكن وان كنا نتخيل حركة الشط الى الجانب المضاد للجانب الذي اليه يتحرك السفينة و
 الجواب عن الوجه الاول انه لم يثبت امتناع الحركة المستدرة على ما فيه مبدئ ميل مستقيم وعن الثاني ان المراد
 بمشايحة الهوا هي مشايحة مع جميع ما فيه حجر كان وغيره صغيرا كان او كبيرا وح لا يلزم شي من المفاضة
 اقول الحكم بنسوف الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف اصلا اذ لو كان ينفذ شعاع الشمس في الارض
 فاني شوق يوجب نورها عن القمر ولعله من قبل طغيان القلم وتفسير الشفاف بما لا لون له ولا ضوء مما لا
 يساعدا لاصلاح كما يعلم من تصريحناهم واستعمالهم يظهر لمن تتبع كتب الحكمة سيما كتب المصنف ولا اللغة قال صاحب
 المتصاح شف عليه ثوبه يشف شفونا وشفينا وايضا عن الكسائي اى رقى حتى يحل خلفه وثوب شف و
 شفنى اى رقيق وشف جسمه يشف شفونا اى تحل لها تلك طبقات الاولى الى الارض الخاطئة بغيرها
 التي يتولد فيها الجبال والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات الثانية الطبقة الطيبة الثالثة
 الارض الصرفة المحيطة بالمركز واما المركبات فهذه الاربعة اسقطت انما هذه الاربعة من حيث
 انها تتركب منها المركبات تسمى اسطقتات ومن حيث انها يتخلل اليها المركبات تسمى عناصر ومن حيث
 انها يحصل بنسبها عالم الكون والفسا تسمى اركانها ومن حيث انها ينقلب كل منها الى الاخر تسمى اصول
 الكون والفسا والدليل على كون تلك الاربعة اسطقتات للمركبات انها اذا حلت بالقرع والابيق
 يظهر فيها هناك اجزاء ارضية ومائية وهوائية بخارية واما التارية فلا بد منها للطنج والتنج وقيل

اقول الحكم بنسوف
 الارض التي تظهر ان هذا
 الحكم بما هو على الارض الصرفة التي
 الطبقة الثالثة من الطبقات الثلاثة
 التي هي محيطية بالمركز وكون هذه الطبقة فقط شفافة
 لا ينافي انك في القمر اصلا لكون الطبقتين الاخيرتين
 المحيطتين هذه الطبقة كئيفيين واما بل
 كون هذه الطبقة شفافة
 يكلم عن بعض الاعظم
 ان حفر زرق
 فخرج من البئر
 ما كس شفافة
 صلاحته من غير
 ان يحبس بالبصر
 طالع الزرق
 الكون حصول صورة
 النوعية والنفد
 زواياها قد يطلق على الوجه
 بعد العدم والعدم بعد الوجود
 لا شئ الا ان
 قوة غايته توجبه ان شئ
 الثلث ان راد الهواء والماء
 فاذا كان الارض ايضا شفافة
 فاما صدم المجموع يكون ايضا
 شفافة فلا تصور الا ان شئ
 ضعف ظاهرا ويجوز ان يكون للمجموع
 حالة ليس شئ من الاجزاء من
 القصد برسمها ان كثر
 المراد بالكتابة الشفافة ان يبوسه لا يصبر
 من الشفوق
 كون النار اسخن من الخامس المذاب ثم
 لجوز ان يكون حرارة الثلثة اكثر من حرارة
 النار لقبول عملها بحرارة اشدها كما سبق في
 الاجاب واصلية من

النار

والتي تترجم باليوم الدوام في الصورة تارة وتارة في الصورة
في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة
في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة
في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة

في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة
في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة
في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة
في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة

كانت المادة منفصلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوثة بالصفة فكان الاشكال الوارد على انفعال
الكيفية باقيا محال وفقدور بهذا عبارة اخرى فيقول انفعال مادة احدها عن كيفة الاخر ليس
الا تكيفها بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصفة
التي للمادة المنفصلة في فعل كل كيفة في مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى
في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا حال كون معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان
يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان
تكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى فذهب بعضهم الى ان المحيضا
ان يلزم جواز كون كيفة واحدة غالبية ومغلوثة في حالة واحدة من جهتين غالبية من جهة
الصورة الفاعلة ومغلوثة من جهة المادة المنفصلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان الصورة انما
تفعل كيفة تامة لا تفعل ما لم تكن كيفة تامة فلو توقفت كون الكيفة غالبية على كون الصورة
فاعل لزم الدور وايضا انكس الكيفية ومغلويتها على ما يظهر من تغير العبارة عبارة عن انعدام
تلك الكيفية وحدوث كيفة اخرى في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفة واحدة غالبية
ومغلوثة من جهتين وذهب اخرون الى ان الحق ان يبقى الاصل ولا انفصال بين العناصر المحتملة
بل اجتماعها على صفة كيفة تامة منصفة مما ستمعدت ان زوال تلك الكيفيات لصفة وجود
كيفة اخرى متوسطة بينهما فايضا من المبدأ على تلك العناصر ويقان الفاعل هو الصورة
المنفصلة هو المادة في كيفة تامة والكيفية المقارنة للصورة انفا على معدة لفعالها والمعدى يجوز
انعدام عند تأثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعدى فيجوز انعدام الكيفية المعدة
للمواد عند تأثير الصورة في تلك المواد فان دفع الزام يكون الكاس من كسر والمنكسر كاسا او
كون المعدوم مؤثرا وهذا الاول بان تلك الاجزاء المنصرفة التي خلقت كيفة تامة الصفة بلا فعل
انفعال تكون متفاوتة في الاستعداد فكيف تلعب كيفة متوسطة متساوية في الكل والثاني بان
اعداد كل كيفة لمادة الاخرى لا يتصور الا باحالتها في كيفة تامة فيستعمل الى كيفة قوية من
الكيفية المعدة فنقل الكلام الى الاعداد فيقول تلك الاقسام والالزام وذهب بعض المحققين
الى ان الفاعل الكاس هو نفس الكيفية والمنفصل المنكسر صورة الكيفية لا نفسها فان الحرارة
مثلا تكسر صورة البرودة والبرودة تكسر صورة الحرارة فان انكسار البرودة لا يتوقف على
يكون ذلك لسورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفار اذا امتزج بالماء الثلج
البرد يكسر صورة برودته وكذلك انكسار صورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك لسورة البرودة بل يحصل
بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء السد الحرارة فانه يكسر صور حرارتها قال فاذا كان كذلك
فلا مانع من استناد التفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء ويندفع عنهم ما ذكر من
المانع على كل واحد من شقي الترديد قاع الاول وهو ان يكون الانكسار ان معا فلا تارة لا يمنع بقاء

في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة
في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة
في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة
في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة

في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة
في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة
في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة
في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة

في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة
في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة
في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة
في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة

في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة
في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة
في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة
في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة

في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة
في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة
في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة
في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة

في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة
في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة
في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة
في الصورة تارة وتارة في الصورة تارة وتارة في الصورة

واما في قوله
 الخ فمفهومه هو ان
 الكيفية التي سببها المزاج
 انضدادها في افعالها
 وتغيرها في درجات الحرارة
 وتغير الرطوبة في الجو
 وتغير السجدة في الارض
 لم يكن ان يتغير افعالها
 ولا تتغير درجات الحرارة
 بل ان الكيفية هي التي
 تتركب من الكيفيات
 كتركيبة فعلها فكلها
 سببها المزاج
 على حصة
 من الكيفيات
 المتضادة
 اشتغالها على
 الكيفيات المتضادة
 كونها مركبة من
 افعالها المتضادة
 كونها بسيطة كما لا يخفى
 فكلها مزاج على المعنى الذي
 ذكرنا في استلزام بقاها المتضادة
 والافان لم يكن المتزجات
 باقية من كونها قد انفصلت
 صورة واحدة صورة واحدة
 بسيطة تكون الكيفية التي هي فيها
 ايضا كصفة بسيطة لم يكن
 تغير فعل الكيفية التي سببها المزاج
 يكون ساكن في صور متعددة
 كون صورة واحدة لها كصفة غير مختلفة
 الفعول لم يكن مزاج اصلا
 فان الكيفية التي سببها المزاج
 اي تغيرها في درجات الحرارة
 فلا يراد عليه الا
 عرض كذا في ذكره فان
 النزاع ليس في امر
 لفظي اصطلاحى بل في النزاع
 انما هو في معنى المزاج
 اي يتغير بعد المتزجات
 فلو كان وجوده في جميع
 الامتزجات هو الوجود
 اي كون صورة بسيطة
 كصفة بسيطة لم يكن
 ان يتغير بعد المتزجات
 والحال ان الوجود في جميع
 الامتزجات يتغير بعد المتزجات
 المتضادة فقط بل على
 الراد ان الوجود في جميع
 الامتزجات لا يتغير
 لان الكيفية هي التي
 تتركب من الكيفيات
 المتضادة
 من الامتزجات
 في الامتزجات
 شدة وقوة لم يكن
 لعدم برودها
 سببها ان يتغير نفس
 من استمر من ان
 من

ان الكيفية التي سببها المزاج
 انضدادها في افعالها
 وتغيرها في درجات الحرارة
 وتغير الرطوبة في الجو
 وتغير السجدة في الارض
 لم يكن ان يتغير افعالها
 ولا تتغير درجات الحرارة
 بل ان الكيفية هي التي
 تتركب من الكيفيات
 كتركيبة فعلها فكلها
 سببها المزاج
 على حصة
 من الكيفيات
 المتضادة
 اشتغالها على
 الكيفيات المتضادة
 كونها مركبة من
 افعالها المتضادة
 كونها بسيطة كما لا يخفى
 فكلها مزاج على المعنى الذي
 ذكرنا في استلزام بقاها المتضادة
 والافان لم يكن المتزجات
 باقية من كونها قد انفصلت
 صورة واحدة صورة واحدة
 بسيطة تكون الكيفية التي هي فيها
 ايضا كصفة بسيطة لم يكن
 تغير فعل الكيفية التي سببها المزاج
 يكون ساكن في صور متعددة
 كون صورة واحدة لها كصفة غير مختلفة
 الفعول لم يكن مزاج اصلا
 فان الكيفية التي سببها المزاج
 اي تغيرها في درجات الحرارة
 فلا يراد عليه الا
 عرض كذا في ذكره فان
 النزاع ليس في امر
 لفظي اصطلاحى بل في النزاع
 انما هو في معنى المزاج
 اي يتغير بعد المتزجات
 فلو كان وجوده في جميع
 الامتزجات هو الوجود
 اي كون صورة بسيطة
 كصفة بسيطة لم يكن
 ان يتغير بعد المتزجات
 والحال ان الوجود في جميع
 الامتزجات يتغير بعد المتزجات
 المتضادة فقط بل على
 الراد ان الوجود في جميع
 الامتزجات لا يتغير
 لان الكيفية هي التي
 تتركب من الكيفيات
 المتضادة
 من الامتزجات
 في الامتزجات
 شدة وقوة لم يكن
 لعدم برودها
 سببها ان يتغير نفس
 من استمر من ان
 من

الكاسرين حال حصول الانكسار لان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة وبالعكس لان الكاسر
 باقيا حال الانكسار وبعده ضرورة ان هذه الكيفيات باقية في المتزج بعد حصول المزاج واما عن
 القسم الثاني فلا بد ان لا يمكن ان يقبل استحصال ان يصير المستحيل كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السوية
 قد تكسر سورة ضدها على ما بيناه من الاستشهاد اقول لا يخفى على المناظر العارفين بمعنى انكسار
 سورة الكيفية للشيء فان معناه ان يستحيل ذلك الشيء من كيفة اقوى الى كيفة اضعف حقيقة ذلك
 ان ينعدم عنه الكيفة القوية ويحدث له الكيفة الضعيفة ان لم يلزم غير منقطع فان الانكسار ان كانا معا
 لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودين حال وجود الانكسار ووجود المؤثر حال وجود الاثر معلوم
 ايضا في تلك الحالة تحقيقا للمعنى الانكسار وان كان احدا الانكسارين متقدما على الاخر لزم ان تعود الكيفية
 المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها التصير كاسرة من غير سبب يقتضيه وجودها بعد انعدامها فان
 انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار سورة حرارة النار لزم ان ينعدم تلك البرودة
 الشديدة من الماء ويحدث برودة اخرى اضعف منها ثم انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا يتصور
 الا بان يعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت من الماء بالانكسار فتكسر سورة تلك الحرارة ولا سبب
 هيما يقتضيه لعودها ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك والاما انعدمت مع وجودها
 لا يبق الحرارة الكاسرة تمنعها عن مقتضاها الا ان نقول في يلزم الدور لان البرودة الزائلة لا تعود الا بعد زوال
 الحرارة المانعة ولا يرد الحرارة المانعة الا بعد عود البرودة الشديدة الزائلة فان قيل ما ذكروا انما يلزم
 لو كان لكاسر سورة الحرارة هو البرودة الشديدة الزائلة اما اذا كان الكاسرها هو البرودة الضعيفة الحادثة
 فلا قلنا من المستحيل ان لا تكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة ويكسر البرودة الضعيفة مع حفظ صور
 البسائط اشارة الى بطلان مذهب اخر جمع في زمان قريب من زمان الشيخ قال في اخر طبيعيات الشفاء
 لكن قوما في قريب زماننا هذا ذهبوا عن سابقا لوان البسائط اذا امتزجت وانفصل بعضها من بعض ادى
 ذلك الى ان تخلع بها صورها فلا يكون لواحد منها صورة الحاضرة ولن يتسحق صورة واحدة فتصير لها
 هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امر متوسطا بين صورها وقتها من جعلها
 صورة اخو من النوعيات واتجه على فساد هذا المذهب بان المزاج حبل هو كونه وفساد لان المزاج انما
 يكون عند بقاء المتزجات باعيانها واعتراضها عليه بان قد يلزم هذا القائل ان الوجود في جميع الامتزجات
 بين المخالفات المستتفة لصور المركبات كون وفساد لصور المتزجات وان ليس هذا الاستحالة في الكيفيات
 وتوسط بديها مع بقاء صور المتزجات على ما ذكرتموه اذ لم ينتمض دليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج
 مبنى على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج اما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبنى
 على القول بالكون فان الاجزاء النارية الخالطة للمركبات لا يمتزج الا في بطنها ويكون هناك وكان من المنفرد
 من ينكرها معا كما نكسافورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة
 ويؤمنون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن سائر الطبايع تنوع

كالمزاج

وقد يكون ان يكون عدم بوقية النار في ارضها كونه ايضا خاضعة

تفصل اطلاق اسم
المتحرك لسبب ان
السبب على المتحرك
تفصل اطلاق اسم
المتحرك لسبب ان
السبب على المتحرك
تفصل اطلاق اسم
المتحرك لسبب ان
السبب على المتحرك

كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل والعنب وغير ذلك انما يسمى بالغالب لظن منها وبعضها
عند ملاقات العيران يبرد منها ما كان كافيًا فيها فيغلب عليها ليعلم ما كان مغاوبًا غائبًا
عند علمه انه قد بل على ان يبرد ما كان كالماء ويمكن فيها ما كان باذن فيصير مغلوبًا وغائبًا
بعد ما كان غالبًا وواظها ولا تهم قوم زعموا ان الظن ليس على سبيل البرز بل على سبيل النفوذ
من غير وفيه كالماء مثلاً فانه انما يستحق بنفوذ اجزائه دونه فيه من النار والمجاورة له والمذهبة
مُتقاربة فانها يشتركان في ان الماء مثلاً لا يستحل حار والكن الحارة وتخالطه بقدره وان
احدهما يبرق ان النار تبرد من داخل الماء والثاني يراها ودر عليه من خارجه وانما دعاهم
الى ذلك الحكم بامتناع كون شئ لا غير شئ وامتناع صير شئ شئًا اخر والشئ لما
فرغ عن تعريف المزاج اشتغل بالتيقن على فساهت المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع
القول بهما ووجه على فساهت الذهب الاول بان النارية الكبرية التي تفضل عن خبيثة العنقا
في ظاهرة حرها وباطنها لا يمكن بان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكون بحرق
اياها بل لو تكن في الفضاء الا النارية الباقية بعد التجمد لا تمنع التصدق بها بالفعل وفيه
وجو الا يبرق الرض والسحق ولا يلد اياها بالمس والتظريف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النار
التي انفصلت عنها حالة الاشتغال مع هذه الباقية وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذي
لو حطت قبل ذلك في الزجاج موجودة لكانت مصفرة كما كانت بعد البرد مصفرة ان
هو شفا لا يمتنع البصر عن النفوذ في الاحسا الملة في باطنه واعرض الاما عليه بان حوان
الاوتية الحاتة كالرفيون انما يكون لكثرة الاجز النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند
السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجز نارية لكنها تتخن بدن الحية
عند انفعالها عنه بالخاصية فلنا كان قولاً بانها تتخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا بخلاف
قاله الاطباء واجار عينه المصنوعين لاجزاء النارية في الرفيون انما لا تظلم للحس كونها منكسة
الكيفية للمزاج فان قالوا بمثلها فنصوا مذهبهم والالزام ما روعى على تطلبا المذهب المتبحر
انهم بيننا هذا والاول ان السخونة تحدث عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر
الثلاثة الباقية من غير حصول نارية غريبة يمكن نفوذها في المستخن كالمحكوك وهو لائق الياس
الصليب الذي بما سته مثله مما سته عنيفة كحسبتهن مما ستهن باليستين فان المحكوك منها ما يحق
بل يحرق من عن نارتيه وهو مما يغلب عليه الارضية وكما المتخلى وهو الذي يجعل قوامه بالبشر
رفيقا متخللاً كهو الكبر الحاح النفع عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا
وذلك لان الحركة الشديدة المقضية لفة القوام وتخلطه بقتض السخونة ايضا كالمختص
هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يجرى تحريكاً شديداً فانه يتسخن ايضا الثالث ان المايعين
المتشابهين اذا استخذا الرطب احدهما مستخف مستخك الحجر كالحاس مثلاً والاشياء

تختلف اشكاله
انما يكون

متخلخل

لقد كان ذلك في الحقيقة ...
والله اعلم بالصواب

وهو من المواد ...
التي تتغير بحسب ...

... والصفات ...
... والصفات ...

واحدة

مخلول اي مشتمل على الفرج والمسافات الصغيرة كالحرف فلو كان التسخين بنفوذ النار ونشوها في
المابع لوجب ان يتسحق الذي في المخلول قبل الاخر لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث
ان الناء المصوم المفدوم يجب على تقدير هذا المذهب ان يمنع عن تسخين ما فيه لتسخن بالغا لا امتناع هو
شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء يعتد به منه اذا اقتادخل مع وليس كذلك الرابع القماش الصياحة اذا
ملئت ماء وسد راسها سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد حين فذات اكثر ما لها نار اوضح
صحة عظيمة هائلة ينفر عنها الدواب فحدثا التخون والتأني داخلها مع امتناع دخول النار فيها
وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا وهذا لا يستدلان لان مرجعها واحد لا تخامس الجهد
يرد ما يوضع فوقه والجزاء الباردة لا يتصدق بل بالطبع ينزل ولا قاسر هناك فاذا نزل الاستحالة ثم
تختلف الامزجة في الاعداد بحسب مراتبها وبعد ما من الاعتدال قالوا ان العناصر المتعددة اذا تصفقت
وامتزجت وتفاعلت بكيافياتها واستقرت على كيفية وحدانية صارت وحدانية من هذه الجهة من
المبدء التي هو احدى الذات فاستحقت الاستعداد لها ومناسبتها ان يفيض منه عليها ما يحفظ
تركيبها ونفسها على الاجتماع مدة اذ لولا امتناع سيرها الى الافتراق بمقتضى طباعها ثم ان تصغر
العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد مقيسة الى
الاعتدال فيتفاوت محالها في الاستعداد والوحدة المناسبة في تفاوت التصرفات فيضاة عليها
كما لا نقصانا ولما كان المركب المعقد بعيدا لمزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة
قليلة الاثر فبيعة المناسبة ولما كان السباغ اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل
اكثر اثارا والحوال في اقرب منه الى الاعتدال والوحدة من السباغ فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبدئ
الفياض مع عدم تناهيهما بحسب الشخص يعنى ان اشخاص الامزجة غير متساوية لان تركيب الممكنة من عناصرها
الاربعة غير متساوية ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض طرفا
افراط وتقريب اذا خرج عنهما لم يكن ذلك لتوع يعنى ان كل نوع له مزاج يناسب اثاره وخواصه المطلوبة
منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبه اذ ليس افراد نوع واحد كاللسان مثلا على
امزجة متساوية في الحرارة وسائر الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات
المقابلة بحسب سنانة المختلفة بل كل نوع من المركبات له مزاج محصور بين طرفي افراط وتقريب اذا جاوزها
هلك لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا تنهيه من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين
الطرفين امتداد يسمى عرض المزاج التوعى فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه
فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع اخر كالاسد مثلا فاذا حصل
ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه
بل ربما يكون مزاج نوع اخر كالغالب مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك ايضا وكذا الحال في سائر
الكيفيات وهي اى الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممزج ان كانت متساوية

فالعقل يقتضيه فينا ...
... والعناصر ...

بالطبع

تو

نورد
 وان صرح على الثاني
 يكون جميع آه قد يكون
 غير المعتدل بهذا المعنى وهو ما مر
 ٣٠٣
 فان كل مخلوق يولد في القسط اللائق به بحسب نوعه
 او صنفه او شخصه ضرورة والا لم يكن ذلك النوع او صنف
 او شخصه او كونه ان الاعتدال النوعي هو ان يكون النوع
 مستحقا في ضمنه فزود في عليه القسط اللائق به
 وان سببه ودر الافعال والاشياء
 المطلوب من ذلك
 النوع على
 وجه الكمال
 فكان ذلك
 ما لا يتفق الا في
 ضمن قدر قليل
 الا في سبب الخروج
 النوع من ذلك النوع
 الى فرد او صنف من ذلك
 عاودها من الاعتدال
 النوعي وكذا الكلام في الا
 عمد الى الصنف والخراج عنه
 واما الاعتدال الشخصي فقد
 يتوهم انه لا يتصور الخروج عنه
 فانه من بعد ذلك شخص واحد فاذا
 لم يولد غيره باطن كان على الوجه
 المذكور لم يكن ذلك الفرد فردا جز
 والتحقيق خلاف ذلك فان الشخص وان
 لم يتعد من حيث هو شخص لكنه يتعد من
 حيث انه في مزاج فان الامر جرت توارثه
 بحسب اسباب مختلفة فيكون المزاج المعتدل
 الشخصي يناسب بعدد الامور المطلوبة من ذلك
 الشخص على الوجه الكمال كخراج من السبب فاذا
 لم يكن على ذلك المزاج كخراج من الشخص فيكون خارجا
 عن الاعتدال الشخصي وذلك فلا اشكال على المزاج
 فانه في مجموع الامور الملائمة لما في الاصله وسنذكره
 المفترض يعني ان المعترض وان اصاب في الاعتراض لعدم
 الكفاية الخارج عن الاعتدال في ثمانية لكنه خطأ في الاعتراض
 المنع هو فيه على غير الرزان
 او بالنقصان فيهما صح

او ابرد او اربط او ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب واهو وايبس او ابرد وارطب او
 ابرد وايبس فقوله وهي تسعة ان حمل على الاقل لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج
 ح الى الاقسام التسعة تقسيما محسوبا يوجب العقل في باري الراي من غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ في
 القانون والمزاج اما محسوبا يوجب القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فهو على وجهين واحد
 الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة واعتراض عليه الكاتب في
 شرحه للملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة
 جميعا على القدر اللائق بالمخرج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين
 غالبتين ومغلوبتين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المقابلة زيادة كل على الاخرى هي هنا
 على القدر اللائق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او بكيفيتين او بثلاث
 كيفيات او بالكيفيات الاربعة جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلتها من ضرب الاربعة اعني الكيفيات في
 الاثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون فيما لان الكيفيتين الخارجيتين اما الحرارة مع البرودة
 او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة
 ضربها في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانها وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس و
 الثالث اثنان وتلثون فيما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع
 الرطوبة واليبوسة واما البرودة مع الرطوبة واليبوسة تصير اربعة ضربها في ثمانية حالات هي زيادة
 الكيفيات ثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخرين ونقصان كل مع زيادة الاخرين
 والاربع ستة عشر فيما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربعة ونقصانها وزيادة كل
 منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخرين وهذه ستة
 لان الاثنين اما فاعلتان او منفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسام
 الممكنة ثمانية وثلاثة وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا
 اربعة وعشرين على ما ذكرنا وقال المركب الثاني من الكيفيات الاربعة ستة وفي كل واحد من الاقسام
 الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيها او بالزيادة في احدهما والنقصان في الاخرى فيضرب الثلثة في الستة
 فيرتقى الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربعة خمسة وستة عشر على ما ذكرنا وقال ان
 كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيادة
 وفي بعضها بالنقصان وح اما ان يكون الزيادة في كيفية او كيفيتين او ثلث كيفيات فاقسام خمسة ذلك
 جنط منه لا ثمانية اعترفت في الخروج بكيفية زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في الخروج
 بثلاث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات
 الاربعة فانقص بذلك الاحتمال ستة اقسام من الاول واحد عشر فتسا من الثلثة واجيب بان الاعتدال
 الطبعي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللائق بمجال المركب

ان يكون مثلاً ضعف برودت و رطوبته ضعف يوسته فهذه النسبة ما دامت تكون مرعية كان مؤثراً معتدلاً ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزائه الحارة مثلاً عشرين والباردة عشرة او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة وامكن ان يتركب منه فرع ذلك المركب فلا يتصور ح زيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب حار و بارداً ينع لان كون الحرارة ضعف البرودة ان كان باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلاً وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي واكثر فيكون حار مما ينبغي فظهران الخارج عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال الحيواني كذلك

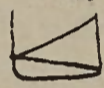
الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام الجسم وانجز البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام فوق ويشترك الاجسام في وجوب التناهي الى الاجسام كلها متناهية الا بقا الوجوب اتصاف ما فرض له ضده به عند مقايسته بمثل مع فرض نقصانه عن بعضه يمتنع وجوده بعد غير متناه لان ما فرض له ضداً لتناهي يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض له غير متناه يلزم ان يكون متناهياً وكل ما يلزم من فرض عدمه يكون محالاً فوجود بعد غير متناه يكون محالاً وانما قلنا ان كل ما فرض له غير متناه يلزم ان يكون متناهياً لان ما فرض له غير متناه اذ اقيس بمثل اي بما فرض له غير متناه اي مع فرض نقصانه عن بعضه يمتنع وجوده بعد غير متناه وذلك ان فرض قبده مع غير متناه ونفرض خطأ غير متناه اي مع فرض نقصانه عن بعضه يمتنع وجوده بعد غير متناه نظراً الى ان كل ما فرض له غير متناه يلزم ان يكون متناهياً والاول فلان ان ينقطع التناهي والاول فلان ان ينقطع التناهي في كل ما فرض له غير متناه وهو ذراع فيكون الاول اي متناهياً فيلزم تناهيهما على تقدير التناهي فيكون التناهي محالاً وهذا هو برهان التطبيق المذكور في ابطال التمه وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا وحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل عليه مع وجوب اتصاف الثاني به هذا برهان آخر يقرر ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة الى ما اشتمل عليه يعني لو بعد ما بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغاما بلغا يعني اذا امتد عشرة اذرع مثلاً وكان بعد ما بينهما ح ذراعاً فانها امتد عشرين ذراعاً كان بعد ما بينهما ح ذراعين واذا امتد اثنين كان ثلثة اذرع وعليه قصر وهذا معنى حفظ نسبتها الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصوراً بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراعاً بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بين الضلعين المذاهبين الى غير النهاية ههنا وقد قيل في شرح هذا المقام ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل عليه لضلعان من البعد الواقع بينهما محفوظة بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعاً يكون البعد بينهما ذراعاً واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما بمقدار تزايد البعد بين الضلعين متناه لكونه محصوراً بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضاً على تقدير ذهابهما

قال
المقصود بالمتوسط
الثالث في بقية احكام اجسام
جسم وهو الاحكام التي لا تتغير للاجسام
٢٠٣ بما مر اجسام من دون ان يخصص بزوج من اجسامها
وقد مر تحقيق ذلك واثباته على غير من هذا الذي ذكرنا في قوله
ذكر في الفصل الثاني ان اجسامها لا تتغير بالجوهر
عنها الخ اثاره ان المتوسط في الفصل
الثاني انما هو ذكرا ت
الاجسام وما
ذكر من الا
حكام انما هو
بالعرض بطريق
المجاز والبحث اليه
ولا يخفى ما فيه من
قول اي الحركات التي
تضلعها نسبة الى سواها
كان الضلعان متساويين
اولاً فان ما اشتمل عليه
الضلعان على مقدار الزاوية
يزداد حسب الزيادة في الضلع
معاً كما لا يخفى في

ع ١٢
التناهي
فوقه يعني اذا امتد عشرة اذرع
مثلاً كان الخ وكذا لو امتد احد
الضلعين عشرة مع كون الضلع الآخر
ذراعاً مثلاً وكان زيادة بعد ما بينهما
اعني مقدار الزاوية ح ذراعاً مثلاً فاذا
امتد الضلع الاول عشرين مع كون الضلع
الآخر ح ذراعاً كان بعد ما بينهما ح ذراعين كما مر
من حفظ النسبة بالمضغ الذي ذكرنا وكذا انما
حفظ بذلك لا عبرة الرزاق عليه الرحمة

على التصير انه كونه لا يكون اعرف من الرسمى السهل الابل بالاجال و

التفصيل
فان شئنا انما نابع
ان نعلم ان القدر القديم ليس
التفصيل والبناء على ان الشئ يغير كون
الضلعين ضلع مثلث من ذى الاضلاع اعظم من
ثلث المثلثات المتوية كى اشار اليه الشئ من
يكون اثباته المطلوب في الاسطوانة في الثلث
ان يكون له ضلع المثلث
طول الاسطوانة والارض
باب دى
عرض الارض
سطوانة
نقول مجموع الضلعين
من الضلع الغير المتساويين
وايضاً يلزم محصورين
كما صرح على هذا الشكل



نورد لوجود تجوز اسطوانة
التي يمكن ان يتركب جردان
بر ان حفظ النسبة بالمعنى الذي
ذكرناه بان يفرض واحد من ضلعي
الزاوية باب دى اسم الاسطوانة
بر اياه والضلع الاخر باب دى نصف
عرضها وقد ذكر ان حفظ النسبة ان يكون
ازداد مقدار الزاوية حسب الزيادة
لا يتوقف على امتداد الضلعين معا ولا على
نصفهما فيتم البرهان بشرط ذكره في المثال
وذكره اجراء شديداً بان يكون الضلعين
خطيين بحيث يكون البعد بينا بقدر ذلك واحد
منهما ذراعاً والآخر ذراعاً وقد ذكرنا في ذراعين اعني
وكذا لا شك في امكان ذلك طالما عدل الزاوية
نورد ان الاستدلال انما نشأت من فرض امرين متناقضين
فترى غيرهم الا لا يفرض مع فرض خطيين ان يكون بين
طرفيهما خط واحد مع كون فرضنا امرين متناقضين من فرضنا
ضلع زاوية مطلقاً او محصوراً من ذلك قائم غير متساويين
على تقدير اننا نعلم الابعاد وهي الين جواز ذلك على
التقدير المنة كورد يلزم من ذلك ان يكون
مجموع الفرج يكون نسبة الى

الى غير النهاية متساويين لساواتها ما بينهما الذي هو متناه بالثمة قبل واصل هذا البرهان هو
البرهان المستعمل بالترسي وهو ان نفرض محيط جسم مستدير كحيط ترس مثلاً بل نفرض محيط دائرة ونقسمه
سنة اقسام متساوية ونفصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادى تلك الاقسام فيحصل هنا الخطوط
ثلثة متقاطعة على مركز الدائرة هي اقطارها ويحدث عند المركز ستة زوايا متساوية لتساوي القسمة
التي هي مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثاً قائمة لان المركز بل كل نقطة نفرض على سطح محيط باربع
قوائم وقد قسمت ههنا اقساماً متساوية فكانت كل واحدة ثلثي قائمة محيط بصلعان هما نصف قطر
من تلك الاقطار وهذان الصلعان هما اللذان ذكرهما المصنف اعني ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما
متساويين بالامتدادها وذلك لانه اذا فصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين المفصلين
مخطط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي الاجزاء لان مجموع زوايا المثلث متساوية لقائمتين فلما
كان احدهما اعني التي بين الضلعين ثلثي قائمة وجب ان يكون الزاويتان اللتان على القاعدة اعني المخط
الواصل بين المفصلين متساويتين لتساوي الساقين لزوم ان يكون كل واحدة منهما ثلثي قائمة ايضاً فيكون
زوايا المثلث متساوية فوجب ان يكون اضلاعه ايضاً متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد
امتد عشر اكان الانفراج بينهما ح عشرة ايضاً واذا امتد مائة كان الانفراج ح مائة وهكذا واذا فرض انهما
امتد الى غير النهاية كان الانفراج بينهما ح موصوفاً باللاتناهي قطعاً فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورين
حاصرين وانما وجب كون الانفراج بين الضلعين متناهيًا وجب ان يكون امتدادها ايضاً متناهيًا
فيكون الابعاد ايضاً متناهية لان المفروض ان امتدادها بقدر الابعاد اقوال لا يخفى على المتأمل ان كلام
القائل الاول مما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين وانفراج ما بينهما انما يصح ان لو قيد الزاوية
باتما بمقدار ثلثي قائم او الضلعان باتما اضلعاً مثلث متساوي الاضلاع وحيث لم تقيد بالمساواة عموداً
واتر بالبرهان السلي وهو ان يفرض خطين يفرجان كسافي مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر زهابها
ذراعاً وذراعاً وبقدر زهابها ذراعين ذراعين وعلى هذا فاذا ذهب الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناهيًا
بالثمة اشبه منه بالبرهان لترسي فقول القائل الثاني واصل هذا البرهان هو البرهان الترسى محل بحث و
ان كلام المصنف لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه اطلق النسبة ولم يقيد بها بالمساواة ولا اشارة
فيه الى القيود التي لا بد منها فيها واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرناه في شرح كلام المصنف تلاشتا انما تدل
على امتناع لاتناهي الابعاد من جميع الجهات ومن حجتين ولا تدل على امتناعه في جهة واحدة ولو جاز بمجوز
اسطوانة غير متناهية لم يتم ومع ذلك اقول بر دعوى جميعها ان الاستحالة انما نشأت من فرض امرين متناقضين
كفرض وجود زيد مع عدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواحد
بينهما انما يصل بين نقطتين منهما فما بينهما ينتهي بتبسك النقطتين كيف لا ويكون كل منهما محصوراً بين الاخر
وذلك الخط الواحد واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيريد على الوحدة اختلفوا في ان الاحكام متناهية
اي متحدة الحقيقة واتما الاختلاف بالعوارض او متخالف الحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متناهية وهذا

المفروضين متساوية المتناهية وانفراج يصلح ان يفرض
الضلعين
نورد ان الاستدلال انما نشأت من فرض امرين متناقضين
فترى غيرهم الا لا يفرض مع فرض خطيين ان يكون بين
طرفيهما خط واحد مع كون فرضنا امرين متناقضين من فرضنا
ضلع زاوية مطلقاً او محصوراً من ذلك قائم غير متساويين
على تقدير اننا نعلم الابعاد وهي الين جواز ذلك على
التقدير المنة كورد يلزم من ذلك ان يكون
مجموع الفرج يكون نسبة الى

اصل

فوز
واجب عن تارة
اقه واجب اولاً باقائه
البرهان على اشتغاق ان يكون مهية
الحركة اذ لية وذلك من وجهين اهد هجان
اللازمة بناء المسبوقية من لوازم مهية الحركة وحققها
لكونها عبارة عن التعبير من حال الى حال في
اللازم من المردوم واما هجان ايه
الحركة لو كانت قد تميزت بوجوده

2 الازل لازم
ان يكون شيئاً
من جزئياتها
او لا تحقق الكلي
الا في ضمن الجزئ
واللازم باطنياً
تفاق شرح مقاصد

فوز اهد هجان ايه
مرتبة ايه المركب من امر
تقتضيه من امر يتقصر
يرجع الى اشتغاقها لا الى ان
عما فيلزم ان يكون كمر شخص
منها حادثا لتركيب اوية من
المقتضى والمقتصر فيكون ذاته
المستحقة متعلقة بالمسبوقية من
المقتضى الذي هو غير ه دون ايه
لكن فوز ولم يدل دليل على ان ذلك
النوع مسبق بالعدم من نوع بان ايه
النوع التي امر الانتقال او الكون ان ذلك
طال ان يكون مسبقاً بغيره او بربا ينشئ
هذا الرفع بان لا يجوز ان يكون الانتقال مسبقاً
بوضع حاصره في وضع سابق وذلك الى ان ايه
فيكون ايه الانتقال في كل فرد من افراد مسبوقه
بشيء حاصره في فرد اخر منها الا ما لا يتناهي وكذا الحال في
الكون ان في فردان يكون مسبقاً لكون اخر هو بقا
بيان ويقف فراده الى ان ايه ايه يكون ايه الكون
ان في كل فرد من افراد مسبوقه بغيره من الافراد سبياً
فدسره

في بيان معنى الأزل

اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير انها تقتضه ان يكون مهيتها مسبوقة بالغير فهو تم
وان اردتم بها انها تقتضى ان يكون كل جزئى وفرد منها مسبقاً بالغير فهو مسلم لكثرة لا يقتضى
حدوث مهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة
جزئية حركة اخرى لا الى هاية ويكون مهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي كل واحد
منها حادث ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها باخر منها ان يكون مجموع الجزئيات مسبقاً
بشيء اخر غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد مع ذلك الغير شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها
فيكون المهية ايضاً حادثه مسبقاً بذلك الغير واجيب عنه تارة باثبات المقدمة المنووعة اعنى قوله
الحركة يقتضى ان يكون مهيتها مسبوقة بالغير وذلك بوجهين احدهما ان مهية الحركة مركبة
من امر يتقضى ومن امر يتحصل لان الحركة لا بد ان تكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان
الامر المتحصل مسبق بالامر المقتضى ومهية الحركة لا تحصل الا بهما فهى ايضاً مسبوقة بالامر المقتصر
ضرورية ان مسبوقية الجزئيات تقتضى مسبوقية الكل ودفع ذلك بان مهية الحركة حاصلة في كل واحد
واحد من الامر المقتصر والامر المتحصل باقية معهما لان الحركة لا تقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة
وكل واحد من المقتضى والمتحصل جزئى من جزئيات مهية الحركة فهى محفوظة بكل واحد منها فلا يلزم
مسبوقية المتحصل بالمقتضى الا مسبوقية فرد من مهية الحركة بفرد اخر منها الا مسبوقية المهية بغيرها
من الهيات وهكذا الحال انقسم ذلك المقتضى الى جزئين يتقدم احدهما على الاخر فان كل واحد من
هذين الجزئين ايضاً جزئى لمهية الحركة الموجودة فيهما ان كل جزئى من جزئيات الحركة لما كان حادثاً
كان مسبقاً لعدم انى فيجتمع عدمات تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد مهية الحركة في الازل والا
لوجد في ضمن جزئى من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئى وعدمه معانى الازل وان تم ودفع ذلك
بان الازل ليس وقتاً محدوداً او زماناً مخصوصاً اجمع فيه عدمات الحركات كلها حتى ان وجد فيه
شيء منها اجمع عدمه فيلزم اجتماع التقيضين بل معنى كونها اذ لية ان تلك عدمات البداية لها ولا
ترتب بينها اختلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس يفرض شيء من اجزاء الاول لا وينقطع شيء من
تلك عدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس اجزاء الازل انقطاع في جانب
الماضى فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن
ادراك الازل فيجب ان وقت معين اجتماع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند المساو
اعنى تعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك بعين ما سيدكوه في المتن من الدلالة على تناهي
جزئيات الحركة والتكون اقوال ان ما سلمه المعترض من حدوث كل جزئى من جزئيات الحركة كانه
للمستد هبنا ولا حاجة له الى الاستدلال على حدوث مهيتها فانه سيقم الدلالة على ان جزئياتها
متناهية وهياتين المقدمتين ثبتت ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه ثبت حدوث
المهية ايضاً بعد ثبوت يندك المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل واحد منها حادثاً كان

بعضها يثبت في بعضها من ذلك سلسلة العلم

مجموعها ايضاً حادثا واذ كان مجموع جزئيات مهية حادثه كانت المهية ايضاً حادثه تايها طريق التطبيق وقد عرفتها في ابطال التمس وتقريرها هي هنا ان يقول لو كانت حركه ازلية كان لنا ان نفرض من جزء معين منها كدوره معينه مثلا الى ما لا بدية له حمله واحدة ويفرض ايضاً من جزء معين قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا حمله اخرى ثم تنطبق المجليين وتسوق الكلام الى اخرها ثم وقد عرفت ان برهان التطبيق انما يدل على امتناع لانتهاه الامور الموجودة معا تالها طريق التضايف وتقريرها ان الحركه يجب تالفها من اجراء بعضها سابقه وبعضها مسبوقه ولجعلها دورات مثلا فلو كانت حركه ازلية كانت تلك الدورات غير متناهية وامكن لنا ان نأخذ من دوره معينه الى ما لا بدية له حمله فنقول تلك الدوره التي هي الجزء الاخير في هذه السلسله التي لاتنهاه موصوفه بالمسبوقه وليست موصوفه بالسابقه وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقه والسابقه معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقه لانقطعت لسلسله فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخر المذكور فيكون عدد المسبوقه ازيد من عدد السابقه بواحد وانتمخ لانهما متضايقان حقيقين يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدوان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر واما السكون فلا يترتب له كون قديما لا يمنع زواله واللازم بظا اما الملازمه فلا تر وجودى وكل وجودى قديم يتبع زواله على ما مر لانه ان كان واجبا لذاته فظا امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى الواجب بالذات دفعا للتمس ولا يكون ذلك الواجب محتارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافي في ايجاد لزم من عدمه عدم الواجب لا يترتب لزم ذاته من حيث هو وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره في شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحادث بل يكون ذلك الشرط ايضاً قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتمس في الامور المترتبه الموجوده معا فلو عدم هذا الصادر المنتهي اليه عدم الواجب هف واذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الواجب امتنع عدم مشروطه ايضاً وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المظا واما بطلان اللازم فبالاقتناع والدليل اما الاقتناع فلان الاجسام عند الحكماء منحصره في الفلكيات وحركتها واجبه عندهم وفي القصورات وحركتها جايزه فلا شيء من الاجسام يتبع عليها الحركه واما الدليل فنقول الاجسام اما بسيطه فنجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الا فصح ان يماسه ما يماسه وبالعكس وما ذلك لا بالحركه واما مركبه من البسيط فصح على بساطها الحركه كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركه على المركب لوفى الوضع واعترض عليه بوجوده احدها اننا لانم ان السكون امر وجودى بل هو عدم الحركه عما مر ان يكون متحركا فاذا كان ثابتا للجسم اذ اجاز زواله لان الامور القديمه الازليه تجوز زوالها كعدم الحوادث اليوميه واجب

بعضها يثبت في بعضها من ذلك سلسلة العلم
 وهو الذي يثبت في بعضها من ذلك سلسلة العلم
 وهو الذي يثبت في بعضها من ذلك سلسلة العلم
 وهو الذي يثبت في بعضها من ذلك سلسلة العلم

قوله كذا مر من ان القديم لا يستند الى المختار لان المختار لا يثبت في القديم بل هو الذي يثبت في القديم
 وهو الذي يثبت في القديم
 وهو الذي يثبت في القديم
 وهو الذي يثبت في القديم

بطل على الاقراء
 بنبوت البدايه والابتداء
 بغير وجود من تلك الموجودات
 وهو وان قيل ان لا يكون شيئ من تلك
 الوجودات وجودا لان الوجود الازل لا
 ابتداء له كما مر واذ لم يكن
 وجودا ازل ولم يكن لما بينه
 الازليه يلزم ان لا يكون
 اذ لا يكون له من الوجود
 في الازل ايضاً يلزم احد الامر من وجود
 يكونه ما بينه الحركه موجودا
 في الازل منقطع

عن الفرد ذلك بظا او يكون بعض احواله حركه موجوده اذ ليس
 البين على بيان تاثيره في القديم
 في نفسه لانه لا بد له من الوجود
 في نفسه لانه لا بد له من الوجود
 في نفسه لانه لا بد له من الوجود
 في نفسه لانه لا بد له من الوجود

فقد تضايقت اليه بقية المسبوقه وكافوا المتضايقتين في الوجود لزم
 على غير الازلي
 على غير الازلي
 على غير الازلي
 على غير الازلي

هذا المختصر لبيان زمان لا يتحقق الا في العالم لا في غيره

الوقت في كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة لا يكون له وجود في نفسه بل هو وجود في غيره...
الوقت في كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة لا يكون له وجود في نفسه بل هو وجود في غيره...
الوقت في كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة لا يكون له وجود في نفسه بل هو وجود في غيره...

وجوده في كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة لا يكون له وجود في نفسه بل هو وجود في غيره...
وجوده في كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة لا يكون له وجود في نفسه بل هو وجود في غيره...

مبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من السلسلة علته باعتبار معلول باعتبار فكانت اجملتان متطابقتان في الخارج احدهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية لان تلك الحوادث لمنتهية المتعاقبة لها اول قطعاً والذي لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا كان منفكاً عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثاً مثله فالاجسام جادثة وما استحال قيام الاعراض الابهام وذلك بناء على ان المجرىات لم يثبت عنده فالاعراض القائمة بها ايضاً غير ثابتة عنده فيفحص الاعراض عنده في الجسمانية ولما ثبت ان معروضاتها اعراض الاجسام جادثة ثبتت حدوها اي الاعراض باسرها ولما يثبت حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى اجوبته دلائل القائلين بقدمتها تقيراً للدليل الا منها ان الاجسام لو كانت جادثة لتوقف حدوثها على امر جادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزوم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مختص والكلام في ذلك الامر الجادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول ويلزم التسام في الجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر جادث مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا يمتنع في حدوها حاصل في الازل واختص الحدوث بوقت اذ لا وقت قبله اي اختصاص حدوث الاجسام بوقت الجذوث دون ما عداه من الاوقات تماماً هو الاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول وجود العالم ولا يميز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء لوقوع الاثر من الاحكام الوهمية في الامور الفرضية الصرفة وانما غير مقبولة اصلاً فقول هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان لا يطلب وجهاً للترجح فيما بين الاوقات بان يقرم اختصاص الحوادث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات لاعلى ان لا يطلب فيما بين وجود تلك الحوادث وعندها بان يقرم في ذلك الوقت وجودها على عدمها حتى حدثت وايضاً في الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا يميز بين تلك الاوقات التي بعد فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد الحذرين لا التوقف على امر مختص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المختص والمرجح واورده عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون قديماً او حادثاً فان كان قديماً وجب ان يكون المتعلق به الذي كفي في وجوده هذا التعلق ايضا قديماً اذ لو اختص بوقت دون اخر لزوم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق يعبر الاوقات باسرها لا يقرم لعل الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد ذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر جادث لاننا نقول في يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الذي هو حادث فنسقل الكلام اليه وان كان تعلق الارادة القديمة حادثاً نقلنا الكلام اليه وان كان حادثه بتعلق اخر حادث وهكذا تسلسل التعلقات الى ما لا يتناهى فاما ان يلزم هو هذا التسلسل في مقام المنع فكونه خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى تاثير الا ان البدئية تشهد بان

يجب ان يكون الامر القابل له موجوداً والا لا يصح كون
باعتبارها في موهوم حاله لا كون لعدم العرف ما
يعرض له التقدير والتجزي ولو لم يكن في الخارج
كان توهم التقدير هناك لتوهم
التقدير فيما على سطح
المذهب
من الفلك
الا عظم من
الاذن واليوم
فلو صح ان يقال ان
هنا مكانا هو ما
صح ان يقال ان هناك
رأى ما هو وما وليس
فليس ملاعبه الرزاق
فانه لا نقول في يتوقف
وجوده في زمان الزمان
هو ما على ما عموماً يتوقف
حضوره على مرجح كما لا يخفى وايضاً
يكون ان يكون مرجح حضوره هو
انقضاء جزء سابق عليه ومرجح
انقضاء جزء اخر سابق عليه ومرجح
انقضاء جزء سابق على سابقه
وهذا ليس شاملاً لان الزمان اعتباراً
مختصاً ملاعبه الرزاق
فوليدته
نظراً بما بين ان حدوث العالم ليس في الوقت
يعرف سقوطه على انه فهم ايضا فالمرجح هو كونه
اول جزء الزمان وذلك ملاعبه الرزاق
يكن طلب الترجيح بين وقتي مقارن للزمان وبين
وقته غير مقارن او بين الوقوع مقارن للواجب
وبين الوقوع بعد ومع ان الترجيح مما صدر من العلة
العلة المستقلة نسبة على الامر على اسواء من
ظهور ان عالم الاجسام والامور بما لا يتناهى فيها من صورها و
اعراضها حادث تلك النفس لها طرفة الا
ثابتة المجرىة والاعراض
القائمة بها حادثه
كاسيانه
وانما العقول والنفوس فليكنه فلم يثبت وجوده
فان العالم المتيقن بوجوده باسرها حادث
س

قوله في مقام الشك مع كون حذوفه بهم لا يضر لان المقام محقق
 في ذلك المقام في مقام الشك مع كون حذوفه بهم لا يضر لان المقام محقق
 في ذلك المقام في مقام الشك مع كون حذوفه بهم لا يضر لان المقام محقق

من الاعضاء
 في هذا المقام
 في هذا المقام
 في هذا المقام

بانه كل حادث وجوديا كان وعلما يحتاج الى امر مختصه بوقت حدوثه قبل اوضح دليلهم ملاحظ
 للزم ان يكون الحادث اليومي قدما لجران الدليل بعينه فيه لابق الحادث اليومي مستندا لحوادث
 الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها مسوق باخرا الى هاتية ومثل
 هذا المشفى الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول اذ اسلم جواز التسبب في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز
 ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبق باخرا الى هاتية فيكون حدوث العالم الجسماني
 عن المبدء القديم بتمام الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل التسبب المشروط المتعاقبة
 انما يتصور فيما لمادة تترابا استعدادها بتوار ذلك لشرط عليها لقبول الحادث المشروط
 بتلك الشرط حتى اذا اكمل الاستعداد فاض عليها من المبدء القديم ما هي مستعدة له وما سوى
 العالم الجسماني ليس له مادة حتى يتصور توار الشروط المعبرة في حدوث العالم عليها قلنا لا يتم
 ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد تكون تصورات متعاقبة لا امر
 مجرد عن المادة وتوابعا لكل سابق منها شرط للاحق الى ان يتم في ما هو شرط لحدوث العالم
 الجسماني بغير الدليل الثاني ان موجدا الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يتبع منه
 الفعل والترك انما يفضل بقصد وميلان فلا يختار ما يجاد شي ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما
 يترجح به اليجاد على تركه بالقياس اليه فيكون اليجاد اولي به من تركه فكان اليجاد محصلا لتلك
 الاولوية ومستكملا لها وكان بدون ذلك اليجاد ناقصا في ذاته وهذا بط فوجب ان يكون المبدء
 المؤثر في الاجسام موجبا واثرا الموجب لقديم يجب ان يكون قدما على فعله عليه ان يقر ان اثر الموجب
 القديم انما يكون قدما اذا صد عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة ايضا واما انما صد عنه بتوسط حوا
 متساقطة الى غير الهاتية فلا كما حوا في الحوادث اليومية على راي الحكماء الا ان منه التزام التسبب في الحوادث
 الذي يخالف راي المتكلم والجواب نالا ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يترجح
 اليجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر لا امر عند بعضهم فان الاشاعة ومن اقتفى
 سيرتهم جوزوا ترجيح الفاعل لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعو اليه ولذلك امكنهم القول بان افعال
 الله لهم غير معللة بالاعراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا في هذا التحويل بقدر العظما
 ورغبة الجائع وطريق الهارب من التسبب مع المساوات في جميع الجهات التي تتصور بها الترجيح
 وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجيح من غير مرجح فالوا ترجح احدا المتساويين من طرفه الممكن بلا
 سبب مرجح من خارج ضروري البطلان كيف لا ووجودنا يتسبب باب اشياء الصانع واما
 الترجيح من غير مرجح اي من غير داع لا من غير ذات متصفا بالترجح فليس مرجح بل المؤثر اذ كان مختارا
 فهو مرجح بارادة راي مقدور شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكونها
 كان ارادته لاحدها مساوية لارادته الاخر بالنظر في ذاته توجه ان يوق كيف تصف باحد الارادتين
 دون الاخرى فان استند ترجيح احد هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم التسبب

بانه كل حادث وجوديا كان وعلما يحتاج الى امر مختصه بوقت حدوثه قبل اوضح دليلهم ملاحظ
 للزم ان يكون الحادث اليومي قدما لجران الدليل بعينه فيه لابق الحادث اليومي مستندا لحوادث
 الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها مسوق باخرا الى هاتية ومثل
 هذا المشفى الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول اذ اسلم جواز التسبب في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز
 ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبق باخرا الى هاتية فيكون حدوث العالم الجسماني
 عن المبدء القديم بتمام الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل التسبب المشروط المتعاقبة
 انما يتصور فيما لمادة تترابا استعدادها بتوار ذلك لشرط عليها لقبول الحادث المشروط
 بتلك الشرط حتى اذا اكمل الاستعداد فاض عليها من المبدء القديم ما هي مستعدة له وما سوى
 العالم الجسماني ليس له مادة حتى يتصور توار الشروط المعبرة في حدوث العالم عليها قلنا لا يتم
 ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد تكون تصورات متعاقبة لا امر
 مجرد عن المادة وتوابعا لكل سابق منها شرط للاحق الى ان يتم في ما هو شرط لحدوث العالم
 الجسماني بغير الدليل الثاني ان موجدا الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يتبع منه
 الفعل والترك انما يفضل بقصد وميلان فلا يختار ما يجاد شي ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما
 يترجح به اليجاد على تركه بالقياس اليه فيكون اليجاد اولي به من تركه فكان اليجاد محصلا لتلك
 الاولوية ومستكملا لها وكان بدون ذلك اليجاد ناقصا في ذاته وهذا بط فوجب ان يكون المبدء
 المؤثر في الاجسام موجبا واثرا الموجب لقديم يجب ان يكون قدما على فعله عليه ان يقر ان اثر الموجب
 القديم انما يكون قدما اذا صد عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة ايضا واما انما صد عنه بتوسط حوا
 متساقطة الى غير الهاتية فلا كما حوا في الحوادث اليومية على راي الحكماء الا ان منه التزام التسبب في الحوادث
 الذي يخالف راي المتكلم والجواب نالا ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يترجح
 اليجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر لا امر عند بعضهم فان الاشاعة ومن اقتفى
 سيرتهم جوزوا ترجيح الفاعل لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعو اليه ولذلك امكنهم القول بان افعال
 الله لهم غير معللة بالاعراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا في هذا التحويل بقدر العظما
 ورغبة الجائع وطريق الهارب من التسبب مع المساوات في جميع الجهات التي تتصور بها الترجيح
 وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجيح من غير مرجح فالوا ترجح احدا المتساويين من طرفه الممكن بلا
 سبب مرجح من خارج ضروري البطلان كيف لا ووجودنا يتسبب باب اشياء الصانع واما
 الترجيح من غير مرجح اي من غير داع لا من غير ذات متصفا بالترجح فليس مرجح بل المؤثر اذ كان مختارا
 فهو مرجح بارادة راي مقدور شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكونها
 كان ارادته لاحدها مساوية لارادته الاخر بالنظر في ذاته توجه ان يوق كيف تصف باحد الارادتين
 دون الاخرى فان استند ترجيح احد هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم التسبب

بانه كل حادث وجوديا كان

بانه كل حادث وجوديا كان وعلما يحتاج الى امر مختصه بوقت حدوثه قبل اوضح دليلهم ملاحظ
 للاشكال لان تلك
 الارادة وتعلقها ان كانا
 فدين وقوع المعلول بعد ما ترجع
 بامر حيز نفس الامر وان كانا عاديين
 عند حدوث المعلول تنقذ الكلام الى علمه ونحو
 يتسدد الحق انه لا يحقق في صدور راي حدث عن القديم عن
 التزام التسبب كما سيد التعلق وان برهن الطالقات لا تطرد
 ارعاه الحكيم وواعيهم الى حكمه وهداهم لصراط مستقيما
 في هذا المقام
 في هذا المقام
 في هذا المقام

بانه كل حادث وجوديا كان وعلما يحتاج الى امر مختصه بوقت حدوثه قبل اوضح دليلهم ملاحظ
 في هذا المقام
 في هذا المقام
 في هذا المقام

الخصائص
لأنه لا يمكن أن يكون له وجود خاص
لأنه لا يمكن أن يكون له وجود خاص
لأنه لا يمكن أن يكون له وجود خاص

معين ثابت ولا معلول لها لكونه متفردا لا يكون له وجود خاص

كونه صادر
هو المهيبة بدون
الشيء والخصيص بدون
المهيبة فلصدره محتمل عنه تعالى لزم
ان يصدر عنه مع انه ظهر من هذا ان كان له وجود
شخصي في ذاته على انه يجب ان يخرج ولا يكون لازما
لهما بل كان كاشفاً خارجياً بوجه من الوجوه الى كثرة
مخارج الوجود بل بوجه من الوجوه لا يمكن ان يكون
لهما وجوداً مستقلاً بل بوجوده وهما لا يمكن ان يكون
لغيرهما مستقلاً بل بوجوده وهما لا يمكن ان يكون
ليكن ان يكون له وجوده من الصفات
لا يكون له وجوده من الصفات
لا يكون له وجوده من الصفات

في كونها ذاتية
بجانب ذلك
اصح من الفلسفة على وجوده بوجه آخر
ان المعلول لا يكون له وجوده بوجه آخر
وهو المراد بالصدر الجوهري فان العرض لا يمكن بدون
المحل فالجانب المعلول العلة الاولى هي الواجب فيلزم
صدره وكثيره اي العرض وهو المحذور
الواحد حقيقة واما العرض

فيلزم تقدم
الشيء على نفسه والحق انه فلا يكون جسم وهو المركب
فالله ان الذي لا يشوبه من الصفات لان وجوده بوجه آخر
فقدن على حقيقة وجوده في ذاته
انما ذلك السلب وهو الوجود في ذاته
عدم الوجود في ذاته

البحث في الجواهر المجردة
وبين اقتناها

الشرائط والاضافات
الشرائط والاضافات
الشرائط والاضافات
الشرائط والاضافات
الشرائط والاضافات
الشرائط والاضافات
الشرائط والاضافات
الشرائط والاضافات
الشرائط والاضافات
الشرائط والاضافات
الشرائط والاضافات
الشرائط والاضافات
الشرائط والاضافات
الشرائط والاضافات
الشرائط والاضافات
الشرائط والاضافات
الشرائط والاضافات
الشرائط والاضافات
الشرائط والاضافات
الشرائط والاضافات
الشرائط والاضافات

في الارادات وان لم يستدل الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب ان قيل لارادة واحد
لكن تعدد تعلقها بجسمل ارادات لزم المتش في التعلقات واما المغزلة ومن مجذوذهم فادعوا ان
الفعل الخالي عن الغرض عبث والله سبحانه وتعالى منزّه عنه ورجوع الغرض اليه عن المنافع و
المضار فيكون واجبا الى المخلوقات ورعاية لمصالح العباد والاحتياط اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان
البيدمة تشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذي ذكرناه لا يتصور منه فعل الا الغرض فيكون مستكسلا
به ناقصا في حد ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه نعم واما قلنا ان انواعه الاختيار بهذا المعنى
لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت له اتفاقا تغيير الدليل الثالث ان
الاجسام مركبة من المادة والصورة والمادة قديمة والافتقرت الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل جاذث
له مادة وتسلطت المواد ويلزم من قدم المادة قدم الصورة لما ثبت من انها لا تخ عن الصورة فيلزم قدم
الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند الحس والمادة منتفية ولئن سلمنا تركيب من المادة والصورة
فلا تم ان المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد متعنا مقدمتا تولا ثم ايضا انها لا تخ عن الصورة ولها يتم
دليله تغيير الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلته لا يجامع فيها السابق مع
المسبو وهو سبق الزمان فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما
كان الحركة التي هي مقدارها ايضا قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب ان الا تم ان الزمان وجود
حتى يلزم ان يكون حادنا او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ونوسلم تلك القبلية لا تستدعي زمانا
فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض تلك القبلية وليس متقدما بالزمان وقدم تحقيقه في بحث
السبق واقسامه **الفصل الرابع** في الجواهر المجردة اى المفاقرت عن المادة وقد سبق انها قيمان
نفس وعقل اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما بق من انه لو وجد شارك البارى نعم في التجرد ولزم
تركب ذات البارى من الامر المشترك وما به يمتاز عنه وهو مح فسادة ظان المشاركة في العوارض
يتم في السلوب والاضافات لا تقتضي التركيب في الذات وادته وجوده مدخولة كقولهم استدلت الحكماء
على وجود العقل بوجوه مزيفة بيان الاول منها ان الممكن منصرف في العرض والجواهر الخمسة اعنى الجسم والهيولى
والصورة والنفس والعقل واقول ما يصدر عن البارى نعم لا يمكن ان يكون عرضا ولا ان يكون احد الجواهر
سوى العقل فلولا يمكن العقل موجودا لم يوجد اول صادر عنه نعم هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو
اقل ما يصدر عنه نعم لا ته مركب من الهيولى والصورة فلصعد عنه نعم لزم ان يصدر ايقم عن الواحد لا
يصدر عنه امران فان ذات البارى نعم واحد من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته
فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احديهما هي الصاد والاول فلان كل واحد منهما
يتوقف في تأثيرها على المادة اما الصورة فلان تأثيرها موقوف على شخصها وهو موقوف على المادة
واما النفس فلا انها تماما تؤثر بالات جسمانية فلولا كان المعلول الاول هو احديهما لكانت سابقته في تأثيرها
على المادة لان المادة على ذلك لتقدير يكون معلولتها اما ابتداء او بوساطة لا امتناع استنادها الى

البرهان

التحقق بالاول
فلا يكون له في
المحقق بالاول
فلا يكون له في
المحقق بالاول
فلا يكون له في

الباري نعم والالزم تعدد اثاره ولا يجوز ان تكون سابقة في تأثيرها على المادة اذ لا سبق لمشرط في تأثيره
بما فرض لاحقا على ذلك للاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق لمشرط باللاحق في تأثيره اى لا سبق
لمشرط وهو الصورة او النفس في تأثيره بما فرض لاحقا على المادة على ذلك الامر الذي فرض لاحقا واما
ان العرض لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه مشروط في وجوده بالموضوع فلو كان هو المعلول الاول
لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض ح يكون علة لموضوع كما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده ما
سابقا على ذلك الامر الى هذا اشار بقوله او وجوده اى لا سبق لمشرط وهو العرض في وجوده بما فرض
لاحقا اعني الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول فلانها لا تصلح للتاثير فانها
هي القابلة فقط فلو كانت هي المعلول الاول لما انتفت صلاحية التاثير الى هذا اشار بقوله والا
لما انتفت صلاحية التاثير عن اى كقولهم والا لما انتفت صلاحية التاثير عن في اثبات ان المعلول الاول
لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير التفسير في عن باعتبار تاويل المادة بالمحل ووجد في بعض النسخ بدله
والا لما انتفت ولا لما انتفت وهو ح يكون عطف على قوله مشروط اى المادة لو كانت هي المعلول الاول
لزم ان تكون سابقة على ما عداها لان ما سواها من المعلولات يجب ان يستدلها ابتداء او بوسائط
لا سبق لما انتفت صلاحية التاثير عن فلا تكون هي سابقة عليها اقول وتلخيص هذا الدليل ان اول الصادر
عن رقم واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير العقل لا يكون كك انتفاء الوحدة في الجسم والتاثير في الهيولى
والاستقلال ببرق الصورة والنفس والوجود في العرض لان المؤثر مختار اسارة الى تزييف الدليل المذكور
ذلك اننا لا نعلم ان البارى نعم واحد من جميع الجهات بل هو مختار يتعدد ارادته وتعلقاتها وهو موجب
له حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجود الخاص وكالسلوب وهذه الحيثيات وان كانت
امورا اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شرط التاثير في تعدد اثاره كما يجوز تعدد اثار المعلول الاول
بحسب جهاته الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا يتم ان الواحد لا يصعد عن الواحد
وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا يتم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد مر بطلان فلم لا يجوز ان يكون
الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا يتم ان الصورة في شخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هي
المعلول الاول ولو سلم فلا يتم ان الهيولى في شخصها وجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان يكون هي
وما قلتم في بطلانها من انها لا تصلح للتاثير ثم لا يقال ان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداها اما بوا
واما بغير واسطة فيلزم ان يكون الهيولى على ذلك التقدير علة مؤثرة في مقبولها ويمتنع ان يكون الشيء الوا
بالنسبة الى واحد قابلا وفاعلا معا لاننا نقول هذا الامتناع ثم وقد تكلمنا على دليله كما مر ولو سلم فانه هو
اذ كان القبول والفعل من جهة واحدة لم لا يجوز ان يكون المادة قابلة لذاتها وفاعلة له بواسطة امر اخر
ولو سلم فلا يتم ان اول ما يصعد عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من
صفات الواجب ويمتنع كون الصفة عين الذات ولو سلم ان الصفة عين الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك
جوهر ليس بجسم مركب من جزئين ليسا كجسم اعني الهيولى والصورة وح جاز ان يكون الصفا الاول

الا بعد صدور الكثرة فلا يتعد الصادر الاول لاجلها لان تحققها
بعده وليس
جهات المعلول الاول
اعتبارية محضه بل امر
ماتية في نفس الامر لانها مجموع
بالعرض كقوله المايات عند المحققين
فان مر
قوله سلام ان الواحد لا يصعد
اي قد ثبت ذلك وتحقق عند المحققين وانما في جميع اورد
عليه وما سألنا ما ياسب هذا المقام من الاستدلال على هذا
قوله في ذلك ان يكون هو الموضوع في وجوده بالموضوع فلو كان هو المعلول الاول
لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض ح يكون علة لموضوع كما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده ما
سابقا على ذلك الامر الى هذا اشار بقوله او وجوده اى لا سبق لمشرط وهو العرض في وجوده بما فرض
لاحقا اعني الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول فلانها لا تصلح للتاثير فانها
هي القابلة فقط فلو كانت هي المعلول الاول لما انتفت صلاحية التاثير الى هذا اشار بقوله والا
لما انتفت صلاحية التاثير عن اى كقولهم والا لما انتفت صلاحية التاثير عن في اثبات ان المعلول الاول
لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير التفسير في عن باعتبار تاويل المادة بالمحل ووجد في بعض النسخ بدله
والا لما انتفت ولا لما انتفت وهو ح يكون عطف على قوله مشروط اى المادة لو كانت هي المعلول الاول
لزم ان تكون سابقة على ما عداها لان ما سواها من المعلولات يجب ان يستدلها ابتداء او بوسائط
لا سبق لما انتفت صلاحية التاثير عن فلا تكون هي سابقة عليها اقول وتلخيص هذا الدليل ان اول الصادر
عن رقم واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير العقل لا يكون كك انتفاء الوحدة في الجسم والتاثير في الهيولى
والاستقلال ببرق الصورة والنفس والوجود في العرض لان المؤثر مختار اسارة الى تزييف الدليل المذكور
ذلك اننا لا نعلم ان البارى نعم واحد من جميع الجهات بل هو مختار يتعدد ارادته وتعلقاتها وهو موجب
له حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجود الخاص وكالسلوب وهذه الحيثيات وان كانت
امورا اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شرط التاثير في تعدد اثاره كما يجوز تعدد اثار المعلول الاول
بحسب جهاته الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا يتم ان الواحد لا يصعد عن الواحد
وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا يتم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد مر بطلان فلم لا يجوز ان يكون
الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا يتم ان الصورة في شخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هي
المعلول الاول ولو سلم فلا يتم ان الهيولى في شخصها وجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان يكون هي
وما قلتم في بطلانها من انها لا تصلح للتاثير ثم لا يقال ان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداها اما بوا
واما بغير واسطة فيلزم ان يكون الهيولى على ذلك التقدير علة مؤثرة في مقبولها ويمتنع ان يكون الشيء الوا
بالنسبة الى واحد قابلا وفاعلا معا لاننا نقول هذا الامتناع ثم وقد تكلمنا على دليله كما مر ولو سلم فانه هو
اذ كان القبول والفعل من جهة واحدة لم لا يجوز ان يكون المادة قابلة لذاتها وفاعلة له بواسطة امر اخر
ولو سلم فلا يتم ان اول ما يصعد عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من
صفات الواجب ويمتنع كون الصفة عين الذات ولو سلم ان الصفة عين الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك
جوهر ليس بجسم مركب من جزئين ليسا كجسم اعني الهيولى والصورة وح جاز ان يكون الصفا الاول

اختصاص البيوت
في شخصها واحتجاجي
وجودها الى الصورة قد ثبت في مقارن
ويلعلم ان هذه المقدمه لم تكن مذكورة في ابطال ك
البيوت في المعلول الاول ولعل لما امكن ان يعقد بها ايضا بطلان
فلا عبد الرزاق قوله وان قلتم في ابطالها من انها
لا يصلح للتاثير نعم ثم هذا ايضا ثابت بتحقيق
فلا يصلح لمسحق
قوله لاننا نقول هذا
الاختصاص
ثم الخ في الصفايات وسبب الاتفاق حاشية الرزاق
قوله في الصفايات وسبب الاتفاق حاشية الرزاق
قوله في الصفايات وسبب الاتفاق حاشية الرزاق

قوله في الصفايات وسبب الاتفاق حاشية الرزاق
قوله في الصفايات وسبب الاتفاق حاشية الرزاق
قوله في الصفايات وسبب الاتفاق حاشية الرزاق

قوله ولا يجوز ان يكون خلفه لا عاجلة في نفسه لان الغرض في

قوله لا يجوز ان يكون خلفه لا عاجلة في نفسه لان الغرض في
قوله لا يجوز ان يكون خلفه لا عاجلة في نفسه لان الغرض في
قوله لا يجوز ان يكون خلفه لا عاجلة في نفسه لان الغرض في

قوله لا يجوز ان يكون خلفه لا عاجلة في نفسه لان الغرض في
قوله لا يجوز ان يكون خلفه لا عاجلة في نفسه لان الغرض في
قوله لا يجوز ان يكون خلفه لا عاجلة في نفسه لان الغرض في

هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متجزيا لان
المتجزى بالذات المالى المكان هو الجوهر المتدنى الجهات اعنى الصورة الجسمية وينبعا في ذلك محلها وما
يجل في محلها فيكون مجردا الى مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالثبات والامتياز
به بل يكون عقلا فهو المظاهيرنا وكونه مركبا لا يقدح فيه قلنا لان ان جزء النفس لو استقل في التأثير لزم
استقلال النفس به لان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل بجواز ان يحتاج الجزء الاخر في التأثير الى
امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلان ان النفس لا تؤثر الا بالجماعة بل قد تؤثر في بعضها
وبعض خواص العادات كالمعجزات والكرامات والسحر من هذا القبيل على ما صرحوا به فان قيل فتكون غير
عن المادة في الذات والفعل ولا يفغ بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغنى عن المادة في ذاته
وفي جميع افعاله واحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون النفس
الاول هو النفس ويكون ايجادها في اول المرتبة بدون الالة ولو سلم فلان ان المعلول الاول يجب ان يكون
موجدا للجواز ان يكون واسطوخ فيجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او صورة ثم يصدر بواسطته البدن
او الهوى وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه الكامل دليل اخر على اثبات
العقول تقريره ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي تفرض اولي بما هو عليه الوضع من بعض مجسب
طبايعها لان لطبايع التي للاجزاء المفروضة متحدة فلا يقضى امورا مختلفة فلا يكون شي من الاوضاع واجبا لشي من
طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عن حايضة وتلك النقلة لا يتصور الا بالميل لاستعرف فيجوز ان يكون في طبايعها
ميل ولما لم يكن عليها سوا الحركة المستديرة لم يكن في طبايعها الا الميل المستدير ولما يمكن ان يكون لها ميل مستدير
وجب ان يكون لها مبدأ فيها اذ كان الميل يستلزم مكان التحريك المفروض وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا قسريا
فلا بد فيه من مبدأ ميل طبايعي ومع وجود مبدأ ميل المستدير في الجسم البسيط تمتنع ان يكون فيه عائق عن ذلك
الميل مجسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقضية بذاتها لشيء ولما يعوقها عن ذلك العائق
الخارج ايضا تمتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذلك وهو مستقيم او مركب من المستقيم والمتكسر
وجوده في الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه اطلاقا ولا ميل بالاستدارة فقط لا يمنع الحركة المستديرة
ولما وجد فيه مبدأ الميل وعدم العائق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك
الحركة ارادية لا تاقد بيننا ان في الفلك ميل طبايعيا بحركة فلا يكون حركته فسيته مستندة الى امر خارج عنه فهي
اما ارادية وطبيعية ولا يجوز ان تكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة يطلب وضعها ثم تركه فطلب وضعه وتركه
لا يتصور بدون الارادة فان طلب شي وتركه لا يكون الا باختلاف الاعراض وذلك لا يتم الا بشعور و ارادة واما
الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طابعا لشيء وان كان في وقتين لا يوق له لا يجوز ان يكون المطبعا للطبع نفس
الحركة فيكون الحركة دائما مطلوبة غير متحركة لا تا نقول الحركة لذاتها يقتضيه التادى الى الغير فيكون المطبعا ذلك
الغير فتعين ان تكون ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة التحرك و ارادة يستلزم التشبه
بالكامل الى الذات التي كالاتها حاصلة بالفعل لان الارادة تقتض ان يكون المراد مطلوب ممكن الحصول لان طلب الخ

لا حاجة الى لغة الجسمية وادبها او المعترض سابق الكلام
على تقدير
بجزء ذلك المركب
فلا حاجة الى اثبات الخ
ان الله ان المعجزات
من الله تعالى مائة الالوه الغير الا
صادق من النفس لما تقرر عندهم في موضع آخر
اعلم ان المصنف في هذا ليس له في المقتضيات التي بعض
الى التشبه بالامرافات تصدى بيانها

غير مسلم من ان كان سببه ميل طبايعي او شرط عدم
الميل فيه لا يقدر التحريك القسري والامة في وقت فلان واليه
لا بد من غير ان
الطبايع يطلق على المعنى العام الى على ليس شعور و ارادة و علم
والشعور و ارادة والطبع يطلق على ليس شعور
والطبيعة ايضا يطلق على سببه لانه مراد من الطبايع كما
صرح به بعض المحققين

قوله لا يجوز ان يكون خلفه لا عاجلة في نفسه لان الغرض في
قوله لا يجوز ان يكون خلفه لا عاجلة في نفسه لان الغرض في
قوله لا يجوز ان يكون خلفه لا عاجلة في نفسه لان الغرض في

قوله لا يجوز ان يكون خلفه لا عاجلة في نفسه لان الغرض في
قوله لا يجوز ان يكون خلفه لا عاجلة في نفسه لان الغرض في
قوله لا يجوز ان يكون خلفه لا عاجلة في نفسه لان الغرض في

لا يجوز ان يكون الجسم في زمان فان الزمان فان كان متغيرا على المدة...

الاربعون في بيان ان الجسم لا يتغير على المدة...

وهو اما محسوس او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس...

فان قيل ان الجسم لا يتغير على المدة لان الجسم لا يتغير...

فان قيل ان الجسم لا يتغير على المدة لان الجسم لا يتغير...

وهو اما محسوس او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب وللدفع وجذب الملازم شهوة ودفع المنافر غضب هما على الفلك محالان لانهما مختصان بالجسم الذي يفعل ويتغير من حالة ملائمة الى حالة غير ملائمة وبالعكس الاجرام السماوية التي لا تتحرك ولا يلتم ولا يتكون ولا يفسد ولا يمتو ولا يذبل ولا يتخلل ولا يتكاثف ولا يستحيل وبالجحمة لا يتغير عن حالته الى الاخرى الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها ملائما وبعضها غير ملائم فتعين الثالث وهو ان يكون المطمع معقولا فالطالب ما ان يريد يبدل ذاته او يبدل صفاته او يبدل تشبه احدهما والامكان له تعلق بالمطوع والتقديرين الاول والثاني يلزم انقطاع الحركة لان الذات الصفة اما ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لا متناع طلب الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلا بد من الياس عن حصول ما هذا شأنه فيلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة في حلالها حافظه للزمان الذي يمنع عليه العدم مطلقا اي سابقا على وجوده او طاريا عليه والى هذا اشار بقوله اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن فتح امر طلب غير الممكن فتح واراد بالحاصل بالفعل ما ينال في الجملة وبالحاصل بالقوة ما ينال اصلا بالقوة لكونه ممكن المحسوفتين الثالث وهو ان يكون الطلب لئيل تشبه بالمطوع ولا يجوز ان يكون تشبها مستقرا ولا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل تشبها غير مستقرا اي تشبها بعد تشبه بحيث ينقض تشبه ويحصل اخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد الى نهاية ولا يلزم الانقطاع فثبت ان المطمح حصول مشابهاة غير متناهية يحصل بالتدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المطمح موجودا متصفا بالفعل بكالات غير متناهية فيتم التحرك فيستخرج بحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع تشبه بالمط الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يولد وضع ويحصل اخر فيزول تشبه ويحصل اخر ويتحقق كل منها بتعاقب الافراد ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والالم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك تعدد العقول وهذه الجحمة مدخولة لتوقفه على دوام ما اوجبا انقطاعه اي هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التي اوجبا انقطاعها حيث يتنا حدوثها وايضا موقوف على حصر اقسام الطلب بما ذكر وهو ثم فان لا يتم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او للدفع لم لا يجوز ان يكون بمعرفة او التشبه به او غير ذلك مع المنازعة في امتناع طلب الملح اي لا يتم ان طلب الملح فتح وايضا لا يتم ان طبابع الاجزاء المفروضة للفلك لا يقض امور مختلفة فان بعض الاجزاء يقض ان يكون قريبا القطبين وبعضها يقض ان يكون قريبا لمنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبابعها كان ذلك ترجحا بل امر محتم وما بق من ان ذلك الامر يعود الى الفاعل فيدفع لان نسبة الفاعل الى المجمع سواء وعلى هذا الاصل ينبغي كثير من قواعدهم ولو سلم فلا يتم ان عدم وجوب الوضع لطبابع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز النقلة عنه جواز ان يلحق جرم الفلك صورة منوعة مقتضية لوضع معين لا يفارقه اصلا فان قلت لا يقدر ذلك في صحة ما ادعينا لان الاجزاء بالنظر الى طبابعها لا تكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت يكون تلك الصورة المذكورة امرا عايقا خارجا عن طبابع الاجزاء فينبط بناء على هذا الاحتمال حصر العائق الخارجي بعد تحقق هذا في ذي الميل المستقيم والمركب نعم يندفع ما قيل من ان عدم وجوب الوضع لطبابع الاجزاء يستلزم جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها فيجوز زواله بحركة غيرهما مما اعتبر الوضع بالنسبة اليه لان

طلب المحسوس اذا كان لا مرجع اليه المحسوس والافاضة طلب للمعقول لا يقدر طلب المحسوس لا مرجع له المحسوس

الدفع فانه برطاعة الزمان قوله اي لا يتم ان طلب الملح فتح هذا المنع انما يتوجه على التقرير...

من الاوضاع واجبا شئ من طبابع الاجزاء المفروضة فانقلبت عنه جازرة جرح فرع تور فانقلبت عنه جازرة على ما قبله حاصره قوله فان قلت ان هذا المنع غير مضر لنا لاننا لا نعني بقولنا فانقلبت عنه جازرة انها جازرة في نفس الامر حتى يترك جواز ان الصورة النوعية الاضطرورية جرم الفلك وصفا محضا لا يجوز

التوقف عنه على ما ادعينا به انه جازرة بالنظر الى طبابع الاجزاء المفروضة للفلك لا يجوز ان يكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت يكون تلك الصورة المذكورة امرا عايقا خارجا عن طبابع الاجزاء فينبط بناء على هذا الاحتمال حصر العائق الخارجي بعد تحقق هذا في ذي الميل المستقيم والمركب نعم يندفع ما قيل من ان عدم وجوب الوضع لطبابع الاجزاء يستلزم جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها فيجوز زواله بحركة غيرهما مما اعتبر الوضع بالنسبة اليه لان

على كون الطبيعة الواحدة لا يقض امور مختلفة وهو من نوع...

فان قيل ان الجسم لا يتغير على المدة لان الجسم لا يتغير...

اشترط الاختلاف في النوع لا في الصفات

فان كان النوع واحدا والصفات مختلفة فلا يكونان نوعا واحدا
فان كان النوعان مختلفين والصفات متشابهة فلا يكونان نوعا واحدا
فان كان النوعان مختلفين والصفات مختلفة فلا يكونان نوعا واحدا

فان كان النوع واحد والصفات مختلفة فلا يكونان نوعا واحدا
فان كان النوعان مختلفين والصفات متشابهة فلا يكونان نوعا واحدا
فان كان النوعان مختلفين والصفات مختلفة فلا يكونان نوعا واحدا

فان كان النوع واحد والصفات مختلفة فلا يكونان نوعا واحدا
فان كان النوعان مختلفين والصفات متشابهة فلا يكونان نوعا واحدا
فان كان النوعان مختلفين والصفات مختلفة فلا يكونان نوعا واحدا

استلزامه لجواز الحركة عليهما بالنظر الى طباعهما ظاهرا لا ستره فيه اذ لو لم يجز الحركة عليهما بالنظر الى طباعهما
لكانت ممنوعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طباعها عبارة عن اقتضاء طباعها بعدم حركتها
اعني سكونها ومعناه وجوب لوضع لطباع الاجزاء فلو لم يجز الحركة عليهما لزم ان يجب لوضع بالنظر
الى طباعها هف وايضا فان النصف من الفلك فوق الافق والنصف الاخر منه تحت فلو فرضنا ان ما
سوى الفلك من العناصر والمركبات مجالها لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك لا
يقضه طبيعته الفوقية ولا يابى عن التغير وكذا النصف التحتاني منه لا يقضه طبيعته التحتية ولا يابى
عن الفوقية والالزم اختلاف مقتضيات طبيعته واحدة بسيطة فبالنظر الى طباعها يجوز ان يصير
العوقاني تحتانيا والتحتاني فوقانيا وهذا ذلك لا يجوز الحركة عليهما اذ المفروض ان ما سوا الفلك لا
يتبدل عن حاله الى اخرى ولو سلم فلا يتم ان الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة فطل ما بنيت عليهن
امتناع العائق الخارجى وامتناع الحرق والالتيام والتخلل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل
ولو سلم فلا يتم ان ما يقبل الحركة القسرية لا بد فيه من ميل طباعى ولو سلم فلا يتم ان العائق عن الحركة
المستديرة لا يكون الا ذاميل مستقيم او مركب لجوز ان يكون العائق ذاميل مستديرا ولها في
القوة مخالفة لها في الجهة ولو سلم فلا يتم انما وجد مبدء الميل وعدم العائق لزم وجود الميل بالفعل لزم
ان يتخلف الميل عن وجود المبدء لانقاء شرطه كعدم الحالة الملائمة مثلا ولو سلم فلا يتم انه يلزم من عدم
ميل ذات المطا وصفته حصول الياسر ولا من يله انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون
المطا وصفته امر غير ثابت فيحفظ بوعده تعاقب الافراد كما ذكرتم في المشبه ولو سلم فلا يتم ان ذلك المطلوب
المشبه به ليس هو الواجب قولكم والالزم يختلف الحركات في الجهات قلنا يجوز ان يكون ذلك
الاختلاف الاختلاف القوي في النوع والاختلاف الكمال المشبه به في الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم
فلا يتم ان المطا الموصوف بصفات الكمال غير المتناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الاتصاف
بها على الاجتماع دون التعاقب وقولهم لا عليته بين المتضايين والالامكن المنع او على الاقوى ^{ضعف}
دليل اخر على اثبات لعقل بغيره ان الجسم لا بد له من موجد وموجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما والال
لكان قاحا حيا او محويا لما نقر عندهم من ان الافلاك والعناصر محتوية بعضها على بعض لا سبيل الى الاول
لان الحاوى اذا كان علة موحدة للمحوى فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوى ووجوبه كما
مر فاذا اعتبر وجود الحاوى في مرتبة لم يكن للمحوى في تلك المرتبة وجود ووجوب ضرورة تاخره بالذات
عن وجود ما هو علة له اعني الحاوى بل مكانه لا يتم يجب بعدتم ان عدم الخلاء في داخل الحاوى وجود
المحوى في داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر في نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلاء
في داخله كان مملوا محوى واذا وجد المحوى في داخله انتفى الخلاء في داخله بل هما متلازمان في التصور ايضا
ضرورة انه اذا تصور عدم الخلاء في داخله فقد تصور وجود محوى فيه وبالعكس بل ربما يظن ان عدم الخلاء
في داخله عين وجود المحوى فيرشد في تقارن معنيهما وتعارفهما كما لا يخفى ومثل هذين المتلازمين لا

فان كان النوع واحد والصفات مختلفة فلا يكونان نوعا واحدا
فان كان النوعان مختلفين والصفات متشابهة فلا يكونان نوعا واحدا
فان كان النوعان مختلفين والصفات مختلفة فلا يكونان نوعا واحدا

فان كان النوع واحد والصفات مختلفة فلا يكونان نوعا واحدا
فان كان النوعان مختلفين والصفات متشابهة فلا يكونان نوعا واحدا
فان كان النوعان مختلفين والصفات مختلفة فلا يكونان نوعا واحدا

تختلفان وجوبا ومكانا لان اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما واذا كان احدهما ممكنا غير واجب
في مرتبة كان الاخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلق يكون ممكنا في مرتبة وجود المحوى كما ان وجود
المحوى في مرتبة وجود المحوى لا يوجب جواز الانفكاك بينهما واذا كان احدهما ممكنا غير واجب

كذلك وان كان المحوى في مرتبة وجود المحوى لا يوجب جواز الانفكاك بينهما
والمحوى في مرتبة وجود المحوى لا يوجب جواز الانفكاك بينهما

على فرض وجود المحوى في مرتبة وجود المحوى لا يوجب جواز الانفكاك بينهما
والمحوى في مرتبة وجود المحوى لا يوجب جواز الانفكاك بينهما

على فرض وجود المحوى في مرتبة وجود المحوى لا يوجب جواز الانفكاك بينهما
والمحوى في مرتبة وجود المحوى لا يوجب جواز الانفكاك بينهما

على فرض وجود المحوى في مرتبة وجود المحوى لا يوجب جواز الانفكاك بينهما
والمحوى في مرتبة وجود المحوى لا يوجب جواز الانفكاك بينهما

على فرض وجود المحوى في مرتبة وجود المحوى لا يوجب جواز الانفكاك بينهما
والمحوى في مرتبة وجود المحوى لا يوجب جواز الانفكاك بينهما

على فرض وجود المحوى في مرتبة وجود المحوى لا يوجب جواز الانفكاك بينهما
والمحوى في مرتبة وجود المحوى لا يوجب جواز الانفكاك بينهما

على فرض وجود المحوى في مرتبة وجود المحوى لا يوجب جواز الانفكاك بينهما
والمحوى في مرتبة وجود المحوى لا يوجب جواز الانفكاك بينهما

على فرض وجود المحوى في مرتبة وجود المحوى لا يوجب جواز الانفكاك بينهما
والمحوى في مرتبة وجود المحوى لا يوجب جواز الانفكاك بينهما

تختلفان وجوبا ومكانا لان اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما واذا كان احدهما ممكنا غير واجب
في مرتبة كان الاخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلق يكون ممكنا في مرتبة وجود المحوى كما ان وجود
المحوى في مرتبة وجود المحوى لا يوجب جواز الانفكاك بينهما واذا كان احدهما ممكنا غير واجب
بالبذات لا يتخلف ولا يتخلف وكذا الخلف المذكور اعني مكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة هي
الصورة الجسمية للجسم المحوى لانه الجوهر الممتد في الاقطار الثلاثة المحدد لمكان الجسم المحوى بحيث اذا
انصف الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوى لبترة واذ وجد المحوى في داخله انتفى الخلاء في داخله البتة فاذا اعتبر وجود
تلك الصورة في مرتبة لم يكن للمحوى في تلك المرتبة وجوب الى اخر ما تر من البرهان وكذا اذا فرض ان
العلة هي الهيولى المحوى لانه متاخرة عن صورته لما تقر عنهم من ان الصورة شريكية لعلة الهيولى
فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية في مرتبة لم يكن للمحوى في تلك المرتبة وجوب لتاخرها بالذات عنها
بمرتبتين ومثل ذلك تبين ان الصورة النوعية للجسم المحوى ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان
يكون شيئا منها علة موحدة للمحوى وكذا لا سبيل الى الثاني لان المحوى لا يوجب جواز الانفكاك
عما من شأنه يتبدل ويتغير واكثر واغنى من ان الصورة والمقدار على ما هو مثله مع
زيادة والوهم لا يذهب الى تعليل الاشرف والاقوى والاعظم بما هو اخص واصغر ومثل
ذلك تبين انه لا يمكن ان يكون شيئا مما يتعلق بالمحوى من الصورة والاعراض وغيرها علة للمحوى
ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما واجبا متافرقا اذ هو افعال وهو اما الواجب او
العقل والاول محال لما مرتين الثاني وهو المطلق وقوله بلغ الامتناع الذاتية اشارة الى الجواب عن الدليل
المذكور تقريره ان الامة ان الخلاء متنع لذاته لانه لو كان متمتع لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه
بالذات ينافي وجوب ما يلازمه بالغير اعني وجود المحوى فان المتلازمين لو وجبا احدهما بالذات و
الاخر بالغير لا يمكن ارتفاع الواجب بالغير وامتناع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشئين اذا
لم يمكن ارتفاع احدهما وامتناع ارتفاع الاخر لا يمكن الانفكاك بينهما فلا يلزم كما اذا تحقق الانفكاك لكن
احدا المتنافيين اعني وجوب المحوى بالغير لكونه ممكنا واقع في نفس الامر فالمتنافي الاخر اعني وجوب عدم الخلاء
بالذات ليس بواقع في نفس الامر فثبت ان الخلاء ليس متمتع بالذات وانما امتناع دليله على المنع حتى صار
معارضته في المقدمه اعني امتناع الخلاء بالذات لانهما قد برهن عليهما فيما سبق فقل ان ردتتم بقولكم وجوب
عدم الخلاء لذاته ينافي كون ما يلازمه اعني وجود المحوى واجبا بالغير اذ ينافي كونه واجبا بغيره الذي هو
المحوى فتم لان وجوب المحوى بالمحوى يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود المحوى ووجوب
كما مر لكن قولكم وجوب المحوى بالغير واقع في نفس الامر فتم فانا قد برهننا على ان المحوى لا يكون علة للمحوى
وان ردتتم ان ينافي كونه واجبا بغيره مطلقا فتم المناقاة بينهما فان وجوب المحوى بعلة اخرى غير الخلاء لا ينافي
يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوى
ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة امكن عدم الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوى تلك

كأن العلة هي
وجودها من العلل لا يستقنا
شاعرة واقفاره باليد كان كذا
اشرف من المحوى لما ذكره كان اسما
الى المحوى شبهه بالحق من اسناد الى المحوى تم
ان في العلة عدم ذات الوهم لا يراد على الامتناع بل الاتساع
انما هو البرهان القائم على امتناع صدور جسم عن جسم وهو
يراد على امتناع كون المحوى علة للمحوى يرد على امتناع نفس
الجسم علة للمحوى لان
الذات هي التي لا يوجب جواز الانفكاك بينهما
والمحوى في مرتبة وجود المحوى لا يوجب جواز الانفكاك بينهما
على فرض وجود المحوى في مرتبة وجود المحوى لا يوجب جواز الانفكاك بينهما
والمحوى في مرتبة وجود المحوى لا يوجب جواز الانفكاك بينهما

الفرض لا يبين سطق وجود المحوى وبين مطلق عدمه فتم استدلال بها
لكن ان كان المحوى في مرتبة وجود المحوى لا يوجب جواز الانفكاك بينهما
والمحوى في مرتبة وجود المحوى لا يوجب جواز الانفكاك بينهما
على فرض وجود المحوى في مرتبة وجود المحوى لا يوجب جواز الانفكاك بينهما
والمحوى في مرتبة وجود المحوى لا يوجب جواز الانفكاك بينهما

في قولهم ان المثل لا يكون له صورة خاصة بل هو صورة من صور الاشياء...

ووجه هذا ان...

ووجه هذا ان...

عرفنا انما من المتلازمين لا يجب ان يتساويا في مرتبة الوجوب سلكنا ذلك لكن لان الحيولي متأخرة
عن الصورة فلو لم هي شيكة لعل الهوي قلنا لو سلم فنوعها لا يشخصها وهي التي يمكن ان يعتبر وجودها
في مرتبة سلكنا ذلك لكن لان المتلازم ان الحاوي اقوى واعظم من المحوى لانه بما كان المحوى اكثر سخاثة بحيث يند
على الحاوي بحسب المساحة فيكون اعظم منه حجرا وان كان الحاوي اطول منه قطرا ولا شك ان الوهم ينسب
الى تغليل مثل هذا الحاوي يمثل هذا المحوى على ان استبعادات الوهم لا عبرة لها في المقامات البرهنة
دليل اخر على اثبات العقل تقرر ان موحد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة لان تأثير المقارن
لا يكون الا فيما له وضع بالنسبة اليه على ما سبق من انه يشترط في صدق التأثير على المقارن الوضع للجسم
قبل اليجاد ولا وجوده ولا الجزئية فضلا عن ان يكون لها وضع بالنسبة الى موجد الجسم لا يكون الا
امرا مفارقا في ذاته ووجهه وهو اما الواجب العقل لا يسيل الى الاول فمعين الثاني وهو المطلق فان قيل
علة المركب لا يجب ان يكون علة الجزئية معا بل يجب ان يكون علة للجزء الاخير واحتمالها مع الاخر كما صرح به
الشيخ في الاشارات وح يجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبله مع صورة جسمية ويكون لها وضع
بالنسبة الى الموجد المقارن فيوجد هو في تلك المادة صورة جسمية اخرى يكون جزءا لآخر الجسم
الذي هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان شيئا مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس الى
المؤثر مصححا اليجاد ذلك الشيء في تلك المادة والآن ان لا يؤثر في ذى وضع في ذى وضع اصلا اذ لا
وضع له قبل وجوده وهو بقطع قطع الكلام في العلة الفاعلية المستقلة بالتأثير على معنى انها الاثبات كما
في الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من جزئيه والا
لكان فاعل الجزء الاخير مشاركا له اذ الكلام في المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتأثير
والجواب ان اشترط الوضع في تأثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه وايضا بعض افعال النفس لا
يتوقف على الالات الجسمانية فلا يشترط الوضع في تلك الالات لم لا يجوز ان يكون ايجادها للجسم من هذا
القبيل دليل اخر تقرر ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور
الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فقط واما اذا كان نفسا
فلاق فاعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه مرتين واما الثاني والثالث
فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلاهما لا يمكن ان يوجد الا مع الاخرى فيجب ان
يوجد الاخرى حتى تكون موحدة للجسم الاول اذ لو لم توجد الاخرى واوجدت الجسم الاخر لم يكن ذلك
الجسم الاخر الذي هو اثره اول الاجسام لتأخره عن الجسم الذي احدهما جزء منه وقد تقرر عندهم انه
ليس احدهما علة للاخرى والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة عن الوجوه الاخرى غاية
الظهور وانها النفس هو كمال اول الجسم طبيعي الذي حيوية بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق عن
المادة في ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس مجرد بل مادي كالنفس اليبانية
التي هي مبدأ الازدياد والالتصاف والتولد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادة

ووجه هذا ان... في قولهم ان المثل لا يكون له صورة خاصة بل هو صورة من صور الاشياء... ووجه هذا ان... ووجه هذا ان... ووجه هذا ان...

ووجه هذا ان...

لكن النفس انها جعلت خاصة

لجسم سبب ان خلفها من حيث...

نفسها تكون في ذلك الجسم وذه الالات...

مفارقة الذات والعدد جعلت ذلك...

لم يكن نفس ذلك الجسم مفارقة...

بما ذكره الوضع المقدمه ان...

ان يكون فاعلا للماد وضع...

فانه وضع في النفس...

وان لا يكون فاعلا للماد...

على الالات الجسمانية...

لا يجوز ان يكون ايجادها...

عنه المراد ان...

قال المصنف...

ان النفس قال الشيخ في...

الفصل الاول من المقامات...

حاصلها ان...

وليس لها جسمية...

ما دل ذلك على جسميتها...

كل ما يكون مبدأ لعدد...

للاذات فانما هي لفظ...

من جهة اضافة ما...

الاجسام التي ترى ان النفس...

لا من حيث جسمها بل من...

نفسه فنقول ان...

يقول اولئك القائلون...

في قولهم ان المثل لا يكون له صورة خاصة بل هو صورة من صور الاشياء... ووجه هذا ان... ووجه هذا ان... ووجه هذا ان...

ان النفس هي...

ووجه هذا ان...

ووجه هذا ان...

ووجه هذا ان...

ووجه هذا ان...

ووجه هذا ان...

ووجه هذا ان...

ووجه هذا ان...

ووجه هذا ان...

ووجه هذا ان...

ووجه هذا ان...

ووجه هذا ان...

ووجه هذا ان...

ووجه هذا ان...

ووجه هذا ان...

ووجه هذا ان...

ووجه هذا ان...

ووجه هذا ان...

ووجه هذا ان...

ووجه هذا ان...

ووجه هذا ان...

ووجه هذا ان...

ويجوز ان يكون ذلك في عالم اخر غير عالمنا
 فيكون كذلك في عالم اخر غير عالمنا
 فيكون كذلك في عالم اخر غير عالمنا

تفسير
 قوله تعالى
 ونفخ في الصور
 ونفخ في الصور
 ونفخ في الصور

ويجعل النفس الارضية اسمها والانس والنباتات فيفسرون بانها كالاول الجسم طبع الى حيوة
 بالقوة والمراد بالكمال ما يجعل به النوع اما في ذاته ويسمى كالاولا كهيئة السيف للحديد وفي صفاته ويسمى كالالثانيا
 كسائر ما ينبغي للنوع من العوارض مثل القطف للسيف وقولهم اول ما يخرج عنه الكليات الثانية المتأخرة عن تحصيل
 النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرها من الصفات المتفرعة على تحصيل
 الانواع في ذاتها وقولهم الجسم يخرج عنه الكمال الاول للحجرات وقولهم طبعي يخرج صور الاجسام الصائفة
 كهيئة السيف والسير والكرس وغيرها وقولهم التي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها
 افعال بواسطة الالات وقولهم حيوة بالقوة و ارادوا به ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون
 ذلك الصادرة عنه دائما بل قد يكون بالقوة لا ما يتبادر من ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج
 ح عن التعريف للنفس الحيوانية والانسانية يخرج النفس السماوية على راي من يقول بان النفس تمامها للفلك
 الكلي وان ما يخرج من الافلاك الجوزية بمنزلة الالات له فيكون جسا الالات ما يصدر عنه من الثققات والحركات
 الارادية التي هي من فاعيل الحيوة يكون دائما بالفعل لا كما فاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد
 المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني نقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما
 على راي من يقول ان لكل ذلك بنفسا وانها ليست من الاجسام الاليتية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره
 الاكثرون واعترضوا عليه بان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحيوة فلا يندرج بين التغذية
 والتنمية والتوليد ولا يدخل في التعريف للنفس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة عن الاحياء سواء
 على الحيوة والافان اريد جميعها خرجت عن النفس النباتية والنفس الحيوانية وان اريد بعضها دخل في صور
 البساط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء و اجيب عن بان المراد البعض وصور المعدنيات
 والبساط خارجة عن التعريف بقيد الالي فانهما تفعل افعالها بدون التوسط بيننا وبين انوارها فان قيل
 فعلى ما ذكر من ان قدي حيوة بالقوة لاجراء النفس السماوية يكون قولنا كمال اول الجسم طبعي الى معنى
 شاملا للارضية والسماوية صالحا للتعريف بها به وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليها محض اشتراك اللفظ اذ
 الاول باعتبار افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على هج واحد وان لا يتناولها رسم واحد اذ لو
 على مبدئي فعل ما دخلت صور البساط والعنصرات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية
 وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية فلنا مزية هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل ذلك نفسا
 وليس للنفس السماوية اختلاف افعال والالات لكن الشيخ ذكر في الشفا ان النفس اسم لمبدء صدور افعال
 ليست على وتيرة واحدة عادية للارادة والاختفاء في لانه معنى شامل لها صالح لتعريفها به على المذهبين لان
 فعل النفس السماوية ليس على هج واحد عادم للارادة بل انها مختلفة ومع الارادة على راي وعلى هج واحد
 مع الارادة على الصحيح وان اريد ان يعرف كل واحدة من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حد
 قيل النفس النباتية كمال اول الجسم طبعي الى من جهة ما يغذي وينمو فقط اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة وتكلم
 وتولد والنفس الحيوانية كمال اول الجسم طبعي الى من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة فقط اي لا يعقل الكليات

قوله ليست على وتيرة واحدة عادية هذا اللفظ لجميع الضمير
 والجمل يحقق نفى
 المجموع باعتبار رفع كثر
 واحد من الضمير كلف النفس الظنينة
 على راي والنفس الحيوانية والالات نباتان
 افعالها لا يكون على وتيرة واحدة مختلفة ولا يكون
 عادية للارادة بل يكون مريد انتفاء القيد الاول
 دون لا يخرج في النفس النباتية فان فعلها
 لا يكون على هج واحد لكن عارت
 للارادة وانتفاء
 الضمير
 ان زود اول كلف النفس الفلكية على راي م كن

والنفس

وذلك ما كان الغرض من بيانها في النفس مع النفس التي

النفس تصور

سواء في حال الحركات

والنفس في السكون والحيوية

وذلك ما كان الغرض من بيانها في النفس مع النفس التي

النفس تصور

سواء في حال الحركات

والنفس في السكون والحيوية

والنفس الانسانية كمال اول الجسم طبعي اليه العقل الكليات ويستنبط بالاراي والنفس الفلكية كمال اول الجسم طبعي ذي ادراك وحركة دائمين واعلم ان ما ذكره في تعريف النفس عموما وخصوصا ليس تعريفها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يؤخذ الجسم في تعريفها كما يؤخذ السباع في تعريف الباني من حيث انه بان وان لم يجز اخذه في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية اذ هي مرعاة الى ما هو اهم المهمات اعني معرفة الصانع بما له من صفاته العلية ولذلك استهزينا بين طلاب اليقين من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال نفس الانسان من انها مغايرة للمزاج والبدن ولجزا وانها جوهر مجرد متحد بالماهية في الافراد الانسانية حادث لا يفني بقاء البدن ولا ينتقل في الابدان له نقل بالذات واحساس بالالات وشارك التبات في قوى التغذية والتمية والتوليد وسائر الحيوان في قوى الادراك الظاهر والباطن واستدل على مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهمه بعض الناس من ان النفس عين المزاج الذي يتغير بتلاشه البدن بوجوده الا ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متعارفة الى الانفكاك انما يجبرها على الاجتماع وتاليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتاليف الموقوف على النفس فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور قبل ان المركبات يستعد لقبول كالاتها الاولى من مبدئها محب امزجتها المختلفة فيلزم ان يكون الامزجة شرطا في حصول كالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور واجيب بان نفس الابوين بقواها تجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها اخلاطا وتفرد من الاخلاط مادة المزج ويجعلها مستعدة لقبول قوة بعد المادة لصور رتمها انسانا وتصير المادة بتلك القوة ميتا ويكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المزج فقط كالصورة المعدنية ثم ان الملقى ما وقع في الرحم يترايد كالاتها محسب استعدادات يكتبها هناك الى ان يستعد لقبول نفس تصد عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب غذاء وتضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس حيوانية تصد عنها مع ما تقدم جميع الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة تصد عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المزاج لا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الكلية الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل له في الرحم باستعدادات يكتبها هناك يتوقف على نفس الام لان تلك الاستعدادات مستعدة الى امور يستند اليها ويتوقف على تلك الصورة ايتم ويتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال النباتية وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه نطق النسا التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج اخر سابق عليه فلا يلزم دورا قول ولقائل ان يقول ان من يزعم ان النفس

وذلك ما كان الغرض من بيانها في النفس مع النفس التي
النفس تصور
سواء في حال الحركات
والنفس في السكون والحيوية

بالنفس الانسانية كمال اول الجسم طبعي اليه العقل الكليات ويستنبط بالاراي والنفس الفلكية كمال اول الجسم طبعي ذي ادراك وحركة دائمين واعلم ان ما ذكره في تعريف النفس عموما وخصوصا ليس تعريفها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يؤخذ الجسم في تعريفها كما يؤخذ السباع في تعريف الباني من حيث انه بان وان لم يجز اخذه في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية اذ هي مرعاة الى ما هو اهم المهمات اعني معرفة الصانع بما له من صفاته العلية ولذلك استهزينا بين طلاب اليقين من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال نفس الانسان من انها مغايرة للمزاج والبدن ولجزا وانها جوهر مجرد متحد بالماهية في الافراد الانسانية حادث لا يفني بقاء البدن ولا ينتقل في الابدان له نقل بالذات واحساس بالالات وشارك التبات في قوى التغذية والتمية والتوليد وسائر الحيوان في قوى الادراك الظاهر والباطن واستدل على مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهمه بعض الناس من ان النفس عين المزاج الذي يتغير بتلاشه البدن بوجوده الا ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متعارفة الى الانفكاك انما يجبرها على الاجتماع وتاليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتاليف الموقوف على النفس فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور قبل ان المركبات يستعد لقبول كالاتها الاولى من مبدئها محب امزجتها المختلفة فيلزم ان يكون الامزجة شرطا في حصول كالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور واجيب بان نفس الابوين بقواها تجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها اخلاطا وتفرد من الاخلاط مادة المزج ويجعلها مستعدة لقبول قوة بعد المادة لصور رتمها انسانا وتصير المادة بتلك القوة ميتا ويكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المزج فقط كالصورة المعدنية ثم ان الملقى ما وقع في الرحم يترايد كالاتها محسب استعدادات يكتبها هناك الى ان يستعد لقبول نفس تصد عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب غذاء وتضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس حيوانية تصد عنها مع ما تقدم جميع الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة تصد عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المزاج لا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الكلية الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل له في الرحم باستعدادات يكتبها هناك يتوقف على نفس الام لان تلك الاستعدادات مستعدة الى امور يستند اليها ويتوقف على تلك الصورة ايتم ويتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال النباتية وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه نطق النسا التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج اخر سابق عليه فلا يلزم دورا قول ولقائل ان يقول ان من يزعم ان النفس

على طابع سبب النفس
يخصه النفس چون بالانظر بعد ذلك
في حفظه وتقويمه وترتبه كما كان في الاعراض
بموجب وجوده وجود الموضوع لها انما ضروري ولا يكون
مقومة لموضوعها بالاعتدال الموضوع البعيد قبلها وبين النفس
المادة بالنفس في كالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور واجيب بان نفس الابوين بقواها تجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها اخلاطا وتفرد من الاخلاط مادة المزج ويجعلها مستعدة لقبول قوة بعد المادة لصور رتمها انسانا وتصير المادة بتلك القوة ميتا ويكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المزج فقط كالصورة المعدنية ثم ان الملقى ما وقع في الرحم يترايد كالاتها محسب استعدادات يكتبها هناك الى ان يستعد لقبول نفس تصد عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب غذاء وتضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس حيوانية تصد عنها مع ما تقدم جميع الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة تصد عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المزاج لا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الكلية الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل له في الرحم باستعدادات يكتبها هناك يتوقف على نفس الام لان تلك الاستعدادات مستعدة الى امور يستند اليها ويتوقف على تلك الصورة ايتم ويتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال النباتية وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه نطق النسا التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج اخر سابق عليه فلا يلزم دورا قول ولقائل ان يقول ان من يزعم ان النفس

المزاج ويحفظ له وهو الصورة او الكمال الهائل اذا حصل له
في حال الحركات
والنفس في السكون والحيوية

الحصول ضد وهو المزاج الا ان يكون غير الاضداد
التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج اخر سابق عليه فلا يلزم دورا قول ولقائل ان يقول ان من يزعم ان النفس

في وجهه يوقف على مزاج اخر من غير ان يشعرك في ذلك
 عامر اراد ان يراه الا ان كان المزاج يوقف على حاله في زمان
 والمزاج الاخر سابق
 عليه بالزمان لا يوقف في ذلك
 ولا يوقف سخا في وقت يوقف في الاصله
 المثل في الاطلاق فان لم يدر
 كيف يمكن ان يكون جارا للاضداد بل
 بالفضل الاطلاق في عمدا في الزمان
 قال في قوله عطف على قوله لا شعور بالادراك
 في قوله لا شعور بالادراك في قوله لا شعور بالادراك

في وجهه يوقف على مزاج اخر من غير ان يشعرك في ذلك
 عامر اراد ان يراه الا ان كان المزاج يوقف على حاله في زمان
 والمزاج الاخر سابق
 عليه بالزمان لا يوقف في ذلك
 ولا يوقف سخا في وقت يوقف في الاصله
 المثل في الاطلاق فان لم يدر
 كيف يمكن ان يكون جارا للاضداد بل
 بالفضل الاطلاق في عمدا في الزمان
 قال في قوله عطف على قوله لا شعور بالادراك
 في قوله لا شعور بالادراك في قوله لا شعور بالادراك

عين المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى
 ان يصير مبداءا لتأثير تنسبونها انتم الى النفس ويثبتونها امرا خيرا وراء المزاج وليس هو الا المزاج وخصوه
 بتوقف على امراض سابق عليه وهو يوجب الاضداد المتعارفة الى الانفكاك على الاجتماع والتأليف الى
 حصول هذا المزاج الذي هو النفس وليس ذلك المزاج السابق بنفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس
 على ان ذلك لا يصفه جازم غاية الامر ان يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها انما لفيضا
 اللاحقة عليها ولا محذور في ذلك الثالث ان النفس والمزاج قديما فان في الاقضاء فان كثيرا ما
 يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها بان يقضيه السكون كما يمانع على الارض او يقضيه الحركة الى
 جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقضاء يدل على مفارقة المقتضيين واليه اشار
 بقوله ولما نغتر في الاقضاء واعترض عليه بان المانع للنفس في الحركة او جهتها هو اجزاء البدن فانها
 لتقلها تميل الى السفل فيما نغتنع النفس في الحركة على وجه الارض وفي الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه
 من جنس الحرارة والرطوبة فلا مانعة له في شيء منهما الثالث ان النفس تنبثق عند بطلان المزاج فان زيدا
 مثلا لمزاج عند طفولته لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب ولا شك ان الباقي غير ذلك
 والى هذا اشار بقوله ولما نغتنع احداهما مع ثبوت الاخر وقد يستدل بوجه اخر وهو انه لو كان مبداءا لادراك
 اعني النفس هو المزاج لم يحصل ادراك بالتمسك ان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كانت كيفية
 ملموسة شبيهة به لم يفعل عنها فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها ولما
 يتن مفارقة النفس للمزاج اراد ان يبين مفارقتها للبدن واجزائها وقواه فقال وهي مفارقة لما وقع
 الغفلة عنه يعني ان الانسان لا يفعل عن ذاته اي لا يتخ عن تصوره والتصديق بثبوتها في جميع حالاته
 وينبغ على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة وراجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه مدرك
 لذاته مثبتا ياما وكذا اذا تعطلت حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يعزب ذاته ولا يلزم
 من تعقل التائم والسكران ذاتهما في حالة النوم والسكران تبقى ذلك لتقل على ذكرها عند زوال
 العارض ويفعل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس ويظهر ذلك بان يتوهم
 الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يتلاصق اعضائه
 معلقا في هواه اطلق لاحتماله ولا يبرد فانه في هذه الحالة يفعل عن ظواهر لبدن لانها لا تدرك الا بالحواس
 وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون فاعلا عن البدن ايضا وعن القوى والحواس باسرها مع
 كونه مدركا لذاته وانها فلا يكون ذاته شيئا منها وردد ذلك بان ذات الانسان عندنا هي اجزائه
 الاصلية الجسمانية التي هي جزء لبدنه ولا تم انه يفعل عنها بل انما يفعل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض
 والقوى الحالية منها اقول وفيه نظر لانه لو كان لا يفعل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ما هي لا تقول
 يجب ان يعلمها بحقيقتها بل بوجه يميزها عن اعدادها من سائر الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها
 كل مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يميزها عن اعدادها ومفارقة لما يقع المشاهدة يري ان يبين مفارقة

يمكن ان ينشأ من النفس عين القلب مثلا او كون الشعور بالقلب مما يجب
 ان يكون بال
 حاسس انما هو على
 فقد يكون غير انما على تقدير
 العينية يكون شعور النفس بها
 الشعور بذات القلب وان لم يكن شعورا بجزء
 حيثما يصدق عليه مفهوم القلب ويكون شعورا به
 كان النفس عن القلب وكان الشعور بالقلب هو عين شعورها
 كخبري في انما لم يرد عدم اشكال شعور الاحساسية
 لا تمنع في وسط الالتماس بين الشيء ونفسه في كل ما علمه الزمان عليه الرتبة
 تكان حالها انما يبين
 العلم بالقلب من كونه
 هو انما يكون العلم بالقلب من كونه
 ضرورة كون العلم بالقلب من كونه
 في من علمه الزمان في من علمه الزمان

النفس

قوله ان النفس لا تتحرك في اجزاء الجسم

وذلك لان النفس لا تتحرك في اجزاء الجسم

بما ان النفس لا تتحرك في اجزاء الجسم

قوله ان النفس لا تتحرك في اجزاء الجسم

قوله ان النفس لا تتحرك في اجزاء الجسم

النفس الجسمية الممتدة في الجهات بانها مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل احد لا يشارك فيها غيره اقول وفيه نظر لان ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل احد ليست طبيعتها جسمية كلية فذلك مما لا يشبه على من اراد في تميزه فكيف يجعله مسئله وتدوّن وان اراد الجسم المشخص فذلك هو البدن بعينه وليس مما يقع الشركة فيه ومغايرة لما يقع التبدل فيه يريد ان يبين مغايرتها للجميع ما ذكر اعني المزاج والبدن واجزاؤه وقواه والجسمية بدليل يتم الجميع بانها متبدلة اما المزاج فانه يصير احدها كان وابرده منه وايضا اربط و ايسر و اما البدن واعضائه الجسمية فاتممت وتبدل وقواه ايضاً تزيد وتنقص مع ان النفس الناطقة باقية بما لها من اول العمر الى اخره كما يحكم به البديهة وغير المتبدل غير المتبدل واعترض عليه بان التبدل كما هو في الاجزاء النفسانية واعراضها دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس اقول وايضا منقوض بالجوان والسبات فان ذات النفس المخصوص ليست لهذا الهيكل المحسوس منه وهو دائم في التبدل بالتحليل والاعتداء بل بالتشوي والمآ مع اننا نعلم بديهته ان ذاتها باقية مادام حيوتها باقية ولعل السر في ذلك ان ذاتها عبارة عن بعض ما نشاهد من هيكله مع مشخصات يعجز العقول عن بلخيها وذلك البعض مع تلك المشخصات لا يتبدل ولا يتغير في مدة حيوتها الاربعا ارض لا مدخل لها في تشخصها كالاجزاء الاصلية التي في بدن الانسان فانها لا يتبدل من اول عمر الى اخره الاربعا ارض لا مدخل لها في تشخصه وهي جوهر مجرد يعين ان النفس الناطقة ليست متعجرة بالذات ولا بالذات ولا بالتبع فان قيل لما تبين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها ليست مجسم والاكانت عين لبدن او جزء منه ضرورة انها ليست جسماً منفصلاً عن البدن خارجاً عنه كما تبين اذ في التبدل المرح ولا القوى ولا الحواس تبين انها ليست جسمانية ايضاً فقد علم ما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره وان بانها بما يذهب لوهم الى انها جسم مجاور للبدن وانها عرضي حال في غير الاعراض المذكورة لتجرده عارضها يعين ان عارض النفس الناطقة هي الصورة العقلية المنطبقة فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي هي معروضتها مجردة ايضاً بيان الاول ان الصورة العقلية قد تكون مشتركة بين كثيرين كالكيانات التي نتصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجرداً لا لانه لو لم يكن مجرداً لكان محسوساً بغواش مادته من مقدار معين و ايرن معين وكيف معين ووضع معين وغير ذلك فلا يكون ملائماً لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركاً بين كثيرين وبيان الثاني ان اختصاص المحل بالمقدار المعين والايين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص المحل فيه واعتراض باننا لان العلم بالرسام صورة المعلوم في العالم يجوز ان يكون العلم بانكشف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل في مجردة اخرى لا يحظها النفس من هناك كما تدرك ما انفس من الجحشيات في الاتمابل يجوز ان يكون العلم مجردة انكشاف من غير ان يرسم صورة شيء في شيء اصلا سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام المية بل يكون كمنش النفس على الجدار و لا يكون هذه الصورة مجردة بل مجردة هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذوالصورة مجردة عنها سلمناه لكن لان اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتصافها ما محلها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا ترى ان الجسم يتصف بالياض مع

على التقديرين
يلزم مجرد النفس
على الاول فلا يتصاع حلول
المجرد في المادي والاعمال في
متنازع كمنصور انك في التجرّد بالنسبة الى
المادي ولما كان الوجود الذي هو الذي يوجد
المعلومات في النفس انما يتبعها المحققين وكما تبين
الكلام عليه صرح كونها عارضة لها وان كانت النفس
تكون عارضة لها فانها لا تكون النفس
والنفس لا تتحرك في اجزاء الجسم
قوله ان النفس لا تتحرك في اجزاء الجسم
بما ان النفس لا تتحرك في اجزاء الجسم
قوله ان النفس لا تتحرك في اجزاء الجسم
بما ان النفس لا تتحرك في اجزاء الجسم
قوله ان النفس لا تتحرك في اجزاء الجسم
بما ان النفس لا تتحرك في اجزاء الجسم

منع المناقاة بين التجرّد والمازنية من قهر المحل
العقلية الناطقة هي الصورة العقلية المنطبقة فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي هي معروضتها مجردة ايضاً بيان الاول ان الصورة العقلية قد تكون مشتركة بين كثيرين كالكيانات التي نتصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجرداً لا لانه لو لم يكن مجرداً لكان محسوساً بغواش مادته من مقدار معين و ايرن معين وكيف معين ووضع معين وغير ذلك فلا يكون ملائماً لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركاً بين كثيرين وبيان الثاني ان اختصاص المحل بالمقدار المعين والايين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص المحل فيه واعتراض باننا لان العلم بالرسام صورة المعلوم في العالم يجوز ان يكون العلم بانكشف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل في مجردة اخرى لا يحظها النفس من هناك كما تدرك ما انفس من الجحشيات في الاتمابل يجوز ان يكون العلم مجردة انكشاف من غير ان يرسم صورة شيء في شيء اصلا سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام المية بل يكون كمنش النفس على الجدار و لا يكون هذه الصورة مجردة بل مجردة هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذوالصورة مجردة عنها سلمناه لكن لان اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتصافها ما محلها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا ترى ان الجسم يتصف بالياض مع
ان اريد ان لا يكون الفاعل منه اجزاء
متخالفات ذميمة فتم فان الاجزاء
الذميمة امور ذميمة
تقليدية متعارفة
كالحسن الفصل لان عدم اتصافه بالياض في كل حال ولا
علم النفس من اجزاء
ان النفس لا تتحرك في اجزاء الجسم
قوله ان النفس لا تتحرك في اجزاء الجسم
بما ان النفس لا تتحرك في اجزاء الجسم
قوله ان النفس لا تتحرك في اجزاء الجسم
بما ان النفس لا تتحرك في اجزاء الجسم
قوله ان النفس لا تتحرك في اجزاء الجسم
بما ان النفس لا تتحرك في اجزاء الجسم

المنطقة في الاجسام بكل ويضعف عند توارده الافعال وتكررها خصوصا الافعيل القوية الشاقرة ويشهد بذلك
 التجربة والقياس اما التجربة فظ بل نقول ربما يبلغ وهن القوة حدا يعجز عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص
 الشمس بالاستقصاء لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع رعد الشد لا تسمع صوت الضعيف و
 الشاقرة بعد شتم الرامية القوية لا يحس بالرامية الضعيفة وهكذا حال الذائفة واللاصة فكان قوة المحس قد بطلت
 بالوهن والكلال واما القياس فلان فاعيل تلك القوى لا يصدر عنها الا عند افعال موضوعات لقوى كثر
 محل الحواس عن المحسوسات عند الحساس والافعال انما يكون بقاها بغير طبيعة المنفعل ويمنع عن المقاومة فيهنه
 والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي تافت موضوعات تلك القوى
 عنها فيكون تلك لطبايع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتقاون والتنازع يقتضى الوهن
 فيهما جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة ضد ذلك الوهن والكلال فانها قد لا تنكل عند توارده الافكار المؤدية الى
 العلوم بل تقوى بذلك لزيادتها وانما قلنا قد لا تنكل النفس لم يقبل لانكل اصلا لان العاقلة اذا كان
 تعقلها بمعاونته من القوة الفكرية قد يضعف عن التعقل لضعف معاونتها لضعفها في ذاتها وكل الوجهين
 ضعيف اما التجربة فلما قال الامام جازان يكون العاقلة مخالفة بالتوسع لسائر القوى مع كون الجميع بديته فلا يبعد
 ح اختصاص بعضها بالكلال دون بعض واما القياس فلان ان فاعيل القوى الجسمانية لا تصد عنها الا
 عند افعال موضوعاتها ودخولها تحت حد واحد يقتضى وحدتها ذهب جمع من الحكماء كاسطو واتباعه الى
 ان النفوس البشرية متحدة بالتوسع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات واختاره
 المصنف وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالمهية بمعنى انها حشيتة انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالمهية قبل و
 يشبه ان يكون قولهم الناس معادن كعادن الذهب والفضة وقولهم الاديان جنود مجتدة فما توافر منها
 ايتلف وماتنا كرمها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون
 كل فرد منها مخالفا بالمهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظاهر لم يقبل به احد واخرج المصنف على ما
 اختاره بان النفوس البشرية داخله تحت حد واحد وهذا يقتضى وحدتها بالتوسع فان الامور المختلفة بالمهية يتسع
 ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضى وحدتها بالتوسع لجواز ان يكون ما يذكره
 في حد واحد الحقيقة الجسمانية المشتركة بينها فان الحد كما يكون الحقيقة النوعية كلك يكون الحقيقة الجسمانية ايضا وان
 ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد وانما طائفة يفرض هو ثم بل ربما يحتاج في ذلك الى ضم مبرز
 جوهري بل يجوز ان يكون ما يعقل من النفس ويجعل حدا لها عرضا اما ما لا انواع مخالفة الحقيقة واختلاف العوارض
 لا يقتضى اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها بالمهية بقرحة الحجج انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة
 والنحل والتخاوة والجهن والشجاعة وليس ذلك لاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حارا المزاج وفي
 غاية البلادة وقد يكون باردا المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى
 بحالها فان الانسان لو احد قد يسجن مزاجه جدا ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على خلقته النفس من بلادته وذكائه
 فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج وايضا قد يتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا

ان اول ما ذكره الحكماء من كون النفس تقتضى المادة وان النفس تقتضى الوحدة
 نوع فلا يكتفى بتعلق المادة بل بالذات كما ان النفس تقتضى الجوهر فلو كانت
 من المادة لخصت من النوع وكيف يتصور في النوع بل كخصي
 الابن بالذات عن المادة والنوع وادارة البدن لغرفة كذا في النوع
 والملكات التي نسبتها الى النوع وادارة البدن لغرفة كذا في النوع
 الموجودة عليه وبالجملة لوضع وجوده كذا في النوع
 النوع فلما لا يتصور لغرفة كذا في النوع وادارة البدن لغرفة كذا في النوع
 النفس من غير ذلك وان النفس لا تحصل من البدن وعلاصا من الملكات والصفات
 واقول ايضا ان النفس لا تحصل من البدن وعلاصا من الملكات والصفات
 يكون شخصا كذا في النوع وادارة البدن لغرفة كذا في النوع
 مما صلب بسبب اختلاف البدن الجسدي وكذا في النوع
 النفس الغير الشخص البدن الجسدي وكذا في النوع
 الشخص وقد ان تعلق انما هو الشخص خصوصا مع قطع النظر عن
 فلقم ان
 ان يكون لكل نوع من هذه الالوان التي لا يكون فيها مادة العرض
 الالوان المتعاقبة من غير ان

تختلف

تكلف في بقاعه في المخاوف والشدات عليها يصير شجاعا والبخل اذا تكلف في بذل المال وداوم عليه يصير سخيا و
 الغضب اذا تحم وداوم عليه يصير جليلا مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت
 باستمراره وايضا فاننا نجد شخصين متقاربين في المزاج غاية التقارب مع انهما متباينان غاية التباين في الرحمة
 والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور فعمل انها ليست مستندة الى المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب
 الامور الخارجة كالتعلم من المعلم ومشاهدة من الابوين والاصحاب والاخوان اذ ربما يتفوق الانسان واجتماع هذه
 الاسباب الخارجة كلها للعفة مثلا مع كونها متباينة في الميل الى الفجور وبالعكس وقد يكون الابوان في غاية الخسنة و
 الرداثة والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه الغرائز والاخلاق ليس مستندا
 الى اختلاف الالات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجة فهو مستند الى ذوات النفوس فيجب ان تكون مختلفة
 وتغير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما زعمه الحكماء من انهم يمتنعون من الامور
 الفلكية او يكون لتركب في تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة وانحاء شتى فلما
 يقع الاتفاق فيهما واذا وقع الاتفاق فيها على الندرة تبعد التوافق في تلك العوارض ولو كانت العوارض مختلفة مستندة
 الى ذوات النفوس وحدها لم يتصور تبدلها على نفس واحدة وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت
 اذلية لزم اجتماع صديق وبطلان ما ثبت او ثبوت ما يتبع ذهاب رسله واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق
 لما ذهب اليه المليون وذهب اليه افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واخبار المصنف الاول ولهذا قال وهو ظاهر على
 قولنا ان حدوث النفس على قول المليون لان الواجب تمه فاعل بالاختيار على رايهم واثر المختار لا يكون قديما
 على ما سبق واما على قول الخصم فلان النفس لو كانت اذلية لزم احدا لا مورا الثلاثة وهي اجتماع الصديق وبطلان
 ما ثبت او ثبوت ما يتبع بيان الملازمة ان النفس لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة او متعددة لا
 سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها وح يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو
 نفس من اتصف بالبخل والجهن بعينها نفس من اتصف بالتهور والاسراف فيلزم اجتماع الصديق وهو الامر الاول
 واما ان تنكسر ولا يمكن ذلك الا بان يبطل النفس الاولى الواحدة ويحدث نفوس اخرى فيلزم بطلان ما ثبت
 اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك بطرما عرفت من ان القديم لا يجوز زواله مع ان ذلك قول مجتهد
 النفس وانما قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان نفس وحدوث نفوس اخوان التكثر اما بالانقسام والتجزئ او بوقوع
 الواحد وحصول الكثير والاول لا يكون الا بالمادة وبذلك اثبتوا الهيولى على ما سبق ومادة النفس هي البدن
 ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاؤا لو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة
 الهاكمة وما يبرزها في الازل بالابدان لا يتصور الا بالاتصال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ ومنتبين بطلان
 ولا سبيل ايضا الى الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل لا تكون متحدة بالتوع لما سبق من ان الاتحاد بالميتة
 والتكثر بالافراد اما يمكن فيما له مادة ومادتها البدن ولا بدن في الازل ويتم الكلام بما مرنا واذا الاعتراض
 عليه انه منفي على مقدمات قد مرزب فيها في محل اثباتها وايضا يتم بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث
 النفس فيلزم الدور وهي مع البدن على التساوي اى عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا يزيد احدها على الاخر

قوله
 وذلك المتبوع
 العيون على ما سبق
 لا يخفى ان الكلام على تقدير ان
 يكون النفس واحدة في الازل وبصير
 متعددة بعد التعلق بالبدن فلا يضر عنده
 اذ لية البدن تعدد وانما بعد التعلق بطريق
 لا يقال مادة ابو بكر نبيها النفس
 قوله انما يكون في مادة النفس
 عادة فلا يقال في الازل لا يتصور
 في الازل بالابدان لا يتصور
 من تلك الابدان لا يتصور
 تناسخ
 وسبب بطلان من
 ويكون النفس
 وبهذا يتبين
 فلو كان
 في الازل بالابدان لا يتصور
 تناسخ
 من تلك الابدان لا يتصور
 تناسخ
 وبهذا يتبين
 ويكون النفس
 وبهذا يتبين

المتعلق

في المسائل الكلاسيكية نفى
الاشباح

لا يتعلق ببدن واحد النفس واحدة وذلك معلوم بالظن وكذا لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل
 الاجتماع فالظن واما على سبيل الانتقال من بدن الى اخر فلا تراه لو انتقل نفس من بدن الى اخر لزم ان يجمع فيه نفسا منتقلة
 وحادثه لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وعند حصول
 الاستعداد في القابل يجب حدوث النفس بانقرض من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانهم مع ابتناؤه
 على كون المسبب موجبا لا يختار اصنعي على حدوث النفس وقد مر انه لا يتم بيانه الا بابطال الشاسخ الموقوف على حدوث
 النفس فلزم الدور وايضا انحصار شرط حدوث النفس في حدوث استعداد البدن ثم لجواز ان يكون مشروطا ايضا بان
 لا يصادف استعداد البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها في حال كمال ذلك الاستعداد فلا تحدث
 مع نفس اخرى لانقضاء شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين آخرين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس
 المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن اخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو
 جوهر النفس لباقي كما كان واللازم بطل قطعها واعترض بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق
 في تدبير البدن الاخر مانعا وطول العهد منسبا وثانها ان التعلق بعد مفارقة هذا البدن ببدن اخر لزم ان لا
 يزيد عدد الابدان لها اكثر على عدد الابدان الحادثة قط والتالي بطل بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام وتهلك الابدان
 كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار منطاوله تبيان للملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان
 يتعلق بالبدن الحادثة احد نفسهما اليك فقط فيلزم تعطل نفس الاخرى او كليهما فيجتمع على بدن واحد نفسا
 اولم يكن هناك النفس واحدة وكانت متعلقة بكل البدنين لها اليك فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن
 واحد والتوالي ظ البطلان واعترض عليه بانهم يلزم ما ذكر ان لو كان تعلق بدن اخر لانها البتة وعلى الفور واما
 اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا يجوز ان لا ينتقل نفوسها اليك الكثيرين او ينتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة
 وما ذكر من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس يلزم لان الابتهاج بالكالات والتاتم بالجمعات شغل ويرد على
 الوجوه الثلاثة انها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا ينتقل الى بدن انسان اخر ولا يدل على انها لا تنتقل
 الى بدن حيوان اخر من البهائم والسباع وغيرها على ما جوزوه بعض الشاسخية وسماه مسخا والى النباتات وسماه انخفا
 ولا الى جوارح على ما جوزوه اخر وسماه رسخا ولا الى جوهر سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة ولا تنفسا في انفق القفا
 بمغايرة النفس للبدن على انها لا تنفسا في نود دليل التكمين على ذلك التصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة و
 هي من الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا يمنع فناء النفس اذا لو فت كان لها محل يقوم
 به امكان فثانها ولا بد ان يكون ذلك المحل موجودا انما لا يزيد بالامكان الامكان الذاتي الذي هو امر عدي بل
 الامكان الاستعدادي الذي هو عرض موجود فلا بد له من محل موجود ومع ان يكون الشيء محلا لامكان وجود
 ما هو مابين القوام له او لامكان فساده عن فان البدن يهتز تحمك باستحالة ان يكون الشيء مستعدا للحصول مباينه
 له او لفناء عنه ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الحجر مثلا مستعدا للحصول النفس الناطقة الانسانية له ولعدمها عنه
 بل الشيء انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق القوام به اى مستعدا لوجوده له ومحلا لامكان فساده
 اى مستعدا لعدمه عن كالحجم فانه محل لامكان وجود السواد فيه وهو هيوه لوجود السواد فيه بحيث يكون

قال صدر القائلين
 في المسائل الكلاسيكية
 ان سبب نفى اشباح الابدان
 علت ان النفس في بدن
 العينة في بدن
 مجازة في بدن
 في بدن
 والماز في بدن
 ان تارة في بدن
 صلاصية في بدن
 والتمتع في بدن
 الوضوح في بدن
 منع لان الترتيب
 بين امرين
 محركة جوهرية
 او طبع او ارادة او اتفاق

منصفا

بعضه نفس كذا فقد كثر في ذلك ما لا يحصى من النسخ والاشهر
والمعروف في ذلك ما لا يحصى من النسخ والاشهر
والمعروف في ذلك ما لا يحصى من النسخ والاشهر
والمعروف في ذلك ما لا يحصى من النسخ والاشهر
والمعروف في ذلك ما لا يحصى من النسخ والاشهر
والمعروف في ذلك ما لا يحصى من النسخ والاشهر
والمعروف في ذلك ما لا يحصى من النسخ والاشهر
والمعروف في ذلك ما لا يحصى من النسخ والاشهر
والمعروف في ذلك ما لا يحصى من النسخ والاشهر
والمعروف في ذلك ما لا يحصى من النسخ والاشهر

بعضه نفس كذا فقد كثر في ذلك ما لا يحصى من النسخ والاشهر
والمعروف في ذلك ما لا يحصى من النسخ والاشهر
والمعروف في ذلك ما لا يحصى من النسخ والاشهر
والمعروف في ذلك ما لا يحصى من النسخ والاشهر
والمعروف في ذلك ما لا يحصى من النسخ والاشهر
والمعروف في ذلك ما لا يحصى من النسخ والاشهر
والمعروف في ذلك ما لا يحصى من النسخ والاشهر
والمعروف في ذلك ما لا يحصى من النسخ والاشهر
والمعروف في ذلك ما لا يحصى من النسخ والاشهر
والمعروف في ذلك ما لا يحصى من النسخ والاشهر

تواند كرفت لازم اي تعلق نفس بيد واحد واين مفرود

الاطلاق
قد شرحه بالضرورة
نه انه لم يصح كلف
والتواند بود كلف نفس كلف
منعه شده هين نفس مهارت كره
باشد والا لازم ايه جواز استعداد مدين برای
حضور نفس و این مستلزم جواز تعلق نفس واحد
اگرست بود جواز تعلق نفس واحد
مفاد تعلق نفس واحد
بجانب او او را در نفس
عبارت دارد که است
بعد از آنکه است
نفس مفرود با است
است که این است
خود نتواند کرو و بدن
چنین بنویسد
در کمال ضعف است
بعضی از کلمات
الاصطلاح کلیمات
الاصطلاح کلیمات
الاصطلاح کلیمات
الاصطلاح کلیمات
الاصطلاح کلیمات
الاصطلاح کلیمات
الاصطلاح کلیمات
الاصطلاح کلیمات
الاصطلاح کلیمات
الاصطلاح کلیمات

متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل الامكان فساده بحيث يتصف به اذا فسد باقيا بعينه ولما امتنع
بقاء الشيء بعينه مع فساد امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فذلك المحل الذي يقوم به امكان فساد
النفس مغاير لها وليس بمباين لها او حال فيها لا سبيل الى الشا في الاستلزام بقاء الحال مع فساد محله ولا
الى الاول لا استلزامه كون النفس ذامدة يقوم بها فلم تكن مجردة هف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن
لانا فرضنا قد نفي فان قيل هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة
على انها لا تفترق قط فلنا النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفه
فيه ليسصير الالهة في تحصيل كالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقادير النفس للبدن فمن هذه
الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها على معنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة
به فيكون البدن محلا للاستعداد وجودها من حيث انها مقادير له لانه من حيث انها مباينة آياه بل هو محل
لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا
اولا وبالذات الى تعلقها اعز وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا
الاستعداد كاف لفضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اول وبالذات
الى وجودها في نفسها لمتنع قيامها بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشيء
لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى
انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث انها مقادير
له لانه من حيث انها مباينة آياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لانه لم يتوقف انقطاع تدبيرها على
عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي هذا الا
استعداد عدمها في نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد اخر وقد تبين امتناع قيامها بالبدن فقد ظهر الفرق
بين امكان وجود النفس وامكان عدمها وان البدن لا يكون محلا لامكان لثا مع انه محل للامكان الاول
ويرد عليه جميع ما سبق ايراده في مجت ان كل حادث مادي ولا يصير مبدء صورة لاخر والابطال ما اصلنا
ذهب بعضهم الى ان الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية على البدن فيكون له لتصرفها في البدن والجزئية
وقواها وهذا الكلام مبنى عليه ومعناه ان النفس التي تعلقت ببدن وفاضت منها صورة نوعية عليه لا
تفيض منها صورة نوعية لبدن اخر والا لكان للنفس واحدة بدنان فيزيد عدد الابدان على عدد النفوس فلا بدت
وقد بينا انها متساويان وتعقل بذاتها وتدرك بالالات يعبر ان النفس الناطقة تدرك للكليات بذاتها
لا بواسطة الالات بل يرسم صورها في نفس الذات وتدرك الجزئيات بالانها اي بان يرسم صورها في
الالات لا نزاع في ان مدرك الكليات في الانسان هو النفس وانما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات
فبعد بعضهما النفس واختاره المصنف وعند بعض الحواش والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس انما يحكم بين الكل
والجزئية والمحاكم بين الشئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادر كات شي واحد والمدرك
للكليات هو النفس فلا بد ان يكون مدرك الجزئيات ايضا آياه او اما ان صور الكليات يرسم في النفس

دون

بن جهم باخر نماز الله عنهما وحشرهما مع مواليهما مجرودا على ولهما
صلى الله عليهم اجمعين
الفخر محمد البرسيم
الاصطلاح کلیمات

اعتبارية كما في الغازية فانها كما ذكرنا انفاعلات عن ثلث قوا احدها مما يجعل فضلة الحضم
 الرابع منها وهذه القوة عملها في الانبثاق لان ذلك الذي يصيغها فيهما وتاثيرها ما يهيئ كل جزء
 من المنه الحاصل من الذكر والآن في الرحم لغرضه من ان يجعل بعضه مستعدا للتعطيل وبعضه
 مستعدا للعصبية وبعضه مستعدا للرباطية الى غير ذلك هذه القوة تسمى المغيرة الاولى لان المغيرة
 كما تطلق على هذه القوة تطلق على هذا القوا الثالث من قوا الغازية ايضا لوجودها في المغيرة فيها
 فخصتها بالمغيرة الاولى واولئك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدء المولد وفعل هذه القوة اما
 يكون حال كون المنه في الرحم لضاف ذلك فعل القوة المتصلة لانها تقدمت على الاعضاء المتصلة
 صونها الخاصة بها وانما لم يذكر المصنف القوة المتصلة لانه سيبطلها وانما احتج الى هذا القوا
 الى الغازية فلا بد ان بقا البدن بلوغ لان البدن انما يمكن ان يكون من جنس رطب ليكون قابلا للتشكيل
 ولا بد من حارة عاقدة منضجة محللة للفصول ويلزمها الاصح ان تحلل الرطوبة ويعينها على ذلك الهواء
 الحار والمحركات البدنية والتفتت اولها ان الغذاء يخلف بلما يتحلل منه لم يمكن بقاؤه مدة متسا
 التكون فضلا عما تجد ذلك وليس يوجد في الخارج جسم اذا ما سجدت الا انما يتبعه فلا بد ان
 ان يكون للنفس قوتها من شأنها ان يحتمل الورد الى مشاهد جوهر اعضا البدن ليخلف بذلك بدل
 وهذه القوة الغازية ولما لا المولدة فلما ثبت من ان الموت صفة وحدها الا ان الابدان لما يتولد مما يرد
 ان يكون للنفس قوة تفصل من الماد التي تحصلها الغازية ما تعلمه مادة لشخص اخر ولما كان ذلك المنفصلة
 اقل من مقدار الواجب لشخص كامل جعلت النفس ان قوة تصنيف من الماد التي تحصلها الغازية سببا
 الى الماد المفصلة فينبغي مقدارها في الاقطار على اناس طبعه بليق في استحداثك النوع الى ان يتم التحضر
 وتخدم للغازية قوا اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان الشخص يتم بفعل القوتين لغا
 واما انما كانتا مقصودتين فيه بذاتها لکن لما لم يكن ذلك لا يحصل الغذاء النافع واصلا او فضلا
 احتج الى افعال قوا اربع فتمت تلك الاربع خوارم لتبنيك القوتين لما ان فعلها ليس مقصودا بل
 لتتميم فعل تينك القوتين وانما تخدم للغازية ولتقبل تحدد للغازية وانما هي لما ان الغازية ايضا تحدد
 التامية فيعلم ما هو المقصود بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة فقط لان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى
 جميع الاعضاء لانه لا يخلو ما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية وانما ان يكون خفيفا فلا
 يصل الى الاعضاء السافلة ووجودها في بعض الاعضاء معلو بالحسن فان المتكسر اذا اشتد حاجته الى الغذاء
 يجده يجذب من فيه الى المعدة من غير ان يدركه في فيه وايضا فان الحلو يخرج بالقي بعد غيره وان شاولا
 وما تلك لا يجذب الى المعدة اللذبة الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت خالية عن الفضل بعيدة العهد الجماع
 يحس الانسان وقت الجماع ان اجله يجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لا يدخل في الاضغاط
 حتى يصير شها بجوهر المغنند والاشعاع حركة وكل حركة في من اذ لم ينز في مثلها ليستحيل الغذاء الى
 جوهر المغنند ولان الحلط جسم رطب سياتي ان يقف ما انما ينفسه فلا بد من قاسر يتسره على الوتوف
 وذلك القاسر هو الماسكة وجوهرها في بعض الاعضاء معلو بالحسن فان زبا التشريح قالوا ان اشرها بطن

منه المولدة فلما ثبت من ان الموت صفة وحدها الا ان الابدان لما يتولد مما يرد
 ان يكون للنفس قوة تفصل من الماد التي تحصلها الغازية ما تعلمه مادة لشخص اخر ولما كان ذلك المنفصلة
 اقل من مقدار الواجب لشخص كامل جعلت النفس ان قوة تصنيف من الماد التي تحصلها الغازية سببا
 الى الماد المفصلة فينبغي مقدارها في الاقطار على اناس طبعه بليق في استحداثك النوع الى ان يتم التحضر
 وتخدم للغازية قوا اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان الشخص يتم بفعل القوتين لغا
 واما انما كانتا مقصودتين فيه بذاتها لکن لما لم يكن ذلك لا يحصل الغذاء النافع واصلا او فضلا
 احتج الى افعال قوا اربع فتمت تلك الاربع خوارم لتبنيك القوتين لما ان فعلها ليس مقصودا بل
 لتتميم فعل تينك القوتين وانما تخدم للغازية ولتقبل تحدد للغازية وانما هي لما ان الغازية ايضا تحدد
 التامية فيعلم ما هو المقصود بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة فقط لان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى
 جميع الاعضاء لانه لا يخلو ما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية وانما ان يكون خفيفا فلا
 يصل الى الاعضاء السافلة ووجودها في بعض الاعضاء معلو بالحسن فان المتكسر اذا اشتد حاجته الى الغذاء
 يجده يجذب من فيه الى المعدة من غير ان يدركه في فيه وايضا فان الحلو يخرج بالقي بعد غيره وان شاولا
 وما تلك لا يجذب الى المعدة اللذبة الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت خالية عن الفضل بعيدة العهد الجماع
 يحس الانسان وقت الجماع ان اجله يجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لا يدخل في الاضغاط
 حتى يصير شها بجوهر المغنند والاشعاع حركة وكل حركة في من اذ لم ينز في مثلها ليستحيل الغذاء الى
 جوهر المغنند ولان الحلط جسم رطب سياتي ان يقف ما انما ينفسه فلا بد من قاسر يتسره على الوتوف
 وذلك القاسر هو الماسكة وجوهرها في بعض الاعضاء معلو بالحسن فان زبا التشريح قالوا ان اشرها بطن

الغذاء
 الخدم

بمحصلها الغازية

ان الدم اذا كان
 ذلك لان المولد
 ان الدم اذا كان
 ذلك لان المولد
 ان الدم اذا كان
 ذلك لان المولد

كنت التي قبله على راسه فانكسرت
 اذ ان تدبر مع

الجئون احوالها تناولوا غذا وحدا فامتد محتوتة على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء شيء وايضا
 تاكلوا اذا شققنا بطن الجئون الحامل من تحت السرور وجدنا لحمها منضبة انضاما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل فيها
 طرفا لميل وايضا فان المنز اذا اسقى في اللحم لا يترهل فيها مع ثقله وامالا الهاضمة فلان الحاله القوة المغيرة تها
 يكون لها هو منظار بلا استعدا للعضو والعضو وانما يكون ذلك بعد فضل القوة التي تحتله منظار بلا استعدا
 وذلك في القوة الهاضمة ومرارنا الهضم أربع اوطاف في المعدن ان الغذاء يصير فيها كمنوسا اي جوهرا شبيها
 بما الكبد تلتحق بها ما يحاط به المشرب وذلك في اكثر الحيوانات وما بلا في المشرب في جوارح الصيد
 وابند ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الخطة الموضوعة تفعل في انصبا الدماء بما لا تقبله
 المطبوخة ولا المنقوعة المخلوطة بالعلاج بانها في الكبد فان الكيلوس راتم الهضم في المعدة المحيطة بها
 بالعرض المشتملا ساريفا الى الكبد وذلك العرق المتصغر المتضائل المنتشرة في جميع اجزاء الكبد
 بحيث تلتصق الكبد بكبد الكيلوس فينضم هناك ايضا ثانيا فيجعل صور النوعية الغذاء شبيهة ويسجد
 الى الاخذ لو سيم كيموسا وابند هذا الهضم في اما سارقا وثالثا في العروق ويند ان من حين صعود الخلط
 في العروق العظم الطالع من حدة الكبد وينبغي في الاعضاء ويند ان من حين ما تيسر الدم من فوهها العروق
 وانما الى الدفاع فلا يدفق غذاء يصير تيارا من حرقه من المغند بل بفضل منه ما يبيض في الكبد وينبع ما يورد من
 العند عن الوصول الى الاعضاء ويوجد بقل الكبد بل يفسد فلا يتبدد من قوة تدفع تلك الفضل او وجود
 ظعنا والحس في حال التبر والبر وازالة البول وقد تتضاعف هذه القوة بعض الاعضاء كما للمعدن ان فيها
 الجلاية والما سكة والهاضمة والدافع بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوة بالنسبة الى اغتد
 بنخاتة والتموغير السمن لما منها قد يوجد احدثها بدوا الاخر ما التمويد والسمن كما في الصبي المنهد والما
 عكرا في بعض المشووخ والبول يقابل النمو والطرا السمن والمصورة عند باطلة لا سيما له تصدوهه
 الاعمال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والغزالي بالغ في ذلك حتى ابطل لفقو مطراد
 ان الاعمال المنسوبة الى القوس صارت عن بلائكة مؤتلفة هذه الاعمال تفعلها بالشعور والاختبار وير عليه
 انما ام ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجس من كان المغيرة واحدة بالجس مختلفة
 بالوجود ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صلده هذه الاعمال عنها بحسب عدد المادة فان المنز انما يحصل من فضلة
 الهضم في الرابع في الاعضاء فضلة هضم كل عضو انما يستعد لتعود ذلك العضو لكن الانصا ان تلك الاعضاء
 المنفردة المحكمة على انظام المشا من الصواعجبية والاشكال الغريبة والنفوس الموقفة والالوان المختلفة
 وما هو فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الالهة معجزت عن ذلكها العقول والادعها قد بلغ المدون منها كما
 علم في عالم التشريح ومنافع خلفه الانسان احسنه لان مع ان ما لم يعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على احد
 كاملة ثانيا لا يكاد يد عن العقل صدقها عن القوة التي تسمى شعورا وان فرضنا كونها مركبة وكون المواختلفة
 يحكم بان اشكال الامور لا يمكن ان يصدر لا عن حكم بل عن خبير قدير هذا كلامهم في القوة النباتية اقول الا
 عليه بغيره لمن انبتا عند هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة

قال محمد بن ابي بكر بن العلاء في كتابه في الحلال في بيان ان كل ما اكله الانسان
 من غير ان يكون له روح او حياة او قوى او شعور او حواس او اعضاء او افعال او
 احوال او استناد الا فانها غير الحية الحية الماتية القوة عينية
 الشهور ولو اخبرهم في ذلك سخر الغزالي حيث تستند قائل
 قوة القوة من جميع القوى التي تملكها من كلمة لصدور هذه ال
 ثمار وكثرت المقام باوردناه في بعض كتبنا المطبوع وما حل
 اثبات تلك القوة على وجه يوافق كلا المذهبين في رفع
 اختلاف من يبين فان اثباتها لا يوجب الا
 استنفا عن اثبات الملك الموكلم بغير
 الصور كما ان وجود ذلك الملك
 المساوية السمية الى
 حبر ثبات الصور
 لا تكفي هو
 كما جرد الى القوى المجزئية المخصصة لا جرد الصور ١٢

والواحد

الواحدة يصعد عنها لا الواحد وان الواجب بموجب ذلك اما على القول باختيارها فان يكون هذه الا
كلها تصاعداً ابداً واذا جازنا ان يصعد عن الواحد اكثر من واحد جازنا ان يكون هذا الافعال كلها تصاعداً عن
قوة واحدة فهذه المسائل لا تتم على قوانين علم الكلا ومثلاً لذلك انما نشأ من خلط المناخين الحكيمة بال
الدين من وجوه الاول انا لا اتم ان الغاذية قوتك قولكم انما يتم بافعال جارية بلنا انما لكن تحصيله هو بالبدن
وهو الدم والخلط انما هو فعلها ضمنه الكبد والاشفاً فعل جارية العضو واما الغاذية ففعلها ليس
الا التشبيهي فليس هناك القوة واحدة يصعد منها التشبيهي الثاني انا لا اتم ان الغاذية غير الحاضنة فان
اكثر الاطباء كما ايويس في سهل المسحوق وصفاً الكامل وغيرهم من اطباء المناخين لم يفروا بينهما ان القوة
الحاضنة يبث فعلها عندنا فعل الجارية وابداً فعل الماسكة فاذا حدثت جارية عضو شيئاً ما من الدنيا
وامسكته ما سكت ذلك العضو فلدن صوته ونوعه واذا صا سبها بالعضو فقد بطلت تلك القوة وحده
صوته اني يكون ذلك كونا للعضو العضوية وفساداً للعضو الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصل
بان يتحد هنا من الطبع ما لا يجله ياخذ استعداداً للمادة للعضو اللدني في الانفاصن ياخذ استعداداً للعضو اللدني
في الاشتداد والابتزال الاول يتقصر الثاني يستدل الى ان ينتمى المادة الى حيث يبطل عنها الصوة الاولى وهي القوة
وتحدها الاخر وهي العضو فهذه حالتها احدها سابقة على الاخر فالحالة الاولى هي فعله القوة الحاضنة
والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون حصول الحالتين بقوة واحدة فان
لو اعتبر بعد مثل هذه الحالات واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة لصالها القوت اكثر من المذكورة فان
الغذاء له استحالته كثيرة بحسب مراتب الهضم وبعضها استحالته في كيف فقط وبعضها استحالته في الصوة
التوعبية ايضا كما ذكرناه انفاً وما جازنا ان يكون ذلك الاستحالته الكثرة بقوة واحدة وهي الحالتان يلجزان
يكون الاستحالته الى الصوة العضوية ايضا بل لك القوة بعينها فانكون هي مبطله للصوة اللدنية ومحصلة للصوة
العضوية كانت مبطله للصوة الغاذية ومحصلة للصوة اللدنية الثالث انا لا اتم ان الثمانية غير الغاذية لم
لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فنحصل برهنه من الغذاء ما يزيد على
المختلف من الاعضاء الاصلية وذلك في سن التوابع الى قيس من الثلثين ثم ينطبق اليها شبهة والضعف
فحصل ما يثبت وذلك في سن الوقوع الى قيس من الاربعين ثم يزايد الى ضعفها فلا تقوى على الحصول
ما يتكا المختلف وذلك في سن الخطا المحفة الذي لا يتبين عننا الى قيس من الستين ونسب الخطا الظاهر
الذي هو بعد الاخر العمر الرابع انا لا اتم ان المولدة للمنة قوة اخرى غير القوة المعيرة التي للانثيين عندها من
فانها يفعل ذلك يفعل مغيرة الشد اللبن ولا يق ان في الشدة قوة اخرى وليس من الافضل في الغذاء الا
كما ان اللبن فضله غذاً الشديين الخاملين لاجلنا انما اثبتا القوة المعيرة الاولى قولكم في اثباتها ان المنه
مُدشابهة الاجزاء فلولا هذا القوة تعد بعض للعظمية وبعض للعصبية لكان فعل المصونة في بعضه صورة
وفي بعضه اخرى صوة العظم ترجحاً بل امرح قبلنا الا ان المنه مُدشابهة الاجزاء بل هو مختلف في الاجزاء ما ذهب اليه بقران
وسببه لان المنه يخرج من كمال البدن فيخرج من اللحم جن شبيه به من العظم جن شبيه به وهذا من جميع الاعضاء

فعلها

فقال في
ان الاصل
عالم في
التي من
فقد القوة
واعماله
النوعية
فقد القوة
هناك افعال
بمختلف ما
ح بلزم
العضوية
يكن ان
جنسية
اما الا
اخر من
ن

قوة واحدة

هذه

بان ذلك انما هو في الارض واما في الفلك فيجب ان يجعل من الخ كسلة ذهابا للملازمة الاضطرارية
 يمنع كونها من لوازم المحو على الاطلاق واما ما ذهب اليه لبعض من وجب الملازمة للعضب بائنا على ان الارض
 تهز بين العوالم السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها بالملايم والمنافرة في غلبة الضعف وتعد ووحدة
 نظر وتامل هب الجهم هو الى ان الامة قوة واحدة بها يدرك جميع الملوثة كسلا الحواس فان اخلا المدكان
 لا يوجب اخلا لادراكات يستدل بذلك على تعدد مبانيها وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ الانيه
 معتد بشاع على ما عهد في كثيره من ان القوة الواحدة لا يصعد عنها اكثر من واحد فلو اهيها مملوثة
 مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها قوئى مددك مختلفة حكم بالتضاد بينهما فثبتوا الكل من ضدتها قوة واحد
 هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملازمة والحاكمة بين اللين
 والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة فالواجب ان يكون لهذه القوئى بائنا اذ واحدة مشتمل
 وان يكون هذا في الاالات نفسا غير محسوس فلهذا توهم اتحاد القوئى ويرد عليه ان المدكان بالحق هو لمتضا
 ان كالحركة البرودة في التضا فانه من المتضا المدكر بالعقل والوهم واذ اجاز ادراك قوة واحدة للصدنين
 فقد صد عنها اثنان فلم يجوز ان يصعد عنها ما اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم وكذا الروائح والالوان اجناس
 متضامع اتحاد القوة المددك لها وكون التضا فيها بين الملوثة اكثر واقول لا يجدر نفعاً ومنه الذي يفتقر
 الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل واحد الذوق قوة مبتدئ في العصب المفرد على جرح اللسان
 وهو وراية اللسغ المنفعة ان يمكن به علاج الملائيم ورفع المنافر من اطعموما كما ان اللسغ يمكن به علاج
 ذلك من الملوثة ويوافض في الاحياج الى الملازمة ويضار في نفس الملازمة لا يورد الطعم كما ان نفس
 ملازمة الحارة يورد الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبثثة عن الاله المشتمل باللعبة ويشترط
 ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم كلها ليورد طعم المذوق كما هو الى الذائفة فان المرض اذا تكيف
 لتعاطي طعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعم الاشياء المأكولة والمشربة الا مشوبة بذلك الطعم فان المرور يجد
 طعم لصل ملاءموا خلفوا في ان توسطها بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذلك الطعم ثم تغو هذه الرطوبة معها
 في جرح اللسان الا لذائفة المحسوس هو كيفية ذلك الطعم ويكون الرطوبة واسطة ليسهل وصوله وهو المحسوس
 الحامل للكيفية الى الحاسة وبيان يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيغور وحدها فيكون المحسوس
 كيفيةها وعلى التفديرين لا واسطة بين الذائفة ومحسوسها حقيقة بخلافه لا ايضا الحاج الى توسط الجسم
 الشفاوقد يركب من الطعم واللسغ حسا بلا امتياز في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا ليس بالمتجانس
 ولها اثر في ذلك فيرد على النفس اثر القوتين معا كثر واحد بل امتيز في الحس منه الشم وهو قوة موزة في الزاياتين
 النابتين من عقد الدماغ في الخشوش الشبهتين بجله الشد ويفتقر في ادراكه الا وصول الهواء المنفعل من
 الرائحة الى الخشوش الجهم على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية الرائحة الى الشم وقيل
 بتجرؤ نفس الاجزاء من ذلك الرائحة يخالطها الاجزاء الهوائية فيصل الى الشا من غير امتزاج في الهواء لا يتجرؤ
 وانفصالا ودا لثاب بان القليل من المسك يشتم على طول الارمنة وكثرة الامكنة من غير انفصال في وزه حجة فلو

وهي اجماع المحققين بعد اللسغ شبه القوي بها لو تفرقت
 ادراكها على الحاسة ايضا حتى ان بعضا من اللوازم
 ارجع الكيفيات المذوقة الى الملوثة
 فلهذا كتبها با شرحها بالمر

وضدته بل عن الطعوم
 في جرح اللسان الا لذائفة المحسوس هو كيفية ذلك الطعم ويكون الرطوبة واسطة ليسهل وصوله وهو المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة وبيان يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيغور وحدها فيكون المحسوس كيفيةها وعلى التفديرين لا واسطة بين الذائفة ومحسوسها حقيقة بخلافه لا ايضا الحاج الى توسط الجسم الشفاوقد يركب من الطعم واللسغ حسا بلا امتياز في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا ليس بالمتجانس ولها اثر في ذلك فيرد على النفس اثر القوتين معا كثر واحد بل امتيز في الحس منه الشم وهو قوة موزة في الزاياتين النابتين من عقد الدماغ في الخشوش الشبهتين بجله الشد ويفتقر في ادراكه الا وصول الهواء المنفعل من الرائحة الى الخشوش الجهم على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية الرائحة الى الشم وقيل بتجرؤ نفس الاجزاء من ذلك الرائحة يخالطها الاجزاء الهوائية فيصل الى الشا من غير امتزاج في الهواء لا يتجرؤ وانفصالا ودا لثاب بان القليل من المسك يشتم على طول الارمنة وكثرة الامكنة من غير انفصال في وزه حجة فلو

يدل على ذلك بطلان القوة ان من عذف مزاج هذا
 العضو من الدماغ مع سلامة سائر الاعضاء
 الحاكمة يفتقر الى كون اللام راس المذوق

وهي اجماع المحققين بعد اللسغ شبه القوي بها لو تفرقت ادراكها على الحاسة ايضا حتى ان بعضا من اللوازم ارجع الكيفيات المذوقة الى الملوثة فلهذا كتبها با شرحها بالمر

وقيل يفتقر الى الروائح

المجلس القومين الاذنها الثاقبة يعيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل العلية التي يستعان بها
 بالحدس لصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقيناً وعارض بوجوه الأول ان الحروف الصائبة
 لا وجوها الا في ان حُدثها ونحن نسمعها فاذن قد سمعنا قبل وصول الهواء الحامل لها الى اصاخنا التي
 حامل حروف الكلمة الواحدة اما هو واحد او هو متعد فعله الأول يجب ان لا يسمعها الا سماع واحد
 ولا يسمعها ذلك الواحد الا نادداً لان من النادر ان يتغير ذلك الهواء بالكلمة على ذلك الشكل الا ان يصل
 بكليته الى صماخ واحد على الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد من اكثره الثالث قد يسمع السامع
 كلا غير وان احابتهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب لا يمكن ان يقا ان الهواء الحامل لتلك
 الكيفية ينفذ في مسأ الجدار لان الهواء لا يحل الكلمة المحصورة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج فاذا
 نادى الى الجدار وصد بكافه لم يتبق لك الشكل الذي لاجله صا الهواء حاملاً للصوت المحصور فبعد خروج
 المنافذ وجب ان لا يتبقى كفيته تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف الصائبة التي الحث ولا اية الوجوه
 فيجوز ان يتغير في اصيل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها هو متعد لكن الواحد
 الى السامع الواحد كما ان يكون واحداً ولو فرض تعد الواصل لانهما ان يكون السامع مشغولاً بالصوت او
 مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفياً وعن الثالث بان شرط السماع بقا الهواء على كفيته هي الصوت
 المتفرع على التوج ولا يعبدان ينفذ الهواء في المنفذ الضيقة متكيفاً بالكيفية التي هي الصوت المحصور
 والاطلاق لشكل على الكيفية يجوز من قال ان الهواء لا يحل الكلمة المحصورة ما لم يتشكل بشكل مخصوص
 اذ به تكيفه بكيفيته المعينه على سبيل التجو ولم يرد به انه يتشكل بالشكل الحقيقي حتى لا ينفذ نفوذ في تلك
 المنفذ مستتباً بشكله على حاله ومنه البصر وهو قوة موقوفة في ملئى العصبين المجوقين اللتين
 تبتان من غور البطين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدين الشبهتين بحلمة الثديتين من التنا
 منها لينا وتيناس الثابت منها مما يمتدح بلتقيا ويصير تجويفها واحداً ثم ينفذ الثابت يميناً الى الحفرة
 اليمنى والثابت دينا الى الحفرة اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملكة اودع فيه القوة الباصرة ويسمى
 بجمع النور واما جعلك هاتان العصبين مجوقين للاسباب الاكثر الروح الحامل للقوة الباصرة فبجلا
 تبا الحواس الظاهرة وتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتها ايضا البصر كما تشكل والمقدار
 والحركة وغيرها ولم يرد بالبصر بالذات ما لا يتوقف ايضا على اصابعه وبالبصر بواسطة ما يتوقف ايضا
 على اصابعه حتى يرد عليه الاعراض بان المذكور بالذات هو الضوء ليس لا واما اللون فهو ايضا مرئي
 بواسطة الضوء كما البصر بل اذ بالمرء بالذات ما يكون مرئياً برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة يكون
 تعلق التوقف بها اولاً والذات وتعلقها بعينها بذلك المرء فانياً وبالعرض على سبيل ما عرف في الاعراض الاولية
 والاعراض الثانوية وعلى سبيل الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بالبصر
 المذكور واللون ايضا كذلك لان رؤية الضوء غير مشحولة برؤية اخرى ودوية اللون مشحولة بوجود رؤية الضوء
 المحيط بذلك اللون فاذا راينا لوناً مضيئاً فهنا رؤيتنا احدها متعلقة بالضوء والا بالذات والاخرى
 متعلقة

باللون

باللون كذلك وهذا انكشف كل واحد منها عند الحس فكشفاً تاماً الا ان الروية لثانية مشروطة بوجود
 الروية الاولى لا تحقق بدونها واما الشكل وما ذكره فلا يتعلق بشيء منها روية ابتداء بل الروية المتعلقة
 بلون الجسم ابتداء يتعلو هي عينها ثانياً بشكله ومقداره وحركته وحسنه وفتحها الى غير ذلك فلون الجسم في
 اوله وبالذات فذلك لا شاعرية ثانياً والبصر وهذا لم ينكشف هذه الاشياء عند الحس فكشفاً الضوئ
 اللون وهو اجمع فيها الا تارة الحرفة انما يتد بقوله لا لو ثبت الروية لله تعالى كما هو منذ الاشاعرة لا يكون
 في حد ذاته بان اثر الحرفه اذا جارحه هتاً ومج حصوله مع شرايطه زعمنا فقد سفته وتبهم المغزلة
 ان الابطان يتوقف على شرايط يمنع حصوله بدونها ويحصله معها اما الالوك فلاننا نجد بالباطن انفا الروية
 عند انقضاء الشيء من تلك الشرايط ورتبان العكلا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جماعاً الابطان معها
 لمجا ان يكون محض تراجيل شاهقة ورياضة ونحو لا يراها والالزم بط قطعاً ورتبان ان اراد بالالزم
 امكان ذلك في نفسه فلام بطلانه وان اراد الاحتمال والجور العطل بحيث لا يكون انقائه معلوماً عند العقل
 على سبيل القطع فلام لزمه فان ذلك من العواادية ومنهم من قال ان اشراط هذه الشرايط انما هو عند
 النفس بالبدن المتعلق المحض او كونه الباصرة على هذا التقدير من القوة لا على حد الحرفه كما في الحق واما
 شرايط الروية فيها ان يكون المرئ مقابلاً للراية وفي حكم المقابل كما في روية الاعراض فانها في حكم حاجتها المكنية
 بالذات المحاذية للراية وكما في روية الانسا وجهه في المراه ومنها عكس البعد المفروض هذا الشرط مما يتفاوت
 قوة البصر وضعه ومجسم المرئ وضعه وحسب شرايط المرئ وكذا وقد فان قوة البصر قد يرشاً على بعد محض
 ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئ العظيم المبدأ قد يرمن بعد ولا يرى الصغرى المبدأ من ذلك البعد
 لونه اكثر اشراقاً وضوءاً من بعدا اكثر ومنها عكس القرب المفروض ان المسجل اذا قرب من البصر حد بطل الابطان ومنها
 عكس الصغرى المفروض وهذا الشرط مما يتفاوت حسب قوة البصر وضعه وحسب قرب البصر بعد ومنها عكس الشرايط
 بين الراية والمرئ والمراد بالحجاب الجسم الكيفي المانع للشتاع من التقويه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم
 الملون او المظفر اقول بذلك علمنا ان الزخاج الملون لا يحجب بل يراه عن الابطان وايضا بل من الالبحاح الاوض
 عن روية ما وراها لان الارض على ما صح بهذه القول لا لون له ولا ضوؤه فلا يكون حجاباً بين الراية والمرئ
 على تفسيره ومنها ان يكون المرئ مصبياً اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئ كيثفاً اي مانعاً للشتاع من التقوي
 فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول بعض الاجسام الطيف في لغاية بحيث لا يمنع الشراع اصلاً فهو لا يصل
 كالسماوات وكثره الاثر وهو الضحا وبعضها ليس بذلك المثابة من اللطافة بل له حظ من طرف الكفاية واللطافة
 والماء والخارج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم اللطافة لا يحجب وذاؤه من الابطان ولكن افه يصير مرئاً
 وما قيل من ان هذا الشرط يعني عمداً ذكر بعضهم من انه يشترط في الروية كون الشيء جازراً الروية ولذلك امتنع روية
 الطعو والواجب والكيفيات النفسانية ليس لان الكفاية انما يشترط في الجسم الذي يتعلق الروية بل هو الال
 نفس تلك الاحوال والواجب ان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار وشا المبصر ايضا كيثفة وذلك بط قطعاً
 فعلاً هذا اذا كان الجسم كيثفاً وجبان يرطحه وذا يحده كما يرصو ولونه وشكله ومقداره لتحقيق شرط الكفاية

۲۳۹
 من الحس اذا سئل عن الالبحاح من
 الالبحاح انما هو الاشياء التي
 لا يكون لها لون ولا ضوؤه
 بل هي كالمواد الخفية التي
 لا يمكن للحس ان يراها
 بل هي كالمواد الخفية التي
 لا يمكن للحس ان يراها

نظفنا اوله
 عنها بحس
 نفس الامر
 من عادية وذلك
 بان العاوية جارية
 بان خلق الله تعالى
 عند حسن ان الالبحاح
 ان جاز ان لا تكون لما
 في قصة ابراهيم في القفا
 ان المشكلين لما اتفقوا اليهم
 بجزء من انقلاب حجر ذهباً
 لتجسس العمد وداستوا الهذ
 في قبول الصفات مع ثبوت
 القادر المتقاربان هذه الامور
 لوجب حجارة الانقلاب في نفس
 الامر لاعتد العقم بمحض عدم العلم بعدم
 وتوعد وان اراد بكونه العقر اي يكون
 العقر في بعض الادقات ان تحقق عنده
 بحال الشاهقة والراجح الرافقة ولاننا
 بمحض ان العقر لا يكون بعد زمان وقت ولا
 فعملنا للملازمة ممنوعه اذا لا يلزم من امكان شيء
 في نفس الامر عدم جزم العقر بعد زمانا فعلم
 علما قطعياً ضرورياً انما اذا ظن جبان السار
 اعرفنا وان بعد جزء جبان البيت لم ينطق
 احوار البناء وداها مع امكانه في نفس الامر وقتها
 في بعض الاحيان كما احدث ان الالبحاح قد كان مجازم
 بحرف العادة جارية لوبو توعد جزم العقر تخفة في
 وقت فظفر ان امكان شيء في نفس الامر بلائذ جزم العقر
 لعدم وتوعد فان عدمه في يمكن مع جزم العقر
 وتوعد من ان يسمع صوتاً و

قال في التفاضل ان الارض البسيطة ان وجدت شرايط
 لونها لونها
 فيكون ان الشراع اذا انقطع
 فيكون ان الشراع اذا انقطع
 فيكون ان الشراع اذا انقطع

مس بسببه
 قال في التفاضل ان الارض البسيطة ان وجدت شرايط
 لونها لونها
 فيكون ان الشراع اذا انقطع
 فيكون ان الشراع اذا انقطع

لعدم مع الشراع من التقويه
 الالبحاح من الشراع من التقويه

في تحقيق المسألة الذهبية

هناك وتديق اشراط كون المرء مضطربا يفرض عن اشراط كونها كشيئا لان اللطيف لا يقبل تضوؤا مقابلا له
 فليضنا الى هذه السبعة ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الأسماء وتوسط شفا بين الزاوية والمرء ضحا
 شراط الرؤية عشرة كما ملة فنه ان هذا الاخر يفرض عنده اشراط عند الحجاب بين الزاوية والمرء يخرج الشعاع الذي
 المشهوره للحكماء في الأضواء ثلثة الاول من ذهب ثلثي اثنين وهوان الاضواء يخرج الشعاع من العين على هيئته
 مخروطية عند مركز البصر فاعند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المحروط
 مصمت وذهب جماعة الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافه التي يلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد
 الى المبصر فباينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط اذ ركبا البصر مما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يتركه
 لذلك يخفى على البصر المسائل في غلبتها في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين
 خط واحد مستقيم فاذا انقل الى المبصر تحرك على سطحه في جهة طول له وعرضه حركة في غاية السعة ويتجدد بحركته
 هيئة مخروطية ثلثة من ذهب الطبعيين وهوان الاضواء بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالمسئرين
 وغيره على ما قالوا ان مقابلة المبصر للباصر يوجب استعدادا يقضي بصوته على الجليد ولا يكف في الاضواء الانطباع
 في الجليد تيموا الارض شيئا واحدا انطباع صوته في جليد العينين بل لا بد من تاد الصو الى ملتقى العصبين
 الجوفيين والى الحس المشترك ولم يريدوا بنا ان تصوم من الجليد الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انشا
 العرض الذي هو الصوب بل لا بد وان انطباعها في الجليد معد فيضنا الصو على الملتقى وفيضانها على معد
 معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث من ذهب طبايف من الحكماء وهوان المشفا الذين المبصر المرتكيب
 بكيفية الشعاع الذي هو في البصر ويصير بذلك للابضاج حجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما
 يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوس الشعاع فيه فهو لا يحجب البصر عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا
 اي مانعا لنفوس الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن رؤيته وما ذلك الا لان شعاعا من البصر قد نفذ في الجسم
 المتوسط ووصل الى المرء على التقدير الاول ولم ينفذ على التقدير الثاني ولهم ما دام انية موقفة للعين
 في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكرنا بطلان مذاهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان
 عرضا امتنع عليه الحركة والانفعال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا بل من عين البقعه جسم بحرقا لا
 فلاك وينبسط في لحظة على نصف الكرة العالم ثم اذا طبق الجفن علىها وانفك ثم اذا انفتح العين خرج مثله
 وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك في وليست طبيعته والا لكانت له جهة واحدة ولا قسرة
 اذا فترحت لا تطبع واعرض عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعته والا ما عداها من اجسام
 قسرة وان لم يكن الفاسر معلوما ومنها انه لو كان الاضواء يخرج الشعاع الوجه تشوشه عنده بنو الرياح وصوبه
 الى ما لا يقابل الوجه حتى يروا الانسان لا يقابلوه ولا يروى ما يقابلوه ومنها ان الاضواء لو كان يخرج الشعاع
 لوجب ان لا يرى المرء الا بعد انقضاء ما يحرك فيه الشعاع الى المرء وان يرى العزم قبل الثوابين من ان يناسب
 تفاوت المسافة بينهما لانه بطرقتا لا كما فتحنا العين ابصارا الثواب ودفع جميع تلك الوجوه بنا ان كلام
 القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكرنا ان المرء اذا قابل شعاع البصر استعدادا لا يقضي على

تفسير شيبان
 ان في قوله اشراط كون المرء مضطربا يفرض عن اشراط كونها كشيئا لان اللطيف لا يقبل تضوؤا مقابلا له
 فليضنا الى هذه السبعة ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الأسماء وتوسط شفا بين الزاوية والمرء ضحا
 شراط الرؤية عشرة كما ملة فنه ان هذا الاخر يفرض عنده اشراط عند الحجاب بين الزاوية والمرء يخرج الشعاع الذي
 المشهوره للحكماء في الأضواء ثلثة الاول من ذهب ثلثي اثنين وهوان الاضواء يخرج الشعاع من العين على هيئته
 مخروطية عند مركز البصر فاعند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المحروط
 مصمت وذهب جماعة الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافه التي يلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد
 الى المبصر فباينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط اذ ركبا البصر مما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يتركه
 لذلك يخفى على البصر المسائل في غلبتها في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين
 خط واحد مستقيم فاذا انقل الى المبصر تحرك على سطحه في جهة طول له وعرضه حركة في غاية السعة ويتجدد بحركته
 هيئة مخروطية ثلثة من ذهب الطبعيين وهوان الاضواء بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالمسئرين
 وغيره على ما قالوا ان مقابلة المبصر للباصر يوجب استعدادا يقضي بصوته على الجليد ولا يكف في الاضواء الانطباع
 في الجليد تيموا الارض شيئا واحدا انطباع صوته في جليد العينين بل لا بد من تاد الصو الى ملتقى العصبين
 الجوفيين والى الحس المشترك ولم يريدوا بنا ان تصوم من الجليد الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انشا
 العرض الذي هو الصوب بل لا بد وان انطباعها في الجليد معد فيضنا الصو على الملتقى وفيضانها على معد
 معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث من ذهب طبايف من الحكماء وهوان المشفا الذين المبصر المرتكيب
 بكيفية الشعاع الذي هو في البصر ويصير بذلك للابضاج حجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما
 يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوس الشعاع فيه فهو لا يحجب البصر عن رؤيته المقابل واذا كان كثيفا
 اي مانعا لنفوس الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن رؤيته وما ذلك الا لان شعاعا من البصر قد نفذ في الجسم
 المتوسط ووصل الى المرء على التقدير الاول ولم ينفذ على التقدير الثاني ولهم ما دام انية موقفة للعين
 في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكرنا بطلان مذاهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان
 عرضا امتنع عليه الحركة والانفعال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا بل من عين البقعه جسم بحرقا لا
 فلاك وينبسط في لحظة على نصف الكرة العالم ثم اذا طبق الجفن علىها وانفك ثم اذا انفتح العين خرج مثله
 وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك في وليست طبيعته والا لكانت له جهة واحدة ولا قسرة
 اذا فترحت لا تطبع واعرض عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعته والا ما عداها من اجسام
 قسرة وان لم يكن الفاسر معلوما ومنها انه لو كان الاضواء يخرج الشعاع الوجه تشوشه عنده بنو الرياح وصوبه
 الى ما لا يقابل الوجه حتى يروا الانسان لا يقابلوه ولا يروى ما يقابلوه ومنها ان الاضواء لو كان يخرج الشعاع
 لوجب ان لا يرى المرء الا بعد انقضاء ما يحرك فيه الشعاع الى المرء وان يرى العزم قبل الثوابين من ان يناسب
 تفاوت المسافة بينهما لانه بطرقتا لا كما فتحنا العين ابصارا الثواب ودفع جميع تلك الوجوه بنا ان كلام
 القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكرنا ان المرء اذا قابل شعاع البصر استعدادا لا يقضي على

من المبدأ

تفسير شيبان
 ان في قوله اشراط كون المرء مضطربا يفرض عن اشراط كونها كشيئا لان اللطيف لا يقبل تضوؤا مقابلا له
 فليضنا الى هذه السبعة ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الأسماء وتوسط شفا بين الزاوية والمرء ضحا
 شراط الرؤية عشرة كما ملة فنه ان هذا الاخر يفرض عنده اشراط عند الحجاب بين الزاوية والمرء يخرج الشعاع الذي
 المشهوره للحكماء في الأضواء ثلثة الاول من ذهب ثلثي اثنين وهوان الاضواء يخرج الشعاع من العين على هيئته
 مخروطية عند مركز البصر فاعند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المحروط
 مصمت وذهب جماعة الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافه التي يلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد
 الى المبصر فباينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط اذ ركبا البصر مما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يتركه
 لذلك يخفى على البصر المسائل في غلبتها في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين
 خط واحد مستقيم فاذا انقل الى المبصر تحرك على سطحه في جهة طول له وعرضه حركة في غاية السعة ويتجدد بحركته
 هيئة مخروطية ثلثة من ذهب الطبعيين وهوان الاضواء بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالمسئرين
 وغيره على ما قالوا ان مقابلة المبصر للباصر يوجب استعدادا يقضي بصوته على الجليد ولا يكف في الاضواء الانطباع
 في الجليد تيموا الارض شيئا واحدا انطباع صوته في جليد العينين بل لا بد من تاد الصو الى ملتقى العصبين
 الجوفيين والى الحس المشترك ولم يريدوا بنا ان تصوم من الجليد الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انشا
 العرض الذي هو الصوب بل لا بد وان انطباعها في الجليد معد فيضنا الصو على الملتقى وفيضانها على معد
 معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث من ذهب طبايف من الحكماء وهوان المشفا الذين المبصر المرتكيب
 بكيفية الشعاع الذي هو في البصر ويصير بذلك للابضاج حجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما
 يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوس الشعاع فيه فهو لا يحجب البصر عن رؤيته المقابل واذا كان كثيفا
 اي مانعا لنفوس الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن رؤيته وما ذلك الا لان شعاعا من البصر قد نفذ في الجسم
 المتوسط ووصل الى المرء على التقدير الاول ولم ينفذ على التقدير الثاني ولهم ما دام انية موقفة للعين
 في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكرنا بطلان مذاهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان
 عرضا امتنع عليه الحركة والانفعال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا بل من عين البقعه جسم بحرقا لا
 فلاك وينبسط في لحظة على نصف الكرة العالم ثم اذا طبق الجفن علىها وانفك ثم اذا انفتح العين خرج مثله
 وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك في وليست طبيعته والا لكانت له جهة واحدة ولا قسرة
 اذا فترحت لا تطبع واعرض عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعته والا ما عداها من اجسام
 قسرة وان لم يكن الفاسر معلوما ومنها انه لو كان الاضواء يخرج الشعاع الوجه تشوشه عنده بنو الرياح وصوبه
 الى ما لا يقابل الوجه حتى يروا الانسان لا يقابلوه ولا يروى ما يقابلوه ومنها ان الاضواء لو كان يخرج الشعاع
 لوجب ان لا يرى المرء الا بعد انقضاء ما يحرك فيه الشعاع الى المرء وان يرى العزم قبل الثوابين من ان يناسب
 تفاوت المسافة بينهما لانه بطرقتا لا كما فتحنا العين ابصارا الثواب ودفع جميع تلك الوجوه بنا ان كلام
 القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكرنا ان المرء اذا قابل شعاع البصر استعدادا لا يقضي على

من المبدأ الفيض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعده مخروطه عند مركز البصر لكانت ثم مواجداً شعاعاً
بسبب مفاصله للعين يخرج الشعاع منها اليه مجازاً على ما ستمتبه حثاً الضوئياً يقابل الشمس يخرج
الضوء منها اليه وحجته الطبيعيين وجوه الأول ان الأذن اذا نظرت الى قرص الشمس بتدبير نظره مدة
طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كأنه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الحضرة السيد
ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون اخر لم ير ذلك اللون
هذا الصابل مخلطاً بالحضرة وما ذلك الا لارتساق صورة المرء في الباصرة وبغائها زماناً ورتباً
صورة المرء بما فيه في الخيال لا في الباصرة اقول لكن بين التخييل والمشاهدة فرق بين والأرستو
في الخيال هو التخييل والمشاهدة ولا شك ان تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخييل
الصواب ان يقال في المرء ان صورة المرء في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما في اثبات
الحس المشترك ثم اقول والحق انهم ان ارادوا باطناع صوت المرء في الباصرة وجوده الذهني فلا
ينبغي ان ينافي معهم في ذلك فان تحقق صوت المحسوس وانطباقها في لغو الحاسن لها امر لازم على
تقدير القول بالوجوه الذهنية بل ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول بالانطباق بصواب المرء ان
صورة المسموع ايضاً منطبقة في لقوة السامع وكذا صوت الملموس في اللامس والمذوق في اللذائق
والمشموع في السامع وان ارادوا باطناع الصوت امر وارادوا ذلك قد يلبسهم لا يساعدهم على ذلك
والثاني ان المرء اذا كان قريباً من الزاوية قريباً من المرء كما هو واذا بعد منه يراهم صغراً وهو عليه
وكذا تزايد الصغر تزايد البعد حتى يرى كقطعة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة
المرء تنطبق في جزء من الجليدية بحيث يحيط به زاوية مخروطية متوهمة لا وجوه اصلاً راسه مركز الجليدية
وقاعدة سطح المرء وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرء ويصغر بحسب صغرها الجرع الذي يقع فيها
من الجليدية ولا شك ان الشخ المرسم في الأصغر اصغر من الشخ المرسم في الأكبر فلذلك يرى
المرء اصغر فظهر ان التفاوت والواقع في المرء بحسب بعده من الزاوية انما ينضب اذا جعلنا الزاوية
موضعا للأصغر فيكون بالانطباق واما اذا جعل موضعة قاعده المخروط كما هو على القول بالشعاع
فينبغي ان يرفع مقدار واحد الباعا كلها سواء كانت الزاوية ضيقة او لا وفيه نظر لان انفا بلين
بمخرج الشعاع يدعون ان صغر المرء وعظمه باعاً الصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها والاشعاع
ان للبصر في ادراكه اسودت الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها المذكاتها بان يخرج منها شيء و
تصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان ياتها المحسوس فوجب لا يكون الاحساس بالبصر يخرج
شيئاً من المرء بل يات به صوت المحسوس وددانه تمثيل بلجامع واعلم ان المتأخرين فهموا من
قول القدماء بان الايض انما يكون باطناع صوت المرء في الجليدية ان المرء بالحقبة هو تلك
الضوء فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو أكبر من نقطة ناظرة اذ لا ينطبق في ناظره
هو أكبر منه مقدراً فلا يصح منه الحكم على العظم بالعظم وقد وقف على ادراك المحكوم عليه وايضاً

اعلم ان في جميع القوى المدركة بالاشعاع والصوره انما هي في
والصوره انما هي في جميع القوى المدركة بالاشعاع والصوره انما هي في
النفس بعد المدرك الموجود في الخارج انما هي في جميع القوى المدركة بالاشعاع والصوره انما هي في
عبارة عن وجود المدرك الموجود في الخارج انما هي في جميع القوى المدركة بالاشعاع والصوره انما هي في
ان لا يكون محض الاضائة

فانه لا شك ان ادراك المرء في الجليدية انما هو بان ياتها المحسوس فوجب لا يكون الاحساس بالبصر يخرج
شيئاً من المرء بل يات به صوت المحسوس وددانه تمثيل بلجامع واعلم ان المتأخرين فهموا من
قول القدماء بان الايض انما يكون باطناع صوت المرء في الجليدية ان المرء بالحقبة هو تلك
الضوء فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو أكبر من نقطة ناظرة اذ لا ينطبق في ناظره
هو أكبر منه مقدراً فلا يصح منه الحكم على العظم بالعظم وقد وقف على ادراك المحكوم عليه وايضاً

وكذا

لو كان البصر هو الضوء المرتب في العين لما ادركنا بعد شئ عننا ولما ابصرناه حيث هو والصواب انهم اذا
ان صورة المرء اذا ارتدت في العين وتاثرنا بها كما انهم اتهمتم النفس فحسنت بالمرء الموهوب في الخارج
على عظمه وجمته بحسب قربه وبعدة فذلك لضعف الالبصار لانها مبصرة واما المذهب الثالث فقد
قالوا في بطلانه اننا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور بل البقرة ليحتمل ان يقع على القام
نصف العالم الى كفيته بل العصفور او الانسان او الفيل ان كان كله نوراً وان كان الخيال الى كفيته من
الهوا عشرة فرسخ فضلاً عن هذه المسافة العظيمة وان لم يكن هذا جلياً عند العقل فلا جلياً عنده أيضاً
لو توقفاً لا بصاع على استحالة المشف المتوسط الى حالة تعين البصر على الادراك لكانت كلما كانت
العيون اكثر كان الابصار اولاً يحصل الابصار اصلاً لان تلك الكيفية ان قبلك لا اشتد انك
كانت العيون اكثر كانت اقوى وكان الادراك اقوى وان لم تقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك
الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون او من الباقين لان لكل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير
وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لم ان لا يراه الا ذلك لبعضها ما ان يحصل تلك الحالة بكل
تلك الاسباب وهو لا يستحالة لتعدد الحكم الواحد لشخص بالجلل لكثرة اولاً يحصل شئ منها
وح يلزم ان لا يحصل الابصار وانما ان يقول نختار ان تلك الحالة تحصل لجميع تلك العيون
ولا يلزم اجتماع العلة المستقلة على معلول واحد بل لشخص ذلك لانه اذا كان امو يصلح ان يكون
واحد منها علة مستقلة على معلول واحد بل لشخص وذلك لانه اذا كان امو يصلح لامر بها كانت
سابقاً على ما عداه من تلك الامور سواء كان واحداً او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه
وجد من تلك الامور اثنان او اكثر فبعضه كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحداً منها لان شرط السبق
على ما سواء فقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على ما مر في بحث اجزاء المهية من ان عد كل
واحد من العلة الناقصة علة تامه لعدا معلول بشرط ان يكون سابقاً على ما سواء من الاعداد ولا يلزم
عند اجتماع اعدام العلة الناقصة اجتماع العلة المستقلة لان العلة المستقلة ح يكون مجموعها
لا واحداً واحداً منها لان ذلك شرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد فند اجتماع العيون
ان تلك الحالة تحصل بجميعها ويكون علة المستقلة مجموعها لا واحداً واحداً منها حتى يلزم اجتماع
العلة المستقلة لا يوافقنا انظر شخص في مرء وحصل تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعد
شخص اخرى ذلك المرء فاما ان يحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر المناخر وح يلزم يحصل
الحاصل ولا يحصل وح يلزم ان لا يراه الناظر المناخر وذلك بطول وجوز ان يحصل في الناظر
المناخر بتكيفية المشف المتوسط لشعاع عين الناظر المتقدم لمكان رؤية شخص بعين شخص اخر
ويلمر مكان رؤية الأعمى للبصر لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرط اخر غير التكيف بكيفية
الشعاع فان انعكس الى المدرك ابر وجهه قد شهد الامتنان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صيقل
كالمراة مثلاً ينعكس منها الى شئ اخر ومن ذلك لصيقل كوضع مما خرج عنه الشعاع فارتد الى

فان كان البصر هو الضوء المرتب في العين لما ادركنا بعد شئ عننا ولما ابصرناه حيث هو والصواب انهم اذا
ان صورة المرء اذا ارتدت في العين وتاثرنا بها كما انهم اتهمتم النفس فحسنت بالمرء الموهوب في الخارج
على عظمه وجمته بحسب قربه وبعدة فذلك لضعف الالبصار لانها مبصرة واما المذهب الثالث فقد
قالوا في بطلانه اننا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور بل البقرة ليحتمل ان يقع على القام
نصف العالم الى كفيته بل العصفور او الانسان او الفيل ان كان كله نوراً وان كان الخيال الى كفيته من
الهوا عشرة فرسخ فضلاً عن هذه المسافة العظيمة وان لم يكن هذا جلياً عند العقل فلا جلياً عنده أيضاً
لو توقفاً لا بصاع على استحالة المشف المتوسط الى حالة تعين البصر على الادراك لكانت كلما كانت
العيون اكثر كان الابصار اولاً يحصل الابصار اصلاً لان تلك الكيفية ان قبلك لا اشتد انك
كانت العيون اكثر كانت اقوى وكان الادراك اقوى وان لم تقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك
الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون او من الباقين لان لكل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير
وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لم ان لا يراه الا ذلك لبعضها ما ان يحصل تلك الحالة بكل
تلك الاسباب وهو لا يستحالة لتعدد الحكم الواحد لشخص بالجلل لكثرة اولاً يحصل شئ منها
وح يلزم ان لا يحصل الابصار وانما ان يقول نختار ان تلك الحالة تحصل لجميع تلك العيون
ولا يلزم اجتماع العلة المستقلة على معلول واحد بل لشخص ذلك لانه اذا كان امو يصلح ان يكون
واحد منها علة مستقلة على معلول واحد بل لشخص وذلك لانه اذا كان امو يصلح لامر بها كانت
سابقاً على ما عداه من تلك الامور سواء كان واحداً او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه
وجد من تلك الامور اثنان او اكثر فبعضه كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحداً منها لان شرط السبق
على ما سواء فقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على ما مر في بحث اجزاء المهية من ان عد كل
واحد من العلة الناقصة علة تامه لعدا معلول بشرط ان يكون سابقاً على ما سواء من الاعداد ولا يلزم
عند اجتماع اعدام العلة الناقصة اجتماع العلة المستقلة لان العلة المستقلة ح يكون مجموعها
لا واحداً واحداً منها لان ذلك شرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد فند اجتماع العيون
ان تلك الحالة تحصل بجميعها ويكون علة المستقلة مجموعها لا واحداً واحداً منها حتى يلزم اجتماع
العلة المستقلة لا يوافقنا انظر شخص في مرء وحصل تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعد
شخص اخرى ذلك المرء فاما ان يحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر المناخر وح يلزم يحصل
الحاصل ولا يحصل وح يلزم ان لا يراه الناظر المناخر وذلك بطول وجوز ان يحصل في الناظر
المناخر بتكيفية المشف المتوسط لشعاع عين الناظر المتقدم لمكان رؤية شخص بعين شخص اخر
ويلمر مكان رؤية الأعمى للبصر لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرط اخر غير التكيف بكيفية
الشعاع فان انعكس الى المدرك ابر وجهه قد شهد الامتنان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صيقل
كالمراة مثلاً ينعكس منها الى شئ اخر ومن ذلك لصيقل كوضع مما خرج عنه الشعاع فارتد الى

سواء

كذلك

كما هو في الابد في تلك الحالة بعينها اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابد وجمعنا النظر عليه فاننا نراه
واحد كما هو في الاقرب في تلك الحالة بعينها اثنين ولو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكرنا من احوالهما
احد العصبين لما يمكن ان يرى في حالة واحدة احد اثنين واحدا والاخر اثنين لانه يلزم ان يكون ترتيب
العصبين باقيا بحاله تترابلا معا وان فتح القول هذا الدليل مقبول عليهم اذ يقر لهم لو كان السبب في
الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين او تعدد موقعا لما يمكن ان يرى في حالة واحدة احد اثنين
واحد والاخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان او موقعا في حالة واحدة متحدا ومتعددا وان فتح
والثاني ان الروح الدماغية جسم لطيف من المتنع بقاؤه في صلبه العصبين بحيث لا يتقد عليه
البنة ولا يتأخر واذ كان النفث والتأخر جازا عليه فح يلزم وقوع الجول في اكثر الامور ولاكثر النسا
لان الروح الباصرة اذا تجاوز الملتصق لم يتجد الصنونان وما فرغ من سبب الحواس الظاهرة شرعا في
اثبات الحواس الباطنة ايضا خمس بعد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء وما يقال من انها اما مذكورة
واما معينية على الازدراك والمدركة اماندكية للصواعق ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي
الحس المشترك وما مدرك للمعاني الحسما لا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم والمعينة اما معينة بالاشعر
وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان يحفظ الصور والخيال واما ان يحفظ المتخيل وهي
الحافظة فوجه ضبط وجعل الحافظة والمتصرف مدكا باعتبارها الاعانة على الازدراك واستدلوها
على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحنكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحنكم بان
هذا الاضطرار والحاكم بين اثنين يحتاج الى حضورها عنده ولا يكون حضور هذين الا في
في النفس لانه لا يرسم فيها المدركات على ما سبق ولا في الحس لانه لا يدرك غير نوع واحد
من المحسوسات فاذن لابد من قوة غير الحس الظاهر يجمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالانوار اليها
من طرف الحواس وهي كجواسيس هذه القوة يورد مدركاتها اليها فيجتمع فيها الملوسات والبصر
والمسوت والمذوق والمشموم بالاشهر فلذلك سميت بالحس المشترك وهذا الوجه اشتهر
الحاكم بين المحسوسات واعرض عليه بان الحاكم هو النفس ليس الا واستنا الحكم الى القويحنا
واجتماع الاشياء عند النفس حال الحكم قد يكون بارئيا كما كلها فيهما كما اذا حكمت بين المعقول وقد يكون
بارئيا بعضها فيهما وارئتسا بعضا اخرى لهما كما اذا حكمت على زيد بانه انسا وقد يكون بارئيا تاما
في اثنين لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجمع فيها صور المحسوسات
الظاهرة ولو احتج بها لا يحتاج ايضا الى قوة اخرى يجمع فيها الكل والجز معا حتى يمكن الحكم بينها
نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما توهمه جماعة لهم ما ذكرنا اذ ليس في الحواس الكفا
ما يدرك نوعين من المحسوسات يتصور حكمه عليها فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات بحكم
بينها وانما هما انا شاهد القطر النازلة بسعة خطامت قهي والسئلة الحوالة بسعة خطامت تد
وما ذاك الا لان لنا قوة غير البصر عند ذاك المفاصلة يرسم فيها صور القطرة والسئلة بسعة قلوبا

لا ينبغي
على احد ان يتحدث
السهمين مع وجودها
وقدر موقوفها مع الوحدة في
حالة واحدة غير متمنع بالنسبة الا في
الاستقامة فيتمتع فقط لا يمكن اجتماعهما في حالة واحدة
بالنسبة الى اثنين لان
لا يمكن ان يترك المدرك هو
الاشياء بل الروح بمعنى ذلك
الاشياء بل الروح بمعنى ذلك
الاشياء بل الروح بمعنى ذلك
الاشياء بل الروح بمعنى ذلك

الاشياء بل الروح بمعنى ذلك
الاشياء بل الروح بمعنى ذلك
الاشياء بل الروح بمعنى ذلك
الاشياء بل الروح بمعنى ذلك

فقال ومن هذه القوى المدركة للجزئيات الممتدة
والقوى التي هي باقية في تباطؤها
والقوى التي هي باقية في تباطؤها
والقوى التي هي باقية في تباطؤها
والقوى التي هي باقية في تباطؤها
والقوى التي هي باقية في تباطؤها
والقوى التي هي باقية في تباطؤها
والقوى التي هي باقية في تباطؤها
والقوى التي هي باقية في تباطؤها

قال صدر المتألهين بعد اثباته تغير القويين اعلم ان اثبات
المغايرة

بين الحس المشترك

٢٤٥
يقال ليس عندنا من الماهيات
التي يكثر بها لها شيء من الاصول الكلية
فلو كانت قوة واحدة لها جهتا نقص وكال لم تكن به
باس والعمدة اثبات انها قوة جوهرية باطنية
غير العقول وغير الحس الظاهر ولها عالم اخر

غير عالم العقول وعالم الطبيعة

والمحرك وجزءه

القوة قد

انها البرهان

على تجزؤه من

البدن و اجزاء

وبها يتحقق احوال

العقول و قواها و غذاء

و احوال البرزخ و

نعت الاحياء و جميع

نصرياتها كالحس و

سلطانها في اخر التوحيد

الادلة التي الروح المعجز

الذي يملك ١٢

الحق ان مناط صدر الاستدلال

على تغير القوي ليس على ان الوجود

لا يصدر عنه الا الوجود لعدم

جريان الا الوجود حقيقة بل على

بقاءه مع زوال اخرى و جبا

كمن فيه يمكن ان يثبت في ارضه

هو ان القبول مشروط بالمكان و الا

ستعداد و حفظه مشروط بالوجود

العقلية فها حيث ان يتحققان كمرئان

لذات الموضوع ضمنى في الاسفار

قال صدر المتألهين في شرحه للمبدأ بعد نقل

كلام المحقق الطوسي في جواب هذه الشبهة و

ما صدر كلامه ان كون حفظ الخيال مشروط بالقبول

لا يوجب ان يكون القابل للقبول هو الخيال كما انه

الحافظ بل عسى ان يكون القابل لقوة اخرى مقارنة

لها كالحس المشترك كما ان حفظ بوسة الارض يحفظها

سبوق بالقبول لكن لا يلزم ان يكون القبول حاصل

فيها من بوسة بل من قوة اخرى لها فلا يلزم انما

سبوق بالقبول و كحفظه ليس مراده كما فهم بعض

مران الخيال لما كان قوة حسابية فيجوز

ان يكون قبوله لا جبر المادة

وحفظه بنفسه

كالارض يقبل الشكل مادتها و يحفظ الشكل بصورتها بل

عليه ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لحوال كون

هنا القوة واحدة كالحس المشترك لها القبول مادتها

و يحفظ بذاتها فان المقصود من الاستدلال

اثباته بعد و سبوق القبول كحفظ

من جهة افتراضها لا مكان

تقق القبول بدون

حفظه في

المادة

١٢

على وجه يتصل الارسامات البصيرة المتألهية بعضها ببعض بحيث يشاهد خطأ للقطع بانه لا ارتسا
في البصر عند ذوال المقابل والى هذا الوجه اشار بقوله لو وية القطرة خطأ والسعلة دائرة و
اعترض عليه بما يجوز ان يكون اتصا الارسامات في البصر بان يرسم المقابل للثابت قبل ان يرس
الرسم الاول لقوة ارتسا الاول وسعة تعقب الثابت فيكونان معا وثالثها ان المبرسم اي من
المرض المسمى بذات الجنب ذاقوى مرضه وتعطل حواسه لظاهرة بعلبه المرض يحاشيا لا يتحقق لها
في الخارج على سبيل المشاهدة دون التجهد فانه قد يرس سباعا و اشخاصا حاضرة عنده ولا يراها
احد من سلم حواسه وليست هذه الصورة مرسمة في بصره اذ لا يرسم فيها الا موجودا مقابل اياه ولما
كان ذراكها كذراك ما يرسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار
انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار ارتسا الصورة في الحس المشترك لم يميز الحال عند المدك
بين ان يرد عليه الصق من خارج كما هو الحال بين ان يرد عليه الصق من داخل كما في المبرسم فانه لما
اشتغل نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحيث تعطل حواسه لظاهرة استولت المتخيلة ونقشت في لوح
الحس المشترك صورة كان محزونة في الخيال وصور ركبتها من تلك الصور المحزونة على طبقه انقشها
فيه من الخارج ولما لم يكن له شعور بانقشها فيه من داخل لم يفرق بينها وبين الصور المنقشة فيحتاج
فيحسب الاشياء التي هذه صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده كما في الصورة بلا فرق والى هذا الوجه
اشار بقوله والمبرسم ما لا يتحقق له اي لرؤية المبرسم ما لا يتحقق له ومن القوى الباطنة الخيال هو
ثابتة مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ يعجزان لصور المحسوسات قبولا عند
وحفظا وهما فضلا مختلفان فلا بد لهما من مبدئين متغايرين لما تقر من ان الواحد لا يكون مصدرا
لاخرين ومبدء القبول هو الحس المشترك فبعد الحفظ هو الخيال وانما اوجب الى الحفظ لئلا يخل نظرنا
العالم فاننا اذ ابصرنا الله ثانيا فلولا عرف انه هو المصرا ولا لما حصل التمييز بين النافع والضار والصدق
والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول وشرط به ضرورة هذا اجتماع في قوة واحدة سميت بوجهها
بالخيال وان الحس المشترك مبدء الادراكات المختلفة هي انواع الاحساسات و بان النفس قد تقبل الصور
العقلية و يتصرف في البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدء لاخرين مختلفين و اوجب بان الخيال لا بد
وان يكون في محل جسيما فيجوز ان يكون بوجهه لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل
بملاحتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها اعني لبوسه و بان مبدئية الحس المشترك للادراكات المختلفة
انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق النارية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من
الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول لا يخفى ان هذا
الجواب يدفع اصل الاستدلال لحوال ان يكون القوة واحدة لها القبول والحفظ محسب اختلاف
الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من مبدء الانفعاد دون الفعل واجتماع القبول والحفظ
وانواع الادراكات في شئ واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدق عند لا الواحد دليل اخر وهو ان

ما هو

في الخارج

العقول

صاحب كبرياء زود سرور الكرمية محبت زير شالائيت كرمه
 لاصفا
 بزيه كس لوانه
 بود كه لولا عاقله قوت
 بغير نفس با شدة بنات شدة خود
 بغير نفس كه عاقله با شد
 نفس و عاقله البير در التفسير في قوة
 داهه باشه جواب كونه كذا كذا في قوة
 طابور كرمه شريف كرمه صا لودى كرمه جوار
 علم فاقه لظفر لظفر كرمه صا لودى كرمه جوار

الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تفرق بالكلية بحيث يحتاج الى حساب جديد وهو التفسير وقد تفرق
 لا بالكلية بل بحيث تخضربا في التفات وهو الدهول فلو لا انها مخزونة في قوة يستحضرها الحس المشترك
 من جهة الماتية فرق بين الدهول والتفسير واعرض عليه بان يكون لا تكون محفوظة الا الحس
 المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفان النفس الدهول بعد واجيب بان لو كان كذلك ليق
 فرق بين الشاهدة والتخيل لان كلامنا ما خصوصاً المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس
 بالتفان النفس ومعلوان تخيل المصير ليس ابصاراً ولا تخيل المذوق ذوقاً وكذا البؤاة بل المشقة
 ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بان يكون الفرق عابداً الى الحضور
 عند الحواس الغيبه عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة وهي الحس المشترك او الخيال
 ومن تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعنى في الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الخيرية
 التي تدركها الشاة من الذئب فيهر منه والمحبة الجزئية التي تدركها النحلة من انها فتميل
 اليها فان هذه المعنى الابدتها من قوة بها ادراكها وتلك لقوة غير الحواس الظاهرة ان المراد بالمعنى
 ما لا تدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما يتادى اليه من حواس الظاهر
 وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للمحسوسات
 العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقية الكلام في ان القوة الواحدة لما جان تكون الادراك
 انواع المحسوسات لا يجوز ان تكون الاله لادراك معانيها ايضاً واما اثبات ذلك بان مدك عداوة
 الشخص مدك له بالضعف لان الحاكم حقيقة النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني
 عندها بواسطة كل منها بالها الخاصة بها فلا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل
 هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي لا يعلم وجوال نفس الناطقة لها ومن تلك القوى
 المحافظة وهي الوهم كالتخيل للحس المشترك وتفاوتها ان لقبول غير الحفظ والمحافظة للمعاني
 المحافظة للصور والكلام في يعلم بتمامه ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني
 الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفضلة لها بعضها عن بعض تركيب الصور بالصوره
 كما في قولك صاحب هذا اللون المحسولة هذا الطعم المحسوس وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك مال
 هذا العداوة له هذه التفرقة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب الصدقة له هذا اللون
 وتفصيل الصور عن الصور كما في قولك هذا اللون ليس هذا الطعم وقس على هذا وصدق تركيب
 الصورة بالصور كما في تخيل انسان بجناحين وتفصيل الصور عن الصورة كما في تخيل انسان بالار
 وتركيب المعنى بالصوره كما في قولك صدقة جزئية لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل في مدانه
 بضم بعضها الى بعض وفضله عنده يستعمله في فكرة قالوا للدماغ بطون ثلاثة اعظمها البطن
 الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كقدينا بينهما من مدد على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو
 مقد البطن الاول ومحل الخيال هو مؤخرة والمتخيلة في مقد الدودة والوهم في مؤخرها والوظيفة

يقع زود اللغية بالسرير زود اى لوعها
 والاراد اذ لا يتلوع والمراد بالفتح
 كلفن ص

الفصل الخامس في بيان معنى
الاجناس العالية والاضداد
وهي بيان معنى

في فقد البطن الاخير ليس مؤخره شيء من هذه القواذ لاحاسر هتامن الحواس فيكثر مصادمتنا
المؤدية الى الاختلال **الفصل الخامس** في الاعراض وتخصر اجناسها العالية في تسعة
اخلافوا في تها الاجناس العالية للاعراض كره هي هبلر سطوا ومن تابعها الى نها تسعة واخلافها
وهي طباطيفه اخرى الى انها طمثة الكم والكيف التنبه وهي شاملة للتسعة التي جعلت اسطوا وانباغه
كل واحد منها جنسا وذهب طباطيفه اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف وانما ارجنا الضمير
المستتر في قوله ويخطر المفقضا موصوفه فخصه لانه لو كان راجعا الى الاعراض علمنا هو
الظن من العبارة لكان الحكم بالانحصار منقضا بالنقطة والوحدة عند الفائل بوجودها في الخارج
فان قيل فيها على تقدير وجودها في الخارج داخلان في الكيف فلا انقراض بما قلنا المشهور
في تعريف الكيف كما سبنا اعجابا يتدبر جماعته وح لا انقراض لجواز كونها نوعين حقيقيين
فلا يكونان من الاجناس فضلا عن ان يكونا من الاجناس العالية وينبغي انحصار الاجناس العالية
للاعراض في هذه التسعة يتوقف على كون هذه التسعة اجناسا وعلى غير منتهى تحت جنس وعلى
كونها شاملة لاجناسها وعلى انه لا جنس عاليا غيرها تم كونها اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على
ما تحتها ليس بالاشراك اللفظي اذ لا يكون هناك معنى مشترك حتى يتصور كونها جنس على سبيل
التشكيك لان القول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحتها فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على
تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك ايضا من قبيل اطلاق اللوازم المقوله على ما تحتها بالتسوية من اطلاق
الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد ان لا يكون تماها هية ما تحتها من الجزئيات بل يكون تماها
المشرك بين ما هيها المتخالفة بالحقيقة حتى يتحقق كونها اجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد
من الامور المذكورة وكذا يناقش في كونها غير منتهى تحت جنس لجواز ان يكون اشان منها واكثر من
تحت جنس شامل لها واما كونها شاملة لاجناسها فتدبر منع لجواز كون ما تحتها بعضها انواعا
حقيقية ويجاب بان المراد ههنا من كونها عالية انه لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها اجناسا
مفردة واما انه لا جنس عاليا غيرها فلا حاجة عليه بل غاية عدل الوجدان الامام وهذه الاشياء
التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه العشرة مما لا سبيل الى تحقيقها وما يقين في بيانها
من ان العرض ان قبل التسمية لذاته فالكم والافان لم تقتض التنبه لذاته فالكيف وان اقتضاها
فالتسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امخارج وهو ان كان عرضا فاما
كم غير الوضع فان منتهى او قار ينقل بانفاله فالملك ولا هو الايمن واما تسببه فالمتنا واما كيف
والتسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان يفعل وان كان جوازا
فهو لا يستحق التسببه اليه اليه الا لعارض قبول الى التسببه الى العرض ويندج فيما ذكرنا فوجه
يسهل الاستقراء ويقلل الانشأ الاول الكم يريدان يذكر المباحث المتعلقة بكل واحد من
المقولات التسع فبد بالكتبه لانها اعتم وجودا من الكيفية واضح وجودا من البقاء اما انها اعتم

ان بعضنا غير الناقص وهو كذا في الدلائل وان لا يقصر الفاعل في الوجود الاضطراري
بصرفه وان الفاعل في الوجود كذا في التفسير والواجب ان يكون الفاعل في الوجود

المحقق من على اصطلاح المتأخرين من ان قسم المقولات هو
الموجود الخارجي على ما هو المشهور وقد تقدم من العلم الاول
انه لا يعلم احد شيئا ولا يلفظ بشيء ولا يكتب شيئا الا وهو
واضح تحت هذه المقولات فليس هذا يكون قسمها بل هو موجود
المطلق شرح
لم يذكر وجود الاعراض الا بالبرهان وانما المعلوم به انفسوا
على ان لا يقوم بنفسه الا شرذمة كالبهائم فانها لا توجد اذ
عرضية مجردة لا في مجرد الوجود بل في الوجود بالانفصال
كافية في المقامين موافق
قوله وح لا انقراض اي حين ارجاع الضمير الى الاجناس العالية

على معنى على اعتبار الوجود الخارجي في قسم المقولات وفيه
الاجناس العالية بجميع الموجودات عند عشره جوهرا
كم وكيف واين ومن و وضع و اضافة و كنه و فعر و
الفعال وقد جمع في بيت
وهو قمر عزير الحسن الطف مضره
لو قام بكشف عميتي لما اثنتي
ان يفكر ان يفكر

الاجناس العالية بجميع الموجودات عند عشره جوهرا
كم وكيف واين ومن و وضع و اضافة و كنه و فعر و
الفعال وقد جمع في بيت
وهو قمر عزير الحسن الطف مضره
لو قام بكشف عميتي لما اثنتي
ان يفكر ان يفكر
كل به لبستان دوس و حوسر لبا خضيب
يك نسيم از كوي جانان خواست ختم در كلا

وجوه

الثالث
 ان الكيفية عارضة
 للنفس في طرفة الواحدة
 مثلا دون الكيفية فيكون مبيها لعموم
 ثم الكيفية قد يفرغ من نفسها كما في العارضة
 للحارة والبرودة وسواد والبياض مثلا ثم ان الظاهر
 في بيان اوصاف الوجود ان يفرغ لا خلاف في وجود
 الاعراض الغير النسبية عند المحققين
 منهم المصنف في كتابه
 النسبية في
 فن
 قوله وكون
 الجردات عارضة
 اشارة الى اجزاء
 معارضة لوقوع
 السؤال بطريق
 المنع كما بان
 اصل الكلام في قوة المنع
 لانه توجيه لتقديم الكم
 انه يتحقق ان يكون وجه
 التقديم اعمية الكيفيات
 بالمنع غير موجه
 قد تعارض في اطلاق المقدر على
 الالوان الثلاثة وان فالزمان ايضا
 بعد ارجح بحقيقة لانه مقدر الحركة
 كما بين في موضعه
 قد صرح في ذلك الكتاب بان الوحدة
 والكثرة المنتمية ازيد منها كما صرح
 تكرار امرة او مرات باعتبار ان عقليان
 من العقولات الثانية اي العوارض العقلية
 التي لا يمازى بها شئ في الخارج مفرغ من نفس
 الامر بل يمازى به في نظاره بمعنى نفس
 الامر وقد صرح ايضا بان العدد هو الكثرة
 بعينها ولا شك ان الاعراض وان لم يتحقق بالوجود
 بعينها لانا متمسكة بالموجودات الحقيقية اي التي
 يكون وجودها في نفس الامر فلما على التصريح بان يكون
 الكثرة من الموجودات الحقيقية تنبع بعين كونها عارضة
 وقت جسم

٢٤١

ان الكيفية عارضة للنفس في طرفة الواحدة مثلا دون الكيفية فيكون مبيها لعموم ثم الكيفية قد يفرغ من نفسها كما في العارضة للحارة والبرودة وسواد والبياض مثلا ثم ان الظاهر في بيان اوصاف الوجود ان يفرغ لا خلاف في وجود الاعراض الغير النسبية عند المحققين منهم المصنف في كتابه النسبية في فن قوله وكون الجردات عارضة اشارة الى اجزاء معارضة لوقوع السؤال بطريق المنع كما بان اصل الكلام في قوة المنع لانه توجيه لتقديم الكم انه يتحقق ان يكون وجه التقديم اعمية الكيفيات بالمنع غير موجه قد تعارض في اطلاق المقدر على الالوان الثلاثة وان فالزمان ايضا بعد ارجح بحقيقة لانه مقدر الحركة كما بين في موضعه قد صرح في ذلك الكتاب بان الوحدة والكثرة المنتمية ازيد منها كما صرح تكرار امرة او مرات باعتبار ان عقليان من العقولات الثانية اي العوارض العقلية التي لا يمازى بها شئ في الخارج مفرغ من نفس الامر بل يمازى به في نظاره بمعنى نفس الامر وقد صرح ايضا بان العدد هو الكثرة بعينها ولا شك ان الاعراض وان لم يتحقق بالوجود بعينها لانا متمسكة بالموجودات الحقيقية اي التي يكون وجودها في نفس الامر فلما على التصريح بان يكون الكثرة من الموجودات الحقيقية تنبع بعين كونها عارضة وقت جسم

وجودا من الكيفية فلان العدم الكمي عارض للأموال الفارغة للكيفية اعنى الماديات
 وعارض ايضا للمجردات العارضة عن الكيفيات فتد وجد الكمي مع الكيفية وبدونها
 فيكون اعم وجودا منها وكون مجردات عالمه مثلا لا يقتضيه كونها مضمرة للكيفية لجواز ان لا
 يكون عليها بخصوص الاشياء فيها وتديق ان العدم عرض لجميع المفولات بنفسه الكمي
 مع نفسه والكيفية لا عرض لنفسها واما انها صح وجودا من لباقي فلا لباقي اعراضا
 نسبتها لا تقر لها في ذوات موضوعاتها الا مقبلها في غيرها بخلاف الكمي فانها متقررة في
 ذوات موضوعاتها مع قطع النظر عما عداها فمنصلة الفار جسم وسطح وخط وغيره الزمان
 ومنفصلة العدم قد عرفنا ان الكم هو الذي يهبط لذاته القسمة اي يمكن ان يفرغ فيها اجزاءا كان
 بحيث يتلاقى كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المنصل والاقا المنفصل والمترادف
 بالحد المشترك ما يكون نسبيته الى الجزئين نسبته واحدة كالنقطة بالقياس الى الجزء الخطفا
 ان اعتبار نهاية لحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الاخر وان عتبت بداية له يمكن اعتبارها
 بداية للاخر فليس لها اختصاصا بالحد الجزئين كغير ذلك الاخصا بالنسبة الى الجزء الاخر بل نسبتها
 اليهما على التثنية والخط الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم التعليم والان بالنسبة الى جزئيها
 والحد المشترك كما يجب كونها مخالفة بالنوع لانه حد له لان الحد مشترك يجب كونه بحيث اذا ضم
 الى الحد القسمة لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد مشترك
 جزءا اخر من المقدار المقسوف فيكون التقسيم الى اثنين تقسيم الثلثة والتقسيم الى ثلثة
 والتقسيم الى ثلاثة تقسيما الخمسة وكذا فان نقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط
 بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم لا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى
 المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعه كان السادس جزءا من الستة خلافا لبقية
 من الاربعه فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعه كما كانت النقطة
 مشتركة بين قسمي الخط والكم المنفصل ما ان يكون قارا لذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود وغير
 قارا لذات لثالث الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهتين الثلثة عن الطول
 العرض والعمق فهو الجسم التعليم وان قبلها في الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها
 الا في جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدم ويشملها ما قبل المساواة وعددها
 اي للكم خواص ثلاث تشمل المنفصل والمنفصل منها بقول المساواة وقبول المساواة يعني
 اذا نسب كم الى كم اخر فاما ان يكون مساويا له او ازيدا وانقص هذه الخاصة من الاعراض
 الذاتية الاولى للكميات وانما عرض لغيرها يتوسطها فان العطف اذا لاحظ الاعداد والقياس
 ولم يلاحظ معها شيئا اخر امكن ان يحكم بينها بالمساوات واللامساوات واذا لاحظ شيئا اخر
 ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكن ذلك ومنها قول القسمة لذات غير ان غيره من

الجزء

وورد في كتاب المنطق في الكلام على ما ذكره في كتاب المنطق

المراد
أقول في ذلك
يصح قولهم قولهم
القسمة في الأجزاء

المراد في الكلام على ما ذكره في كتاب المنطق

المراد في الكلام على ما ذكره في كتاب المنطق

المراد في الكلام على ما ذكره في كتاب المنطق

المراد في الكلام على ما ذكره في كتاب المنطق

المراد في الكلام على ما ذكره في كتاب المنطق

المراد في الكلام على ما ذكره في كتاب المنطق

المراد في الكلام على ما ذكره في كتاب المنطق

المراد في الكلام على ما ذكره في كتاب المنطق

المراد في الكلام على ما ذكره في كتاب المنطق

المراد في الكلام على ما ذكره في كتاب المنطق

المراد في الكلام على ما ذكره في كتاب المنطق

المراد في الكلام على ما ذكره في كتاب المنطق

٢٣٩

الأجسام والأجزاء مما تقبل القسمة بواسطة والمراد بالقسمة هي ههنا الوهيمية وهو أن يفرض
 فيه شيء ذو شئ وقد يطلق على الفعلية وهو أن يفرض ويفصل ويقطع بالفعل أي يجعله هويتا
 بعد أن كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل فرضها للمقدّم إذ عند ما يبطل المقدّم
 ويجعل مقدّمات الأجزاء نعم المقدّم بهيئة المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول
 ذلك الاستعداد في نفس المقدّم لأننا المفصل عنه حصول الأقسام كما حركه بهيئة الجسم للسكر
 الطبيعي ولا يتبعه ومنها مكان وجو العاديه اعتماله على أمر يفرضه بالاسقاط عنه مراد
 أمّا الفعل كما في الكم المنفصل فإن الواحد موجود في جميع الأعداد وهو يعدّها وقيل بعض
 الأعداد بعضا أيضا وأما بالقوة كما في الكم المنفصل فإنه قابل للتجزئة فيجب أن يكون قابلا للتعدّد
 لأن النصف في المقدّم تضعيف في العدد والعدم مبدئ الواحد فإن الكم المنفصل قابل لأن
 يفرض فيه واحدا يوما عددا المقدّم والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العا لا بملاحظة أحدهما
 فهدت بين أن للكم مظنة شاملة لجميع أقسام الأعداد والمقادير تعرض له أولا وبالذات و
 عداه بتوسطه ثانيا وبالعرض والجمع هو عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل
 لذاته وذكر الامتثال الخاص الثالث هي التي يصلح تعريف الكم بها إلا الأولى لأن المتأخر لا يعرف
 بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بهادونيا وذكر في المباحث المشتملة أنه يمكن أن يجاب عنه بأن
 المساوات والتلاساوات مما يدر بالبحس والكم لا يناله التحسّس بل التماثلية مع المتكافؤات ولا
 واحدا ثم إن العقل يجهد في تمييز أحد المفهومين عن الآخر فهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا
 المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وأما كان أخذ في تعريفه لا يقتضيه معرفته
 ولا الخاصية الثانية لا خصوصها بالمنفصل وقال صافق كان أخذ القسمة لانفكاكية وعرض
 عليه بعض الفضل بأن الأما قد صرح في كنهه بأن القسمة الانفكاكية ليست عرضها للكم
 المتصل ثم إن أركان قد نجد ذلك عدلان بقول الشيء عبا عن ملكا حصول من غير حصول بالفعل ولا
 سلطان الانفكاك في الكم المنفصل حاصل بالفعل وأما إذا اردت بالقبول اعم من ذلك اعني امكان
 فرض شيء غير شيء فلا خفا في شموله المنفصل والمفضل ولذا قال الامان بقول القسمة من عوارض
 المنفصل دون المنفصل الا اذا أخذ القبول باشارة الاسم اقول لا يخفى أن محصل كلا هذا
 الفائلان هي ههنا انفسا ما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم
 المتصل وانما جبر بان شيئا من الانفكاكين اعني الانفكاكية فلما مر غير مرة انها لا يمكن حصولها
 للكم المتصل ولما الفرضية فلما نسبتها الى الكين المتصل والمنفصل لانها ان اردت بها كون
 الشيء بحيث يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لها بالفعل وان اردت بها نفس الفرض
 لا كون الشيء بحيث يمكن أن يفرض فلا شأن للمعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو
 وعرضه أي الكم ينقسم الى الكم بالذات والى الكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي لا ينفصل عن المقول
 عنه

المراد
 القسمة بالصفة المذكورة
 وهو عبارة عن كون شيئا من الأجزاء
 اعم من أن يكون حصول الأجزاء فيه بالفرض أو
 بغيره فان هذا المعنى حاصل في الكم المنفصل الذي له أجزاء
 فعلية وفي الكم المنفصل الذي له أجزاء بالقوة

يقول الامام بالقسمة في قوله
 بقول القسمة استعداد

القسمة الا
 تفكاكية
 هو محسوس بالكم
 المنفصل لان

الانفكاك في
 الكم المنفصل واقع
 بالفرض ويرجع
 ما ذكره صاحب الجواهر
 في قوله في بعض
 الفضلاء ثم لا يرد عليه

ان القسمة الانفكاكية
 يمنع عرضها للكم المنفصل
 يستعداد ويقبلها الكم المنفصل
 لان مراده بقول القسمة بقول
 ما ذكره القسمة ثم يمكن ان يكون مراد

الامام بالقسمة الفرضية بمعنى كون
 الشيء بحيث يمكن ان يفرض في هذا
 المعنى ليس حاصل في الكم المنفصل
 بالقسمة الانفكاكية في واقع ليس

بفرضي ولا يمكن ان يعبر ما ذكرنا في جميعها
 كلام بعض الفضلاء لا يخرج من ان لا
 يعترض على صاحب الجواهر في قوله في بعض
 ما ذكره في قوله ويرجع ما ذكره صاحب
 المواقف الى مراده بعض الفضلاء

أي بالفرد اعني يظهر الفرق بينها وبين الكم المنفصل
 وتكون في الفرق بين المسألة والكم بان
 احداهما يناله الحس بالفرد دون الاخر كما قلنا
 قال في بعض المحسوسات الحس

والفرضية ليس بهذه المثابة
 اما الانفكاكية

عنه المراد

فان القوة متعلقة
 بالانوار التي عرض لها
 التناهي واللاتناهي بحسب العود
 ٢٥
 والزمان فيكون القوة كما بالعرض القضا
 بما هو من خواص الكرم وهو التناهي واللاتناهي
 ما عرودته لكم المتصدر الذي في تلك الحظ والسلم بحسب
 التعليم بعروضها التجزية فيعرض لها العود
 الذي هو الكرم المنفصل واللام بالذات
 عرودته لكم المنفصل كما بحسب قانه
 الغرض
 فلان الزمان
 كرم متصدر الزمان
 لانه يقدر بالمتناهي
 الى المسانة فيقبل
 زمان حركة فيسرخ
 ويعرض له العود
 الانفصال لا اسما
 والايام والشهور وكون
 الزمان كما متصلا بالذات
 لانه نفس مقدار الحركة لا
 ينافي كونه كما متصلا بالعرض
 اصغى
 المشهور ان لا تقاد بين كبر
 بناء على ان التقاد هو اشتقاق ال
 جعل في الموضوع وهو لا موضوع
 له وبعضه اعتبروا المحر مطوكا
 بالتضاد بين الصورة النوعية كما سبق
 فوردوا عارضا ان وايضا الكرم المنفصل
 الازمان عارضا لبعض هذه الازمان كما ذكرنا
 ان
 لا يعجز الاعداد ان يكون كل عدد من مرات
 الاعداد مركب من الاعداد التي يبلغ مجموعها
 ذلك العدد ولان الاعداد التي تحتها فان العشرة
 مثلا تقوم الاعداد عشر مرات لا بثلاثة وسبعة
 ولا اربعة وستة ولا خمسة في غير ذلك من
 الاعداد التي تحتها قال اسطوخودوس ان قدر في الشفاء
 لا يكون ان ستة ثلثة وثلثة بر ستة مرة واحدة
 انتهى لهم في بيانه طريقان هما انه يكون ثلثة العشرة
 مع العظة عن هذه الاعداد التي تحتها فلا
 يكون شيئا منها ذاتا لها
 ما بينهما ان تقوم
 العشرة
 ثلثة وسبعة ليس باربعين تقومها باربعة وستة ولا
 من تقومها ثمانية وثمانية فاما ان تقوم بكل منها وبع
 لان كل واحد منها كان في تقومها فيستغني عن اعداد
 مع ذلك الى لها فيلزم استغناء شيء عن ذاته بل
 استغناء عنه وحا جته اليه معا واما ان تقوم بواحد
 منها فقط وهو ايضا لا يستلزم الترتيب بل مرجع
 سوارق

اعني العدة والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض هو ما ارتبطا بالكم الذي يصح لاجرا او ضا
 عليه وهو ما يحل للمقدار والعدا وحال في لكم بالذات كما تشكل وحال في محله كاللوا والحال في
 في الجسم اما متعلق بالكم بالذات واما هذا العلفان مصححا لاجرا او ضا فانه عليه كما يقال هذه القوة هتيا
 باعتبار اثرها اما في الشدة والمدة والعدة وتالوان الزمان مع انه متصل بالذات كما متصل بالعرض
 نظائره على الحركة التي هي كمتصل بالذات ^{المنطوق} ويصير الكرم المنفصل للكم المتصل لذلك والكم العرضي لان
 العدة يصير لجميع الاشياء وهذا المعنى اشار بقوله ويصير ثانيا في التسمين فيما لا وهما اي عرض
 الكرم المنفصل الذي هو ثانيا في التسمين في تسمينها للكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي هو
 اول التسمين فيما في الذات والعرض فقوله فيما من تامة اولها والضمير قوله فيما راجع الى الذات
 والعرض والضمير قوله لا وهما راجع الى التسمين الذين هما المتصل والمنفصل وقد يصير الكرم المنفصل
 بالذات للكم المنفصل بالذات كما في قولنا خمسة عشران فضا للمنفصل بالذات مفضلا بالعرض ولا استحا
 في ذلك للتغاير بين العارض المعروض ولولا الشخص في حصول التناهي وعكس الشطرا لانه على انفا التناهي
 لما بين الخواص المطلقة للكم اذ ان يشتر الخواصه لاضافته وهو عد مقوله التناهي وانما كان خفا
 اضافة للكم لان غيره ايضا كما يجوز لا يقبل التناهي كما هو المشهور في ان في حصوله التناهي للكم دلالة
 على انفا الضد اي علمان الكرم لا يكون ضدا للكم وكذا في عد شرط الضد للكم لانه على ذلك واما بين
 حصول التناهي فهو ان لكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض فان الخطا عارض للسطح وهما عارضا
 للجسم عرو الشيء للشيء من التناهي بينهما وكذا الكرم المنفصل بعض انواعه مقول لبعض وحصول التناهي
 بين الاخير من التناهي بينهما واما بينا عد شرط التناهي فهو ان شرط التناهي بين الاخير من التناهي
 الموضوع سواء كان التناهي حقيقيا او مشهورا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذ كان التناهي حقيقيا
 ويمتنع ان يكون للنوعين من العدم موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالظ غير موضوع الاربعة مثلا
 وكذا النوعين من المقدان الموضوع القريب للجسم لتعليم الجسم الطبيعي والسطح للجسم التعليمي والخط
 السطح ولا يكون بين النوعين من العدم ولا بين المقدان غاية الخلاف لان كل نوعين من العدم ضا
 متباعدين يوجد عدا اخر بعد من احدهما بالنسبة الى الاخر وكذا كل من المقدان هكذا ذكرنا واقول
 لم يثبت بعد ان احدا الضيد لا يكون عارضا للاخر ولا مقوم له على ما سبق ولان الضد يجب ان يتواءم
 على موضوع واحد ايضا قد سبق ان الاعداد انما يتقوى بوحدها لا بالاعداد التي تحتها وايضا استدلالا
 بعرض انواع الكرم المتصل ببعض انما يدل على انفاء التناهي بين العوارض والمعروضات ولا يدل على ان
 الضد بين الخطيين وبين السطحين وبين الجسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم يندرج تحت
 انواع لا يرض بعضها البعض وايضا قوله فان الموضوع القريب للجسم لتعليم الجسم الطبيعي والسطح للجسم
 والخط السطح يرد عليه مثلا وورد على الاستدلال بالعرض وهو انما يدل على انفا التناهي بين الخط
 وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انفا بين انواع واحدهما فجاز ان يتضا مثلا الجسم

التعليمات

بأنه كبر في غاية ما شئت ما شئت من القدر في كسره من غيره
 بل إن بقا في كسره من القدر في كسره من غيره
 أو من غيره
 في الازمنة المتعددة
 لا يوزن في الصورة ولا في
 الصورة في القدر الكبر في الكبر
 ان يكون كبر من صورة الصورة في كسره من غيره
 على أن الصورة الكبر في كسره من غيره
 صارت الصورة الكبر في كسره من غيره
 انما هي الصورة الكبر في كسره من غيره
 انما هي الصورة الكبر في كسره من غيره

التعليمات المتفاوتة في الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد متشبهين في التخلل و
 الكثافة الحقيقية وايضا في ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط الى بعض الخط للجسم بلا
 توسط سطح بينها كما هو للكثرة فلا مانع للخط والسطح من ان يتضا ويوصف الكثرة بالزيادة والكثرة
 مقابلها اي نقصا والفضل دون الشدة ومقابلها اي الضعف يعني ان الكم مطر يوصف بالزيادة
 والنقصا اذ يق هذا الخط اريد من ذلك الخط وانقص منه كذا السطح والجسم للتعليم والزنا والعد
 والكم المفضل خاصة يوصف بالكثرة والفضل فيق هذا العدا كثر او قل من ذلك لعد واما وصف الزنا
 بالكثرة والفضل فباعضا ما يحسن له من الكم المفضل بحسب تجربته بالايام والساعات وغيره ولا يوصف
 الكم بالشدة والضعف فلا يق هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا السوا اشد
 من ذلك السوا وذلك ضعف من هذا وانواع الكم المتصل القار اي الخط والسطح والجسم للتعليم قد
 تكون تعليمية وذلك بان يؤخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير القياس
 الى شيء من المواد واحوالها فاذا تخيلنا الثمن اعز مقدارا الممتد في الجسم الثالث من غير ان نلفظ الى
 من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسميا تعليميا فيلزم ان لا يمكن ان نتخيله الا مناهيا لان
 البرهان الدال على تلك الابحاث في الخارج بدلت على مناهيا في الذهن لان الامتداد المحسوس المتخيل لا يمتد
 الا في الجسميات يتبنا فيها فيجئنا ما حل فيها لنقول الادلة المذكورة في تلك الابحاث جارية في الازمنة
 المتعددة المتخيل اذا كان غير متساو فلا يق الايق اذا امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه
 وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتد شخص غير متساو امتد لا يتناهى على وجه كلي الممتنع هو المتخيل
 لا المتصل كذا قيل واقول فيه نظرا لان مساواة الصور لا الصور في المقدار ليس يلزم واللام يمكن تخيل
 العظمة كالجسد والسموات وح لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متساو وضو الحالة في القوة متسا
 واذا تخيلنا السطح كذلك اي من غير لفقات الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحيا تعليميا وكذا
 الخط اذا تخيلناه مع الفضل عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع
 الماخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلو التعليمية عن الرياضياتية يتجرت عن هذه الانواع الماخوذة
 هذا الوجه وانما سميت العلو الرياضياتية الباشئة عن حوال الكمية المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة
 والحساب التعليمية ورياضياتية لانهم كانوا يبتدون بها في التعليم ورياضته النفوس بتأسيسها على
 فانها علم متسقة منتظمة قلا يمتد الفكر فيها وان كانت تختلف بنوع ما من لا عتبا اي هذه الانواع
 الثلاثة تختلف بنوع ما من لا عتبا فان الجسم للتعليم كما يمكن ان يؤخذ لا بشرط شيء على ما عرف يمكن
 ان يؤخذ بشرط لاشيء ايضا بخلاف السطح والخط فانها يمكن ان يؤخذ الا بشرط شيء ولا يمكن ان يؤخذ
 بشرط لاشيء فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد في الجسم مجردا عما عدا ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جسم
 والعرض مجردا عن الامتداد العطف بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد جهة واحدة فقط مجردا عن العرض
 العرض والعطف مثل لا يمكن ان يتخيل النقطه بل لا بد ان يتخيلها امتدادا وان كان قليلا اجدا في الطول

انما هي الصورة الكبر في كسره من غيره
 انما هي الصورة الكبر في كسره من غيره
 انما هي الصورة الكبر في كسره من غيره
 انما هي الصورة الكبر في كسره من غيره
 انما هي الصورة الكبر في كسره من غيره
 انما هي الصورة الكبر في كسره من غيره
 انما هي الصورة الكبر في كسره من غيره
 انما هي الصورة الكبر في كسره من غيره
 انما هي الصورة الكبر في كسره من غيره
 انما هي الصورة الكبر في كسره من غيره

الاشخاص تصور ما على وجه لا عند المتاح من فاعلم ان
 انما هي الصورة الكبر في كسره من غيره
 انما هي الصورة الكبر في كسره من غيره
 انما هي الصورة الكبر في كسره من غيره
 انما هي الصورة الكبر في كسره من غيره
 انما هي الصورة الكبر في كسره من غيره
 انما هي الصورة الكبر في كسره من غيره
 انما هي الصورة الكبر في كسره من غيره
 انما هي الصورة الكبر في كسره من غيره
 انما هي الصورة الكبر في كسره من غيره

من عدم
 دخول كونه في هذا
 عدم صدق كونه عليها حتى
 يلزم عرضتها فان قيل قد ثبت ان
 كونه عرضتها فإلزم ان يكون ذاتها لما
 تحتها فلا يلزم من كونه ذاتها ان يكون
 لجميع ما تحتها اذ يجوز ان يكون تحتها انواع
 بسيطة لا يندرج تحت جنس
 ويكون صدق
 كونه عليها صدقها وكيف يعرف كلام الله
 كونه ان يقين
 كونه ان يقين
 كونه ان يقين
 كونه ان يقين
 كونه ان يقين
 كونه ان يقين
 كونه ان يقين
 كونه ان يقين
 كونه ان يقين
 كونه ان يقين

٢ بالقياسات وتعداتها

بها

اذا سلم ان وضع في تعريفات هذه الامور تخلف عن كونها
 ولا يجزى على ان يكون من تعريفات تلك المعوقات ضرورة ان
 المعوقات لا تخلف عن كونها
 الا ان كان تعريفها
 من تعريفات المعوقات التي اراد ان يثبتها
 ضرورة ان تعريفها على تلك الامور من المعوقات
 على ان يثبتها في تعريفات تلك المعوقات
 على ان يثبتها في تعريفات تلك المعوقات
 على ان يثبتها في تعريفات تلك المعوقات
 على ان يثبتها في تعريفات تلك المعوقات

قال الشيخ من طعن في كون السطح والخط واللفظة قد يكونان في
 مع فرض ان لا
 جسم مع السطح ولا السطح
 مع الخط ولا الخط مع النقطة فقد ٢٥٢
 ظن بالخط ان يكونه ان يتركه في احد
 الدير حتى يتوجه عليه الاعتراض ثم يتركه في مرتبة الجواب
 حتى لا يكون الاجمال عين التفسير والمذكور في
 جواب الاعتراض هو المذكور قبله
 تامر من

- لوم كلامه
- بجز عرضية
- الصورة الجسمية
- والنوعية اذا
- فقول لو كانتا
- فكانتا جزئين من الوجود
- والجسم فيلزم انتفاء
- الوجود والوجود من
- حيث هو جسم بالانتفاء
- الصورة الجسمية والنوعية
- مع انهم قد قرروا ان الصور
- كالا عايم يتولد مع بقاء الوجود
- والصور النوعية تبطل مع بقاء
- الجسم من حيث هو جسم كما في
- صورة الانتقال فيكونان جزئين
- في احد طريقه المثلثين في القاعدة
- الاشارة اليه يمكن تقريره نقضا
- تفصيلا مع السنه قد برهنت
- هو جسم يفتقر الى اللفظ ويكون في
- في جواربه عشرة مثلثات وعشرة خطوط
- وفيها يقاير اربعة عشر مثلثا
- وعشرة خطوط ويكون عشرة خطوط اخرى
- شتركة بين المثلثات الواحدة ويكون عشرة
- خطوط اخرى شتركة بين المثلثات الواحدة في
- الحواف وبين المثلثات الاخرى يقاير اربعة عشر
- كجزءين مضامين قاعدة احد ما يطبق على قاعدة
- الاشارة الى
- عبر مسلم فان السطح في المثلثات والشفا وليس يقاير ان
- يصور في المثلثات الاخرى اذ كعبها في المثلثات الاخرى
- سواء لما هو اولها في المثلثات وذلك لان السطح
- ان مساوي لبق ما هو مساو بالفساد
- بق ما هو مساو بالقوة وان
- اشارة الى
- اشكال

ان مساوية لها بحقيقة جبر معنى بالبق فيها عن ذلك انها في قوة
 المساوية الذي بالقوة ليس هو جبر
 صدر

بل في العرض والعقوبات فيكون المتخيل متبايناً لا لفظاً وكذا لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد
 في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيله امتد عرضه بل عمقه ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا
 جسماً الاخطا وكذا لا يمكن تخيل السطح الا لا يمكن ان يتخيل بعد في جهة الطول والعرض مجزاً عن
 الامتد العرض بالتمه لا بد ان يتخيل له عمقاً وان كان قليلاً لاجد ان يكون المتخيل على هذا التقدير ايضا
 جسماً الاخطا فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورهما على وجه واحد ولا يمكن تخيلها
 بخلاف الجسم فانه يمكن تصور وتخيله ايضا يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح اقول وفيه نظر
 قد مر انفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم عوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح
 وعوارضه هذا الفاننا ايضا موضح بذلك وتختلف الجوهرية عما يق في جوابها هو يعطى عرضية
 التبدل مع بقا الحقيقة وافقنا الشاه البرهان وبها الكره الحقيقة والافتقار الى عرض والفقو
 به يعطى عرضية الجسم التعليم والسطح والخط والزمان والعقد اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام له
 عاماً في جميع اوله ولا يلخصها كل واحد منها يخص نوع منها ثانياً اما الدليل العام فقهره ان
 قد تختلف عما يق في جوابها هو عند السؤال عن هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم الزمان والعقد
 فيكون هذه الانواع اعراضاً لانها لو كانت جواهر لما تختلف معنى الجوهرية عما يقال في جوابها هو عند
 السؤال عنها واعرض عليه باطلاً الكاسم حتى يقو عليه برهانها واما ما ذكره في تعريفها هذه الامور مما
 معنى الجوهرية عند بيان ان يكون من هيئة الخواص لا يلق عليها في جوابها هو واما الدليل الخاص بالجسم
 التعليم فقهره ان الجسم التعليم قد يتبدل مع بقا الحقيقة الجسمية المشخصة بغيرها فان المشخصة
 بغيرها يتبدل مفادها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا وردت كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات الثلاث
 على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة يتركها جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها
 كعب كان لها مقدار على غير ذلك النسق واذا طولك يتفاوت مقدارها بحسب مراتب تطويلها مع التثمة
 المشخصة باقية بغيرها في هذه الحالات كلها ما لم يطر عليها انفضائها فان ذلك لتبدل ليس معدوماً قط ولا
 متعلقاً بطواهر المشخصة كما تشكل بل باعماقها جميعاً وليس جوهرها والا لكانت جوهرها ويتبدل شخصيتها
 بتبدلها انتفاء الكلا بنفء الجزء فهو عرض سا فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليم فقد ثبت
 وعرضية واعرض عليه بان الجسم التعليم القائم بالشمعة والحللا تبدل فيها اصلاً بل يتوارد عليه
 سطوح واشكال مختلفة واجبت ان التبدل ليس متعلقاً بطواهر المشخصة فقط بل متعلقاً باعماقها ايضا
 فالتبدل ليس مقتصراً على السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاء الجسمية الثلاثة اعني الطول والعرض
 والعمق مختلف في تلك الصور زيادة ونقصاناً ويختلف بحسب اختلافها الجسم التعليم اقول يمكن ان يقال
 بان الجسم التعليم انما يكون تعيينه ببعين مستاناً والمختار في جميع تلك الصور واحدة لا يختلف لكن المستد
 اذا ثبت بالمتخيل والتكاتف لا يتغير هذه المناقشة مجال واعترض ايضا بأنه فرع في الجزء الذي لا يتجزى
 فان من قال به وتتركب الجسم يقول ليس هناك تبدل للمفاد بل انقال الاجزاء من جهة الابعاد وبهذا وضاً

وتبدل

وبذلك يختلف أشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما مننا ولا للسطح والخط أيضا بان يتبدل
مع بقا الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعلنا عشرين قاعدة مثلثا فلا شك ان السطوح السند والخطوط
الاثنى عشر التي كانت في المكعب تبدلت الى السطوح العشر والخطوط الثلثين والجسم الطبيعي باق
بحاله لم يتبدل بعد ولما الدليل الخاص بالسطح فقيرته ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة السطح
والشاهد لا يكون من مفهوم الجسم لان اثباته للجسم فينظر له برهان ولذلك ممكن قوما ان يتصوروا
جسما غير متنا وما يكون اثباته للشئ مفضرا الى كبرها الا يكون مقوله فالسطح الحاصل للجسم بسبب
اوله بان يكون مقوما له لان ما ثبت للشئ بسبب من خارج عنه لا يكون مقوله لا يقبلون الشئ و
تحققه انما هو بعينه وعلة الجزء قد تكون بحاجة عن الكل لاننا نقول الكل في شئ الجزء للكل لا في شئ
في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب من خارج
لم يكن كذلك واعرض عليه بان مقوله انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشئ متصورا بالكنة
ولما اذا كان متصورا بوجه فيجوز ان يثبت له مقوماته بالبرهان الا ترى انهم استدوا على جوهرية النفس المتنا
مع زعمهم ان الجوهر جبرها واعتدوا عن ذلك بانها متصورة بوجهها لا بكنها وقد يقال ان الشئ لا يكون
من مفهوم الجسم لان عينا عن انقطاع الجسم وانفائه فهو امر عكس فلا يكون جزءا له موجودا وما الدين
الخاص بالخط فقيرته ان الجسم يوجد بالخط فان الكثرة الحقيقية موجودة ولا خطفها بالفعال لا يكون الخط
له بل يكون عرضا فاما به اعرض عليه بتبدل على ان الخط ليس هو الجسم كما لا يوجد ولا يدل على انه ليس هو
للجسم كذا وجد وقد تبدلت تارة على عرضية السطح والخط واللفظة بانها ضمت للجسم التعليم الذي هو
فيها بالعرضية او لثباته بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها جوهرية فانها من شئ الجزئ
ما هو في حكمه فيكون اعراضا ولما الدليل المختص بالبرهان فمقوله ان الزمان في تقو مفتقر الى الحركة لا يقدا
لها والمفتقر في تقو الى المفتقد والمفتقد في تقو الى العرض عرضا وما الدليل المختص بالبرهان في تقو الى العبد
منقوبا لوجوده الذي هو اعراض والمنقوب باجر كلها اعراض يكون عرضا قطعيا واما اذا كان بعضا لاجز الخط
عرضا فلا يلزم عرضا كما ليس منقوبا وتختلف الجوهرية في قوله يعطى عرضية شارة الى الدليل العا وهو التبدل
الى قوله يعطى عرضية الجسم التعليم والسطح والخط والزمان والعادات الى الدلائل الخاصة في كلا التقو
مرتبان التبدل مع بقا الحقيقة بتعلق بالجسم التعليم وانفكا التناهي الى برهان يتعلق بالسطح و
الكثرة الحقيقية بتعلق بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان والتقوية بتعلق بالعقد وليست الاطر
اعلاما وانما تصنف بهما مع نوع من الاضام السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح واللفظة طرف
للخط وقد اختلفوا في ان الاطراف عدا ام لا فانها المصانف انها ليست باعدا لكنها متصفة بالاعداد
نوعا من الاضام وهذا الفتد لا يقضي عدميتها الجواز ايضا الوجود بالعقد اما انها ليست باعدا
فلو جزمونها ان الاطراف ينهي بها ماله الاطراف عن الجسم والجسم وضع فباية ينهي الجسم عن الاطراف
يكون زوايا واضع لا مستناع ان ينهي في وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف في واضع لا يكون

حصول العين
سطح ففرض وجود
هذه السطوح مثلثات واما
حصول ثلثين خطا فلان كل سطح يحيط
بركض خطوط فيلزم وجود اثنين خطا لكن خطين
منها متساويان متساوية الخارج يحيط بعشرين سطح
مثلثات م د
لا يبق هذا انما كانت
واكره سابقا ان الجسم قد يكون موضوعا
قريبا للخط كالحجر والكرة
لان الكلام
هناك الوجوه
بالفرض
منها اذ لو
كان الخط ذاتيا
لكان موجودا في
الجسم كمن خارج
وما سبق لا يتوقف
على دعوى وجوده في
من خارج بل كونه موجودا
وفيه ما يمنع ان الشئ لا
يستعمل الوجود الا على
من قال بوجود الطابع في
من خارج فتم برهان
العدم في هذه المواضع قد يكون
بخطي المعدوم وقد يكون بمعنى ما
يكون لعدم برهان معدوم وكل من
بالخطي التام معدوم من غير عكس
الخط في عدمية الاطراف بالمعنى الاول
متحقق قال الفلاسفة انها موجودات
عينية واقا مواراة عليه والمنكسر منها
وجودها في الخارج بناء على تركيب الجسم من الاجز
جزاء التي لا تجزى وكان الخلاف في عدمية
بالمعنى الثاني ايضا جاري بين العلي والتفلسفيين
عن شيخ الرئيس ان الاطراف عوارض تخيلية
للاجسام واخرا في اذ قد اورد في الحاشية
في اوامر الجواهر وغير ذلك
في ان العين ههنا هو انتفاء احد استدادات الجسم مثلا
نقطع وبقاء استدادين اخرين من تلك الاستدادات
لان وجه ههنا شئ اخر وكذا الكلام في السطح
والخط فتم برهان

اعلاما

لا شئ
ان ما يقتضيه ذو
وضع يجب ان يكون واضح
بر كصد انتها هو لقطعة و انتها
منك و ذو المرعدي و ان صدر ان مال الانتها
هو الغد اما هناك فليس هناك ما هو موجود في الخارج
نعم انما يتفرع منها موهنة او هم امر غير منقسم
في الجملة و انتها الجسم الذي لا امر

المسألة
يكون ان بين
من يتفرع
نحو ان يتفرع
لانها بعد التفرع
بصير ان سطح
واحد في ان سطح
من ثلاثة الجسمين
الطبيعيين لزم بقسام
السطح عمقا و الا لزم ما
نحو ان يتفرع ان يتفرع
بمنقسم او سطح الجوهري
ان تلاقيا بالانقسام او
انفصال المنقسم بغير المنقسم
ان كان الملاءة من احد هاتين
ومن الاخر غير منقسم ثم و
فان قيل قد مر انفا ان الاطراف

امور معدومة للنهاية وليس لها
هنا معنى الا التاخر فليس صحيح ان يقال
ان الاطراف انما تعرض للانقسام
التاخر فقلت الذي هو سبب عرض
الاطراف هو تاخر ذي الطرف اي انتفاء
وانفصال مع قطع النظر عن عرض العوارض
التي هي الاطراف و الذي يعرض الاطراف هو
كون الاطراف المتبقي البها و به صفة تنوعها على

الاول و عارضة للاطراف الذاتية
عن عرض
عن ذو الابرار
قد سبق ان
والا تشارك من العوارض الذاتية
للكم وان لكم موجود في الخارج
فظا كلامه بياضه

و يمكن
تجزيره بان المراد انه بوصف بها امور لا تحقق لها في
الاجسام
الذاتية فلا يكون له وصف بوجوده
الذاتية فلا يكون له وصف بوجوده
الذاتية فلا يكون له وصف بوجوده
الذاتية فلا يكون له وصف بوجوده

اعدا ما لا امتناع الاشارة الى العد و اعتراض عليه بنا لاعداد قد نيتنا اليها تبعاً لما كان كائناً هذا
العد بواحدة الاشارة الى الاعمال فلم لا يكون الاطراف كذلك و منها ان الجسم ذاتي في احد جهتيها
فقط فلا شك انه يوجد هاتين جهتين هو السطح في احد جهتيه فقط و هاتين جهتين في حده
وهو المخط و اذا انتهى المخط في متدا و يوجد هاتين جهتين لا يمتد في جهة فلا ينقسم اصلاً و هو النقطة
و منها ان الجسمين اللذين لا مفصل في شئ منها لا يكون كلاهما متصلين في حد ذاته ان تلاقيا بنحو ان
طولا و عرضاً فابداً في بكل واحد منهما الاخر لا يكون معدلاً لاسنحة التلاقي المرعوبين بمعد و بل هو
منفصلاً في طول و العرض و هو موط و العنق و الا يلزم ما تدا خلا العنقين و اما كون التلاقي ببعض
انها تلاقيا عليه من على ذلك سبباً المخط بتلك السطحين اثبات النقطة بتلاقي المخطين و اما انها
منصفة بالاعداد مع نوع ما من الاضداد لان السطح مثلاً يوصف بان الجسم ينتهي و ينقطع عنده
و الا انها امر عددي من السطح بالاضافة الى الجسم كذلك الحال في الخط و النقطة و اسند على ان الاطراف
بوجوده بان الاطراف نهائيات و النهائية معدومة و بان السطحين اذا تلاقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخ
اما ان يكون احدهما ملاقياً للاخر بالاسطح يلمس التداخل و لا بالاسطح بل بتقسيم السطح عمقا و كذا
المخط اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين يلمس التداخل على تقدير الملاقاة بالاسطح لا بتقسيم السطح على تقدير
الملاقاة بالاسطح و كذا النقطة اذا تلاقيا عند تلاقي المخطين يلمس التداخل و الا فليس واجبا ان
بان الاطراف ليست نهائيات بل امور معدومة للنهاية ان كما ذكرنا و عن الثاني بان لا امتناع في تداخل السطحين
من جهة العنق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصال بالعظم و الصغر و السطح لا خصه له من العظم
و الصغر من جهة العنق لكن يمتنع تداخلها من جهة العرض و الطول لان السطح يتصف بالعظم و الصغر
جهة الطول و العرض و لا امتناع في تداخل المخطين من جهة العرض و الطول و لا اختصاص للمخط من العظم
الجسمين و يمتنع تداخل المخطين من جهة الطول لان المخط يتصف بالعظم و الصغر من جهة الطول و لا امتناع
في تداخل النقطين مطلقاً اذ لا خصه للنقطة من العظم و الصغر من جهة و الحاصل ان امتناع التدا
انما هو بسبب الاتصال بالعظم و الصغر فحيث الاتصال بهما لا امتناع في التداخل و الجسم معدوم التلاقي
وعد بغض ان التلاقي و التلاقي مجزئ عند الملكة من العوارض الذاتية لكم الذهو جسد لكم المتصل
و المنفصل فان التلاقي يوصف به غير الاسباب و التلاقي لكم و انما ذكره ههنا و لم يذكره عند
ذكر خواص لكم لعلامة بينه بين الاطراف و انها انما تعرض لكم المتصل بسببه و هما اعتباران لا
يوصف بهما الاموال لا تتحقق لها في الاعيان الثلاثة من الاعراض التسعة الكيفية و يرسم بتقويمه
تخصه بجلتها بالاجتماع لا طريقا الى تعريفها لاجنبا العالية سوا الرسو الناقصة ان لا يتصورها اجنبا
وهو ط و لا فضل لما تقدم من ان ما لا اجنبا لافضل له و لم يظهر و الكيفية بخاصة شاملة سوا
المركب من العنق و المغيرة لكم و الاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفاً للشئ بما يشاء
في معرفتها و اجنبا لان الاجنبا العالية ليس بعضها اجنبا من البعض فلو اذن ذكر كل من لكم و الاخر

النسبية

النسبة الى كخاصة التي هي اجل و قالوا هو عرض لا يقتضيه لذاته قسمته ولا نسبه فخرج الجوهر والكم
والاعراض للنسبة ومن النقطه والوحدة من الاعراض والكيف ذاقيد عدا فضا اللائمة لغير
عنه ولا حاجة الزيادة قبله الاولى كما فعله بعضهم حيث قال اقتضا اوليا لادخال العلم باليسيط
حيث يقتضيه للائمة لكن ليس هذا اقتضا اوليا بل بواسطة المتعلق لان قوله لذاته يعني عنه فكريا
رسم للكيف بقية كل منها غير مختص به ويكون مجملها بالاجتماع مختصه به واقسامه اربعة اقسامنا
الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والقول في المحسوس
على الاستفراء ومنها من زاد اثباته بالترديد بين النفس والاشياء فذكر وجودها منها ان الكيف اما
يختص بالكم والا والاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوسا باحد الحواس الظاهرة او
والاول الكيفية المحسوسة والثاني اما استعدادا للحال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية
النفسانية فلو قلنا ان كمال الخارج من القسمه هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك كمالا لغيرها
الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحد الحواس اظاهرة ولا يكون حقيقته استعدادا
جازا ان يكون كيفيته غير مختصة بذلك الانفس من الاجزاء غايته ان لم نجد في المال هو الاستفراء
فلغو عليه اولا ومنها ان الكيف ما ان يتعلق بوجود النفس ذلك ان يكون للنفس اول الاجزاء من حيث
انها ذات الانفس ولا يتعلق بوجود النفس الاولا الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية
اولا والاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعدادا او فعلا الاول هو الكيفية الاستعدادية
والثاني هو الكيفية المحسوسة فيقول قلنا ان الاجزاء عن الفعل هو الكيفية المحسوسة لا يجوز ان يكون
كيفية هويتها الفعل كذا الاستعداد ولا تكون محسوسة بالكميات المحسوسة لانها اظهر
الاقسام الاربعة اما انفعاليات او انفعالان الكيفيات المحسوسة كانت واسخة كصفه الذهب
وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ولكونها بخصوصها وعمومها تابع للزاج
الحاصل من انفعال العناصر المحسوسة في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كذا في البسيط مثل حلاوة
النار فان التال بساطها لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي
توجد تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى قوله شحذها او نوعها والافا حارة ليست نوعا حارة بل
وغيرها الاحقيقية اولا اضافا وان كانت غير اسخة كحرارة الجمل وصفه الرجل سميت انفعالات لانها
لغير زوالها شديدة الشدة ان يفعل فيسميت بها تيميزها عن الكيفيات الاربعة وتبينها عن تلك المشا
وقد يوق هذا القسم بشارك القسم الاول في سبب التسميته بالانفعاليات لكن حاولوا التفرقة بين القسمين
فقص من الاسم ثمة واطلقا بناء عليه تبينها على قصور فيه وهو عكسها وعثر زواله وهم مغايرة للا
شكال زعم من الاوائل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان الاجزاء ينتمى تحليها الى اجزاء
صلبته قابلة للانفصال او هي كذا الانفصال الفعلة وزعموا ان تلك الاجزاء منخلفة الاشكال فان
الاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات تكون متحدة الاطراف مفرقة لافضل العضو فحسبها بالحرارة

الاجزاء
الاجزاء
الاجزاء

والاجزاء

ويكون ان يجب بان لا عبرة فحواس مع الحواس

من جهة اليد
بنيات ويرجع الى
قول السوفاية حيث زعموا
٢٥٦
لا موجود في العالم بل كلها خيالات اوام
ان فان في التصارح الاشكال فرع في
متميز في الحكم لانها من الكيفيات المختصة بالكليات
وقد مر ثبوتها لاصرف ثبوت

الفرع شواحي
حاصل الجواب
محسب الظن
ان خبرها
يرد على محسبها
من اليقين وال
من يجعلها من الوضع
فلا يردها في ذلك
ان في المراد منها من
سوقه الوضع هو حقيقة
ويعنى ان استواء
وضع الاجزاء والاشياء
من الكيفيات عند بعضهم
ح يعنى ان الكيفيات لا يعنى
لان شواء وان استواء فان
بها المعنى الاول فيقولون باليسا
كن فيه وان اردت افعى الشان فان
لمحسب بالذات غير مسلم وهو
الاشياء باستيفاس احد المعنيين
بالاخر ما مر ان

فاذا ثبت تغير الاطراف لشكله بل لم
تغير الابداس ايضا بوجودها من
الاشياء ولا ضعف نحو ان جسم والشكل
مع الاطراف ليس كذلك اذ يوجد جسم الطول
محصلا حقيقيا ولا يوجد جسم الشكل مضافا
وهذا يرجع الى جواب المذكور وانها اذا تغيرت
ان لا يصير الشكل بالاشياء مساويا وصفا ولا استوا
الصرف بالتصنيف شكلا من فية الا ان
هو المقصود انه كان كما بالكلية محصلا اشياء والكيفيات
مطابقا في دفعه رفع الايجاب الكلي كما لا يخفى على من
انبات السلب الا ايضا بان لم يكن
في جسمها تضاد حقيق في غير ذلك
ينبغي من الشكل
فلا ينبغي
من الكيفية شكله بل في ذلك في غير شعبان العظيم من

الكيفية في الاشياء الحسوسا
مغايرة للذات

بما هو في الاشياء الحسوسا
المغايرة في الكيفيات والاشياء الحسوسا
كقوله في الاشياء الحسوسا
بما هو في الاشياء الحسوسا
المغايرة في الكيفيات والاشياء الحسوسا
كقوله في الاشياء الحسوسا

والاجزاء التي محيط بها استمرجا تكون غليظة الاطراف غير نافذة في العضو فتحس منها بالبرودة وكذا
الحال في الطعوفان الجرح الذي يقطع العضو لا اجراضا وتكون شدة التقوذه فيه هو الحرف والجزء
التبلي في هذا القطع هو الحلو وكذا القول في الالوان فان الجرح الذي ينفصل منه شعاع مفرد
للبصر هو الابيض الذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويتحصل من خلط هذين النوعين
من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض وجماعة من المتكلمين ليسوا المتحارون ولكن
الله تعالى اجي عارته بخلاف الحارة في العضو عقيب ما سئلنا وكذا الكلام في الطعوف والرواج والالوان
قال الامان بثبوت هذه الكيفية من جهة العلو والضرورية والاشياء لعل الضرر في العين لكن
المشاهير ابطالوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملوثة اي مدركة بالنسبة في الجملة
الالوان والطعوف والرواج غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما فسرها الملوم بما
ذكرنا ليدفع ما قيل من ان الاشكال ملوثة بل الملوم هو السطح واما الهيئة المصطنعة
من حالتها فببصره لا ممتو فان يتدخن لا يدعى ان الاشكال نفس هذه الكيفية بل يقول ان
اختلاف الاشكال بوجودها حاصل في الخواص المحسوسة هو تلك الهيئة فقط ولا امتناع فان يكون
اختلاف الاشكال مفيدا لالة البصر فاولا لة اثر اخر وليس يحتاج كيفية محسوسة في تلك
لنفس الاشكال وما ذكره من ان الفيا لا يدل على ثبوتها اجيب ان تلك الهيئة الحاصلة في الخواص ليست
نفس الاشكال لان الاشكال ملوثة والهيئة الحاصلة في الباصر والذات نفة والشان ليست
ملوثة واذ اجاب وكيفيات مغايرة للاشكال في الخواص جابوها في اجسامها الخارجية ورد هذا
الجواب بمنع هذه الملازمة وعلل تقدير تسليمها بلبس جهاز ثبو كفي في اجسامها الخارجية لا ثبوتها
فيها والوجه الثاني لابطال قول القدماء هو هذه الكيفية اعني الالوان والطعوف والرواج و
الحارة وخواصها متصفا والاشكال ليست متصفا واعرض عليه ما بان ان ادب الالوان المتصفا
المشهور فلا يتم ان الاشكال غير متصفا بهذا المعنى وان ادب المتصفا الحقيقية فهو في الكيفية
انما يكون بين الاطراف فيلزم مما ذكره ان لا يكون الاشكال كفيثا هي الاطراف فيجاز ان تكون
كفيثا في الاوساط والجواب عنه بان جسد الاشكال ليس متصفا حقيقيا واجبا لتلك الكيفية فيها
تصا حقيقيا فيتغاير ان قطة اقول ليس بشيء لان ذلك انما يدل على تغاير جسد اشكال والكيفية
وهو غير مفيد ههنا اذ لا يرفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال كما
ادعا المتعرض وهذا معنى قوله لا اختلافها بالمثل اي يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه
الكيفيات وبالعكس اي يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال اما حمل شيء على الاشكال
فان هذه الكيفية فهي الاشكال ملوثة وهذه الكيفية ليست ملوثة كما ذكرنا في الوجه الاول
واما حمل الشيء على هذه الكيفيات فالاشكال فهو ان هذه الكيفيات متصفا والاشكال ليست
متصفا والاشكال ليست متصفا كما ذكرنا في وجه الثاني وايضا هذه الكيفية المحسوسة مغايرة للزجاج

لعونها

قال الشيخ
 في رسالة الحمد والحمد
 كيفية فعلية مركبة لما يكون فيها
 فوق لاهدائها كخفة فيعرض ان يجمع المثلث
 وتفرق الخلفات فاختصاصه المادية للحرارة هي
 احدث كفة والميل المصعد ثم يرتب على ذلك
 بحسب اختلاف القوام اثار مختلفة من
 الجمع والتفريق والتنجير الى
 غير ذلك

قال السيد
 الشريف
 قدس سره في
 الكاشفة وقد
 يعكس الامر اذا
 اثر في الجسم
 البسيط كالماء فانه
 ينفسر عنه اجزاء ثمة
 بالتنجير ويتصاعد الى
 مكان العوا ويختلط فيقد
 فرقت المثلث كلات وجمعت
 الخلفات انتهى ما افاد
 في نظره وجه عدول الهم عن ذلك
 الى الاقتصار على تفرق المثلث كما
 في

قوله ولا ينبغي من العلم كذا اعلم ان
 القدماء من الكثرة البرودة وجعلها
 عند الحرارة وروبان تجرد والتكثيف
 كالسبلان والترقيق فعلا وجوديان
 مقابلان لاجاد لا يمكن سناد انفس الوجود
 الى العدمي ولا الى الجسمية المشتركة لظاهرين
 وجود كفيين وجوديين يكونا مصدرين
 لهذه الافعال الاربعة المتقابلة اسفار

المختلفة الطبايع التي منها تركيب المركب ثم يحصل عند تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجماعا
 المتشكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع المتمايجا سها لان طبايعها تقتضى الحركة
 الى امكانها الطبيعية والاضمان الاصولها الكلية فان الجسدية عند الضم كما اشهر في الاله
 فالحرارة معدة للاجماع الصاعن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالاتي فانسب اجماع اليها
 كما ينسب لافعال الى معدتها فلها هذا السبب ان الحرارة من شأنها تفرقا لمختلفا وجمع المتشكلات
 وهذا الجمع والتفريق انما يعرض في المركب لئلا يكون بسيطة شديدا الا لتحام امانا الذي يكون
 التمامها شديدا فلا ينج امانا يكون اللطيف والكثيف في قسيتين من الاعتدال والاول على الاول
 اذا توصلت الحرارة فيه حركته دورية كما في الذهب ان النار انما لا تفرق لان التلازم بين بسيطة
 جدا فكلا مبال لللطيف الى التصعد جدا والكثيف الى الانحدار فحدث حركته دورية وعلى الثاني ان
 كان الغالب هو اللطيف حصلا بالكلية واستصحب الكثيف كالتوشاد وان كان الغالب هو الكثيف
 فان لم يكن غالبا جدا تسيد كما في الرصاص وتلين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في البطلون
 والنورة جدا مجرد سخونة واحتيج في تليينها الى الاستعانة بما يولاهما ايضا الاكبر الاستعانة
 بما يزيد اشغالا الاكبر والرتنج ولذلك قيل من حل لطلو استغنى عن الحلو وعده حصول التصعيد
 وتفرقا لمختلفا وجمع المتشكلات بناء على المانع لا يتخلف كون هذه الافعال خاصيتها الانه
 انما تكون عند تحقق الشرايط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف باختلاف
 القوابل وما ذكرها من ان الحرارة تجمع المتشكلات وتفرق المختلفات انما هو اذا اثر في البسيط
 فقد يحصل منه تفرق المتشكلات فان الماء اذا اثر في الحرارة انقلب بعضه هو او تحرك بطبعه
 وانما تقيده الحرارة من الخفة الى الثقوب ومخلط ويلتفت بذلك هو الجواميد صغافر تصعد ويك
 مجموع ذلك بخلاف الحرارة تكون مفرقة للمتشكلات لعلة الجواميد المائية والبرودة بالعكس اي هي
 جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركبات المتخالفة الاجزاء وحيث تكاثفتها والنصا بعضها لبعض
 ومنعت من تفرقها فالحرارة توجب تسهيل الرطوبة المنجدة بالبرودة وتخليبها وتصعيد البرودة
 توجب بخارها وتكاثفتها وانضمامها وهما متضادان اشارة الى ان البرودة تقابل
 الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست على الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شئ من العدم
 بل المتقابل بينهما تقابل النصا وطلو الحرارة علمنا ان مخالفة للكيفية في الحقيقة الحرارية
 تطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في مجرى التناوب ايها الحرارة المستفاد من الكواكب والحرارة
 الحاصلة من تأثير مشمس الشمس للراس وقرب مسانئها واثباتها الحرارة التي يوجبها الحركة ودائيتها
 الحرارة الموجودة في بدايجها التي هي الاله للطبيعة في افعالها كالمجدب والدفع والهضم وغير ذلك
 ولذلك ينسب اليها كخدائسة البدن والاطون يسميها النار الالهية وهي المستفاد بالحرارة الغريبة
 وقد اختلف فيها الاراء فذهب الجالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفاد من المزاج واللب

بعضها
 تفرقها

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله رب العالمين
 والصلاة والسلام على سيدنا محمد
 وآله الطيبين الطاهرين
 أجمعين

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله رب العالمين
 والصلاة والسلام على سيدنا محمد
 وآله الطيبين الطاهرين
 أجمعين

قال في شرح
 المشكل في
 الحوائط
 المشكل في
 الحوائط
 المشكل في
 الحوائط
 المشكل في
 الحوائط

قد بعثت بسهولة الالتصاق والالتصاق
 انفصال ما خرد من جهنا
 شوارق
 اذا قلنا الرطوبة هي التي لا تلبس جوارح الاشكال في الكلام
 مجازي فان السديم باب التصاق جوارح التحقق في ان
 الرطب هو الذي لا مانع له في طبا عن قبول الاشكال
 فلم يكن الرطوبة وجودية ولا ايضا محسوسة
 بالذات بل كان الاحساس
 بها عبارة عن عدم ال
 حس على ان
 التصاقه
 في الاشكال

او جودة الامتزاج فلا يتحرك اجزائه الى الانفصاف ثبات الحرارة الاسطقتية موجودة بعد الموت والحرارة
 الغريزية التي كانت تمنعها في هذا الحيق عن ان يستوعب رطوبة البدن فعنه مفقودة وليس هذه الحرارة
 موجودة في الجن اففظ بل موجودة في النبات ايضا لان بها تتغفن العنب في شجرها كما اذا تغفن قطعت منها
 بل الطبع في النبات من فعل حرارة مثلها الا انها لا تظهر في ملمسها ظهورها في الجن واعلم ان اطلاق لفظ
 الحرارة على تلك المعنى الاربعه ليس بحسب شرا كالفظ على ما يتوهم بل هو مفهوم واحد هو الكيفية
 الملموسة المحسوسة والظاهر انها جنس تحتها انواع اربعة والمفهوم من عبارة المص ان لفظ الحرارة يطلق
 على الكيفية المحسوسة وعلمنا ان غيرها ولا اعرف له وجها غير ان ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة
 وعلى الحرارة الغريزية التي لا تدرك بالمس على الحار الغريزي وهي الياس من الكيفية الملموسة لان الثلاثة هي
 والاول ليس يدرك بحس المس فما يقال ان معنى ان الحرارة تطلق على معنى اخر مخالفة الكيفية المحسوسة
 من النار في الحقيقة مثلا الكيفية المشما بالحرارة الغريزية والكيفية الفايضة من الكواكب المحلثة من الحركة
 في غاية المحلاد لا يفرق بينهما نخصته للكيفية بالمس من النار والرطوبة كيفية تقتضيه سهولة التشكل
 لاشكال الماء الرطب وله وصفنا احدهما سهو التشكل والثاني سهو الانصاف والاشكال انفسا فبعضها
 الرطوبة باعتبار الوصف الاول والثاني كونه كونه الطيفها ولم يقل به احد واجيب بان سهو التشكل في النار التي
 يقتضيه ان يكون النار رطبا لكونها الطيفها ولم يقل به احد واجيب بان سهو التشكل في النار التي
 تلبسها بسبب لطه الهواء والنار الصفة ليست كالعواطف تطلق على معان اربعة الفوا وقبول الانصاف
 الى اجزاء صغيرة جدا وعرضا لتأثر عن الملاية والاشفاق فيكون انما اللطف العناصر الاربعة ثم لكنه
 لا يقتضيه قبولها للتشكل فان السماوات شفافة وليست قابلة للتشكل واوردا ايضا انه يقتضيه ان يكون
 الهواء رطبا بل الرطب من الماء وانتهى بط الانصاف لكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس فاداه من الشد
 والهوا بالامتزاج لا يعيد لثابا ستمسا واجيب بان الحكم متفق على رطوبة الهواء وما ذكر من الانصاف هو
 من العواكن في رطوبة الهواء الرطب من الماء واقول يمكن الجواب عن ثبوت ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة
 بالسهولة المذكورة فانها في الهواء اريد مملء الماء لكنها كما ترى ليست مفترقا بها بل الكيفية المقتضية لها
 وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء اريد مملء الماء ثم فان يتل زيادة الاثر دليل على ثبات
 المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم تكن في الهواء اريد مملء الماء لم يكن السهو في الهواء اريد مملء
 الماء قلنا زيادة الاثر كما يكون بحسب مقتضى يكون بحسب القابلية ومجال الهواء الكونه اذ قواما من جوارحها
 امتل للسهولة المذكورة والاخر عرّفونها باعتبار الوصف الثاني وقالوا كيفية تقتضيه سهولة التصاق الجسم
 بغيره وسهولة انفصاعه واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا رطبا فيكون العسل اشد
 من الماء وهو بط قطع واجيب بان العسل اشد التصاقا واشد من الماء لانه اسهل التصاقا منه ونحن لم نقتضه
 بعض الانصاف بانه يلزم ان يكون ما هو اشد وقوة الانصاف رطبا ولا بدوا الانصاف بانه يلزم ان يكون
 الاثر اكثر رطوبة بل سهولة الانصاف فاللزم منه ان يكون الاسهل التصاقا رطبا وليس العسل اسهل التصاقا

علا

تغير الرطوبة بنفس التصاق من المبتدعات الخترعة كيف

الرطوبة من
الكيفيات الملبوسة
لأنها في التصاق ليس كيفية
ولا هوسه جم
الصلابة من الكيفيات الاستعدادية فالليون عبارة
عن استعداد تام كوالانفار والصلابة من
استعداد الطبع كوالانفعال
الاستعداد والالاستعداد

ليسا ما يترك
بالحس فضلا
عن اللبس كذا
افاد صدر
المعنيين

من الماء بلا الأمر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال وليل العسل سهلا انفصالا عن الماء
قال الاما الرطوبة بذلك المعنى ان سلم انها وجود فالاشبه انها البست محسوس لان الهوا وطرا لا يحده ذلك
المعنى ولو كانت الرطوبة محسوسا لكانت رطوبة الهوا المعقد الساكن محسوسا وكان الهوا دائما محسوسا وكان يجب
ان لا يشك مجهود وجوده ولا ينظروا ان الفضا الذي بين السماء والارض خلاصا لذاتنا بها بالكيفية
المقتضية للهوا الا انشا فانها وجودية محسوسا وان كان للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في
فصل الاستطفا من اشغال الانها غير محسوس وفي كتاب النفس من لا انها محسوسا ولعلها اذا ان الرطوبة
سهو قول الاشكال غير محسوس ومعنى الا انشا محسوسا واعلم ان الرطوبة بالنقل لا يقال لها البلدة بل
البلد وهو عند البلدة عما مرش ان يكون مثلا وهي محسوسا بالماء لا توجد في الهوا وما اشبه من ان خلط
باليابس هيبه اسمنا كما انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد نطقوا بالبلدة والرطوبة ايضا بالاشارة على
وطب المعنى الثالث جار على ظاهم اخر ويسمى هذا الجسم الاخر مثلا فان نغدة في اعماق وفاد له بنا
ح مثلا بله منقفا واليبوسة بالعكس يعني انها كيفية تقتضيه صغور التشكل بشكل الحوا والفرق وها
مغايران اللين والصلابة فان اللين كيفية تقتضيه متول الغمر الى اللين ويكون للشئ بها فوا غير سببا
فينقل عن وضعه لا يمتد كثيرا ولا يقرب للهوا وانما يكون قوله الغمر بسبب الرطوبة وما سكه بسبب اليبوسة
والصلابة ما يقابله فنكون ان كيفية الاستعدادية قال الاما قد ظن في ايمان انهما من الكيفيات الملبوسة
وليس كذلك اول الحسنة والصلابة فان الحسنة عبا عن اخلا الاجزاء في ظ الجسم بان يكون بعضها ثانيا
وبعضها غيرا والصلابة عبا عن استوائها فها من باب الوضع الثالث اللين والصلابة وليسا من الملبوسا
لان اللين هو الكيفية التي تنميها وهو ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطة الثلثة الشكل التقليل
لحد ذلك الحركة الثالثة تكون نبيك الاجر والاولان ليسان اللين لانها محسوسا باللبس واللين
ليكنك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلابة اموارجة الاول عدا لانها وهو عند النجا
الشكل البلي وهو من الكيفية المحسوسة بالكبش الثلثة المقارنة المحسوسة وليست بالبلدة لان الهوا الذي
في الرق المنفوخ فيه متفاوتة ولا يتلا فيه وكذلك الرياح القوية متفاوتة بالاصلا والواج الاستعداد نحو الانفعا
وذلك من باب القوة واللاقوة والتقليل كيفية تقتضيه حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان
والخفة بالعكس يقال ان بالاضافة باعتبارين من الكيفيات الملبوسة الثقل والخفة وكل منهما مطلقا
والثقل المطلق كيفية تقتضيه حركة الجسم الى جنب ينطبق مركز ثقله على مركز العالم واللبس مركز الثقل
نقطة تتعادلها على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضيه حركة الجسم الى جنب
سطح على سطح مقعر فلذلك يطوفون العناصر الثقل الاضاق بق باعتبارين احدهما كيفية تقتضيهها
الجسم ان يتحرك في اكثر المسامحة بين المركز والمجسط حركة الى المركز كمثل لا يبلغ المركز وهذا مسالا
فانه يطوف على الارض ويرسب الهوا الثالث كيفية تقتضيهها الجسم ان يتحرك بحيث لا يفسر الى الارض
الارض ساقفة الى المركز وكذا الخفة الاضافية بق باعتبارين احدهما كيفية تقتضيهها الجسم ان يتحرك في

فيكون الخفة تقتضيه كونها من اجزاء العلوانا من اجزاء الخفة
عليه ان يكون مقصدا للتوقف في الحركة بالبعيد لا مقصدا للثقل
بعد اجزاء الخفة غاية الامران يكون الاطلاق نافذ عن وصول الى
تقتضيه بطبيعة قال الشيخ في طبيعيات الخفاء الخفيف المطلق هو الذي
في طراد ان يتحرك الى غاية الخفة من مركزه يقتضيه بطبيعة ان تقتضيه طرا
وقال صاحب المحامد في بيان
ان المعنى الاول هو انه لا يزداد حقيقة المحيط
مع ان في ذاته بنفسه ان ربا الخلف عنها

المسافة

بعض مكان
 النار والهواء
 اقول بر مكان الماء
 وهذا المجموع الثلث اكثر من مكانها ٢٤٢
 والارض حجم
 والارض اقل من مكان الهواء ايضا وهذا المجموع
 الثلث اكثر من مكان النار فقط حجم
 قال صاحب الشوارق فاسلم لزوم
 كون تخلي النار والهواء
 اعظم من تخلي
 الماء والا
 رضى معاه
 من تخلي الارض
 فقط والمرايين
 التخفيف بقدر
 المحبة والمعرفة
 الكرة الموضوعة بين
 المحيط والمركز في الكرة
 المصنوعة كما في الارض بين
 ذلك ان كرة الماء اذا
 فرضت في مكان كرة النار
 فالمكان لاصح للماء من مكانها
 لا تتأخر من شغل كرة الهواء
 ويشغل مكان الهواء كرة النار اذا
 تحركت كرة الماء بطبقها من غير
 النار لان مصدر سطح الارض فقد
 قطع مساحة تخلي النار والهواء الواسع
 في غير جزيها لضرورة الحمل وهذه المساحة
 اكثر من مساحة تخلي الارض
 يفهم ان المشهور في الكلام تتمه للجواب
 لا يحتاج في الجواب الى تلك المقدمة بل الى
 ما ذكره ولا يخفى بطلانها ذلك المقدمة اوردت
 لوجه التسمية وبيان ان النار لم تعتبر بالقياس
 الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط
 م ن

المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فان يرتب في الترتيب
 ويطفو على الماء الثاني كيفية تقتضيه حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط قبلها
 ذكر في النقل الاصل بالاعشاب الاول يقتضيه ان يكون مشام مكان النار والهواء اعظم من مشام مكان الماء
 والارض وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعشاب الاول يقتضيه ان يكون الامر
 بعكس ذلك ان يكون مشام مكان الماء والارض اعظم من مشام مكان النار والهواء وان شئت اقتضى وبين ذلك عاينه
 ان فرض جزء من الماء مما ساقه لفرقة لو خلة وطبعه تحرك الى ان يتصل بمحكمة الماء فيكون قد
 مشام مكان النار والهواء وان فرض محكمة الماء مما ساقه لفرقة ثم خليت وطبعها تحرك الى ان يتصل
 بمحدها مقعر الهواء ضد تحركها ايضا تلك المشام اكثر من مشام مكان الماء والارض مع ما ذكر من ان
 النقل لمصنعا يتحرك في اكثر المشام الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز
 العالم ثم خلة وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مشام مكان الارض فاما ان فرض
 كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم تحرك في الماء والارض ثم خليت وطبعها تحرك الى ان يتصل بمقعر
 محكمة الماء ضد تحركها ايضا تلك المشام فان كانت تلك المشام اكثر من مشام مكان النار والهواء اذ
 من ان خفيف المشام يتحرك ايضا تلك المشام فان كانت تلك المشام اكثر من مشام مكان النار والهواء اذ
 والمحيط والارض صح وبقوله في الجواب ان فرض كرة الماء بحيث ساقها مقعرها مقعر الفلك فانها تحرك بطبقها
 الى ان يتصل بمقعرها تحت الارض فقد تحرك في مشام مكان النار والهواء والماء واذا فرضنا ما بحيث يكون مركز
 العالم على محدها فانها تحرك بطبقها الى ان يتصل بمقعرها مقعر الهواء فقد تحرك في مشام مكان الارض والماء
 واما المشام الاول اكثر من الثانية فاذا فرض كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مما ساقها المقعر الفلك بحيث
 مركز العالم على محدها كان على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلًا بالقياس الى الهواء والهواء خفيفًا بالقياس الى
 وانما اعتبار نقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانها تشارك في اشياء
 كل واحد منهما على حدة من لثقل وحصة من الخفة الا ان حصة النقل في الماء غالبية على حصة الخفة فيه
 والحال في الهواء على عكس لما نصنا احدهما بالقياس الى الاخر ثقيلًا والاخر بالقياس الى الاول خفيفًا اقول
 هذا الجواب على ان ثخن ثلثة عن اعظم من ثخن عنصير بل ثخن عنصير اعظم من ثخن عنصير واحد لان ثخن الماء
 مشرئ بين طري النسبة في النسبة الاولى اعني الصوامع الموضوعة للنقل المشام كما ان ثخن الهواء مشرئ بين طري
 الصوامع الثانية اعني الصوامع الموضوعة للخفة المشام وذلك مما لم يبرهن عليه بل قد سبق لا لو فهم ان ثخان العنا
 العنصر الرابع متساوية واعني بالثخن ما بين سطح المحيط والمقعر في الجوف وما بين المحيط والمركز في المصعد
 ولو سلمنا ذلك منه لم يحتج في الجواب الى هذا الطويل بل كان يكفي ان يفرض مقعر كرة الماء بحيث ساقها
 مقعر الفلك ثم فرض انها خليت وطبعها فانها تحرك الى ان يتصل بمقعرها محكمة الارض فيتحرك بقدر
 ثخن النار والهواء والماء ويتبين المشام الممتدة بين المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض ضد تحرك في اكثر
 المشام الممتدة بين المركز والمحيط وان يقول يفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم على محدها ثم فرضها

تخليت طبيعتها فانها تتحرك الى ان يماحدها مقعرة الكرة النار فيتحرك بقدر شدة كره الهواء وشدة كره الماء
 ونصف قطر الارض يتبع من المشا الممتدين بين المركز والمحيط مقدار شدة كره النار عند تحركه في اكثر
 المشا التي بين المركز والمحيط ولا يخرج الى ما ارتكب من ان كل واحد من عنصر الماء والهواء مع طبيعتها
 حصته من الخفة وحصته من الثقل مع وضوح بطلانها فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان تقتضى غير مقتضاها
 وكذا لا ما ارتكب من حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط
 الى المركز مع انه بطرفان العنصر الثقيل للمضا اذا وجد المركز لا يتحرك بالطبع والارض ان يكون المطب
 لطبع مهور باعنه بالطبع وانه يح غاية الامران الثقيل المطلق اذا صادف ثقل عليه وياخذ المركز فيلزم
 حركة الثقيل للمضا من المركز لكن لا بالطبع بل بالفسر وكذا الخفيف للمضا اذا وجد المحيط لا يتحرك
 بالطبع والارض المحذوب بل يمكن فيه ما لم يصح الخفيف المطلق فاذا صادف اخرج عن مكانه والحاصل
 ان الثقيل مط يطلب المركز والخفيف مط يطلب المحيط لكن ذلك الطلب المطلق من كل منهما اقول وبالحق
 مما هو في المضا من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضا وياخذ المركز والمحيط منه ويحصل الجواب عما
 اورد على ما ذكر في الثقيل الاضنا بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا عند شدة النار
 وطبعها ما تحركت نحو المركز فكانت الارض تتأطم فيلزم ان يكون الهواء ثقيل المضا وليكن وكذا اورد
 على ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الثاني من ان النار والماء اذا فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع
 نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضا وليكن فان قيل فيلزم ما ذكرناه
 يصح في تعريف الثقيل الاضافي فقولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تعريف الخفة الاضافية فقولهم
 لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضا قد يبلغ المركز والخفيف المضا قد يبلغ المحيط لان المركز
 والمحيط على ما ذكرنا مكانهما الطبيعي ومعصداهما الاصل كما انها كالتبني الى الثقيل المطلق
 الخفيف المطلق قلنا عند بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضنا مشغولين بالثقل والخفيف
 المطلقين وتوضع ذلك ان العنا الاربعة على الترتيب المشد امكنها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل
 المضا منها اعنى الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي وذائله فعنا الخروج وكما ان المزايله انما يتصور بقدر شدة
 عناصر النار والهواء والماء وذلك بان يفرض مع الماء الذي كان مما سألنا المحل الارض مما سألنا المغر الفلك
 فاذا فرض بعد ذلك حله وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا تبلغ المركز ولكن يقطع اكثر
 المشا التي بينهما حتى يصل الى المشا الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضا اذا فرضنا انه قد خرج من مكانه
 الطبيعي غاية الخروج وبعد عن المحيط كما لا بعد ولا يتصور ذلك الا بان يفرض مركزا العالم على حدة فاذا
 وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماحدها مقعرة الكرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا تبلغ المحيط
 فقط اكثر المشا التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل طبيعي ودنيا
 لما كان الثقل والخفة من اقسامها بما يباحث الميلاط وهو الذي يسميه المتكلمون اعتقادا وهو كهيئة
 بها يكون الجسم مضافا لما يما عه وهو ينقسم الى ذائله وحده لانه انما حقيقة بما وصفته وهو ذائله وان

تلك الشدة من الارض التي تقضي السطح الرباعي
 ان الارض اذا كانت مسطحة لا تتحرك نحو
 ان الماثل للثقل الذي بين المركز والمحيط
 ان الارض اذا كانت مسطحة لا تتحرك نحو
 ان الماثل للثقل الذي بين المركز والمحيط
 ان الارض اذا كانت مسطحة لا تتحرك نحو
 ان الماثل للثقل الذي بين المركز والمحيط

سابقة اليه وهي صفة الثقيل
 الاضافي بالمعنى الاول يخصه الماء
 واما بالمعنى الثاني فيشعر الهواء ايضا
 وكذا ان المضا في المعنى الثاني فيشعر الماء
 ايضا وان لم يشعها بالمعنى الاول آرد
 لا يخفى انه صفة لما حققه الفلاس ان
 الثقيل المضا والخفيف المضا ان اورد
 المركز والمحيط لم يتحركا عنها بالطبع بل يتغير
 او يفهم منه ان المكان الطبيعي للماء سكان الارض
 وكذا المكان الطبيعي للهواء هو المحيط لا كره النار
 اللهم الا ان يوق ما ذكره الفلاس تحقيقا وما ذكره
 حاشية شرح القوم من ان
 حسب السير في البر الذي فيه الكلام ويتعلق العرض والا
 فانها وز عن العزم والوصول الى المحيط اعظم
 لكن الفرض لكن الفرض غير متعلق

فلو جمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الاجهة والاخر الاخر الا خلافا لزم ان يكون الجسم لو
 في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل فقول فيه بحيث لان السبب ليس قبله مختلف
 عند الاثر لفظ شرط او وجودا منع فيكون ان يكون هناك ميلان متخالفان يمنع كل منهما الاخر عن
 فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين قبل او جمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون
 لزم ان يكون الجسم لو احد في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وانه بطبا
 لص كونه متحركا اليهما معا قولنا حلا لميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من الفاسر كما اشرفنا اليه
 انفا فلا يلزم اقضا الجسم الواحد بالذات للحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتبا اشتراك لفظ الذات
 بين المعنى المذكور ههنا وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين
 ظ في الحركة الالائية والوضعية كالحركة الكمية وازداد بالاضافة المشهور واذا كانا الى جهتين
 متقابلتين كانا بينهما متضاهية ولما كانت الجهة الحقيقية اثنتين المحظ لميل الطبيعة وقتها بين
 الميل لها بط وهو الثقل والاخر الميل الصا وهو الخفة ولما العسر والتيسر فيختلفا باختلاف الحركة
 القسرية والارادية هذا القول والمخالفان الالائي الطبيعيين عن الثقل والخفة متضاهان لا يتصور
 اجتماعهما في شئ واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر الذي
 الى فوق فان فيه ميل الى الجهة الفوق وذلك في ميل الى الجهة السفلا ايضا والالائي مختلف في العسر واليسر
 الحجران الميول الى الجهة الفوق بقوة واحدة في مشا واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل
 متحدة فضا ولا باعتبار متعاق خارجي في المشا لا تتأدها بالفرص ولا باعتبار متعاق داخل اذا المفضل ان لا
 ميل فيه الى الجهة السفلا واعترض عليه الاما الرازيان الطبيعية معانة للحركة القسرية ولاشك ان
 طبيعة الاكبر التي لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانفسا فلذلك كانت حركتها ابطا واشد بواجب
 وهو ان الخلفة التي يجذبها جاذبان متساويان والقوة حركتها في الوسط قد فعل فيها كل واحد
 فعلا معا فالما يقتضيه جلا الاخر وليس لك المعاق نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الخلفة
 فهذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه ما لم يفعل في المخذول فعلا لم يصير مجرد عاقبة
 الاخر فان فعله فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولاشك ان الفعل الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو
 عن المعارض لا يفتقر الجاذب الخلفة الى جهة ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود
 يقتضيه الدفع الى جهة مخصو وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو والسفلا ما فعله الجاذب
 ليس كذلك انما هو الميل الى جهة جلا الجاذب ولو لا بقوة لتساو العائق وعادته يريدان يبين ان
 الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل ما في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقريرا
 انه لو لا يثبت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساو حركة الجسم في العائق وحركة الجسم لعدم
 العائق والتاخر في البطلان بين الملازمة ان فرض جسم متحركا بالقسر عليه المعاق اي يفرض
 انه لا ميل فيه لطبيعي ولا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مساواته في ما يفرض جسم اخر فيه ميل

اختلاف الميلين من حيث جهة السقوط واحد مثلا بحسب اختلاف اجزاء الثقلين من حيث
 جهة السقوط والالائي جردا من حيث الالائي في غير وقتها

اراد ارجح الرازي ان اختلاف الحركة القسرية بقوة في مسافة متحركة في وقت واحد ان مقدار الحركة
 ليس في الطبيعة المتفاوتة في القوة والسرعة بل في مقدار القوة التي تسببها والقوة التي تقاها
 ونظروا في التقادرات المتفاوتة في القوة والسرعة في مقدار القوة التي تسببها والقوة التي تقاها
 ان يكون في التقادرات المتفاوتة في القوة والسرعة في مقدار القوة التي تسببها والقوة التي تقاها
 على نوا عدم العلم الا ان يبين المانع المذكور على ما مضى من القوة والسرعة في مقدار القوة التي تسببها والقوة التي تقاها
 من حيث الميل في التقادرات المتفاوتة في القوة والسرعة في مقدار القوة التي تسببها والقوة التي تقاها
 شدة وضعفها في التقادرات المتفاوتة في القوة والسرعة في مقدار القوة التي تسببها والقوة التي تقاها
 في الكبر والسرعة في القوة والسرعة في مقدار القوة التي تسببها والقوة التي تقاها
 لا يانع المذكور وان لا ينع ان ينع في مقدار القوة التي تسببها والقوة التي تقاها
 ما يقطع على اجتماع ميلين في جبين من جبين في مقدار القوة التي تسببها والقوة التي تقاها
 في بطلان الخلفة في جبين من جبين في مقدار القوة التي تسببها والقوة التي تقاها
 ان ينع في التقادرات المتفاوتة في القوة والسرعة في مقدار القوة التي تسببها والقوة التي تقاها
 كما يلزم من هذا السناد في الحركة القسرية
 الطبيعية والقسرية على تقدير كمال

ما يقطعها وبين أنه يقطعها في زوايا طول وليكن حجم ثالث فيه مبيلا ضعف من الميلا المفروض واولا
نسبة الالميلا المفروض اولا نسبه ثلثا عديم الميلا الى ثلثا ذى الميلا المفروض ولا فيكون في مثل
عديم المعاوي وتحررك بالفسر مثل فسما قمتسا حركنا مفسوز ذى عايق وغير ذى عايق وقد ذكرنا في
امتناع الخلاء ما لم يعلم منه تحقيق هذا المقام بالاشد عليه من النفس الا برام فليراجع اليه
من اذ الاطلاع عليه فعند اخرى يعني عند المتكلمين هو جنس يمتنع بحسب الجهات فان لكل
جسم جهة متعده ويكون له بحسب كل جهة اعتما وتماما ويختلف باعتبارها يعني ان الاعتما
مماثلة اذا كانتا للجهة متعده ومختلفة اذا كانتا متعده ومنه الثقيل يعني عند طائفة
منهم الثقيل من جنس الاعتما وهو الاعتما بالنسبة الى جهة السفل واخر منهم جعلوه متعنا
يعني عند طائفة منهم الثقيل متعنا لجنس الاعتما وهو متعنا عن كثرة الاجزا فكل ما اذ انضما اجزا
كان اقل ومنه لازم ومفارق قسموا الاعتما الى اعتما لازم وهو اعتما الثقيل في جهة
السفل واعتما الخفيف في جهة العلو والاعتما مفارق وهو ما عدا الاعتما المذكورين مثل
اعتما الثقيل في جهة العلو واعتما الخفيف في جهة السفل ويفتر الاعتما الى محل لا غير لان
الاعتما عرض وكل عرض مفتر الى محل ولا امتناع حلون عرض في محلين كان الاعتما مفتر الى محل
واحد لا غير وهو مقدور لنا يعني ان الاعتما يحد بسبب عينا وينتفع بحسب ارضنا فيكون صادرا
عنا بحسب تناسلها وتولد منه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان
الاعتما يتولد منه اشياء بعضها يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما
يتولد عنه بلا واسطة وهو يتولد عنه لذاته بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلثة اقسام الاول
ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالان كان فانها متولدة عن الاعتما بلا واسطة ولا بشرط والثاني
ما يتولد عنه لذاته بشرط كالأصوات فانها متولدة عن الاعتما بلا واسطة لكن بشرط المصاكن والثالث
ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالام فانه يتولد عن الاعتما لكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد
عنه ومنها اويل المبرأ وهما اللون والضوء من الكيفيا المستمسا بالمبصر يعني سواء كان اولا
وبالذات او ثانيا وبالعرض ومنها اويل المبرأ فالاموال تترك بالبصر هي الضوء واللون والاطراف
والحجم والبعد والوضع والشكل والتفريق والانصاف والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة
والشفيفة والكثافة والظلمة والظلمة والحسن والقبح والتشابة والاختلاف وهي هنا امور اربعة
الاما ذكرنا لترتيب داخل تحت الوضع والتفريق كالكثافة وغيرها داخله تحت لترتيب الشكل والاشياء
والاختلاف والحداب والتفرقة المتعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعتا للعدد والصحك والبنكا داخله
تحت الشكل والحركة والبشر والطلاء والعبو والتقطيب اخله تحت الشكل والسكون والبصر
يدرك الرطوبة من اسيلو واليبوسة من المماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجم هو فهو
اللون والضوء وهذا اعنى المبرأ بالذات عند الجم هو هو الالذ من الكيفيا المستمسا وغيره وقد

قوله مغاير لجنس الاعتمار الاول ان ابن عربى هو عبارة عن
تخطى الاجزاء او شدة تماسكها وتكاثرها
قاله من انفس من كمدية لان اجزاء المذهب لها يتصرفوا
وشدة تعلقها بالكل من اجزاء كمدية ١٢

قد

والا كوان لا بد من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
فالحركة تكون في المكان الثابت والسكون هو الكون
والكون هو الثابت في المكان الاول والاجتماع كونه جسمين
في مكان والافتراق كونهما في مكانين ١٢

المستحسن في قوله
من بعض من قوله
الوضع وعنه بعض من
الانصاف في قوله ان العجوس
البشر والظلال يعني ان العجوس
الانصاف يعني ان الظلال
اخترنا في ان الاطراف والقطر وكذا في
من هو مبصر وقادرا على سيطرة
واسطة فان يدرك التفريق بحسب
والا لا احسان ان سطح احد ما اعظم
شروطه بالاحساس بسطها في نظر
الاولى بين مبصر الامتياز واسطة
فلا تترك

فيما سبق معنى المصلح والبالذات وان لا لوان في ذلك كالاخضوا ومنهم من سمي فرعم ان المعقول
 من المبطل لا وبالذات هو ان لا يتوقف بضاع على انبعاثه ويتوقف انبعاثه على انبعاثه وذلك هو الضوء
 لا غير لان اللون يتوقف بضاع على وجود الضوء ايضا فلا يكون مصلحا ولا وكل منهما طرفان اي لكل
 من اللون والضو طرفان ما طرفا اللون فالبيضا والسوا كما سنذكره وما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف
 الاقوى وللاول حقيقة اي للون حقيقة نبيه برعل بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان
 والبيضا انما يتجلى من مخالطة الهواء المضطرب للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانها
 مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا وليس بينهما تفاعل يؤدى الى مزاج يتربط به لكونه بلدا خليا لك
 الاجزاء هو واوسع فابضه من الاجرام العلوية ويتعكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض ويؤثر
 الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه لبياض فان الشمس اذا اشرفت على حوض من الماء انعكس
 شعاعها الى اجدار بيضاء غير مستقيمة ذلك لشعاع كان لون بيضا فاذا راى الحس الشعاع المنعكس على
 تلك الاجزاء لم يخلط العدا الفرق بين الشيء وشبهه فيحكم بانها في الامر المحسوس فيها موجود في الخارج الا ان
 ليس بيضا فيكون البيضا فيهما متخيلا لا متحفظا وكذا الحال في المزاج المدقوقا عما بل هذا اول
 من الثلج وزبد الماء بعد تحقق البياض في جواران يحصل بين الاجزاء المائية في الثلج وزبد الماء تعلق
 ومزاج ممتنع لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في المزاج المدقوق لان اجزاء يالسته صلته لا يلتصق بعضها
 ببعض فلا يجرى بينهما تفاعل وانما بعد من ذلك موضع الشق من المزاج المتخيل فان يترد ذلك الموضع
 ابض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه بعد من حدة المزاج فيها اذ لا يتصو فيه تصغرا لاجزاء وانما
 والمزاج لا يمكن حصوله فيهما والسوا يتجلى بضد لك اعنى بسبب مخالطة الهواء والضوء في الجسم وما
 الالوان يتجلى بحسب اختلاف الشفافية وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب لسوا اي
 يوجب تجليها يخرج الهواء يعين الماء اذا وصل الى الجسم فنفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشياء
 كاشفان الهواء حتى ينفذ الضوء السطوح فيبقى السطوح مظلمة فينتج ان ههنا سوا وايضا الشيا
 اذا ابسك ما لثا لسوا فذلك على ان الماء يوجب تجلي سوا ومنهم من نفى البياض وابسك السوا
 تمسك بان البياض ينسلخ والسوا لا ينسلخ وايضا البياض يقبل محلة الالوان كلها بخلاف السوا والبيضا
 للشيء يجب ان يكون غائبا عنه في تناقض القبول والفعل واعرض عليه ان سوا الشيا ينسلخ بالشيء فينا
 يجوز ان يكون المحققه مفارقا لاجزاء الالوان سبب الاول ولزوم سبب فينا انما يقبل محلة البيا
 ما سوا البياض الذي فيه فلا يلزم عراؤه عنه وان اردنا بالقبول الامكان المجامع للفعل والكبر فيمنع
 والمحققون على انها كيفية متحققة وقد تكون متخيلة ايضا وكونها متخيلة في الصور المذكورة بالا
 المذكورة لا يتحققها سببا اخر قال الشيخ لا شك في ان اختلاط الهواء بالمسك سبب لظهور البيا
 ولكننا ندعي ان البياض يتجلى من غير هذا الوجه كذا في البيض المسلوق فانه يصير بعض مع ان التامة
 فيه مخلخل وهو ابيض بل خرجت لهوائيه عنه ولهذا صا اشد وكما في الدوا المستم بلينا الغد فانه يكون

فالرطوبة
 في رطوبة
 البيوضة تحت السكون فانها
 البصر انما يدرك الرطوبة من السجان
 والبيوضة من التماسك من
 من جملة ان السوساطية يقولون لا حقيقة للاشياء
 انما هو ارقام وجمالات لغرض حقا لوق الاسباب
 ما قال المصنف الالوان حقيقة
 مستحقة في نفس الامر
 الاله امر
 سنوهم بعد
 من الاسباب
 جم

والهوائيات

هوق

فانما البياض الذي يكون ما عدا
 في سوا اجتماع الفعل والفعل في حجب
 عنه

الالوان اصلها السواد والبياض عند بعض دونه عند
 المعزلة السواد والبياض في دونه في المعزلة وعند
 بعض جميع الالوان اصول من قديم

مختل

الظلمة
الضاحك وسكون
اللام نوع من الاشنان
يقع بالفارسية شفا
الاشنة سيرة است شده
بالمعلم ابي لياض بالسواد
السواد كحد الاكوان
فقال الشيخ لو كان كذا
ان السواد لا يفسد

من خذ طنج فيه مر اسنج حتى الخلف فيه ثم يصفى حتى يبق الخلف في غاية الاشفاف ثم يطبخ المر اسنج في طنج فيه
الظلمة والاشنة في تصفيفه ثم يخلط الماء ان فانه يتعقد ذلك الخلو فيبيض غاية الابيض كما اللبن
الوايب ثم يصفى بعد الابيض فليس يصفى الا في شفاف يفرق فيها الهواء والاشنة يصفى بعد الابيض لكنه لا
الابيض وكما في الجص فانه يبيض بالطنج بالنار ولا يبيض بالستح والتصوي مع ان تفرق الاجزاء ومدخله
الهوا المضرب بالشفط ان احدهما اخلاط طرف الانجاس من لياض في السوا حيث يكون من لياض تارة
الى العبرة ثم العوة ثم السوا تارة الى الحرة ثم القمة ثم السوا تارة الى الخضر ثم التيلين ثم السوا تارة الى
على اختلاف ما تتركب عنده الالوان فان لم يكن الاسوا في لياض ولا يصفى لللياض الا في الطنجة الصلابة
الشفافة لم يكن في تركيب السوا واللباص الا اخذ في طرف واحد وتقع الا في لياض في الاشد والضعف
وتابها انعكاس المحرقة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اخلاط الالوان الا في لياض
الشفافة فوجب ان لا يعكس السوا لانه يعكس عن الاحمر والاخضر الاعما فيه من الاجزاء
الشفافة فوجب ان لا يعكس السوا لانه يعكس عن الاحمر والاخضر الاعما فيه من الاجزاء
هو التركيب من السوا واللبا اظهر من ذلك انها على ان السبب لياض لا يمكن ان يكون
الشفافة مع ان في المذرات بين نظر الجوان يقع تركيب السوا واللبا متخيلان او متخفا على انما اخلاطه
وان يعكس السوا عند الاضلال والاشارة وان لم يعكس عند الاضداد وطرفاه السوا واللبا المتخفا
يعني ان طرف الالوان السوا واللبا فيهما متضادان تضادا حقيقيا لانها متواردان على موضوع واحد
مع امتنع اجتماعهما وتحقق غاية الخلف بينهما وما يتوهم من ان السوا واللبا يجتمعان معا ويحصل
من اجتماعهما العبرة فقط لانه لو اجتمع السوا واللبا في لياض فغدا اجتماعهما لا ينجح اما ان يبق كل واحد منهما
او احدهما على صفة واحدة او يبق كل واحد منهما في لياض اما الاول فلا لانه لو بق كل واحد منهما على
صفة لزم ان يترحم في غاية السوا وغاية اللبا في لياض الصفة ان يكون لهما عند الحسن
في زمان الاجتماع كما العندة في زمان الاضداد واما الثالث فلا لانه يلزم ان يترحم في غاية اللبا ان كان اللبا
على صفة هو اللبا في غاية السوا ان كان اللبا على صفة هو السوا وايضا يلزم عند اجتماعهما
لان الذي يبق على صفة منصف لم يجتمع مع الاخر واما الثالث فلا لانه يلزم ان لا يكون شيء منهما موجودا
البنة بل الموجود الاخر هو موجود بينهما واعرض عليه بانه يلزم من عكسها شيء منها على صفة اللبا كما
ثابته عند الحسن حالة الاضداد انفاقه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا ويركب منهما لون اخر متو
بينهما ويكون المذرك الحسن ذلك اللون المركب في كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على الثالث
الضوء في الاضداد في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم
وعبره من الحكما قالوا انما يشد اللون في الجسم عند حصول الصفة هو غير موجود في الظلمة عند شرط
وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء اللون المعين واستدل الشيخ
بانا لا يرى اللون في الظلمة فذلك ما العندة في نفسه او لوجود العاقب عن رؤيته وهو لظلمة ان لا عاقب هنا سواه

اللبا في لياض الطنج
في الاضداد في الوجود
الاشنة سيرة است شده
بالمعلم ابي لياض بالسواد
السواد كحد الاكوان
فقال الشيخ لو كان كذا
ان السواد لا يفسد
الاشنة سيرة است شده
بالمعلم ابي لياض بالسواد
السواد كحد الاكوان
فقال الشيخ لو كان كذا
ان السواد لا يفسد

من خذ طنج فيه مر اسنج حتى الخلف فيه ثم يصفى حتى يبق الخلف في غاية الاشفاف ثم يطبخ المر اسنج في طنج فيه
الظلمة والاشنة في تصفيفه ثم يخلط الماء ان فانه يتعقد ذلك الخلو فيبيض غاية الابيض كما اللبن
الوايب ثم يصفى بعد الابيض فليس يصفى الا في شفاف يفرق فيها الهواء والاشنة يصفى بعد الابيض لكنه لا
الابيض وكما في الجص فانه يبيض بالطنج بالنار ولا يبيض بالستح والتصوي مع ان تفرق الاجزاء ومدخله
الهوا المضرب بالشفط ان احدهما اخلاط طرف الانجاس من لياض في السوا حيث يكون من لياض تارة
الى العبرة ثم العوة ثم السوا تارة الى الحرة ثم القمة ثم السوا تارة الى الخضر ثم التيلين ثم السوا تارة الى
على اختلاف ما تتركب عنده الالوان فان لم يكن الاسوا في لياض ولا يصفى لللياض الا في الطنجة الصلابة
الشفافة لم يكن في تركيب السوا واللباص الا اخذ في طرف واحد وتقع الا في لياض في الاشد والضعف
وتابها انعكاس المحرقة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اخلاط الالوان الا في لياض
الشفافة فوجب ان لا يعكس السوا لانه يعكس عن الاحمر والاخضر الاعما فيه من الاجزاء
الشفافة فوجب ان لا يعكس السوا لانه يعكس عن الاحمر والاخضر الاعما فيه من الاجزاء
هو التركيب من السوا واللبا اظهر من ذلك انها على ان السبب لياض لا يمكن ان يكون
الشفافة مع ان في المذرات بين نظر الجوان يقع تركيب السوا واللبا متخيلان او متخفا على انما اخلاطه
وان يعكس السوا عند الاضلال والاشارة وان لم يعكس عند الاضداد وطرفاه السوا واللبا المتخفا
يعني ان طرف الالوان السوا واللبا فيهما متضادان تضادا حقيقيا لانها متواردان على موضوع واحد
مع امتنع اجتماعهما وتحقق غاية الخلف بينهما وما يتوهم من ان السوا واللبا يجتمعان معا ويحصل
من اجتماعهما العبرة فقط لانه لو اجتمع السوا واللبا في لياض فغدا اجتماعهما لا ينجح اما ان يبق كل واحد منهما
او احدهما على صفة واحدة او يبق كل واحد منهما في لياض اما الاول فلا لانه لو بق كل واحد منهما على
صفة لزم ان يترحم في غاية السوا وغاية اللبا في لياض الصفة ان يكون لهما عند الحسن
في زمان الاجتماع كما العندة في زمان الاضداد واما الثالث فلا لانه يلزم ان يترحم في غاية اللبا ان كان اللبا
على صفة هو اللبا في غاية السوا ان كان اللبا على صفة هو السوا وايضا يلزم عند اجتماعهما
لان الذي يبق على صفة منصف لم يجتمع مع الاخر واما الثالث فلا لانه يلزم ان لا يكون شيء منهما موجودا
البنة بل الموجود الاخر هو موجود بينهما واعرض عليه بانه يلزم من عكسها شيء منها على صفة اللبا كما
ثابته عند الحسن حالة الاضداد انفاقه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا ويركب منهما لون اخر متو
بينهما ويكون المذرك الحسن ذلك اللون المركب في كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على الثالث
الضوء في الاضداد في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم
وعبره من الحكما قالوا انما يشد اللون في الجسم عند حصول الصفة هو غير موجود في الظلمة عند شرط
وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء اللون المعين واستدل الشيخ
بانا لا يرى اللون في الظلمة فذلك ما العندة في نفسه او لوجود العاقب عن رؤيته وهو لظلمة ان لا عاقب هنا سواه

واضح

عقود بر طرادان يكونا الخ كغيره قد زرد ان يفرس البصر ضد

البياض في من
فقد فلا بد ان يعدم البياض

وكذا جمع البصر للسواد فظهر قوله

بمعنا ان يكونا موجودين معا قول يمكن

ان يقع الفصل حقيقة بايكونا منسبا لهما حال الاخر اذ

الاجتماع فيهما كمنسبا بالافترق

وذلك لان الظلمة امر عديم لانها عدم

الضوء عما منسبا ان يكون

مضنا وعدم لا

يكون انفا

واعتقادا

استدلالا

فيجوز عليه ان يكون

ان يكون العاقبة

هو النظر الواضحة

على المراد فيمنع ان يكون

بهذا او لا ثم ينزل اليق

ولان سئل ان الظلمة

ليست عديمة سئل ان

ان عدم رؤية اللون لعدم

بمر لا انتفاء شرطها كما ذكره

فقد وايضا ان المصدر الاول

احتمل ان القياس ليس لا

في الاكلاء ودار الدير الاول على

عدم التمييز بين الانكشاف والتمكثف

فيتوهم من تبدل الاول بتبدل الثاني

دار الثاني على عدم التمييز بين اللون والعمق

فيتوهم من مقارنة اللون البهيمه عند اشبه

بذلك اللون في نفسه

بذاتية المعية الظلمة كما صرح في البلور ولا يخفى

ان الهواء مع عدم تلوته قابل للضوء ولا يمكن

المنافسة في شئ منها

اي تعلم بالبداهة ان هذا السواد يعاير ذلك السواد

مع قطع النظر عن الاسوار الخارجية فخرم اختلافهما زوا

اولا كما استقاييرين بالضعف لم يكن ملكا بل كان

خطا و حقيقة فيما هو خارج عن السواد كالردي في كونه

فان لا نسبة المحقق في الاخر بالظلمة والتغيرا كما هو

امرا حقا كالتولد في الرود والحشم

اي وان مع سواد بل الحريات

في هذه الاحوال

في الامر

انما جرى الاستسلام انتفاء التباين في كان المنع مشترك

لانه لنا ان نقول في ذي جزئي شات الحاشية به

التمسك بالاستسلام انتفاء التباين

هو جواك فتوجرا بنا

سواد

والثاني بط لان الظلمة غير ما نعه عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى جماعه في خارج الغار اذا اوقد
نارا ورد بان عدل الرق لا انتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرء وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جميع ملونا
بلون مخصوصا كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرفيه بياض ضعيف ثم اذ وقع عليه ضوء قوي يرفيه بياض
شديد واذا وقع عليه ضوء قوي يرفيه بياض اشده هذه البياض المنفاة في السدة والضعف من ليعلم
بالمهية يوجب كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع
من تلك المراتب فيتم ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا ضمت
الضوء بغيرها فقد الاوان كلها وانما قلنا يتبدل من ذلك ولم نقل يعلم من ذلك لاحتمال ان يقال ان
اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انقائها ليس لانقائها بل لامر اخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون
للون طبقة غير مشتركة من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها الا
ان الحد يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس لا في اجزاء اللون الواحد
عند الحس بسبب انبساط الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان
الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوى الضوء قوى الانكشاف والظهور فيتوهم من
الانكشاف ان تبدل انكشافه وايضا ان الواصل الى الحس في تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واحتمل
اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب الضوء وقوته اوضح وابتين من المجموع
الواصل اليه الاول توهم ان اللون في الثاني اشتمنه في الاول لكن اذا تأمل في ذلك تأملا شافيا
تميز اللون عن الضوء فيها وعلم ان اللون فيها واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء
شرط لوجود اللون بان قبول الجسم للضوء شرط لوجود اللون مشروطا بوجوه الضوء
لن الدور وهو ان اراد بالمشروطية التوقف منعنا وان اراد بالمعية والاعم فهو غير صحيح
قد صرح بوجوه الضوئيد واللون كما في البلور اذ وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران حسنا
اي المتغايرة بينهما مستفادة من الحس ذلك لان الجسم الابيض والسواد اذ وقع عليه ضوء الشمس
الحس بوجوه شيتين على سطح احدهما ظاهر نفسه للحس والاخر ظلمة بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء
ليس امر موجودا زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون في المثال المذكور ليس على سطح الجسم الاوان بياض
او سواد قد ظهر للحس وقالوا اظهر المطلق هو الضوء والحفا المطلق هو الظلمة والمنوسط بينهما هو اطل
ويتفاوت مراتب الظلمة بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الظلمة ثم شاهد
بعدها اكثر ظهورا توهم ان هتا بريقا ولما ناولا ليمس للمركب بل ليس هناك كيفية زائده على اللون الذي
ظهر ظهورا اتم واستدلوا عليه بان الاعم باللباس مثل اليراعه يرفيه مصيبا في الظلمة ولا يرى صوته
في السراج ثم السراج يرفيه مصيبا ضوءا شديدا ولا يرى صوته في ضوء القمر ثم القمر يرفيه مصيبا ضوءا شديدا
ولا يرفيه صوته في ضوء الشمس وما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان الاعم باللباس قد من الظهور
ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى نور السراج ونظر الى الاعم ليرى له لونا واحدا

البصر

يعني انما ضعفه بغير كثر استيلاء اللون فيرى ظهروا فيه ان يكون

يكون هذا

ضمحل الضعف ان

عند الاتي للاستيلاء واللون

كثرة ظهوره في

البراق جمع

وهو انما سبب بغير باليد لانه نارض

هذا انما توجد اذا كان اسود مفعولا بالشك بالنسبة

الى السوادين اما اذا كان المشك هو

الاسود بالنسبة الى معروف

السوادين باعتبار

ان سبب

اشفاقه

هو السواد

المطلق يتحقق

في احداهما في حين

فرد شديدا في الاخر

في ضمن فرد ضعيف

فلا تم

فردوا عترض عليه بان

السوادية التي اقول كون

السواد من ذاتيات افراد

وكون ماهية الماهية بحسب

او النوعية من الديدنيات الالهية

والان لا يخرج اما ان يكون نفس

السواد مشكلا في افراده فالذاتيات

يقدر التشكك كما ذهب اليه الحكم

صاحب الاشارة من تحقيق الاشتراك

واما ان لا يكون التشكك فيه بالنسبة

الى افراده بل في الاسود بالنسبة الى

افراد جسم يعني التشكك في مفهوم الا

سود بالنسبة الى الصر والصر مثلا لا في

السواد بالنسبة الى موادها وكيف تصور

ان لا يكون السواد ماهية حسيته ولا نوعيته بالنسبة

الى السوادات على انه لا يفيض ان يكون الذات قابلا

للتشكك كما سبب في المثل ان تم

فولوا او اول او اسد يعني ان يكون بعض

تمام ماهية زيد جزئيا او بالفراد او بالثابت

ويكون صدق على كل من الاولين اوله بالنسبة الى ما

بعد لما تقر ان جمل العال على ان فرد بوسط جمل

وايضاً يجوز ان يكون الحسن بالنسبة الى بعض

الفصول شدة ارتباطه بضعفة

للاذوية صدقة

على

نوع مصدر ذلك الفصد وكذا اطلاق النوع بالنسبة الى شخص

فلا تم

والله لير على تقدير تامة لا يطر التشكك في الذاتيات

الذاتية والاذوية

الذاتية والاذوية

الذاتية والاذوية

الذاتية والاذوية

الذاتية والاذوية

الذاتية والاذوية

الذاتية والاذوية

الذاتية والاذوية

الذاتية والاذوية

الذاتية والاذوية

الذاتية والاذوية

الذاتية والاذوية

الذاتية والاذوية

الذاتية والاذوية

الذاتية والاذوية

الذاتية والاذوية

الذاتية والاذوية

الذاتية والاذوية

الذاتية والاذوية

الذاتية والاذوية

الذاتية والاذوية

الذاتية والاذوية

الذاتية والاذوية

الذاتية والاذوية

الذاتية والاذوية

الذاتية والاذوية

البرص وكذا الكلا في السراج والقرم فند ظهران اضوا هذه الاشياء ليست لظهور الوانها عند الحسن
كما ان زواها ليس لاخفا الوانها عنده فلا يكون الضو كفيته زايدة على اللون وظهوره قال الاما
لا سببان يكون لما ذكره في اختلف احوال الادراكات لكن ما منع لك تدعي ان الضو كفيته وجودية
زايدة لان البياض والسواد قد يشاركان في الضو وتخالفا في مهية ما وما به الاشتراك غير ان الاختلاف
واعترض عليه بجواز اشتراك متخالفي المهية في ظهورها عند الحسن لمعما ما شهدته الحسن واما ان
البلور والماء اذا كان في ظلمة وقع عليه ضو غير ضوئه وليس له ما لون فلا يكون الضو ظهوره اللون
قابلا للشد والضعف المتباينان نوعا اكل من الضو واللون قابلا للشد والضعف والقابل
للشد والضعف يكون الاشد منه نوعا ماين للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان انما يكون
تقدير الكلا قابلا للشد والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا
على ان الاشد نوع متبا للضعف بان السوا مثلا الشد منه يخالف الضعف فلا يخرج اما ان يكون
الاختلاف بينهما بالحقبة او بالعوارض والثاني بطا والامر يمكن التفاوت في السوادية بل في الخارج
عنه لكننا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض
عليه بان السوادية خارجة عن مهية ما لما تقر عندهم من ان المقول بالتشكك من عوارض ما
يق عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة المهية وذاتياتها الى الجزئيات على السواء
فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق المهية وذاتياتها
ويرتفع بارتفاع المهية وذاتياتها وان المهية وذاتياتها متقد عليها ذهنا فلا يكون المهية وذاتياتها
تساوا بالنسبة الى السواد او اوله او اسد وتقد بعض الجزئيات على البعض بالوجوه لا يقتضيه تفاديه
عليه بالمهية فان نسبة المهية الى الجزئيات المتقد بالوجوه كنسبتها الى الجزئيات المتاخ بالوجوه فلا يكون المهية
وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكك بل المقول بالتشكك من العوارض واعترض عليه بان هذا
بعبارة في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور به ولا يرتفع
شيء منها بارتفاعه ولا يتقد على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات اوله
اقلا واسد فان منع استلزام تسا الجزئيات في هذه الاحوال لانفاء التشكك في الامر الخارجي كما ان
المنع مشترك والجواب عن هذا هو الجواب هي هنا الثاني ان الامر الذي يتحقق التفاوت حيث يوجد
في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخل في المهية لم يتحقق لتفاوتها بل كانت في الكل على السواء
وان كان داخل فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لان تفاوت بعض الاجزاء مثلا المصنوع الذي توجد في
الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضو لم يكن ملكا للشمس ولو الامر يمكن تفاوت النوع في نفس المهية
فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكك قابلا للشد والضعف لان
الشمس اقربا مما داخل في مفهوم العارض ومهية فلا اشتراك للضعف فيه وما غير ذلك فلا تفاوت لان
ما هو مفهوم العارض منها على السواء مثلا المصنوع الذي توجد في بيت الثلج دون العاج ان كانت مأخوذة في

مفهوم

٣٧١
 الذي يغير
 عنه بالوجه الثاني
 تجتمع بالمشق لادل من اثنين
 المذكورين في قوله وما صدر
 بعض لو عاد المحيبي عن النقض قال فرق بين ان
 يكون الزيادة التي به التفاوت فردا خارجة عن المعنى
 المشترك داخل في ماهية الاشياء كما بيناه
 في العارضين ان يكون اضافة
 في ماهية الاشياء
 كما جرت
 في الماهية
 التي قال لها
 دل بوجوب
 المشكك دورها
 قل فذلك البيان
 وثانيا ان الدخول
 ماهية الاشياء كما يتصور
 في ماهية النوعية فاليد
 كما انه غير جار في مادة
 العارض فكذا في الازيات
 نعم على تقدير صحة هذا القول
 يتم الدليل في الماهية النوعية
 فقط فلا يشبه تمام الدخول

مفهوم البياض لم يكن ملكا في العاج من معروضاتنا والا لكان مفهوم البياض فيها على تسوا واجيب انه داخل
 في مهية المعروض لاشد وان لم يكن داخل في مهية العارض لولا في مهية المعروض والاضعف ولا يلزم من
 عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات اقول ولفاننا ان يقول فيتوجه مثله على الدليل
 المذكور على مناع تفاوت المهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار اخراجه عنه داخل في
 مهية بعض المعروضات فكذلك لا يجوز في المهية باعتبار اخراجه عنها داخل في هواء بعض الافراد مثلا
 يكون النور داخل في هواء الشمس وعلى هذا القيد وتوجيه المنع ان الايمان ان الفيد الزايد اذا كان داخل
 عن المهية كانت المهية في الكل على التسوا وانما يلزم لو لم يكن تلك الزيادة من جنس المهية واذا تحفظ
 فلا عبرة بكونه داخل في مهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصة التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت
 بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصة التي في نور الشمس وبها الثلج وحر
 النار ليست الا زيادة توجبها وحوارة لا يمنع مثل ذلك في المهية وذاتياتها والحاصل ان عدم
 دخول الفيد الزايد الكذب في التفاوت في المعنى المشترك الذي في التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لولا
 عدم تفاوت شئ من المفهوم ملكا في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن
 لم يتم الدليل على مناع تفاوت المهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان معنى التشكيك متمسكا
 بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك في التفاوت في المهية وذاتياتها نظر الى عدم دليل الاقناع
 بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في المهية الخطية وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر
 انقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخل في مهية وادعى التفريق بين ما اذا كان
 ذلك الفيد الخارج عن المعنى المشترك داخل في مهية لاشد وبين ما اذا كان داخل في مجرد هويته لم يكن
 بل من البيان ان الدليل المذكور لا يتم في اجزى المهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت الجنس خارجا
 عنه داخل في مهية بعض انواعه وقد يستدل بان التسوا الذي في محل احد من اشياء او الضعف يبر
 مثله في محل اخر فيكون كل منهما كالباية افراد شخصته مخالفا للكل الاخر وضعفه ظ الجواز ان يكون كل
 منهما صنفا موافقا للاخر في المهية ولو كان الشك في الضوحيهما محصلا ضد المحسوس نعم بعض الحكماء
 ان الضوحيهما صنفا متفصل من المضي وتصل بالمتضد متمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات
 جسم اما الكبري فظاهره وانما يندنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعيته المحال واما الصغرى فلان الضو
 يتخذ من الشمس الى الارض ويتبع المضي في الانفعال من مكان الى اخر كما يشاهد في السراج المنقول من موضع
 الى موضع وينعكس عما يليها الى اعينه وكذلك حركة الجواب المنع بل كل ذلك حدثا للضوء في المقابل للمضي
 ومقابلة الجسم الكيفي للمضي معدل للحدث الضوئية والحركة وهم وسبب لتوهم ما في الاول فهو حدثا للضوء
 في الجسم لسافل لما كان بسبب مقابلة الجسم العلوي فيجد انه اخذ من العالي الى السافل ومما قلنا انه لو كان
 منحدرا لراينا في وسط الضوحي وهو مدفوع بان حركه الضوحي من السافل بحيث لا يتصور فيها ذلك واما في الثاني
 فهو ان حدثا في الجسم المقابل لما كان تابعا لوضع من المضي ومحاذاة اياه بحيث اذا زال ذلك المحاذان الى

فلا

من الأضياء بن ان يكون محيطا بالرائه أو بالمرء أو متوسطا بينهما وما ورد بما منع ذلك بأنه ليس بمنع
 بل حاظا لضوء المرء شرط للرؤية وهو منصف في الفارق ويق العايق عن الرؤية هو الضوء المحيط
 بالمرء لا الظلمة المحيطة بالرائه ولا الظلمة مظلمة وليس لك ما بعد مما يق شرط الرؤية هو الضوء المحيط
 بالرائه ولا الضوء مظلم وقولهم لا فرق في الحامل بين ان يكون محيطا بالرائه أو بالمرء ثم فيما إذا كان دينا
 الشئ مانعا عن الاضياء لانها يكون مانعا بشرط وقد يستدل باننا إذا قد دخلوا الجسم عن النور
 غير انضيا صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي تحتلها امر محسوسا في الهواء وليس هناك
 امر محسوس الاير انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديده ولا شك ان الاثر
 في حال التعويض شيئا في عيوننا بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فتحتنا نأثر في كيفية كالتساوي
 وكذا الحال في تحيلنا الظلمة امر محسوسا متمسكا بالناظرين يكونها وجوده بقوله تعا وجعل الظلمة
 والنور فان المجموع لا يكون الا موجودا واجبا بل منع فان الجامع كما يجعل الموجو يجعل العكس
 كالعمى وانما المنان للجموعية هو العكس ومنها المسموعا وهي الاضواء الحاصلة من الموج المعكول
 للفرع او الفلع بشرط الفارقة يعنى من الكيفيات المحسوسا الاضواء وهي كيفية تحدث في الهواء بسبب الموج
 المعكول للفرع الكذ هو من ساعيننا والفلع الكذ هو تفرع عن عيق بشرط مغاومته المفرع للفرع
 المفلوع للفلع كما في فرع الماء وقع الكرابس بخلاف القطر لعكس مغاومته والمراد بالموج حاله شبهه
 بموج الماء يحد بعد صد مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للضوء لانه من
 حصل حصل ولذا انفتحت فانا نجعل الضو مستمرا باستمرار الموج الخارج من الحلق والالان الضا
 ومنقطع ما انقطاعه وكذا الحال في طين الطست فانا اذا سكن انقطع لا انقطاع بموج الهواء كما
 الامام الدوران لا يفتقد الا الظن والمسئلة مما يطالبه اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتبا
 اما وجودا فلا قد يوجد موج الهواء بالبدا لا ضو هناك وما علمنا فلا ان ما ذكره انما يدل على عد
 الضو في بعض صومعاك فيها التموج لا في جميعها فلا يفتقدنا ايضا واجيب بان استقراء بعض الجزا
 مع الحد الفؤ من الاذهان الثاقبة يعيد البحر بكون الضو معلولا للموج الهوا على وخصوصا كذا الح
 في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحد الاصاب فلا يفوجج على الفرع كونها معلو يقينا وانما
 كان الفرع والفلع سببين للموج اذ هما ينقلب هوا من مستا التي يسلكها الجسم الفراع او المفلوع
 الى الجهتين وينتقل لذلك الهوا المنقلب ايجابا وركه من الهوا فيقع هناك التموج المذكور وهكذا
 ينص الاهو وتموج الى ان تنهى الى هوا لايقنا للموج فينقطع ههنا كذا الضو ولا يتعد كالحجر المرء
 في وسط الماء قتل وانما لم يجعلوها سببين للضو ابتداءه يكون التموج والوصول الى السبب
 للاسبابه لا لوجوده في نفسه بناء على ان الفرع وصول والفلع لا وصول وهما انيان فلا يجوز كونها
 سببا للضو لانه زمانه ورد ذلك بان التموج ان كان انما فله جعلوه سببا للتموج وان كان
 فقد جعلوا الفرع والفلع الاين سببا له فجعلوا الاين سببا للفرع لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا

بالمرة لا الضو المحيط

غاية ما استفاد من الاستدلال ان الظلمة ليست كيفية محسوسة وانما هي ليست كيفية سطح فلان

التموج في السمع

والتموج ليس على انه من كل انقطاع
 من او اودا احد بعينه ان يكون
 الواعية بجموع الصوت من غير
 الا الصالح بمرغزة عن
 لعدم بعد صد سكون
 قدر ان التموج كما يكون سببا
 كان معلولا للفرع اذا قطع
 والمقادير لان التموج
 ووقال قال في ان التموج
 في بعض صومعاك فيها التموج
 لا في جميعها والكل الا ما قطع
 فكان ليدوم مع آه
 ان التموج الاصل من الفزع او
 الفزع السبب على الذي يكون
 مقروا بالبقا ودمه

فرد سببين بان يكون التموج سببا للتموج
 والوصول سببا للاضواء سببا لان
 التموج ايضا سببا على الفرع والفلع كما
 ان الصوت سبب عنها كما يجب
 جعل الذكر في
 وانقطع لا وجود لتمام
 فانه دور ذلك الكسار ان يقطع في توره ولا يورد
 حرق الاذان وبالسبب
 فيقول هو الاذن نفسها
 ان كنهه لا يقطع ههنا اثره الهوا المتموج
 عنه بل عند الاضوا حركتها انما لا تترك
 كس الاضوا حركتها انما لا تترك
 بالسر ان التموج من اي جهة وهو
 الاسم

يرى

لم يكن السبب تاماً أو خيراً خيراً منها إذ لا يلزم ح أن يكون الزمان موجوداً في الآن في الخارج متعلق
 بقوله الحاصلة يعني من الكيفيات المحسوسة الأصوات الحاصلة في خارج الصماخ يعني ان الصوت يحدث في
 الهواء الخارج عن الصماخ ايضاً لانه انما يحصل في الهواء الداخل في الصماخ فقط علمنا انهم بعضهم
 من ان التوجه الناشئ من الفرع او الفلج اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء السبب
 تموج الصوت ولا يتولد في الهواء الممتوج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا في
 الصماخ لما ادرك عند سماعه جهة واحدة من القرب والبعد لان التفيد انه لا يتولد في مكان جهة
 خارج الصماخ واللازم بطريقاً لاننا انما سمعنا الصوت نعرف انه وصل لنا من جهة اليمين او اليسار
 ومن مكان قريب وبعيد لا يقيح ان يكون ادراك الجهة لاجل ان اثر الهواء الممتوج يحث منها و
 يتميز القرب بالبعيد لاجل ان اثر الفرع القريب نحو من البعيد وان لم يكن الصوت موجوداً في الجهة
 او في المسافة لانا نقول لوضح الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن السامع وليكن
 السامع قد سيد اذنه اليمن فيحس الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع
 القطع بان الهواء الممتوج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانقطاع عن اليمن ولوضح الثاني لزم ان تشبه
 القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يتميز بين البعيد والقرب والضعف والظن في الصوتين
 المتساويين في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انما يختلفان في القرب والبعد وليس
 كذلك فان قبل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصوله الى الصماخ لان التمييز
 بين الجها والقرب والبعيد من الأصوات انما يمكن اذا ادركت الأصوات في امكانها البعيد والقرب
 في مكانه القرب لكن وصول الهواء المنكسر بالصوت الى السامع شرط لا حسا على ما مر من سبب
 في بحث السمع قلنا قال صاحبنا لمعتلنا فدلنا ان سماع الصوت انما يحصل ولا يفرغ الهواء الممتوج
 لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد في زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت الفائم بالهواء الخارج
 للصماخ لا يحصل لنا شعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتبع الاثر الوارد من حيث
 ورد وبتبع ما يقبضه في الهواء الذي هو في المسافة التي منها ورد قال والحاصل ان عند عقولنا يرد
 علينا هوائاً خارجاً فنذكر الصوت الذي في الصماخ وهذا القدر لا يقيد ادراك الجهة ثم انما بعد
 ذلك نتبع بتاملنا في ادراكنا من الكون والوصول اليها الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ ورود
 فانه كان به من شئ موجوداً ادركناه الى حيث ينقطع ويفترق نذكر الوارد ومورد هو ما يقبضه
 موجوداً وجهته وبعد موزده وقرب مواليقه موقوفة امواجه ضعتها وان لم يبق في المسافة اثر يبينها
 على المنبذ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما يقبضه ولذلك لا نفرق في البعيد بين الرعد لو اصلنا
 من اعلى الجو وبين تكو الرحي التي هو اقرب اليها ونفرق بين كل رجليين لانها وبعدها حركتها
 وبعدها الاخر ذراعان فاننا اذا سمعنا كلاماً ما عرفنا اقرب احدنا وبعدها الاخر ذراعاً منتهى ما
 قيل في هذا المقام وقد يقبضه في بحث وهو انه هبان السامع يتبع من الكون وصل الى ما قبله فما قبله ولكن

ويخرج موج بملء العصا المعروضة على مفره التي
 ادوع فيه القوة السامعة فذكر كس
 صوتة سس

الوجه الثاني في بيان ان السامع لا يدرك الجهة الا بعد ان يصل الى الصماخ
 والوجه الثالث في بيان ان السامع لا يدرك الجهة الا بعد ان يصل الى الصماخ
 والوجه الرابع في بيان ان السامع لا يدرك الجهة الا بعد ان يصل الى الصماخ
 والوجه الخامس في بيان ان السامع لا يدرك الجهة الا بعد ان يصل الى الصماخ
 والوجه السادس في بيان ان السامع لا يدرك الجهة الا بعد ان يصل الى الصماخ
 والوجه السابع في بيان ان السامع لا يدرك الجهة الا بعد ان يصل الى الصماخ
 والوجه الثامن في بيان ان السامع لا يدرك الجهة الا بعد ان يصل الى الصماخ
 والوجه التاسع في بيان ان السامع لا يدرك الجهة الا بعد ان يصل الى الصماخ
 والوجه العاشر في بيان ان السامع لا يدرك الجهة الا بعد ان يصل الى الصماخ

في بيان البعد

مؤد

اشارة الى ان السامع لا يدرك الجهة الا بعد ان يصل الى الصماخ
 والوجه الثاني في بيان ان السامع لا يدرك الجهة الا بعد ان يصل الى الصماخ
 والوجه الثالث في بيان ان السامع لا يدرك الجهة الا بعد ان يصل الى الصماخ
 والوجه الرابع في بيان ان السامع لا يدرك الجهة الا بعد ان يصل الى الصماخ
 والوجه الخامس في بيان ان السامع لا يدرك الجهة الا بعد ان يصل الى الصماخ
 والوجه السادس في بيان ان السامع لا يدرك الجهة الا بعد ان يصل الى الصماخ
 والوجه السابع في بيان ان السامع لا يدرك الجهة الا بعد ان يصل الى الصماخ
 والوجه الثامن في بيان ان السامع لا يدرك الجهة الا بعد ان يصل الى الصماخ
 والوجه التاسع في بيان ان السامع لا يدرك الجهة الا بعد ان يصل الى الصماخ
 والوجه العاشر في بيان ان السامع لا يدرك الجهة الا بعد ان يصل الى الصماخ

مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهته فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن كون الصوت
 حاصل في تلك الجهته مدركا له فينبغي ان يكون مدركه الصوت الذي في الجهته لا من حيث انه في تلك
 الجهته بل من حيث انه صوت ففظ وهذا المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهتها فلا يكون متوقفا
 لذلك الجهته اصلا واجيب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهته وان لم يكن الجهته
 كون الصوت حاصل في جهتها ما يدرك بالسمع كما يعلم بدوق الحلاق او شيم الراية من جسم انهما في جهته
 لم يكن الجسم من المذوق والمشموم ويستحيل بقاؤه اى بقا الصوت لو جاز ذلك الهيئته الصورة
 يعني ان الصوت غير قار الاجزاء في وجوده ولا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه
 بل يوجد جزاؤه على سبيل التجرد والقبض كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قار
 الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا وبقاؤها مجتمعة في
 الوجود ليسل سماعها امداد فغدا وعلى جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها وهما محال لان قطار
 ترتيب معين وهو ترجح بلا مرجح واعترض عليه بان حدث حروفه زيدا مثلا ابتداء على هذه الهيئته المحضو
 دون تقايلها الخمسة يترجم سماعها في البقاء على هذه الهيئته فلا ترجح بلا مرجح على ان الحروف ليست
 اجزاء للصوت بل هي من عوارضها المفارقة اذ قد يوجد صوت واحد لا حروفه هناك فلا يلبس من عد بقا اجزاء الصوت
 وهذه العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقا الصوت
 بناء على ان من كان قريبا من الصوت وصل الى اصناخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى من كان بعيدا
 عنه فيسمع لك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء
 من تلك الهوائى يتولد فيه تموج اخر وصوت مثل الاول ويحصل منه اخر وهو الصدا قالوا الهواء المتموج
 الحامل للصوت اذا صاحبا امسك كجبل وجد بحيث ينصر هذا الهواء المتموج الى الخلف محظوف فيه هيئة
 التموج الاول حدث من ذلك صوت هو الصدا ويعرض له كيفية مميزة تسمى باعجابها حرافا تعرض للصوت
 كيفية بها يتميز عن صوت اخر مماثلة في الحد والتقلد تتميز في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة
 عند الشيخ ذلك الصوت المعروف عند بعض ومجموع العارض والمعروف عند اجرب وعقب المتن يحملها
 وقد المماثلة بالحد والتقلد الى الرزية والتمية احترارهما فان كلامهما يبين تميز صوت عن صوت اخر
 متميز في المسموع لكن الصوت يكونان مختلفين بالحد والتقلد ومغزى التميز في المسموع ليس يكون
 ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتجدد باختلاف
 بخلاف مثل الغنة والجموح وغيرها فانها تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس لان في التفرقة بين
 الحد والتقلد وبين الغنة والجموح حيث يبين الاول ان تتميز في المسموع ذو الاجزى نظرا وتاملا
 اما صوتا او صوتا الحروف اما مصووه هي التي تسمى حروف المد واللين والالف والواو والياء اذا كانت
 ساكنة متولدة من شباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الصم يجانس للواو الصم للالف والكسر للياء
 والماضى وهي ما سوا الحروف المذكورة والصامنة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصنونة فانها

اي ينزل
 سماع كل كلمة على
 جميع الهيئات الممكنة فلو
 لذا ينبغي ان يسمع كلمة زيد مثلا على
 ستة هيئات هذه ازيد ويزيد زيد رودي
 ٢٧٥
 قال صدر المحققين في شرح صمدية وقد قول الشيخ
 تميز في المسموع للاختلاف بين
 تخصص بها التميز بين المسموعين
 تميز الا في
 المسموع
 كالطبيب
 ملائمة الطبع
 وغيرهما من الامور
 التي يحصل بها
 التميز بين الامتعاد
 لا بالتشعير بل بال
 حدان ١٢
 الخمس هو ارجو جزى
 كدو جزى ويكر تعلق
 نده باشد وجزى اذ
 ثبت كثر
 الغنى من التميز يحصل من
 ترقب الهواء بعض الجوانب
 الالف وبعض الى الف في الطباق
 الشقين والجموح هو غلط الصوت
 الناجح من اطلاق شرح هو اتفق

لا يكون

وفيه
 التميز بالمسوح
 اعترافا عن شدة التميز
 بها لا يكون تميزا في المسوح لانها ليست متشعبة
 لكن في كونها من الكيفيات نظر فالاول بان يكون
 اعترافا عن شدة التميز في الجوهر بقى الكلام
 في دلالة قولهم تميز في المسوح على
 ان يكون ما به التميز
 مسوحا
 في ان التميز
 والتفريق
 المسوحات
 دون التميز و
 الجوهر قال بعض
 العلماء ان معنى
 التميز في المسوح
 ليس ان يكون ما به
 التميز مسوحا بل ان
 يحصد به التميز في نفس
 المسوح بان يتخذ باختلاف
 وجهه بانماه كما حركت في
 التميز والجوهر وغيره فانها
 تختلف مع اتحاد المسوح و
 بالعكس ولا يخفى في ان هذا
 التعريف مماثلة التي للمحسوس
 تعريفه بالاخيه من المقصود مزينة
 في وضع للملابية الواضحة عند العقول
 وتبليغ في خواصها اسفار
 اختلفوا في ان لا يلاحظ في موضوعه لانه
 انما هو في الصور الذهنية فالكلام النفسي
 اذا كان مفادا للكلام اللفظي ولا يكون مرادفيا
 له بل لا الصورة العلمية وهي انما الصورة العلمية
 للنسبة الخارجية من حيث يفاد بالكلام في من حيث
 انما في الواقع نسبة خارجية ومن حيث انها صورة تعبر
 عنها بقولها علم بها ومن حيث يفاد بالكلام اللفظي كلام
 نفسي فتغيرتها للعلم بالاعتبار لا بالذات من
 في قاسية المحقق

لا تكون الاساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الامتصاص لا منساع كونه
 متحركا مع وجود الحركة السابقة عليه فحة واطلاق اسم الف على الهمزة بالاشارة الى اللفظ او ما
 بالاول والباء فكل واحدة منهما قد يكون مصونا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او كسلا
 ليس حركة ما قبله من جنسه تماما او متخالف بالذات او بالعرض يعني ان الحرف ولما تماثل لا اختلافا
 بينها بذواتها ولا بعارضها المتما بالحركة والسكون كالياء بين الساكنين او المتحركين بنوع واحد
 من الحركة او متخالفها اما بالذات والحقيقة كالباء والهمزة فانها حقيقة متخلفتا سواء كانا ساكنا
 كتيبين او متحركين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالياء بين اذا كان احدهما ساكنا
 والاخر متحركا او كان احدهما متحركا بالحركة والاخر بحركة غيرهما فانها متفتقتان في الحقيقة ومختلفتا
 بحسب العارض وينظم منها الكلام باقساما فان الحرف واذا نالفت تالفا خصوصا في المسالك كالمسا
 وهو من ملد وموضوع والموضوع مفرد مؤلف تام خبر او انشاء بافشاء غير تام تصبيد وغيره فجميع
 اقسام الكلام مؤلف من هذه الامور ولا يعقل كلام غيره قال الشاعر الكلا لفظ وهو المؤلف
 من هذه الحروف ونفسه وهو المعنى التام بالنفس الذي هو مدلول الكلا اللفظي كما قال الشاعر ان
 الكلام لفظ الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والادراك
 والكراهة وتسا الصفا المشهورة والمغزلة نفوذ ذلك ووافهم المصنف وقالوا اذا حدد من المنكلم
 خبر فهناك ثلثة اشياء احدها العبارة الصادقة عن ثلثة علمه بثبوت النسبة وانفصالها بين
 طرفي الخبر والثلثة ثبوت تلك النسبة وانفصالها في الواقع والاختيار ليسا كالمحقيقة اتفاقا
 فتعين الاول واذا صدق عنه امر او نهي فهناك شيان احدهما لفظ صاعده والثاني ارادة او
 كراهة فائمة بنفسه متعلقة بالمأموية او بالمسمى عنه ولتست ارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا
 اتفاقا فتعين اللفظ وقدر على ذلك تسا اقسام الكلا والحاصل ان المدلول الكلا اللفظي الذي سمي به
 الاشاعرة كلاما نفسيا ليس مرادف العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي ولما بدلت
 فاما الاعتقاد به هو كمال نفسه تقليدا او اما لان المقصود الاصل من الكلام هو الالفة على ما في الضم
 وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلى اسم الدال على المدلول وحصره بتبنيها على انه الذي يتوصل بها اليه
 فكانه هو المستحق للاسم تلك الالة والاشاعرة يدعون ان نسبتها حد طرفي الخبر في الامر فائمة بنفس
 المنكلم ومعنا للعلم لان المنكلم قد يجزى عما لا يعلمه بل يعلم خلا او يشك فيروا المعنى النفس الذي
 هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريد كما يحب لعبه هل يطبعه ام لا ولا يعتقد من
 عبده بعضيا فانه قد يامر وهو يريد ان لا يفعل اما موه بل يظن عذره عند من يلومه وان عرض عليه
 بان الموجود هاتين الصورتين صبيغة الامر لا حقيقته اذا اطلب فيها اصلا كما لا ارادة قط ومثل
 ذلك يمكن ان يقع في النهي استدلالا واعتراضا فيقول النفس الذي في النهي هو غير الكراهة لانه
 قد ينهى الرجل عما لا يكره بل يريد في صور الاحسان والاعتقاد وتعرض بان ليس ههنا حقيقة النهي

المقترنة
 لما قالوا علم
 المتكلم بنيت النسبة في
 الخارج ليس كمالا حقيقيا اتفاقا
 قال الله الاث مرة لا يقولون خلاصة
 الاتفاق بل المعنى الذي تدعون انه كلام نفسي غير
 المعينين الذين وقع الاتفاق علىهما ايضا

غير الكلام وهو ادراك لول
 الحكم على حصوله في
 الذم من مط
 سواء كان
 التصديق
 نسبة ام لا
 القول
 المراد بالعلم المحسوس
 مما حصل له الاتفاق
 ١٦

بل صبغته فقط اقول المعنى نفسه الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومعنى العلم في صور الاختصاص
 عما لا يعلمه هو اذ التناول الجزاء عن حصوله في الذهن مط ومنها المطعوما التسعة الحاصلة من تفاعل
 الثلثة في مثلها يعين من الكيفيات المحسوسة المطعوما واصولها اعني اطعموا البسيطة تسعة لا
 الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة والبرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكيفيات اللطيفة
 او المعتدل بينهما ما داخل في اقسام الفاعل في اقسامها بل حصل اقسام التسعة ينقسم الطعم بحسبها
 فالحرارة ان فعلت في اللطيف حد الحار في وفي الكيف حد المثلث وفي المعتدل حد الملوحة والبرودة
 ان فعلت في اللطيف حد المثلث وفي الكيف حد العفوف وفي المعتدل حد القبض والكيفية المتوسطة
 بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حد الدسو وفي الكيف حد الحلاق وفي المعتدل حد
 النفاضة وعلى نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقي والكيفية بهذا المعنى يسمى مسيحا والثلثة ان لا
 يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن لثمة الاكثريين اجزاء لا يتخلل منه شيء يتخلل
 اللثا فلا يحس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احسن منه بطعم كالخاسر والجد
 هو المعتدلة في الطعوم من الاول واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية
 المتوسطة بينهما م وايضا المراتب المتوسطة بين غاية البرودة والحرارة وكذا بين غاية اللطافة والكثافة
 غير محصور فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلا وقابلة لطم بسيط على حدة فلا ينحصر عند
 الطعوم البسيطة في عدة محصور فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الحيات والسرغ والحسنة المينة
 يحس كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاصل بالثمة والضعف ان يقض
 الاضلاف النوعي فواع الطعوم غير محصورة وان لم يقبض كان القبض والعفوف فاعلا اذ لا تضل
 بينهما الا بالثمة والضعف فان القابض كاسيها يهبط ظاهر اللثا وحده والعفوف يهبط ظاهره
 معا وايضا الايون مبرارد والعسل حلوه حار والرين دسم حار وايضا حلو الطعوم التسعة على تلك
 الوجوه المحصورة مما لم يقم عليه برهانها ولا اشارة تفيد غلبته الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم عاوس
 خاليتها عن الدلائل الا ان بعض المحققين ذكر في كيفية الحلو مناسباتها وما وقع لبعض النفوس ان
 بذلك لوجوه فبالحرارة تفعل كيفية غير ملائمة في الاحكام التي تدركها اذ من شأنها التفرق لما
 عرف من ان الحرارة تحدد تفرقها ولا شك ان التفرق حاله غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية
 الحادثة من تأثير الحرارة غير ملائمة فتفعل في القابل الكيف كيفية غير ملائمة في غاية وهي الملائمة
 انفض الطعوم وابعدها عن الملائمة لثمة الفارقة وكون التفرق عظيم فان القابل اذا كان كفيفا
 قلوب الحرارة مفارقة شديدة ومنعها عن التفرق فيجتمع اجزاء الحرارة وتفرق تفرقها عظيم لان
 الحرارة المجتمعة اشد تأثيرا فيكون اثرها اقوى فلا يجوز ان يكون الكيفية الحادثة في غاية البعد عن الملائمة
 وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون في عدم الملائمة دون ما ذكره ولا
 وهي الحارفة اذ تفرق تفرقا صغيرا لكنها تكون غايصة فان القابل اذا كان لطيفا لم يفرقا الحرارة ولم
 يمنعها

مع انهم قالوا المراد بالثمة كالمعنى
 الحرارة فلا يكون المراد بالثمة
 الحرارة كالمعنى
 المعتدلة فلا يكون المراد بالثمة
 الدسو من ايضا كالمعنى
 الكيفية المعتدلة كالمعنى
 الاسم حار حار المراد
 الحلو حار وكذا المراد
 قالوا كما كلفوا ان الكيفية
 المعتدلة فالمراد بالثمة
 اللطيف والمراد بالثمة ايضا
 في الكيفية

من الغرض

إشارة
 ان فعلت في الكيف عدت ٢٧٨
 الحرارة ليس يستقيم لان الحرارة ليست
 في قولهم ان فعلت في الاقوال فينبغي ان يكون
 حاصرا مع الحرارة والكمال في بار ذلك في قولهم الكيفية
 المتوسط ان فعلت في الكيفية
 الحرارة لو كان مستقيما
 فينبغي ان يكون
 العذر
 مع علاوة
 والكمال انما
 ذلك في قولهم الكيفية
 المتوسط ان
 فعلت في اللطيف
 عدت في السوتة لو
 كان مستقيما فينبغي ان
 يكون في السوتة بار دافع
 دسوتة والى انما حار
 ١٢

من النفوس فيه فيغوص في اجزائه فيضعف لناثر بعد اجتماع الحرارة ويكون التفرق صغيرا فلا بد ان يكون
 الكيفية الحادثة فيه غير ملائمة وان يكون دون الملائمة في عدم الملائمة ويفعل الحارة في القابل المعتدل
 الملوحة وبن الملائمة والحرارة في عدم الملائمة لان مقتا المعتد للحرارة اقل من مقتا الكيف واكثر من
 اللطيف فيكون التفرق فيه متوسطا بين العظم والصغير فلا محذور يكون الكيفية الحادثة في المعتد
 اضعف من الملائمة في عدم الملائمة واكثر من الحرارة لان الملوحة كفيته متوسطا بين كفيته الحارة
 والملائمة بميل المتكوى الى الملائمة مرة والى الحرارة اخرى يكون طعم المالح تارة قريبا من الملائمة بحيث يتوهم
 انه مرة تارة قريبا من الحرارة بحيث يتجمل انه حريف وتحققه انما اذا اخذ لطيفا لرمما المر وخلط بالمالا
 وطبخ حصلك الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حلا المتوخا لطره رطوبة مائنة قليلة الطعم او
 عديمية باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة بالاعندال فان الاجزاء الارضية اذا
 كثرت امث ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير المياها ملحا وقد يصنع الملح من الرمما والفل والمو
 وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى يعقد ملح او تركه حتى يعقد ملحاً بنفسه
 والبرودة تفعل كالحارة كفيته غير ملائمة اذ من شأنها التكيف الذي لا يلائم الاضما ايضا لكن
 عد ملائمة اقل من عدم ملائمة التفرق ولذلك كانت الكيف الحادثة بواسطة التفرق اشد
 في المنافرة من الكيف الحادثة بتوسط التكيف ثم ان هذه الكيفات مختلفة في عدم الملائمة على
 حسب مراتب التكيف في القوة والضعف فتفعل البرودة في القابل الكيف عموما لانه بعضا التكيف
 اعنان الكيف يبع البرودة عن النفوس ويهاومها فيجتمع في اجزاء البرودة ويؤثر فيه تاثيرا عظيما
 ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحد العفو الى تقرب من الملائمة في المنافرة ويفعل البارد في
 القابل اللطيف هو من ذلك لان اللطيف لا تقا والبرودة فتفقد في عاقبة وكيفية تكثيفا اقل مما في
 القابل الكيف فيجذب كفيته يكون عد ملائمة اقل من عدم ملائمة العفو بكثرة وهو الرطوبة وال
 الحموضة متحد من فعل البارد في اللطيف فان التمر العفص لشدته برودته ونكاشته كلما زاد قسا
 ولطافته واعندل قليلا باسحا الشمس المنضج اذ هو حوضه وتفعل البرودة في القابل المعتدل بعضا
 وهو في عدم الملائمة دون العفو وفوق الحموضة لان تكثيفا البرودة في المعتد اقل من تكثيفها في
 الكيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على ما مر في كفيته عد ملائمة بين وبين وهو القصر
 وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة ظا واما كون ذلك كذا العفوصه فلان العفوصه يقبض باطن
 اللسان وظاهره معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والظا يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفور
 عند في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق بين
 شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيجذب فيه طعم ملائم وهو في القابل الكيف
 يحدث الحلاوة وذلك لشدته المفاومة بين القابل الكيف والفاعل المعتدل فيجتمع في اجزاء القابل
 ويؤثر تاثيرا تاما ملائما جدا وهو بين التفرق والتكثيفا بليغين فيجذب ههنا كفيته في غايه الملائمة
 اعني الحلاوة التي هي اشد الطعم ملائمة للامرجة المعتدله والذها واشهاها عند نفوس الذائفة في

اللطيف

وفي اللطيف الدسولفة المفا ومذيق الفابل اللطيف والفاعل المعتدل فيفند اجزاء الفاعل فيفند
 فعلا ضعيفا ملائما فحس منه بكيفية ضعيفة ملائمة هي الدسولة في الفابل المعتدل الفاهة
 ذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تأثيرها في الفابل المعتدل اقل من تأثيرها في الكثيف واكثر من
 تأثيرها في اللطيف فيجانب يحصل هناك كيفة ملائمة هي اضعف من الحلاوة واقل من الدسولة الا
 هذا الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ في لوسطه بين اللطافة
 والكثافة فلا يحس هذه الكيفية بعد مباشر الفاعل المعتدل في القوة الدافعة لا بما دونه وكيفية
 فلا يحصل ذلك الطعم حسا بخلاف الدسولة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها الطيف ينفذ
 في المذاق فتؤثر فيه بما دونه وان لم تؤثر فيه بكيفية محسلة لدسولة الفاهة وقد ذكرنا ان اسخن الطعم
 الحارفة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مرسوس برطوبة باردة لما
 عرف من سبب حدة الملوحة ويبدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة في السخن وان البود والمالح المرسخ
 من الملح الماكول وبرد الطعم العفوف ثم القبيض ثم الحموضة فان الفواكه التي تخلو بكون اول اعففة
 شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخن الشمس المثل القبيض ثم الحموضة ثم تنقل الى الحلاوة
 والحامض وان كان اقرب من العفوف لكنه في الاغلب اكثر بيدا منه لسعة نفوذه بسبب انه هذا
 يعلم ان يكون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر جواز ان يكون ذلك بسبب
 نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعم المذكورة هي الطعم البسيطة وتتركب منها طعم لا نهاية لها
 وذلك ما بحسب التركيبين احسانا فان طعم بسيطة مختلفة المراتب لا تتحصر في عدد فانها
 اذا ركبت احسن من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسيطة اما بسبب تركيب الاسباب المقننة
 للطعم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جنم واحد من واحد من كل منها فيه طعم من تلك البسيطة
 حصل فيه طعم مركب منها ولا اشك ان في كل واحد من التركيب والتركيب المذكورين كثر غير مخصص فيفند
 الطعم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعم المركب ما له اسم على حدة نحو المشاعة المركبة
 من مرارة وقبيض كما في الحوض ونحو الزعفونة المركبة عن ملوحة ومرارة كما في الشحذ ومن الطعم
 المركبة بالبسلة اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة كما في العسل المطبوخ وكالمركب
 من المرارة والحرافة والقبيض كما في البادنجان ومنها المشمومات والاسماء الانواعها الالهية
 الموافقة والمخالفة بان يقربا في طيبته ورايحته منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشجان الملائم
 لشخص قد يكون غير ملائم لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما يثار فيه من طعم كما يقربا في حلو
 او في حامض وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقربا في لود والتفاح
 والاسعدان المتوسطة بين طرفي القبيض النوع الثالث من الكيفية هي الكيفية الاستعداد
 اي من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد نحو الانفعال اي السهولة لقبول اثرها
 بسهولة او غير وهو من طبيعة كالمراضية واللبين ويسمى للاقوى او استعدادا شديدا نحو الانفا

ويكون ان يقربا في لسانه فيكون ان يكون الحارة في الحروف القوية
 لكنه اثره في المراتب لاجل المادة تامر في

اي لا يدخر تحت كحصو العده اما الانما مرث تركيب النوع
 فغير تصور نعم الانما في المراتب التركيب باعتبار تصور
 والبشرى عند كل من السخن والبرد
 البهق في العيون فيتنعص
 سور ابره في الفارسي يكون
 زعاق ب شور كوجون بيات منه خلق كبر كثر

الشيخ في المراتب
 انما يبارسي در منه كونه كثر

شعر در منه تركيب شخو نوع من المبات
 شبع اي كرية الطعم من حصص سم دوله
 الادعاف المالح وطعام مزعوف كثر الكثر لوجه من

الشيخ في المراتب
 انما يبارسي در منه كونه كثر

الروايح
 الموافقة للبراج
 بسبب طيبة الروايح الخالصة
 للبراج بسبب قسوة
 المرضية كيفية يقظة بسهولة قبول المرض
 المصاحبة يقظة عسر قبول المرض من
 المصاحبة عسر والصراع بالسبب
 كسرت كرفن مصادر

لما فرغ من
 مباحث النوع
 الاول من
 الكيفيات شرع
 في مباحث النوع
 الثاني منها وهي
 الكيفية الاستعدادية
 وهو الاستعداد ان
 المتوسط بين طرفي
 النقيض اي للانفعال
 واللا انفعال على معنى انه
 استعداد وشبهه للانفعال
 والاول بسبب اللاتوقه كالمركبة
 واللين والثاني بسبب القوة كما

البحث في الكيفية النفسانية

لما فرغ من البحث عن الكيفيات الحسية
 شرع في القسم الثاني من الاقسام الكيفية
 الاربعة وهي الكيفيات الاستعدادية و
 هو يرتفع به القابلية احد جانبي النقيض
 وهو متوسط بين طرفي النقيض اعني الوجود
 والعدم وذلك لان الرجحان لا يزال تيزا بين
 احد طرفي الوجود والعدم الى ان يمتد ليها ذلك
 الرجحان القابل للثبوت والضعف المتوسط بين
 الوجود والعدم هو الكيفية الاستعدادية وهي القوة
 والعدم وبها الرجحان وان كان نحو الانفعال فهو
 القوة وان كان نحو الانفعال فهو اللاتوقه
 قوله والتأثير بينهما لا يكون الا بعرض والاختلاف
 بينهما بالعرض الفارقة لا بالانفعال لان
 الكيفية الواحدة بالشخص فيكون
 حالان اذا استحكمت

ملكه والامور المختلفة بالقبول شرع ان ينقلب بعضها
 كجذب
 والاشياء يتغير بصير صفه بعينها ملكه بعد ما كانت حاله كالان
 الشخص بعينه بصير شيئا بعد ما كان جسدا او نفسا
 يعنى اذا صار الصير شيئا بصير صفه
 التي كانت حاله له
 والاول الخدم
 العبارة
 لم يفر كاشك والوجه لانها من غير التصوير فيكون داخله
 محذوف في تركه ما ذكر في شرح المواضع حيث خرج عنها
 القويتم من

اي التهيؤ للفظاؤه وبطو الانفعال كالمصاحبة والصلوات المشهورة وان لها نوعا ثالثا وهو
 الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصاحبة وليس كذلك لان المصاحبة تغلق بموثلة الاول العلم
 بتلك الصناعات والثالث القوة القوية على تلك الافعال فهما من الكيفيات النفسانية والثالث كون
 الاعضاء بحيث يغسر عطفها ونقلها فهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو الانفعال لم يثبت
 ثالث فان قيل لما اعبر كل واحد من استعداد القابل للانفعال والانفعال لثمة خرج عنها
 اصل القبول الذي نسبته اليها على السواء فيكون قسما ثالثا قلنا معنى كون الشيء قابلا للآخر انه بحيث
 يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك لاخر وهذا امر غريب انصف ذلك الشيء ثم انه قد يكون في موثبات
 بها حال ذلك لقبول بالنسبة الى القابل قريبا وبعد فذلك الامور هي المسمى بالاستعدادات فاصل
 القبول من باب الامكان الذي هو مرتبة المقضية لقرب القبول وبعد من باب الاستعداد فيكون الشيء
 المستلزم للرجحان معتبرا في الاستعداد وان كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وهما
 متباعدان في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة بينهما توسطاً معنوياً القرب بعضها من احدهما
 وبعضها من الاخر فبطون ما توهم من ان المتوسط ههنا ليس حقيقة ولا انحازا فيكون اطلاقه خطأ من
 اللغة والنفسانية حاله ومملكة النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اي المختصة ببلد
 النفس الحيوانية بمعنى انها تكون من بين الاجسام الحيوانية والنبات والجمادات فلا يمتنع بئس بعضها لبعض
 الجردان من الواجب غيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت
 حالا والنماز بينهما ما قد لا يكون الا بعرض بان يكون الصفه حالا ثم يصير بعضها ملكة كما ان الشخص
 من الانسان يكون صديقا ثم يصير شجاعا منها العلم اي من الكيفيات النفسانية العلم وهو اما تصور
 واما تصديق جانم مطابق ثابت العلم بطول بارة ويراد به التصو الحاصل في الذهن وهو ان كان
 ادعانا وقبوله للنسبة بسبب تصديقا والاصورا والتصدق ان كان مع يجوز في نفسه بسبب ظنا
 والاجرنا واعتمادا والرجحان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا كذا وان كان مطابقا له فان كان
 ثابتا اي متمسكا بالثبوت بالشك يسمى يقينا والانتقليدا فان قيل لما قيل الثبات بامتناع الزوال
 وجب لا يحصل العلم اليقيني الا في الضرورية لان النظر قد يغفل الذهن عن مباديها فيشك
 فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها الخلاف وان غير الثبات بعسر الزوال لم يكن محرجا بالانتقليد مطم لانه
 قد يكون عسرا لثبوت الجواب ان النظر بان احدثك عن مباديها كانت كالضرورية وربما في امتناع التشكيك
 فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية والحسنة فانها اذا يتقن بها
 عن مباديها التي لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك المسائل وطولها و
 ويراد به اليقين فقط ويطلق نحو ويراد به ما يتناول اليقين والنصو مطم وهذا هو المراد ههنا
 ومن العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب محلها بتميزها لا يحتمل متعلق ذلك التميز فقبض ذلك التميز
 فقوهم صفة وهي ما يقو بعينه يتناول العلم وغيره وقوهم يوجب محلها بتميزها اي يوجب محلها

الذي

يسمى حضورياً وهو حصول حضور الاشياء بانفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها
اذ ليس فيه ارتساق وانطباق بل هناك حضور المعكوك حقيقة لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم
لحضوره ان انكشاف الشيء على اخر لا جل حضوره بنفسه عند ائمه من انكشافه عليه لاجل حضور
مثاله عند فقوله لا بد في العلم من انطباق معنا ان المعلو اذا لم يكن بنفسه حاضر عند العالم
لا بد ان يكون مثلاً خاصاً عنده ولما زادهم قائم البرهان عن القول بخصوص الاشياء في ذاته تعالى
حكم بعضهم بان علمه بالاشياء انما هو بحضورها انفسها عنده نعم لكن في العلم بالعدو ما وحولها
حضوراً متمتعا القول بحضورها انفسها مشكلاً لا لاختلافها ثابته حتى يتصور حضورها وقال
بعضهم علمه تعالى بالاشياء انما هو بحضورها في مجرد اخرى وقوله وحلول المثال متعاقباً ودخل
مقدّم توجيهه ان يقول لو كان العلم بانطباق المعكوك وحلوله المثال في النفس لزم ان يكون النفس
لزم ان يكون النفس حاراً بارداً مستقيماً معجولاً غير ذلك من الصفات المتضادة المتسعة حصول
للفنفس عند تعلفها لها والتا لبطقظ ونفري الجواب بان العلم بانطباق مثال من المعكوك وحلوله
في النفس المثال متعاقباً المثال مخالفه في كثير من الصفات وانما النفس بذلك الصفا انما يلزم ان
لو كانت تلك الصفا انفسها حاله فيها الا اشباحها ومثالا انها وقد مر هذا البحث مستفيض في صد
الكتاب ولا يمكن الاتحاد ذهب طائفة الى ان العالم يتحد بالمعكوك عند العلم وطائفة الى ان
الناطقة اذا علمت شيئاً متحدت بالعدك لفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذه
المذهبين اي اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بيننا ان الاثنين لا يتحدان ويختلف باختلاف
اتفق الفائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلوم ما مستعدته واختلفوا في الحارث فذهب
الشيخ ابو الحسن الأشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التقصيد
لانه لو يتعلق بمعلومين لجاز تعلفه بشاكت وذابح الى ما لا يتناهى ذلك مرتبة من العدا والى
من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحداً من العلم واحداً لما بمعلوم ما لا يتناهى وان صح ورد عليه يمنع
عدا الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز ذلك في حقتنا كما جاز في حقتنا
وان لم يكن واحداً في حقتنا واختاره المصنف بتا على ان العلم عبارة عن الصو الحاصلة من معلوم
في العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة وقال القاضي وما لم يكن ممتنع ان كان المعلوماً بحيث
يجوز انفكاك العلم باجدها عن العلم بالآخر والا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه فان العلم
بهذا نفس العلم بذلك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب انه يكفى في جواز الانفكاك كونهما
معلومين بتعليق في الجملة وهذا لا ينافي معلوميهما بعلم واحد بعض الاحيان لا انفكاك
فان قيل لا يمكن للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائماً وفيه المظ قلنا عند تعلق العلم الواحد
علماً وذهب ابو الحسين الباهلي الى ان العلم الواحد لا يترك جواز ان يتعلق بمعلوم ما مستعدته
اذ لا مانع هيئتها بخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين فان النظر المؤدل

داخلة
الشيء في البرهان
والعلم لا يمكن ان يكون
معلوماً يمكن ان يعلم احد بها
مع عدم العلم بالآخر كالسواد
البياض مثلاً لا يجوز ان يتعلق بها علم واحد
حادث والالجابز انفكاك الشيء عن نفسه وان
صح وان كل معلومين لا يجوز انفكاك العلم باجده عن
العلم
بغير جاز ان يتعلق بها
علم واحد حادث اذ لا يلزم من ذلك

جواز الانفكاك بحاله
بان يتعلق بهما

لا يخفى
ان اختياره مستحق
ان في رد دعوى البداهة
فانتم على نقد بران براد التعلق بالمجموع
من حيث هو مجموع كما هو التعلق من عبارته
بمرتين ح كما ذكره الرثم من الرفع والتم ان الرد
لكلام الامام حيث قال فيجوز ان يكون للواحد
تعلقات بامور متعددة ثم ان

مترادفات القديم بعينها
يعلم تعالى بانه
فانه عين
ذاته وبالحو
جوداته فانه
عبارة عن مجموع
ادائها العينية
الصادرة عنه و
استهتير بان علمه
تعالى بذاته وكلمة العلم
بالوجودات على ما ذكره
علم حضوري والموجودات
عنه بهما هو العلم العيني
المحصول وفيه كاشف للشيء
ان المثال الظاهري ليس
ولا انفعاليا هو علم واحد
بالامور المستقلة التي ليست
له واهتير بان العلم بالامور
للمستقبل انما يمكن ان يحصل من العلم
بالاسباب فهو ايضا واطرف العلم
الانفعالي قال المصنف في شرح رسالته
العلم اما العلم الفعلي للعلم الاول فاعدا
وانه وسائر العلوم لا تشاركه الا في
فعلها فاعدا الاول باليسر لعلومه
محصورا بانفعال اللغز واما باليسر فيفعل
انفعال فاعلم الذات والاعمال بانفعالها
فان هذا الاخير ليس من افرا والموجودات
يفتضح ان كبريا فاعلم هذه الامور
وتمامها الناسوسى لتوارة واجتنبوه
وتعادى فلان من كذا اذا تارة وانزوى
فضمير الاشكال كما هو راجع للاشكال
العام كما تقتضيه فوق الكلام
ان

وجودا تصانع غير النظر المؤكد الى اوتحدوانه مع بالضرورة الواجدا واجيب بمنع اللزوم الجواز ان
يكون المعلوما بعلم واحد حاصلين بنظر واحد لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد موثوق
كالنتيجة وفي المعارض وكون الحاصل علما لاجهلا وجعل الامام الشراذم لخلاف متبنا على الخلا
في تفسير العلم بانه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذلك او صفة ذات ايضا فيجوز ان يكون
للو احد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم وحمل الخلاف هو التعلق بالمتعد على التقصيل ومن
انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع الممثل على الاجز من هذا القبيل فالمراد بالخط الاجز على التقصيل
فاندفع ما ذكره المصنف في نقد المحصل من انه اذا فسر العلم بالتعلق ايضا يجوز تعدد المعلوم مع حلة العلم
كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخله فيه وورد بان ان اراد الجواز الذهني اعني تردد
الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب لامر علم ما هو المتنازع فيه ثم اذ يجوز ان يستلزم
مخالا ولا فعله كالحال والاستقبال اشارة الى ابطال مندهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان
العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فان العلم بان الشيء سيبو علم بوجوده اذا وجد
وكانهم ذهبوا الى ذلك نهائيا عن لزوم التعريف في علمه تعافوا ان علمه تعالى في الازل بوجوده الا
فيما لا يزال عين علمه بها في زمان وجودها واما هذا السنة فنقد قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة
يتعلقها بمتعد معلوما وتغير بتغيرها فلا تغير في صفة وهو بطلان المعلومة بها بخلاف
اذ المعلوم في الاول عند في الحال وفي الثاني وجوده في الحال والعلم لا يعقل الامضا بغير
العلم الا ان يكون هناك اضافة فهو بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم ان
في علم الشيء بنفسه لا يتصور هناك اضافة لغيره والى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة
فمن قال من هو لانه صفة فان اضافة توجب عليه ايضا ذلك الاشكال فقط ومن قال منهم انه صفة
الشيء توجب عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجماع الصوتين المتماثلين وتأييد بذلك
الاشكال لوان على الكلا والى هذا المعنى اشار بقوله فيقول الاشكال باجماع الصوتين
المتماثلين مع الاتحاد في علم الشيء بنفسه يتعد العالم والمعلوم وتوجب عليه الاشكال
باجماع صوتين متماثلين ويقول ذلك الاشكال ما عيبا لزوم اضافة اذ عند الاتحاد لا
يتحقق العلم لانفاء لانه الك هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه
علم حضور فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احدا الصوتين موجودة بوجوده والآخر موجود
وبذلك يمتازان فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغير لا عيبا كاف لتحقيق النسبة
والاشكال ان يكون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما يتغير كونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا
كاف لتحقيق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلك نفس العلم او لانه له وهو عرض
لوجوده فيه اي العلم عرض لغيره العرض عليه لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا
في تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصعد عليها حدا لغيره سواء كان المعلوما هو

الاضافة فلا يتحقق

ان

الاول
 ان يقع ان العرفية
 انما هي باعتبار الوجود كما جرت
 من الصورة الجوهرية جرت اعتبار الوجود
 الخارج باعتبار قيدا ان تعريف الجوهر هو
 باعتبار وجوده بالعرض في الموضوع اذ لم يعتبر فيه
 اذ ان تعريف العرض في الموضوع ان
 فلو تصدق عليه هذا جوهره انما
 يصح مع القول بالشيء
 دون القول
 كحصول
 الاشياء
 انضباطها وهو
 من سبب التحقيق
 وان كان المعقول
 من ظاهر الكلام
 هو الاول
 فلو قدام باقية الكيفيات
 انما هي كقيام باقية الكيفيات
 النفسانية بالذهن كما
 شيئا من الوجود والعدم
 وكذا ذلك من
 قوله وقد يتوقف هذا العقد
 فينبغي ان يتصور الممكن والابان
 الوجود والعدم بالشيء اليه
 من ان يتصور الموجد
 يتصوره كذا الممكن ما هو وجوده
 مستويا وان كان وجوده و عدمه
 مستويا فيحتاج الى المؤثر ثم يكمل
 الممكن محتاج الى المؤثر
 وهو ان عاودة الله جارية على خلق الحكم بعد
 تصور الاطراف وقد يتوقف عند
 كادراكه اجموع واعطش الحواس الباطنة و
 كادراكه الصلابة والعداوة وكذا ذلك
 فلو كان الحكم بان الاربعة زوج وكذا الاربعة يفتيم
 وبين ذلك ما يفتيم بين وبين زوج فالاربعة
 زوج ١٢ ولا يخفى ان المشاهدات بالمعنى الخارج
 من التفتيم لا يسجد في الامر ان فنقول كذا
 ان السقوية من حيث قد ذكره على
 واحد يكون سهلا للصرف
 بسبب خفة ذلك سبب
 من سبب
 فاسبقونا بسبب ١٢

او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر لا عرض لصحة الحد الجوهري عليها وهونته حينها اذا وجد
 في الخارج كانت لانه موضوع والصور المعقولة من الجوهر كما يجب امثلا وان كانت في موضوع هو الذهن
 لكن ذلك هو الذهن انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارج بل هي بحيث اذا وجد في الخارج كانت لا
 في موضوع والجوهرية والعرضية للشيء انما هما باعتبار وجود الخارج فذلك من باب اشتبا العباد
 لمعلومان المعكوكا يجبوا مثلا حتى كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا
 لانه موضوع فيضد عليه حد الجوهر في حد العرض ما يتصور العقلية في العلم به فليس موضوع
 في الذهن بل في الخارج وفي وجوده الخارج هو جوهر الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما
 يصدق عليها حد العرض غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن قيا باقية الكيفيات النفسانية او في
 الوجود في الذهن والقياس به وقد استوفينا الكلا في في بحث الوجود الذهني فليراجع السبع وهو فعل
 وانفعلا وغيرهما العلم ما ان يكون سببا لوجود المعكوك في الخارج كما اذا تصور شيئا ففعله
 فعليا او يكون مسببا عن وجود المعكوك اذا شاهد شيئا فتعقلك ويسمى انفعاليا او يكون لا
 هذا ولا ذلك كما اذا تصور الامور المستقلة التي ليست فعلا لك وضركا قساسته ومكسب
 يعني ان العلم ينقسم الى ما يحتاج حصوله ففكر وهو المكسب الى ما يحتاج حصوله ففكر وهو
 الضرك واما قساسته بل يهبط ومشاهدات وفطريات وتجربات وحديثها ومتواترات واقول وجه
 الضبط ان القضايا اما ان يكون تصوراتها بعد شرايط الادراك من الالفات وسلا الا لان كافي
 في حكم العقل والاول البديهي والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس والاشارة المشاهدة
 والاول ان كانت تلك الواسطة فيه لا رتبة في الغرض عن العقل عند تصور الاطراف وهي الفطرية وان كان
 غير لا رتبة فاما ان يستعمل فيها الحد او الفاعل والحدس والثاني ان كان الحكم فيها من شأن ان يحصل
 بالاحياء وهي المتواترات والاشارة البديهي ويسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل تجر
 تصوراتها كالحكم بان الواحد نصف الاثنان والجسم لو اسهل لا يكون في ان الواحد مكانين ويتوقف فيه
 بعد تصوراتها فنحن كما قولنا الممكن محتاج الى المؤثر ولنفس الغزوة كما في البله والتصبي والتد
 الفطرة والعقائد المستحكمة في بعض الجهال اولان الله تعالى لا يخلفه علم ما هو منذ الاشارة واما
 المشاهدة فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة والباطنة ويسمى حيا كالحكم بان الشمس
 نيرة والناخات او الباطنة ويسمى وجدانات ومنها ما نجد نفوسنا بالا لالان البدنية كسوقنا
 بلذاتنا واحوالنا واما الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا يغز عنه تصوراتها فنحن
 يسمى قضايا يافياتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانفسا مما مبسنا وبين واما المجربان فهي قضايا
 يحكم بها العقل باضمانا تكبرنا المشاهدة اليه والقياس الخفي المنج لليقين اليها وهوان الوقوع التكر
 على الخفي والحد لا بد له من سبب وان لم تعرف مهيته وكلما علم وجوه السبب علم وجوه السبب قط وذلك كالحكم بان
 السقوية ناسهل للصرف فان قبل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجربان نظرية لا صورية وان حصل

بالحدس كانت حدسيته وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حد ولا فكر كانت من جملة قضاياها
 معها قلنا بل حصل بوجوه اخرى غير تلك الوجوه وهوانه لما تكررت المشاهدة حصل هذا القياس من غير نظر ولا
 حدس وادى اليه اليقين واما الحدس الثاني فمما يحكم بهار بحد قوى النفس في ذلك مع اليقين
 كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لما ركب من اجلا شكلا فوره بحسب اختلاف اوضاعها من الشمس وذلك انه
 دائما جانبها الذي يلي الشمس من العظا لولا لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات فهي قضايا يحكم
 بها العقل بواسطة كثرة شهادة المحبرين بازم يمكن مستندا لمشاهدة كثير متبع تواطوه على الكذب و
 في الاخبار المتواترة كون الخبر ممكنا ووقولا لا يمنع لا يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار عن وقوعه
 كونه محسوبا لان المعقولات يكثر فيها الاستتباب فلا يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا وان قبل الخبر المسموع
 مرة واحدة اذا انضمت اليه قرائن افادت اليقين او قام دليل على صدق قائله داخل في المتواتر على ما ذكرنا
 وجه الحصر وليس تواترا بلا اشتبا قلنا الخبر الصادق محض ان علم صدقنا بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم
 بالحدس فهو قبل الحدس واما كذا الخبر المحقق بالقرائن فانه انما يقيد اليقين بما بالاستدلال او حدس من القرائن
 وعلى الاول يخرج من المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدس واما قول واعلم ان الحدس قد يحصل بتكرار المشا
 هة القضا المحض كما في الخبرات والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس عند ومنهم من فرق بالسبب
 في الخبرات معلو السببية مجهول المهية فلذلك كان القضا المفرد لها قيا سا واحدا هو انه لو لم يكن لعله
 لم يكن دائما ولا كثيرا وان السبب الحدسي معلو السببية والمهية معا فلذلك كان القضا المفرد لها
 اقيمت بخلافه بخلاف العالم في هيئتها وبقيل الفرق ان الخبر يتوقف على فعل يفعاله الانسان
 يحصل المظن بسببه فان الانسان لما لم يجرب التدوا بقنا وله واعطاه مترم بعد اخر لا يحكم عليه الا
 او بعد مجلا الحدس فانه لا يتوقف على ذلك منهم من جعل الاستسابعه فوما يكون الا وسطها هي
 الحس فقط ان كان هذا الحس هو الوهم فهو الوهم وان كان حسا اخر فهو المشاهدة والامام
 في قسمين لبدبها والمشاهدة واعند رله بوجهين احدهما ان البدبها يشتمل القضا
 نظرا الى الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى التصورها وان الحس استند
 الخبرات والمتواترات نظرا الى استتبا المحكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدس وانما هما
 ان كون الخبرات والمتواترات والحدس من قبيل الضرريا موضع بحث على ما فضلنا الامكان المخلص
 شمال كل منها على ملاحظة قيا حفي وكذا القضايا الى قيا ساتها معها وانواع بعضهم في كون الخبرات
 والحدس من قبيل اليقين فضلا على كونها ضرورية جعل كثير من العلماء الحدس من قبيل اليقين
 وواجب ممكن اى علم ينقسم الى ممنوع الانفكاك عن العالم كعله بذاته والى ما يقابله كسا العلوم
 تابع بمعنى اضا موازنه في النطاق فزال الدوا اشاره الى امحيت بين المعزلة والاشاعره وذلك ان لا
 لما استدلوا على كون الاعمال العبا اضطرارية باذ الله تعالى في الازل تصدقها عنهم فيسجد انكاسهم
 عنها الامتناع خلا من اعلمه كما كانت لازمة لهم فلا يكون انشائية واجابت المعزلة بان العلم تابع للعلم

العقل

في المثال المذكور
 في المثال المذكور
 ٢٨٥
 حيثما خلتان يعلم ان السبب العلوي
 الذي هو نور الشمس وكل سبب لانه من
 نور القمر سبب لانه لو
 كما ان نور القمر مستفاد من الشمس لا يرى
 من اخذت تلك الشكلا وكذا في قوله
 لم يكن صانع العالم عال
 حيا
 افعال كذا
 منقصة
 اتم
 يمكن ان يكون العلم
 قد يكون ممكن كقول
 المباشرة وقد يكون
 واجبا من العلم
 تغار على غير العقل
 فالمعزلة القاطن يكون
 عينة بعد تارح واحده
 نفسه وهذا هو المطلوب
 من المشاهدة الصافية الواجب
 والممكن على الواجب لوجود
 علمه وشعره واجب بعد له نقله
 انه نفس ذاته من
 هو تارة برابري كونه كونه
 نصيبه تراخي كونه كونه

هو القول
لو تم ما ذكره لزم
ان لا يكون فعالا تعالى
ايضا اختيارية مدركا يكون فعلا
اختيارية صلا او العلم الازلي بتقدم ذلك
الفعل كما لو كان اختياريا فان منع المصلحة المحسنة
ليس المراد بالدرهم المصلحة الصطلح المراد
كيفية يتاخر العلم عما هو مؤخر عنه في ايام
تقدم الشيء على نفسه زمانا
ما حزه عن نفسه زمانا
وهذا هو
الدور الزمان
وعجز الصطلح
المعيار نسبي

اقول في بيان كلام
على مقدمة لم يدعيها
المستدل في المستدل
قال ان علم الله تعالى
يصدره افعال العبد عنه
مستلزم لوجوب المصدر
والا يلزم خلاف علمه تعالى
لكون المادى واقع قطعاً هكذا
الثبات فكيف يثبت للملائكة
بين علمه تعالى ووجوبه صدق
الافعال سواء كان علمه تعالى او
معلوماً او لا يكون شيئاً منها سوان
محمداً كما ان علمه تعالى ليس فعلياً
اذ الفعل انما هو التصورات لا الفعاليات
انما هو التصديقات ولما لم يكن علمه
التصورات فليكون علمه فعلياً ولا محذور
فيذولما انحصر علمه في التصديقات فيصور
ح ان يكون علمه تعالى الفعاليات بالمعنى المذكور
وفيها تامة اما اذا وقع حصر علمه تعالى في التصديقات
واما ثانياً ففي عدم جريان الافعال في التصورات
واما ثانياً ففي كون علمه تعالى وهو حضورى وعين
ذات تعالى في غير ذلك فيكون تصور او تصديقات
انما تصور التصورات والتصديق في العلم الازلي
على الذات تمامه اجماع فيذولما في تصور ان
التصورات كلها مظان لشيء لذي الصورة ولا يجوز
فيها عدم المظان لشيء ولا سلك الالصل
في مطلقهما انما هو في الصورة

المعنى الذي
ذكره فخصيصها بعينه بهذا المعنى بالتصديقات غير طابع
والاداء
المعنى بالتصديق
ان يكون العلم ان لا يكون له
معلوماً فيكون فعلا وكذلك ان يقول كون العلم فعلا
على علمه فان العلم فعلا وكذلك ان يقول كون العلم فعلا
فكذلك فيكون علمه فعلا وكذلك ان يقول كون العلم فعلا
عند المدرك للصورة كما علمه ان علمه ان علمه ان علمه
فيكون علمه فعلا وكذلك ان يقول كون العلم فعلا
انما حاسس كما ذكره الله والاعلم قد يكون المضا بمعنى
الاداء انما يقع فيكون ان يكون معنى كلام المصنف كما
يدل عليه عبارة ظاهر ان العلم بالمعنى الاول
يفارق الادراك مفارقة الجنس
النوع وقد يفارقه في مفارقة
الشيء عين كما في الادراك
في العلم بالادراك
المعنى بالادراك

فلا يكون عمله له قال لا لا شاعرة كيف يجوز ان يكون عمله لازما تابعا لما هو مؤثر عنه فانه يستلزم
فاجابوا عنه باننا لا نعني بالثابتة ههنا التاخر في يلزم الادب بل نعني اصناموا زمانه في الطابق بيننا
ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للاخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما موازن بالآخر
فتوازننا اني تواظفا في الوزن والاصل في هذا النطاق هو المعلولان العلم حكايته عن المعلول ومثاله
فنسبته اليه كدنبه صوت الفرس المنفوشة على الجدار الى اننا لفرس فكما يصح ان بقا انما كانت الصوته
هكذا لاننا اننا لفرس هكذا ولا يصح ان يبق انما كان اننا لفرس هكذا لان التصو هكذا كما يصح ان
يق انما علمت شيئا بالاشياء لانها كان في نفسه شيئا ولا يصح ان يبق ان كان زيد في نفسه شيئا لان علمه
شيئا والله سبحانه اعلمهم في الازل كما كانوا فيما الازل كما لان الامر بعكس حتى يتم دليل الا
شاعرة فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون عمله روح يلزم ان لا يكون علمه فعليا ام
اقول التابعيه بالمعنى المذكور انما يجزى في العكس التصديقه التي لا بد لها من واقع يتطابقه فان المظان
والاصالة فيها بالمعنى المذكور انما يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو معلومها والعلم الفعلي انما يكون
تصورا ولا يلغ فيه من الاستعداد اما الضرر في الحواس اما الكسبية فالاول يريد ان عكسوا لان استكمالها
يفيض عليه من المبدأ لفيها فهو قابل لها لافاعلا لان فيضها عليها يتوقف على استعدادها فيكون
اما الضرر في الاستعدادات باسعمال الحواس الظاهره والباطنه فانه اذا احسن مجزئات نوع ما واد
في ذهنه صورها المشتملة على المهية النوعية وتشتتها وتوجه بالقوة السميها بالمفكرة الى المقاييسه
الى بعض استعدادها ليعرض على نفسه لتاظهر صورته تلك المهية النوعية بحجته عن المشخصات واذا احسن
بجزئيات انواع متعدد وقاس بينها استعداد لفيضها صور المشركت فيها بينها والمهمية لها واذا حصل هذه
التصورات الكليه ولاحظ النسبه بينها وحكم بها بلا فكره فقد حصل التصديق والتصورات الضرورية
واما النظر في استعدادها بهذه الضروريات فانه اذا تصرف في الضرر با على قانون الاكتساب استعد
لفيض الكسبية المتوقفة عليها بلا واسطه واذا تصرف في هذه الكسبية على ذلك القانون استعد لفيضها
كسبيات اخرى وهكذا وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس وباصطلاح اخرى مفارقة النوع
الادراك يطول على معينين باصطلاحين الاول هو الصواب الحاصلة من الشيء عند المدرك من ان يكون
مجردا او ماديا جزئيا او كليا جوهر او عرضا حاضرا او غائبا حاصل في ذات المدرك في الازل الادراك ههنا
المعنى اقسامها اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفه بهيئته
فمنه من الابن والكم والكيف وغيرها والتجسد الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئته ولكن في حاله
بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك معا جزئيه متعلقه بالحواس والتفعل الذي هو ادراك الجزئيات
سواء كان كلياً او جزئياً وهذا القسم هو القسم بالعلم فيكون اخصر مطمن من الادراك بهذا المعنى فالادراك
بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة الجنس النوع الثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم
مفارقة النوعين المدركين تحت جنس واحد لان ادراكهما تحت ادراك بالبعث الاول فالادراك

الغاية

من ان العقل انما هو العلم بالحقائق
والعلم بالحقائق هو العلم بالحقائق
والعلم بالحقائق هو العلم بالحقائق
والعلم بالحقائق هو العلم بالحقائق

في عبارة المتن فاعل لفارق والفند يرفق الادراك وغلفه على التما بالعلة يستلزم غلفه
كذلك بالعلول تعلو العلم بالعلة انما بمهيتها من حيث هي لا باعتبار احوالها ولا يستلزم تعلو العلم
بالعلم اصلا اللهم الا ان يكون المع لازم ما يتبين المهية العلة بمعنى انه يلزم من تصو مهية العلة تصو
مهية المع وذكر في المنحصر انما عطفنا العلة بكنهها فندحصل في الذهن مهية موجبة لمهية المع
وقد كان كك كان العلم بالمع حاصل والمقدّمات انما هي ان بناء على القول بان العطف يستلزم
مهية مساوية للمعقول في العاقل اقول فيه نظر لان تصو العلة انما هو تصو المع اذا كانت العلة
بوجودها الذهن علة لوجود المع في الذهن وح يكون المع لازما يتبين للعلة وقد استثنينا قوله
من عطفنا العلة بكنهها فندحصل في الذهن مهية موجبة لمهية المع قلنا قد حصل في الذهن
مهية اذا تحققت في الخارج تحققت للعلول في الخارج فيكون مهية العلة موجبة لمهية المعلول
ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المع في الخارج لانها بوجودها الذهن يستلزم وجود المع
في الذهن وهذا هو المظهر وانما بمهيتها من حيث انها مستلزمة للمعلول او علة له وهذا علم ناقص بالعلة
يستلزم تعلو العلم بالمعلول لكن لا مظهر بل من حيث هو لازم للعلة او معلول لها ان المظهرية و
واللاذنية والعلوية والمعلوية من المتضامات لا يتصور ولا يصح ان يتصورها الا مع العلم ناقص
بالمع وانما بمهيتها ولو انزلناها وعوارضها وعوارضها ومعوماتها ومعوماتها او ملها ونفسها وملكها بالقبول
لا غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلو العلم بالمع كاي علم التام ولا عكس اعني ان العلم
التام بالمع لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور وقلنا ان العلم بالمع من جميع الوجوه المذكور
العلم بالعلة كك لان العلة ومعرفة بها من معرفة المع فان قيل معرفة العلة ليست كافية لتعلو
قلنا ذلك معلوم من العقول لا يتصور من العلم على ان هذه القاعدة الفائلة بان العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمع قلنا كذلك عوارض المع ليست لوازم العلة على ان هذه القاعدة الفائلة بان العلم بالعلة يستلزم
بالمع مستغلة عندهم في موارد متعدده كاشياء علمية تعاليمها او وجود الكون عالميا بذاته واشياء علمية
من التجردات بمعلولها كك في غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان
لم يمنع كون المبدأ الاول كعالميا بذاته من جميع الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم فيه
فالتصور ان يبق العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم العلم بوجود
علة باق السبب في ذلك ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضبة لمعلول مخصوص والمع الخاص يستلزم
لامكانه علة ما فالعلة مستنفة الا حصته الذاتية لا يتصور اقتضاؤها الا للشيء مخصوص والمعلوية
مستنفة الا امكانه فان مقتضيه ولا شك ان الامكان لا يستلزم علة مخصوصة بل فالعلم بالعلة يستلزم العلم
بمهية المع وانتيه والعلم بالمع يستلزم العلم بانته العلة ذواتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة
يستلزم مطلقا تاما والاستدلال بالمع واجب علميا ناقصا اقول وفيه نظر المذكور ايضا فان اقتضا العلة
لمعلولها انما هو بحسب التحق في الخارج وذلك لا يفيدها استلزام العلم بالعلة للعلم بالمع انما المقيد لذلك
هو

قوله العلم
العلم التام بالمع
العلم التام بالمع
العلم التام بالمع
ليس مرادهم من
العلمية انما العلة
وانما هي من حيث
انها لا يتركها
مع المعلول علة له
يوجد اي لا يكون المعلول
لانها بما هي المادة العلة ولا
العلم بمعنى مية الاضائية
لانها مع المعلول من غير
لا احد هاديا العلم بان جميع
الوجود اذ المعلول من جملة
وجودها فكل العلم بقدر العلم
لا يعده من المراد به العلم بالعلم
بجته التي هي علة ولا شبهة في انه
اذا استلكت علة العلة لم يبق وجود
المعلول وليست تلك العلة في جوارحها
كوجودها كما في العلم بالوجود التام
لا يتصور الا بشهوده القيني لا المثال
فكذلك العلم بمعلول ثم اذا حصل من العلة مثال
مطابق فانه العلة كحصر من المعلول مشاركت
وهو علم ضعيف كذا اذا قصد المتساوية
فلا يحصر العلم التام بالمع الذي ذكره بالعلم من
العلم التام بالمعلول والمراد العلم التام بان
لا يخفى ان العلم الذي يحتاج اليه العلم بالعلم بالعلم
المعلول علم تام بالعلة بحيث لا يتركه من لازم ولا من
كما ذكرتم في تبيته ذلك والعلم المذكور
اعتبر المعلول بعلم العلة ايضا كك
لان اذا لم يعلم عارضا
عوارض العلة
لم يكن علمه بالمعلول تاما فلما فرق بين الصور بين العلم
بكل من العلة والمعلول انما كان تاما يستلزم العلم بالعلم
وصواب ذلك خطأ هو مراد القدر ايضا العلم
العلة من حيث انها علة ولا شك انها تستلزم
العلم بالمعلول المعين كما اعترف به
والعلم بالمع لا يستلزم العلم
المهية المخصوصة
الموجودة
بوجودها فقط ان يرح غير داره في غرة رمضان
هو

هو الامضا بحسب التصرف الذهني نعم اذا علم ان امثلا علة قائمه لب وعلم مع لك ان اموجو علم ان ب
ايض موجو لما علم ان خصو ذات امقتضيه لخصو ذات ب دون العكس فانه اذا علم ان ب موجو لا يعلم
ان اموجو لا مكان ان يوجو لعله اخر غير انا لعلم بوجو العلة المعينه يستلزم العلم بوجو العلول المعين
ذو العكس واما العلم بمهينه المع فلا سبيل الى استنتاجه من العلم بمهينه العلة الا ان يكون المع لان بابنا
للعلة كما ذكرنا ومرتبه تلك هي مراتب العلم تلك الاول كونها بالقوة المحضه وهو عدا العلم عما من شيا
العلم وهذه القوة قد تكون قريته من الفعل كما في الفعل بالفضل وقد تكون بعينه منه كما في الفعل بالهو
وقد تكون متوسطه كما في الفعل بالملكه وانما جعل الاستعدادا الشئ كما انه منه فلا يخفى انه عدا القرب
من تلك المراتب والى الثانيه العلم الاجمالي وهو حاله متوسطه بين القوة المحضه التي هي حاله الجهل
وبين الفعل المحض الذي هو حاله التقصيل الثالثه العلم التقصيلي وهو ان يعلم الاشياء متميزه في
الفعل مفصلة بعضها عن بعض ما هو طاكل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالي كمن يعلم مسئلة ثم يفصل
عنها فانه يحضر اجاب في ذهنه وليس لك بالقوة المحضه فان عنده حاله بسبطة هي مبدئ تفصيل تلك
المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هو بالفعل من وجهه بالقوة من وجه اخر فانه علم بالفعل نظرا
الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفصيل في ضمنها وقال الاما ان هذه المرتبه
المستما بالعلم الاجمالي ما طلة لوجهين الاول ان تلك التفصيل ان كانت معلو وجب تميز كل واحد منها
عن غيره وتكون التفصيل حاصل وان لم تكن معلو لم يكن العلم بها حاصل اتم نعم بما كان حاله من
احوالها معلو تفصيلا فاشه ومعلو مفصلا وما ليس بمفصل ليس معلو والجواب ان حصول تلك التفصيل
حاصله في الذهن مجتمعه معا لكن الفعل لم يجد نظره الى كل واحد على حدة ولم يتيقن قصدا الا
الجملة فاذا شرع في المسئلة وقرتها شيئا فشيئا وحل النظر الى كل واحد على حدة والمعلو ما الذي في تلك المسئلة
حصله في العلم بها مرتبه اخر مفضلة متميزه بالبديهي عن الاولى التي هي علم بتلك التفصيل ايض
وملاحظه لها اجمالا ونظيرها بين المرتبتين من الاحساس ان رجا عنده ثم تحل النظر اليها
فانما نجد في الابدحالة اجمالية وبعد التحديق حاله اخر تفصلا لا ولا شك ان ايضا في تلك اجمالا
حاصل الحالتين معا فالحالة الاولى سببهه بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي والثالثة ان يتبع
حصول صورة واحدة مطابقة لامو مختلفة لان الصور الواحدة لو طابقت امور مختلفة لكانت
في المهية تلك الامو المختلفة فيكون لتلك الصورها يتو خلفه فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون
لكل واحد من الامو المنكثرة صور على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك عن ان يكون للمعلو لا
المنكثرة صور متعدده بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصور ويمتاز عما عداه نعم انه قد يحصل الصور المتعد
لامو منكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا صور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مرتبه في الزمان
كما اذا صور اجزائه واحدا بعد واحد فان ا زادوا بما ذكر في من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك كما ذكرنا
من حصول الصور تارة دفعة واخر مرتبه فلا يفرع عنها الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حامو بين القوة

وهو ان النظر بانه حصلت له وعلمت عنهما مع انها حرة
عند واد الوجوه بها على الاجمال يحصل بالفعل
السؤال في تبيين العلم في تبيين
السؤال في تبيين العلم في تبيين

والا بواشتم مع ايضا العلم الاجمالي قال بالان يعلم متميز
الاجمال غير متميز فهو غير معلوم والكري عندنا كاذبة العلم
الايض بالتميز التفصيلي من علوم مع نظرك الكذب
المرتبة البعيد او المتوسط المجمع مع
العلم من مرتبة العلم بجوزا ونصرا
الا ان استعداد من

المحضه

في قوله لا يفيد علما بعلته مقبلة كما عرفت وعلى الثانية بان من علم ان الالف مثلا موجب للبا
 واستدل بالالف على البا فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالبا وهو كذا لان نفس
 تصور معناه لا يمنع من الشك والعلم بصدقها لا يفيد وهو يصدق لان صدقها عن شيء لا يمنع
 نفس تصور عن وقوع الشك والكل المقيد بالكل كلي ايضا واعترض علينا بان هذا انما اذا صح
 اذا استد بالالف على البا اما اذا استد بهذا الالف على هذا البا كان المسبب معلوما
 حقيقيا قال الاما والصحة بان هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها اشخاص
 لا اشخاص اخرى والعلم بالعلية يوجب العلم بالعلول وكانه اشياء بقوا والصحة ما اشبهت فيما بينها
 انه لا يربط على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد من حيث هو كذا بل علم ان اشياء الشرايع
 والملا تفوقا على ان مناط التكليف العتبه هو العقل حتى لا يتوجب على قاعديه من الصبا
 والمجانين والبهائم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضرر والبا على العقل
 بالملكه وهو قريب بما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحلات في نجار الغاذا
 والفاثون بان الحسن لفتح ذائبان للعقل فشر بما يعرف به حسن المستحسنات ووجوب المستحسنات
 وقال جماعة واخذوا المصنوع العقل عززة يلزمها العلم بالضرر بيا عند استدلال الالات والعززة
 هي الطبيعة التي جعل عليها الانسان والالات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر في
 سلامته الالات لان العلم لا يلزم العقل عند استدلالها الا ان لنا غافل ولا علم له
 لتعطل حسا وقد يطلق العقل على غير اي غيرها هو مناط التكليف بالاشراك فانه يطلق
 على الجوهر المجرد المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها عملا
 ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب ايضا بل ذلك ان للنفس باعتبار مراتبها
 قواها من المباد واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من العقل قوة سمي عقلا نظرا اليه
 مراتبها باعتبارها في البدن لتكمل النفس من جهة ان البدن له طرفة في تحصيل العلم
 والعقل قوة اخرى سمي عقلا عمليا له ايضا مراتب رجع اما مراتب النظرية فهي اما كمال واما
 استعداد نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد فالبعيد وهو محض قابلية النفس للاذكار
 سمي عقلا هيولا يائيا تشبهها لها بالهيو الاولي الخالية في نفسها عن جميع الصور استعداد
 لقبولها ويسمى النفس وقوة النفس هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في مراتب المراتب
 فانه تطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس لتأطفة في تلك المراتب وعلى قواها فاما
 وانما قيدنا الهيو بالاولي لان الهيو الثانية كالجسم المطلق لتسايطه وكما ان النفس الهيو
 ليست خالية عن الصور كلها بل تصوما خوزة فيها بخلاف الهيو الاولي فانها في حد نفسها

الممكن ان يكون الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا ما لا استدلالا لسببه فخرج بالقيود
 الاولا عن نفي الصفة المحسوسة وما علم ما لها م او كسفا وحدها بالقيود الثانية اعني بعينه اليها الا
 فانه لا يفيد علما بعلته مقبلة كما عرفت وعلى الثانية بان من علم ان الالف مثلا موجب للبا
 واستدل بالالف على البا فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالبا وهو كذا لان نفس
 تصور معناه لا يمنع من الشك والعلم بصدقها لا يفيد وهو يصدق لان صدقها عن شيء لا يمنع
 نفس تصور عن وقوع الشك والكل المقيد بالكل كلي ايضا واعترض علينا بان هذا انما اذا صح
 اذا استد بالالف على البا اما اذا استد بهذا الالف على هذا البا كان المسبب معلوما
 حقيقيا قال الاما والصحة بان هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها اشخاص
 لا اشخاص اخرى والعلم بالعلية يوجب العلم بالعلول وكانه اشياء بقوا والصحة ما اشبهت فيما بينها
 انه لا يربط على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد من حيث هو كذا بل علم ان اشياء الشرايع
 والملا تفوقا على ان مناط التكليف العتبه هو العقل حتى لا يتوجب على قاعديه من الصبا
 والمجانين والبهائم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضرر والبا على العقل
 بالملكه وهو قريب بما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحلات في نجار الغاذا
 والفاثون بان الحسن لفتح ذائبان للعقل فشر بما يعرف به حسن المستحسنات ووجوب المستحسنات
 وقال جماعة واخذوا المصنوع العقل عززة يلزمها العلم بالضرر بيا عند استدلال الالات والعززة
 هي الطبيعة التي جعل عليها الانسان والالات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر في
 سلامته الالات لان العلم لا يلزم العقل عند استدلالها الا ان لنا غافل ولا علم له
 لتعطل حسا وقد يطلق العقل على غير اي غيرها هو مناط التكليف بالاشراك فانه يطلق
 على الجوهر المجرد المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها عملا
 ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب ايضا بل ذلك ان للنفس باعتبار مراتبها
 قواها من المباد واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من العقل قوة سمي عقلا نظرا اليه
 مراتبها باعتبارها في البدن لتكمل النفس من جهة ان البدن له طرفة في تحصيل العلم
 والعقل قوة اخرى سمي عقلا عمليا له ايضا مراتب رجع اما مراتب النظرية فهي اما كمال واما
 استعداد نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد فالبعيد وهو محض قابلية النفس للاذكار
 سمي عقلا هيولا يائيا تشبهها لها بالهيو الاولي الخالية في نفسها عن جميع الصور استعداد
 لقبولها ويسمى النفس وقوة النفس هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في مراتب المراتب
 فانه تطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس لتأطفة في تلك المراتب وعلى قواها فاما
 وانما قيدنا الهيو بالاولي لان الهيو الثانية كالجسم المطلق لتسايطه وكما ان النفس الهيو
 ليست خالية عن الصور كلها بل تصوما خوزة فيها بخلاف الهيو الاولي فانها في حد نفسها

في قوله لا يفيد علما بعلته مقبلة كما عرفت وعلى الثانية بان من علم ان الالف مثلا موجب للبا
 واستدل بالالف على البا فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالبا وهو كذا لان نفس
 تصور معناه لا يمنع من الشك والعلم بصدقها لا يفيد وهو يصدق لان صدقها عن شيء لا يمنع
 نفس تصور عن وقوع الشك والكل المقيد بالكل كلي ايضا واعترض علينا بان هذا انما اذا صح
 اذا استد بالالف على البا اما اذا استد بهذا الالف على هذا البا كان المسبب معلوما
 حقيقيا قال الاما والصحة بان هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها اشخاص
 لا اشخاص اخرى والعلم بالعلية يوجب العلم بالعلول وكانه اشياء بقوا والصحة ما اشبهت فيما بينها
 انه لا يربط على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد من حيث هو كذا بل علم ان اشياء الشرايع
 والملا تفوقا على ان مناط التكليف العتبه هو العقل حتى لا يتوجب على قاعديه من الصبا
 والمجانين والبهائم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضرر والبا على العقل
 بالملكه وهو قريب بما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحلات في نجار الغاذا
 والفاثون بان الحسن لفتح ذائبان للعقل فشر بما يعرف به حسن المستحسنات ووجوب المستحسنات
 وقال جماعة واخذوا المصنوع العقل عززة يلزمها العلم بالضرر بيا عند استدلال الالات والعززة
 هي الطبيعة التي جعل عليها الانسان والالات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر في
 سلامته الالات لان العلم لا يلزم العقل عند استدلالها الا ان لنا غافل ولا علم له
 لتعطل حسا وقد يطلق العقل على غير اي غيرها هو مناط التكليف بالاشراك فانه يطلق
 على الجوهر المجرد المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها عملا
 ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب ايضا بل ذلك ان للنفس باعتبار مراتبها
 قواها من المباد واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من العقل قوة سمي عقلا نظرا اليه
 مراتبها باعتبارها في البدن لتكمل النفس من جهة ان البدن له طرفة في تحصيل العلم
 والعقل قوة اخرى سمي عقلا عمليا له ايضا مراتب رجع اما مراتب النظرية فهي اما كمال واما
 استعداد نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد فالبعيد وهو محض قابلية النفس للاذكار
 سمي عقلا هيولا يائيا تشبهها لها بالهيو الاولي الخالية في نفسها عن جميع الصور استعداد
 لقبولها ويسمى النفس وقوة النفس هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في مراتب المراتب
 فانه تطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس لتأطفة في تلك المراتب وعلى قواها فاما
 وانما قيدنا الهيو بالاولي لان الهيو الثانية كالجسم المطلق لتسايطه وكما ان النفس الهيو
 ليست خالية عن الصور كلها بل تصوما خوزة فيها بخلاف الهيو الاولي فانها في حد نفسها

ايضا غايها اليه كما قيل
 لاهو من تاملها بان كان ذلك

خالصة

خالية عنها اذ ليس شئ منها مأخوذاً فيها وان لم يجز انفكاكها عن الصوكلها والمؤسطة
وهو استعدادها لتخصيل النظر بآب بعد حصول الضرر بالاسم عقلاً بالملكة والمراد
بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد الانفعال الى المعقولة واضح في هذه المرتبة وما يقابلها
العكس كانه قد حصل للنفس فيها وجوب الانفعال اليها بناء على قربها كما يسمى العقل بالفعل عقلاً
بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته قوتيه من الفعل جداً والقرب وهو الاشد على استحضان
النظر بان شئ من غير انفعال كسب جديد لكونها مكسبة محرفة تتخضر بمجرى الانفعال
بمنزلة القادر على الكفاية حين لا يكسبه ان يكتب معنى شائيه عقلاً بالفعل لشدته قربه من الفعل واما
الكمال وهو ان يحصل النظر بان مشاهدة فيسمى عقلاً مستفاداً اي من خارج هو العقل العقلي الذي
يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالان واعلم ان العقل الهيكلي والعقل بالملكة استعداداً
لاستحضار الكمال ابتداءً والعقل بالفعل استعداداً لاجتماعه سراده فهو متأخر في الحد ووطن العقل
لان المدرك ما لم يكن من كثره لا يصير ملكة ومتقد عليه البقاء لان المشاهدة ترفل وتغير ويعني
الاستحضار مستمر فيتوصل بها الى المشاهدة فمنهم من نظر الى الناظر في الحد فجعله مرتبة رابعة منهم
من نظر الى النفس في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وايضاً العقل المستفاد يتصور بالقبول الاكل والحد وقد يعتبر
بالقبول الاجمعي المدركات معاً وهو ان يصير جميعها حاضر مشاهد بحيث لا يعيبها احد وهو بهذا
المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم من جوده في دار الدنيا لقوة لا يستعملها شاعراً فكأنهم هم
في جلا بينا بذانهم قد رضوا بها وانخرطوا في سلك المجرات الى شاهدة معقولة لانها دائماً واما
طرب العقول فاولها فهذه الظاهر يستعمل الشرايع النبوية والنوامير الاصلية وثانيها تهتد
الباطن من الملكات التي تدور ونفوس اثار شواغله عن عالم الغيب ثالثها ما يحصل للانفعال الغيب
وهو محله النفس بالصو القديسية ورايتها ما يتجلى له عقيباً كمن ملكة الاتصال والانفصال
بالكلية وهو ملاحظه جلال الله في جماد وقصر النظر على كماله حتى يركل قد مضى محله في جنب قد
الكامله وكل علم مستغرق في عمله شامل بكل وجوه كمال انما هو فايض من جنابه والاعتناء بالاحدية
فيتعكس في العموم والخصوص الاعتناء بطلق على التصديق مظهر اعم من ان يكون جازماً او غير جازم مقابلاً
او غير مطابق ثابتاً او غير ثابت وهذا منذ اول مشهور وقد يقبل لاحد قسم العلم اعني اليقين الذي قد يتبين
ان العلم ينقسم اليه والالتصوف فيعكس العلم والاعتناء في العموم والخصوص بحسب اصطلاحين لان
الاعتناء بالمعنى الشارح اخص من العلم وذلك لظهور المعنى الاول اعم من العلم اذ يصعد على الظن والجهل
المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام محل ما لان المتبادر منه ان يكون نسبة الاعتناء بحسب
الاصطلاحين في العموم والخصوص الى العلم المعنى والحد ليس كذلك لان الاعتناء بالمعنى الاول انما يكون اعم
من العلم اذ اريد بالعلم اليقين والمعنى الشارح انما يكون اخص منه اذ اريد ما هو منقسم الى التصوف
واليقين اللهم الا ان يكفى بالعموم وجه ويقع فيه التصانيف لان العلم اي الاعتناء بالمعنى الاول

ادباً فليس هو انما يعارض الملك انما يعارضه فصار ما يعارضه العقل
جمع ما موسى يطلق على جبرئيل وما يطلقه جبرئيل من كلام
والمراد ههنا الثاني من
التاموس راز داروخانه سياد والنوميس جمع و
التاموس الاكبر لغت جبرئيل
التاموس سنة والطريق والعرب ايضا يسمي تلك
الغازل بالوحى وان موسى ليس المراد من
ان موسى باطن العائمة من
ان الحكمة والى بلية
عائنه
الفتح

لا بد من أن يكون
 العلم من حيث هو
 لا من حيث هو
 ٢٩٢
 ١٥٢٤٥

الأول يقع فيه التصانيف قد يكون اعتقاداً للاعتقاد وذلك بان يتعلق أحدهما بالاعتقاد نسبة
 ويتعلق الآخر بسبب تلك النسبة بعينها فان هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما
 في محل واحد هو المعتقد وان جان تواردهما عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني
 فان الأدراك المتعلقة بالسلب والایجاب ذاتها تطابق لواقع لا يكون علماً ولا اعتقاداً بالمعنى
 الثاني والمطابق للواقع لا يكون إلا أحدهما فلا يتصور عليهما تعلقاً أحدهما بالآخر نسبة والآخر بسبب
 تلك النسبة والاعتقاد ان كان بالمعنى الثاني فلا يخرج منهما التصانيف والاعتقاد ملكة العلم و
 فرق بينه وبين النسب للنفس لناطفة بالقياس للمذكرات احوال تلك الأدراك وهو حصول
 الصورة عندها والذهول المستعمل بالسهو وهو زال التصور عنها بحيث يمكن من ملاحظتها غير
 تجسم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزائنها والنسب وهو زال التصور عنها بحيث لا يمكن
 ملاحظتها الا بتجسم ادراك جديد لها عن خزائنها ايضاً فالسهو هو الحائض من الاكوار
 النسب فيها زال التصور عنها وبها من جهة وان قيل لتساها في المعقولات ولا يتصورها
 عن خزائنها اعني الجوهر المجرد واجيب بان النسب فيها انما يكون بزوال الهيئة التي بها يتمكن النفس
 من الاتصال بذلك الجوهر المجرد لا يبقى المجرد خزانة المعقولات النفس فكذا التصور عن الخزانة بزوال
 الخزانة من حيث انها خزانة وقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو بعد ملكة العلم سهو والشك قد
 الذهن بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح أحدهما على الآخر وقد يصح تعلق
 كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالآخر فتغير الاعتقاد لا التصور الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل
 بجميع الاشياء يصح تعلق كل منهما بنفسه وبالآخر فلا يكون بين العلم والمعلوم تغييرا الا بالاعتقاد
 اذا حاجه الصورة الاخر حاصله من المعلوم في العالم كما هو عند علم النفس بذاتها وبناصفتها
 القائمة بذاتها اقول ذلك ظاهر في تعلق العلم بالصورة بالعلم تصوراً او تصديقاً وكذا في تعلقه
 بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق ودنا ان نصور ذلك التصور او التصديق بكيفية لتلك
 حضور هذا التصور والتصديق عندنا ولا حاجتنا الا حصوله في ذهننا من غير اعتقاد عندهما كما في
 علم النفس بصفاتهما القائمة بذاتها وذلك لئلا يفتقر علمنا حضوراً اما اذا تعلق الاعتقاد بالعلم والتصدق
 بالعلم او الاعتقاد كان يحكم على تصور الانسان مثلاً او على التصديق بحال من احواله بما كان العلم به
 محكوماً عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور والتصديق بالتصديق والتصديق غير محتاج الاضطرار من غير اعتقاد منه وكان العلم
 متخذاً مع المعلوم بالذات مغايراً له بالاعتقاد لكن بما في اجراء التصديق كصواب المحكوم به وتصو النسبة والحكم
 لا يكون الا بخصوصاً ومن تلك المدركات عند الملك ويكون العلم مع مغاير للمعلوم بالذات والجهل
 بمعنى يقابلها وما واخر من لاحتها الجهل يطابق على معينين أحدهما لئلا يبسط وهو عدم
 العلم والاعتقاد مما من شأن ان يكون عالماً او معتقداً وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد علمنا
 العدم للملكة والثاني لئلا يفتقر وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقاداً جارماً سواء

لا بد من أن يكون
 العلم من حيث هو
 لا من حيث هو
 ٢٩٢
 ١٥٢٤٥

من ان الصورة في السهو محفوظة
 في خزائنها
 لا من حيث هو
 لا من حيث هو
 ٢٩٢
 ١٥٢٤٥

كان

كان مستندا الى شبهة وتفليد وليسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به وهذا هو
 المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن ترجح احد الطرفين اي الظن اعتقادا احد الطرفين اي
 الايجاب السلب اعتقادا واحدا لا يفتضل لنفسه عن الطرف الاخر وهو غير اعتقاد الرجلان فان
 اعتقاد الرجلان يكون جائزا بخلاف الظن فانه اعتقادا واحدا بل اجز وهو المراد من قوله ترجح احد الطرفين
 ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل فان بعضا لظن اقوى من بعض وكسبه لعلم يحصل با
 لنظر مع سلامة في بعض ومع فساده في بعض فلهذا يحصل منه شي الى كيفية اكتساب النظر من اضرته
 ولا خفا فان كل طلب لا يحصل من اي مبدئ يتفوق بل لا بد من مبادئ مناسبة له والمبادئ لا توصل اليه
 كيفما اتفق بل لا بد له من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه ترتيب
 معلوم حاصله التحصيل ما هو غير حاصله المبادئ كمنزلة الجزاء للملك للنظر وذلك الهيئة بمنزلة الجزاء
 الصورة فاذا كانتا صحيحتين يعني على المشراط المعقولة في الانتاج افاد علماء من غير تخلف واما
 اذا اشتد احداهما او كلتاها فلا يقيدان علماء يعني لا تستلزمان العلم بل قد يحصل بهما العلم كما اذا قيل
 كل ان شجرة وكل حجر جوهرا ينتج كل ان شجرة او قد يحصل بهما ضد العلم اي الجهل كما في كل ان شجرة
 وكل حجر جوهرا ينتج كل ان شجرة او كل ان شجرة او كل ان شجرة او كل ان شجرة او كل ان شجرة او كل ان شجرة
 انما كانت الصورة او كلتاها فاسدة فلا يقيدان شيئا ام لا علماء ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسا
 كاتب بعض الكاتب شاعر لا ينتج شيئا ام لا ايجابا ولا سلبا كعقوب الان شاعر وكبعض الانسا ليس
 بشاعر وحصول العلم عن الصبح واجب لما ذكر ان النظر الصحيح له مادة وهو يحصل بالعلم من غير
 تخلف ولان يشترط له ما اخذناه من القول في كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة في هذا المسئلة
 ثلاثة الاول منه ذهب لا يشترط وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجزا العادة بناء على اصله وهو
 ان الممكنات باسرها مستندة الى الله نعم ابتداء وليس منها ما دخل في وجوده اخر الا ان الله نعم قد
 يوجد بعضها عقيب بعض اخر بلا وجوده لانه فاعل مختار ولا وجود عليه لبطلا قاعدة التحسين والتفويض
 العقليتين فان تكررت منه ايجاده عقيبه سمي ذلك عادة وان لم يكرر لم يسم خاتما للعادة ولا شك
 ان العلم الحاصل عقيبا للنظر ممكن منكره يكون مستندا اليه بطريق العا والثالث منه ذهب
 الحكما وهو ايضا من غير اصلهم وهو ان المبدأ الفيا الوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضائها
 منه موقوف على الاستعداد التام والاشكالان العلم الحاصل عقيبا للنظر محادث مستند في تلك التام
 والثالث منه ذهب المعزلة وهو ايضا من غير اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية متاعنا عنها امتيا
 ان لم يكن صدورها عنها بنوسط فعل اخر منها واما بتوليدها ان بتوسط صدور اخر من عموم ان العلم
 الحادث عقيبا للنظر الذي هو فعلا خيرا لنا فيكون صدور بطريقا لتوليد وادوا بالفعل هي هنا
 الاثر الحاصل بالفعل لا نفسنا التي لها الاضرار بنا لعلم ليس فعل وكذا النظر على بعض المناسبات هو
 ملاحظة المعقول التحصيل المجهول الا ترى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد

والعلم الذي لا يتغير في القوة نظر في الظن
 وان كان هو الاراد الالهي في كل
 في ان رجحان كونه غير اعتقادا واحدا

استدراك ان المذاهب الثلاثة
 يكون كاشا واثرا في المذاهب الثلاثة
 الكبري في حيزه وليست عليه وحال ان يكون الصورة فاسدة لان الصورة موقوفة على كونه الكبري مع
 انما كانت الصورة او كلتاها فاسدة فلا يقيدان شيئا ام لا علماء ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسا
 كاتب بعض الكاتب شاعر لا ينتج شيئا ام لا ايجابا ولا سلبا كعقوب الان شاعر وكبعض الانسا ليس
 بشاعر وحصول العلم عن الصبح واجب لما ذكر ان النظر الصحيح له مادة وهو يحصل بالعلم من غير
 تخلف ولان يشترط له ما اخذناه من القول في كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة في هذا المسئلة
 ثلاثة الاول منه ذهب لا يشترط وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجزا العادة بناء على اصله وهو
 ان الممكنات باسرها مستندة الى الله نعم ابتداء وليس منها ما دخل في وجوده اخر الا ان الله نعم قد
 يوجد بعضها عقيب بعض اخر بلا وجوده لانه فاعل مختار ولا وجود عليه لبطلا قاعدة التحسين والتفويض
 العقليتين فان تكررت منه ايجاده عقيبه سمي ذلك عادة وان لم يكرر لم يسم خاتما للعادة ولا شك
 ان العلم الحاصل عقيبا للنظر ممكن منكره يكون مستندا اليه بطريق العا والثالث منه ذهب
 الحكما وهو ايضا من غير اصلهم وهو ان المبدأ الفيا الوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضائها
 منه موقوف على الاستعداد التام والاشكالان العلم الحاصل عقيبا للنظر محادث مستند في تلك التام
 والثالث منه ذهب المعزلة وهو ايضا من غير اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية متاعنا عنها امتيا
 ان لم يكن صدورها عنها بنوسط فعل اخر منها واما بتوليدها ان بتوسط صدور اخر من عموم ان العلم
 الحادث عقيبا للنظر الذي هو فعلا خيرا لنا فيكون صدور بطريقا لتوليد وادوا بالفعل هي هنا
 الاثر الحاصل بالفعل لا نفسنا التي لها الاضرار بنا لعلم ليس فعل وكذا النظر على بعض المناسبات هو
 ملاحظة المعقول التحصيل المجهول الا ترى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد

فانما العادة كذا ينبغي ان يفهم المكلف ان كبري عبادته الشرح على اختصاره
 لا فعل صادر بتوسط النظر
 في ان

وحركة الفتح فلان لفاعلا واحدا حتى بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطر على بطلان ههنا ما
 تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتدا لا شراكم في النظرية واجابنا المعترض عنه بان هذا
 لا يفيدها اليقين لكونه قياسا ظاهريا ومع ذلك فاننا قلنا بعد توليد التذكرة لعله فار فالا يوجد
 في ابتدا النظر هي حكمه قد ورا ابتدا كره فانه يقع بطريق الص بلا اخي منا فيكون من افعالها كقولنا
 مولدا للعلم بالمنظوفه لكان العلم ايضا من افعالنا فلم يصح التكليف به اذ هو به تكليف بفعل الغير
 فان صح ما ذكرناه من علمه مقدماتا لتذكر بطلان القياس لان العلة غير مشتركة والامننا الحكم
 الذي هو عند التوليد والزمننا التوليد في التذكرة فان اباهاشم صرح بان التذكرة تساهل للذهن
 بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصد
 واخيرا فهو تولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ههنا من فعله وايضا التذكرة انما يكون بعد
 حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من توليد التذكرة لتلايلها محصيل حاصل عند توليد
 النظر الكذا لا يلزم هذا المحل اقول الحان المنظوفه ان كان معلوما شاهدا للفسخ فذكر النظر
 لا يفيده العلم به ولا تذكره للزوم محصيل حاصل وان كان معلوما غير شاهدا فهو يفيده تذكرو
 فان ضائسا منسيا فهو يستلزم العلم واخبار المص ان حصول العلم عقيب النظر واجب لم يتعذر
 ان ذلك لوجوب بطريق الافاضة كما هو عند الحكماء او بطريق التوليد كما هو عند ههنا المعترض ههنا
 مذهب اخرا خزانة الاما التذكرة يحتمل ان يكون هي محض المظن وهو ان حصول العلم عن النظر
 واجب الازم له لزوما عقليا غير متضمنه واستدلالا اما ما غلب وجوبنا فان علم ان من علم ان
 العالم متغير فكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم
 ان العالم حادثا وما علة انه غير متولد فباجمع الممكن ان مستندة الى الله تعالى فيكون العلم عقيب
 النظر لكونه ممكنا واقعا بقدر لا يقدر العبد واعلم ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستثنا
 جميع الممكنات الى الله تعالى ابتدا وانما يصح اذا حد قيدا لا ابتدا في استثنا الاشياء الى الله تعالى وحيث
 ان يكون لبعض ثارة مدخل في بعض بحيث يمنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض
 وان كان الكلا واقعا بقدر كما يقول المعترض في افعال العباد الصاعنهم بقدرتهم ووجوب بعض
 الافعال عن بعض لا ينافي في قلة المحتا على ذلك الفعل الواجب اذ يمكن ان يفعله بايجابا ما وجبه
 وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تائبا للقدرة فيه ابتدا كما هو عند الاستدراج
 بقا النظر صبا بايجاد الله تعالى ومول للعلم بالمنظوفه ايجابا عقليا بحيث لا يمكن ان ينفلت عنه
 ولا حاجة الى العلم بعين النظر الصحيح كافي معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلا فالملامحة
 لنا وجه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف والالهي
 او غيرها وسواء كان معه معلم او لا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم
 اخر ويمتد واجيب بان قد يكون عقله لكونه مؤيدا لمن عند الله بخاصية يقضه كمال عقله واستغلا

فان كلفنا انما العلم بالعلم
 بالعلم بعض العلم بالعلم
 الامور النظرية فيها ليس مجرد
 ووجهه ان العلم بالعلم
 الكلامية فلو كان العلم بالعلم
 فيه من افعال العقل لا ان كلفنا
 الشئ اقول في نظر الاما ان كلفنا
 السبب لا سبب الفاعل الذي كلفنا
 فيه لكن لا سبب الفاعل الذي كلفنا
 بغير الذي كلفنا السببية والباطنية بل هم ايها
 بغير الذي يخرج الى قلقة الموت الواقة بقرينة قرينة
 وكانوا يفتنون الناس عدونا وظلما وقال ومن قدر
 باحسن بصباح الصاحب لا علم نظام الملك
 بين الله ان يفيد اذ ومن جلة قسمة الحشر
 والراشد من العباسية وكان
 استغلا لهم واستغلا لهم
 طما كوخان بمكة
 حمد

منه

في معرفته تعالى ونيتها سلسلة الاحتياج الى التنبؤ الذي يعلم الاشياء بالوحى الثالث صدق
 المعلم ولا بد منه ان علم باخباره لصحة اقواله لرفع الدلائل اخباره هذا انما يفيدنا
 العلم بصحة خبرها بعد علمنا بصحة اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدق هذا الاخبار وان
 علم صدقها يخرج عن الله تعالى بنظر العقل فبها كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم
 واجيب بانه قد يشترك العقل قولنا في العلم بصحة بان يضع المعلم مقدما يعلم بالعقل منها
 صدق فيكون العلم بصحة المعلم مستفادا منها مما معارفه ودورا كفاية اقول لهم ان يحبوا بان صدق
 المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعي عدم استفادها للعقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية
 الامور الغائبة عن الحواس صدق المعلم مما تهتد اليه بمشاهدة قرائن الاحوال وبهذا يخرج
 الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمدا للاصحة في الرد عليهم بان يقر ذاته بكونه مجردا غائبا
 عن الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية بنا سبب العلم بذاته و باحوال ذاته حتى يستخرج منها بالنظر فان
 طريق حصول العلوم الضرورية كما ذكرنا هو الاحتياج بالجزئيات والتبني لما يبينها من المشاركات
 والمباينات حتى يعجز من مبدأ العلوم الكلية من التصورات والصدقييات ولا شك ان تلك العلوم
 الفايضة لا تتعلق بما لاحظ للحواس فيه ولا بد من معلم مؤيد من عند الله يبين لنا العلوم المتعلقة
 بما لاحظ للحواس فيه من التصورات والصدقييات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية
 اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والصدقية المناسبة للمط فطريق الرد
 عليهم ان يقر ذلك المعلم هو النبي ولا شك في الاحتياج اليه وبهذا الجواب يخرج عما سئل
 من مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى معرفة الصانع بالنظر لا
 يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن مأخوذا من معلم وامثالا الامر على ما قال النبي امرت ان
 اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثير منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم
 ياخذوا ذلك منه ما كان يفتل فوهم بان يقر ذلك المعلم هو النبي وكفى به اماما ومشرقا اذ اقتضا
 الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجد طريقا الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على
 متابعتها والاعتناء بامامته ولهم وجه الاول انه كثر الخلل بين العقلاء في المعرفة كثره لا
 محصر ولو كان العقل يستعمل النظر كفايا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرين
 فيها متفقين على عقيدته واحدة واجيب بان ذلك الخلل وانما وقع لكون بعض تلك الانظار
 الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد دللنا للاختلاف المذكور على ضعف
 التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو الثالث انما الناس يحتاجون الى معلم في العلوم الضعيفة
 التي يكفى فيها ما بذنن كالنجوى والصر والعرو لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون
 اليه في العلوم العويصة التي هي بعدا لعلوم الحس والطبع مغزان المطر فيها اليقين واجيب بان الاحتياج
 الى المعلم بمعنى حصول المعرفة بدوامه وما ذكرتم يدل عليه واما معنى الامتناع بدونه فلا نسلكه

لا شك
 انما اذا امكن الاستدلال
 المتعلقة بالحواس تهتد
 امكانها فيعلم بامتناع وجودها من نفسها
 ٢٩٥
 وما يما لها في الامكان فلو لم يوجد اجيب الجواب
 يلزم عدم الحواس في الثاني بطلان المقدم وبطلان
 من العلق بكيفية لا يثبت الواجب بقوم

ليس في بيان على ان
 فانما رزق الله عليهم انما في كل علم

العقول من غير ان يصيب في كل منها

المصنف وشروطه على ان
 شرط تحقق النظر وقوله
 مورد النظر لما هو الظاهر العظيمة وعلى
 ما يريد نظرنا على الدليل الاول على ان شرط
 النظر بشرط الاول وما حصلنا به يمكن ان ينظر في
 مقدمت حاصلنا حتى يحصل شرطها
 - بعد تحقق نظرنا ان غاية
 حصلنا قبل ذلك
 ولا يكفي
 انه يريد على
 الدليل الثاني
 باننا يلزم
 تخصيصها
 لو حصل من العا
 شيئا ولم يحصل
 فتدركه ابرو على الدليل
 على ان شرط الثاني
 ما افاده القم ولو لم يفسر
 قول المصنف على ان شرط افادة
 النظر شيئا عدم الغاية المح
 سقط جميع ذلك كما لا يخفى
 اذا كان غاية النظر هو العلم
 بالمط على ما فسره ويكون العلم الثاني
 غير الاول فقد حصل شرط لان العلم
 الثاني غير حاصله قبل النظر الثاني هذا
 وما قيل في الجواب من ان ذلك لا يخفى
 المشيئين لاني مع عرض هذه المخالفة
 ويمكن التوجيه بان يقر مراده ان الغاية
 الثانية بعينه هو الاول على ما هو مناط الابرار
 ويلزم اجتماع المشيئين عطف
 برده ان حصر المحذور المطلق على حضوره و
 كحضوره ولو حصر على مطلق حضوره وان كان
 انه مطلوب هذا النظر انه قد ذلك لان طلب المحذور
 سقط على ان عندنا ان
 الواجب على التسميى واحب بطلق وواجب منقذ
 المحقق هو الذي لا سقط بشرط كعقوبة الله والمقيد او
 الذي سقط بشرط كالحج فانه مع عدم الاستطاعة

٢٩٥

ولا يعينه دليلكم نعم لا بد من الجزء الصور يعني لا بد ان يتربا لعلوا الحاصلة على هبنة مخصوصه
 حتى يستتبع منها علوا اخر اذ لو كان العلم بالقد ما سوا كانت مرتبه او غير مرتبه كافيه في العلم بما
 يستند اليها من الكسبيات لكان كل من علم ضروريا مخصوصا وجب ان يكون عالما بجميع النظر
 المستندة لان تلك الضروريات بواسطة وبغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من العقول يعلمون مقدما
 كثيرة ولا شعورهم بما يستتبع منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هبنة مخصوصه منتجة لا
 اذ اربوها على ما ينبغي علوانا يجهلها وشرطها غاية وضدها وحصولها اشراط النظر صحيحا
 كان او فاسدا بعد شرط العلم من العقل والحيوة وعدا النوا والعقله ونحو ذلك من احدهما
 عند غاية النظر عند العلم بالمط فانه غاية النظر اذ لا يطلب مع الحاصل او قول ان النظر غير مشروط
 بطلبه معين فيمكن ان ينظر في مقدمتها حاصله عند حصوله بطلبه ما غاية الامر ان المط لا يكون
 حاصل الا يحصل ثانيا وايضا يلزم حصول حاصله واورد عليه ان من حصل العلم بمط من
 رجا ينظر في دليل اخر على ذلك المط فينتج له العلم بذلك المعلم بعينه ولا يكون ذلك تحصيله
 للحاصل لان العلم الحاصل باحدا لدليلين يخالف الحاصل بالآخر اما شخصيا او صنفيا واجبا
 بان ذلك اجتماع المشيئين وتعدا الدليل لا يجده نفعا كعدا الفاعل ووجوب الشاوية فشرط بعدا
 سبق العلم بالمط والمقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمرد بعد سبق
 العلم عند اليقين اذ لو كان ادراك المط دون مرتبه اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يورد اليقين
 والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذا الحال فيما اذا عرفت المهية بكونها فانه لا يتصور
 هناك نظر في معرفتها واما اذا عرفت بعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر لمعرفة كونها الثاني عند
 صدق الغاية عندها الجهل المركب بالمط فان الجهل المركب بالمط ضد للعلم به وذلك لان الجهل المركب
 بالمط صارف عن النظر ومع وجوب الصارف لا يتصور فعلا حتى يتبين من الفاعل فلا يتصور ان يضع لك
 الجاهل معتقده ويتوجه منه الى طلب متبا المؤدية الى العلم به وكيف هو جازم بكونه عالما به ويرد
 ان الجاهل يتبصر في مقدمتها حاصله عنده او ملقاه اليه ورتبها غافلا عن خصوصياتها
 اليه فادته الا اليقين بخلاف اعتقادي فيل عنه جهله المركب واما فيض المباد مرتبه دفعه والا
 منها الى المطا لبدل ذلك حدس لا نظر فراد المص شرطا ثالثا وهو حضور الغاية عند شعور بالمط
 اذ لو لاه يلزم طلب الجهول مط اقول يريد علينا ان الغافل عن المط يتصرف في مقدمتها حاصله عند
 او ملقاه اليه ورتبها فادته الى المط كما ذكرنا انفا ولو جوب ما يتوقف عليه العقل وانفا ضد
 المط على تقدير ثبوته كان التكليف بعقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله تعالى بحسب
 العقل بحسب المشرع فذهب المعتبر الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختا المص الاول ووجوب
 عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس واجبا عقلا وهما يتوقفان
 على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدم يتوقف عليه لواجب المطلق

نحو

فهو واجب كوجوب عقله فعلا وان شره عسرا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقددا يقف عليه لواجب لطلوع العقل يكون واجبا عقليا والى هذا اشار بقوله ولو جوب ما يتوقف عليه العقلية اي شكر الله تعالى ودفع الخوف كان التكليف بهما بالنظر واجبا وان شكر الله تعالى واجبا فعلا فلان شكر المنعم واجبا فعلا ونعم الله تعالى على العبد كثيرة فان كل غافل اذا رجع يري ان عليه نعم ظاهره وباطنه اصلية وفرعية رفيعة وجليلة روحانية وجسدية مما لا يحصى كثرة ولا شك في انها ليست منه ومن المعقول ان من انعم عليه بمثل هذه النعم لم يتوقف له منعها ولم يعرف له بانعائها ولم يدع بكونه منعها في حقها ولم يتقرب الى مرضتها احد من العقلاء واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقل لا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا وانما ان دفع الخوف عن النفس واجبا فعلا فلان العاقل يري نفسه مستغفرة بتعم حسبا ويجوز ان يكون المنعم بها عليه تدارا منه الشكر عليها وان لم يشكره سلمها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسبب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضمرة ناجرة له فان لم يدفعه كان مستحقا لان يترك العقلاء فمما واجبا عقليا ان اعنه شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفة نعمه فانه اذا لم يعرف لم يتصور ان يشكره اذا عرف بصفتها الكمالية علم انه هل اريد الشكر ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكره في دفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفة تعا ايضا واجبة عقلا وهي لا يتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقل السالك ان النظر واجبا لاقتان فوجوبه اما عقلا او شرعا والسالك منتف على تقدير بثوته فتعين الاول واليه اشارت بقوله وانما ضد المصطلح على تقدير بثوته كان التكليف عقليا اي لا يشترط الوجوب الشرعي وانما قلنا ان الوجوب الشرعي منتف على تقدير بثوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف العلم بصحة الرسول لو كان وجوب النظر هو وجوب النظر في معرفة تعا ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصحة الرسول اذ انه بثوث الشرع والعلم بصحة الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها اصل صادر من الله تعالى تصديقنا ووجوب هذا النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا لانها اجماع مطلق للنظر واما الالفة نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مهمل للرسول فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدق قلنا ان يقول اننا لانظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين على الاقدام عليه فلا الامتناع عنه وانما الاعرف وجوب النظر لا بدوث شرعك لموقوف على صدقك الكذا يعلم بالنظر في معجزتك وانما لانظر فيها وكان هذا الكلام من جنس الالفة فكاتبه فيلزم ما قلنا الانبياء اي معجزهم عن اثبات نبوتهم في معصا المناظرة وذلك بطا حبا عا فكذلكما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعا فظهر اننا اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع وفتشنا عن حاله اذ البطلان وانقائه وما يلزم انقائه على تقدير بثوته كان منتفيا اقول انقائه لم لا يستلزم المع اعني احكام الانبياء اما انقائه على تقدير بثوته فذلك غير لازم والفرض بينهما ظ الاستدلال في الاقوال ما يستلزم المع بثوته يستلزم انقائه لان بثوته يستلزم المع والمع لكونه منتفيا

المراد بالاصلية هي نفس كل سوا ما كانت ظاهرة او باطنة وبالفرعية ما يتوقف عليها من الاجزاء والارضية والذوق واللحم والنفط والادراك
 بالنظر بالنظر المطلق من غير الاستعدادات لا بالنظر بالنفس والفضل بملكه و
 العقل المستفاد

اقول النزاع بين الطرفين فان وقع ان العلم بوجوب النظر هو وجوب النظر من الشرع فقط لا نفس الوجوب شرعا بل العلم بوجوب النظر هو وجوب النظر من الشرع
 اذ ان العلم بوجوب النظر هو وجوب النظر من الشرع فانما هو العلم بوجوب النظر من الشرع
 كاشفنا خطنا من اننا انما نرى العلم بوجوب النظر هو وجوب النظر من الشرع
 ٣ اي لاننا الوجوب
 الشرع الذي هو ضد المطلق
 اعني وجوب النظر على تقديرا
 بثوته كان التكليف عقليا

فتر على علم الشرع لا يتوقف على النظر في المعجزة فكثير من الصحابة
 اذ اذ اذ المعجزة انما بالعلم بالعلم بوجوب النظر هو وجوب النظر من الشرع
 بان استغفارة صدق الشارع من مشاهد المعجزة من غير علم
 يرتفع عنه من ان هذا الامر لما خلق للقاء القرون الخوالي
 امر بغير علم البشر ولا يقدر على اظهاره الا عارفين القوي
 القدر وانما هي بعد ما لم يجر العادة به تصديق لوجوبه
 فابتدأ ان سره ترتب لانيان على مشاهد المعجزة بسيرة
 ترتب وجه المفدمات الذي المشاهدة ثم

الاظهار الاسكات من والشرع ما يستره من
 لانه يجوز ان يكون انتفاء وجوب النظر بالشرع من جهة
 واحدة وهي تمام الاجزاء ووجوب وجوبها شرعا من جهة
 اخر فظهر الفرق بينهما

بأنه لا يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملحق لأننا نقول كل ما يستلزم
المحال خبره يقتضيه ثبوت الملح لا يقتضيه انتفائه بل ذاته يقتضيه انتفائه لا بقوله إذا اقتضى انتفائه
فذلك الأقضية ثابت له على جميع التفادير ومن حملها فقد برهنته فعلت بوثوقته أيضاً يقتضيه
انتفائه لأننا نقول اقتضاء ذاته لا انتفائه على جميع التفادير الواقعة في نفس الأمر وثبوت الملح ليس
من التفادير الواقعة في نفس الأمر والأشاعة اعترضوا على الوجه الأول بان ذلك مبنية على
اصل الفاسد اعني قاعدة المحسنيين والبقية العقلية وسننكم عليه ولو سلم فلانم ان العرفان
يدفع خوف العقاب لأن احتمال الخطاء قائم خوفاً العقاب بحاله والعنازة فان قيل لا شك ان
من حصل المعرفة أحسن حالاً ممن لم يحصل لأشياء بالجمال وتحصيلها أحسن وأجبت نظر العقل
قلنا نعم إذا حصل المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل بما يقع فأوردته الضلال فيهلك ولذا
قيل لبلاهة ذوي الخلال من فطانه تبراءه وإيم شكر المنعم ليس بواجب عقلاً بالعقل والتفكر
أما التفكر فلقولنا وما كنا معذبين حتى ننبعث رسولاً نفي العقدين مبطل أي نفي العقدين لذنبين
والآخر وقبل عقبات الرسول فدل على أنه لا وجوب عقلاً ولا لكان ثابتاً قبلها ويلزم العقدين
لوجود الأخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العقوبة عندهم وأما العقل فلأن شكر المنعم لوجود
عقلاً فإن كان لا لفائدة يلزم العنت وهو غير جائز عقلاً وإن كان لفائدة فاما للشكر وهو يوجب
لتعالين عن الشاكر في الدنيا وأنه مشتقة بلا حظ أو في الآخرة ولا استقلال للعقل فيها وإنما
الشكر قد يتضمن خوفه لاعتقالاته لانه لا يقع لا يقا ولا لأنه كالاستهزاء كما هو الذي بالنسبة
الآخران رحمته الله تعالى ونعمه وما مثل الشاكر لا كمثل فيحضر على مائة سلطان يملك المشارق
والمغارب ويحوم ما يدينها من الكون والذخاير فيستاول منها الفضة ثم طفون بذكرها على رؤس الأ
ويداول على محرك إمنيته شكرها عليها ولا شك ان ذلك يعد استهزاء فشكر العبد أو بكونه
استهزاء لأن الدنيا وما فيها أقل عند الله تعالى من تلك اللغز عند الملك وما ياتي به العبد مما
يعد شكراً أحقر عند من محرماً إلا إيملة ولا لأنه تصرف في ملك الغير ولو سلم فلانم توقفها على المعرفة
المستفادة عن النظر بل يكفي فهمها المعرفة السابقة على النظر الكذ هو شرط النظر وعلى تقدير توقفها
على معرفة غير المعرفة السابقة فلانم ان المعرفة متوقفة على النظر لحوال خصوصاً بالتعليم على ما يراه
الملاحاة أو بالألها على ما يراه البراهمة أو بتصفية الباطن بالبراهمة والمجاهدان على ما يراه
الصفوة ولو سلم فلانم ان المعرفة واجبة مطم فان معنى الوجوب على كل تقدير وجوب المعرفة مقيد
بحال الشاكر وقد دنا ذهنه في النسبة أو بحال عدا المعرفة للقطع بأنه لا وجوب بحال حصول المعرفة
بالفعل لا امتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلانم ان ما يتوقف علينا لواجب فهو واجب فوقكم
في بيانها إذا توقفت واجبة على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجباً بل جازياً له وفرضاً تركه ففيه
تركه وعد لا يجوز أن لا يقع ذلك لواجب اجبوا إلا لم يكن واجباً مطم وفرضاً كلك بل يجب أن يكون

وقد يحصل المعرفة بالله من الرجاء ملكاً حقاً في السنة فانه
أذا أرادوا
حصول شيء من
العرفه وغيره صرفوا منهم
عليه وسعوا أو ما هم عليه العطف
عما بعد منهم بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم ثم يفرق
قد يفرق بينهما بان للغمه مستخرقة في نفسها كلفت
نعم انه تعالى ذلك كما في تلك الأمل ما لا يبعد
اصلاً كلفت شكر العبد فانه قد
من في نفسه وسعوس

بيان ذلك
ان إيقاع
الموقوف
في حال عدم
الموقوف عليه
ليس هو إيقاع
الموقوف عليه حتى
يكون كما لا بد من الإيقاع
الموقوف في حال عدم
الموقوف عليه إيقاعه
وقت جعله المكلف بإختياره
وقت عدم الموقوف عليه
وكان متمكناً من إيقاع وجود
الموقوف عليه فيه بل عدمه
نعم إيقاع الموقوف في وقت
عدم الموقوف عليه بعد جعله وقتاً
بعد الموقوف عليه وصار عدمه هو
توقف عليه واقفاً فيخرج لكل المكلف
لا يتعلق بإيقاع الموقوف في وقت
صار وقتاً لعدم الموقوف عليه حتى يكون
تعلقاً بالمرتب تعلقاً بإيقاع الموقوف
في وقت الظن مثلاً الذي جعله المكلف وقتاً
لعدم الموقوف عليه بسبب انه المحذور
يمكن التعبير عن وقت الظن كما يمكن التعبير عنه
بغيره مما وقع في الظن فلفظ في قولنا إيقاع
الموقوف في وقت عدم الموقوف في وقت
إيقاع الموقوف في وقت الموقوف مثلاً ما على
ان وقع فيه المحذور تعلقاً فليكن الاول وان لم
ليس حتى فليكن الثاني وانما إيقاع الموقوف بشرط عدم
الموقوف عليه فكونه محلاً لظن الشرط
يجب اجتماعهما مع المشروط
توالتك ان الاول
والثاني
ليس حتى إيقاع الموقوف كالصورة مثلاً في وقت
عدم الموقوف عليه جلياً
توالتك ان الثاني
الموقوف عليه

مكان
تحقق الموقف
بدون مكان الموقف عليه
غير لازم وبدون تحقق مستند فان
مكان الكوادر من عدمها يتحقق بدون
تحقق علمتها المستند وان يريد معنى اخر لم يورد
الاسم فلا بد من تصور معنى نظريه
الواجب المصلح بما يتوقف وجوده

على مقداره وجوده من حيث

هو كذا وانما

المعنى الجيني

بوزان بوزن

واجب واجبا

مطابق لقياس

المقدمة ومقدمة

بالنسبة الى اخرى

فان الصورة من الكا

يعنى باسم الموقف

على مبلغ والعقد

فنى بالقياس لبيان

واما بالاضافة الى العبارة

فواجبه مطر سس فترسي

على وجوبه ايجاب بيقاع الموقف حال عدم الوقوف عليه وذلك تكليف بالتحقق قلنا لان ان ايضا
الموقف حال عدم الوقوف عليه مع انما المح ايضاً بشرط عدم الا في زمانه عدداً والفرق بينهما ان لا يتوقف
فيه قول يمكن بتبني هذه المقدمات بان يقو قفنا الواجب المطلق على شئ وكان ذلك الشيء جازياً للشك
لما كان تحقق الموقف بدون الوقوف عليه هفت وايضا التكليف بالتحقق جازياً واجبا المعزلة باننا
سننكم على اصلنا ونبتئنه والعران يدفع الحوف لا اعتقنا انه مصيب واحتمال الخطأ في نقل الامر
لا يقدح في ذلك والمراد بالتعد المنفرد هو التعدد الذي والمراد بالترسوه هو العمل لا اشتراكهما
في الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتركاً على مشقة فائدة جلية لانه تقريباً الى حضرة المنعم وتوجه
اليه واستغفال به فهو واجب لانه لا لا يتبع فائدة اخرى وعقد استغلال العقل باضراراً
تم لان الثواب والاعراض واجبه عندنا عقلاً كما سيلا ولا يتصور ذلك لا باستغلاله في امر
الآخرة اجمالاً والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكا
وما ذكر من الهما والتعليم تصفية الباطن فمحتاج الى النظر للتمييز صحيحاً عن فاسدها وايضاً
المراد انه لا مقدور لنا من طرف المعرفة الا النظر فان التعليم والالهة من فعل الغير فليس منها
مقدور لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطبات كثيرة قلنا يقينها
المنزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدوراً والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوب عقيدته
ما يتوقف عليه كوجوب لزكوة المعتد بوجوه النصا لا ما يكون واجبا على كل تقدير ولا لما كان
شئ من الواجبات واجبا مطر اذ لا يجب على تقدير الانسان به والتكليف بالتحقق يتبع عقلاً واعترفا
على الوجه الثاني اما اولها فانه مشترك الا للام اي اذ كرت من لزوا فحما الا بنيا مشككين
الوجوه الشرعية الذهوية مذهبنا والوجوه العقلية الذهوية مذهبكم فما هو وجوبكم فهو حوايتنا اذ لو
وجب لنا العقل والنظر لان وجوه ليس معلوماً بالضرورة بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقتد
مفتحة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبه وانها لا يتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فيقول المكلف لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر لا يقدر يكون وجوب
النظر من القضايا التي قياساتها معها افضل اليه للمكلف مقدماً ما يدنا ذهناً اليها بل تكلف
وفيه العلم بوجوب النظر فدياً محتاجاً الى ان ينسب عليه طرفه مع تلك المقتد لاننا نقول كونه
فطره القياس مع توقفه على ما ذكره من مقدمتها الدقيقة الانظار باطل قطعاً وعلى تقدير
صحته بان يكون هناك دليل اخر للمكلف ان لا يستمع الى النبي وكلامه لدا اذ اذ به تبنيهم ولا يا
ثم بتوك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوبه احد فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو
المراد بالاقناع واما ثانياً فبالحد وهو ان يقو ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل
الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء انظر او لم ينظر وسواء
علم وجوه او لم يعلم فللنبي ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعاً فقتين

عليك

كون
 النظر ما هو واجب
 شرعا لا يتأتى كونه واجبا
 عقلا كيف وللمعترض القائلون
 بوجوده عقلا لا يمكن ان لا يكون
 شرعيا وذلك ثابت ههنا لا يفتى كونه عقليا حتى لا
 يثبت بها اذ الوجود بالشيء والعقلي
 متساويان كما فهم من المتن ثم ان

لكن الشيء الواحد
 عكس حتى
 المتلاخاد
 بالمقابلة
 التوازي
 قوله ويرى
 بين الحقيقة
 فيها اي مضفر
 بحيث اي جاني منه
 شرح سوانق

المراد باللفظ بها دافعة
 به دون تفكره التقدير
 قوله يعلم بعضها بالمقابلة
 من ان المعرفة لا تتوقف على النظر
 لجواز حصولها بمعرفة سائر طرق
 تقديرا اعتقاد حصولها بمعرفة غير
 سائر طرق ان يكون بالهام وغير
 ذلك مما مر اتفاقا

قوله واجب بان المقدمه الظاهر
 ان في الجواب بناء على ان العلم بالمعرفة
 العلم التصديقي بقرينة لفظ العلم ولو اريد
 المعرفة في الجملة فالنقطة ان لم يكن تكليف العاقل
 العلم بطريق الواسع بين كمالين

كجز ان يكون عدم الاستفسار بنا على ان الايمان
 يكفي فيه الاقرار باللسان ولا حاجة فيه الى اليقين
 وذلك لا يمتنع كون المعرفة واجبة في نفسها فلم
 يثبت ان المعرفة ليست بواجبة مطلقا بل بواجبة
 عدم رجوعه في الايمان وقد
 فان من لم يعرفه نعم كيف يعلم تكليفه انما
 وهو ايضا باطل وواجب بان المقلد العاقل
 بان تكليف غير العارف باطل لانه تكليف
 العاقل

العقل

عليك لا يتيان به ولا يسوغ ذلك اهما له لا يتق فح بل من تكليف العاقل لعدم علمه بالوجود لانا نقول العاقل
 الذي لا يجوز تكليفه تقانا من لم يفهم الخطا او لم يقبله انك مكلف هذا فاهم قد حو طبا بالتكليف
 فليس تكليف العاقل في شيء الا بانه ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوده وبهذا
 المحل ايضا يندفع الاشكال عن المعترضين فواك لا يجب النظر على ما لم ينظر به لان الوجود ثابت
 بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجود والنظر فيه واما الاشاعة فلمهم في اشياء
 هذا المطلب يسلكان الاول الاستدلال بالطواهر من الايات والاحاديث الدالة على وجود
 النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظرنا ما ذا في السموات والارض وقوله تعالى فانظروا الى اثارنا
 الله كيف يحيا الارض بعد موتها فقد امرنا بالنظر في دليل اصانع وصدقنا والامر للوجود كما
 هو النظم المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار الايات
 لا في الايات قاله ويل من لا كهاتين الحجة ولم يفكر فيها فقد اعدت له العقاب في الايات
 المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على تركه غير الواجب هذا المسلك فظن الاحتمال الامر غير الوجود
 المحتمل المنقول من قبيل الاحاد والمسلك الثاني وهو اعتماد معرفة الله نعم واجبه اجماعا من
 المسلمين كافة وقد يمتنع في ذلك بقوله نعم فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظن لما عرف من احوال صفة
 الامر غير الواجب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب ذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر
 وهي الايم الا بالنظر وما الايم الواجب مطلق الا به فهو واجب كوجود الاعتراض عليه من وجوده
 يعلم بعضها بالمقابلة الى الاعتراضات الموردة على دليل المعترض وبعضها محصور بدليلهم وذلك
 وجود الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها كك انما يكون بايجاب الله تعالى امره
 وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارفين وتعالى وهو محصيل الحاصل وغيره وهو تكليف
 العاقل ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق كما مر من ان العاقل من
 لا يفهم الخطا او لم يقبله انك مكلف لمن لا يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجود
 المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقريب اليقين والصحة العوا على ايمانهم وهم الاكثر
 في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلالة على الصانع وصفه بل مع العلم بانهم لا يعلمونها
 قط ادغياته مجهودهم الاقرب باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة
 لما جاز ذلك لتقريبها وحكمها بانهم واجب بانهم كانوا يعلمون الادلة انما الاكفالات الاعراب ليعلموا
 تدل على التبعية واثرا لاقدام على المسير فمن اذ ان يراج وارض ذات فجاج اما ايدلان على الصانع
 اللطيف الخبير غاية ملكا لبا بانهم قصر عن التحير والتوضيح للمقاصد العرفانية والتقدير
 والتقصيد للدلالة عليها وذلك لغرض لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي
 لا يقتد معها على التحير ودفع الشبهة والشكوك والتقصيد التي يقتد معها على ذلك وقد
 ان العرفان التفضيل واجب لكنه فرض كفاية فان الوجود الذي ادعينا اعم من فرض العين وفرض الكفاية

والله

والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم
والاخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعضاء الثالث اننا لانم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا
به فهو واجب شرعا لان واجب شرعا ما امر به الله تعالى ويجوز ان يتعلق خطابا به بشئ ولا يتعلق بما
يتوقف عليه ذلك الشئ واجيب بان المعرفة غير مقدورة بالذات على ما يمكن ان يتعلق بها الفقه
ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم لاجابها ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر في
كمن يؤمر بالتفكير الذي هو افعال الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقتضى ذلك السبب
الموجب للاذنهاق وهو ضرب السيف اذا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارض لما ذكر من
الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثه اولها انه ليس بواجب شرعا بل منى شرعا او لها
ان النظر في معرفة الله تعالى وصفها وفعالها والعفايد الدينية والمسائل الكلامية بدعت في الدين
اذ لم ينقل عن النبي والصحابة الاشتغال بالنظر فيما ذكره ولو كانوا قد استعملوا به لقلنا لئلا يتوسل
الدواعي نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل يتردد لانه قال
من احده في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل ثم بدتوا تراهم كانوا
يجتنبون عن ذلك بل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويقرؤونها مع المنكرين والقرآن مملو منه وهل
ما يذكر في كتب الكلام الا قطر من بحر ما نطق به الكتاب الكريم نعم انتم لم يدونوه ولم يستعملوا
بغير الاصطلاحات وتقريب المذاهب ترتيب المسائل وتفصيل الدلائل ولما حظ السؤل والجواب
وله في الغوا في تطويل الذبول والاذناب لا خصاصهم بصفوا النفوس وقوة الاذهان وحدة الشكر
ومشاهدة الوحي المقتضية لقيضا الانوار على قلوبهم الركية والتمكن من راجعة من عبيد لهم
يدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك وشبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وايضا لم يكن
الشبهات في زمانهم كثر تهافت زماننا بما حدث كل حين فاجتمع لنا بالندرج كل ما حدث في الاعضاء المتما
فاحتج في زماننا الى الدين الكلم المحفظ العفايد دفع الشبهة وزمانهم وذلك كما لم يدونوا
الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا وبابا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المعارف في زماننا
من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتحرير حجة الا غير ذلك من اصطلاحا الفقهائنا
لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه ايض قدح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بها على
على هذه الاصطلاحات والنفاصيل غير فهو مسلم لكنه بعد حسنة كالا اشتغال بالفقه وشيئا
العلو الشعيرة وثانيها انه منى عن الجدل كما في مسألة الفقه وانه خرج على اصحابنا وهم يتكلموا
في الفقه فغضبوا وحدثت وحدثت واما هلك من كان قبلهم فحوضهم في هذا عرضت عليكم
ان لا تحوضوا فيها بدوا ووقم اذا ذكر الفقه فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منه باعنه
لا واجبا واجيب بان ذلك المنى الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ورجا با بتلفيف
الشبهات الفاسدة لترجيح الآراء الباطلة ودفع العفايد الحقة وادانة الباطل في صوت الحق بالليليس

ايها
زهاق ملك كرون كرون كرون كرون
السدغة يتبع من غير مثال له

المراد بالاشارة في نظر الحق
كجسد العباد الذين لا يجرون
الواحد هو ان لا يجسد
التيبين وان نقلوه من
عامة

والتعب
وعلى سبيل
وجوهها مع في الفرج مما افق
علم الحكم الاصل الذي هو من سبيل
ذلك ما يصح المعترض من غير سبيل
المعدل لنا فيها او بالذات في الاصل
او بالذات في الفرق انما هو خصوصية
القلب في تعلق ما يات في الحكم
عجالة عن يوه
كلاهما في سبيل القياس
الاصف في صورة
مع عدم حكم فيها
الجدل هو المباشرة
اللام في
تلبيس عيب تز وحقن به فزوا
ما يتبعها احد ما لا يصح القياس
لو شئتم كرون وروا كرون لادو كجملت
لاري كرون كرون

والذي

والندليس كما قال الله تعا وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقد تعلم بل هم قوم خصمون
 وقال تع ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدال لا نزاع في كونه منهيا عنه
 واما الجدال بالحق لأظهاره وإبطال الباطل فمأمور به كما قال تع وجادلهم بالتي هي أحسن وقد
 ولا تجادلوا أهل الكتاب لآلتي هي أحسن ومجادلة الرسول لابن البعير وعلة للملته فهو
 ركا أنما نزل قوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم و عبد الله بن الربيع قد عبدت
 الملائكة والمسيح افتريهم يعبدون فقد تعلم ما جهلك بلسان قومك ما علمت ان ما الملائكة
 يعقل ودوايض ان شخصاق اني املاك حركا في نوسكنا في وطلاق زوجه وعقواهم في علة
 اتملكها دون الله او مع الله فان قلت املاكها دون الله فقد ثبت دون الله مالكا وان
 قلت املاكها مع الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدال فان الجدال هو المباحنة
 لا الترام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدال منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقدمه
 الله بقوله وتيقرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا
 لا منهيا عنه وثالثها قوله مع عليكم بدين العجايز ولا شك ان ديهن بطريق الثقليد انما قد
 لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحد لم يثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب
 الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه وكان عمر بن عبيد المعمر في قال ان بين الكفر والامنا
 منزلة بين المنزلتين فقالك عجزوا الله تع هو الذخلفكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل
 من عبادة الا الكافر والمؤمن فبطل قولكم فسمع سفيان كلامه فاق عليكم بدين العجايز وان
 سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه فيما قضى وامضا والافتقار اليه فيما امره ونهاه لا
 الكف عن النظر والافضا على مجرد الثقليد ثم انه خبر لحداد لا يعارض القواطع وما استدللنا
 به من قبيل القواطع وملزوا العلم دليل والظن اماره اراد ان يشير الى ما يتعلق بالنظر
 هو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والما يحصل به الظن وهو الامارة وسبايطه
 اي ما يتالف منه ملزوا العلم والظن اما عقليته صرفه كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر
 واما مركبه من العقل والنقل كقولنا الموضوع وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله انما الاعمال
 بالنيات والنقل الصريح لاستحالة الدور فان النقل الصريح لا ينفذ الا بعد العلم بصدور
 والعلم بصدور الرسول لا يستفاد من العقل على ذلك الثقليد والال لم يكن نقليا صرفا بل لا بد
 وان يستفاد من النقل فيلزم الدور من ثلث النسخه اراد بالنقل الصريح ما يكون جميع مقدماته
 نقلية كقولنا تارك الما موبه عاص له قوله تع اغصبت امر وكل عاص لستحق العقاب لقوله تعا
 ومن يعص الله ورسوله فان له نارا جهنم خالدين فيها ابدا وانما مقدماته المقدمات بالقرينة لان
 الصريح ايضا مقدماته البعبية عقليته لما عرف فلا يقابل المركب بل ينلج فيه وقد ينفذ النقل
 القطع لا يخفى في افادة النقل الظن وانما الكلام في افادته العلم فالمعزله وجهو الاشاعرة على

التدليس هو البيع الثمان لطف
 عن الشريفة

الحصب ما يحصب ان اراى يرمى من

الموضوع من كون دار عاقلة

التلفيق درهم محمد بن كثر

حضم بالكسر منه به محضه ست

فيوقف افادة السعيات الصرفة على العلم بصدق
 الرسول والعلم بصدق الرسول على افادة السعيات
 الصرفة فيلزم الدور تامر في العلم بالدليل واليقين بالظن
 العلم في قوله في قوله العلم بالدليل واليقين بالظن
 العلم بالدليل واليقين بالظن العلم بالدليل واليقين بالظن
 العلم بالدليل واليقين بالظن العلم بالدليل واليقين بالظن

فان قيل فانه لا يقين لانها توقف على العلم بوضع تلك اللفاظ

الارادة

في الكلام المحرر

المفهوم من العلم بزيادة

المخبر تلك اللفاظ كما في تلك

الافادة بما زاد العلم بها من تلك اللفاظ

بموجب حصولها سواء وضع تلك اللفاظ في العلم

او في غيره من اوضاع العلم

وهذا هو المطلوب

ان مجرد الارادة لا فائدة اذ اللفاظ لا يكون لها وجود

اعلم من النظم والشرح لكن الكلام بعد من اللفاظ

العلم من النظم والشرح لكن الكلام بعد من اللفاظ

العلم من النظم والشرح لكن الكلام بعد من اللفاظ

العلم من النظم والشرح لكن الكلام بعد من اللفاظ

العلم من النظم والشرح لكن الكلام بعد من اللفاظ

العلم من النظم والشرح لكن الكلام بعد من اللفاظ

العلم من النظم والشرح لكن الكلام بعد من اللفاظ

العلم من النظم والشرح لكن الكلام بعد من اللفاظ

العلم من النظم والشرح لكن الكلام بعد من اللفاظ

العلم من النظم والشرح لكن الكلام بعد من اللفاظ

العلم من النظم والشرح لكن الكلام بعد من اللفاظ

العلم من النظم والشرح لكن الكلام بعد من اللفاظ

العلم من النظم والشرح لكن الكلام بعد من اللفاظ

العلم من النظم والشرح لكن الكلام بعد من اللفاظ

العلم من النظم والشرح لكن الكلام بعد من اللفاظ

العلم من النظم والشرح لكن الكلام بعد من اللفاظ

العلم من النظم والشرح لكن الكلام بعد من اللفاظ

العلم من النظم والشرح لكن الكلام بعد من اللفاظ

العلم من النظم والشرح لكن الكلام بعد من اللفاظ

العلم من النظم والشرح لكن الكلام بعد من اللفاظ

العلم من النظم والشرح لكن الكلام بعد من اللفاظ

٣٠٣

انه لا يقين لانها توقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلا الخبرين
 للمعنى المفهوم وبازداده المحرر تلك المعاني لثبوت المدلول والعلم بالوضع توقف على العلم بوضع
 روافه العبرية لغة وصرفا ونحوها عن الغلط والكذب العلم بالارادة يتوقف على عدم النقل للمعنى
 وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى الاخر وعلى عدم كونه مستعلا بطريقا يجوز في معنى غير
 المعنى الموضوع له وعلى عدم اشتراكه في معنى غيره للمعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عمولا لافراد والافراد
 بالبعض من ذلك بان يزداد من اول الامر ذلك البعض او يزداد ما يقيد بها انتهاء وقت الحكم وتبنيها
 وعلى عدم تقديم وتأخير غير المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه الامور حوزان في الكلام لا يجوز بان يقيد
 بل غاية الظن ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعد المعنى
 العقل الدال على نفي ما دل عليه الدليل النقل لوجود ذلك لم يفيد الدليل النقل بل يجب
 ان يقول عن معنى المعنى اولا وهذا اشأ بقوله ويجب تاويله عند المعارض مثاله قوله تعالى
 الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقل الدال على استحال الجلوس
 في حقه تعالى فاول الاستواء بالاسناد او يجبل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا
 لم يفيد الدليل النقل لان تصدق يستلزم تكذيب لعقل الله هو اصل النقل لا هياكله وانها
 بالاخيرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقل وفي تكذيبه لا اصل تصديق الفاعل
 تكذيب للاصل والرفع جميعا وما يفرض وجوده الى عدمه فقط لكن عند المعارض العقل غير يقيني
 اذا غاية عما لو وجد مع المبالغة الكاملة في تتبع الأدلة العقلية وعما لو وجد لا يقيد القطع
 بعد الوجوه والحق ان الدليل النقل قد يفيد القطع اذ من لا وضعا هو معلوم بطريق التواتر كلفظ
 الارض والسماء وكثير قواعد الضر والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التركيب والعلم با
 الارادة يحصل بمعونة قرآن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة يدل على انهما الاحتمالات
 المذكورة فان العلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوها من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما
 بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول في معانيها التي يراد منها الان والتشكيك فيه سفسطه لا
 شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ المضارع والماضي والامر والتمني واسم الفاعل وغيرها فانها
 معلوم الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا في الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف
 اليه مما علم معانيها قط فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرآن مشاهدة او منقولة تواسرا
 تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم
 اذ لا يخفى عليه بمجرد الدليل النقل او بمعنى القران قلنا اما في الشرعي فلا تضاد لاجال للعقل
 فلا معارض من قبله واما في العقلية فلان العلم بنفي المعارض العقل حاصل عند العلم بالوضع
 والارادة موصلا بالخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم يتحقق احدا من اثنين يعيد العلم بانقضاء
 الاخران قبل فادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاشابهة بها يكون تدورا قلنا افادة

اوراد عليه ليس كعقل اصلا سمي فاذ ان يكون اصله غير افعال فاذ
 نوح افعال المعارض ليس كعقل اصلا سمي فاذ ان يكون اصله غير افعال فاذ
 الاصل والمعارض ليس كعقل اصلا سمي فاذ ان يكون اصله غير افعال فاذ
 جميع العقل فلا يبق اعتبار عام لظان جميع خواصه فلو ان كان العقل
 من بظان حكم خاص من ذلك انما هو كذا في العقل والصدق اعتبارا من العقل
 انما من خصوصية ذلك انما هو كذا في العقل والصدق اعتبارا من العقل
 العقلية ليس باعتبار خصوصيتها بل باعتبار كونها موقوفة على ما عند جميع
 العقول والموقفات العقلية من حيث القطع واليقين ان كانت متفقة
 في المقدرات العقلية العقلية من حيث القطع واليقين ان كانت متفقة
 في جميعها واما بالنسبة الى الالفاظ فكما ان الالفاظ العقلية من حيث القطع
 فاذا اطلب السمع معارضه العقل المقطوع به يقينا فقد اطلق العقل
 اصله الذي لا يدعى معارضه كونها يقينا بالاشبهة حتى تترس
 لا يخفى ان هذا هو المطلوب للعلم بالوضع من المقدرة السليمة اذ افادتها اليقين
 يتوقف على العلم بعدم المعارض حيث قال واما في العقلية
 فلان العلم بنفي المعارض العقل حاصل عند العلم بالوضع

اليقين

لا كيف
ان الموصل مجموع
الشرطية والمقدرة الاستثنائية
والاستلزام بين مقدمه الشرطية و
والنتيجة ولا استلزام صريحا لاصلا واستثنائي نقض
انما فان قلت مجموع الشرطية والمقدرة يستلزام
المطلقة قلت لا اختصاص له بالاستثنائية
بين الاقترانيات كالتام
ان يقر المراد
من الاستلزام
الاستلزام
لفظ بقرينة
المقابلة وذلك
انما لان ال
شتمال لا يظهر في
الاستلزام في اورد
الاستلزام لا جلتا
فيه دمج ان هناك
بعض الاكبر والمراد من
الصريح انهم من ان يكون
صريحا حقيقة اذ في حكم الصريح
تام

في ايجاب تام اذ الحكم في الكبرى
على افرادها لاطلاق كمال الحكم في
النتيجة على افرادها لان الذين
هم افرادها لاطلاق بعينه ثم لا كيف انه
يكون اشارة دارة النفس بقولنا كقولنا
ان ان دكر ان من اطلق وايجاب
اجواب والتام تام في الحق في اجواب
ما ذكره صاحب المنطق ان اطلق وان
كان مساويا للامتنان بحسب الواقع للمفاهيم
منه بحسب المفهوم اذ اطلق للامتنان من
الافراد والفرعية لكان طوق التحقيق ان كرسفون
بينما العموم من وجه اذ اعتبر من السببية بحسب
المفهوم لا غير ان وتريجاب بان كرسفون
المساويين بعد جزئيا اضافة للافراد يقع كواحد
منها موصوفا للافراد كواحد هو معنى انه راجع
فيه ولا كيف بعده ان

في
الاقتران

اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعد اعتقاد بثبوت لا على العلم بانفانته اذ كثيرا ما يحصل
اليقين من الدليل ولا يحظر المعارض بالبال اشباتا او تفنيا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس
فيهما يعني ان ملزم العلم والظن على ثلثة اقسام قياس استقراء وتمثيل وواحد هو انه لا يبد
ان يكون بين الموصل والموصل اليه مناسبة مخصوصه وذلك ما باشتغال الموصل على الموصل اليه
واما بالعكس واما باشتغال ثالث عليها واما بالاشتمال بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات
المفصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجع
اما الاستلزام واما الاشتغال فالذي باشتغال الموصل واما بالاستلزام بينهما هو القياس وعرف
بانه قول مؤلف من قصتنا من سلك لم عنده ليدانه قول اخر والذي باشتغال الموصل اليه هو الاستقراء
والذي باشتغال ثالث هو التمثيل واعرض عليه بانه قد يستدل ما جد المتساويين على الاحكام
يقال لكل انسان اناطى وكل اناطى ضاحك بالقوة واجيب ان الاستدلال بحال مفهوم اناطى
الذ هو كل على حال كل واحد من جزئيات التي هي افراد الانسان والقياس اقتران واستثنائية لا
القياس ان كائنه النتيجة او نقضها مذكور في الفعل فهو استثنائية لقولنا ان كانت الشمس
ظالمة والنهار موجود لكن الشمس ظالمة فالنهار موجود ولكن لم تكن الشمس ظالمة والافه وافر
والاول باعتبار الصورة القوية او بعدو البعبعة اثنان وباعتبار المادة القوية خمسة ولبعده
اربعه يعني ان القياس الاقتران باعتبار صور القوية اعني هيئة الحاصلة للمقدمتين
بسبب الوسيط الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسيط اما محكوم به في الصغر و
محكوم عليه في الكبر وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم عليه
فيهما وهو الشكل الثالث ومحكوم به في الكبر ومحكوم عليه في الصغر وهو الشكل الرابع
وباعتبار صور البعبعة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحلال و
الاتصال والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحملين الصغرى وهو لا
قتران الحمل او من الحلى والسطر او من الشطبات الصغرى وهما الاقتران في الشطر والقياس باعتبار
مادة القوية خمسة اقسام لان مقدما اما ان تفيد تصديقا او تصديقا او خيرا التصديق
اعني التجنب التجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او حقا فالاول
الخطابة والثلث ان افاد جرم يقينا فهو البرهان والاولان اعتبر في عموم الاعتراف او التسليم
فهو الحلال والافالمغالطة وباعتبار مادتها البعبعة اربعة اقسام المحيلا التي هي مادة الشعر
والمظنونا التي هي مادة الخطابة والمشبها التي هي مادة المغالطة والمشبها التي هي مادة البرهان
والجدل وقد يقى لما جعل السلب الشاملة لمادتها قسمين واحدا منهما انما يفيد في المادة القوية
انقسامها واحدا مفيدا للجزء في النتيجة لا يقا مجرى في النتيجة ينقسم الى يقينية وغيره لا ينافي
كذلك الجزم في المقدمات المسئلة ينقسم اليهما فالعرفي تحكم وايضا عبارة المتن تدل على ان القياس

الاقتران

الاقتران ينقسم الى اربعة فحسب ولا اخص هذا التقسيم بالاقتران بل الاستثناء ايضا فيتم
 الالهة الاقتران والثالث متصل ناجها من وكذا غير الحقيقة من المفصل ومنه حقيقة يعني
 ان القيا الاستثناء اما متصل وينتج منه قسمان احدهما ما استثنى فيه عين المقدم فينتج عين
 الثالث والثالث ما استثنى فيه نقيض لثالث فينتج نقيض المقدم لان صد الملز و يستلزم صد
 اللازم وانقضا اللازم يقتضيه انقضا الملزوم واما ما استثنى فيه عين الثالث او نقيض المقدم
 فلا ينتج شيئا لان انقضا الملز لا يستلزم صد لازمه ولا انقضا وكذا صدق اللازم لا يقتضيه
 صدق الملزوم ولا انقضا لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منقضل غير حقيقة وكذا
 ينتج قسمان منه لان المنقضل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض
 الاخر لا منقاع الجمع بين الجزئين واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الاخر ولا
 نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنقضل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم
 عين الاخر لا منقاع الخلو عنهما واستثناء عين الجزئين لا يستلزم عين الاخر ولا رفعه لجواز
 بين الجزئين واما منقضل حقيقة فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر والعكس لا منقاع
 الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والاقتران يفيد ان الظن وتفاصيل هذه الاشياء
 المذكورة في غير هذا الفن ايضا ان الاستقراء والتشبيه يفيدان الظن اما الاستقراء فهو وصف
 كل واحد يشبه حكمها في ذلك الكل فتا ان علم اخص الجزئيات وبشون الحكم في كل منها وهذا
 النوع من القيا الاقتران في الشرط ليقاس القياس المقسم والافناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم
 ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدا ما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد
 وكل فرد ايضا يعده الواحد فالعد يعده الواحد وهذا يفيد اليقين ومثال الاستقراء الجزئي
 قولنا كل حيوان يحرك فكل الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع كل فالحكم بان كل
 حيوان يحرك فكل الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقراء
 بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكل الاسفل عند المضغ واما التشبيه فهو الحاق جز بجز
 اخر في حكم ذلك الجز في الاشكال في معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشرية قياسا
 والجزء الاول اصلا والثاني فرع وهو يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع علة او
 يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف الجامع علة
 من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة بل يكون علة للحكم حيث كان عا
 هذا القسم الى القيا عن الاستدلال بالكل على جنمياته ويكون ذكر الصولكون الحكم ثابتا
 فيها لغوا الا تاثيره اصلا واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصا البحث فيها مذكورة
 في غير هذا الفن اي في فن المنطق فلا وجه لاياد ما هو زايد على ما ذكرنا ههنا والتعقل
 والتجرب مثلا زما الاستلزام انفسا المحل انفسا الحال فان تشابهت عرضا لوضع للمجرد

واعية الشرف في بطاوة
 او زجروا بجزء بجزء

قوله در مقدار
 ودر بعض استوارى از انكسار
 من الانقصال او الثاني لا الاول
 بل في البيان وكذا في البقرة المذكورة فليدرك
 لا ينفك على المنقضل ان الاستقراء والاشارة الى المنقضل او جزئيا او كليا
 بعينه المنقضل المانعة الخلو في تمام الذي يسبغ في القياس القدرات او كما
 فلا فرق بين وبين الاستقراء التام ان يكون يقيني القدرات او كما
 المقدمه ويقينيها والقياس التام الاستقراء والاشارة الى المنقضل او جزئيا
 التقسيم الى اقسامها لقياس معادلاته ولا ناقصة
 اشكال القياس لم ينتج شيئا تاما من
 والتمام واخر
 في البرهان فلا ينبغي
 جعل الاستقراء فيها
 لقياس معادلاته ولا ناقصة

علا

ياخذ الشئ لاول
 والالفت م الى اجزاء شئ
 في الحجة حتى يكون هذا الشئ عدم الالف م
 الى اجزاء و متشابهة اصلا فيقع مع لزوم تركيب
 الصورة المعقولة من اجزاء غير متشابهة بفعل
 ثم لما كان هذا الشئ مختصا بهذا المجرى
 بمعنى ان هذا المجرى يحقق
 فينزل فيحقق
 في الشئ
 الاول ففقد
 عن الاول و
 رتب عليه المجرى
 الذي يحضره الا
 فالجزء الاول فيحقق
 ههنا كما لا يخفى م
 فانه ومنها الموقوف
 على حصول الاشياء
 بنفسها حاصل لا سلم
 سادتها في الالف م و
 عدمه لان من لوازم الوجود
 الوجود والى رجب وليس من لوازم
 الماهية حتى يلزم من الالف م
 الماهية التي وى في ذل ولا سلم فلما
 ثم ان الالف م المجرى يوجب الالف م
 اهل في ذل يجرى ان يكون كقولنا
 الطر بان وايضا لا يتم ان كل واحد في قسم
 فان النقطة مادية غير منقسمة كما مر في بحث
 مجرد النفس تدبر فوله اذا كان
 مجردا قانما وانما اعتبر في المجرى كونه موجودا
 في الالف م قائما بذاته لان الصورة مجردة الالف م
 بالذات والاعراض من الالف م بان عيان لا يصلح
 لان يكون عاقلة لما نسبت عليه من ان العاقل لا بد ان
 يكون قائما بذاته سس قد سهره فوله الالف م
 فظاهرة لا يخفى ما فيه من المساواة لان المقدمته في الالف م
 ظهور الكبري للقياس الاول والنتيجة صغرى القياس
 الثاني فان القياس من القياس
 المركبة جسم

والاتركب مما لا يتناهى ولا سئل ان المجرى صحة المعقولة المستلزمة لامكان المصاحبة
 يعني ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ذلك شئ لم يعرضه العوارض الجسمية
 التي تلحقه بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والايين والوضع الى غير ذلك
 والتجرد عبارة عن كون الشئ بحيث لا يكون مادة ولا مقارن للمادة مقارنة الصور والاعراض
 اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتساق المعقول في العاقل وكل ما هو محتمل
 لصورة المعقول فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلمح من انفسا انفسا الخالفه
 لان الصورة المعقولة تحل في العاقل من حيث ذاته لا من حيث حقوق طبيعتها اخرى وانفسا م
 المحل يستلزم انفسا الخالفه اذا كان طولها من حيث ذاته لا من حيث حقوق طبيعتها اخرى فالصور
 المعقولة على ذلك الفقد يكون منقسمة فانفسا ماما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة وح
 يلزم ان يكون الصورة المعقولة التي فرضنا انها مجردة عن اللواحق المادية من المقادير والوضع
 قد عرض له الوضع والمقدار اما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركيب الصورة المعقولة
 من اجزاء متشابهة بالفعل لان المحل كونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال اي يقبلها
 الى غير النهاية والفرضان الاجزاء متخالفة في الحقيقة فلا بد ان تكون حاصلة بالفعل في
 المركب وتركيب شئ من اجزاء غير متشابهة بالفعل والاعتراض عليه يعلم مما ذكر في بحث
 مجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه ان يكون برسيا
 عن الشوايب المادية وكل ما هو كذلك متشابهة ان تكون معقولة لانه لا يحتاج الى العمل
 بهائنه بصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقلة وكل ما يصح ان يكون معقولا
 يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فعقله متى ان يكون مفكاعا عن صحة
 الحكم عليه بالوجود والوحد وما يجزى مجزئيا من الاموال العامة المعقولة والحكم شئ على شئ
 يقتضيه صورهما معا فان كل ما يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره
 يصح ان يكون مقارنا للمعقول الاخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون
 عاقلا اذا كان مجردا قائما بذاته اما الصغر فظاهرة واما الكبر فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا
 لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على
 المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من
 المقارنة في العقل متفقد على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتفقد على شئ² على التمدد
 متفقد على ذلك الشئ فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها
 والا يلزم الدور فان صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في
 الخارج مجرد قائم بذاته فيكون صحة المقارنة المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان
 يحصل فيها المعقول حصولا في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنا

للغير

قوله واعترض الخ اقول بطلان كما يجب عن الاعتراضات
الاربعية بان قول في جواب الاول ان كل مجرد موجود اما
ان يكون له ماهية

غير لائنة او ماهية ائنة ذكر
س ٧ منها معلوم اما الالائية فقط واما غير من
الماهيات فلا تامة اجود عرض ذلك بحسب معلوم
وتفضل على العقول لانه جزء للماهية العقلية بطلان
ان كما يجب عن الاول بوجه اخر هو ان

اريد بقولكم بعض الجردات
لا تقدر ان لا يعقل
بكنهه فثبت
انه كلك و
ان ارادة
لا يعقل بوجه
بخصه فهو تم و
المسند واحد منه
يتم للفظ وعن الثالث
بان في الاعتراض
الثاني لا يخرج وان لا يخرج
تام بدون ما منع فيه و
عن الثالث بان المستدل
بين ان صحة المقارنة تعبير
بشرطه بالوجود الذي
بمرعى حاصله في الخارج فصيح
ان يفارق في الخارج و بغيره
المطابق لغيره بمرعى ايراد الاخر هو ان
قولكم في الخارج ان مجرد قية المقارنة
منفاه وان مجرد قية الصفة سلمناه
لكن المصطلح منه غير لازم واللازم غير مطرد
عن الرابع بان سببه محابرة غيابة
لا يخفى ان القدرة من حسن الكيفيات النفسية
مجرد النفس الفلكية منها محراب مجرد القوة
محيوية والبنائية ايضا منها محراب نظر وامر
يكون ان يزداد بالقوة المحيوية والبنائية غير النفس
محيوية والبنائية بمرعى صان حالان فيها مجرد
القدرة من الكيفية ليس مع اطلاقه فلا محذور في كون
النفس الفلكية منها يمكن ان يزداد بالنفس
الفلكية النفس المنطقية ومرعى صفة
لا يخفى ان الموتر حقيقة هو
النفس مجرد الفلك

وكذا
النفس المحيوية والبنائية اللتان صورة نوعية اللهم الا ان
يقع المراد من الموتر المبدء القريب والمبدء القريب للفعل
هو القوة التي تعرض تامر في هذا المقام من ان
اذ توقف تلك المقارنة الخاصة الى تقييد الغير في الجرد
لكن ان كان الموتر المبدء القريب والمبدء القريب للفعل
البنائية والبنائية بمرعى صان حالان فيها مجرد
القدرة من الكيفية ليس مع اطلاقه فلا محذور في كون
النفس الفلكية منها يمكن ان يزداد بالنفس
الفلكية النفس المنطقية ومرعى صفة
لا يخفى ان الموتر حقيقة هو
النفس مجرد الفلك

للغير مجلوله فيه او حلوه في ثالث والمفارقة المطلقة محضه في هذه الثالثة فاذا امتنع اننا
منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالث وهو صحة مفارقه للمعقول مفارقه المحل
لحال فثبت ان كلما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقدر
معقول اخر مفارقه الحال المحل ولا يفرض بالتعقل للمفارقة المعقول للموجود مجرد القائم بذاته
تفارقة الحال المحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح
ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته لغيره يستلزم مكان تعقله انه تعقل ذلك الغير وصحة
الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة مكان تعقله انه تعقل ذلك
الغير وصحة الامكان تستلزم الامكان فممكن تعقله انه تعقل ذلك الغير وتعقله انه تعقل ذلك
الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح
ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما بخصوص نفسه او بخصوص
مثاله والثاني بط لا يستلزم اجتماع المثليين فتعين ان يكون تعقله بخصوص نفسه و
دائما حاصل له لا تعيب عنه اصلا فيكون التعقل دائما حاصل فثبت ان كل مجرد عاقل
فقوله ولا يستلزم الجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله
المستلزمة لامكان المصاحبة اشارة الى ان كلما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن
اخره وفي المقدمة واحدة واعترض عليه بوجه احدها انه لا يجوز ان يكون حصول ذاته
المجرد مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه ذاته نعم ممتنع ان يكون معلولا لغيره فجاز ايضا ان
يكون بعض الجردات بحيث ممتنع معقولية وثانيها ان تفارقا لمفارقة المطلقة على المقارنة
الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهوم وثالثها انه يجوز ان يصح لذات
المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الفرع الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لا لان صحة
المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة العقلية الخاصة بل لان ذات الجرد بحيث لا يقبل
الاهله المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وايضا ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة
المطلقة على المقارنة العقلية يد لبعينه على امتناع تعيين صدق المقارنة المطلقة بالنسبة
الى القسم الثالث فليمر احد الامرين اما فساه هذا الدليل او بطلان هذه المقارنة فان قيل
صحة مطلق المقارنة الخاصة لا ذاتها بل العارض وهو كون احد المقارنين موجودا قائما بذاته
فلا يتجدد جهة توقف فلا دور واجب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ايضا
ليس لذاتها بل العارض وهو ان كل واحد من المقارنين موجود ذهني قائم بغيره فلا يتجدد جهة التوقف
فلا دور واجبها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض الجردات ان يعقل المعقولان ويمتنع عليه
ان يعقل انه تعقلها والقياس علم ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقيد بها ومنها
القننة وتفاوت الطبيعة والمزاج بمفارقة الشعور والمخاطبة في التابع اي من الكيفيات النفسانية

القننة وتفاوت الطبيعة والمزاج بمفارقة الشعور والمخاطبة في التابع اي من الكيفيات النفسانية
القننة وتفاوت الطبيعة والمزاج بمفارقة الشعور والمخاطبة في التابع اي من الكيفيات النفسانية
القننة وتفاوت الطبيعة والمزاج بمفارقة الشعور والمخاطبة في التابع اي من الكيفيات النفسانية

القوة الشعورية
القوة النباتية
القوة الحيوانية
القوة العقلية

٣ بالقصد والشعور
هو النفس الفلكية والثالث
هو ان يكون مصدر الفاعل
واحد

في الاثر المفقود
القوة الشعورية
القوة النباتية
القوة الحيوانية
القوة العقلية

القدرة وهي مرئوسة على وفاء الأرادة والمؤثر اما ان يكون مصدر الفعل واحدا وفعال كثيرة
وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور او بالقصد والشعور الأول وهو ان يكون مصدر الفعل
واحد يدون القصد والشعور هو الطبيعي والثالث وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة بالقصد
والشعور هو القوة الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة لا بالقصد والشعور
هو القوة النباتية فان القدرة تشارك الطبيعة بالشعور لان تأثير القدرة بالشعور وتأثير الطبيعة
بالشعور واعتبر بعضهما في القدرة مكان القصد والشعور اخلافا لاثار نفس القدرة
يكون مبدأ الافعال مختلفة فالقوة الحيوانية يكون قدره بالتقنين لمكانتها القصد والا
والطبيعة لا يكون قدره بشئ من التقنين مخلوقها عن الامن والنفس الفلكية قدره بالتقنين
الأول دون الثالث والنباتية بالعكس فبين التقنين عموم وخصوص من وجه فان قبل القدرة
الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الأشعر فلا يدخل في شئ من التقنين اجيبان ليس المراد التماثل
بالفعل بل القوة بمعنى انها صفة شأنها الاثبات والايجاب بها على وجه يتصور ممن قامت بها الفعل بلا
صفة وجودية من شأنها تاثير الايجاب والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت بها الفعل بلا
عن الترك والتارك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع سعلقتها بقدرة الله
تعالى وهذا يندفع ما يوق لا بد من القول بكون فعل العبد بتدبره على ما هو مذاهب المعتزلة
او بنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جمهور مع الفرق الصورية بين حركات العرشية والبطش
وحركات السقوط والرقل والحاصل اننا قاطعون بوجود صفة من شأنها التوجه والتخصيص
والثبات ولا امتناع في ان لا يؤثر بالفعل المانع والتزاع في انها بل وتاثير بالفعل السمي
قدرة لفظ والقدرة تشارك المزاج بالمغايرة في التابع يعني ان اثر كل منهما يغاير اثر الاخر فان
المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه
الكيفيات الأربع ويكون اثره هذه الكيفيات واثار القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات
الاربع فالقدرة تغاير المزاج وفيه نظر لان الشئ الواحد قد يكون له اثار متغايرة في قوله و
يفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع لفت ونشر مشرب ومصحح للفعل
يعني ان القدرة تقتضى صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل
والترك وانما قيلت ببولتنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعل له قدر
ممكنا صحيحا والابليس القلب بل انما جعله ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين
اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة
بالطرفين على السواء واخشان الصل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك فيستأثر بنسبة
اليها وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سياتي
فلا يتعلق بالقصد والاثر اجمع لهما لوجوه مقارنة لما لتلك القدرة المتعلقة بهما وقالا انما المراد

هذا هو الأصل في اللغة العربية
والله أعلم بالصواب

هذا الأصل في اللغة العربية
والله أعلم بالصواب

بأحداث أخرى وإيجاد الموجد بإيجاد آخر كما ذكرنا وعن الثالث بان كلاً مناه في قدة العبد لم يند
ان القدة على الاطلاق مقارنة للفعل ليرحم علينا أحد وقد عده الله تعالى وقد العالم بل قد عده الله
قد يمه ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادقة ^{عنها} واحتجت الاشاعة على ان القدة
مع الفعل لا قبله بوجهين أحدهما انه عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل
لا غدمت حال الفعل فيلزم وجوده المقدر وبدون القدة والمعلول بدو العلة وهو مح
واجب عنه اما لا فيا لنقض بقدة الله تعالى وما يق من ان العرض لا يطلق على صفة تسمى وان
صفتها ليست مغايرة لذاته فمما لا يجحد نفعاً لان الكلا في المعنى لا في الاطلاق اما ثانياً
فبالحد وهو نا الاثم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالح هو وجود المعلول بدون ان يكون
له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك كما في التجل
بينهما زماناً ممنوعة ولو سلم فيجوز ان يتعد القدة ويحدث مثلها فيكون لها بقا بحيث
الامثال على الاستمرار في حال الفعل وتد هذا الاجزبان وجود المقدر ح اما بالقدة الزالية
فيقول المحذور والحاصلة فهو المظلم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعة الزكية والافهم لا
يقولون بتاثير القدة الحادثة الثانية لو كانت القدة قبل الفعل كان حصول الفعل قبل وقوع
ممكناً لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجوداً
معلوماً معاً لان الفعل قبل وقوعه معدوم وقطراً وايضاً لا يكون الحالة التي فرضناها بقيا
على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولاً بالنقض بالقدة القدية فان قيل لا يلزم
من وجود القدة القدية قبل الفعل وجود تعلقاتها قبله فالقدة القدية تعلقاتها مع الفعل
ومقدورية الفعل انما يجب في زمانا تعلق القدة به اقول فليجزم مثلاً ذلك في القدة الحادثة
وهو ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارناً للفعل وثانياً بالحل وهو محقق
قوله حصول الفعل قبل وقوعه مع فانه قد يراى به معنياً الاول ان حصول الفعل في زمانا قبل زمانا
وقوع الفعل مشروط بشرط كونه قبله مع الثالث ان حصول الفعل في زمانا قبل زمانا الفعل لكن
غير مشروط بشرط كونه قبله مع ولا اشتباه في استعماله المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية واما
حصول الفعل من القادة لان هذا المح لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده بل يلزم امتناع
في بل منه مع فرض كونه ذلك الزمانا قبل الفعل مقلنا العدة فيكون هذا المجموع محالاً في الفعل
وحده بل هو ممكن في حد ذاته قطراً فلا يتصف بالامتناع الغير وذلك لا ينافي تعلق القدة به
الثاني غير محتمل فانه يمكن ان يرد عن ذلك الزمانا وصف كونه قبل زمانا وقوع الفعل ويجعل له
وصف كونه زمانا وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقف في قوله تعالى بشرط قيامه
اذ يتبع كونه قائماً قاعداً معاً وليس محتمل في زمانا قيامه ذلك يمكن ان يعكس القيا ويؤيد بدله القعود
ولا يتحد وقوع المقدر مع تعدد القادة اي لا يجوز ان يقع مقدر واحد بالتحضر بقاديرين كل

هذا الأصل في اللغة العربية
والله أعلم بالصواب

دون الآخر تحكم قلنا الممتنع يتيقن منه الفعل وهو بحاله في ذاته ووضعا وانما التغيير في الخارج بخلاف ذلك
فانه يتغير من صفة الى صفة في الممتنع فقد المحصل ان القدر ان خسر بسلمة الاعضاء فالعجز عبا
عن افه بقصر الاعضاء ويكون القدره عدا لان السلمة عدا الافه وان قسرا القدره بهيته تعرف
عند سلمة الاعضاء وليست بالتمكن او بما هو عمله له وحبل العجز عبا عن عمد تلك الهيئه كانت
القدره وجوديه والعجز عدمي لو ان اريد بالعجزها يعرض للمركش ويمتاز بحركه الاربعين حركة
الاخيارا العجز وجودي وعمل المشاعره زهيروا الهمد المعنى فحكوا يكونه وجوديا ووضعا الخلق
لتضا احكامهما اي لتضا احكام القدره والخلق فان القدره صالحه لان يقع بها الصدان
والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الصد بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق ملكه للنفس
يصدر عنها فعل بلا رويه وفكر وتضا الاحكام يقتضيه تضادها والخلق ايضا تضاد الفعل
لتضا احكامها فان الفعل قد يكون تكليفيا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد متقا
الخلق للمقدرة والفعل ولا يفيد تضادها وذلك لان كون الشئ صالحا لان يقع به الصد
وكونه غير صالح لذلك صفتا متناقضان لان ذلك على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب ان
يتغير القدره والخلق ما لنا وما اعتبارا واما تضادها وامتناع اجتماعهما محل واحد فلا
والظ اجتماعهما في محل واحد وما يتوهم من ان يتنك الصفتين متناقضتين لان تضاد لهما
وتناقض اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزمين الوجوديين اللذين لا يتصادقا
وفلك معنى المتضا فهو انه ان تناقض اللازمين الحمليين يستلزم تغاير الملزمين لا امتناع
اجتماعهما في محل واحد ولا صدقهما على الاخر والمقتضى لامتناع الاجتماع هو تناقض اللواز
الاتضالية ومنها اللذة والالام اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالام وتصورها بدهي كسنا
الوجوديات وقد يفسر ان صدق الالام يعين المسمى وتلخصه هو اللذة اذ ذلك الملازم من حيث هو ملازم
والالام اذ ذلك المنافر من حيث هو مناظره الملازم هو كما لا يشك في الخاص كالتكيف بالحدوة واللذة
للذائفة واستماع النغمات الطيبة للسامعه والرفعة والغلب للمغضية وادراك حقايق الاشياء
واعلم ان ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث ملازم لان الشئ قد يلازم من حد دون حد
كالذوق الكرهمه اذا علم ان فيه نجاه من العطب والهلاك فانه ملازم من حيث شتما على النجا وغيره
بل مناظر من حيث شتما له على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملازم يكون لذة ذوادراكه من
انه مناظر ويهدا ايضا تظهر فائدة قيدا الحثية في تعريف الالام فيا ذكرنا يظهر ان كلا من اللذة والالام
اذا كان مخصوصا من حيث انه اضافي مدرك مخصوص هو الملازم في اللذة والمنافر في الالام بل الهمد المعنى
اشارة بقوله وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافته ثم المعبره هو الملازمة والمناظره بالقياس
الى اللذة لان في نفس الامر لا يقد يقدر احد الملازمه شئ فان قيلت به وان لم يكن ملازميا لم يقد
المناظره في شئ فيا لم يكن وان لم يكن مناظرا له ولا هذا المعنى اشياءه ويختلف بالقياس الى مختلف

تذكر
فهذا كمنعني
المتضاد الممتنع
وان المتضادان الموجودان
الذي ان لا يكون له وجوده
على ان لا يتناقض الوجود
والقياس من الاضداد المتضاد
الملازم لكونه لا يتناقض بالكون وجوده المتكسر
بما لا يكون له وجوده فيكون
المتضاد المتناقض لوجوده المتكسر
الملازم لكونه لا يتناقض بالكون وجوده المتكسر
بما لا يكون له وجوده فيكون
المتضاد المتناقض لوجوده المتكسر
الملازم لكونه لا يتناقض بالكون وجوده المتكسر
بما لا يكون له وجوده فيكون

يستلزم التناقض بين
الضوء والظلمة فان كان الضوء
بلازم للظلمة المتضاد يستلزم تناقض
الضوء والظلمة فان كان الضوء
بلازم للظلمة المتضاد يستلزم تناقض

الامتناع ويكون لا منبهة تسمية الالام في الالام
الامتناع ويكون لا منبهة تسمية الالام في الالام
الامتناع ويكون لا منبهة تسمية الالام في الالام
الامتناع ويكون لا منبهة تسمية الالام في الالام

والاصل بالقياس الى اصله

والاصل بالقياس الى اصله

تولد وند
 يخصص المخلص عن الام
 من غير لذة الخ. فبما نقرر عن
 ٣١٣ محمد بن زكريا يقضي ان يكون لذة طلاء
 عن الام لا يلائم لذة فخاص عن الام لذة فان كون
 المخلص لذة يجوز ان يكون مشروحا بوجود شرط
 او فقد ان مانع فلا يرد النقص
 المذكوران حسين

اللذة واللام بالقياس الى المدرك فان امر بعينه يلتد به احدويتا لم يبر الخ وذكر الاما الركان
 بعد الاعتراف بانها حقيقتان غديتا عن التعريف انا نجد من انفسنا حاله نسيما بللثة ونعرف ان
 هناك اذنا كالملايم لكن لم نثبت ان اللذة نفس اذنا كالملايم او غيره وتبقي المغايرة هل هو
 ام لا وتبقي العلوية هل يمكن حصولها بطريق اخام لا ثم قال والامر بان الاله ليس هو نفس الام
 المنافر ولا هو كافي في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوا المزاج الطبي غير موله مع ان
 امر غير طبيعي فان قيل كيف يتا له هذه المناقشات وقد اخذنا ان تصورها بداهة الخ من صور
 الملايم والمنافر واجبتا له لعله اولى على تقدير احتياجهما الى التعريف فاستغناهما عنه ويضم
 تصور الكنه مانع من الالتماس وبداهته تصورها على وجه ما ذكره تعريفها لا يستلزم تصور كنهها
 ودعم محمد بن زكريا الطبيب الركان ان اللذة ليست الا العو الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها
 وهو معنى الخلاص عن الاله كالاكل للجوع والجماع للغدغلة او عتبه ونحن لا نمنع جازان
 يكون ذلك لحدا سببا اللذة اذ بالعود الى الحالة الملايمة يحصل اذنا كنهها فان الامو المستمرة لا
 يشعربها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوالها ليست طبيعيتها حصل اذنا كنهها اللذة
 هو اللذة انما نارعة مقامين احدهما ان اللذة دفع الاله وثانها ان الاله لا يمكن ان يحصل بغير
 اخر سوا دفع الاله فانه قد يحصل اللذة من غير سابق له ومخالفة غير طبيعيتها كما في مصفا مال ووطا
 جمال من غير طرد سوا لعله التقصيد ولا على الاجمال بان لم يخط ذلك بباله فقط لا غيريا ولا كليا
 وكذا في اذنا لذائقة الحلاقة اول مرة وقد يحصل الخلاص من الاله من غير لذة كما في حصول الصحة
 على التدريج وفور و المستلذات من الطعم والروائح والاصوات وغيرها على من له غاية السوا الى
 ذلك وقد عرض له شاغل عن السعوى والادراك والمضم اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذة
 خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني بقوله لا غير يعني لو سلمنا
 ان الخلاص عن الاله لذة فلا ثم انها مختصة في حق قوله انها الخلاص من الاله لا غير والمؤ
 وبعض نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من يريد
 طغيا العلم ثم قال الحكماء الاله يعني الحس منه سببه لانه تفرق الاضابتهما التجربة فالحقا
 انما يولم لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارديلية تفرق الاضابته لانه تكتشفه ومجمعة يوج
 الجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلين من ذلك تفرقها عما يجذب عنه والاسو الحال للمظلم
 يولم لانه يفرق والاتصال يفرق لسنة تفرقه والمرواحا من المدفقات يولم ان لفرط التفرق
 والعصم الفا بفرط التقيض المستتبع للتفرق وكذا الحال في السموم فبعضها مفرق وبعضها
 مكثف والاصوات القوية تولم بالتفرق المتابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقات الصماخ و
 الاما الركان متمسكا بوجه منها ان من عقريه سبكين شديده الحدة في الغاية لم يحيل الاله الابد
 الزها ولو كان تفرقا لاتصال سببا ذاتيا لاله لما تخلف الاله عنه بل تفرقا لاتصال بعد العنوة

اسم اللذة في الفهم وهو اسوة في غاية السواد والذوق
 حلاك الشئ بكل حلو كانه سواد
 الحلا بالضم والذوق حلا كانه سواد
 بعض يفرق حركته ويكلفه بداهة في قاسوس
 يقال بين يفرق في شدة بداهة في صمخ

سؤال المزاج الذي هو المولد وحصوله يستدعي منا وان كان قليلاً فتمها يبتدأ العضو للقطوع بالاستحالة الى مزاج شئ يحصل الا لئلا ذلك هو مسببه منها ان الغذاء انما يصير عن المغنة بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المعتد وتوسط بينها وتتشبه بها فيجب ان يولد المغنة والناله بطبهاة الحس كذلك لتوانما يحصل تفرق الاتصال غير مولد فان قيل التفرق الحاصل من التعداد والنمو تفرق في اجزا صغيرة جداً فلصغر هذا التفرق لم يحصل الا لاجب بان كل واحد من تلك التفرقا وان كان صغيراً جداً الا ان تلك التفرقات كثيرة جداً لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا يختص بمخرج من البدن وحده بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد بالسبب الذي لا يلائمها الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فان يكون مشروطاً بشرط يتخلف عنه مسبب لفقدانه على ان التفرق الحاصل الاجزاء بالنمو والاعضاء وان كان متكرراً لكنه مصغر مستمر فلا يحس لصغره واستمراره ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقب فوجب ان يكون ايلام الجراحة اقل من ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان المراد لسعة العقب ايضا لتفرق الاتصال وليس كذلك بل هو انما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف او تأثيرا من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يادف الافضال وهو عدل لا يصلح على ذلك الوجود واجيب بان التفرق ليس عدل الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدماً اقول وسلم فالعدل يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك الامر بسبب الاتصال او جبا الامر وجوده وقال الشيخ ابو علي السبب لذلك لانه امر ان احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المصنف اشار الى هذا المغنى بقوله وقد يستند الامر الى التفرق وثانها سؤال المزاج قسمها متفق ومختلف والمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو وييل مزاجه الطبيعي ويمتكن فيه بحيث يصير المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه لا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرج عن الاعتدال والمولد من هذين هو سوء المزاج المختلف ولذلك يولد لسعة العقب ما لا يولد الا بقره الامة بل ليس لاحدهما نسبة الى الاخر بخلاف سؤال المزاج المتفق فانه لا يولد وعليه برهان اولي اما الآلة فهو ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب العقب لهذا يذوب باعضاء المدقوق مع ان حرارة العقب محسوسة وحرارة المدق فان صلت العقب يجدا لها باشد يدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق واما اللسعة فهو ان الاحساس شرط مخالفة ما لكيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيةهما لا يحصل تاثر للحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس الكونه مشروطا بالثابت فاذا تمكن الكيفية المتنافرة في العضو واذال كيفية العضو الاصلية كما في سؤال المزاج المتفق فليس ثمة كيفية ثان متخالفة فان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المتنافرة فلا يكون هناك الامر واما في سؤال المزاج المختلف فكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المتناقض واحساس المتناقض الذي هو الامر ولذلك كان المحسوس اذا استمر في زمانا يضعف الشعور بها متدججا اذ محسوسا تماررها فيقبل المتخالفة

انما يشاء ايداء والرسالة
 يقع اللبس من راسنا
 لست مضروب ههنا
 على الظنفة كوكبه
 يقع اللبس
 العقب كسند رست بررى لا روكنت
 العقب الجرح والعقب وبعفر
 من جسد وعينه فاحس
 في تاثير اذ قد اعترف بان الامم محسوس بالبرم
 ان يكون مستند الى تفرق الاتصال
 وليس مراد الامم الا
 هذا امر حسي
 العقب جبري كدرهم كسند مزاج
 الرث البطلون

سؤال المزاج المختلف فان

انما يشاء ايداء والرسالة
 يقع اللبس من راسنا
 لست مضروب ههنا
 على الظنفة كوكبه
 يقع اللبس
 العقب كسند رست بررى لا روكنت
 العقب الجرح والعقب وبعفر
 من جسد وعينه فاحس
 في تاثير اذ قد اعترف بان الامم محسوس بالبرم
 ان يكون مستند الى تفرق الاتصال
 وليس مراد الامم الا
 هذا امر حسي
 العقب جبري كدرهم كسند مزاج
 الرث البطلون

بين كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس بها فيضعف لنا اثرها الاحساس حتى ربما لم يشعر بذلك المحسوس
المستمرة لحصول الموافقة بين كيفية الحاس والمحسوس ولذلك كان المغاوض في الحام يستحسن هواءه
اولا حتى يشتر عنه ويتاذى به وذلك لما خلفه كيفية بدنه لكيفية هو الحام حتى اذا ثبت فيه فاساعه
واثر فيه هو الحام وتسخن وضاع كيفية بدنه موافقة لكيفية هوائه تراوح لا يدرك سخونه هو الحام
وكل منهما اى من اللذة والالام حس وعقل وهو اى لعقل اقوى لما كان كل من اللذة والالام
ادراكا والادراك اما حس وعقل كان كل من اللذة والالام ايضا قيمين حسية وعقلية وحسبه
اما ظاهره تتعلق بالجوارح اظاهره واما باطنه تتعلق بالجوارح الباطنة واللذة الحسبة الباطنة
اقوى من لظاهرها اثر عند العقل فان الممكن من غلبتها ولو في امر خيس كما لشطرنج والقر
قد يرض له منكوح هي ومطعم شهى فيرضه بالاعتناء من لذة الغلبة الوهمية ومرتبته اللذة
العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت بحسبها واثارها والادراك والمدرك والمدرك
فان القوة المدركة ما كان في نفسها اشرف واقوى يكون لذاتها اتم واقوى كما ان لذة العين
الصحيحة من جمال الجيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون
اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة قرب يكون اللذة اكثر وكذلك المدرك
ما كان اشرف كان اللذة في بيئه اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته
اكثر وما كان الضعف العقلية اشرف من القوة الحسبة لانها مجردة وهي منعشة في الشوائب
المادية وادراكها اقوى لانها غافلة بذاتها وادراك القوة الحسبة بالالات ومدد كان العقل
اشرف لانها مجردة ان مبرك عن الشوائب المادية ومدد كان القوة ماديات منعشة في الشوائب
لاحي يكون اللذة العقلية اقوى من ساير اللذات وعلى هذا القياس حال الالام ومنها اى الكيفية
النفسية الارادة والكرهية وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من المعتزلة وتابعهم
المصن الى ان الارادة هي اعتقا النفع سواء كان يقينيا او غير قائلون بسنة قلدة الفادد لظن
المقدورا عن فعله وتركه بالسوء فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار
هذا الاعتقا مع القدة محضاً الوقوع منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقا
هو المستمر بالبداعي للفعل والترك واما الارادة فهي ميل يعقل اعتقا النفع كما ان الكراهية
انقباض يعقل اعتقا الضرر ذلك لان كثيرا ما نعتقد نفعاً في شئ ولا يربده الا اذا حدث فيها
ميل بعد هذا الاعتقاد ورددنا لا يجعله مجرد اعتقا النفع او ظنه بل نفع له او لغيره ممن يؤثر
فيه بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الالام لغيره اذا لم يكن هناك مانع من تقبله ومعارضته
وما ذكره من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على حصول ذلك الشئ قلدة تامة كالشوق الى المحبوب
لمن لا يصل اليه اما الفادد التام القدة فيكفي الاعتقا المذكور وذهب الاشاعرة الى ان الالام
قد توجد بدون اعتقا النفع او ميل يتبعه فلا يكون شئ منهما الا نفعاً لغيره ان يكون نفعها

كلية

قال ومنها الارادة والكرهية ومن الناس من يحتمل الارادة
عبارة عن علم الحس او الحقد او ظنه بان له فيه منفعة وهو
بعد انما يخرج من نفسه ما يرتب عليه من العلم فيغير ان
والفرق بين الارادة والشهوة ان الانسان يفرط في
عن شرب الدواء ثم يريد
من محض اتم حزن

الاعتقاد النفعي
في

اي الاعتقاد النفعي لا ينفرد به كقولنا اننا نعتقد النفع من الارادة
فمنه لا يكون كقولنا اننا نعتقد النفع من الارادة بل هو الاعتقاد النفعي
بل ان كان بحيث يكون حصول ذلك النفع اليه او الالام لغيره وذلك لان
لم يكن هناك مانع من تقبله ومعارضته
القبول لا ينفرد عن الارادة كما مر

فان

فان الهار من المسبوع اذا عن نه طرفان مُتساويان في الافضاء الى النجاة منه ينجأ احدهما
 بازادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لتفجع بعقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما
 على الاخر بمجرد الازادة فاننا نعلم بالاضافة انه من دهنه لا يحظر به له طلب مرجح بخياره بسببه
 بل لا يحظر به له سوا النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيبخره بفرضه المسبوع وكك
 العطشان اذا كان عنده قنجان من الماء مُتساويان من جميع الوجوه فانه بخيار احدهما بلا
 داع ليرحمه في اعطاه على الاخر وكذلك الجايغ اذا كان عنده وعينان مُتساويان من جميع
 الوجوه فانه بخيار احدهما من غير داع يدعو اليه والمغزى القادر على الضرورة بان من استوحى عند
 الطرفان لا يرجح باحيا احدهما على الاخر الا للمرجح منحصرا بذلك فما دام الاستواء لا يتصور
 ترجيح اصلا قالوا ان التساوي من جميع الوجوه في الامثلة المذكورة ثم ولا يلزم من فرض التساوي
 وقوعه ولا بد في هذه الصور المفرضة من مرجح بحسب اعتقاد ما ذلوا له لم يخير شيئا مما فرضت لنا
 وليس يلزم من شعوب المرجح الشعوب بذلك الشعوب لعلا للهشنة المذكورة صار ث سببا لعدم
 استنباط الشعوب في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرفها هاربا لان انه كان له شعوب بالمرجح في تلك
 الحالة وايضا قالوا فان فرض تساوي الطرفين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي
 على سبيل لان القوة في اليمين اكثر فهو يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يلد على
 واما في القدحين والرفيفين فيخار ما هو اقرب الى اليمين والجواب منع الضو المعارضة بالاض
 ثم الشيخ الاشعر وتباعه ذهبوا الى ان اذاعة الشيء نفس كراهته ضده اذ لو كانت غير الكائن
 اما مماثلة او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازم فعلا من ان النسبة بين كل مضمون
 منحصرة في هذه الثلاثة واما بطلان اللازم فلا نهما لو كانت ضدتين او ضلبي لا تمنع اجتماعهما
 وهذا ظ لرف ما وفساد لو كانا متخالفين لجانا اجتماع كل منهما مع ضدا الاخر لان هذا شأن
 المتخالفين كالسواد المخالف للحلوة يجمع مع ضدها الكد هو المحوضه فيلزم جواز اجتماع
 اذاعة الشيء مع اذاعة ضده لان ضدا كراهته الضدا اذاعة الضد كما ان اذاعة بين المتعلقين بالشد
 متضادان ايضا يلزم جواز اجتماع اذاعة الشيء مع كراهته لان ضدا اذاعة الشيء اذاعة ضده واجيب
 باننا لا نمان اجتماع كل متخالفين مع ضدا الاخر جازا يجوز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع
 الملزم مع ضدا اللازم فلو اوضحنا لامر واحدا لنو للعلم والهدنة فاجتماع كل واحد مع ضدا الا
 يستلزم اجتماع الضدين اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين طرفا من جواراة
 على السواء ومع ترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز ان يكون شي من اذاعة من وجه يعتقد
 فيه نفع مكرها من وجه يثبت يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه ايضا بان الازادة عند الشيخ ومن ثما
 مضرة بالصفة المحضنة لاحد طرف المتدور بالوقوع ولا شتا نهما بهذا التصني لا يجوز تعلفها
 بالضدين ولا اجتماعهما مع الكراهته من وجهين نعم لو فسرت ما عتقنا النفع وميل يتبعه لجاز فيها

فان الازادة
 هي من اجرة لها
 فخصه لا حد طرقة المقدر
 بالوقوع قالوا القادر ان يرجح احد
 هو من مجرد الازادة من غير ان يكون من المرجح
 يختص بذلك الطرف سلكه المثال المذكور ونظيره ١٢٠

بمعنى لو لم يجر المرجح في الامور المتساوية بان لم يحظر
 المحظر منها شيئا منها وسكت حتى يفترس
 السبع هذا هو المقتر في تاجر

تجسيم الازادة
 المقام ان الازادة
 اذاعة لو كان مخالفا للشيء
 منه كما ان اجتماع كراهته مع
 الاضمان في اذاعة الشيء الذي هو الملازم الاول والى اجتماع
 الازادة الشيء مع اذاعة ضده وهو الملازم الاول والى اجتماع
 الضد مع اذاعة الشيء الذي هو الملازم الاول والى اجتماع
 مع اذاعة وهو الملازم الثاني

كل من لا يريد وعورض بان شرط ارادة الشئ وكرهته المشعوبه منه وقد يراد الشئ او يكره من غير شعوبه
 بصدقه فادارة الشئ لا يستلزم كراهته ضده فضلا عن ان يكون ضمنها الا ان يراد منها نفسها
 على تقدير الشعور بالصدق بمعنى انها نفس كراهتها الضد المشعوبه والا فلا معنى لاشتراط كون الشئ
 نفس الشئ بشرط اقول لا معنى لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشئ قد توجد وقد
 لا توجد كراهته الضد المشعوبه وذلك عند عدم الشعور بالصدق لا يوجب لان دعوى ان ارادة الشئ
 نفس كراهته ضده المشعوبه بل نعم ان ارادة الشئ الذي يكون ضده مشعوبا به نفس كراهته ضده
 المشعوبه لانا نقول حقيقة الارادة لا يختلف بالشعوبه بصدقه المراد وعكس الشعوبه وذلك نظرا
 الفانلون بالتغاير بينهما المختلف في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر الباقلازي والامام القزويني
 الى ان ارادة الشئ يستلزم كراهته ضده المشعوبه اذ لو لم يكن مكرها لها بل مراد المراد ارادة الصفة
 وهو محال لان الارادتين المتعلقةين بالصدقين متضادتان واجيب بجمع المقدمتين لجواز ان
 لا يتعلق بالصدق كراهته ولا ارادة ككثير من الامور المشعوبه بها لجواز ان يكون كل من الضد ملدا
 من وعلا ما مر ودد هذا الاجتهاد من تفسير الارادة على راي الشيخ ومتبعيه الى هذا المذهب
 اسما لمصن بقوله واحدهما لازم مع الثقابل يعني كلاهما ارادة وكراهته لازم للاخر مع
 تقابل المتعلقةين اى رادتهما احد المتقابلين لازمة لكراهته المتقابل الاخر لانفسها وبالعكس
 كراهته احد المتقابلين لازمة لارادة المتقابل الاخر لانفسها وذلك بشرط الشعوبه المتقابل علمها
 اقول لعل المصنف حيث غير الضد الى المتقابل اذ تصحى بهذا المذهب في الاشتك ان ارادة الامن
 بفعل يستلزم كراهته اذ خطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك يستلزم كراهته الايمان بالثبات
 وبالعكس في كل منهما وذلك واضح عند العقل ويندفع عنه المنع الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق
 بالصدق كراهته ولا ارادة فان هذا في الصدق يزيدون المتقابل مقابل السلب لايجاب اما المنع
 الثاني وقد مر جوابه لكنه انما يندفع عن الاشاعة دون المصنف حيث نفس الارادة باعتبار
 النفع وكراهته باعتبار الضرر علما اشترط الية انفا ثم ان الحكماء واهل الملّة اتفقوا على ان
 ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه واجبت المراد اعني لزوم وجود الفعل او متنع
 تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره فمخلاف المعتزلة الفانلون بان معنى الامر
 هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به كما في العضا واما ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل
 غيره فانها لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد
 عند الاشاعة وان كانت مقارنته له ووافقهم في ذلك الجواب وانه وجه من مناهج المعتزلة
 وجوز النظا والعلاف وجعفر بن حبيب طائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها اذا كانت تلك
 الارادة مصدا الى الفعل وهو اى القصد الى الفعل ما يجده من انفسنا حال ايجادنا الفعل لا
 عليه لان الارادة اذا كانت غيرا على الفعل لم يوجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا
 يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد شئ التردد
 فيما

لا يجوز ان يثبت المراد بان حقيقة الارادة تليق بالشعوبه بعد وعورض
 المراد ان ارادة احد الضدين ارادته الضد الا ان شعوبه به من غير شعوبه كراهته
 الضد الا ان ارادتها نفس كراهتها الضد المشعوبه والا فلا معنى لاشتراط كون الشئ
 نفس الشئ بشرط اقول لا معنى لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشئ قد توجد وقد
 لا توجد كراهته الضد المشعوبه وذلك عند عدم الشعور بالصدق لا يوجب لان دعوى ان ارادة الشئ
 نفس كراهته ضده المشعوبه بل نعم ان ارادة الشئ الذي يكون ضده مشعوبا به نفس كراهته ضده
 المشعوبه لانا نقول حقيقة الارادة لا يختلف بالشعوبه بصدقه المراد وعكس الشعوبه وذلك نظرا
 الفانلون بالتغاير بينهما المختلف في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر الباقلازي والامام القزويني
 الى ان ارادة الشئ يستلزم كراهته ضده المشعوبه اذ لو لم يكن مكرها لها بل مراد المراد ارادة الصفة
 وهو محال لان الارادتين المتعلقةين بالصدقين متضادتان واجيب بجمع المقدمتين لجواز ان
 لا يتعلق بالصدق كراهته ولا ارادة ككثير من الامور المشعوبه بها لجواز ان يكون كل من الضد ملدا
 من وعلا ما مر ودد هذا الاجتهاد من تفسير الارادة على راي الشيخ ومتبعيه الى هذا المذهب
 اسما لمصن بقوله واحدهما لازم مع الثقابل يعني كلاهما ارادة وكراهته لازم للاخر مع
 تقابل المتعلقةين اى رادتهما احد المتقابلين لازمة لكراهته المتقابل الاخر لانفسها وبالعكس
 كراهته احد المتقابلين لازمة لارادة المتقابل الاخر لانفسها وذلك بشرط الشعوبه المتقابل علمها
 اقول لعل المصنف حيث غير الضد الى المتقابل اذ تصحى بهذا المذهب في الاشتك ان ارادة الامن
 بفعل يستلزم كراهته اذ خطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك يستلزم كراهته الايمان بالثبات
 وبالعكس في كل منهما وذلك واضح عند العقل ويندفع عنه المنع الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق
 بالصدق كراهته ولا ارادة فان هذا في الصدق يزيدون المتقابل مقابل السلب لايجاب اما المنع
 الثاني وقد مر جوابه لكنه انما يندفع عن الاشاعة دون المصنف حيث نفس الارادة باعتبار
 النفع وكراهته باعتبار الضرر علما اشترط الية انفا ثم ان الحكماء واهل الملّة اتفقوا على ان
 ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه واجبت المراد اعني لزوم وجود الفعل او متنع
 تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره فمخلاف المعتزلة الفانلون بان معنى الامر
 هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به كما في العضا واما ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل
 غيره فانها لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد
 عند الاشاعة وان كانت مقارنته له ووافقهم في ذلك الجواب وانه وجه من مناهج المعتزلة
 وجوز النظا والعلاف وجعفر بن حبيب طائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها اذا كانت تلك
 الارادة مصدا الى الفعل وهو اى القصد الى الفعل ما يجده من انفسنا حال ايجادنا الفعل لا
 عليه لان الارادة اذا كانت غيرا على الفعل لم يوجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا
 يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد شئ التردد
 فيما

فهما

حيوة واحدة فيلزم قيا العن الواحد باكثر من محل واحد اما ان يقول بكل جزء حيوة وح اما
ان يكون القيا بكل جزء فمشرطا بالقيا بالآخر فيلزم الدور او لا فيلزم مرجحان بلا مرجح لثبوت
الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة لا يوافق لا يجوز ان يقول البعض فقط لاسباب حجة من الخارج
لانا نقول فيكون الحي هو تلك البعض لا البنية المولفة واجيب بانها تقوى بالمجموع الذي هو البنية
المولفة وليس هذا من قيا العن الواحد باكثر من محل واحد وتقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط
كل بالآخر بطريق المعية دون التقدّم فلا يلزم الدور والمخ ويكون قياها ببعض الاجزاء مشرطا
ببعضها حيوة بالآخر من غير عكس تماثلا للاجزاء كما كيف واجزاء البنية هي العناصر المختلفة المحتوية
لا يوافق فيكون الحيوة غير مشرطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الآخر غير شرط لانا نقول
عدا اشتراط قيا الحيوة بتبعيا الحيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدا اشتراطه بوجود الجزء الاول
الذي يتحقق البنية وتقابل الموت تقابل العكس الملكة لان الموت زوال الحيوة عما انصف
بها كالعن الطار بعد البصر لا مطلقا بل لا يكون عدا الحيوة من الجنبين متوافرا هذا يكون
الموت عدا ما مقابل للحيوة مقابلة العكس للملكة وقيل كيفية وجودية نصا الحيوة وعكسها
وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتز من ان الموت فعل من الله تعالى ومن الملك يقتضيه زوال الحيوة
الجسم من غير جرح واحزن باليقين لا خيرا عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المتضادة
منه على ان المراد به الاثر الصادق عن الفاعل اذ لو ارد به الناشر على ما هو الظاهر لكان نفا
تفسير اللامانة لا للموت وقد استدلل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة
فان العكس لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الآية التقدير وهو متعلق بالو
والعكس جميعا والاحداث والمراد احداث اسباب الموت على حد ما مضى اقول الاموال القدر قد يحد
بعد ان لم يكن يعني يتصف لاشياءها بعد ما كانت غير متصفة بها كالعن فان احد يصير عكس
بعد ان كان بصيرا فلا ضير لو ارد احداث نفس الموت ومن الكيفية النفسانية الصحة والمرض
الصحة على ما ذكره الشيخ في الفضل الاول من القانون ملكة او حالة يصدر عنها اى اجلاها
الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كمنه والرد يد المنا في المتحد بدل للبتنة على ان جسد الصحة
هو الكيفية النفسانية سواء كانت اسنحة او غير واسنحة ولا يختص بالراسنحة كما زعم البعض على
ما ق فالسنة انها ملكة واسنحة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها
على الجبر الطبيعي غير مرفة فاورد ما هو متصحا بالاتفاق وانما قد الملكة على الحال في الذكر
مع انها متاخرة عنه في الوجوه حيث يكون الكيفية والاحال اتم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها
اشرف من الحال ولا انها اغلب في الصحة وقا الاما لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف
الحال وهذا البتة يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الاما من انه يتناول
صحة النباتات وهو ما اذا كان افعالها من الجند والهضم والتغذية والتمية وغير ذلك سليمة

قوله والاقليم الخ قول في اللان انما يلزم على احد التقديرين وهو الاتقان
والاقليم دون الآخر وهما احتمال ثالث هو عدم الاحتياج من
في احد الطرفين دون الآخر وهذا احتمال ثالث هو عدم الاحتياج من
من الطرفين في اعتبارهما فان لم يكن الحيوة سارية
في كليهما فلا كلام وان كانت سارية فلا بد في وحدتها
الحقيقة من وحدة مملها وحدة حقيقة ولا سيما لان
عروض الوحدة الحقيقية لا يكون

المسكرة بواسطة صورة
او هيئة وحدانية
لما في المعجون
السرير
وهو ان لا يكون
قيام الحيوة بشي من
الاجزاء مشروطا بقيام حيوة
بالآخر لكون مشروطا بوجوه
الاجزاء من حيث هي
باعتبارها كاشياء
باعتبارها كاشياء
باعتبارها كاشياء

الحث على الصحة في مرض
قوله النفس
بالحياة لان
النبات افعال نفسانية
يصدر عنها افعال غير سارية بالان
فقال الطبيعية كما مرح به في سائر
ان

الخارج والمشا منظر الى الداخل فلذلك قبل انة جهتها فكم والمجد وهو ما يتبعها حركة الروح الى
 الداخل والخارج لانه كما كتب من فرج و فرج حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطبها له ان يلبس
 فيه كثيرة فتمرة فينبسط فانيا وكالحقد ويعتبر في تحققة ما لان احدها غضب ثابت والامر بتقريره
 المؤد في الخيال فلا تشناق النفس الى الانتقام وثانها ان يكون الانتفا في غاية السهولة والا
 لكان كالحاصل فلا يشدد الشوق الى محصله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفا ولا في غاية الضو
 والا لكان كالمعتاد فلا يشناق ليعل ذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمخضه بالكميات كالمعتاد
 المصنعه والا انحنا والتقير والتقيب والشكل والخلفه والمنفصلة كالزوجيه والفرديه
 القسم الواحد من الكميات الكيفيات المنخضة بالكميات وهي التي لا يكون عرضها بالذات
 الا للكم المتصل كما لاسفامة للخط والاختنا للخط والسطح والتقير والتقيب للسطح والشكل
 للسطح والجسم العليم او الكم المنفصل كالزوجيه والفرديه كالعقد ان اتصا الجسم بهذه
 العوارض لا يكون الا باعتبارها من هذه الكميات وقد يعقد من الكميات المنخضة بالكميات
 الخلفه التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون وشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه عن
 الشكل وان كان من الكميات المنخضة بالكم لكن لا خلفا في ان جزئه الاخر اعني اللون من الكميات
 المحسوسه المقابلة للكميات المنخضة بالكميات واجيب بان من ذلك على ما قبل من ان اللون
 من خواص السطح ومع كونه الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تناف بين كون الكيفيه محسوسه
 وكونها منخضه بالكم والمراد بالكميات المحسوسه في تقسيم حيث جعلت مقابلة للكميات المنخضة
 بالكم انما هو قسم منها اعني لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق
 الجسم الشا في ان الكلام في الكيفيه المفتره اذ لو اعتبرت تركيب الكميات المنخضة بالكميات
 بعضها مع البعض كان هناك امتسا لانتهاه بحسب الاندواج الحاصلة بينها ثناء وثلاث
 ورباع وغيرها الا ما يتناه مع انهم لم يعيدوا بها ولم يعيدوها من انواعها واجيب بانهم لما
 وجدوا اجتماع اللون والشكل خصوصيه باعتبارها يتصف الجسم بالجسم القبيح عدوا
 المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون والضوء مع الاسفامة والانحنا او الزوجيه والفرديه
 الا غير ذلك الثالث ان عرض الخلفه لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات
 المنخضة بالكم فانها انما تقتصر الى المادة في الوجود دون الضوء على ما تقر في تقسيم الحكمة
 الى الطبيع والرياضه والاهل واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب
 انها كية كالاسفامة والانحنا والزوجيه والفرديه هي المجووث عنها في قسم الرياضيات ومنها
 ما هي عارضة لها بسبب انها كية شئ محضو كالخلفه وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان
 كلامهم متردد في ان الخلفه مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفيه
 حاصلة من اجتماعها وهذا اقرب الاجعلها نوعا على حدة والمستقيم اقصر الخطوط الواصلة

المنطق يطلق على معنيين احدهما المزدور وهو العدر
 اي صدر من ضرب عدو في نفسه والثاني العدد الذي له
 كسر صحيح من الكسر التسعة التي من النصف الى العشرة و
 الاصح يقال به بالمعنيين ومن الكميات المنفصلة الاولى
 والترتيب اعني كون العدد بحيث لا يكون بعده الا الواحد
 وكونه بحيث يكون بعده غير الواحد ايضا من قسمة

بين نقطتين عرفنا شمس الخط المستقيم بأنه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وقد
 الامام فيه شك لان الخط المستقيم يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستقيم الا تلك
 النهاية المحصورة فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية الا في ذلك وحدها نهاية اخرى
 فبين ان المستقيم والمستديرا انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدانة والانعناء اما
 فصول متنوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيسجد زواياها مع بقاء ذات الخط واذ كان
 كما استحال تطابقا هذه الانواع على نوع اخر منها فامتنع ان يوصفنا المستقيم مثلا
 بأنه اريدا وانقص من المنحنى ومثاله وظهر من هذا ان ما يوق ان كل قوس فهي عظم من قوسها
 كلام مجاز على سبيل التجمل للكلاب وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما ان الالتم انه اذا
 وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية المحصورة التي هي مستديرة بل ذات الخط باق مجاله لكن
 ذال عند صفة الاستدانة الا صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان يجوز ذال كل منهما الى
 الاخر والثاني ان تطابقا المستقيم على المستديرا يجمع بقائهما على حالهما كما في الكرة
 المدحرجة على سطح مستوي يعوالة وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط
 مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق ههنا تدل على وجود المستقيمين في
 على ان الالتم اعتبار الانطباق في التساوي والحكم به وللكلام من الجانين مجال ونقصيله
 في الرسالة المعجولة لبعض الافاضل في حركة المدحرجة وقد يوسم بأنه اذا اثبتتها
 يتاه وقد لا يتغير وضعه ودد بان قله توهم كاذب ولو صح لتغير وضعه ويوسم ايضا
 بأنه اذا وقع في متداد شعاع البصر سيطر في وسطه وهذا اقرب الالفهم العتيا
 فان التبال اذا اراد ان يعرف استقامته القدر او وقع في امتداد الشعاع وقد يوسم
 بأنه الذي يتكاد جميع النقط المفروضة فيه وكما انه موجود فكذا الدالة يعني لا شك في وجود
 الخط المستقيم وكما انه موجود للدائرة ايضه موجودة وهي سطح مستوي يحيط به خط واحد
 في داخله نقطة يمتد جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه وتصو وجودها بان
 يتوهم ثباتها حط في خط مستقيم منها قطر بين وحركة طرفه الاخر منه الا ان يعالالا
 وضعه الاول واعترض عليه بأنه ان اراد به القيا الفقهى فهو لا يعيد اليقين وانذا
 توقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم فهو لم لان القوس المنطبقه على سطح مستوي
 اذا اثبتنا حطرها وحرك الاخر حصلت الدائرة اقول اذا ان الحركة الدورية موجودة
 بلا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث يثبت احط طرفه ايضا موجودة بلا شبهة
 فالدائرة موجودة بلا شبهة والتصانمت عن المستقيم والمستديرا وكذا عارضيهما يعني
 ان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستديرا لان المقادير لا بد وان يتواردا على
 موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستديرا لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع
 الخط المستديرا سطح مستديرا وموضوع الخط المستقيم سطح مستوي واذ لم يكن الخط المستقيم

ان الالتم ان الخط المستقيم لا يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستقيم الا تلك
 الامام فيه شك لان الخط المستقيم يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستقيم الا تلك
 النهاية المحصورة فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية الا في ذلك وحدها نهاية اخرى
 فبين ان المستقيم والمستديرا انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدانة والانعناء اما
 فصول متنوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيسجد زواياها مع بقاء ذات الخط واذ كان
 كما استحال تطابقا هذه الانواع على نوع اخر منها فامتنع ان يوصفنا المستقيم مثلا
 بأنه اريدا وانقص من المنحنى ومثاله وظهر من هذا ان ما يوق ان كل قوس فهي عظم من قوسها
 كلام مجاز على سبيل التجمل للكلاب وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما ان الالتم انه اذا
 وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية المحصورة التي هي مستديرة بل ذات الخط باق مجاله لكن
 ذال عند صفة الاستدانة الا صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان يجوز ذال كل منهما الى
 الاخر والثاني ان تطابقا المستقيم على المستديرا يجمع بقائهما على حالهما كما في الكرة
 المدحرجة على سطح مستوي يعوالة وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط
 مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق ههنا تدل على وجود المستقيمين في
 على ان الالتم اعتبار الانطباق في التساوي والحكم به وللكلام من الجانين مجال ونقصيله
 في الرسالة المعجولة لبعض الافاضل في حركة المدحرجة وقد يوسم بأنه اذا اثبتتها
 يتاه وقد لا يتغير وضعه ودد بان قله توهم كاذب ولو صح لتغير وضعه ويوسم ايضا
 بأنه اذا وقع في متداد شعاع البصر سيطر في وسطه وهذا اقرب الالفهم العتيا
 فان التبال اذا اراد ان يعرف استقامته القدر او وقع في امتداد الشعاع وقد يوسم
 بأنه الذي يتكاد جميع النقط المفروضة فيه وكما انه موجود فكذا الدالة يعني لا شك في وجود
 الخط المستقيم وكما انه موجود للدائرة ايضه موجودة وهي سطح مستوي يحيط به خط واحد
 في داخله نقطة يمتد جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه وتصو وجودها بان
 يتوهم ثباتها حط في خط مستقيم منها قطر بين وحركة طرفه الاخر منه الا ان يعالالا
 وضعه الاول واعترض عليه بأنه ان اراد به القيا الفقهى فهو لا يعيد اليقين وانذا
 توقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم فهو لم لان القوس المنطبقه على سطح مستوي
 اذا اثبتنا حطرها وحرك الاخر حصلت الدائرة اقول اذا ان الحركة الدورية موجودة
 بلا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث يثبت احط طرفه ايضا موجودة بلا شبهة
 فالدائرة موجودة بلا شبهة والتصانمت عن المستقيم والمستديرا وكذا عارضيهما يعني
 ان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستديرا لان المقادير لا بد وان يتواردا على
 موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستديرا لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع
 الخط المستديرا سطح مستديرا وموضوع الخط المستقيم سطح مستوي واذ لم يكن الخط المستقيم

عن

والمستديرا
 المستديرا
 المستديرا

الشيء من حيث كونه لا يتصور الا بالشيء الذي هو كونه

والشيء

الشيء يكون

نفسه امر او كونه

واحد منهما ولا يكون شيئا

منهما من حيث انه امر او كونه

ولا يستلزم اربعة كونين بل كونه

على اربعة الصفة واحدة او كونه

شيء او كونه لا يتصور الا بالشيء

الشيء يكون

نفسه امر او كونه

واحد منهما ولا يكون شيئا

منهما من حيث انه امر او كونه

ولا يستلزم اربعة كونين بل كونه

على اربعة الصفة واحدة او كونه

شيء او كونه لا يتصور الا بالشيء

الشيء يكون

نفسه امر او كونه

واحد منهما ولا يكون شيئا

منهما من حيث انه امر او كونه

ولا يستلزم اربعة كونين بل كونه

على اربعة الصفة واحدة او كونه

شيء او كونه لا يتصور الا بالشيء

الشيء يكون

نفسه امر او كونه

واحد منهما ولا يكون شيئا

منهما من حيث انه امر او كونه

ولا يستلزم اربعة كونين بل كونه

على اربعة الصفة واحدة او كونه

شيء او كونه لا يتصور الا بالشيء

للمعرض ايضا مضافا مشهورا ويوجب فيه الانعكاس ههنا فاصه للمصنف المشهور فان اذا
نسب احد المضافين المشهورين الى الاخر من حيث انه مضافا وجب ان يعكس تلك النسبة فينب
اليه الاخر ايضا فكما يقال الابن اب لابن اب وان اخذ احدهما من حيث انه مضافا
نسب الى الاخر كما في هذه الجملة لم يعكس مثلا اذا قيل الاب ابوانا لم يقل الابن اب
اما المصنف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور فيه انعكاس ان لا يقال ابوة ابوة للبنة ثم الانعكاس
قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر ما على تارة والحرف في الجانبين
كقولنا العبد عبد للمولود المولود للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعقول والمعقول
معقول للعالم ويجب فيه ايضا التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احدا المضافين موجودا بالفعل
فلا بد وان يكون الاخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون
الاخر ايضا موجودا بالقوة مثال كون المضافين موجودا بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما
ابا والاخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شأن احدهما
التفقد بحسب المكان ومن شأن الاخر التاخر بحسبه فان قيل المنفك والمناخر بحسب الزمان
متضايفان مع ان المنفك الزمان اذا وجد بالفعل لا يوجد المناخر بالفعل واجيب بان التفقد
والتاخر ان اعتبرتا بان اعتبارهما العقل اذا قاس ان المنفك الى ذات التاخر فيكون المجموع
المركب منهما ومن معرضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للتضائفين ههنا في الخارج بل في الذهن
وهما معانيه فالتكافؤ بين المتضائفين الحقيقيين وكذا بين المشهورين ثابت بحسب الوجوه
الذهنية فانها معانيه واما معرضها اذا اخذوا وحدهما فقد ينفكان كما مالك المملوك
والاب والابن والمنفك والمناخر وليس كلا من في ذات المعروض وحده ويعرض الاضنا للموجود
اجمع للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاول والكيف كالاحوالين كالاعلى والاسفل
كالافند والاضافة كالارب والوضع كالاشد انضابا والمملك كالكس والفعل كالاقطع
والانفعال كالاشد تتخنا وشوته ذهنية ذهب جهه المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق
للاضافة في الخارج وما فهم المصنف واستدل عليه بوجوه اثار الى الاول منها بقوله ولا تتسل
يفعان الاضنا لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلوطها في المحل اضافة بينهما وبين
المحل مغايرة لها فيهما فتفلا لكلام اليه ويلزم التسام في الامور الموضوعة ولا يفتقر تعلق الاضنا
بذاتها اشار الى جواب اعتراض بما يرد على هذا الدليل فيقول ان زيد مثلا يحتاج في كونه
مضافا الى الابوة العارضة واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضافا الاضنا اخر عارضة
لها بل هي مضاف بذاتها فلا يستلزم الاضنا فان والجواب ان التسام ليس هذه الجملة بل هي حيث
ان الابوة لا محذو حاله في محل فغير لها اضافة اخرى القياس اليه كما بينا ويستلزم الاضنا انما كان
مفهوما الابوة مغايرة المفهوم حصولها في محلها كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها ولما حصل
في محلها ليس مفهومه وان كان حصوله في ذلك المحل فلا يحتاج حصول ذلك المحل في نفس

هذا قاصدا من ان الحقيقة والمشهورى والاصد فيها
الحقيقة فان رات احدى الاضنا فيكون كونه ان يكون
موجودا بدون ذات الاضنا كالباب والاكافو
بحسب كل واحد من لوجوده
الذهني والامر والوجود

ط
قاصدا من ان كان غير حصوله في المحل كونه
محصل اذا حصل في المحل كونه في الخارج
بحسب حصوله في المحل كونه في الخارج
يكون لنا بالوجود والوجود والوجود
موجوده بنفسه لا يحتاج الى وجوده مع الوجود

قد تقدم مرارا الى ان
وجوده بطبيعته في الخارج
جميع اثاره في الخارج
الاضافة في الخارج ويكون الاضنا
موجودة لها بالاضافة
الغرضية في الخارج من الاضنا
الذاتية فيقطع التسام فيها
بإقطع الاعتبار من التسام

هذا هو القياس في بيان تقدم الاعداد على الوجودات
الاعداد هي عين الوجودات فيكون الاعداد عين الوجودات
ايضا لان الاعداد لا وجود لها الا بوجود الاعداد
والوجودات لا عين لها الا بالاعداد
فالاعداد هي عين الوجودات
والوجودات هي عين الاعداد
فالاعداد عين الوجودات
والوجودات عين الاعداد

يكن
الاضافة موقوف
على وجود الطرفين لو جرد
اصناف غير متناهية انما يلزم لوجود
اعداد غير متناهية وذلك ثم لا يقدر تسليم
وصحة لا يمكن دعوى بطلانها اذ هو مشتمل على الاعداد
غير متناهية بمعنى عدم الوقوف على عدلها
يكن اعتبارها موقوفة وانما لا يمكن
وجود تلك المراتب
جميعا بمقتضى
قيد صحيح
فقد يرد هذا
الكلام من المستدل
مبني على انه زعم
ان القائل بوجود
الاضافة قائم
بوجود جميع الاعداد
فان اربع لم ير
اقدم والترجيح بلا مرجع
فلا اعتراض ان كان قطعة
هذا الزعم فكذا لا يكون
والا فلا وجه وكونه موقوفة
وجود اعداد متناهية لا يلزم
من ضعفها اذ لا يلزم وجودها
من وجود الاعداد فان لم يكن
تأثير اذ غاية ما لا يلزم المستدل
ادعوى اقسام الوجود وكلها اضافية
يكون طرفها موجودا من احد وجهين
تأثيره لا يكون وهو هذا الاعتراض على
الذليل الرابع حيث قال ان استعمال
بالنسبة الى الوجودات اضافة
بان يقا ان الوجودات متناهية وانما لم
يكنه جريان الجواب في الوجودات المذكور
في الشرح فينبغي ان يقول بان لابلغة بحيث
وكانت انما لم يفد ذلك لان ذكرها مسكانه
بقية واصلاح الرابع ثم لا ينفك ان جريان الجواب
في الكلام بعد الثاني على وجوبه ان يبين وجود
الاضافة موقوف على نفس الاعداد كخصو صيته بالوجود
لا على وجود ذلك الاعداد فلا يصح قوله ان الاعداد
اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود
مطلق الاعداد اذ وجود الاعداد
لا يلزم كما ذكرنا
علايمه

ذاته على قياس ما قبل في وجود الوجود لاننا نقول حصول الشيء في محل بسيط ان يكون عين ذلك الشيء
وكيف لا وتحقق الشيء في نفسه متفقد بالذات على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه
واشارنا الى الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليه يعني ان الاعداد لو كانت موجودة لكأنها كانت
لسائر الوجودات في الوجود وعمانه عنها بخصوصيتها وما لم ينصف تلك الخصوصيته بالوجود لم
يكن الاعداد موجودة لكن ايضا اضافة مخصوص يتوقف وجودها على وجود مطلق الاعداد
فيلزم تقدمها على نفسها وما يقرب من الاعداد من بديل النسبة المطلقة لان بديل النسبة المذكور
التي هي الاعداد فانها يلزم من تقدمها على وجود الاعداد تقدمها على نفسها ليس بشيء اذ لا يخفى ان
الاعداد هي بصفة هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن واشارنا الى الثالث
بقوله وللمر عدلتنا في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاعداد موجودة لزم من ان يوجد
لكل مكنة لانها ليست لها من الاعداد الاعداد المتناهية فان الاشياء
مثلا نصف الاربعه وثلاث السته وربع الثمانية وهكذا الى غير انتهية وكذلك الثلثة والاربعة
وعندها من مراتب الاعداد واعترض عليه ان الاعداد لا يكون لكل مرتبة من مراتب الاعداد
الاربع ومنها وان كانت مراتب الاعداد في انفسها من مرتبة واشارنا الى الرابع بقوله وتكثر
صفات تعانها يعني لو كانت الاعداد موجودة في الاقسام للتكثر صفات الله تعالى
الى حيث لا تنتهي واشارنا الى بيان الملازمة ان الله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات
اضافة فتكثر الاعداد حسب تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان الشك ان يبين
على برهان التطبيقية يريد عليه ان هذه الاعداد الحارضية تعانها بالنسبة الى الموجودات
الاربع بينها وان يبين على ان الكل متفقون على ان الله تعالى ليس له صفات موجودة غير متناهية
كان جلالا لبرهاننا وقد يستدل بان وجود الاعداد لم يعانها الباري تعالى بالحوادث لان
له مع كل حادث اضافية ولا شك انها انما تحدث بعد حدث الحادث وارجح عن لوجه الاربعة
بان القائل بوجود الاعداد ليس قائما بوجود افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فجاز ان يكون
بعضها موجودا دون بعض ويخص كل منها مشهور بمضاهية يعني لا يجوز ان يكون مضافا
حقيقا واحدا يمثل مضافين مشهورين فان المضاف الحقيقه عرض والعرض الواحد لا يقوم بموجود
فان اذا تعلق المضاف الحقيقه الواحد بمحل وحصل من مجموعهما مضاف مشهور وجب ان يتعلق
مضاف حقيقه اخر بمحل اخر وحصل من مجموعهما مضاف مشهور اخر فيرضى له الاخلاق والاشياء
فان احدا المضافين الحقيقين ان كان على صفة مخالفة لصفة الاخر كانا مختلفين كالابوة
والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانيين وانما فرع الاخلاق والاتفاق على اختصاص
كل واحد من المضافين المشهورين بما يعرضه من المضاف الحقيقه اذ لولا هذا الاختصاص كان
الحاصل في الموضوعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاخلاق والاتفاق

ثم الاختصاص المشهور بالحققة ما باقيا امرنا ايذ في الطرفين اي باعتبار حقيقة موجود
في كذا احد منهما او في احدهما ولا باعتبار حقيقة موجود في شئ منهما مثال الاول العشق فان اختصاص
العاشق بالعاشقية من جهة ايدانك جمال المشوق واختصاص المشوق بالمعشوقة من جهة جماله وثالث
الثاني العلم فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقة واختصاص المعلوم
بالمعلومية لا يفتقر للحصول صفة حقيقة في المعكول والزم اتصا المعكمان بل اتمتضا
بالتصان الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال فان الاضمان باليائمين واليائس لا يكون
باعتبار صفة حقيقة في شئ منهما الرابع من اجناس العرش الاين وهو نسبة الى المكان
يعني كون الشئ في الحيز والتمككون يعبرون عن العين بالكون ويعبرون بوجوه وان انكرها
وجوهنا الاعراض لنسبته وقد حصره في اربعة انواع والى هذا اشار بقوله والنواعه
عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعبر بالنسبة
الى جوهر اخر ولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطه ما ثالث وهو الافتراق والاولا
لاجتماع واعتبار مكان تحلل الثالث دون تحققه ليمثل افتراق الجوهرين بتحلل الخلافة لانه لا ثالث
بينهما بالفعل بل الامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان
مسبقا بحصوله في حيز اخر فهو الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصول
اول في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحققة بل تقدير اجمالي الساكن الذي لا يتحرك
قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة يجوز ان يتعد المتحرك في ان انقطاع
الحركة فلا يتحقق حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوبة بالحصول في حيز اخر لم يكن
المخرج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن المخرج من الحيز الاول
فصل الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الامد وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني
من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ولما
كان قوتم حصول الجوهر في الحيز اذا اعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في
ذلك ويكون مسبوقا بحصوله في حيز اخر غير حاضرا ان لا يكون مسبوقا بحصوله في بعض
المتكلمين الى ان لا يكون لا يتحصن في الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهر فرد ولم يخلق
معه جوهر اخر فكونه في اول زمانه لا يكون ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القائل
وابوهاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتصاف واللبث
اعراضا على السكون غير مشروط فيه فغير واجبه الحصر بانه ان كان حصولا او لا في حيز ثان وحركة
والا فسكون فدخل في السكون الكون في اول زمانه الحدوث واعتراض الامد بانا لان تماثل الحصول
واشراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب لهما تماثل لان الامد انه اختص صفة
النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا لو كان مماثلا للحصول الثاني فيه

الحيز في الاين

لان الحيز في الاين هو الجوهر الذي لا يتوسطه
والمخرج من الحيز الاول ليس هو الحصول في الحيز الثاني بل هو
سوقا بالحصول في حيز اخر فانما ان يكون مسبوقا بحصوله في حيز
الاول في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحققة بل تقدير
اجمالي الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا
اولية الحصول في الحركة يجوز ان يتعد المتحرك في ان انقطاع
الحركة فلا يتحقق حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوبة
بالحصول في حيز اخر لم يكن المخرج من الحيز الاول حركة مع انه حركة
وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن المخرج من الحيز الاول فصل
الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الامد وتحقيقه ان الحصول
الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن
حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ولما كان قوتم حصول
الجوهر في الحيز اذا اعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اما ان يكون مسبوقا
بحصوله في ذلك ويكون مسبوقا بحصوله في حيز اخر غير حاضرا ان لا
يكون مسبوقا بحصوله في بعض المتكلمين الى ان لا يكون لا يتحصن في
الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهر فرد ولم يخلق معه
جوهر اخر فكونه في اول زمانه لا يكون ليس بحركة ولا سكون ولا
اجتماع ولا افتراق وذهب القائل وابوهاشم الى انه سكون لكونه
مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتصاف واللبث
اعراضا على السكون غير مشروط فيه فغير واجبه الحصر بانه ان كان
حصولا او لا في حيز ثان وحركة والا فسكون فدخل في السكون الكون
في اول زمانه الحدوث واعتراض الامد بانا لان تماثل الحصول
واشراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب
لهما تماثل لان الامد انه اختص صفة النفسية ولو سلم فالحصول
الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا لو كان مماثلا للحصول الثاني فيه

ثم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعه مجاز لان
 الكون اعنى الحصول في الحيز واحد والامور الممثلة حيثيات وعوارض يختلف باختلاف ال
 ضافات والاعتبارات لا حصول متوالاتها لا يوجب تعدد الاشياء فان الكون المشخص قد
 يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر او افتراقا بالنسبة الى الاخر والحركة كما اول لما بالقوة من حيث هو
 بالقوة قدما فلا سفة عن الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على التدرج او يسيرا يسيرا
 اول دفعه ونظرها خروجهم الى ان معنى التدرج ان لا يكون دفعه ومفعله الحصول دفعه ان يكون
 في ان وهو طرف للزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دونها فغيره لما ذكره المصنف وقال
 بعض الفضلاء ان تصورا للدفعه والادفعه والتدرج ويسيرا يسيرا تصورا اولية لا عانة
 الجسم عليها واما الان والزمان فهما سببا لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف
 حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للان والزمان اللذين هما
 سببا هذه الامور في الوجود واستحسنه الامام الرازي والمراد بالكمال هي هنا الحاصل بالفعل
 وانما سمي الحاصل بالفعل كما لان في القوة نقصانا والفعل ثمنا بالقياس اليها وهذه التسمية
 لا يقتضيه سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعترض من هو الكمال كونه لا يقيم حاصلا
 فيه لكنه ليس معتبرا ههنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لا يقيد صاحبها ولا يختص ان الحركة امر
 ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له واحتمل بقيد اولية عن الوصول فان الجسم
 اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول في مكان اخر كان له امكان ان يحصل في ذلك
 المكان وامكان التوجه اليه وهو كمالان والتوجه مقد على الوصول فهو كمال اول والوصول
 كمال ثان ثم ان الحركة تقارق ساير الكمال لان من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير
 فالتسوية اليه فلا بد من مطم الحصول ليكون التوجه توجهها اليه ومن ان لا يكون ذلك المطم
 حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المطم فالحركة انما تكون حاصلة بالفعل اذا كان المطم
 حاصلا بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثية
 اخرى كساير الكمال لان فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او نحو ذلك بل من
 الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعنى الحصول في المكان الاخر واحتمل بهذا عن
 كماله التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقص لكن
 لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعتراض بان تصورا الحركة اسهل مما ذكر في هذا المقتر
 فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في
 تعريفها فتمت لا يتصورها الا الاذكيا من الناس واجيب عنه بجوابين احدهما ان ما اور في هذا
 التعريف يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام الاعلى تصورا حقيقيا وانها
 ان هذا ليس تعريفها للحركة بقصد بها تمثيلها عما عداها او يحصل صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبين

هو

في قوله لا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعه مجاز لان الكون اعنى الحصول في الحيز واحد والامور الممثلة حيثيات وعوارض يختلف باختلاف ال
 ضافات والاعتبارات لا حصول متوالاتها لا يوجب تعدد الاشياء فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر او افتراقا بالنسبة الى الاخر والحركة كما اول لما بالقوة من حيث هو
 بالقوة قدما فلا سفة عن الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على التدرج او يسيرا يسيرا اول دفعه ونظرها خروجهم الى ان معنى التدرج ان لا يكون دفعه ومفعله الحصول دفعه ان يكون
 في ان وهو طرف للزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دونها فغيره لما ذكره المصنف وقال بعض الفضلاء ان تصورا للدفعه والادفعه والتدرج ويسيرا يسيرا تصورا اولية لا عانة
 الجسم عليها واما الان والزمان فهما سببا لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للان والزمان اللذين هما
 سببا هذه الامور في الوجود واستحسنه الامام الرازي والمراد بالكمال هي هنا الحاصل بالفعل وانما سمي الحاصل بالفعل كما لان في القوة نقصانا والفعل ثمنا بالقياس اليها وهذه التسمية
 لا يقتضيه سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعترض من هو الكمال كونه لا يقيم حاصلا فيه لكنه ليس معتبرا ههنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لا يقيد صاحبها ولا يختص ان الحركة امر
 ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له واحتمل بقيد اولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول في مكان اخر كان له امكان ان يحصل في ذلك
 المكان وامكان التوجه اليه وهو كمالان والتوجه مقد على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تقارق ساير الكمال لان من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير
 فالتسوية اليه فلا بد من مطم الحصول ليكون التوجه توجهها اليه ومن ان لا يكون ذلك المطم حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المطم فالحركة انما تكون حاصلة بالفعل اذا كان المطم
 حاصلا بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثية اخرى كساير الكمال لان فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او نحو ذلك بل من
 الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعنى الحصول في المكان الاخر واحتمل بهذا عن كماله التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقص لكن
 لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعتراض بان تصورا الحركة اسهل مما ذكر في هذا المقتر فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في
 تعريفها فتمت لا يتصورها الا الاذكيا من الناس واجيب عنه بجوابين احدهما ان ما اور في هذا التعريف يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام الاعلى تصورا حقيقيا وانها
 ان هذا ليس تعريفها للحركة بقصد بها تمثيلها عما عداها او يحصل صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبين

للمفرد

لا متهاها اين واحد لا حركة له في الاين بل هو سا مستقر اين واحد تعد فلك الحوض المتعد
ان متصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هنا فاصل القربى الا انات وركب المتنا من الحلو الى لا يقسم وقد
عرف بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كان هنا ساكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متنا
الحركة فاتها هذه الامور لم يتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالمتشخص هو التوسط الحاصل لموضوع واحد
بالمتشخص زمان واحد مقبول واحد فيلزم ان يكون بين مبدا ومنتها معينين واختلف سبب هذا التوس
المتشخص الحلو المتنا بحيث يكون المتحرك في كل ان في حد اخر لا يوجد بعد ذلك فان هذا المتشخص بل هو
واحواله فان قبل ذلك السبب الخلف للتحريك الحلو المتنا ان كانت متنا مقبولة بلنا فاصل لزم
ما ذكره فهو من تلك الاين والحلو وان لم يكن مقبولة كان هنا ساكون قلنا هذه النسبة التي نرى
للحركة في الاين الى الحلو المقبول المتنا مواعيد اعتبارها لا يقيد في وجه الحركة التي هي ذاتها
بمحيا حتى يحد في مفاها غير لها هنا نسبة وان تخالف النسبة الى يمكن ان يحد في حد وان
سابقين والاهين فاصح مما ذكرنا ان الحركة بمغى التوسط واحدة بالمتشخص صم في ما بين مبدا ومنتها
وحصل الجواب عن شبهة هوز في الحركة وهي ان المتحرك في الامثلة ان كان له من مبدا المتنا الاينها
اين واحد لا حركة له في الاين بل هو سا مستقر اين واحد وان كان له ايون متعد فاما ان يستقر على حد
في اكثر من ان واحد فقد انقطع الحركة واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا انا واحد تلك الايون
الاين اما متنا التي في الاين وهو ما مقبولة بر ما يوجد في ذلك المعنى من تلك
الاين فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا في الحركة الكيفية والكمية والوضعيتها لانا بينا ان للمتحرك مبد
المتنا الاينها انيا واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتها لانه غير مستمر فيلزم نسبة الى
حد المتنا وتعد محسبها وان حد المتنا محسبها فيلزم ان يكون بالفرض وكلما انه لا يمكن
ان يفرض في المتنا حدا ليس بينهما متنا اصلك لا يمكن ان يفرض في ذلك المتنا متنا متصلا بل كل
مفروضيه يمكن ان يفرض بينهما ايون حقيقتها كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقطة
مناهيته فلا يلزم تنال الاين ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساو وكذا للمتحرك في الكيفية وال
غيره ففي كل ان يفرض يكون هنا كيفية اخرى واذا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية الغير القبله كيفية
مقابلة لكل كيفيتين مفروضتين فيهما يمكن ان يفرض بينهما كيفية اخرى فلا يلزم شئ من المحدود اقوال
القول بان للمتحرك في الاوان المتباينة بالنوع لونا واحدا من اول الحركة الى منتهاها مما ياباه المضموع
شبهه اخرى تقرها ان الحركة لو حصلت في الاعيان لايج ان يكون شئ منها موجود في الحال ولا يكون
والثاني بطلانها لانه يمكن شئ منها موجود في الحال لانه موجود في الماضي ولا في المستقبل في الماضي
وحذا الحال والموجود في المستقبل هو الذي وجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منتها
كانا حذو سابقا على الاحوال لان الاجز المقبول للحركة غير موجود مع الاين غير قار الذات فلا يكون
الحركة الموجود في الحال موجودة فيها بل حذوها وان لم يقسم لزم الخبر الذي لا يجز لانها منطبقه على المتنا

قد
المستقر اين واحد
تعد فلك الحوض المتعد
ان متصل بعضها
بعض بحيث لا
يكون هنا فاصل
القربى الا انات
وركب المتنا من
الحلو الى لا
يقسم وقد
عرف بطلانه
وان لم يتصل
بعضها ببعض
كان هنا ساكون
فلا يكون
الجسم في ذلك
الزمان متنا
الحركة فاتها
هذه الامور
لم يتشخص
الحركة
فالحركة
الواحدة
بالمتشخص
هو التوسط
الحاصل
لموضوع
واحد
بالمتشخص
زمان
واحد
مقبول
واحد
فيلزم
ان يكون
بين
مبدا
ومنتها
معينين
واختلف
سبب
هذا
التوسط
المتشخص
الحلو
المتنا
بحيث
يكون
المتحرك
في
كل
ان
في
حد
اخر
لا
يوجد
بعد
ذلك
فان
هذا
المتشخص
بل
هو
واحواله
فان
قبل
ذلك
السبب
الخلف
للتحريك
الحلو
المتنا
ان
كانت
متنا
مقبولة
بلنا
فاصل
لزم
ما
ذكره
فهو
من
تلك
الاين
والحلو
وان
لم
يكن
مقبولة
كان
هنا
ساكون
قلنا
هذه
النسبة
التي
نرى
للحركة
في
الاين
الى
الحلو
المقبول
المتنا
مواعيد
اعتبارها
لا
يقيد
في
وجه
الحركة
التي
هي
ذاتها
بمحيا
حتى
يحد
في
مفاها
غير
لها
هنا
نسبة
وان
تخالف
النسبة
الى
يمكن
ان
يحد
في
حد
وان
سابقين
والاهين
فاصح
مما
ذكرنا
ان
الحركة
بمغى
التوسط
واحدة
بالمتشخص
صم
في
ما
بين
مبدا
ومنتها
وحصل
الجواب
عن
شبهة
هوز
في
الحركة
وهي
ان
المتحرك
في
الامثلة
ان
كان
له
من
مبدا
المتنا
الاينها
اين
واحد
لا
حركة
له
في
الاين
بل
هو
سا
مستقر
اين
واحد
وان
كان
له
ايون
متعد
فاما
ان
يستقر
على
حد
في
اكثر
من
ان
واحد
فقد
انقطع
الحركة
واما
ان
لا
يستقر
فلا
يكون
في
كل
اين
الا
انا
واحد
تلك
الايون
الاين
اما
متنا
التي
في
الاين
وهو
ما
مقبولة
بر
ما
يوجد
في
ذلك
المعنى
من
تلك
الاين
فيلزم
انقطاع
الحركة
الاينية
وكذا
في
الحركة
الكيفية
والكمية
والوضعيتها
لانا
بيننا
ان
للمتحرك
مبد
المتنا
الاينها
انيا
واحد
مستمر
هو
كونه
متوسطا
بين
المبدا
والمنتها
لانه
غير
مستمر
فيلزم
نسبة
الى
حد
المتنا
وتعد
محسبها
وان
حد
المتنا
محسبها
فيلزم
ان
يكون
بالفرض
وكلما
انه
لا
يمكن
ان
يفرض
في
المتنا
حدا
ليس
بينهما
متنا
اصلك
لا
يمكن
ان
يفرض
في
ذلك
المتنا
متنا
متصلا
بل
كل
مفروضيه
يمكن
ان
يفرض
بينهما
ايون
حقيقتها
كما
ان
كل
نقطتين
مفروضتين
على
خط
يمكن
ان
يفرض
بينهما
نقطة
مناهيته
فلا
يلزم
تنال
الاين
ولا
انقطاع
الحركة
ولا
كون
المتحرك
ساو
وكذا
للمتحرك
في
الكيفية
والغيره
ففي
كل
ان
يفرض
يكون
هنا
كيفية
اخرى
واذا
يمكن
ان
يفرض
في
تلك
الكيفية
الغير القبله
كيفية
مقابلة
لكل
كيفيتين
مفروضتين
فيهما
يمكن
ان
يفرض
بينهما
كيفية
اخرى
فلا
يلزم
شئ
من
المحدد
اقوال
القول
بان
للمتحرك
في
الاوان
المتباينة
بالنوع
لونا
واحدا
من
اول
الحركة
الى
منتهاها
مما
ياباه
المضموع
شبهه
اخرى
تقرها
ان
الحركة
لو
حصلت
في
الاعيان
لايج
ان
يكون
شئ
منها
موجود
في
الحال
ولا
يكون
والثاني
بطلانها
لانه
يمكن
شئ
منها
موجود
في
الحال
لانه
موجود
في
الماضي
ولا
في
المستقبل
في
الماضي
وحذا
الحال
والموجود
في
المستقبل
هو
الذي
وجد
في
الحال
وكذا
الاول
لان
الموجود
في
الحال
ان
كان
منتها
كانا
حذو
سابقا
على
الاحوال
لان
الاجز
المقبول
للحركة
غير
موجود
مع
الاين
غير
قار
الذات
فلا
يكون
الحركة
الموجود
في
الحال
موجودة
فيها
بل
حذوها
وان
لم
يقسم
لزم
الخبر
الذي
لا
يجز
لانها
منطبقه
على
المتنا

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله رب العالمين
 والصلاة والسلام على سيدنا محمد
 وآله الطيبين الطاهرين
 أجمعين
 اللهم صل على محمد
 وآل محمد
 وسلم
 ٣٣٢

تقول منتهاها
 واما لم يذكر الاعتراض الذي ذكره في المتن
 في قوله تعالى في القرآن
 فلا يكون سلبا واما قوله
 واما لم يذكر الاعتراض الذي ذكره في المتن
 في قوله تعالى في القرآن
 فلا يكون سلبا واما قوله

كل ما هو صفة حقيقة للغير والكيفيات
 ان الموصوف بها الجسم من حيث
 انما هو صفة حقيقة للغير والكيفيات
 ان الموصوف بها الجسم من حيث

فقد انما في الطبيعة انما هو لا تقاضا
 كمنه راد لبعض حيث يكون التقاض
 عن بعضه

أحدهما بالنظر الى ما يقال ان له قال الامام المنتهى ما ان يكونا متعينين بالقياس الى ذلك المبدأ والمنتهى
 واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الاخر فالاول على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضا اما الاول
 على سبيل التضا فلا بد انما يعقل بالقياس الى المبدأ والمنتهى انما يعقل بالقياس الى المبدأ واما ان
 الثاني على سبيل التضا فلا بد انهما متقابلان لما ذكرنا وليس أحدهما عددا للاخر فهما اما متضايقتان
 متضادتان لكن ليس كل من تعقل مبدأ الحركة فثبت ان بينهما تقابلا للتضا واشتراك الاعراب الاول بقوله
 أحدهما بالنظر الى ما يقال ان له فان المبدأ والمنتهى انما يقالان له المبدأ والمنتهى ولو اتحد العلتان
 انتهى المعلوم وعم لا شك ان المعنى الحقيقي للحركة لاينية والوضعية هو لوجوه المبدأ للمكان المتصف
 بالوضع عند الضوء الجسمية التي هو جوهر ممتد اجها الثلث فمطلق الجسم بمجا لظهوره لولا بل في قوله
 للحركة المتصف حقيقة بالمتحركة واما الهيولى والصور النوعية والاعراض الحاله فيها هي متحركة بها بين الحركتين
 تتعاون بالعرف والمعنى الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل للفيايد والكيفيات قابلة اليها فهي
 متصفه بها بين الحركتين الصا والبان وما يجرها يصنف سبيل التبع والعض وانما تتم هذا فنقول
 لا يجوز ان يكون المتحرك هو عين المتحرك الا يجوز ان يكون الشيء الذي عرض له المتحركة حقيقة هو الشيء الذي
 عرض له المتحركة حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يكون عليه متحرك في
 للحرك والالكان على ذلك لجزء منها في ذلك لجزء بل ذلك المستمر لا يوجد جزءا منها لان اجزا الحركة
 لا تجتمع في الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منها وهو المبدأ بقواته المعلومة بالحركة ولا شك ان المتحرك المستمر
 فلا يكون على متحرك وان تعقل ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده على مستمرة لوجود الحركة في
 من ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر حركا لنفسه كافي وحده في هذا المتحرك لكن لا يجوز ان يكون مقتضا
 لوجود الحركة بشرط زوال حاله ملائمة ويكون تجرد اجزا الحركة بسبب التقرب والبعث تلك الحاله الملائمة كما
 رغبتم في الطبيعة التي هي حركه عنك للمجسم مع كونها مستمرة وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج
 هي الحاله المستمارة بالتوسط وانها مستمرة لوجوب بقية تجزئها المنتهى منها وانها الاجزها مجتمعة انما
 وان النسب لغايتها بالقياس الى الحد المفروض في المسامحة مما اياها لا يعين تعدد اشخاصا بل لا
 يجوز ان يكون المتحرك المستمر مقتضا لوجود هذه الحركة المستمرة قال الكاتب غرضنا مستد ههنا ان المتحرك
 للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته وانما اعتبر مقتضا الجسم للحركة زوال حاله ملائمة وشرط اجزاها المتحرك
 الجسم بل مع زوال تلك الحاله فلا يقدح في ذلك العرض لكن لا يتم بالله على ان الاجسام قوامها كلياتها
 والثاني ان الجسم المتحرك لو كان هو المتحرك بعينه لم يكن جميع الاجزاء في جميع الاوقات وهو المراد بقوله
 وعم لا بد لاننا شاهد بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها في بعض الاوقات في الملازمة ان ذات الجسم لو
 كان مقتضا للحركة لبقيا الحركة ببقا ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى ان هذا الدليل
 منه على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة المقضية للحركة نفسها وهو لجواز ان
 يكون هناك حقيقة مشتركة في كونها اجزا ممتدة في اجزا بعضها حركة نفس في بعض اخر وتعتبر

لا يخفى

٣٣٣
 في ان الجسم المتحرك هو المتحرك بعينه

في الجسمية كما ان يكون اقتضاؤها للحركة بشرط لا يتم ولا تدور فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المتحرك بعينه
 ان يتم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات فلما كان هيئتها مظنة سؤال وهون بقا الطبيعة مستمر الوجود كالمحرك
 ومما للاجسام ولعليل من اقتضاها للحركة انفسا الحركة ولا يحتمل الحركة بالنسبة لجميع الاجسام في جميع الاوقات لا يجوز
 ان يكون الجسم المتحرك ايضا محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم من ذلك في الدليلين فان مقتضى الدليل الاكراهي انما
 بقوا بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما يعين ان الطبيعة مختلفة في الاجسام مستقلة للحركة لا مطابلا
 في حال من الاحوال وهو الخروج عن مكان الطبيعة مثلا فيقتضيها اليه فلا تكون لذاتها مقتضية للحركة الا في حال
 يتبع الجزء الاول بقائها بل يقتضي الجزء الاول فيحصل الجزء الثاني فلا يتبع الجزء الاول بقائها الذي لا يلزم مع وجود
 الحركة في جميع الاجسام بخلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات لجواز انتقال الحالة التي يكون الطبيعة
 مقتضية للحركة فيها ولا يجوز ان هذا الجواز يكون جوابا عن التقضي يكون جوابا عن اصل الدليلين كما استلزم في
 الجواب عنهما والمنسوية اربع اى المقول التي تقع فيها الحركة اربع الازمنة والوضع والكم والكيفية المقول لا تقع
 فيها الحركة وانما الابدان ذلك تقولا فان بطل الجواهر توجد في مركباتها بعد اجزائها والمضام تابع وكذا في
 والجملة تقع دفعة ولا يعقل حركة في مقول الفعل والانفعال في مقول الجواهر لا تقع فيها حركة لان الجواهر ما بسيط
 او مركب وبطل الجواهر انما توجد في مقول الفعل والانفعال في مقول الجواهر لا تقع فيها حركة لان الجواهر ما بسيط
 من نوع من تلك المقولة النوع اخر منها ومن نوع الاصل اخر منها ومن نوع من صنف في النوع اخر منها فالجواهر
 لم يكن خالا في اخر المقول وقوع الحركة في المقول الماد من وقوع الحركة في المقول وان كان خالا في جواهر اخرها الجواهر
 التي يتقبلها المتحرك من نوع النوع او صنف في النوع او فرد لا يوجد شي منها في زمانها والاما تحت الحركة
 خال الحركة لان الاستقرار في الزمان في الحركة واذا كان كل زمان فان فلا يلزم من ان يكون بين جوهين متعينا
 كل منهما فان زمانا لا يكون شئ منهما موجودا ولا يكون والثاني يلزم منه تناه الا انان وهو محمول الاول يلزم منه
 ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال في الحركة اما الملازمة فلان المتحرك اما جسم او ما ولا يوجد
 لها مع زوال الصفة الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة والكيف غير من المقول انما يجب بقا المقول
 بل في الكيفيات وتب الاعراض جاز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انفسا المتحرك طال كونه متحركا
 كما لم يخلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انفسا وعلما حروا وعرض عليه بانه وان لم يلزم هيئتها ذلك المحال كنه لزم
 محال وهو ان اذ اخلى الموضوع في زمانا عن الكيفيات مثلا لم يكن له ذلك الزمان الحركة في الكيف لان الحركة كما تنقضي با
 المتحرك تنقضي بانقضاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان يكون هناك الكيفيات موجودة ايتلا يوصفها
 في الارض الواقعة بين تلك الاوقات فان سميت مثل هذه الوجود المتعاقبة حركة فليس مثل صفة الارض دفعة
 ماء ثم هو اكل ثم نارا اكل ايضا حركة وايضا لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقساما وقلصت حوا بان
 الحركة والزمان والمضام متطابقة بحيث ينقسم كل منهما بانفسا الاخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الاخر فمثل
 هذه لا يكون حركة لانفساء لازم الحركة عنها ولا يخلص لان يوق كالمحرك الا في زمانا بين المبدأ والمنتهاى اين وا
 مستمر لكنه غير مستمر يمكن ان يعرض لجسم بسبب استمراره وعدا استقراره ايتغير متناهية كل واحد منها يتغير

المراد البسيط مع ان يكون كل من اجاب مقتضى حقا وان كان من
 من امور مختلفة

كأن الحركة من السواد البسيط لان الاول النوع ثانيا كقوله كذا
 كذا الحركة من غير السواد البسيط لان الاول النوع ثانيا كقوله كذا
 كذا الحركة من غير السواد البسيط لان الاول النوع ثانيا كقوله كذا

الفرق ان الكيفيات واما الاعراض لا يقوم الموضوع
 بها بل بالاعراض كقوله كذا في الصور كقوله كذا في الصور كقوله كذا
 بها يقوم الموضوع فاصح وجودها بدون الصور كقوله كذا
 الاعراض جسم

في القطن الملقو بعد وهذا من موقو الحركة في الوضع ويطلقا ايضا التخلخل على رفة القوا والتكاثف على
 وهما من باليكيفية واشغل بعضهم باثباتا مكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيو والصور الهيو
 لا مقدار لها فيفسنها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب يتفوق من لاسباب فيجوز ان ينقل من المقد الصغير الى
 المقد الكبير هو التخلخل وبالعكس فهو التكاثف بعض الفضل او انما نواز ذلك على الهيو لانها عند قابل محض يتوا
 عليه صور المقد المختلفة من غير ان يتغير مقدار معين من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا ولما اتصل
 في نفسه هو عند الحزن من بما يخص كل جسم بمقدار معين ينقل عنه هذا ويندفع ذكره الاما من لاجل في ذلك
 الى اثبات الهيو بل يتسا على رامن يجعل المقد اذا ايد على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيو والصور
 لان نسبة جميع المقادير على الهيو كالصور ولانه اذا كان بسيطا كالجزء والكلمتين في الحقيقة والحقيقة
 فجاز انصا كل منهما بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع وانفصال الجزء المقد الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد
 في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كون جزء عمتنع ان يكون على مقدار الكل على ان اشترط الانفصال في
 امكان انفصال الجزء المقد الكل محل نظر ولما الاعتراض بان لو جاز ذلك مجاز ان يصير لقطرة على مقدار
 الجزء وبالعكس فجاوبه بعد تسليم استحالة ذلك ان انفصال الجسم عن مقداره يكون لا محذور فجا ان يكون للقسر
 حدمعين لا يمكن تجاوزه كما جاعا على القول بالهيو ان يكون لكل مادة خط من المقد لا يتجاوز ولا يقل فالمقد
 يتا امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لما نفع اقول امكان اختصاص كل جسم بمقدار
 معين لا يتا امكان عدا حصة بمقدار معين والمقصود بالامكان فلا يلحقه في ذلك الى اثبات الهيو كما ذكره الا
 بل نقول ان اثباتها لا يفيد لان المقصد للمقد المحض اعنى الصور الجسمية يكون جزء من الجسم على هذا التقيد
 فلا يقبل الجسم مقدارا اخر غيرا اقتضا جزوه لا يبق يمكن انفصال الهيو من هذا المقد الا مقدرا اخر بان يتبدل
 عليها المقد مع الصور التي تقتضيه الى مقدار اخر وصور اخر لان نقول الهيو عند لا يكون مختصة بالفعلة
 الا بانضمام صور الهياق المانظمة اليه صور ولم يتجدد بالفعلة لا يتصور انفصاله من مقدار الى اخر كما سبق انفا
 بل نقول لاجل الحاجة الى اثبات مكان التخلخل والتكاثف لان ادلتها تامل على وقوعها والوقوع بعد الامكان
 والمص ذكر من ادله وقوعها ما يدل على الاول ان الفارودة الضيقة الرأس يكيب على الما فلا يدخلها م فاذا مضى
 قويا وسداسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسها هو ما خارج ثم تكبله دخلها وبهذا الطريق يملو والاشا
 شان الطويلة الا هنا الضيقة المنفذ بما الور وما ذلك للخو لحد فيها بان يخرج المص منها بعض
 الهوا ويقيم مكان ذلك لبعض الخارج خاليا لامتناعه على رايهم بل لا المص خارج بعض الهوا واحد هو
 اثبات التخلخل اكبر حجة بحيث يستغل مكان الخارج ايضا ثم اوجله ذلك الهوا المتخلخل البر الذي الما تكاثفا
 فصرحهم بوعا بطبعة المقداره الذكان له قبل المص فدخل فيها الما امتناع الخلو والثالث ان الانية
 اذا ملت ما وسداسها واعلنت فندا الغلبا فيصدع الانية وما ذلك الا لان الغلينا يفيد تخلخل في
 الما وان ياد في حجة بحيث لا يسهل لانية فيصدع وقد يستدل بان الما اذا انجل صفر حجة واذا اذبا على
 الاول فظانه لم يكن افضل عن جرح حين صفر حجة ثم عا ذلك الجزء او ما يستحق عال الجملة لا اول بل صفر

٢٢٤
 في القطن الملقو بعد وهذا من موقو الحركة في الوضع ويطلقا ايضا التخلخل على رفة القوا والتكاثف على
 وهما من باليكيفية واشغل بعضهم باثباتا مكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيو والصور الهيو
 لا مقدار لها فيفسنها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب يتفوق من لاسباب فيجوز ان ينقل من المقد الصغير الى
 المقد الكبير هو التخلخل وبالعكس فهو التكاثف بعض الفضل او انما نواز ذلك على الهيو لانها عند قابل محض يتوا
 عليه صور المقد المختلفة من غير ان يتغير مقدار معين من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا ولما اتصل
 في نفسه هو عند الحزن من بما يخص كل جسم بمقدار معين ينقل عنه هذا ويندفع ذكره الاما من لاجل في ذلك
 الى اثبات الهيو بل يتسا على رامن يجعل المقد اذا ايد على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيو والصور
 لان نسبة جميع المقادير على الهيو كالصور ولانه اذا كان بسيطا كالجزء والكلمتين في الحقيقة والحقيقة
 فجاز انصا كل منهما بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع وانفصال الجزء المقد الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد
 في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كون جزء عمتنع ان يكون على مقدار الكل على ان اشترط الانفصال في
 امكان انفصال الجزء المقد الكل محل نظر ولما الاعتراض بان لو جاز ذلك مجاز ان يصير لقطرة على مقدار
 الجزء وبالعكس فجاوبه بعد تسليم استحالة ذلك ان انفصال الجسم عن مقداره يكون لا محذور فجا ان يكون للقسر
 حدمعين لا يمكن تجاوزه كما جاعا على القول بالهيو ان يكون لكل مادة خط من المقد لا يتجاوز ولا يقل فالمقد
 يتا امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لما نفع اقول امكان اختصاص كل جسم بمقدار
 معين لا يتا امكان عدا حصة بمقدار معين والمقصود بالامكان فلا يلحقه في ذلك الى اثبات الهيو كما ذكره الا
 بل نقول ان اثباتها لا يفيد لان المقصد للمقد المحض اعنى الصور الجسمية يكون جزء من الجسم على هذا التقيد
 فلا يقبل الجسم مقدارا اخر غيرا اقتضا جزوه لا يبق يمكن انفصال الهيو من هذا المقد الا مقدرا اخر بان يتبدل
 عليها المقد مع الصور التي تقتضيه الى مقدار اخر وصور اخر لان نقول الهيو عند لا يكون مختصة بالفعلة
 الا بانضمام صور الهياق المانظمة اليه صور ولم يتجدد بالفعلة لا يتصور انفصاله من مقدار الى اخر كما سبق انفا
 بل نقول لاجل الحاجة الى اثبات مكان التخلخل والتكاثف لان ادلتها تامل على وقوعها والوقوع بعد الامكان
 والمص ذكر من ادله وقوعها ما يدل على الاول ان الفارودة الضيقة الرأس يكيب على الما فلا يدخلها م فاذا مضى
 قويا وسداسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسها هو ما خارج ثم تكبله دخلها وبهذا الطريق يملو والاشا
 شان الطويلة الا هنا الضيقة المنفذ بما الور وما ذلك للخو لحد فيها بان يخرج المص منها بعض
 الهوا ويقيم مكان ذلك لبعض الخارج خاليا لامتناعه على رايهم بل لا المص خارج بعض الهوا واحد هو
 اثبات التخلخل اكبر حجة بحيث يستغل مكان الخارج ايضا ثم اوجله ذلك الهوا المتخلخل البر الذي الما تكاثفا
 فصرحهم بوعا بطبعة المقداره الذكان له قبل المص فدخل فيها الما امتناع الخلو والثالث ان الانية
 اذا ملت ما وسداسها واعلنت فندا الغلبا فيصدع الانية وما ذلك الا لان الغلينا يفيد تخلخل في
 الما وان ياد في حجة بحيث لا يسهل لانية فيصدع وقد يستدل بان الما اذا انجل صفر حجة واذا اذبا على
 الاول فظانه لم يكن افضل عن جرح حين صفر حجة ثم عا ذلك الجزء او ما يستحق عال الجملة لا اول بل صفر

في القطن الملقو بعد وهذا من موقو الحركة في الوضع ويطلقا ايضا التخلخل على رفة القوا والتكاثف على
 وهما من باليكيفية واشغل بعضهم باثباتا مكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيو والصور الهيو
 لا مقدار لها فيفسنها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب يتفوق من لاسباب فيجوز ان ينقل من المقد الصغير الى
 المقد الكبير هو التخلخل وبالعكس فهو التكاثف بعض الفضل او انما نواز ذلك على الهيو لانها عند قابل محض يتوا
 عليه صور المقد المختلفة من غير ان يتغير مقدار معين من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا ولما اتصل
 في نفسه هو عند الحزن من بما يخص كل جسم بمقدار معين ينقل عنه هذا ويندفع ذكره الاما من لاجل في ذلك
 الى اثبات الهيو بل يتسا على رامن يجعل المقد اذا ايد على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيو والصور
 لان نسبة جميع المقادير على الهيو كالصور ولانه اذا كان بسيطا كالجزء والكلمتين في الحقيقة والحقيقة
 فجاز انصا كل منهما بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع وانفصال الجزء المقد الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد
 في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كون جزء عمتنع ان يكون على مقدار الكل على ان اشترط الانفصال في
 امكان انفصال الجزء المقد الكل محل نظر ولما الاعتراض بان لو جاز ذلك مجاز ان يصير لقطرة على مقدار
 الجزء وبالعكس فجاوبه بعد تسليم استحالة ذلك ان انفصال الجسم عن مقداره يكون لا محذور فجا ان يكون للقسر
 حدمعين لا يمكن تجاوزه كما جاعا على القول بالهيو ان يكون لكل مادة خط من المقد لا يتجاوز ولا يقل فالمقد
 يتا امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لما نفع اقول امكان اختصاص كل جسم بمقدار
 معين لا يتا امكان عدا حصة بمقدار معين والمقصود بالامكان فلا يلحقه في ذلك الى اثبات الهيو كما ذكره الا
 بل نقول ان اثباتها لا يفيد لان المقصد للمقد المحض اعنى الصور الجسمية يكون جزء من الجسم على هذا التقيد
 فلا يقبل الجسم مقدارا اخر غيرا اقتضا جزوه لا يبق يمكن انفصال الهيو من هذا المقد الا مقدرا اخر بان يتبدل
 عليها المقد مع الصور التي تقتضيه الى مقدار اخر وصور اخر لان نقول الهيو عند لا يكون مختصة بالفعلة
 الا بانضمام صور الهياق المانظمة اليه صور ولم يتجدد بالفعلة لا يتصور انفصاله من مقدار الى اخر كما سبق انفا
 بل نقول لاجل الحاجة الى اثبات مكان التخلخل والتكاثف لان ادلتها تامل على وقوعها والوقوع بعد الامكان
 والمص ذكر من ادله وقوعها ما يدل على الاول ان الفارودة الضيقة الرأس يكيب على الما فلا يدخلها م فاذا مضى
 قويا وسداسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسها هو ما خارج ثم تكبله دخلها وبهذا الطريق يملو والاشا
 شان الطويلة الا هنا الضيقة المنفذ بما الور وما ذلك للخو لحد فيها بان يخرج المص منها بعض
 الهوا ويقيم مكان ذلك لبعض الخارج خاليا لامتناعه على رايهم بل لا المص خارج بعض الهوا واحد هو
 اثبات التخلخل اكبر حجة بحيث يستغل مكان الخارج ايضا ثم اوجله ذلك الهوا المتخلخل البر الذي الما تكاثفا
 فصرحهم بوعا بطبعة المقداره الذكان له قبل المص فدخل فيها الما امتناع الخلو والثالث ان الانية
 اذا ملت ما وسداسها واعلنت فندا الغلبا فيصدع الانية وما ذلك الا لان الغلينا يفيد تخلخل في
 الما وان ياد في حجة بحيث لا يسهل لانية فيصدع وقد يستدل بان الما اذا انجل صفر حجة واذا اذبا على
 الاول فظانه لم يكن افضل عن جرح حين صفر حجة ثم عا ذلك الجزء او ما يستحق عال الجملة لا اول بل صفر

حجمه بلافضاء ثم ازداد بلا انضماما وما التوفيق هو ان يجمع الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويذا في جميع قطره
بمنسبه طبيعته بخلاف السمن والورد والذبول عكس النمو اي هو ان تقام الاجزاء الاصلية للجسم بسبب فيضله
عنه جميع الاقطار على منسبه طبيعته الا ان المشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندنا فان الاجزاء
الاصلية والزايده في المعنى باق كل واحد منها على مقدارها الذي كان عليه نعم بما تحرك كل واحد منها في انته او
وضعه او كيفيه لكن ذلك ليس حركه في الكم وقد عيب بان الاجزاء الاصلية زادت مقدارها عند النمو على ما كانت
عليه قبل ذلك دخول الاجزاء الزايده في منافذها وتبسطها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه
وانكار هذا مكابرة في بعض الفضائل ان كان انصافا الزايده بقدر المداخله بالاصليه على ويصير المجموع
واحد في نفسه فالصواب ما قاله المجيب لان القول ما قاله الاما واعلم انه اذا عدل النمو والذبول من الحركات الكمية
فالقول ان يعد السمن والظفر منها ايضا قول قديم ان المراد بحركه شئ في مقوله ان ينقل ذلك شئ بعينه من نوع من تلك
المقوله النوع اخر منها او من صنف من نوع من تلك المقوله الاصناف اخر منها ومن فرغ من صنف من تلك المقوله
لغيره اخر منه وخاصه ان يتوارد افراد مقوله على شئ واحد بعينه وظاهر ان افراد المقادير في النمو والذبول لا
تتوارد على شئ واحد بعينه لان المقدار الكبير النمو لم يغير لما كان له المقدار الصغير الكمي انما عرض لما كان
له المقدار الصغير مع امر اخر ينضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يغير لما كان له المقدار الكبير الصغرى
انما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير محل المقدار الصغير من محل المقدار الكبير في حاله النمو والذبول متغيرا
فلم يتوارد المقداران على شئ واحد بعينه فليس نمو من قبيل الحركه في الكم وكذا الذبول وبما حفظنا ظهران الاثر
لانصاف الزايده بقدر المداخله بالاصليه على ويصير المجموع متصلا واحدا في نفسه وهذا المبدأ ان مجموع الكم
والاصليه غير الاصلية وحدها اتصالا على صوابه المجموع متصلا واحدا في نفسه ولو تصدق ذلك وكذا
الحال في السمن والظفر فانها ليسا من قبيل الحركه في الكم هذا لكن الحوان النمو السمن وقا يقابلها من قبيل
الحركه في الكم والمفادير المختلفه في الصور الاربع يتوارد على واحد بعينه فان الجسم الكامن مبدأ نمو الى انتهها
تتحول واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم لذيلا من مبدأ ذبوله الى انتهها شئ واحد بعينه
لا يتبدل تشخصه بانتقاص ما ينتقص عنه فان زيدا الطفل هو بعينه زيدا الشبان وان عظم جثته وصا صغارا
عظما لما كانت في حاله الطفولي وكذا زيدا الشبان هو بعينه زيدا الشيخ وان نقصت جثته وصا عشرين لما
كانت في حال الشبان وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والظفر في الكيفيات
المستوعبه مع الجز بطلان الكون والبريد لذلك كذبت الحس ما اشار الى اثبات الحركه في كيف وهي تسمى اشياء
واستشهد على وجودها بالحس فاننا نشاهد البار يجرى بالبديح والعكس ولا يخفى ان ابيانه هذه الحركه
يتوقف على بيان الاول ان حال الكيفيات قد يتغير بها مع بقائها في النوعه والثاني ان ذلك لا يتغير بها
لا نفوق ولا يتغير من احد منهم لبيان الامر الثاني بل يتغيرا فيها بما يحسن انتقال الماء البروقه الى السمن والظفر بالعكس
على سبيل التبريد و انتقال الحصر من الحوض الى الحلاقه ومن الحضره الى الحرة كما قال الاما لا اعتمدا

الحركه في الكم
والاصليه غير الاصلية
والمفادير المختلفه
في الصور الاربع
يتوارد على واحد
بعينه فان الجسم
الكامن مبدأ نمو
الى انتهها شئ
واحد بعينه
لا يتبدل تشخصه
بانتقاص ما
ينتقص عنه
فان زيدا الطفل
هو بعينه زيدا
الشبان وان
عظم جثته
وصا صغارا
عظما لما كانت
في حاله
الطفولي
وكذا زيدا
الشبان هو
بعينه زيدا
الشيخ وان
نقصت جثته
وصا عشرين
لما كانت
في حال
الشبان
ذلك لان
العظم
والصغر
ليسا من
المشخصات
وكذا الحال
في السمن
والظفر
في الكيفيات
المستوعبه
مع الجز
بطلان
الكون
والبريد
لذلك
كذبت
الحس
ما اشار
الى
اثبات
الحركه
في كيف
وهي
تسمى
اشياء
واستشهد
على
وجودها
بالحس
فاننا
نشاهد
البار
يجري
بالديح
والعكس
ولا يخفى
ان ابيانه
هذه
الحركه
يتوقف
على
بيان
الاول
ان حال
الكيفيات
قد يتغير
بها مع
بقائها
في النوعه
والثاني
ان ذلك
لا يتغير
بها
لا نفوق
ولا يتغير
من احد
منهم
لبيان
الامر
الثاني
بل يتغيرا
فيها
بما يحسن
انتقال
الماء
البروقه
الى
السمن
والظفر
بالعكس
على
سبيل
التبريد
و انتقال
الحصر
من
الحوض
الى
الحلاقه
ومن
الحضره
الى
الحرة
كما
قال
الاما
لا اعتمدا

موضوع هو النمو ليس بالاجسام مثلا بل هو شخص من اجسام الجسم
موضوع من النوع الذي هو الجسم والصوره النوعيه الكونيه المقوله
للصوره جسميه مقوله على اجسام الجسم والصوره النوعيه الكونيه المقوله
معتبره في هذا الشخص بالاجسام والصوره النوعيه الكونيه المقوله
عده معان في المعاني والجزا ابيه مقوله في هذا الشخص بالاجسام
التي من لوازم وجوده وانما في هذا المقول لا يكون مقوم ذاته من
يقوم في بقا ذاته فالانفصال في وجوده في ذاته نوع من الانفصال
بالمعنى الذي هو باءه في ذاته ويكون في ذاته نوع من الانفصال
الاول من اجسام الجسم بالاجسام والصوره النوعيه الكونيه المقوله
تبدل في اجسام الجسم بالاجسام والصوره النوعيه الكونيه المقوله
ذاته وليس ثابته في اجسام الجسم بالاجسام والصوره النوعيه الكونيه المقوله
تبدل في اجسام الجسم بالاجسام والصوره النوعيه الكونيه المقوله
في حاله وجوده من شئ للماده وشئ في الصوره فان في ذاته وجوده
يقوم في ذاته في اجسام الجسم بالاجسام والصوره النوعيه الكونيه المقوله
مقاربه في ذاته في اجسام الجسم بالاجسام والصوره النوعيه الكونيه المقوله
ان في شخصه فهو باءه في ذاته ويكون في ذاته نوع من الانفصال
ما هو في السمن والظفر في ذاته في اجسام الجسم بالاجسام والصوره النوعيه الكونيه المقوله
الوجودي فان في النمو والذبول في ذاته في اجسام الجسم بالاجسام والصوره النوعيه الكونيه المقوله
المكون ان الموضوع في النمو والذبول في ذاته في اجسام الجسم بالاجسام والصوره النوعيه الكونيه المقوله
ذلك كون الصوره النوعيه والذبول في ذاته في اجسام الجسم بالاجسام والصوره النوعيه الكونيه المقوله
النوع غير الصوره النوعيه والذبول في ذاته في اجسام الجسم بالاجسام والصوره النوعيه الكونيه المقوله
نوع هو الذي ليس بالاجسام والصوره النوعيه الكونيه المقوله في ذاته في اجسام الجسم بالاجسام والصوره النوعيه الكونيه المقوله
الاول الحركه الكمية فان الاجزاء الاصلية المقوله انتقال السمن والظفر في ذاته في اجسام الجسم بالاجسام والصوره النوعيه الكونيه المقوله
متصله بالاجزاء الاصلية المقوله انتقال السمن والظفر في ذاته في اجسام الجسم بالاجسام والصوره النوعيه الكونيه المقوله
بما ليس مقاربا من مقدار المقوله انتقال السمن والظفر في ذاته في اجسام الجسم بالاجسام والصوره النوعيه الكونيه المقوله
زيادة نقصان مقدار المقوله انتقال السمن والظفر في ذاته في اجسام الجسم بالاجسام والصوره النوعيه الكونيه المقوله
الاشخص صلا ١٢

٣٣٩
 في بيان ان كل حركة هي إما مستقيمة أو منحنية
 والمستقيمة إما متساوية السرعة أو متغيرة
 والمتغيرة إما متسارعة أو متباطئة
 والمنحنية إما دائرية أو غير دائرية
 والدائرية إما مركزية أو غير مركزية
 والمركزية إما متساوية السرعة أو متغيرة
 والمتغيرة إما متسارعة أو متباطئة
 والمنحنية إما متساوية السرعة أو متغيرة
 والمتغيرة إما متسارعة أو متباطئة

في بيان ان كل حركة هي إما مستقيمة أو منحنية
 والمستقيمة إما متساوية السرعة أو متغيرة
 والمتغيرة إما متسارعة أو متباطئة
 والمنحنية إما دائرية أو غير دائرية
 والدائرية إما مركزية أو غير مركزية
 والمركزية إما متساوية السرعة أو متغيرة
 والمتغيرة إما متسارعة أو متباطئة
 والمنحنية إما متساوية السرعة أو متغيرة
 والمتغيرة إما متسارعة أو متباطئة

في بيان ان كل حركة هي إما مستقيمة أو منحنية
 والمستقيمة إما متساوية السرعة أو متغيرة
 والمتغيرة إما متسارعة أو متباطئة
 والمنحنية إما دائرية أو غير دائرية
 والدائرية إما مركزية أو غير مركزية
 والمركزية إما متساوية السرعة أو متغيرة
 والمتغيرة إما متسارعة أو متباطئة
 والمنحنية إما متساوية السرعة أو متغيرة
 والمتغيرة إما متسارعة أو متباطئة

في بيان ان كل حركة هي إما مستقيمة أو منحنية
 والمستقيمة إما متساوية السرعة أو متغيرة
 والمتغيرة إما متسارعة أو متباطئة
 والمنحنية إما دائرية أو غير دائرية
 والدائرية إما مركزية أو غير مركزية
 والمركزية إما متساوية السرعة أو متغيرة
 والمتغيرة إما متسارعة أو متباطئة
 والمنحنية إما متساوية السرعة أو متغيرة
 والمتغيرة إما متسارعة أو متباطئة

في بيان ان كل حركة هي إما مستقيمة أو منحنية
 والمستقيمة إما متساوية السرعة أو متغيرة
 والمتغيرة إما متسارعة أو متباطئة
 والمنحنية إما دائرية أو غير دائرية
 والدائرية إما مركزية أو غير مركزية
 والمركزية إما متساوية السرعة أو متغيرة
 والمتغيرة إما متسارعة أو متباطئة
 والمنحنية إما متساوية السرعة أو متغيرة
 والمتغيرة إما متسارعة أو متباطئة

على ذلك يجوز ان يكون هناك كينيات متجددة في انان بنها ارضه فصيحة فلا يشتر المحسن تفاسل تلك الكينيات
 بل يدكها على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة ولما بيننا
 الامر الاول فمحتاج الى ابطال هذه الكون والبروز والفسو والنقو وقد ذكرنا وجها لابطالها في كتاب المراج
 والمص استاهبها الا بطلان هذه الكون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب محسن فان الما مثلا لو كان فيه
 اجزاء نارية كما انه كان مجلبن بحس بحر باطنه من داخل فيه او يدك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما
 بطبا محسن في الاين والوضع ظاهر اي وقوع الحركة في المقو الاين والوضع املا في الاين فلكونه معلو بالضم
 بالحسن واما في الوضع فلان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانها وانما يتبدل بالتدريج بسببه اجزائه الا ان
 عنه نحو نقط كذا في الفلك لا عظم واما حاق نحو معا كما في غير وتبدل الهيئة الحاصلة بسبب التسبب
 وهو الوضع ولا يقع بالحركة في الوضع الا بالتغير من وضع الى وضع على سبيل التدريج عن تبدل المكان فان
 قبل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذلك الكل لانه ليس لا مجموع الاجزاء فلما لو سلم ان هذا اجزا بالفعل ثبت الحكم
 لكل جن لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكره لا يتم في الفلك لا عظم عند لا يثبت له المكاتب على ان
 المكان هو سطح الباطن من الحاق ولا حاقه ويعرض لها وحده باعتبار وحدة المفضا والمحل والقابل واختلا
 المتقابلين والمنسوب اليه مقتضى للاختلاف وتضا الاولين للتضا ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانفا
 اختلاف الحركات قد يكون بالمهية وقد يكون بالعواض واتحادها قد يكون بالشمس وقد يكون بالشمس وقد يكون
 بالتضا وقد يكون بالانفا فبشر هذا المجرى الى بيان ذلك قد سبق ان الحركة تتعلق باموسنة فانفقوا على ان
 تتعلق بالثلاثة منها وهي ما فيه ومنه ما اليه بتميزه الذي يختلف باختلاف مهية الحركة وتعلقها بالثلاثة الباقية بتميز
 الحركة لا يختلف باختلاف مهية الحركة بل باختلاف الحركة لا يختلف هويتها ايضا فبما على ذلك ان اذا اتخذ المبدأ
 والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتخذ الحركة بالنوع وانما خلف المتحرك والمحرك او الزمان والعلو لان تنوع المعروضات
 او الاستبا لا يوجب تنوع العوارض المسببا لجوامعها فنوع واحد كالحركة بموضوعين مختلفين المهية كالانفا
 والقرين وحسب مؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان اثر للاختلاف بالفسر والطبع والارادة وما
 الحركة الصاعدة للنار طبعها وللحجر سيرا والظير اذ لا يختلف نوعا واما الارض فلا يتصور فيها اختلا المهية
 ولو فرض فلا خفا في جوار احاطتها بجميعة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلا العارض لا يوجب اختلا
 المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانما هي حركة الفلك
 الاعظم اذا اختلف المبدأ والمنتهى نوعا اختلف الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع بل بالشمس املا في الاين
 فكل الحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكل الحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم السواد
 مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبييض وكذا اذا اختلف ما فيها بالنوع وان اتخذ المبدأ
 المنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة معها على الانحنا وكل الحركة من البياض الى السواد
 على طريق الاين الصفرة ثم الحمرة ثم السواد مع طريق الاخذ في الخضرة ثم السواد وهذا معناه قوله
 واختلا المتقابلين والمنسوب اليه مقتضى للاختلاف وازاد بالمقابلين المبدأ والمنتهى وبالمستوية المقول للث

وهو

هذا هو الحق
الذي لا يفترونه
الذين يفترون
الدين والشرع
والذين يفترون
العلم والحق
والذين يفترون
الدين والشرع
والذين يفترون
العلم والحق

اليه من اذا اخلع عليه اما تصنا الحركات فليس لتصنا المتحرك لا جسم ولا تصنا في الذات ولو اعتبرنا التصنا
بالعرض فقد يكون متصا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد المتماثل التاؤلما الى العلو وقد يكون واحدا مع تصنا
الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس ومن البيا الى السواد وبالعكس ومن التوال الى الذبول وبالعكس
من وضع الى وضع اخر متصا له وبالعكس لا تصنا المتحرك لتمامها مع تصنا المحركين كما في الحركة الصاعدا الى المحرك
بالقوة القوية والطبيعية المتضاتين وتضادها مع تحا الحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالفسر
ولا تصنا الزمان لانه لا يتصور فيه تصنا اذ لا يتصور فيه لتوا ريد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التاقاب وعلى
سبيل الاجتماع وكل منهما يقتض الزمان لا يتصور للزمان والتصنا ايضا لان الصعود والهبوط متضادان مع التصنا
ما فيه كذا التسو والبتيض عند التحا الطريق اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل
متعد يتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد من هذه العلل فتحقق المعلول فيصوب ما يد على علليته لا على عد
عليه لجواز تحققه في تلك التصو بعله اخر وبما ذكرنا من ان تصنا الحركتين ليس لتصنا المتحرك لان
المحركين الى فوق وطبعاً الى تحت متضادان مع ان المتحرك واحد كذا فسا ما قيل تصنا الحركتين ليس لتصنا
الحركتين تصنا الحركتين المتضاتين كالصاعد والهابط الصاعد من فوق والهابط من تحت فليس تصنا الحركتين
لتصنا ما منه اليه والى هذا المعنى اشارة بقوله تعالى والاولين للتصنا اي تصنا المبدأ والمنتهى مقتض لتصنا الحركتين
وتضادها قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البيا وبالعكس من التوال الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض
كما في الحركة الصاعدا مع الهابطة بحسب ما بين مبدئهما من التصنا كما كون احداهما في غاية القرب من المركز والبعد من
والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد يمتدحوا بان تصنا العارض لا يوجب التصنا فكيفما وجد تصنا عارض
ما يتعلق بالحركتين تصنا الحركتين مع هذا البعد قلنا ما رادهم ان ذلك مجزئ وعلة اطلاقه لا يوجب التصنا العارض واما اذا كان
بخصته بحيث يوصل الى هذا التصنا على العارض او علم ما يتعلق به فلا استبعاد وهي هنا قد تصد تصنا الطرفين
التصنا على العارض فلا استبعاد وهي هنا قد تصد تصنا الطرفين هذا التصنا على الحركتين لانها اعني الصاعد والهابط
امان وجودها يتبع اجتماعها في ما واحد وجه واحد واعلم ان الاما قد اعترفت تصنا الحركتين تصنا المبدأ والمنتهى
من وصفها لتبدأ المشاهدة وذكر ان المتعلق الذي للحرك كما كان ينفسر الوتدنا لانه ان اوله ليس للقطبتين كو
مبدأ وغاية للحركتين لانه يتعلق بهما ان تصنا الاطراف تصنا الحركتين واعتر عليه باسوه هذين الوصفين
اعتر وصف المبدأ والمنتهاية لذاتهما متاخر عن وجود الحركتين فلا يكون تصنا هذين العارضين علة لتصنا الحركتين
بجلا القرب والبعد من المحيط فانها متقلما على وجود الحركتين ومقتضيا لكون الحركتين متضاتين اقول كما ان
بشون هذين العارضين لذاتهما متاخر عن وجود الحركتين فكذا تصناهما ايضا متاخر عن وجودها ولا استبعاد
يكون احد الوصفين المتاخرين علة للاخر فان قيل فليس التصنا بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخر مع لهما
عنها الى الاخر وهم قد صرحوا بان لا تصنا الحركتين المستقيمة الا بين الصاعدا والهابط وايضا يلزم التصنا بين
الحركات المستقيمة مع المستقيمة اذا كان مبدئها متاهي للاخر وبالعكس بل يلزم التصنا بين المستقيمة ايضا
المذكور اعني ان كان مبدئها متاهي للاخر وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تصنا بين الحركتين المستقيمة مع

هذا هو الحق
الذي لا يفترونه
الذين يفترون
الدين والشرع
والذين يفترون
العلم والحق

هذا هو الحق
الذي لا يفترونه
الذين يفترون
الدين والشرع
والذين يفترون
العلم والحق

هذا هو الحق
الذي لا يفترونه
الذين يفترون
الدين والشرع
والذين يفترون
العلم والحق

او كما يتعلق

المستقيمة

ذهبنا لتكلموا الى ان سببا لبطو تخلل السكنات والفلاسفة نفوا ذلك واختاروا المصنف القلاسة فقال
 لو كان سببا لبطو تخلل السكنات لما احس بالحركة المتصفة بالسعة المقابلة للبطو والتالي بطا بحسب بيان
 الملاذ ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرض الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا الى
 حركاته المعنوية في ذلك الوقت كنسبة وضد حركه الفلك الاعظم الى حركات الفرض لكن الفلك الاعظم قد يقطع
 في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره لاسكانه ان يمتد من المشا الى قطعها الفرض في ذلك الوقت بالف الفرضه فوق
 ان يكون السكنات المتخللة بين حركات الفرض في ذلك الوقت زيدا من حركه بالف الفرضه فليعلم ان لا يكون حركه
 الفرض محسوسا لكونها قبله معقود في سكنات تزيد علمها باله بالفرضه وليس لاسكانه لانه شاهد حركه سيرة
 في العاية ولا ترى شيئا من تلك السكنات قال الحكماء بطو سببا لبطو الممانعة الخارجية والداخلية اما
 الداخلية كتقل الجسم فانه يصح سببا لبطو الحركة القسرية كما في الحجر المر الى فوق والارادية كما في صعود الانسان
 الجبل ولا يصح سببا لبطو الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر مانع عنه واما الخارجية
 كغلظ الهواء ما يتحرك فيه فانه يصح سببا لبطو الحركة الطبيعية ايضا كقول الحجر في الماء كما يصح سببا لبطو الحركة
 القسرية والارادية كحركة التسمم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطوها نفس الارادة كما في الحجر ومحرك اليد فوق
 ولا انقض الالفان والفايا والانقطاع لوجوه ما بين الميادين ذهب بعض الحكماء كما رسطوا وطباعه والاشياء
 من المتعذر ان كل حركه يكون لها رجع عن سمت الذك ان اليه سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب
 الاول بعينه وعبر عنها بالحركه ذات الانقطاع او الى صواخر غير وعبر عنها بنات الزاوية اذ لا بد لها من حدث
 الزاوية عند الرجوع لا تكون متصلة بل يتخللها سكون قبل الرجوع وكحسب ما ذكرنا ان كل حركه مستقيمة
 تنتهي الى السكون وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة الغير النهائية فان الابعام متناهية فاما ان تنقطع
 وهو ط او ترجع على سمتها او تغطف الى سمت اخر وعلى التقديرين لا بد من سكون ما بين هاتين المستقيمتين
 ومنعه غيرهما كالفلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المتعذر واما المثبتون فلكل من الفرضتين في اثباته طريق
 قول الحكماء الوصول الى المنتهى لان الحد الذي هو سمتى المشا الممتدة لا يكون منقسما فذلك الامتداد
 فالاول يمكن يتم احدها فالوصول الى المنتهى ان اذ لو كان زمانيا كان ذلك الحد منقسما لعل الوصل به شيئا فشيئا
 ثم ان الوصول لعله هو الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة فان الوصول لان العلة الموجبة يجب وجودها حال
 وجود المعلول ثم ان اللا وصول ايضا الذي ضرورة انه زفلا الوصول لا يفتسم فلا يكون زفاله زمانيا والاك
 الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة اللا وصول يكون ايضا انيا وان ميلا للا وصول غير ان ميلا الوصول
 لامتناع اجتماع الميل الحد الميل عن فبين الاثنين زمانيا لامتناع تشابه الاثان وذلك لما لا حركه فيه والا
 فالى المنتهى او عندها وكلها خلافا للمفروض فهو زمانيا ساكون والجواب ان الميل الذي هو علة الحركة كما ان علة
 الوصول الى حلك هو علة الوصال عن تلك الحد فليس ميلا متغيرا ان ولو سلم فلان ان الميل الذي هو علة
 الوصول الى المنتهى موجود في ان الوصول لا يجوز ان يكون هو علة مقعدة له كالحركه فلا يجب بقاؤه مع المعلول
 مثلها ولو سلم فلان ان الميل الذي هو علة اللا وصول لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركه اقول يمكن تقدير الحركة

اعلم
 ان الحركة البرزخية
 هي التي اعتمد عليها شيخ
 الرئيس في اثبات هذا الملام
 هو ان الميل هو نقطة القربة للحرك
 الجسم من حد الى حد في السفة والحرك
 للجسم الى حد لا بد ان يكون معه الموصل الى ذلك
 الحد بحيث وجوده عند وجود الموصل فاذا الميل
 الرجوع الى ان الميل لا يكون له رجع الى
 حد لا بد ان يكون معه الموصل الى ذلك
 الحد بحيث وجوده عند وجود الموصل فاذا الميل
 الرجوع الى ان الميل لا يكون له رجع الى

ان الحركة البرزخية
 هي التي اعتمد عليها شيخ
 الرئيس في اثبات هذا الملام
 هو ان الميل هو نقطة القربة للحرك
 الجسم من حد الى حد في السفة والحرك
 للجسم الى حد لا بد ان يكون معه الموصل الى ذلك
 الحد بحيث وجوده عند وجود الموصل فاذا الميل
 الرجوع الى ان الميل لا يكون له رجع الى
 حد لا بد ان يكون معه الموصل الى ذلك
 الحد بحيث وجوده عند وجود الموصل فاذا الميل
 الرجوع الى ان الميل لا يكون له رجع الى

القلوب

دونه و هو من جنسها
 وان كان لا يحيد الكوكب عن مركزه
 ان كان لا يحيد الكوكب عن مركزه
 ان كان لا يحيد الكوكب عن مركزه
 ان كان لا يحيد الكوكب عن مركزه

على حد ينفع عنه الاجابة المذكورة وهو ان يبق الوضوء وكذا اللا وصولنا ابينا انفا بين الاين زمان
 سكون لما ذكرنا انفا والجواب لنقص بانه على هذا يلزم تحلل السكيات كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على خط
 منصوب يلزم تحلل السكيات الحركات المستقيمة الفلكية ما تجبها الوصول الى الحد والى في انفا والى انفا عنها
 مع انه لا سكون في الفلكيات والحل ان لا الام ان اللا وصول الى قوله صرته انه زوال الوصول الذي ينقسم فلا يكون زواله
 زمانيا والالكان الوصول ايضا منقسم زمانيا قلنا ان الانفا والموازاة والمحاذاة والتماس الوصول والى
 ايات لانها انما تحصل عند انفا الحركة مع ان زوال كل منها مما لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا
 تحرك في الزمان الى الانفا على الجسم الاخر فلا شك انهما ينطبقان عند انفا قطع حركته ولا يفرق هذا الانفا
 الا بعد التحرك احدهما والحركة مما لا يحصل الا بالانفا وهكذا الحال في جميع ما ذكرناه والى الجبا الاشكال
 الاعتما المجلب في الجرح المتحرك قسلا يغلب الاعتما اللازم فيصعد الاعتما المجلب الجرح ويضعف بمصا كان للوه
 الحركه متجذرا في الضعف الى ان يغلب للازم المجلب فيزل الجرح ولا شك ان غلبته على المجلب مما يكون بعد
 التقابل بينهما اد لا ينقلب المغلوب من المغلوبي الى لغايبه فتم من غير تحلل عامل وعند التقابل يجب السكون
 والا لزم الرجوع بلا مرجح اوله ليس كذلك فيكون اما بالاعتما اللازم او بالاعتما المجلب مع تعادلهما وتساويهما
 فيكون تحكما محضا والجواب انه لو كان التقابل فليكن في ان الوصول في زمانين ان الوصول والوجه فيكون
 الجسم ساكنا على ما هو المدعى انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكر والتحليل
 بين المستقيمتين فلكل من البيهتين ايضا في انكار طريق فقال الحكما ان صح وجود السكون بينهما فاذا فرض انه
 صعدا الحركه وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث يتساوي سطحا سطحه فلا شك انه ينزل الحركه واجتدح وجب
 الحركه لوسطا السكون بين حركتها الصاعدة والهابطة وذلك في وقتها الجبل بمصادرها لا امتناع التداخل
 بين الاجسام واللازم ضروري البطلان ذلك ما قلنا يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بحيث تنزل الحركه وايضا بالركبة
 لا تضام الجبل ولا تماسه الصوامير بل ترجع برحبه فاذا وصل اليها ويحده وقت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل
 فذلك فرض صحيح ويحتمل استلزامه للمع الدهور وهو الجبل فالك المغل لاسكون بين الحركتين اذا توجهت لا
 اللازم فانه يقتضيه الحركة النازلة لاسكون ولا وجه الاعتما المجلب فانه يقتضيه الحركة الصاعدة لاسكون ولا
 مؤهل للحركه والسكون الا الاعتما والجوان تعال الاعتما بين السكون والسكون حفظ الغنص وهو صنفنا
 الحركتين في غير الان حفظ النوع السكون يقابل الحركة فيقع في الموقل الرابع اما في الان فيقع في الغنص الثاني
 للجسم اشيادوانا لاوضاع ان يكون مستقرا في المكاني الواحد اما في الثلاثة الباقية فيقع في النوع الثالث الفعل
 من غير تقية وذلك بايقف في الكمن غير موزن واوله وتحلل وتكاتف في الكيف من غير اشتداد وضعف في الوضع من غير
 تبدل الوضع احر فهو بهذا المعنى وجوده مضال للحركة واعترض عليه بان الحركة في المعقولة الثالث قد يكون من
 الاضطرار ومن فدر الاخر فيكون النوع هنا محفوظا ولا سكون فالصواب ان يبق السكون هو الاستقرار فلما فيها
 يقع في الحركة وتلازمه عند الحركة عما من ان الحركة فيكون بينهما تقابلا لعد والمملكة ويبقى عما من ان يخرج عد
 حركه الاعراض والمفان ما و ان السكون في مكان لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو ايضا معاوضا

مع ان السكون لا يكون مع لزوم التقابل بان يبق لم يكن ان ينقلب المغلوب
 من المغلوبي الى الغالب من غير تقابل كمان ان اراد ان يتغير من غير بعد
 كانت حادة من غير ان يتغير فاما ان نظر الدائرة او اوضح عن موضع
 مع محيط الدائرة خطا في سطحها حرك ذلك نقطة ذلك السطح مع وجوده
 طوله الذي على المرح عند الان ينطبق على القطر فيبقى في حادة بالمرنطين
 اللتين بين ذلك المحيط وخط الدائرة فيبقى في حادة بالمرنطين
 القطر في حال الانفا في غير تقابل وان يتغير فاما مت
 يمكن ادعوا اجواب بان فرض ان الجرح في وقت دخلت الجبل كمن
 في الجرح وفي وصول الال تقصر والمفان ان
 ما ولا انفا
 وقد يكون ايضا ان يكون في زمانين في حركتها السكونية وحركتها في الالكان المتحرك
 بين السكون والركة في الالكان في حركتها السكونية وحركتها في الالكان المتحرك
 في حركتها
 قال الشيخ ان السكون ليس مع عدم الحركة من حيث ان السكون هو صنفنا
 الاضطرار في ذلك الجبل اذا كان في حركتها السكونية وحركتها في الالكان المتحرك
 في حركتها
 انما حفظ مثلا انما واحد فنوب ان يكون في حركتها السكونية وحركتها في الالكان المتحرك
 فنوب ان في ذلك الجبل وفي ذلك الجبل وفي ذلك الجبل وفي ذلك الجبل وفي ذلك الجبل
 المقدار في ذلك الجبل وفي ذلك الجبل وفي ذلك الجبل وفي ذلك الجبل وفي ذلك الجبل
 الابن وانما في ذلك الجبل وفي ذلك الجبل وفي ذلك الجبل وفي ذلك الجبل وفي ذلك الجبل
 ذلك ان تقف في الكمن غير موزن واوله وتحلل وتكاتف في الكيف من غير اشتداد وضعف في الوضع من غير

عنه

هذا المعنى شارح بقوله يقابل الحركتين وتبعضا لتماما ما فيه لسكون قد يعرله تضاد كما يعرله الحركة
لكن تضاد السكون انما هو لتماما ما فيه لسكون اعني الموقوفة بقية وفيها السكون فان سكوت الجسم في الحرارة
يضا لسكونه في البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد الا عن لستمرافيقه فاما قول هذا انما
يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول واما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضادا اذ لا امتناع في ان لا يتحرك
جسم شئ من الحديد فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحرارة ولا في البرودة ومن الكون طبيعي وقس وادراك
الكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجسم الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون فيقسم الطبيعة
وقس وادراك لان مبداه ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قس والافان كان مقان للفضد فهو
ادراك والافو طبيعي وطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنته امر غير طبيعي لان الحركة امر غير فان الذات الطبيعية
ثابتة فان الذات غير الثابت لا يكون مقتضيا للثابت بالذات بل لابد من مقارنته امر اخر الى الطبيعة ويكون ذلك
غير طبيعي لزوم الجسم له فيقف اى لزوم الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالانفصال عن ذلك الامر الغير الطبيعي
كالماء والهواء فانها امر غير طبيعي لطبيعتها الماء فالطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول
الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه لطبيعه لم تقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة عندئذ الى الحالة
الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية تد الجسم الى الامر الطبيعي بعد فلا يكون الحركة الطبيعية بحدية لان
الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالاطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة
فكل حركة طبيعية فهي تستدجر ما عن حاله غير طبيعيتها وطلبها الى الحالة الطبيعية ولا شئ من الحركات اللدنية
كأن كان نقطة تفرض ان يكون مطلوبة بالحركة يكون محررا عنها بل تلك الحركة ومن احراز يكون المطبوع
محررا عنه بالطبع فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلبها نقطة وعند الوضوء اليها يقارنها بالطبع فيكون
المطوب بالطبع محررا عنه بالطبع عني ثابا كل نقطة فرضت في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلقا بالطبع غير
عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة غير الحركة التي بها يطلب الوضوء اليها بالطبع وسترها مستندة الى قوته مستغنا
قابلة للضعف بعد ان الحركة القوية تستند الى قوتها المتحرك مستغنا من مبدأ خارجي تلك القوة قابلة للضعف
فلا يزال تضعف بمصاد ما اجر المحرورق بالحركة الى ان يصير فعله وتستوي الطبيعة ويعتد الجسم بالحركة
الطبيعية بشرط مقارنته امر غير طبيعي وتعرض البساطة ومقابلها اى التركيب للحركة خاصة اى لا يتصور
في السكون تركيب انما تعرض البساطة والتركيب للحركة فان قبل سكون الانسان على الارض من من الطبيعة والا
قلنا الا بل هو واحد انما يتوهم الغد في علمه والحقائق انها الطبيعية فقط واثر الا زيادة تركها الى الحركة
فان كلامنا الطبيعية والادارة والفاسر انما يصير تمام عملة السكون عند رجوعها الى الحركة وهذا مجرد الحركة
فانها لما كانت تقبل الشد والضعف لجما اجتماع عليتين على حركة واحدة كما في الحجر المر الى التحفظ انها
ليست التركيب في شئ وانما الموجهه هنا هو شدة والحركة فلا يكون بالذات والحركة التي تحصل في الجسم على الحقيقة
وقد يكون بارض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقته بل فيما يقارن له لكن ليس من حركة ذاتها لفان علم
مستغنا مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرله الحركة بالذات كسكن السفينة وقد

وهو يدور الى هذا المعنى شارح بقوله يقابل الحركتين وتبعضا لتماما ما فيه لسكون قد يعرله تضاد كما يعرله الحركة
لكن تضاد السكون انما هو لتماما ما فيه لسكون اعني الموقوفة بقية وفيها السكون فان سكوت الجسم في الحرارة
يضا لسكونه في البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد الا عن لستمرافيقه فاما قول هذا انما
يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول واما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضادا اذ لا امتناع في ان لا يتحرك
جسم شئ من الحديد فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحرارة ولا في البرودة ومن الكون طبيعي وقس وادراك
الكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجسم الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون فيقسم الطبيعة
وقس وادراك لان مبداه ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قس والافان كان مقان للفضد فهو
ادراك والافو طبيعي وطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنته امر غير طبيعي لان الحركة امر غير فان الذات الطبيعية
ثابتة فان الذات غير الثابت لا يكون مقتضيا للثابت بالذات بل لابد من مقارنته امر اخر الى الطبيعة ويكون ذلك
غير طبيعي لزوم الجسم له فيقف اى لزوم الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالانفصال عن ذلك الامر الغير الطبيعي
كالماء والهواء فانها امر غير طبيعي لطبيعتها الماء فالطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول
الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه لطبيعه لم تقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة عندئذ الى الحالة
الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية تد الجسم الى الامر الطبيعي بعد فلا يكون الحركة الطبيعية بحدية لان
الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالاطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة
فكل حركة طبيعية فهي تستدجر ما عن حاله غير طبيعيتها وطلبها الى الحالة الطبيعية ولا شئ من الحركات اللدنية
كأن كان نقطة تفرض ان يكون مطلوبة بالحركة يكون محررا عنها بل تلك الحركة ومن احراز يكون المطبوع
محررا عنه بالطبع فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلبها نقطة وعند الوضوء اليها يقارنها بالطبع فيكون
المطوب بالطبع محررا عنه بالطبع عني ثابا كل نقطة فرضت في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلقا بالطبع غير
عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة غير الحركة التي بها يطلب الوضوء اليها بالطبع وسترها مستندة الى قوته مستغنا
قابلة للضعف بعد ان الحركة القوية تستند الى قوتها المتحرك مستغنا من مبدأ خارجي تلك القوة قابلة للضعف
فلا يزال تضعف بمصاد ما اجر المحرورق بالحركة الى ان يصير فعله وتستوي الطبيعة ويعتد الجسم بالحركة
الطبيعية بشرط مقارنته امر غير طبيعي وتعرض البساطة ومقابلها اى التركيب للحركة خاصة اى لا يتصور
في السكون تركيب انما تعرض البساطة والتركيب للحركة فان قبل سكون الانسان على الارض من من الطبيعة والا
قلنا الا بل هو واحد انما يتوهم الغد في علمه والحقائق انها الطبيعية فقط واثر الا زيادة تركها الى الحركة
فان كلامنا الطبيعية والادارة والفاسر انما يصير تمام عملة السكون عند رجوعها الى الحركة وهذا مجرد الحركة
فانها لما كانت تقبل الشد والضعف لجما اجتماع عليتين على حركة واحدة كما في الحجر المر الى التحفظ انها
ليست التركيب في شئ وانما الموجهه هنا هو شدة والحركة فلا يكون بالذات والحركة التي تحصل في الجسم على الحقيقة
وقد يكون بارض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقته بل فيما يقارن له لكن ليس من حركة ذاتها لفان علم
مستغنا مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرله الحركة بالذات كسكن السفينة وقد

تقول قد علمت ان الحركة الطبيعية انما تصد عن الطبيعة
فانها لا تكون في ذاتها بل في مقابلة الحركة الطبيعية
فانها لا تكون في ذاتها بل في مقابلة الحركة الطبيعية
فانها لا تكون في ذاتها بل في مقابلة الحركة الطبيعية
فانها لا تكون في ذاتها بل في مقابلة الحركة الطبيعية
فانها لا تكون في ذاتها بل في مقابلة الحركة الطبيعية
فانها لا تكون في ذاتها بل في مقابلة الحركة الطبيعية
فانها لا تكون في ذاتها بل في مقابلة الحركة الطبيعية
فانها لا تكون في ذاتها بل في مقابلة الحركة الطبيعية
فانها لا تكون في ذاتها بل في مقابلة الحركة الطبيعية
فانها لا تكون في ذاتها بل في مقابلة الحركة الطبيعية

لا يكون

ص

لا يكون قابلا للعرض المحال في الجسم والحركة قد تكون بسبب حركة الحجر انما زل بطبعه وقد تكون كحركة ساكن السفينة اذا تحركت بالذات وبالعرض ايضا ثم قيل الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لا متنازع كحركة الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى دليلها كلاهما بطا ما الدعوى فلا الحركة المركبة قد يتصور في المتحرك بالعرض كما في الحجر المرمى الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة كحركة من الحركة الفعيرة والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير الذي اليه بل الى سمتا ميبدا الى مركز العالم في المتحرك بالارادة كالطير اذا حمل السمك وهو يميل الى سمت اخر فانه يجد منها حركة مركبة بين السمتين اعني سمتا الى اليمين وسمتا يطره الى اليمين واما الدليل فلان متنازع حركة الجسم الواحد للجهتين مختلفتين حركة ذاتية ثم والسند الاشارة المذكورة ولا يعقل الجسم ولا انواعه بما يقتضيه الدور اختلفا المتكلمون وان الخصومة في الحجر الذي هو الاثر الاثر هل هو معلل بمغيب غير الاعمال او لا فذهب بعضا منها واتباعه الى انه يوجب معنى اخر يعقل به الحركة والسكون وذهب بواحيين وابقا المتكلمين الى انقاذ ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية فاشا المص الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعقل الجسم من الخصومة في الجوز في انواعه الحركة والسكون بما يقتضيه الدور وهو الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الجوز ولو علل الحصول في الجوز وانواعه بها لزم الدور الخالص وهو النسبة الى الزمان واطرف الى الخامس من المقولات التسع وهو نسبة ما للشئ الى الزمان وكونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان وليس له عنه بمعية ثم المنع كالاين حقيقة وهو كون الشئ في زمان لا يفضل عليه كون الكسوف في سماء معينة وعين حقيقة وهو تجل ككون الكسوف في وقت او شهر كذا الا ان الحقيقة من المنع يوجب الاشتراك بايصفا شيا كائنية بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهو ظرف وما كان في نسبة الشئ الى الزمان اشكاله اعمية الزمان فيق وهو الى الزمان مقدما الحركة من حيث التقدير والناظر العارضا لها باعتبارها اخى قال الشيخ في الشفا الحركة يلحقها ان يقسم المقدم وحقا والمتقدمها ما يكون في المقدم من المتنا والمناخر منها ما يكون في المناخر من المتنا لكن التقدير الحركة لا يولد مع المتناخر عنها كما يوجد المقدم والمناخر من المتنا معا ويكون للمقدم والناخر في الحركة خاصية يلحقها من جهة ما هما للحركة ليس جهة ما هما للمتنا فالحركة مقدما منقسم الى المقدم والمناخر والزمان هذا المقدم وقوله العارضا لها باعتبارها اخر معنا ان هذا المقدم والناخر العارضا لغيره لا جزا الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه الحكماء بل باعتبار اخر غير علم ما ذهب اليه المتكلمون واخبار المصنف على ما ذكره في مبحث المقدم وانما يعرض المقدم بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعرضاتها اي مقولتها انما يعرض بالذات للمتغير كالحركة وما يتبعها من الامور ويعرض لمعرضها والمتغير كالجسم بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرضه في الاعيان صفا متغيره كالجسم فانها بواسطة عرض المتغير لها عرض لها فم لا يفتقر وجودها وعرضا اليه اي لا يفتقر وجوده وعرضا عن المتغيرات ولا عدا الى الزمان لان معرض المتغيران مقدم على المتغيران ضرورة تقدر المعرض على عارضة والمتغيران مقدم على الزمان لان الشئ مقدم على مقداه الفايتم به فيكون معرض المتغيران مقديما على الزمان لان المقدم على المقدم مقدم فلو افتقر وجود المعرض او عدا اليه لزم الدور والظرف يعني لان المفروض والنقطة يعني كما ان النقطة ليست

مع كلام المقدم ان الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والناظر العارضين
 الحركة وافر ما باعتبارها لا اعتبار بالارادة بل باعتبار التقدم والناظر
 انما لا اعتبار بالذات كجسمان اويق باعتبار ليس مع الاعيان والناظر
 في بعض المقدم وان عرض الزمان في الزمان والناظر
 في كونه العبارة دون ما انما تقام في ذكره في غير قوله
 لا في الزمان
 هو نسبة الزمان الى الزمان
 والناظر العارضين
 في كونه العبارة دون ما انما تقام في ذكره في غير قوله
 في كونه العبارة دون ما انما تقام في ذكره في غير قوله

من الخط

هذا هو الوجه الثاني في كونها متصلة بالزمان
والوجه الثالث في كونها متصلة بالمكان
والوجه الرابع في كونها متصلة بالزمان والمكان

من الخط كلك الان ليس من الزمان وذلك لانه مشترك بين الماضي والمستقبل من الزمان والحد المشترك بين
الكليات المتصلة ليست جزأها والا لما امكن تقسيمها الا ان يفتتقها اليه لان لتصفيف يكون تلبسنا
والثالث تخمينا وعلى هذا وعد فالزمان لا على التدريج جواب عن معارضة تقريرها ان الان من الزمان
لان عدلان ما تدريج او دفعه والاول بطوالا لكان الان زمانيا لان اذا انعدت شيئا شيئا يكون له
قط فيكون زمانيا منقسما بل يكون زمانا الا انا والثاني يقتض ان يكون ان عد متصلا بان وجود لولم
به لكان الان الاول في الزمان الذي بينهما الاموجود والعدم وهو محقق في الان الذي يستلزم تركب الزمان
منها وتقريرها بخواب ان هناك قسمات ثانيا ان الحسوا لتدريج خصوصاً هي اتصاله ينطبق على الزمان
كالحركة التي لا يتصور حصولها الا اصلا وغير التدريج اما ان يكون حصوله في طرف الزمان عدلان لان الزمان
لكون المتحرك في حامين من عد المتشايها بين المبدؤ والمنتهى فانه يوجب ان لا يوجد في زمانا قطعاً او حصولاً
في الان والزمان معاً كالموصول الى المنتهى فانه يوجد في ان ويقتض زمانا وكل هذا الحسوا في دفعه الان
احكامه في زمانا بعد ذلك لان الزمان والاخر واما ان يكون حصوله في الزمان لا يمتنع الا ان يمتنع بل على وجه
فكل ان يفرض في ذلك الزمان مثل كون الشيء متحركاً فان هذا لا يصدق على الشيء في طرف الزمان لان الحركة زمانية
بل يصدق ذلك على الجسم في كل ان يفرض من الان ان زمانا حركته فهذا القسم واسطة بين التدريج الذي هو
القسم الاول وبين الدفع الذي كلفنا ولا وجه بين المذكور فظهر ان الحسوا في الزمان لا يمتنع في التدريج فعد
الان في الزمان الذي بعده لا يمتنع الا ان يمتنع انفساً الان وكون زمانا بل يمتنع ان لا يوجد ذلك الزمان
ان الا يكون عد فيه فالان طرف لذلك الزمان وعد في جميع تلك الزمان ولا يمتنع في ذلك الزمان عد
الان وهو ان دفعه قول كل ما هو غير الزمان والان يوجب في احداهما فلا يمكن ان يكون اثنان من الزمان
فان الزمان لو كان موجوداً في الزمان لكان ذلك الزمان ايضاً موجوداً في زمانا اخر وهكذا حتى يتبين وكذا الان لو
كان موجوداً في الان لكان ذلك لان ايضاً موجوداً في ان اخر ولم يمتنع واذ اتمت هذا فلا يتم ان وجوده
في ان يمتنع ان عد بان وجوده ولو سلم فلان ان عدلان ان في قولنا ان اذا انعدت شيئا شيئا يكون
امتداد فقط قلنا انعدت الان شيئا شيئا انما يقتض ان يكون لانعدت امتداداً وهو لا يوجد والنزاع فيه وان
ما مر انفاً وحد العالم يستلزم حدثاً في زمانا ان العالم وهو ما سؤل الله تعالى عن حادث يلزم منه ان الزمان
حادث لان الزمان من جملة العالم التماس الوضوع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اي الوضوع هيئة
تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى البعض ونسبة اخرى تقع بين اجزائه وشيئا اخر غير
فلك الجسم حادثاً متعلوا داخله في كالتقيا فانه هيئة للانسان بحسب نسبتها بين اجزائه وبحسب كون رأسه
من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير التماس وضعاً اخر وفيه تضاد فان التقيا والانتكاس جوابان
يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاوشة وضعف لان الشيء قد يكون اشد انتظماً او انحناء
من غيره والوضوع قد يطلق على معنى اخر وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يسأل اليه اشارة حسية لفظة
بهذا المعنى فان وضع دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة الملك اي الملك ويسمى الجنة ايضاً

هو

اقول ان هذا القسم داخل في الوجه الثاني من دفعه لان
واسطة بين التدريج وبين الدفع الذي يتناول
الوجهين وهذا كما لا يمتنع ان يشبه
على احد سيم الشارح
العلامة جرم

بسم

نسبه الشيء اي هيئته محصل بسبب نسبه اي ملاصق بحيث يبه الحاطة ما وينقل بانتقاله فلم ير بالتسبه معناه
 المصدك بل ما يترتب عليه من الهيبه ويكون ذاتيا كسببه الهرة الى اهابها وعرضيا كسببه الانسان الامتصه
 الثامن والناسع ان يفعل وان يفعل والحق بثبوتها ذهنا والايضا العتبه يعين الثامن من المقولان التاسع هو
 ان يفعل وهو تاثير الشيء في غيره على اتصافه غير كالحال الذي للمسخر ما دام يسخر والناسع ان يفعل وهو
 تاثير الشيء من غيره كالحال الذي للمسخر ما دام يسخر وذهبا لا ما وجمع من المحققين منهم المصنف ان
 بثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لانفرد كل منهما الى موثر وتحقق هناك
 تاثير وتأثيرا خزان ويلزم التاثير والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل تاثير واجبا رتبه الا بدعا الذي لا يفتقر
 الى زمان فيقبل ان يفعل وكل تاثير وخصو له الذي من قبل ان يفعل وليس كذلك بل ان كان الفاعل
 يفعل المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار في حال الفاعل هو ان يفعل وحال

المنفعل هو ان يفعل وقال الشيخ انما او شرف لفظ ان يفعل وان يفعل
 على الافعال والفعل لانها تدعى لان الحاصل بعد انقطاع الحركة

وانما المقولة ما كان توجهها الى غاية ما من وضع او كيف

او غير ذلك غير مستغر من حيث هو كك ولفظ ان

يفعل وان يفعل مخصوصا بذلك

لله اولا واخرا وطائرا

وباطنا

وذلك لما في الوجود من القوة على ان يتغير في كل لحظة...

وذلك لما في الوجود من القوة على ان يتغير في كل لحظة...

وذلك لما في الوجود من القوة على ان يتغير في كل لحظة...

وذلك لما في الوجود من القوة على ان يتغير في كل لحظة...

وذلك لما في الوجود من القوة على ان يتغير في كل لحظة...

وذلك لما في الوجود من القوة على ان يتغير في كل لحظة...

وذلك لما في الوجود من القوة على ان يتغير في كل لحظة...

وذلك لما في الوجود من القوة على ان يتغير في كل لحظة...

وذلك لما في الوجود من القوة على ان يتغير في كل لحظة...

وذلك لما في الوجود من القوة على ان يتغير في كل لحظة...

وذلك لما في الوجود من القوة على ان يتغير في كل لحظة...

وذلك لما في الوجود من القوة على ان يتغير في كل لحظة...

وذلك لما في الوجود من القوة على ان يتغير في كل لحظة...

وذلك لما في الوجود من القوة على ان يتغير في كل لحظة...

صدور الازمة بالنظر الى اجتماع الشرايط اغراض النظام الارادة الى الفعل فلنا ان لا يكون الازمة...

فلا يمكن من الازمة ان يتغير في كل لحظة... صدور الازمة بالنظر الى ذات الفاعل...

الذي هو امر الحكيم... يعبر عن الوجود بالاختيار والارادة...

فقد عرفت ان الازمة غير ارادة على الذات... فاعلم بان الازمة هي القوة على ان يتغير...

من الضمير والتركيب ليس في حال واحد باعتبار واحد... فاعلم بان الازمة هي القوة على ان يتغير...

فقد عرفت ان الازمة غير ارادة على الذات... فاعلم بان الازمة هي القوة على ان يتغير...

Marginal notes on the left side of the page.

Marginal notes on the right side of the page.

هذا العلم هو العلم الحقيقي الذي لا يتغير بغيره...
انما هو العلم الحقيقي الذي لا يتغير بغيره...

فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عند
غير غيبته عنها واما ان العلم بالعلم يوجب العلم بالمعلول فقد علم كل انبيء مستقصه في الاجزاء عنه بان
وهي الحكمة مما يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بالوجه الاول والثاني فانها لا يدرك علمها
عالم لا يدرك علمها على عمومها لتبنيها الى جميع الموجودات واما ان ثبت ان العلم عالم اشار الى الجواب عن ادلة المتكلمين
وهم فرق منهم من قال انه تعالى يعلم نفسه لان العلم نسبة التسمية لا يكون الا بين شيئين متغايرين هما
ها بالظن ونسبة الشيء الى نفسه خارجا لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محض بل هو صفة حقيقة
ذات نسبة الى المعلول ونسبة الصفة الى الذات فاما قلنا ان الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم
فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا انه يقتضي نسبة بينهما وبين المعلول ونسبة اخرى بينهما وبين العالم وهما
واما النسبة بين العالم والمعلول فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبارا بالعرض في انفسها
سلبا كون العلم نسبة محض بين العالم والمعلول لكن المتغاير لاعتبارها كالتحق هذه النسبة والى هذا
اشارة بقوله والتغاير اعتبارا لغيره ان ذات البار تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها
باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا الفد من التغاير يكفي لتحقيق النسبة وفهم من قال انه تعالى
يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صفة مساوية للمعلومية في العالم ولا يخفى ان صور الاشياء
المختلفة مختلفة فيلزم محسبته المعلومة اكثر الصور في الذات الاحد من كل وجه الجواب فاذ ذكرنا فيها
سبق ان علمه بالاشياء ليس بارتيابا لاشياء بل محض الاشياء بانفسها فعنده وكذا علمنا بالاشياء
وبالامور القائمة بها وذلك لبيته على احضورها وقد ذكرنا ايضا انه يقوم من العلم باشتصاص الاشياء صفة
ان انكشاف الشيء على اخر لا جعل خصوه بنفسه عنده انما من انكشافه عليه لا جعل خصومه له عنده ولا
هذا المعنى اشارت به ولا يستدل العلم بصور تغاير المعلوما عنده وقوله لان نسبة الحصول اشدة
من نسبة الصواع المعقولة لنا معنا ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء الحصول للفاعل وذلك
بالوجود وحصول الصواع المعقولة لنا حصولا للفاعل وذلك بالامكان والوجود اشدها لامكان وعندهم من قال
انه تعالى يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلا تارة اذا علم مثلا ان زيد في الباب الا انما خرج منها
فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار ويتبين ذلك العلم كماله والا اول موجب للتعين في ذاته من
الى اخرى والثاني في قوله الجمل وكلاهما نقص بجيبهما الله تعالى عنه والجواب منع لزوم التعيين فيه نعم بل التعيين
انما هو في الاضافات لان العلم عنده اضافة محضه وصفه حقيقته ذات اضافة فعله الاول بتغيير
العلم على الثاني بتغيير اضافة فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغييره في صفة وجوده بل في مفهومه اعتبارا
وهو جازي في هذا اشارت به وتغيير اضافة ممكن وقال الحكماء علمه تعالى ليس علمنا ما ياتي الى واقعا
في زمان علم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان محض فاحتمل من هذا في ذلك
الزمان كان واقعا في الحال فاحتمل قبله او بعده كان واقعا في الماضي والمستقبل واما علمه تعالى فلا
احتماله في زمان اصل فلا يكون في حاله وما مستقبل فان هذه صفا عارضة للزمان القبا الى

هذا العلم هو العلم الحقيقي الذي لا يتغير بغيره...
انما هو العلم الحقيقي الذي لا يتغير بغيره...

اشياءها لا يكون العلم بالعلم يوجب العلم بالمعلول فقد علم كل انبيء مستقصه في الاجزاء عنه بان
وهي الحكمة مما يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بالوجه الاول والثاني فانها لا يدرك علمها
عالم لا يدرك علمها على عمومها لتبنيها الى جميع الموجودات واما ان ثبت ان العلم عالم اشار الى الجواب عن ادلة المتكلمين
وهم فرق منهم من قال انه تعالى يعلم نفسه لان العلم نسبة التسمية لا يكون الا بين شيئين متغايرين هما
ها بالظن ونسبة الشيء الى نفسه خارجا لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محض بل هو صفة حقيقة
ذات نسبة الى المعلول ونسبة الصفة الى الذات فاما قلنا ان الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم
فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا انه يقتضي نسبة بينهما وبين المعلول ونسبة اخرى بينهما وبين العالم وهما
واما النسبة بين العالم والمعلول فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبارا بالعرض في انفسها
سلبا كون العلم نسبة محض بين العالم والمعلول لكن المتغاير لاعتبارها كالتحق هذه النسبة والى هذا
اشارة بقوله والتغاير اعتبارا لغيره ان ذات البار تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها
باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا الفد من التغاير يكفي لتحقيق النسبة وفهم من قال انه تعالى
يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صفة مساوية للمعلومية في العالم ولا يخفى ان صور الاشياء
المختلفة مختلفة فيلزم محسبته المعلومة اكثر الصور في الذات الاحد من كل وجه الجواب فاذ ذكرنا فيها
سبق ان علمه بالاشياء ليس بارتيابا لاشياء بل محض الاشياء بانفسها فعنده وكذا علمنا بالاشياء
وبالامور القائمة بها وذلك لبيته على احضورها وقد ذكرنا ايضا انه يقوم من العلم باشتصاص الاشياء صفة
ان انكشاف الشيء على اخر لا جعل خصوه بنفسه عنده انما من انكشافه عليه لا جعل خصومه له عنده ولا
هذا المعنى اشارت به ولا يستدل العلم بصور تغاير المعلوما عنده وقوله لان نسبة الحصول اشدة
من نسبة الصواع المعقولة لنا معنا ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء الحصول للفاعل وذلك
بالوجود وحصول الصواع المعقولة لنا حصولا للفاعل وذلك بالامكان والوجود اشدها لامكان وعندهم من قال
انه تعالى يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلا تارة اذا علم مثلا ان زيد في الباب الا انما خرج منها
فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار ويتبين ذلك العلم كماله والا اول موجب للتعين في ذاته من
الى اخرى والثاني في قوله الجمل وكلاهما نقص بجيبهما الله تعالى عنه والجواب منع لزوم التعيين فيه نعم بل التعيين
انما هو في الاضافات لان العلم عنده اضافة محضه وصفه حقيقته ذات اضافة فعله الاول بتغيير
العلم على الثاني بتغيير اضافة فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغييره في صفة وجوده بل في مفهومه اعتبارا
وهو جازي في هذا اشارت به وتغيير اضافة ممكن وقال الحكماء علمه تعالى ليس علمنا ما ياتي الى واقعا
في زمان علم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان محض فاحتمل من هذا في ذلك
الزمان كان واقعا في الحال فاحتمل قبله او بعده كان واقعا في الماضي والمستقبل واما علمه تعالى فلا
احتماله في زمان اصل فلا يكون في حاله وما مستقبل فان هذه صفا عارضة للزمان القبا الى

في معرفة حقائق العلوم في ضوء المنطق...
انما هو العلم الحقيقي الذي لا يتغير بغيره...

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

يخصر من هذا الحال معان ما حكمه هذا والماض زمان ما حكمه والمستقبل زمان ما حكمه هذا
فمن كان علمه اذ لم يحيط بالزمان وغيره يحتاج في وجوده اليه وغيره يخصر من معين من اجزائه لا يتصور في
حاله الا ما مضى والمستقبل فالله سبحانه عالم عنده بجميع الحوادث الجزئية وازمنةها الواضحة في الماضي
ان بعضها واقع في الان وبعضها في الماض وبعضها في المستقبل بل يعلمها عاملا متعاليها عن
الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبة جميع الامكنة
على السوا وليس فيها بالقياس ليقرب ويبعد وسواك لا يمكن هونته وصفاته الحقيقية زمانيا
لم يتصف بالزمان مقياسا اليه بالماضي والاستقبال والحضور بل كان نسبة الجميع الازمنة على السوا
فالموجودات من الان الى الابد معلولة كل في وقته وليس علمه كان وكاين وسيكون بل هي اذ هي
في اوقاتا فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بل اوصافها
الثلاثة اذ لا تحقها بالنسبة اليه نعم ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير احد اركانها بالعلم
قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات ويحدها لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطيات
الجزئيات واحكامها وخصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم
بالعلمه يوجب العلم بالمعلول يتاما توهما واما الجزئيات فلان اذ اركانها انما يكون بالان جسميات والحوادث
ان ادراك المتشكلات انما يحتاج الى الاجمات اذ كان العلم حصول الصور واما اذ كان افعالها حاضرة
حقيقته ذات افعالها الصورية فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تعالى يعلم الحوادث قبل وقوعها والا
يلزم ان يكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا والثالث لبيان الوجود والامكان بالان والجزئيات
ممكنة لكونها حادثة وواجبة ايضا والا يمكن ان لا يوجد فيقبل علمه جهلا وهو صحيح والجواب ما عر
من ان العلم انما هو تابع للمعلول فلا يكون علمه له ومضيد الوجود ولو سلم فنقول انها ممكنة لذواتها
غيرها وهو تعالى علم البارئ بوجوهها والانتفاء بين الامكان بالذات والوجود بالغير الا هذا اشار
بقوله ويمكن اجتماع الوجود والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حتى بالصفة اتفق جمهور العقلاء
على انه تعالى حتى واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب العلم والقدرة وقال
الحكا والجمهور البصر من المعزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر لها معنى اخر قلنا في معنى الكيفية
التفصيلية وتخصيص بعض الممكنات بالايجاب وقت يدل على ارادته وليست زاوية على الداع والارادة
او تعد القدا يعين تخصيص بعض الممكنات بالوقوع في بعض اوقات والبعض مع سوا
نسبة الذات الى لكل الابدان يكون لصفه شأنها التخصيص لا متناع التخصيص بل لا يخصص امتناع
احتياج الواجب فاعلم اليه الى المرغضا وذلك لصفه المسما بالارادة فذهب الاشاعرة الى انها متناع
للعلم والقدرة وسما الصفا والمص وجمامندوسا المعزلة كذا الحسين النظار والجاخط والعدا
وابوالفاسم البلخي ومحو الخوارزمي الا انها علم بالرفع وليست بالداع واستدل المص على ان الارادة
ليست امر اخر لسواك بان هذا لو كان اخر سواك الداع لكان العلم او تعد القدا فان هذا الامر ان كان

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عال بالاشياء

قوله وان يبين ان ربه سبحانه هو الظاهر لا السمع احد من الملائكة

وان لم يرد به الا هو الظاهر

الارضية فليس الا هو الظاهر

والارضية فليس الا هو الظاهر

والارضية فليس الا هو الظاهر

والارضية فليس الا هو الظاهر

والارضية فليس الا هو الظاهر

والارضية فليس الا هو الظاهر

والارضية فليس الا هو الظاهر

والارضية فليس الا هو الظاهر

والارضية فليس الا هو الظاهر

والارضية فليس الا هو الظاهر

والارضية فليس الا هو الظاهر

والارضية فليس الا هو الظاهر

والارضية فليس الا هو الظاهر

والارضية فليس الا هو الظاهر

والارضية فليس الا هو الظاهر

والارضية فليس الا هو الظاهر

والارضية فليس الا هو الظاهر

يقول الفاضل ان كان نفسه لامثله وهكذا الحكم في كل شعر وكتاب يسبب له مولفه فان قيل اذا
 اريد بكلام الله تعالى المنظم من الحروف المسموعة من غير غيبا تعين المحل فكل واحد منا يسمع كلام
 الله نعم وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهم من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاصه بانه
 كلام الله تعالى فبما وجه احدها وهو اختيار الاما حجة الاسلام انه سمع كلامه الاول بلا صوت ووجد
 كما يحرف في الآخرة ذاته بلا كرم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الروية والسماع بكل موجود في الدنيا
 والصفات لكن سماع ما عدا الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثابتها انه سمعه بصوت
 من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثابتها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكسب للعبا على ما
 شان سماعنا وحاصله انه اكرم موافقه كلامه بصوت في ان يخلفه من غير كسب لاحد من خلفه والى هذا
 ذهب الشيخ ابو منصور الترمذي والاشعري ابواسمعي الاسفريني وعلى التفسيرين فقد يجعل اسم الجموع
 بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسم المعنى كصديق على المجموع وعلى كل بعض من البعض وبالجملة
 فما يق من المكتوب في كل مصحف والمقر بكل لسان كلام الله نعم فباعبا الوحدة النوعية ما تق انه
 حكاية عن كلام الله نعم ومماثل له وانما الكلام هو المخبر في لسان الملك فباعبا الوحدة الشخصية
 وما يق ان كلام الله نعم ليس فاما بل لسان اقله ولا خالا في مصحف ولوح في اذنه الكلا المحقق الذي
 هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظ
 رعاية للنادر احتراما عن هذا الوهم الى الحقيقة الازلية على ان اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا
 اجزاء صفا الدال على المدلول شايغ ذابغ في مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرا في بعض الكتب
 وكتبه بيده الثالث ان كلام الله نعم لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المصنف
 كثير في كلامه نعم مثلا انا ارسلنا نوحا وقال هو وعصى فرعون الى غير ذلك وقد يقتض سبق وقوع
 العسبة ولا يتصور سبق على الازل فتعين الكذب هو مح على الله ما سياتي والجواب ان كلامه تعالى
 في الازل لا يتصف بالماضي والحال والاستقبال لعدم ما وانما يتصف بذلك فيما لا يزال المحبب
 التعلقا وحده الازمنه والاقان وتحقق هذا مع القول بان الازل مدلول اللفظ عسيرا
 وكذا القول بان المتصف بالماضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلام
 نعم يشمل على امرئى واخبارا واستخبا ونداء وغير ذلك ولو كان ازليا لزم الامر بلا ما مؤ والنهى
 بلا نهى واخبارا بلا سماع والتدوا والاستخبا بلا مخاطبة كذلك سفة عبث لا يجوز ان يسبب الى
 الحكيم العليم نعم وتقدس فاجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه تعالى في الازل ليس بامر ولا
 نهى ولا خبر ولا غير ذلك وانما يصير هذه الاستفا فيما لا يزال فان قيل وجوب الجنس من غير ان يكون
 احدا لانواع غير معقول وايضا التيقين على القديم مح فلنا هو اذ انه امر واحد يرض له التنوع بحسب
 التعلقا الحادثة من غير ان يتغير هو في نفسه وقد يجاب بان السفة والعبث انما يلزم لو حو طبا المعدوم
 وامر في عده واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل فمن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولد

الشيء الذي يدعيه هؤلاء من انهم قد فهموا الكلام واللفظ والاصطلاح
الذي هو المقصود من كلام الله تعالى في قوله تعالى ان الله لا يهدي
القوم الضالين

ان الله لا يهدي
القوم الضالين
الذي هو المقصود من كلام الله تعالى في قوله تعالى ان الله لا يهدي
القوم الضالين

ان الله لا يهدي
القوم الضالين
الذي هو المقصود من كلام الله تعالى في قوله تعالى ان الله لا يهدي
القوم الضالين

ان الله لا يهدي
القوم الضالين
الذي هو المقصود من كلام الله تعالى في قوله تعالى ان الله لا يهدي
القوم الضالين

ان الله لا يهدي
القوم الضالين
الذي هو المقصود من كلام الله تعالى في قوله تعالى ان الله لا يهدي
القوم الضالين

ان الله لا يهدي
القوم الضالين
الذي هو المقصود من كلام الله تعالى في قوله تعالى ان الله لا يهدي
القوم الضالين

ان الله لا يهدي
القوم الضالين
الذي هو المقصود من كلام الله تعالى في قوله تعالى ان الله لا يهدي
القوم الضالين

ان الله لا يهدي
القوم الضالين
الذي هو المقصود من كلام الله تعالى في قوله تعالى ان الله لا يهدي
القوم الضالين

شرحناه في مجملنا المسمى على اجمع التي من اراد الاطلاع اليه ولصحت المواضع كلامه في تحقيق كلام الله
تعمم محصله ان لفظ المعنى يطلق ثانياً على مدلول اللفظ واخر على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما
قال لكلام هو المعنى الفهم الاصح منه ان مراد مدلول اللفظ وحده وهو القديم عند عامة
العبارة انما يسمي كلاماً ما جازاً للدلالة عليها هو لكلام حقيقة في صرحوا بان اللفظ حادث على حد
ايضاً لكنها ليست كماله حقيقة وهذا الذي هو من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاستدركنا من انكر
كلامه ما بين دفع المصنف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلاماً لله تعالى حقيقة وكلاماً للمعاصرين والحمد
بكلام الله الحقيقي وكلامه الموقر والمحمود كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يحصى على المقطن في الآ
الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام الفهمي عنده امراً ملاً لللفظ
والمعنى جميعاً قائماً بندان الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء باللسن محفوظ في الصدق وهو غير الكفا
والقراءة والخط الحادثة وما يقرب من الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فبجوابه ان ذلك ترتيبها
هو في اللفظ حادث والآلة الدالة على الحروف يجب حملها على حد واحد وحده المفوظ جميعاً بل لا
وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفاً لما عليه متاخراً واصحابنا الا انه بعد ان تأمل في حقيقته وقال
بعض الفضلاء هذا المحل من كلام الشيخ مما اخاره محمد الشهرستاني وكتاباً المسمى به اية الاذكار لاسيما
في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المكتوبة الى قواعد المله اقول المناسك في ذكرها انها تارة على ما
فهم الاصح من كلام الشيخ هي التي ذكرناها في الوجهين الاول والثاني من وجود المعزلة والواجب
ايضاً ما ذكرناه فليذكر من انكر كلامه ما بين دفع المصنف انما يكفر واعتدائه ليس كلام الله
تقبل بل ان من يخرج عن البشر وانا اذا اعتقد انه ليس بصفة قائمه بذاته بل هو ذال على ما هو وصفه
حقيقته وهو من مبدع الله تعالى ومخترعانه بان اوجد في لسان الملك او في لسان النبي او في لسان
والله عليه اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو من مذهب كثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه
كلاماً وما ذكره من ان ترتيب الحروف وانما هو في اللفظ والمفوظ فاللفظ حادث في اللفظ
فذلك امر خارج عن طوع العقل وما ذلك الامثلةان يتصور كذالك يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود
ولا يكون لبعضها تفقد على بعض وانما الصحيح يدل على صدق اتفاق المسلمون على ان الكذب في كلام الله
مع اما المعزلة فلو جهين اشار المصنف الى اولها وهو ان الكذب في الكلام الذي هو عندكم من قبيل
الافعال والصفات لان الكلام عندهم كما ذكرنا انها هو عبا عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني
المقصود منها متبع هو سبحانه لا يفعل البتة وهو سبحانه على اصلهم في اثنان حكم العقل بحسن الالفاظ
وفهمها والاشارة انه ينادي مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلام الله تعالى ارتفع الوثوق
عن اخباره بالثواب العقاب وسائر ما اخبر من الاحوال الاخرة والاولى وفي ذلك فوائد مصححنا
لا يتحصى والاصح اعجابهم فاعلموا انهم فلا يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلو جواؤها انهم انهم نقص
النقص على الله تعالى اجماعاً وايضاً يلزم ان يكون نحن اكلامه في بعض الاوقات عن وقت صدقنا

المبرح بان الكلام الفهمي والمعنى الذي يكون ان كيف يتصور ان يكون اللفظ والاصطلاح
الذي هو المقصود من كلام الله تعالى في قوله تعالى ان الله لا يهدي
القوم الضالين

وكلمة
الذي هو المقصود من كلام الله تعالى في قوله تعالى ان الله لا يهدي
القوم الضالين

قوله في قوله الوجود والوجود الاول والوجود الثاني

ان الوجود والوجود
ان الوجود والوجود
ان الوجود والوجود

قوله في قوله الوجود والوجود
قوله في قوله الوجود والوجود
قوله في قوله الوجود والوجود

قوله في قوله الوجود والوجود
قوله في قوله الوجود والوجود
قوله في قوله الوجود والوجود

قوله في قوله الوجود والوجود
قوله في قوله الوجود والوجود
قوله في قوله الوجود والوجود

قوله في قوله الوجود والوجود
قوله في قوله الوجود والوجود
قوله في قوله الوجود والوجود

قوله في قوله الوجود والوجود
قوله في قوله الوجود والوجود
قوله في قوله الوجود والوجود

قوله في قوله الوجود والوجود
قوله في قوله الوجود والوجود
قوله في قوله الوجود والوجود

قوله في قوله الوجود والوجود
قوله في قوله الوجود والوجود
قوله في قوله الوجود والوجود

فانها توقف على العلم والحيوة وديان افتقاره في الوجود الى امره والذات ينافي بوجودها بالذات
اقول فيقول الوجود الاول ان لا يفتقر الى تمامه من ان الوجود والوجود خاص في باقي المقدمات مستندك والذات
ان الذات لو كان باقيا بالذات لانفسه فان افتقر صفته بالذات الى الذات لشر الدلتوقف بتوكل في الوجود
الثاني على الاخر وان افتقر الذات الى البقاع استغنا عنك الواجب والذات ههنا وان
لم يفتقر احد لها الى الاخر بل تفق تحققهما معا كما ذكره صاحب لمواقف لم تعد الواجبان كلا
من الذات والذات يكون مستغنيا عما سواها ولو افتقر الوجود الى شيء لا يفتقر الى الذات ضرورة افتقار
الكل اليه والمستغنى عن جميع ما سواها واجب هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار الوجود الى الذات
مع لان افتقار الصفة الى الذات ضرورة وان الوجود لو كان صفة لازمة لكانت على
الذات قائمة بكانت باقية بالذات ويقتضي ان يفتقر الوجود بالذات الى ذاته ونفسه لازمة عليه
حيث يتقطن فيكون البارغم باقيا بالذات هو نفسه ونفي الوجود يعني وجود الوجود بل
نفي الشريك في الوجود لا يمكن تعد الواجب الا لتعين الذب الامتنان ان كان نفس المهية
الواجبة او معللا بها او بلانها فلا تعد وان كان معللا بامر مفضل فلا وجود بالذات لامتسا
احتياج الواجب في تعيينه الى مفضل لان الاحتياج في التعيين يقتضي الاحتياج في الوجود ذاته
ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من حيث اشتب المفهوم بما صدق هو عليه فان المهية الواجبة
بها في اول شق الردية مفهومها وفي الاخر ما صدق هو عليه يستقيم الكل فان قوله ان كان
نفس المهية الواجبة فلا تعان اريد بالواجب ما صدق هو عليه وردد المنع على اللزوم انه يجوز
ان يوجد الواجبان تعين كل واحد منهما نفسا انه بلا حذف وكذا اقول وان كان معللا بامر مفضل
عن الواجب بالذات ان اريد به المفهوم وردد المنع على اللزوم انه يجوز ان يكون تعين كل واجب
بامر مفضل عن مفهوم الواجب ذاته الواجب بلا حذف لا يبق لان الفضايل بين ذات الواجب ومفهوما
لانا نقول فيكون شقا خامسا مختار في الجواب ايضا لو كان الواجب اكثر من واحد لكان كل منهما
تعيين ضروري اما ان يكون بين الوجود والتعين لزوما لان لا يمكن بلجانا انفسا كما ان الوجود
الوجود بل ذات التعيين هو مع لان كل موجود مستعين ووجاز التعيين بل الوجود وهو يتاكون الوجود
ذاتيا بل يستلزم كون الواجب كذا حيث تعين بل الوجود وان كان بين الوجود والتعين لزوما
كان الوجود بالتعيين لم تعد الوجود على نفسه ضرورة تقدا لعل على المعلول بالوجود والوجود وان
كان التعيين بالوجود وكلاهما بالذات لشر خلاف المفهوم وهو تعد الواجبان التعيين المعلول لازم غير
متخلف فلا يوجد الواجب وان كان التعيين والوجود لا مفضل لم يكن الواجب واجبا بالذات لامتسا
احتياج الوجود والتعيين في احدهما الى المفضل وهو هو اقول قوله لم تعد الوجود على نفسه ضرورة
تقدا لعل على المعلول بالوجود والوجود فيه ان تقدا لعل على المع بالوجود والوجود انما هو على تقدا
كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول ههنا ليس لما سبق من ان الوجود من الامور الالهية

قطعة

الامر مفضل عن
الموجودية غير مستغن بل
ان يكون في الامر هو الماوية
جزة الزائدة عليها الموجودية المشتركة
مع مشتركة اذ على تقدير التقدير يجوز ان يكون
تعيين كل منهما بسبب مفضل عن مفهوم الواجب على
ذات الواجب كما ذكره الله في ما سببه كره في الوجود

قوله
 اما الملازمة
 فلو جيب قول علي
 القول بزيادة الصفات الحقيقية
 ٣٤٣
 على الذات و حدوث العلاقات يلزم
 حدوث الصفات فيلزم حدوث الذات بمقتضى
 الدليل المذكور لجرى ان الدليل هناك بوجه الملازمة
 كما لا يخفى الا ان يقال لا يقول
 بزيادة الصفات الزائدة بعد
 وجودها انما
 يلزم الازالم
 بكون الصفة
 في وقتها
 عن التعلق مع
 انها في الازالم
 عنه كما مر في الخبر

في الازل ومعنى الكلام ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا يخاف مكان وجود في الازل الرابع انه
 لمجا انصافا بالحادث لانه خلوة عن الحادث فيكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخفى عن الحادث
 فهو حادث اما الملازمة فلو جيب ان احدهما ان المتصف بالحادث لا يخفى عنه عن صدق الحادث حادث
 لانه ينقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كك لما تقر من ان ما ثبت قد امتنع عدو ثابتهما انه لا يخفى
 عنه وعن قابليته وحادثه لما من ان ازيله القابلية يستلزم جواز ازيلته المقبول فيلزم جواز ازيلته
 الحادث وهو محذور وكلا الوجهين صحيحا ما الاول فلانه ان اريد بالصدما هو المتعارف فلا يتم
 لكل صفة صدق وان الموضوع لا يخفى عن الصدق وان اريد بتجر ما ينافيه وجوديا كان او عدميا خفى لان
 كل شئ صدق له وسيجهد الخلو عنه فلا يتم ان صدق الحادث حادث فان الحدوث ان جعل من صفة
 الموجب خاصة فعل الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدو وايضا باعتبار
 كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوق به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموضوع لظهور زوال
 العدا لانه لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبارا عقلية معنا ان كان الاتصاف ولو سلم ازيلتها
 انما تقتضى ازيلته جواز المقبول اى امكانه لا جواز ازيلته ليلزم المحذور وقد عرفت الفرق واجتنب الخضم بوجه
 الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير لا يتصور هذه الامور الا بوجه الخطاب المسموع والمبصور
 حادثه فوجب حدث هذه الصفة القائمة بنباتة نعم واجيب بان الحادث يتعلق تلك الصفا وانها
 يجوز تجدها الثاني المصحح للقبية بقدم اما كونه صفة فيتم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع
 الصدق وهو كونه غير مسبوق بالعدو انه سلبا يصلح جز للمؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح فيما الصحة
 الحادث به والجواب منع الحصر جواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة المخالفة لحقيقة الصفة
 الحادث فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم يجوز ان يكون القدر شرط الحدوث وانما الثالث انه قد
 خالفا للعالم بعلمه لم يكن وضاعا لما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوف قد حدث فيه صفة الحث
 وصفه العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعوت بتغير تلك
 التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفا الاضافية او من الحقيقة والمتغير تعلقها بالحدوث لانفسها
 وقالنا لكرامته اكثر العقلا يوافقوننا في قبيل الصفة الحادث بنباتة نعم وان انكره باللسان فان
 الخابلية قالوا ان الارادة والكرامة حادثان لان محل لكن اليرتدية والكارهية حادثان في
 ذاته وكذا السامعية والمبصيرة يحد بحد المسموع والمبصر ابو الحسين يثبت علوما مستجدة
 والاشعة يثبتون الفسخ وهو ما رضع الحكم القائم بنباتة نعم وانتهائه وهما عد بعد الوجود فيكون
 حادثين والافلاسفة قالوا بوجوب الاضافات مع عرض المعية والقبليته المتجددين لذاته نعم واجيب
 بان التغير في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا انما ويجوز محل النزاع ان الصفا على ثلاثة اقسام
 محضة كالحيوة وحقيقتها ذات الصفا كالعلم والقدرة وازايفية محضة كالمعية والقبليته وعداد
 الصفا السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته نعم التغير في القسم الاول مط وجوز في القسم الثالث مط

توروا في المظن في هذه الامور كلها وكذا اختار ان يجوز في قوله

والله اعلم
والله اعلم

المذموم الذي لا يجوز ان يكون
الامر الذي لا يجوز ان يكون
الامر الذي لا يجوز ان يكون

واما القسم الثالث فانه لا يجوز التعريفه بنفسه ويجوز في علقه قول الاله المذكورة لوثقت لك
على امتناع التعريفه صفا مط اي من اي قسم كان وتخصيصه للمجموع عمولا لدلالة خطأ ويدل على
نفي الحاجة ايضا بغية واجبا لوجوبه لا يكون محتاجا في وجوده وفيما يتوقف عليه وجوبه الى غير ذلك
الا لم يكن واجبا لذاته ويدل على نفي الالتماس ايضا لانها من تواجب الخارج وطا انه مستحيل على الواجب
اصلا لان الاله ادراك المنان في من حيث هو منافق الله تعالى عن ان يكون شئ من انفسه اذ لا
لا يكون من انفسه ويدل على نفي اللذة المترتبة لانها من تواجب الخارج وطا انه مستحيل على الواجب
الواجب تعاوخص اللذة بالمترتبة لان الحكماء يشقون له تعا اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك
الملايم من حيث انه ملايم فمن ادرك كما لا في ذاته التذبه وذلك ضروري كشيء منه الوحدان ثم ان
كما له تعا اجل الكمال وان ادراكه اقوالا ادراكا فوجب ان يكون لذاته اقوالا المذات ولذلك قالوا
اجل مبتدع هو المبدأ الاول بذاته تعا واعترض عليه بان ارباب الحاله التي سميها اللذة هي نفس
ادراك الملايم فغير معلوم وان اربابها حاصلة البتة عند ادراك الملايم فربما يخص ذلك بالكلية
وان ادراكه تعا فانها مختلفة فقط للمتعاد والاحوال والصفات الزائدة عينيا يغير وجوب الوجود
على نفي المتعاد خلفا للشيخ ابي الحسن شعرا فانه قال ان الله تعا معا قائم بده العلم والهدى والارادة
والحيوة والكل والسمع البصر على نفي الاحوال خلفا لابي هاشم فانه قال ان الله تعا احوالا مثل القاء
والقادية والميتية والحيثية غيرها وعلى نفي لصفها الترابية في الاعيان خلفا للظاهر من المعقول فانها
قالوا ان الله تعا صفات في الاعيان واختار المصنف في هذه الامور كلها لان وجوب الوجود على
نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها لم تعد الواجب قد اطلناه وان كانت ممكنة
لذواتها فلو وجبها ان كان هو ذاتا الواجب لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو بطوان كما
غير لزم اتفاقا الواجب الى غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكذا
وهو بالوجود يدل على نفي الروية ذهب لاشعري ان الله تعا يجوز ان يكون المؤمن في الجنة
بمنهزها عن المفاصلة والجمعة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرقان المشبهوا الكرامية
يقولون بروية تعا في الجنة والمكان لكونه عندهم جبرما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع
للمتأين في جوان لاكتشاف انام العلم ولا المشبهين في امتناع ارتسا الصفة من المرئ في العين
او اتصا الشعاع الخارج من العين بالمرء وانما يحل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بجدا وكان هو
من المعرفة ثم اذا ابصرها وعرضا العين كان نورا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر
من الادراك في الاولين سميها الروية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذا الحكم
الادراكية هل يصح ان يقع بلدا المفاصلة والجمعة وان يتعلق بذلك الله تعا فمنها عن الجمعة والمكان
ام لا وهم على الامكان من المنقول قوله تعا حكايته عن وقال ربار في انظر اليك قال لن تزل ولكن
انظر الى الجدل فان استقر مكانه فسوتوا في والاحتجاج من وجهين احدهما ان موسى سئل الروية وكوا

المذموم الذي لا يجوز ان يكون
الامر الذي لا يجوز ان يكون
الامر الذي لا يجوز ان يكون
الامر الذي لا يجوز ان يكون
الامر الذي لا يجوز ان يكون

ما ظهر خفا من مراد جميع الهمم سيات في بيانه
الحكم المذكور ثم وانما
او عطف صفة عندنا وكذا
ليس كون الباري تجرانا كما
بجزم بل هو تجرنا تجري سائر الازمان
في ان الوهم وان صورته وحيلها ليس العبد لا يباد
بجوزة بل كجزم بطلانه وكون ظهور كفا مرة سبب عدم
التيان مخطا واهتمامه ثم ايضا والا فخرج في حسابات وسائر
الذات والصفات والصفات والصفات والصفات والصفات

قوله واعترض عن عليه بان لم يثبت اقوالا قد عرفت امتناع كون الواحد
قابلا وفاعلا لكن من
جمعة واحدة وكون جمعة متاودة
انما هو على تقدير ان يكون الواجب سببا
حقيقيا لا بغيره فيه كقوله اعتبارها ايضا فانهم
قوله ثم اذا فتحنا العين الخ اقوالا هذا الكلام بغيره يدل على ان
الروية هو الادراك بالذات الباصرة بفتح العين بعد الفتح ليس هو
معرفة المرء لمرء او رسم والظن بالروية هو الادراك
الباصرة مطلقا هو المشهور
المذكور في الموافقة في تجرنا
بغير النزاع انادرا

نفسه في انما اعرضنا العين بفتح التعويض
والنفس العين بفتح العين بفتح التعويض
العين بفتح العين بفتح التعويض
العين بفتح العين بفتح التعويض
العين بفتح العين بفتح التعويض

هو الابصار وقوله تسمية الروية ان
العين بفتح العين بفتح التعويض
العين بفتح العين بفتح التعويض
العين بفتح العين بفتح التعويض
العين بفتح العين بفتح التعويض

كوفه

قوله ان يكون في نفسه...
 قوله ان يكون في نفسه...
 قوله ان يكون في نفسه...

كونهم من مسائل الرواية لانها ان يعلم امتناعه ويجعلها من علمه فالعلم لا يطلب المحال لانه
 وان جعله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه تعالى بذلك في كتابه
 بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة انما المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة و
 ثانيا ما انه قد علق الرواية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لا
 معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه في نفسه لا يقع على شيء من المفادير
 واعتبر على الاول بوجوه الاول ان قوله لم يسئل الرواية بل يجوز بها في العلم الاضمر لانه لا زنها و
 اطلاق اسم الملتزم على اللادخ مشايخ سبها استعمال راي مجتهد علمه وادعى علمه فكانه قال اجعلني
 عالما باب علم اخر نبيا واجيب بان الرواية وان استعملت في العلم لكن هي هنا متمنع حملها عليه
 لوجه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها بمعنى ايضا لكن النظر الموضوع بال
 نص في الرواية الثاني انه يلزم ان لا يكون موعلا لما بره ضرورة مع انه مخاطبه وذلك لا يعقل لان
 الخطاب في حكم الحاضر المشاهد الثالث انه لا يكون الجواب مطابقا للسؤال لان قوله لن تراني في
 الرواية قد لا للعلم الاضمر باجماع المعتزلة الثاني ان الكلا على حد المصنوع والمخار في آية
 من آياتك نظر الا ايتك واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اول فلان الجواب لا يطابق السؤال لان
 قوله لن تراني علمي ما ذكرنا من الاجماع نفى لرواية الله تعالى الرواية من آياته واما ثانيا فلان انك
 الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفى الرواية والآية واما الثالث فلان الآية انما هي عند انك
 الجبل الاستفارة فكيف يصح تعليق رويتها بالاستفارة الثالث ان قوله انما سئل الرواية فوجه
 لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قوله فلا ترهوا عليه وقالوا ان الله حجه منسئل لم يتمنع
 فيعلم قوله امتناعه جيبا بانه مع مخالفة الظاهر حيث لم يقل انهم ينظروا اليك فاسد اما اول
 فلانهم لما سئلوا قالوا ان الله حجه زجرهم الله ورد عنهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يجز
 سوى زجرهم الى سؤال الرواية وليس اخذ الصاعقة دلاله على امتناع المسؤل بل ان يكون
 ذلك لغصدهم اعجابهم عن الايمان بما يطلبون فتعنتا الامتناع ما طلبوه واما ثانيا فلان جوب
 الرواية بط بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لو سئلت اخيرا الرواية بغير ما طلب الا انهم لما سئلوا
 لجعل لنا الهاكاهم اهدد عليهم من ساعته بقوله انكم تو جهلوا واما الثالث فلانهم ان كانوا
 مؤمنين بموضع بكلامه كفاهم اخبار ما امتناع الرواية من غير طلب للمخبر بهذا الجرم من الاحوال
 والاهوال والالام في طلب الجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر به كلاً الله تعالى وهذا
 بانهم كانوا مؤمنين لكن لما لم يعلموا مسئلة الرواية وظنوا جوازها عند سماع الكلا فاختاروا
 مؤمنين الرواية عليهم طريقا لسؤال الجواب من الله تعالى فيكون لو وثق عنهم واهدت الى الحق وامنوا
 من الرواية الى منسحقتهم لئلا يتقربهم عند ولا يقولوا الواسئله لنفسه لراه لعلو قد عتد الله
 تعالى بان سئل الرواية مع علمه بامتناع الرواية لزيادة الظانفة بتعاضد ليل العقل والسمع في

قوله ان يكون في نفسه...
 قوله ان يكون في نفسه...
 قوله ان يكون في نفسه...

قوله ان يكون في نفسه...
 قوله ان يكون في نفسه...
 قوله ان يكون في نفسه...

قوله ان يكون في نفسه...
 قوله ان يكون في نفسه...
 قوله ان يكون في نفسه...

لان الحزم حاصل من لا يخطر بباله هذه المسئلة بل من يحلها ويعتقد خلافها ولا ينبغي ان يكون

ذلك الحزم نظرا مع اتفاق لكل على كونه ضربيا بل نقول قد يتحقق شرط رؤيته باجمها وان

ذلك الشيء لان انما الجسم الكبير البعيد صغيرا وله تلك الاشارة بعض اجزائه ولو بعض مع تسا

الكل في حصول الشرط فظهوره لا يجب الروية عند اجتماعها الايق ابان تلك الاجزاء عن البصر
مختلفة ولا يوجبها هو وبعد لان نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرء اعني طول الامتداد
الواقعة فيه فلو كان عد روية بعض الاجزاء لاجل البعد وفضنا ان هذا المرء زاد بعدة عن
تعلقه وان لا يصرح لكنه يترك فلا اثر للبعد المذكور في عد الروية قال المصنف لا يلزم من رؤيتنا
جميع اجزائه ان زوايه كبير او انما يلزم ذلك ان لو كان صغير المرء وكبره بحسب اجزاء وعدها
ليس كذلك بل صغير المرء وكبره بحسب الزاوية الجليد وكبرها على ما بين في علم المناظرة وقالنا
الموافق ضعفه نظرا على تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزأ على هذا التقدير ان اجزاء كلها وجب
ان تر الجسم كما هو الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان روية كل منها او بعضها اصغر مما
هو عليه يوجب الانساقا لا يتجزأ لبقوت ما هو اصغر منه ودوية كل من اجزائه هو عليه
او ازيد منه توجب الانساقا الضعفا ضعفا واكبر من ذلك هو قطعاً ودوية اكبر اقل من مثل تو
الانساقا ودوية بعضها عليها عليه وبعضها اكبر مثل توجب ترجحاً بلا مرجح فوجب ان تر الكل على
حاطها فلا تفاوت في الصغرة لكن فحين ان يكون التفاوت بحسب بعضه وبعضه والنقلته منها
قوله نعم لان تلك الابصار وهو يدرك لا بصا والتمسك به من حين احدهما ان ادراك البصر
شايعة في الادراك بالبصر استناداً للفعل الى الالة والادراك بالبصر هو الروية بمعنى انها المفهوم
او لانها واما الجمع المعرف باللام عند عقوبته العهد البعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل
العربية والاصول وائمة التفسير يشاهد استعمال لفظة صحتها الاستثناء فان الله سبحانه قد
اجزائه لا يراه احد المستفاد لوراه المؤمن في الجنة لمركبه وهو مخ والجواب ان اللام في الجمع
العموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله تدركه الابصار فتدخل عليه في رفعها لا
الكل سلب جولي ولو لم يكن للعموم كان قوله تدركه الابصار سلباً مطلقاً في قوة الجرح فكان المعنى
لا يدركه بعض الابصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافر بل نقول تخصيص البعض باللفظ
يدل على الاشارة للبعض الاخر فالاية تجعلنا الاعلى اسلمنا عموا لا بصا وان مدلول الكلام
عموا سلباً سلباً فهو فلان عموا في الاحوال والاقوات فيجعل على نفي الروية في الدنيا جمعاً بين
الادلة سلباً لكن لان ان الادراك بالبصر هو الروية والادام لها بل هو روية مخصوص وهو ان
على وجه الاحاطة بجوانب المرء اذ حقيقته السيل والوصو ما حوذة من ادراك فلانا اذا حقت لنا
يصح وايضا المرء وادراكه بصر احاطة الغيم ولا يصح ادراكه بصر وفا رايته فيكون احص من الروية
ملفهاها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه فيها قاطباً ونقول لان ادراك البصر هو الروية

لان الحزم حاصل من لا يخطر بباله هذه المسئلة بل من يحلها ويعتقد خلافها ولا ينبغي ان يكون
ذلك الحزم نظرا مع اتفاق لكل على كونه ضربيا بل نقول قد يتحقق شرط رؤيته باجمها وان
ذلك الشيء لان انما الجسم الكبير البعيد صغيرا وله تلك الاشارة بعض اجزائه ولو بعض مع تسا
الكل في حصول الشرط فظهوره لا يجب الروية عند اجتماعها الايق ابان تلك الاجزاء عن البصر
مختلفة ولا يوجبها هو وبعد لان نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرء اعني طول الامتداد
الواقعة فيه فلو كان عد روية بعض الاجزاء لاجل البعد وفضنا ان هذا المرء زاد بعدة عن
تعلقه وان لا يصرح لكنه يترك فلا اثر للبعد المذكور في عد الروية قال المصنف لا يلزم من رؤيتنا
جميع اجزائه ان زوايه كبير او انما يلزم ذلك ان لو كان صغير المرء وكبره بحسب اجزاء وعدها
ليس كذلك بل صغير المرء وكبره بحسب الزاوية الجليد وكبرها على ما بين في علم المناظرة وقالنا
الموافق ضعفه نظرا على تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزأ على هذا التقدير ان اجزاء كلها وجب
ان تر الجسم كما هو الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان روية كل منها او بعضها اصغر مما
هو عليه يوجب الانساقا لا يتجزأ لبقوت ما هو اصغر منه ودوية كل من اجزائه هو عليه
او ازيد منه توجب الانساقا الضعفا ضعفا واكبر من ذلك هو قطعاً ودوية اكبر اقل من مثل تو
الانساقا ودوية بعضها عليها عليه وبعضها اكبر مثل توجب ترجحاً بلا مرجح فوجب ان تر الكل على
حاطها فلا تفاوت في الصغرة لكن فحين ان يكون التفاوت بحسب بعضه وبعضه والنقلته منها
قوله نعم لان تلك الابصار وهو يدرك لا بصا والتمسك به من حين احدهما ان ادراك البصر
شايعة في الادراك بالبصر استناداً للفعل الى الالة والادراك بالبصر هو الروية بمعنى انها المفهوم
او لانها واما الجمع المعرف باللام عند عقوبته العهد البعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل
العربية والاصول وائمة التفسير يشاهد استعمال لفظة صحتها الاستثناء فان الله سبحانه قد
اجزائه لا يراه احد المستفاد لوراه المؤمن في الجنة لمركبه وهو مخ والجواب ان اللام في الجمع
العموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله تدركه الابصار فتدخل عليه في رفعها لا
الكل سلب جولي ولو لم يكن للعموم كان قوله تدركه الابصار سلباً مطلقاً في قوة الجرح فكان المعنى
لا يدركه بعض الابصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافر بل نقول تخصيص البعض باللفظ
يدل على الاشارة للبعض الاخر فالاية تجعلنا الاعلى اسلمنا عموا لا بصا وان مدلول الكلام
عموا سلباً سلباً فهو فلان عموا في الاحوال والاقوات فيجعل على نفي الروية في الدنيا جمعاً بين
الادلة سلباً لكن لان ان الادراك بالبصر هو الروية والادام لها بل هو روية مخصوص وهو ان
على وجه الاحاطة بجوانب المرء اذ حقيقته السيل والوصو ما حوذة من ادراك فلانا اذا حقت لنا
يصح وايضا المرء وادراكه بصر احاطة الغيم ولا يصح ادراكه بصر وفا رايته فيكون احص من الروية
ملفهاها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه فيها قاطباً ونقول لان ادراك البصر هو الروية

بالحجة
ان الادراك بالبصر هو واقع وادراكه بغيره كما ثبت المدعي واما ان يمكن
الادراك بالبصر واقع وادراكه بغيره كما ثبت المدعي واما ان يمكن
الادراك بالبصر واقع وادراكه بغيره كما ثبت المدعي واما ان يمكن

قوله في قوله ان الله تعالى...
قوله في قوله ان الله تعالى...

قوله في قوله ان الله تعالى...
قوله في قوله ان الله تعالى...
قوله في قوله ان الله تعالى...

بالجارية المحض فلا يبلغ من نفيه نفى الروية مطا ان يمكن ان يراد بك الجارية المحض هو
المتك فان المبشرين لروية الله تعالى يدعون ان الحالة المحض التي يحصل لنا بالبصر في الدنيا ليست
روية محض لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارية فثابتها انما
يمدح بكونه لا يحرف فانه ذكره فاشنا الملائح وما كان من الصفات عمد حاكنا وجوه نقضا يتجرب
الله تعالى عنه فظهر ان يتبع رؤيته وانما قلنا من الصفات احتراز عن الافعال كما عفا الانشقاقان الاول
تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب ان ملاكهم جهة لنا على ان المنفى ليس هو الروية بل
المتنازع فيه بل هو ادراك البصر بل حد المعينين الذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه الاحاطة
بجوانب المرئ والادراك بالجارية المحض لا شعارها بل اشياء الحدوث والنقصا وذلك في الاوطا
في الثاني فلان الادراك بالجارية انما يكون لما يقابلها كما علم بالخبر من التجربة واما روية على
الوجه المذكور اعني من غير مقابلة ولا بواسطة الاله بل بحض عنانية الله تعالى على غير ذلك انما
نقص منها ان الله تعالى ذكره في كتابه سؤال الروية استعظما ما شديدا واستنكرا
استنكارا بليغا على سماطها وعتوا كبريا كقولها تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا
الملائكة او نزلنا القداستكبروا في انفسهم وعتوا كبريا وقوله تعالى واذ قلتم يا قوم ان نؤمن
بما نرى من آيات الله فخذتم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يا اهل الكتاب ان نزل
عليكم ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك ان نزلنا الله هجرة فاخذتم الصاعقة
بظلمهم فلو جازت رؤيتهم لما كان كذلك والجواب ان ذلك لعنهم وعنادهم على ما يشعرون سيما الكفار
لا يطلبهم الروية ولهذا عتوا على طلب نزال الملكة عليهم الكتاب مع انهما من الممكنات فاقا
ولو سلم فلظلمهم الروية في الدنيا وعلى طريق الجته والمطابقة على ما عرفوا من حال الاجساد والاعراض
وقوله حكاه عن موسى تبث ليلك انا اول المؤمنين معنا التوبة عن الجارة والادام على السؤال بل
الاذن او عن طلب الروية في الدنيا ومعنى الايمان المتضد بالامر في الدنيا وان كانت ممكنة وما
قال بعض السلف من وقوع الروية بالبصر ليلية المعراج فالجهم هو على خلافه وقد كانه سئل هل
رايت ربك فحق رايته بنواد واما الروية في المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف ومنها
قوله تعالى لموسى ان نزلنا عليك الكتاب بالبينات واذ المرء من مو ابد المرء غير اجماعا والجواب منع كون
لنا ببديل هو للنفس المؤكدة في المستقبل فقط كقولهم ولئن تميتوه ابدا الى الموت ولا شك انهم يمتون
في الآخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب
او يرسل رسولا فيوحى اليه ما يشاء حصرت تكلمه للبشر في الوحى الى السبل وتكلمه لهم من وراء الحجاب
ولسائق اياهم الى الامم ليكلمهم على السنهم واذ المرء من يكلمه في وقت الكلال المرء في غير
اجماعا واذ المرء هو اصلا المرء غير ايض اذ لا قائل بالفرف والجواب ان التكلم وحياء قد يكون
حال الروية فان اوكلا لسمع لسمع والمضنه لانه لا يمكن ان يراد من وقوعه وجا الوحي

قوله في قوله ان الله تعالى...
قوله في قوله ان الله تعالى...
قوله في قوله ان الله تعالى...

الاجماع المركب
الجواب منع
كون الروية
الوجه الاول
المنفى بل على
تأويله دلالة
ظاهرة دلالة
لا تأويل الزمان
تأويله كان المحقق
من الاحوال بل ذلك
وما قيل من ان الروية
هو في دون النسخ حكم
من الروية الذي لا يدام
لكونه من اسم النسخ ومن قيل
ولا يشبه في صحة استغناء محض
حيث لا زمان عن الفعل المنفى
والمراد منه تفيد من قوله تعالى
ابرح الارض حتى يادون الى ان
هذا التقيد جار مجرى الاستثناء في
اشعاره بالعموم ولقد من قال ان
لنا بديرا اذ ذلك لا يفيد من حيث
كونه ايضا لاس حيث كونه هذه الكلمة المحض
واما الاستثناء بالانه على عدم افادته التام
فيغير صحيح على تقدير كان لانه لو تم الاستدلال
بما على عدم افادته التام لاسه لال بها
عدم افادته قوله ان الله تعالى
ان هذه الامة مستقلة مما زان الزمان الطويل
الموت اريد به الموت في دار الدنيا مما زاد يمكن ان
يق حقيقة الموت عرفا محققا بالاشارة الاولى والاطلاق
على ما في الشارة الاخرة بصر من السامح والتجوز واما
كان فلا لانه لانه الامة على ان الفقد المنفى غير الامة
التام ولو قيل ان لا يصدق قوله التجوز ولما كان
مضطربا في ارتكاب التجوز في قوله
قوله في قوله ان الله تعالى...

قَالَ

قوله في قوله ان الله تعالى...
قوله في قوله ان الله تعالى...
قوله في قوله ان الله تعالى...

مخجنا

والانفعال المصنف بانواعه ان يكون المصنف من انواعه المصنف

ان كان المصنف من انواعه المصنف
ان كان المصنف من انواعه المصنف
ان كان المصنف من انواعه المصنف

ان كان المصنف من انواعه المصنف
ان كان المصنف من انواعه المصنف
ان كان المصنف من انواعه المصنف

ان كان المصنف من انواعه المصنف
ان كان المصنف من انواعه المصنف
ان كان المصنف من انواعه المصنف

تكون فيكون فقد جعل قوله كن متقدما عن كون الحائثات عن وجوها والمراد بالكون والايضا والتحقق
وانه غير لفتة لان الفتنة اثرها غير الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثر الفتنة واثر الكون
هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ان لا يصح اثر الفتنة لان ما بالذات لا يعقل بالغير
بل بالامكان يعقل المقدم فيقصد هذا المقدم لانه ممكن وذلك غير مقدر لانه واجبه متمم فاذا اثر القدر هو
اعنى كون المقدم وجوده لاصحة امكانه فاستغنى عن اثباته نحو كون اثرها الكون فان قيل المراد
بالصحة في جعلناها اثر الفتنة هو الصحة الفعلية النائية والايضا من الفاعل لاصحة المفعول في نفسه
الصحة هي امكان الذات لا يمكن تعديله بغيره وما الصحة الا في بقيا الى الفاعل معلا بالقدرة
فان القد هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل في الفعل والترك فلا يحصل منه حكمه بل لا بد في
حصول صفة اخرى متعلقة به بذلك الطرف وحده فذلك الصفة هي الكون قلنا كل من ينكح الطرفين
يصلح اثر الفتنة وانما يحتاج صدق احدهما بعينه الى ان يخصصه هو الارادة المتعلقة بذلك الطرف
لا حاجة الى كونه الكون غير الفتنة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به **الفصل الثاني**

ان يكون من جنس المنع ويحج في بقائه وتركه قابلية مع عدم طوار
ان المباح لا
لو وجد فيه امر اذ على
مقدور لان المباح محض
بقاوية المنع ويحج في طرفه
وان لم يكن من شأن لوفه ذلك لكن
من شأن جنس ان يمنع فعلا او تركه
امر زايد على كونه ولو لا
هذه القابلية في المباح كان
على افعالنا ثم واصل
والساعات ايضا وليس
زائدة ان يكون تلك
ولا ان يكون لازمة
موجودة فيها
طاقة من
المعقولة يكون حسن كاشيا
لازمة حقيقة كما يشير في الشرح
في عبارة المصنف على هذه الخصوصيات
قوله وليس كسوف الفصح عليه الاراد بالامر
المحقق ما يكون متفردا في ذات الموصوف لا يكون موجودا
فارجح ان لا يحسن متعلقة به سبب الاشاعة فان بعض المعقولة ايضا
ان غير حقيقة في ذلك
قوله لا دل صفة الكمال النقص
لا يخفى على المصنف ان رجحان الصفة
يدرك رجحان اثاره طولان في الافعال
هو ارجح من كون وجود جميع الافعال
عند العجز كما يكتم ترجيح القدرة على العجز ولو فرضنا
يرتب على العلم والحق وان يترتب على صفة كمال لا ترجح لا صلاح
بترتيب على منه لم يقصد معنى الترجيح الا في بيان
ثم انهم متفقون على حسن الاخلاق الكلية
العلم يكون في مبدء الفطرة
انها
المعلم ان حسن تلك الاخلاق وحسن كمالها متساويان

في افعال الله الفعل المصنف بالزائد اما ان يتصف بزيادة على الحد والاشياء مثل افعال النائم
والساهر والاولا ما حذر او يتبع لانه اما ان يتعلق بفعله ذوا ولا التلذذ الحسن والاولا يتبع وسعي حراما
والحسن يتبعه اقتضا وجب مندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح او لا والاولا وجب ان
تكره ذوا لا مندوب والاشياء مكروه ان استحق تكميد والافنياح وهما عقليا اختلفوا في حسن الاشياء
وقبحها هل هما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما العقل ام لا فذهب المعقولة الى ان الحاكم بهما هو العقل
الفعل حسن او قبيح في نفسه ما لذاته واصله لا زفته واما لوجوه واعتبارات على اختلافها فيهم والشع
كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الاثنا الثلاثة وليس ان يعكس القضية من عند نفسه بان
يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح القبحا لقيت الى الازمان والاشخاص او
الاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل من حسنه او قبحه في نفسه فالتلذذ الاشاعة لا حكم للعقل في حصول الاشياء
وقبحها وليد الحسن والقبح عائد الى امر حقيقي حاصل الفعل قبل ودو الشرع يكشفه الشرع كما زعم المعقولة
بل الشرع هو المبتدئ والمبين فلا يحسن ولا يقبح الا ما قبل ودو الشرع ولو عدل لشارع القضية فحسن
ما قبحه ويقبح ما حسنه لم يكن متمعا وانقلب الامر في القبح حسنا والحسن قبحا كما في المنع من الحرمة
الى الوجوه من وجوب الحرمة ولا يلبس الشرع في الاحتجاج من محرم محل النزاع ليتضح المتنازع فيه
ويرد النفي والاثبات على شيء واحد فنقول الحسن والقبح يقال لثلاثة الالصفة الكمال والنقص
الحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقص يقال العلم حسن لمن تصف بحال ولذا
صانوا الجهل قبيح اي لمن تصف بنقصا واتضاع حاو لا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات وانفسها
وان مدد العقل الثاني ملائمة العرض ومناقضه فما وافق العرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وليس كذلك
لو كان حسنا ولا قبيحا وتديعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقول احسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا

ان يكون من جنس المنع ويحج في بقائه وتركه قابلية مع عدم طوار
ان المباح لا
لو وجد فيه امر اذ على
مقدور لان المباح محض
بقاوية المنع ويحج في طرفه
وان لم يكن من شأن لوفه ذلك لكن
من شأن جنس ان يمنع فعلا او تركه
امر زايد على كونه ولو لا
هذه القابلية في المباح كان
على افعالنا ثم واصل
والساعات ايضا وليس
زائدة ان يكون تلك
ولا ان يكون لازمة
موجودة فيها
طاقة من
المعقولة يكون حسن كاشيا
لازمة حقيقة كما يشير في الشرح
في عبارة المصنف على هذه الخصوصيات
قوله وليس كسوف الفصح عليه الاراد بالامر
المحقق ما يكون متفردا في ذات الموصوف لا يكون موجودا
فارجح ان لا يحسن متعلقة به سبب الاشاعة فان بعض المعقولة ايضا
ان غير حقيقة في ذلك
قوله لا دل صفة الكمال النقص
لا يخفى على المصنف ان رجحان الصفة
يدرك رجحان اثاره طولان في الافعال
هو ارجح من كون وجود جميع الافعال
عند العجز كما يكتم ترجيح القدرة على العجز ولو فرضنا
يرتب على العلم والحق وان يترتب على صفة كمال لا ترجح لا صلاح
بترتيب على منه لم يقصد معنى الترجيح الا في بيان
ثم انهم متفقون على حسن الاخلاق الكلية
العلم يكون في مبدء الفطرة
انها
المعلم ان حسن تلك الاخلاق وحسن كمالها متساويان

ان كان المصنف من انواعه المصنف
ان كان المصنف من انواعه المصنف
ان كان المصنف من انواعه المصنف

ان كان المصنف من انواعه المصنف
ان كان المصنف من انواعه المصنف
ان كان المصنف من انواعه المصنف

القضية والقضاة والقضاء والقاضون والقاضية والقاضيات والقاضون والقاضيات والقاضون والقاضيات والقاضون والقاضيات
القضية والقضاة والقضاء والقاضون والقاضية والقاضيات والقاضون والقاضيات والقاضون والقاضيات والقاضون والقاضيات
القضية والقضاة والقضاء والقاضون والقاضية والقاضيات والقاضون والقاضيات والقاضون والقاضيات والقاضون والقاضيات
القضية والقضاة والقضاء والقاضون والقاضية والقاضيات والقاضون والقاضيات والقاضون والقاضيات والقاضون والقاضيات

عنها لا يكون شيئا منها وذلك لا يصدق العقل كالمعنى الاول ويختلف الاعتناء فان قيل بل يصلح الاعتناء
وموافق لغرضهم ومفسدة اوليائه ويختلف لغرضهم الثالث ما تعلق به مدته وثوابه اذ وثقا فاما
تعلق به مدته في العاجل وثوابه في الاجل ليس حسنا وما تعلق به مدته في العاجل عتقا في الاجل ليس حسنا
وما لا يعلق به شيء منه فهو خارج عنها هذا في افعال العباد وان يتماثل افعال الله كمنه تعلق
المدح والذم والثواب والعقاب هذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شاعرا وذلك لان افعالها اسوا
ليس منها في نفسه حيث تقتضيه مدح فاعلة وثوابه لا يذم فاعلة عتقا وانما صار ذلك بسبب الشارع بها
ونهي عنها وعند المعزاه عقل فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشارع جهة حسنة مقتضية
لاستحقاق فاعله مدو وثوابا ومقضية مقتضية لاستحقاق فاعله عقابا ثم ان تلك الجهة قد تدل بالظن
من غير مامل وقد كرس الصدق والكذب لاضاف ان كل عاقل يحكم بما يتوقف عليه كذا البصر
الصدق والاضايق والكذب لتنافعه مثلا وقد لا تدل بالعقل بالصدق ولا بالبصر ولكن انما تدل بالشرع علم
ثمة جهة حسنة كما في صوابه من مضامين الشارع او جهة مقبحة كصوابه او كصوابه من ثوابه حيث حرمة
الشارع فادراك الحسن والقيح وهذا القسم موقوف على كسنا لشرع عنه ما امره وهينه اما كسنة منها في
المتبينين لاولين فهو مؤيد بحكم العقل فيما اما بصره او بظنهم انهم اختلفوا فذهبوا الى ان
حسن الافعال وقبحها لذاتها لا لضافتها يقتضيه مما ذهبوا عنه من بعضهم من المنفذ الى التباينة
حقيقة توجب ذلك مطا في الحسن ليقع جميعا لولا ليس حسن الفعل وتوجب لذاته كما ذهب اليه بعض من تقدم
من اصحابنا بل ما فيه من صفة موجبة لاحدها وزهبا بل احسن من متاخرهم الى الثبات صفة في الصبح
مقتضية لقيح دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة حسنة له بل يكفي حسنة تنفقا الصفة المقبحة وذلك
الحج الى الصفة الحقيقية فيهما مظهر فقال ليس حسن الافعال وقبحها بصفا حقيقة فيها بل لوجوه
اعتبارية تروضا اضافية يختلف بحسب اعتبارات كل في لطفة ايدم تاديبا وظلما ويعد محررا
لقد ذهبوا المقترة الى ان الحكم في حسن الاشياء وقبحها هو العقل لوجوه اوهان ان العلم بحسن الاحسان
والعدو والصدق في السانه والظلم والكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع وهذا يقتضي ان
منكر الشارع ايضه ولو كانا بحسب الشرع لما علم من غير شرع وهذا التواشا المنص بقوله للعلم بحسن الاحسان
وقبح الظلم من غير شرع واجبان جزم العقلا بالاحسن والقيح في الامور المذكورة بمعنى الملازمة والمنافرة
او صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع لئلا تهما هذين المعنيين عقليا وبالمنع المتنازع فيه ثم وثقا
انه لو لم يثبت احسن والقيح الابال شرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر الشارع واخبر عن
وصح ما نهى عنه واخبر عن قبحه وتوقف على ان الكذب فيج لا يصدق عنه ان الامر بالقيح والنهاى عن احسن
سفه وعيبا يلبق وذلك اما بالعقل والتقدير من مقرر الاحكام لروا ما بالشرع في هذا التواشا المنص
بقوله ولا يتقنلها مما مظهر وثبتا شرعا واجيبنا بالانجيل الامر والنهاى ليل الاحسن والقيح ليرها كثر من اجل
الحسن من كون الفعل متعلق الامر والمدح والقيح عن كونه متعلق النهى الذي ذمها وثبتا احسن

الفتاوى والفتوة والفتوى والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة
الفتاوى والفتوة والفتوى والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة
الفتاوى والفتوة والفتوى والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة
الفتاوى والفتوة والفتوى والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة والفتوة

القضية والقضاة والقضاء والقاضون والقاضية والقاضيات والقاضون والقاضيات والقاضون والقاضيات والقاضون والقاضيات
القضية والقضاة والقضاء والقاضون والقاضية والقاضيات والقاضون والقاضيات والقاضون والقاضيات والقاضون والقاضيات
القضية والقضاة والقضاء والقاضون والقاضية والقاضيات والقاضون والقاضيات والقاضون والقاضيات والقاضون والقاضيات

قوله ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا هذا الوجه كما
ذكره السيد
قدس سره في شرح
الموافقت لا ينهض محض
مجانة القائل بان حسن والقبح وجود
اعتبارية وخصائيتا فان قيل كيف يختلف المصالح
قوله لانه ووجه عن الكذب في التصحيح
الشرح بالضم الارض الواسعة والجمع الاندراج
عن هذا الامر من وجه مستند في
ان في المعاني من وجه
عن الكذب اي
سواء
في ممدودة
تجويز الكذب
قوله اجماعا مراد
الاجماع هو اتفاق
الاهل والفقهاء
يعني فان كان اتفاقهم
في ذلك على قول واحد
لاشأن في ان اجماعا بسيطا
وان كان على قولين كان
اجماعا مراد كما هو في
الاشارة من وجه آخر
قوله وان وجه فالفعل اضطرار
فان قلت انها تكون الفعل اضطرارا
لو كان وجود المرح من الفاعل على
سبيل الاضطرار وهو غير مسلم
وجوده من اختيار قلت هذا الدليل
لانه لا يمكن صدور المرح الاضطرار
الفاعل اضطرار في الجريانه في كل حال
من فاعله وقول هذا الدليل من الاشارة
غير لابق لا يتحقق الا الزمان الاول فلا
يطلق المرح من غير مرجح واستلزامه
باب اشياء الصانع غير مسلم عندهم واما الله
فان شيعته والمعتزلة قائلون بوجوه المرح من غير
مرجح موجب ان لم يجوزوا ارادة من غير داع
ولا فضلا من غير ارادة من غير ارادة ايضا لانه
لزم تحيزه فغدا ايضا وهم في شئون من ذلك كوجوه
المذكور في الشرح ان سبب حصول المصلحة كان بالارادة
ان الفاعل مستند الى ارادة واجبة وموجبة لكن لا سلم
انه ينافي التحسين والقبح العقليين وانما ينافي لولزم ان
الذي لا يتوسط فيه الارادة اصلا وان سبب حصوله
بين شيئين شيعته لان الارادة لا ارادة وان كان
موجبا الا انها غير واجبة ويطال المرح من
غير مرجح بل صدر الارادة من الفاعل
بغير وجوب ثم عندهم ولا يلزم
الاشارة باب اشياء الصانع
الا ارادة اجرة فاعله
ناعد من غير

قوله ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا هذا الوجه كما
ذكره السيد
قدس سره في شرح
الموافقت لا ينهض محض
مجانة القائل بان حسن والقبح وجود
اعتبارية وخصائيتا فان قيل كيف يختلف المصالح
قوله لانه ووجه عن الكذب في التصحيح
الشرح بالضم الارض الواسعة والجمع الاندراج
عن هذا الامر من وجه مستند في
ان في المعاني من وجه
عن الكذب اي
سواء
في ممدودة
تجويز الكذب
قوله اجماعا مراد
الاجماع هو اتفاق
الاهل والفقهاء
يعني فان كان اتفاقهم
في ذلك على قول واحد
لاشأن في ان اجماعا بسيطا
وان كان على قولين كان
اجماعا مراد كما هو في
الاشارة من وجه آخر
قوله وان وجه فالفعل اضطرار
فان قلت انها تكون الفعل اضطرارا
لو كان وجود المرح من الفاعل على
سبيل الاضطرار وهو غير مسلم
وجوده من اختيار قلت هذا الدليل
لانه لا يمكن صدور المرح الاضطرار
الفاعل اضطرار في الجريانه في كل حال
من فاعله وقول هذا الدليل من الاشارة
غير لابق لا يتحقق الا الزمان الاول فلا
يطلق المرح من غير مرجح واستلزامه
باب اشياء الصانع غير مسلم عندهم واما الله
فان شيعته والمعتزلة قائلون بوجوه المرح من غير
مرجح موجب ان لم يجوزوا ارادة من غير داع
ولا فضلا من غير ارادة من غير ارادة ايضا لانه
لزم تحيزه فغدا ايضا وهم في شئون من ذلك كوجوه
المذكور في الشرح ان سبب حصول المصلحة كان بالارادة
ان الفاعل مستند الى ارادة واجبة وموجبة لكن لا سلم
انه ينافي التحسين والقبح العقليين وانما ينافي لولزم ان
الذي لا يتوسط فيه الارادة اصلا وان سبب حصوله
بين شيئين شيعته لان الارادة لا ارادة وان كان
موجبا الا انها غير واجبة ويطال المرح من
غير مرجح بل صدر الارادة من الفاعل
بغير وجوب ثم عندهم ولا يلزم
الاشارة باب اشياء الصانع
الا ارادة اجرة فاعله
ناعد من غير

والقبح باسرع لا بالعقل لجانا لتعكس في الحسن والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن ما تحبه ويقبح ما يحسنه كما
في القبح فيلزم جواز حسن الاشياء وقبح الاحسان وذلك بطريق الجواب ان الباطل بالاصح حسن الاشياء
الاحسان احد المعينين لا اول والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصو
جواب اعتراض بما يورد ويق لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم
بان لو اختلفا لاشين امكن الثالث بطريق الجواب ان مقتضى تفاوت العلم في التفاوت في القبح لاشياء
تصور اطرافها وما فرغ عن ذلك المتعذر اشياء الى الجواب عن ادلة الاشاعة على ان الحسن والقبح ليسا
عقليين بغير الدليل الا ان الحسن والقبح لو كان عقليين لما اختلفا اي لما اختلف ما قبح الحسن والقبح
بطرفان الكذب بل يحسنه قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب نفاذ من الهلاك والصداهلاكه وتقريب
الجواب ان الكذب في التصو المذكورة باق على وجهه وكذا الصدق على حسنة لا ان تلتنا انما القبح منه فيلزم
ان كتابا قبل الصيحين تخلصا عن ارتكاب القبح على انه يمكن التخلص من الكذب لبعضه وهذا قد اقل ان في التعا
لمند عن الكذب الا ما ذكرنا سابقا وارتكاب القبح لا يمكن التخلص من الكذب بغير الدليل الثالث
لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شي من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا ولا لزبطا باعتدالكم والذو
ان العبد محبوب في افعاله ولا شيء من افعال المحبوب حسن ولا قبيح عقلا اما الكبر في الاتفاق واما الصغر فلا ان
العبد لم يتمكن من ارتكابه فان لم يتوقف فعله على مرجح باصد عنه تارة ولم يصد عنه اخرى فلا يجد
اثر المرجح بل المرجح وان شئت بالاثبات الصانع وان توقف ذلك المرجح ان لم يجمع الفعل بل صح الصدق
والاصد عما الرديان وانا لفعل اضطرار والعبد محبوب واخييان المرجح هو الادارة التي من شأنها
الترجيح والتخصيص صد الفعل على سبيل الوجوه لا ينافي الاخيال بل يتحقق فلا يلزم كون العبد محبوبا الى
اشاء بقوله والجريه واستغناؤه وعلمه يدل ان على انتفاء القبح عن افعالنا جمة لانه اجماعا كذا
على ان الله تعالى لا يفعل القبح ولا يترك الواجب لاشاعة من جهة انه لا يقبح منه ولا واجب فلا يتصور منه قبح
ولا يترك الواجب ما المتعذر فمن جهتان ما هو قبيح ويتركه وما يجب عليه لان الله مستغفر عن غير قبيح كان او
وعالم بحسب الافعال وقبحها وقد علم بالاض ان العالم الصيغ المستغفر عنه لا يصد عنه مع قدرته عليه لعموم
العنبر ذهب الجمهور الى انه نعم فاعله القبيح خلاف النظام فاقال لا يقدر على القبيح واخنا المصنف مذ
الجمهور واجه عليه بما سبق من ان نسبة القدر الى جميع الممكنات على السواء والقبيح منها فيكون قبيحا
عليها واجه النظام بان فعل القبيح لا يندفع على الجهد والحاجة وكلها محمودة الى المرح محمودة بان
فعل القبيح ممكن في نفسه لغيره والاستحالة بالغير لا تنافي القدر الى هذا القبح ولا تنافي الامتناع اللان
ونفيل لغيره يستلزم العيب لا يلزم معوا ليه نعم اختلفوا فان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاعراض
ام لا فذهب لاشاعة الى انه لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاعراض والعلل الغائبة والا لكان هو
ناقصا في ذاته مستكبرا لا يتصل بك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصل له من عدو
لان ما اسوء وجوده بالنظر الى الفاعل لو كان وجوده حيا بالقياس اليه لا يكون باعثة على الفعل

قوله ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا هذا الوجه كما
ذكره السيد
قدس سره في شرح
الموافقت لا ينهض محض
مجانة القائل بان حسن والقبح وجود
اعتبارية وخصائيتا فان قيل كيف يختلف المصالح
قوله لانه ووجه عن الكذب في التصحيح
الشرح بالضم الارض الواسعة والجمع الاندراج
عن هذا الامر من وجه مستند في
ان في المعاني من وجه
عن الكذب اي
سواء
في ممدودة
تجويز الكذب
قوله اجماعا مراد
الاجماع هو اتفاق
الاهل والفقهاء
يعني فان كان اتفاقهم
في ذلك على قول واحد
لاشأن في ان اجماعا بسيطا
وان كان على قولين كان
اجماعا مراد كما هو في
الاشارة من وجه آخر
قوله وان وجه فالفعل اضطرار
فان قلت انها تكون الفعل اضطرارا
لو كان وجود المرح من الفاعل على
سبيل الاضطرار وهو غير مسلم
وجوده من اختيار قلت هذا الدليل
لانه لا يمكن صدور المرح الاضطرار
الفاعل اضطرار في الجريانه في كل حال
من فاعله وقول هذا الدليل من الاشارة
غير لابق لا يتحقق الا الزمان الاول فلا
يطلق المرح من غير مرجح واستلزامه
باب اشياء الصانع غير مسلم عندهم واما الله
فان شيعته والمعتزلة قائلون بوجوه المرح من غير
مرجح موجب ان لم يجوزوا ارادة من غير داع
ولا فضلا من غير ارادة من غير ارادة ايضا لانه
لزم تحيزه فغدا ايضا وهم في شئون من ذلك كوجوه
المذكور في الشرح ان سبب حصول المصلحة كان بالارادة
ان الفاعل مستند الى ارادة واجبة وموجبة لكن لا سلم
انه ينافي التحسين والقبح العقليين وانما ينافي لولزم ان
الذي لا يتوسط فيه الارادة اصلا وان سبب حصوله
بين شيئين شيعته لان الارادة لا ارادة وان كان
موجبا الا انها غير واجبة ويطال المرح من
غير مرجح بل صدر الارادة من الفاعل
بغير وجوب ثم عندهم ولا يلزم
الاشارة باب اشياء الصانع
الا ارادة اجرة فاعله
ناعد من غير
ماية الفعل المكتة واما يجوز تعدد من فاعله وجوده بغير
وجود فلا للاشاعة تقررا من هذا الدليل
نفسه مع ما عليه في حواشي المختصر ما يراه

بسيما

قوله وان لنا ثم بعد رغبة افعال اختيارية كون افعالنا ثم
 اختيارية ثم كما ذكره بعض صاحبنا ويمكن ان يكون
 نظره الى ان لنا ثم رجا تخيير في النوم شيئا
 نأقته فيجسد ربيد العبد
 المتضمن لها وبعد
 عنه ذلك
 الفقد وفيه
 ان الفقد
 ح صادر عنك
 بعد عن اليقين
 ولا فرق بين
 لنا ثم فان لم يكن
 لليقظان شعور
 بتفصيلها بعد عنه
 كما ليس لنا ثم نفرض
 الكلام في اننا ثم ضاع في
 من العبد ان يكون متحررا
 الوصف على سبيل التمييز
 ان كان له شعور بتفصيل
 الفقد فالنظر ان لنا ثم في الصورة
 المذكورة مثله الفرق كما عبيد
 كما صدر ان يمكن من دفع لنا ثم ان
 يتوهم فيه ان يكون اختياريا من غير
 اليقظان في احتمال العلم التفاضل بينهما
 وكيفياتها وعدمه فالتمسك بحسن
 فعلنا ثم لغو بلا سبيل
 قوله وان لنا ثم بعد رغبة افعال اختيارية كون افعالنا ثم
 اختيارية ثم كما ذكره بعض صاحبنا ويمكن ان يكون
 نظره الى ان لنا ثم رجا تخيير في النوم شيئا
 نأقته فيجسد ربيد العبد
 المتضمن لها وبعد
 عنه ذلك
 الفقد وفيه
 ان الفقد
 ح صادر عنك
 بعد عن اليقين
 ولا فرق بين
 لنا ثم فان لم يكن
 لليقظان شعور
 بتفصيلها بعد عنه
 كما ليس لنا ثم نفرض
 الكلام في اننا ثم ضاع في
 من العبد ان يكون متحررا
 الوصف على سبيل التمييز
 ان كان له شعور بتفصيل
 الفقد فالنظر ان لنا ثم في الصورة
 المذكورة مثله الفرق كما عبيد
 كما صدر ان يمكن من دفع لنا ثم ان
 يتوهم فيه ان يكون اختياريا من غير
 اليقظان في احتمال العلم التفاضل بينهما
 وكيفياتها وعدمه فالتمسك بحسن
 فعلنا ثم لغو بلا سبيل
 قوله وان لنا ثم بعد رغبة افعال اختيارية كون افعالنا ثم
 اختيارية ثم كما ذكره بعض صاحبنا ويمكن ان يكون
 نظره الى ان لنا ثم رجا تخيير في النوم شيئا
 نأقته فيجسد ربيد العبد
 المتضمن لها وبعد
 عنه ذلك
 الفقد وفيه
 ان الفقد
 ح صادر عنك
 بعد عن اليقين
 ولا فرق بين
 لنا ثم فان لم يكن
 لليقظان شعور
 بتفصيلها بعد عنه
 كما ليس لنا ثم نفرض
 الكلام في اننا ثم ضاع في
 من العبد ان يكون متحررا
 الوصف على سبيل التمييز
 ان كان له شعور بتفصيل
 الفقد فالنظر ان لنا ثم في الصورة
 المذكورة مثله الفرق كما عبيد
 كما صدر ان يمكن من دفع لنا ثم ان
 يتوهم فيه ان يكون اختياريا من غير
 اليقظان في احتمال العلم التفاضل بينهما
 وكيفياتها وعدمه فالتمسك بحسن
 فعلنا ثم لغو بلا سبيل

قوله وان لنا ثم بعد رغبة افعال اختيارية كون افعالنا ثم
 اختيارية ثم كما ذكره بعض صاحبنا ويمكن ان يكون
 نظره الى ان لنا ثم رجا تخيير في النوم شيئا
 نأقته فيجسد ربيد العبد
 المتضمن لها وبعد
 عنه ذلك
 الفقد وفيه
 ان الفقد
 ح صادر عنك
 بعد عن اليقين
 ولا فرق بين
 لنا ثم فان لم يكن
 لليقظان شعور
 بتفصيلها بعد عنه
 كما ليس لنا ثم نفرض
 الكلام في اننا ثم ضاع في
 من العبد ان يكون متحررا
 الوصف على سبيل التمييز
 ان كان له شعور بتفصيل
 الفقد فالنظر ان لنا ثم في الصورة
 المذكورة مثله الفرق كما عبيد
 كما صدر ان يمكن من دفع لنا ثم ان
 يتوهم فيه ان يكون اختياريا من غير
 اليقظان في احتمال العلم التفاضل بينهما
 وكيفياتها وعدمه فالتمسك بحسن
 فعلنا ثم لغو بلا سبيل

عليه الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرف الذكروه في المدلول الاشتراك في الدليل
 دليل على بطلان الدليل وانما يدفع النقص اذا تبين على جوبا الدليل في صو الخلف وقال صاحبنا
 المواقف في هذا الرد نظر ان مال ما ذكرنا لفرف بين ارادة العبد و ارادة الله تعالى الى تخصيص المرح
 في قولنا توجب فعله يحتاج الى المبرح بالمبرح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد
 الفعل والترك وتوقف المبرح على مبرح وجب لا يكون ذلك المبرح منه والاكاحادنا محتاجا
 الى المبرح اولا ويستلبدل ينتمى الى مبرح قديم لا يكون من العبد ويوجب لفعله ولا يكون العبد
 مستقلا فيه واما فعل البار فهو محتاج الى مبرح قديم يتعلق في الازل بفعل الحادث في وقت
 معين وذلك المبرح القديم لا يحتاج الى مبرح اخر فيكون مستقلا في الفعل وح لا
 يوجب له نقص ويتم الجواب بقول محصل لفرف ان المبرح في فعل العبد يجب ان لا يكون صاعدا قط
 للتسلسل بل صادرا عن غيره وح يكون العبد مستقلا في فعله والمبرح في فعل البار يجب ان لا
 يكون صادرا عنه فلا يلزم عند استقلاله في فعله على التقديرين يكون الفعل اضطراريا
 لازما لان الفعل مع المبرح سواء كان صادرا عن الفاعل وعن غيره بصير جابا والترك معه
 التقديرين يصير متغايرا لما ذكرنا انما ينفذ الفرق انما ينفذ افتراق الصوتين في الاستقلال وعند
 وذلك لا يمتنا ولا ينفذ افتراقهما في الاضطرار وعند وهذا هو المطلب لان الناقض لا يكون
 البار اقترافا في فعله لا يختار اعلان قوله وجب ان لا يكون ذلك المبرح منه والاكاحادنا
 محتاجا الى مبرح اخر ثم وانما يلزم الاحتياج الى المبرح الاخر ان لو كان صادرا عنه باختيار اما اذا
 كان صادرا عنه لا باختيار فاللزم فينبط ما ذكرنا لفرف بين الصوتين بالاستقلال وعند ايضا منها
 ان العبد لو كان موجودا لانه لكان عالما بتفصيلها اذا لا يجاد لا يتصور بل العلم بالوجود
 صح الاستدلال بفاعلية العالم على عالمية الفاعل والتالي بط لان لنا ثم يصعد عنه افعال اختيارية
 لا شعوره بتفصيلها وكيفياتها والمأشاة انما كان او غيره يقطع فتسمع منه من شعور
 له بتفصيل الاجزاء التي بين المبدأ والتمتية والناطوبية بحروف مخصوصة على نظم مخصوص غير شعور
 له بالاعضاء التي هي مخارجها والباطنيات والاضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند لا يتاينك
 الحروف والكاتب يصو الحروف والكلمات بجزئها لانامل من غير شعوره بما للانامل من الاجزاء
 والاعضاء عن العظام والعصايف والاعضاء والعضلا والرباطان ولا يتفصيل حركاتها و
 اوضاعها التي يتاين بها تلك الصور والنقوش واسرار الى الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم
 العلم الامع اقتبان القصد فيكفي الاجمال فيعلم ان الايجاد لا يتصور بل العلم بالوجود
 المثبتون لعلمه لا يستدلون عليه بالايجاد بانقان الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار
 لكونه مقارنا للقصد الى الشئ لا يكون الابدال العلم به يستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو
 حاصل في الصور المذكورة لبطلان التاين ومنها ان العبد لو كان موجودا لفعله بنفسه بالاستقلال

فلذا

وإنها لا تكون له في ذاته

بأنه لا يكون له في ذاته

بأنه لا يكون له في ذاته

بأنه لا يكون له في ذاته

بأنه لا يكون له في ذاته

بأنه لا يكون له في ذاته

بأنه لا يكون له في ذاته

بأنه لا يكون له في ذاته

بأنه لا يكون له في ذاته

بأنه لا يكون له في ذاته

بأنه لا يكون له في ذاته

وإذا فرضنا أنه إذا تحرك جسم في وقت واحد الله سكونه في هذا الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة الا يقع شيء منها وهو أيضا محال لامتناع خلو الجسم في غيران الحدوث عن الحركة والسكون لان التخلّف عن مقتضى الاستحالة لا يكون الامناع فلا مانع لكل من المرادين سؤوقوع الآخر فلا امتناعا جميعا لئلا يقع جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم ترجيح بلا مرجح لان التقيد استقالات كل من الفذتين بالنائين من غير تفاوت ولجاب عنه المصن بقوله ومع الاجتماع يقع مراده بقوله في الصوام المذكورة يقع مراده بقوله كون قدما قوكاذا المفضل واستواءه في الاستقلال بالنائين وهو لا يتأثر التفاوت بالقوة والسنة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا لفعله في الجهة التي بها يتعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل الحدوث مخالفا لفعله في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للمفعل الحدوث عنه بقوله والحدوث اعتبارا لا تاثير للفاعل فيه بل انما يؤثر الفاعل في المهية با وجوده ومنها العبد لو كان موجودا لفعل نفسه لكان وجود الجسم ايضا لان المصحح لتعلق لايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو محقق في الجسم واجاب المصن عنه بقوله وامتناع الجسم لغيره يعني امتناع صد الجسم عن العبد بسببه وهو الجسم لا يجوز ان يصد عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصلحة اعنى الامكان جواز صد الجسم عن العبد لتحقيق الامناع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله ايضا لان حكم الامثال واحد لكانا قاطعون بانه يتعد علينا ان نفضل لان مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بدلنا الجهد في التدبير الاحيا واجاب المصن عنه بقوله وتعد المماثلة في بعض الافعال لتعد الاحاطة في بعض الافعال لتعد في المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعد في المماثلة لكن لا بسبب وقوعه تحت القدرة بل بسبب تعدد الاحاطة الكيفية بما فعله في الزمان الاول ومنها انه لو كان موجودا الاضا لكان بعض افعله خيرا من فعله لانه لان الايمان فعل العبد وخلق الموزيان فعل الله تعالى ولا شأن الايمان خيرا من خلق الموزيان واجاب المصن عنه بقوله ولا يستند في الجزية بين فعلنا وفعله يعني ان في الجزية انما يكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الاله مجموع على صحة الشكره بقل بوجوده على نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكره لانه تعالى علينا ولا معنى لشكره تعالى على فعل نفسه واجاب المصن عنه بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان الشكر العبد لله تعالى على نعمه على نفس الايمان بل على قدرته متمكنة وتوفيقه على تحصيل اسباب السمع متاول ومعارض بمثلها ان الدلائل السمعية التي تمسك لاشاعرها وجلوها انواعا باعتبارها خصوصا يكون البعض منها دون بعض مثل الورق بلفظ الخلق او لعل العبد خاصة او بلفظ الجهد او بفعل او بغير ذلك فمن لو ارد بلفظ الخلق كل شيء صرحا هو قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبده وتمدحا و استخفافا للعبادة فلا يصح العمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عند الخلقين كلك بل يعمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد وكقوله تعالى قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله انا كل شيء خلقناه بقدره وبذلاله المحصر قوله تعالى هو الله الخالق والحسيب غنا كان هو ضمير المشا

بأنه لا يكون له في ذاته

بأنه لا يكون له في ذاته

بأنه لا يكون له في ذاته

بأنه لا يكون له في ذاته

بأنه لا يكون له في ذاته

بأنه لا يكون له في ذاته

بأنه لا يكون له في ذاته

بأنه لا يكون له في ذاته

بأنه لا يكون له في ذاته

قوله لا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الايات الدالة على توحيد الكفار والعصاة وان لا مانع

من الايمان والطاعة ولا يملح الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف كفروا

بالله ما منعكم ان لا تجلدوا لهم لايؤمنوا وما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسوا الحق بالباطل

لم تصدقوا عن سبيل الله ومثل ذلك كثير في القرآن ومنها الايات الدالة في القرآن على ان فعل

العبد بمشيئته واداته كقوله نعم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر واعلموا ما سئمت لم يشاء منكم ان تقيدوا

او تباخر فمن شاء كرم وشاء اتخذ الازمة بسبيل واجيبا سئما من افعال العبد بآرادة الله نعم لكنها

مواظفة لآرادة العبد بطريق جبر العادة فلذلك وثعلبها واما على اهل الاما فالجواب وهو ان فعل

العبد بمشيئته الله نعم لقوله نعم وما يشاؤون الا ان يشاء الله ومنها الايات الواردة في الامر والنهي

المدح والذم والوعود والعقوبات والماضي والماضي والاعتبار واجيبا سئما من هذه كلها

باعتبار الكسب الصار من العبد ومنها الايات الدالة على استئناس الافعال الى اعتبار استئناس الفعل الى

فعله وهو اكثر من ان يحصى وسبب ان قوله نعم الذين يؤمنون بالغيب يقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذين يؤمنون

في صلاتهم من الجن والانس قد عرف في محتر محل النزاع ان هذا ليس من المتنازع في شيء و
النصوص اذا تعارضت لم يقبل شهادتها خصوصاً في المسائل اليقينية وانما وجب الرجوع الى غيرها
من الدلائل العقلية لقطعية والرجح معنا لان الشواهد العقلية القطعية على وفق مقتضياتها
كثيرة منها انه لو لا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب فوايد الوعد
والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب الفريين الكفر والايان والاسائة والاحسان وفعل النبي
والشيطان وكلماك التسبيح والهديان وكذا بين ما يقع باختيار العبد على فوق ارادته وما يقع لا
باختياره وعلى فوق ارادته غير مع ان التفريق مدركة بالوجدان لان الكل مخلوق لله نعم من غير تأثير
للعبد فيه واجيب بانها انما يخر على المحجة النافذة لصدقة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا
بقدرته واداته واقعا بكسبه وعقوبته من ان كان مخلوقا لله على ان المدح والذم قد يكونان باختيار
المخلوق وذو الفاعلية كما مدح والذم بالحسن والفتح وسائر العزاز وان الثواب والعقاب لما كان فعل
الله وتصرفا فيما هو نعم لم يتيسر سؤال المنة كما لا يق لم خلق الله الاحراق عقيب النار وان عدا فان
الفعلين في المخلوقية لله نعم لا ينفذ افتراقهما بوجه اخر ومنها ان من افعال العباد ما يقع من
الحكم خلقها كالظلم والشكر ونحو ذلك ومنها ان فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصد
وداعيته وجودا وعمدا وكل ما هو كذلك لا يكون مخلوقا لغيره ايجادا ما الصغر فللقطع بان من اشد
عجز وعطشه وذو الطعوا الماء بلا صرف ياكل ويشرب البسه ومن علم ان دخول النار محرق ولم
يكن له داع الى دخولها ولا اخلاها البسه واما الكبر فخلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب
والامتناع تابع لآرادة العبد لجواز ان لا يمشد عند ارادته ويمشد عند اهته واجيب ما ذكرنا
فيها الصغر لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللا وقوع ودر فعل يتبع ارادته الغير كما للخذ

والعبد

وجود هذا الحجر مستلزم للجمع بين اليقينين فهو الخ دون الاول
والقول هذا الرده مردود اذ الايمان اليقيني كلف به فلا يشبه
وهو مستلزم للجمع بين اليقينين كما سلم المراد
فلا زوم الاستقراء في ايمان اليقيني
ولكن ان نقول ان كون الاله
لعبس شلا مكلفا
لايمان اليقيني
غير من ولا
بين من الاله
ان المكلف به
هو من امر الايمان
لا المكلف الوعد
بما مس منه ان
اليقيني واقع معونة
الاستحسان فان كان
والكسب اليقيني في طمان
مصول المعرفة فهو مكلف
مجهودا محصورا وكثيرا من
مقال يكون المكلف به ضاربا
وان كان في حال عجزا وغير
العارفة من كلفه وصفه المصحح
اليهان محصورا مكلف منه وصفه
عنه كالعلم والقدرة والارادة و
غيرها مما يخرج عن اليقيني في كلف
الفقر كلفه بالجمع في ربح الفائزة
وادره عليه الا لان العاقبة من لا يجوز
لا من تصديق وثانيا بان الكلف انما
هو العارفة به وبصفاته المذكورة لغير
من جهات اخرى كالواهدية وغيره من
الصفات التي يتوقف معرفة الكلف على
معرفة وانما علونا بغير هذا الكلام لم يحيط با
طرائق المقام نحو الذين
تورد واجيب بانها ثبت بالدلائل العقلية
ان الحكم الخ قد عرفنا انما هو على الدلائل العقلية
مع ان ما سبق معارض بالادلة العقلية وح تورد
يجب ثم على ان الحكم يقضي الله تعالى لا بان يكون
بعض الافعال صادرة عن العبد وهو ظاهر الا ان مراد
بالقضاء الخلق ولم يثبت ثم اعلم ان الامارات الثلاثة
على ان العبد اكثر مما دل على خلافه ولسمع مع القرآن كما
لكن في ذلك ان العبد فاعل في الدين
تورد والاستقلال للعبد هذا ما لا كلام فيه
وقد ذكر بعض المحققين ان القول
باستقلال العبد من غير
مخيلة للغير

بغير احد فالمراد بالاستقلال اذ ذكرنا في الحديث
قوله لا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الايات
الدالة على توحيد الكفار والعصاة وان لا مانع
من الايمان والطاعة ولا يملح الى الكفر والمعصية
كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف كفروا
بالله ما منعكم ان لا تجلدوا لهم لايؤمنوا وما لهم
عن التذكرة معرضين لم تلبسوا الحق بالباطل لم تصدقوا
عن سبيل الله ومثل ذلك كثير في القرآن ومنها الايات
الدالة في القرآن على ان فعل العبد بمشيئته الله نعم
لقوله نعم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر واعلموا
ما سئمت لم يشاء منكم ان تقيدوا او تباخر فمن شاء
كرم وشاء اتخذ الازمة بسبيل واجيبا سئما من افعال
العبد بآرادة الله نعم لكنها مواظفة لآرادة العبد
بطريق جبر العادة فلذلك وثعلبها واما على اهل الاما
فالجواب وهو ان فعل العبد بمشيئته الله نعم لقوله
نعم وما يشاؤون الا ان يشاء الله ومنها الايات الواردة
في الامر والنهي المدح والذم والوعود والعقوبات
والماضي والماضي والاعتبار واجيبا سئما من هذه
كلها باعتبار الكسب الصار من العبد ومنها الايات الدالة
على استئناس الافعال الى اعتبار استئناس الفعل الى
فعله وهو اكثر من ان يحصى وسبب ان قوله نعم الذين
يؤمنون بالغيب يقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذين
يؤمنون في صلاتهم من الجن والانس قد عرف في محتر محل
النزاع ان هذا ليس من المتنازع في شيء والنصوص اذا
تعارضت لم يقبل شهادتها خصوصاً في المسائل اليقينية
وانما وجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية لقطعية
والرجح معنا لان الشواهد العقلية القطعية على وفق
مقتضياتها كثيرة منها انه لو لا استقلال العبد لبطل
المدح والذم والوعود والعقوبات والماضي والماضي
والاعتبار واجيبا سئما من هذه كلها باعتبار الكسب
الصار من العبد ومنها الايات الدالة على استئناس
الافعال الى اعتبار استئناس الفعل الى فعله وهو اكثر
من ان يحصى وسبب ان قوله نعم الذين يؤمنون بالغيب
يقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذين يؤمنون في صلاتهم
من الجن والانس قد عرف في محتر محل النزاع ان هذا ليس
من المتنازع في شيء والنصوص اذا تعارضت لم يقبل
شهادتها خصوصاً في المسائل اليقينية وانما وجب الرجوع
الى غيرها من الدلائل العقلية لقطعية والرجح معنا لان
الشواهد العقلية القطعية على وفق مقتضياتها كثيرة
منها انه لو لا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر
والنهي والثواب والعقاب فوايد الوعد والوعيد وارسال
الرسل وانزال الكتب الفريين الكفر والايان والاسائة
والاحسان وفعل النبي والشيطان وكلماك التسبيح
والهديان وكذا بين ما يقع باختيار العبد على فوق
ارادته وما يقع لا باختياره وعلى فوق ارادته غير مع
ان التفريق مدركة بالوجدان لان الكل مخلوق لله نعم
من غير تأثير للعبد فيه واجيب بانها انما يخر على
المحجة النافذة لصدقة العبد واختياره لا على من يجعل
فعله متعلقا بقدرته واداته واقعا بكسبه وعقوبته من
ان كان مخلوقا لله على ان المدح والذم قد يكونان باختيار
المخلوق وذو الفاعلية كما مدح والذم بالحسن والفتح
وسائر العزاز وان الثواب والعقاب لما كان فعل الله
وتصرفا فيما هو نعم لم يتيسر سؤال المنة كما لا يق لم
خلق الله الاحراق عقيب النار وان عدا فان الفعلين في
المخلوقية لله نعم لا ينفذ افتراقهما بوجه اخر ومنها
ان من افعال العباد ما يقع من الحكم خلقها كالظلم
والشكر ونحو ذلك ومنها ان فعل العبد في وجوب الوقوع
وامتناعه تابع لقصد وداعيته وجودا وعمدا وكل ما هو
كذلك لا يكون مخلوقا لغيره ايجادا ما الصغر فللقطع
بان من اشد عجز وعطشه وذو الطعوا الماء بلا صرف ياكل
ويشرب البسه ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن
له داع الى دخولها ولا اخلاها البسه واما الكبر فخلان
ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع
تابع لآرادة العبد لجواز ان لا يمشد عند ارادته
ويمشد عند اهته واجيب ما ذكرنا فيها الصغر لا يفيد
الوجوب والامتناع بل الوقوع واللا وقوع ودر فعل
يتبع ارادته الغير كما للخذ

قوله في دفع من ذلك العرج العرج الفتنه كذا في الصحاح
وفي ايضا انه سئل عن رسول الله صلى الله عليه
عليه وآله في العرج قال لقد
محمد بن

في بيان اختلاف بين حسن التكليف وعده وبيان ثمرته

قوله من غير استحقاق فيجوز لما اذا امر اعظم السلاطين على
تركه وتركه لو قام بين يديه معظما ولو كرم باباه
وانه ضربه وشتمه بتفسيره انه في هذه
العقلاء يسبونه الى ان كانه يعقر
وقلة الدراية والفهم وما
مجرد اعطاء المال
يقع منه بغير
يعد ذلك
جوراد
تخطا
محمد
سبح
قوله الثالث اننا لا نسلم اقول اشتغال التكليف على مصلحة استحقاق
التكليف كما هو في تقديره لا يكون كافيا في حسن
وارعاء ان التكليف لا هو النضال
النفق غير لازم حتى ينجح
كما لا يخفى
محمد بن

قوله في الاستحقاق في دفع من ذلك العرج العرج الفتنه كذا في الصحاح
وفي ايضا انه سئل عن رسول الله صلى الله عليه
عليه وآله في العرج قال لقد
محمد بن
قوله في بيان اختلاف بين حسن التكليف وعده وبيان ثمرته
في بيان اختلاف بين حسن التكليف وعده وبيان ثمرته
في بيان اختلاف بين حسن التكليف وعده وبيان ثمرته

والصلاة عليه به فيعد نعم كما في لخصه اجابته بقوله والبيعية في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم منه
البيعية في سائر الاحكام كالغديب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدوا خلفوا
في انا لتكليف حسن ولا واثنا المصن الاول واجه علي بن التكليف مثل على مصلحة لا تحصل
بقوله هي استحقاق التكليف فان التقصير العظيم من غير استحقاقه وافتقر عليه بوجوه الاول ان التكليف
لاجل ايضا النفع بمثابة جرح الانسان ثم تدونه فكما ان ذلك تمسكك التكليف واجب بان الجرح مضر
ضروته لا يكون الا للتخلص من تلك المضره بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة ليس هو التخلص
المشقة الحاصلة بسببه لذلك اشار بقوله بخلاف الجرح ثم السداد الثاني ان التكليف لاجل ايضا النفع
بمباشرة المعاوضات وهي شريطة فيها رضا المعاوضين فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضا المكلف
والمكلف فالتكليف بدو رضا المكلف قبيح واجيب بان الاحتياج في المعاوضات الارضا الجانبين لا خلا
اغراض الناس العامة بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه يختلف العقلاء في احتياهم فيجوز الا
رضا المكلف الثالث اننا لانم ان التكليف لاجل ايضا النفع كما لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم
السابقة واجيب بان التكليف لو كان شكرا لخرج النعمة بسبب وقوع المشقة في مقابلتها كونه نعمة
غيره والى هذين الجوابين اشار بقوله والمعاوضات والشكر بطول ولان النوع يحج الى التقاض المستلزم للسنه
النافع استعمالها في ايضاة وادامه لتظرف الامور العالية وتذكر الانذار المتسقة لاقامة العدل مع زيادة
الاجر والثواب اذا ان يشهد الحسن التكليف على تقيته حكام الاسلام بان ذلك ان الله نعم خلق الانسان
لا يستغل وحده بما هو مع الاحتمال الى غدا ولباس مسكن وسلاح وغير ذلك من الامور التي كلها صلتا
عليها صناع وخلقهم وانما يتيسر بحجته يعاضد وتيسر كون في تحصيلها بان يجعل كل صاحبها زامما
يعمله الاخر مثل الذي في ذلك لهذا ويجوز في ذلك يخطو واحدا اخر ويجوز الاخلاصة له وعلى هذا القياس
سواء الامور في امر معاشه باجماع من ينفقوه وهو لا يقبل ان الانسان يمد بالطبع فان التمدد باصطلاحهم
من هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينظم الا اذا كان بينهم معاملة وعليه ان كل واحد يشتمى ما يحتاج
اليه يعرض على من يراحمه وذلك يدعو الى الجوع على الغير فيقع من ذلك الهرج والمرج فيحصل امر الاجتماع ونظما
والمعاملة والعدو جربان غير محصو لا يفيض الا بوضع قوانين هي السنه والشرع فلا بد من شارع ليس
ذلك على التو الذي ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنه والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتد الشارع
باستحقاق الطاعة ليقف الباقون له في قبول السنه والشرع منه هذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاص بايات تدل
على انه من عند الله نعم وذلك هي المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يتحرفوا خلال الشرع اذا استوعبهم الشرع
المشتهياتهم فيقلعوا على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع نوابغ للعاصر عقابا مجملهم
المحور والرجاء على الطاعة وترك المعصية كان منظر الشريعة احوالها اذا لم يكن كل فوج عليهم معشر الشرع
والجوارح ولا بد من سبب حفظ تلك المعصية فلذلك شرعت العبادات المذكورة لصاحب الشرع والمجاز
وكرهت عليهم حتى يستحكم التذكير بالكره فان ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجوه خالف

علمهم

قوله والواجب على الصانع واجب ان يبين ان

الواجب على الصانع واجب ان يبين ان

الواجب على الصانع واجب ان يبين ان

الواجب على الصانع واجب ان يبين ان

الواجب على الصانع واجب ان يبين ان

الواجب على الصانع واجب ان يبين ان

الواجب على الصانع واجب ان يبين ان

الواجب على الصانع واجب ان يبين ان

الواجب على الصانع واجب ان يبين ان

الواجب على الصانع واجب ان يبين ان

الواجب على الصانع واجب ان يبين ان

الواجب على الصانع واجب ان يبين ان

الواجب على الصانع واجب ان يبين ان

الواجب على الصانع واجب ان يبين ان

الواجب على الصانع واجب ان يبين ان

الواجب على الصانع واجب ان يبين ان

الواجب على الصانع واجب ان يبين ان

الواجب على الصانع واجب ان يبين ان

عليهم قديري الى الايمان بشان مرسل اليهم من عند تصديق والى الاعتراف بعبادته وعبادته ثواب حقا
 اخويين والى اتيان عبادات يذكرونها الخالق بنوع جلاله والى الاقضية السنة الى يحتاج اليها الناس
 في معاملاتهم في يستمد ذلك الدعوة الى الهدى المقيم لنظام الشريعة وذلك السنة اعني الطريقة التي
 الشارع ويذوقها اليه العباد استعمالها فانفع في مؤمنة الاول رياضه القوا النفس بتبنيها عن تعاقب
 الشهوة والغضب اللذين عن وجه النفس الناطقة الى جناب اقدس الثالث اذ اقل النظر في الاموال العالمة القدر
 من احوال من المديون الكثرة المحببة لمؤدية الى ملاحظة المكونات الثالث تذكر ان اذ ان الشارع
 وعده المحسن وعبده للشيء المستفاد لاقامة العبد في الدنيا مع ياداه الاجر والثواب في الآخرة فهذا باب
 حسن التكليف على راي حكما الاسلام وواجب لجزءه عن القبايح اختلفوا في ان التكليف واجب لا يمنع
 الاشاعة بنا على اصحابهم من عدو يوشع على الله تعالى واثبت العزم واخذ المصداق واجمع عليه بالتكليف
 واجر عن ارتكاب القبايح لان الان يقتضيه طبعه يميل الى الشهوة والمستلذات فاذا علم انها حرام انجز
 عنها والرجوع على القبايح واجبه شرط حسنه انما المفسدة وقتها امدان متعلفة وبوصفة راحة
 على حسنه وعلم المكلف بصدق الفعل وقد استحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدر المكلف على
 بما وامكانه وامكان الاله يشرط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع
 الى المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى نفس المكلف ما يرجع الى نفس التكليف فان
 الاول انما المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون عوياً للاخلال بتكليف اخر له
 وان لا يكون مفسدة لمكلف اخر الثالث قد التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف من الاستغناء
 بلباسه الفعل زمانا وجوابه فانه واما ما يرجع الى الفعل فاما ان الاول امك وجوه واليه سابقه
 وامكان متعلفه فان التكليف بالتحال عن الفايده الثالث اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون
 واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصدق الفعل
 لتلايكف بارتكاب القبايح واجتناب الواجب المندوب وان يكون عالما بقصدما يستحق على الفعل من
 الثواب لئلا ينقض الثواب فيكون جوارا وان يكون الصبي متمتعاً عليه لتلا محل الواجب لا يثبت المستحق
 للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادراً على الفعل وان يكون عالماً به ومتمكناً من العلم
 وان يتمكن من الالف الفعل وان الفعل الذي وصفتها ما علم عطف او سمع واما من عمل ايها
 به قد يكون نطقاً وقد يكون عملاً اما العلم فقد يكون عقلياً محضاً نحو العلم بوجوه الاله فقد يكون قادراً
 عالماً الا غير ذلك من الصفات التي لا يتوقف على السمع وقد يكون سمعياً لا يستقل العقل بجسده ولا
 سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وجر النبي مثل العلم باحوال المعاد اما الظن فهو كثير من الامور
 القبلة وغيرها واما العمل كالصلاة والزكوة وغيرها وهو منقطع للاجماع ولا يصح الثواب
 التكليف لا بد ان ينقطع من المكلف وذلك للاجماع المتفق على انقطاعه لان التكليف لو لم ينقطع
 لم يكن ايضا الثواب الى المكلف الثالث ان الفاسد الملازمة ان التكليف يستلزم المشقة والثواب

٣٨٥

بانتفاع صدر خلافة تعالى فهو ياتي ما صرح به في قوله
 من جوار
 الترك وان لم يفرد
 فانه معنى الوجوب اذ يحتمل
 كصله ان لا يقال لا يترك على طريق
 جرى العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء
 بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح اعني في
 بحثه امان ذكره لبطان الاول فلان
 احسن والفتح قد يكونان عقليين
 كما مر مفصلاً وهو
 محتمل كما عرفت
 قطعاً فلو
 فرض وقد
 فعلت مستحق
 تارك الذم
 العقاب يكون اجبا
 بلا شبهة فيجب
 على الله تعالى ذلك
 الفعول على ان الله
 فعول في تفسير المعنى
 الاول ان مرادهم بقوله
 ما يستحق ان يكون فعل
 يستحق تارك الذم من غير
 اعتبار خصوصية الفاعل كما
 يباحح يصح ان يوجب
 عليه تعالى ضرر وكونه ما لا ياتيه
 كونه ذلك لجزان لا يصدر عنه
 ياتى العقد المذكور كما هو الواقع
 وكونه محمداً كغيره مما لا كلام فيه
 ولا ياتى ما ذكرنا وما فيها ذكره لبطان
 الثالث فلان كل ما صدر عنه يتضمن حكمه
 بلا شبهة ولا شك ان تعلقه به الصار
 المعاني المتضمنة حكمه مناف لقتضا كما لا
 يخفى ظاهره وانه كون فاعله اجباراً بالفتح
 وادركه في العلم معنى على ان الفاعل غير معللة با
 لا غرض وقد عرفت ما فيه والاية لا ياتى كون
 فعله معللاً بالعرض واما ذكره لبطان الثالث
 فلان امتناع صدور الخلاف في نفس الامر لا ياتى
 جواز صدور الخلاف نظر الى مجرد ذات تعالى وان
 بانتفاع الصدور امتناع نظر الى مجرد ذاته بخلاف
 الشق الثالث ونقل قول فانه الوجوب غيرم اذ حصل
 ح ان الله تعالى لا يترك في الواقع بل يفعله كما يقع
 فهو واجب اذ الشيء ما لم يجب لم يقع لماعرفت في بحث
 المواد من الشرح فليس اطلاق الوجوب عليه اصطلاح
 جديد ثم المناقشة في تقريره ظاهره في اصطلاح
 عمل الوجوب المنقول عن المعتزلة على
 حرزنا لم يبق نزاع معنوي في
 حقيقة بينهم وبين الاله
 شاعرة في
 الدين
 قوله باحوال المعاد اي كجساده وهو الظن من اطلاق الكلام
 واما الرواية فيستفاد من العقد كما في الشيخ في اعراض البيات
 الشافعي والدين

بشره

صاحبه من الظلم واخذنا المصن ان تبغض الالام قبيح بصد منا خاصتنا كالام الصادق عن مغل الكلفين
 بالنته الى من لا حرمه له وبعضها حسن يصطن الله تعالى ومنا وعلمنا حسنها الاستحقاق او استماله اما
 نفعنا على الاله او على دفع ضررنا على عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعل الله تعالى في الحي اذا اقتينا
 في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصايل فاننا اذا علمنا استمال الالام على واحد من
 هذه الامور حكمتنا بحسنه قطر والاله الذي يفعله الله تعالى ابتداء وهو المشمل على النفع الحاصل للمعالم
 مشروط باللطف للنال او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم عن اللطف لستلزم العيب وهما
 قبيحا على الله تعالى ويجوز في المستحق فونه عقابا اي ويجوز ان يقع الاله على المستحق مثل النساء والكفا
 بطريق العباد يكون بعقابه فدا شمل على صلحه لبعض المكلفين كما في الحد ولا في اللطف في المالك
 في الحسن يعين اللطف غير كان في المالك لكونه حسنا بل لا بد فيه ان يقع في مقابلته عوض عن حصول
 نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لا تجل الاله بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق حقيقة الاله بغيره
 عن النفع فيكون فيجوز ولا يحسن مع استمال اللذة على لطفه يعين الاله لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة على
 اللطف الذي في الاله لان الاله انما يصير حكم المنفعة اذا لم يكن طريقا لتلك المنفعة الا ذلك الاله ولو امكن
 الوصول الى المنفعة بدون الاله كان الاله ضررا وهو قبيح ولا يشترط في حسن اختيار النال بالفضل اي
 لا يشترط في حسن الاله الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار النال العوض الذي يملكه بالفضل لان اعتبار الاختيار
 انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيها اختيار المتألمين واما النفع البايع لانه لا يتفاوت فيه اختيار
 المتألمين لكونه ثابتا فهو حسن وان لم يحصل لاختيار بالفضل وهذا هو العوض المستحق عليه والعوض نفع
 مستحق خال عن تعظيم واجلال اذ امان يشير الى عوض الاله الواقع استدا واخا فقال العوض نفع مستحق
 خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا عن غير ساقمة الاحتقاق ويجوز ان يقع بعد الاستحقاق
 بقوله مستحق يخرج النفع المفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ويحق عليه
 نعم بانزال الالام وتبويب المنافع لمصلحة الغير وانزال العوضوا استندت الى علم ضررها ومكسبها وظن
 لاما يستند الى فضل العبد وامر عبادة نعم بالمضار واما حرمه فيكون غير العارف بخلاف الاحراق عند اللقاء
 في النار والفضل عند شهادة الرفد اذ ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى انزال الالام
 بالعبودية وغيره فانه يجب على الله تعالى الالام والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تبويب المنافع على
 العبد اذ كان المقرب من الله لمصلحة العبد لانه لا فرق بين انزال المضار وتبويب المنافع ومنها انزال العوض
 بان يخلق الله تعالى اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم ضرر كقول مصيبته
 او وصول الاله او مستندا الى علم مكسب لانه نعم هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا للغم فكما
 العوض عليه او كان مستندا الى ظن كان نعم عند اذاه ووضو مضرة او فوائد منقعة فانه نعم
 هو الناصب لامادة الظن فيكون الغم بسببه فيجب لانه العوض قوله لاما يستند الى فضل العبد اي الغم
 المستند الى العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى فانه لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبعث العبد فيقول

قوله قد استمال الشريعة
 النفع جميع الالام الشرعية
 ام القائلون بظلم الاله
 والظلم وان فاعلم ان
 النور وانه على الشر هو الظلم
 كما مر في الاله شر في الدين
 قوله واما تبويب الالام والظلم و
 العيب تبويب عليه تعالى وهذا
 مبني على القول بالنفع العقاب وقد
 مر سابقا في

قوله والالام طلق اي تجاوزا عن
 محله وهو خلاف مقتضى التكميل والظلم
 مستحق بمكة تبويب يكلم بالفضل في الدين
 قوله من ان الله تعالى يحرمه ان الله تعالى
 يقضي ويحكم بما يحق وهذا الحكم ما يقتضيه حكم
 وقد تقرر ان ما يقع يكون واجبا لا لشي
 باله يجب لم يتحقق فلا مجال للقول بان ورد
 في القرآن لا يشترط الوجوب فلا يكون العبد
 واردا على المذموم والقول بان محض ملاحظة ما
 ورد فيه لا يشترط الوجوب غير محتمل كما لا يخفى في

حمله بغير ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيها ومنها ان الوجوه التي يستحق بها العود على الله تعالى امر الله
 عباده بايلاء الحيوان او اباحته سواء كان الامر بلا يجازي لذيح في الهدى والكفاة والنذ او النذ
 كالضحايا فان العود يجب على الله تعالى لان الامر لا يملكه الا سيلا الحسنة والامر انما يحسن اذا اشتمل على
 المنافع العظيمة الباقية في لعظم جدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش لا يلا فان العود
 يجب على الله تعالى لانه نعم ممكنه وجعله ما يلا الى الايام مع امكان عمدا الميل ولم يجعله عقلا يميز
 الامر الحسنة من الامر البقيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه نعم ان لا يوصل اليه عود وهذا
 بخلاف الاحراق اذا القينا صبيا في النار احرق او شهدا حلفا شهادة زور يقتل بسببها فان العود
 يجب علينا اعلى الله تعالى اما الفاء الصبي في النار فلان فعل الامر واجب الحكمة من حيث اجرا العادة
 والله تعالى قد منعنا من الفاء ومنها ناعنه فصا الملقى كانه اوصل الامر اليه وهذا واجب على الملقى
 العود كونه واما مشهاته التذ فلان الشهوة وجوب اشهادتهم على الاما ايضا الامر من جهة
 الشرع فصا واكانهم فعلوه والاشياء اي انتصا المظلمون من الظالم واجب عليه اي على الله تعالى عقلا
 لانه لو لم ينصف لاذك الاضاعة حق المظلم لانه كما يمكن الظالم وخلق بينه وبين الظلم مع انه يقدر
 على منعوا ما مكر المظلمون مكافاة فلو لم ينصف عنه لضاع حق المظلم والنال ابطالان تصديق
 بغير عقلا وواجبها ايضا لما ورد في القرآن من ان الله يقضي بين عباده بالحق ولا يجوز تمكين الظالم
 من المظلم وعوده في الحال يوارى الظلم فان لم يكن لعوده فضل الله تعالى عليه لاجب المستحق عليه و
 الى المظلم فان كان المظلم من اهل الجنة فرق الله بينه اعواضه على الاوقات على ولا يتبين
 له انقطاعها فلا يلا به او فضل الله عليه اي على المظلم بمثلها اي بمثل الاعواض عقيل فقط
 لتلايتها به او فضل الله عليه اي على المظلم لتلايتها به وانقطاعها وان كان المظلم من اهل
 العقاب سقط الله بها اي بمثل الاعواض جزء من عقابه يوارى تلك الاعواض بحيث لا يظهر له
 التخفيف بان فرق الناقص على الاوقات ولا يحصل له السرور بحصول التخفيف في بعض الترخ
 بحيث يظهر له التخفيف وهو سرور قلم الناسخ ولا يجب دوايه اي واما العود الحسنة الزيادة بما يجتاز
 مع الام وان كان منقطعا اي لان العود انما يحسن لانه يشتمل على نفع زايد على الام زيادة محتسما
 المنالم المة ومثل هذا النفع الزايد لا يستد ان يكون دائما الجواز ان يكون بحيث يختاره المنالم
 مع كونه منقطعا فلا يجب وامة هذا من ذهب لجهاشم وذهب بوجع الجبار الى انه يجب والعود لانه
 انقطع لو يجب ان يوصل اليه علجا لان المانع من الاضحا في الدنيا هو لود مع انقطاع الحيوان المانع
 من دوامه وقد انفرد المص ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة الناجر بعينه لانه المانع
 هو المانع مع انقطاع الحيوان المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون لناخير مصلحة
 غير ظاهرة فالمانع هو انقطاع تلك المصلحة الخفية وقال ايضا لو انقطع العود لم يوارى لانه لو انقطع
 العود لالم بانقطاعه فيستد المنالم عودا ان يوصله فان لم ينقطع لمدوامه ان انقطع تام به يستد
 عودا

قوله
 دون عوض
 في حال بعضه ان لا يكون
 تكلمن ظالم من الظلم من غير ان
 يكون له في حال بالوازى فظلم من
 ان الانتصاف لازم عقلا وسمعا فلو لم يكن ظالم
 ليس له عوض يوارى ظلمه لادى ذلك الى اصاحته
 حق المظلم وتقريره ايضا انه تعالى يقضي ويحكم بالحق فلو لم
 من ذلك تكلمن الظالم من الظلم الا ان يكون له عوض في حال
 يدفعه الله تعالى الى المظلم ويفضد الله تعالى
 ويدفعه الى المظلم في الدين

قوله لا يكون اللطف متحققا لا يتوهم ان لا يكون الموت اصل للكلف نفسه او غيره اذ عند تعظم الحرمان كمال العجز عن اداء العبادات او فناء الرطوبة والحارة الغريزية للاصحاب اللطف يكون الموت اصل بالنسبة اليه وعدم تحقق اللطف عند انقطاع الكلف لا يدل على نفيه كما لا يخفى

قوله في الرزق ما صح الانتفاع به الرزق في اللغة عبارة الصريح ما لا لاول مخصوص بالحرام كما هو في حق الفقهاء في الانتفاع به في حق الاصل لا في حق العبدان ان الانتفاع به في حق الاصل لا ينافي الانتفاع به في حق العبدان بل هو عينه كما لا يخفى

قوله في الانتفاع به الرزق في اللغة عبارة الصريح ما لا لاول مخصوص بالحرام كما هو في حق الفقهاء في الانتفاع به في حق الاصل لا في حق العبدان ان الانتفاع به في حق الاصل لا ينافي الانتفاع به في حق العبدان بل هو عينه كما لا يخفى

عوضاً آخر وهم جازاً فثبت انه لو انقطع وجب وامه ما يؤد وجوهه العبد يكون مخالفاً لانقطاعه ورد المصن ذلك ايضاً بقوله والالم على القطع مم مع انه غير محل النزاع يعني ان الالم انما يتالم بسبب انقطاع العواذ يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتالم به مع انه غير محل النزاع لان التماس في العواذ المستحق على الدوا لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع عوضاً آخر وهكذا دائماً ولا يباح اشياء صلاحها اي المستحق للعوض بايضاً عوضاً بخلاف التوافقاً به يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل الالم الا بان يشعر بانه ثواب له ولا يتعين منافع لان يكون عوضاً بل يجوز ان يوصله عوكل ما يحصل منه نفع بخلاف التوافقاً به لا بد ان يكون من جنس ما الفه المكلف من ملاده كالاكل والشرب في اللبس والشكل لانه رغبته في تحمل المشاق بخلاف العواذ لا يصح استقاطه الا على نحو استقامت العواذ من حيث العواذ في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العواذ عليه او علينا هذا من ذهب الجاهل والجاهل انما يصح استقاطه ان كان علينا اذا استحل الظالم من المظلم وجعله المظلم في حل بخلاف العواذ عليه فان استقطه عنه عبت لعدا نفعائه والعوض عليه يجب تزايد الحد أرض عند كل عاقل يعني العواذ اوجب عليه ثم يجب ان يكون زائداً على الالم زيادة بينهما لحدود كل عاقل وان كان العواذ علينا بمسأواته للالم لان التزايد على ما يستحق عليه الضمان يكون ظمناً واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى ان جوده فيه والمقتول يجوز فيه الامر ان يولاه العواذ الفلح يجوز مؤنذ في ذلك الوقت وجوده ايضا قال ابو الهذيل بل يموت البند في ذلك الوقت قال كثير من المعتزلة بل يعيش البند الى امد هو اجله ويجوز ان يكون الاجل لطفاً للغير المكلف اي يجوز ان يكون اجل الانسان لطفاً لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفاً للمكلف نفسه لان الاجل يقطع التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققاً والرزق ما صح الانتفاع به ولم يمكن لاحده من قطعها البهية قبل ان يسهلكه بالبيع والبيع لا يكون رزقاً لان المالك منعها منه والحرام ايضاً لا يكون رزقاً لان الله تعالى منع من الانتفاع به وما كان حلالاً مباحاً فما الى العبد منه نصب وتعباً لعبد هو الرزق لنفسه الله تعالى ليس رزقاً لغير ذلك الرزق وامامنا انا منه بعينه فهو من الله تعالى والرزق لذو ذلك الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيله فليس عند الحاجة وقد سيجب اذا طلب التوسعة على نفسه عيالاً وقد يباح عند قصد كسب المال من غير ارتكاب مناهج وقد يحرم عند ارتكاب منهياك الغضب والسر والربا والرزق عند اشاعره هو ما ساءه الله الى الحيوان فانفع به فيدخل منه رزقاً لانساناً والذواب غيرهما من الاكل وغيره مباحاً او حراماً مملوكاً او غير مملوكاً ويخرج ما لا ينتفع به وان كان لسؤلوا للانتفاع لانه يقف من ملك شيئاً لو تمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصرفه له هذا يصح ان كل احد يستوزر رزقه ولا يأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه وذهب بعضهم لان الرزق هو ما ياتي به الحيوان من الاغذية والاشربة الاغذية والسرقة والسرقة العوض الذي يباع به الشئ طعاماً ما كان وغيره وهو رخص وغلاء ولا بد من غيب الغائة والحق

قوله في الرزق ما صح الانتفاع به الرزق في اللغة عبارة الصريح ما لا لاول مخصوص بالحرام كما هو في حق الفقهاء في الانتفاع به في حق الاصل لا في حق العبدان ان الانتفاع به في حق الاصل لا ينافي الانتفاع به في حق العبدان بل هو عينه كما لا يخفى

قوله في الانتفاع به الرزق في اللغة عبارة الصريح ما لا لاول مخصوص بالحرام كما هو في حق الفقهاء في الانتفاع به في حق الاصل لا في حق العبدان ان الانتفاع به في حق الاصل لا ينافي الانتفاع به في حق العبدان بل هو عينه كما لا يخفى

قوله في الانتفاع به الرزق في اللغة عبارة الصريح ما لا لاول مخصوص بالحرام كما هو في حق الفقهاء في الانتفاع به في حق الاصل لا في حق العبدان ان الانتفاع به في حق الاصل لا ينافي الانتفاع به في حق العبدان بل هو عينه كما لا يخفى

قوله في الانتفاع به الرزق في اللغة عبارة الصريح ما لا لاول مخصوص بالحرام كما هو في حق الفقهاء في الانتفاع به في حق الاصل لا في حق العبدان ان الانتفاع به في حق الاصل لا ينافي الانتفاع به في حق العبدان بل هو عينه كما لا يخفى

والله اعلم

وقدمها الى الصالح كالكلاب التي تاكل جثث الموتى

الاصح

الاصح

الاصح

الاصح

الاصح

الاصح

الاصح

الاصح

الاصح

الاصح

الاصح

الاصح

الاصح

الاصح

الاصح

الاصح

الاصح

الاصح

الاصح

الاصح

الاصح

والمكان في المحض الغلافان انما هما لغو انما يكون رخصا اذا كان الاخطاط عما جرت
العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وكذا ارتفاع الغو انما يكون غلا اذا كان لا
على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وقد يستند ان الى الله تعالى بان يقلل
حسب المنافع المعين ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلا ويكثر حزن ذلك المنافع ويقل رغبة الناس
فيه فيحصل الرخص وقد يستند ان لنا ايضا كان يحمل لسلطان الناس على بيع ذلك السلعة
غلا ظلما منه او يحكم الناس الغيبيك من لاسباب المستندة لنا فيحصل الغلا والرخص مجلا
ذلك والاصح قد يجب على الله تعالى الوجوب الداعي وانقضاء الصافي ذهب للمقنن ان انه يجب على
الله تعالى ما هو اصل العباد استلوا على ذلك بان يجب الفعل عند جواز الداعي والقدرة وانقضاء
الصارف واعترض بان ذلك جواز الفعل عنه بمعنى اللزوم عند ثبوت العلة والمدة هو الوجوب عليه
بمعنى استحقا الذي على الرعاين هذا من الوعاظ ان مفاسد هذا الباب اكثر من نعيده في
ولنذكر نبدا من ذلك انها ان الاصل مجال الكافر المسبل بالاسفاد والافان ان لا يخلق او يمو طفلا
او يسلب عقله عند البلوغ فلم لم يفعل الله تعالى ذلك بالنسبة اليه وبقائه في فعل ما هو جازم في
النار ومنها انه يلزم ان يكون امانة الانبياء والاولياء المرشدين وتبقيته ابله ليس دريائة المصلين
الى يوالدين اصح لعباد وكيفية اذ فطاعه ومنها انه يلزم ان لا يتقبل المفضل مجال ولا يكون الله تعالى
خيرا في الانقاذ والاضحابل يكون ما يفعله تاديه للواجب كره وديعة او دين لاوم فلا يستوجب
على فعله شكر ان يكون الدعاء اللذيل لا وكشف الباس والضرر اسوا الا من الله تعالى ان يعجز ما
هو الواجب عليه تعالى ومنها ان مقدرات الله تعالى غير متناهية فاي قد يضبطونه في الاصل فان
عليه يمكن فيلزم ان لا يمكن تاديه الله تعالى ما هو الواجب عليه وفشا اظهر ان يحق المفضل
في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ملنود فمن التناق وهو لا يتناق
لعلوشا وسطوع برهنا او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق والنبوة على الاضحا لا يوه
وان كان من التناق فهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعله طيب المنة واواثم الادعا كالمرة والرسول بمعنا
وقد يخص عن كتابا بشرية البعثة حسنة لاسمها على فوايد كعاصمة النقل فيما يدل عليه
العقل اي يتقبل بعقره مثل وجوب الباد وعلمه وقدره واستفادته الحكم من النبي فيما لا يدل اي
لا يتقبل بالعقل مثل الكلا والرؤية والسمع البصر والمعاني الجسم الملائكون للناس حجة على الله
تعالى بعد الرسول وازالة الخوف الحاصل عند الايمان بالحسنة لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير
اذنه وعبدتها كفا لكونه ترك الطاعة واستفادته الحسن القبح في الافعال التي تحسن تارة وتصح
الحسن غير اهتد العقل الى فواقعها واستفادته النافع والضرار اي معرفة منافع الاعدية و
الاذم ومضارها التي لا يفربها التجربة الا بعد فاد واطوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ
النوع الانسان فان الانسان مد بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد من شرع يفرض شرع يكون

قوله كما ان كيدنا سلطان الناس بتوجه عليه ان هذا مناف
لما سبق في
هذا من ان ارتفاع
العوض انما يكون غلا الخ
نقد اعترفت محمد المذكور فندبر
قوله ومنها يلزم ان يكون امانة الانبياء اقول
محصل يلزم ان يكون تلك الامانة وذلك ان نقاء
اصح للعباد ذلك ليس كذلك في الغدرة الاستثنائية نظرا كيف
عظيمة وادعوا من بلاه والديانة وادعوا عنها بالذم واللعن على خصوصية التمكن في
ان يكون الاصل بالنسبة الى الانقياد والحفظهم نفوسهم عما توسوسهم ليس
وجوده فله في
عبادتهم شقة عظيمة في
تخصر لهم بار كتاب تلك التي
في طائفة العبادات وترك المنهيات ورجا
عالية لا يحسد الا لالحق الذين
قوله وسهانه
يلزم ان لا يقع الخ اقول كون ما يفعله تعالى باو نه للواجب
بالفعل المذكور لا يوجب ان لا يقع للتفسير مجال ولا يكون له
خبرة في الاقام لجواز ان يودي ما هو واجب بزياد عليه
ببر عا وفضلا ولا يدبر في حصر فقد تعالى في
النادية فيستوجب العبد بسبب
ذلك التقدير شكره
يكون شكره جوبا

قوله كما ان كيدنا سلطان الناس بتوجه عليه ان هذا مناف
لما سبق في
هذا من ان ارتفاع
العوض انما يكون غلا الخ
نقد اعترفت محمد المذكور فندبر
قوله ومنها يلزم ان يكون امانة الانبياء اقول
محصل يلزم ان يكون تلك الامانة وذلك ان نقاء
اصح للعباد ذلك ليس كذلك في الغدرة الاستثنائية نظرا كيف
عظيمة وادعوا من بلاه والديانة وادعوا عنها بالذم واللعن على خصوصية التمكن في
ان يكون الاصل بالنسبة الى الانقياد والحفظهم نفوسهم عما توسوسهم ليس
وجوده فله في
عبادتهم شقة عظيمة في
تخصر لهم بار كتاب تلك التي
في طائفة العبادات وترك المنهيات ورجا
عالية لا يحسد الا لالحق الذين
قوله وسهانه
يلزم ان لا يقع الخ اقول كون ما يفعله تعالى باو نه للواجب
بالفعل المذكور لا يوجب ان لا يقع للتفسير مجال ولا يكون له
خبرة في الاقام لجواز ان يودي ما هو واجب بزياد عليه
ببر عا وفضلا ولا يدبر في حصر فقد تعالى في
النادية فيستوجب العبد بسبب
ذلك التقدير شكره
يكون شكره جوبا

قوله كما ان كيدنا سلطان الناس بتوجه عليه ان هذا مناف
لما سبق في
هذا من ان ارتفاع
العوض انما يكون غلا الخ
نقد اعترفت محمد المذكور فندبر
قوله ومنها يلزم ان يكون امانة الانبياء اقول
محصل يلزم ان يكون تلك الامانة وذلك ان نقاء
اصح للعباد ذلك ليس كذلك في الغدرة الاستثنائية نظرا كيف
عظيمة وادعوا من بلاه والديانة وادعوا عنها بالذم واللعن على خصوصية التمكن في
ان يكون الاصل بالنسبة الى الانقياد والحفظهم نفوسهم عما توسوسهم ليس
وجوده فله في
عبادتهم شقة عظيمة في
تخصر لهم بار كتاب تلك التي
في طائفة العبادات وترك المنهيات ورجا
عالية لا يحسد الا لالحق الذين
قوله وسهانه
يلزم ان لا يقع الخ اقول كون ما يفعله تعالى باو نه للواجب
بالفعل المذكور لا يوجب ان لا يقع للتفسير مجال ولا يكون له
خبرة في الاقام لجواز ان يودي ما هو واجب بزياد عليه
ببر عا وفضلا ولا يدبر في حصر فقد تعالى في
النادية فيستوجب العبد بسبب
ذلك التقدير شكره
يكون شكره جوبا

قوله كما ان كيدنا سلطان الناس بتوجه عليه ان هذا مناف
لما سبق في
هذا من ان ارتفاع
العوض انما يكون غلا الخ
نقد اعترفت محمد المذكور فندبر
قوله ومنها يلزم ان يكون امانة الانبياء اقول
محصل يلزم ان يكون تلك الامانة وذلك ان نقاء
اصح للعباد ذلك ليس كذلك في الغدرة الاستثنائية نظرا كيف
عظيمة وادعوا من بلاه والديانة وادعوا عنها بالذم واللعن على خصوصية التمكن في
ان يكون الاصل بالنسبة الى الانقياد والحفظهم نفوسهم عما توسوسهم ليس
وجوده فله في
عبادتهم شقة عظيمة في
تخصر لهم بار كتاب تلك التي
في طائفة العبادات وترك المنهيات ورجا
عالية لا يحسد الا لالحق الذين
قوله وسهانه
يلزم ان لا يقع الخ اقول كون ما يفعله تعالى باو نه للواجب
بالفعل المذكور لا يوجب ان لا يقع للتفسير مجال ولا يكون له
خبرة في الاقام لجواز ان يودي ما هو واجب بزياد عليه
ببر عا وفضلا ولا يدبر في حصر فقد تعالى في
النادية فيستوجب العبد بسبب
ذلك التقدير شكره
يكون شكره جوبا

البحث في النبوة
وبيان تحقيقها

قوله كما ان كيدنا سلطان الناس بتوجه عليه ان هذا مناف
لما سبق في
هذا من ان ارتفاع
العوض انما يكون غلا الخ
نقد اعترفت محمد المذكور فندبر
قوله ومنها يلزم ان يكون امانة الانبياء اقول
محصل يلزم ان يكون تلك الامانة وذلك ان نقاء
اصح للعباد ذلك ليس كذلك في الغدرة الاستثنائية نظرا كيف
عظيمة وادعوا من بلاه والديانة وادعوا عنها بالذم واللعن على خصوصية التمكن في
ان يكون الاصل بالنسبة الى الانقياد والحفظهم نفوسهم عما توسوسهم ليس
وجوده فله في
عبادتهم شقة عظيمة في
تخصر لهم بار كتاب تلك التي
في طائفة العبادات وترك المنهيات ورجا
عالية لا يحسد الا لالحق الذين
قوله وسهانه
يلزم ان لا يقع الخ اقول كون ما يفعله تعالى باو نه للواجب
بالفعل المذكور لا يوجب ان لا يقع للتفسير مجال ولا يكون له
خبرة في الاقام لجواز ان يودي ما هو واجب بزياد عليه
ببر عا وفضلا ولا يدبر في حصر فقد تعالى في
النادية فيستوجب العبد بسبب
ذلك التقدير شكره
يكون شكره جوبا

مطامنا

مطاعا كما ذكرنا في بيان حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام وتكميل اشخاصه اى تكميل
 النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العمليات العملية والتعليم الصناعات الخفية
 من الحاجات الضرورية وتعليمهم الاخلاق الفاضلة الرجعة الى الاشخاص والسياسات
 الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمعهد الاخيار بالتوازي العقاب ترغيبا في الحسنات
 وتحذيرا عن السيئات الخ لا غير ذلك فيحصل اللطف للمكلف اى فبغثة الانبياء الطيف من الله تعالى
 بالنسبة الى عباده وشبهه البراهمة وهي ان البعثة لما الاجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم ولا
 ما يخالفه وما يخالف العقل غير مقبول فلما فائدة في بعثتهم باطلة لما تقد من ان ما يوافق العقل
 قسما احدهما ما يستقل العقل باذراكه والثاني ما لا يستقل العقل باذراكه والحاجة اليهم في
 القسم الثاني بل في القسم الاول ايضا ليتعا ضد العقل بالنقل وهي اجبة لا شتم الطاع على اللطف
 في التكليف العقلية فان الانسان اذا كان واقفا على التكليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل
 الواجبات العقلية وتترك المهينات العقلية قول لا يخفى ما فيه من البعد لا قرب ان لا يجاز انما
 بقية انما من اشتها على فوايد ومبجبة النبي العظمة ليحصل التوق بافعاله واقواله فيحصل البر
 من البعثة وهو متابعا لمبعوث الهيم له في الامر ونواهيه ولو جومثا ببعته وصدقها يغيب لو صدق
 الدين لم اجتمع الضلوهما وجومثا ببعته وسخالفته اما الاول فلما اجماع المنقد على وجوب
 متابعا لنبي ولقوله تقول ان كنتم تحبوا الله فاتبوا محبكم الله واما الثاني فلما متابعا للمدب
 حرا ولو جوبا لانكاره يغيب لو صدق عنه الدين موجب وزوجه والانكار عليه لعمادة الا
 بالمعروف والنهي على المنكر لكنه حرام الاستئذان ايدانه المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون
 الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة ولزم ايضا امواخر كل ما منفتحة منها ان تكون شهادة
 مردودة ان لا شهادة للناس بالاجماع ولقوله تعالى ان جانتكم فاستوني فاستبديوا واللازم بطل
 بالاجماع ولان من لا يقبل شهادته في القليل الزايل يسر من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته
 في الدين القيم ومنها استحقاة العذاب اللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن بعض الله
 ورسوله فان نار جهنم وقوله تعالى الالفنة الله على الظالمين وقوله تعالى تقولوا ما لا نقول
 وقوله انما امرنا بالبيرة وتدنوا فنفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنقرات
 ومنها عديله عهد النبوة لقوله تعالى الاينال عهك الظالمين فان المراد به النبوة والامانة
 التي دونها ومنها كون غير مخلص لان المذب قد اغواه الشيطان والمخلص لغيرك لقوله تعالى
 حكاية لاعونيتهم اجمعين الاعبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع
 ولقوله تعالى ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخا لصة ذكره الدار وفي
 يوسف ان من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان واتباعه واللازم

۳۹۲
 ادره چه به به مستخدم سا ۱۱۳۳ به شمس ۱۲۹۲
 سید علی بن محمد بن ابی طالب در تاریخ اربعین ۱۱۳۳

قال جوهری عن عبد بن محمد عن لفظ ابراهيم البراهمة قول ما يجوز ان يبعث الله رسولا في
 البراهمة على الهند من سب الابرار من اول الحكيم في بعض الشرح اذ من البراهمة
 وهو الحكيم

قول الامة اي المصنف بقوله البعثة حسنة لا سيما لما عا فوايد

تبيين بجای آوردن در سید و تحقیق کردن کنز

منه
 انما امرنا بالبيرة
 وتدنوا فنفسكم
 لكن ذلك منتف
 بالاجماع
 ولكونه من اعظم
 المنقرات

قطعي البطلان ومنها عدم كونه مساندا في الخرافات معددا عند الله من المصطفين الاخيلا اذ لا خير في الذي
 لكن اللذم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخزيك وانهم عندنا من المصطفين الاخيلا في
 الكلا في ان العصمة من عصية بجزان ما يتوهم صدور عن الانبياء من المعاصي ما ان يكون منافيا لما
 يقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالنبوغ والا والشا في اما ان يكون كفرا او عصية غيره وهي اما ان تكون
 كالقتل والزنا وصغيره منفرة كسيرة القم والتطيف بجد وغير منفرة ككذب وشتم وهم بمصيبة كل ذلك
 اما عدم اوسهوا بعد البعثة او قبلها هو على وجه عصمتهم عما ينال مقتضى المعجزة وقد جوزة القنا
 سهوا وعلمته انه لا يخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزة الاذارة من الخواص بنا على تجوز
 هم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوزة الشبهة ظاهرا تقيته واحترازا عن الفاء المض في المهلكة ورد
 بان اول الاوقات بالبقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعدد الكبار ببد البعثة
 وجوزة المحسوبة وكذا عن الصغائر المنفرة لاختلافها بالدعوة الى الاستماع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة
 الى نفى الكبار قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفى الصغائر ولو سهوا والمذهب عند محقق الاثنا
 منع الكبار والصغائر المحسوبة بعد البعثة مط والصغائر الغير المحسوبة عددا لاسهوا وذهبا ما الخ
 من الاشاعة وابوها شتم من المعتزلة الى تجوز الصغائر عددا فالمن ان اذاد وجو العصمة عن جميع المعاصي
 كما هو الظاهر من كلامه والمصريح في الشرح فلا يخفى ان ما ذكره من الادلة لا يفيد لك فان صد الذنب
 سيما الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والثابتة قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة المحسوبة
 فيما يتعلق بالشرعية وتبليغ الاضحاك وبالجملة فيما ليس بذلة ولا طبع والانكار على ما صد عنهم سهوا غير
 بما يروى الشهادة انما يكون بكبيرة او اصل على صغيره من غير اناية ولم الوجوه والمنع واستحقاق
 العذاب اللعن واللوم انما هو على تقدير العهد وعدا لاناية ومع لك فلا يتاذى النبي بل يسهج و
 بمجرد كبيرة سهوا وصغيره ولو عدلا بعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان
 ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كون الخرافات لعموم كل فعل وتلك فتا البعض لها او كون
 من زمرة الاخيلا لا ينافي صد الذنب عن ارسيا سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على
 نفى الكبيرة سهوا والصغيرة غير المنفرة عددا محل نظر ويجب ايضا في النبي كمال العقد والذكاء والفظنة
 وقوة الراي لان من لم يتصف بها لم يرغب في منابعتها والانفيا لاوامره ونواهيها يجبا ايضا عدل له هو
 لئلا يسهو فيها امر بتبليغه ولعل مراده ان لا يكون السهوية الامور يدنا له وتعا وعكلا ما يفر عنه من دنائ
 الالباء وعهرا الاثما والفظاظة والعلظة والابنة وشبهها من الامراض لئلا يتفر عنها الطبايع كا
 بص والجنام وسلس البول والريح والاكل على الطريق وشبهه من الامور الحسنية وطريق مفر صد
 اى صد النبي ودعو النبوة ظهور المعجزة على يد وهو يوثق ما ليس بجنا او نفى ما هو معتاد مع خرف
 العادة ومطابقة الدعوى فيد بذلك احتراز عن الكرامات فانها لا تكون مطابقة للدعوى ضرورة
 عدل الدعوى لكنه يخرج الارهاص والمعجزة المكتبة المدعى النبوة ايضا والمض يسميها معجزة كاسيا واما

٣٩٣
 حشور مردم فرومايه كنز تطهيف كنز
 محمود خلاصه اناب الله تعالى رجع سيرة
 الابهاج خوشحال شدن الذل تركه الضحك
 الايمان بالقادر الزكاء سرعة
 الفطنة فطنة زير كس
 الطبع بالتحريك
 الوسخ
 بشدي
 من الصدق
 وشين لعب
 ن
 الدبدان الداء
 والعاة ١٢

المارياص
 هو العلامة الدالة
 على عبثه الضيق قبل عبثه كالنور
 الذي ظهر من بين عين عبد الله صلى الله عليه وسلم
 ما وقع في زمان عيسى عليه السلام ان تخشا الله
 النبوة وما دروسه حتى صار سبع اميت
 حيا واكله مؤذن امر جبري
 غير واقع الا لارضا

٣٩٤

قوله مع خرق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان الفلم لكن ينبغي ان يذكر ههنا قيدا اخر وهو عدم
 المعارضة ليميز عن السحر والسعيرة والمث في تعريف المعجزة انه امر خارج للعادة مقرر بما لا يتحد مع عدم
 المعارضة وقيل يتقضى بما اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجز ان انا نطق هذا المعجزة
 فقط لكنه قال انك كاذب فالاول في تعريفها ان يناد على المشق قولنا ومطابقة الدعوى قول قد يطلق
 المعجزة على مثله كما سياتي في كلام المصنف وانما كان ظهور المعجزة طريقتا المعجزة صدق لان الله تعالى خلق
 عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول الله الملك
 اليهم فظا البوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عاداته ويقوع على سريرة ثلث مرة ويقعد
 فانه يكون تصيد له ومفيد للعلم لضروريه من غير ان يباين قبل هذا تمثيل وقتا للغياب الشا
 وهو على تقدير ظهوره الجامع انما يعتبر في العمليا الافادة الظن وقد اعتبر بموه بلا جامع لانه لا يقين
 في العمليا التي هي اساس ثبوت الشرايع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شؤ من قرا
 الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب ذوا الاستدلال فلا مدخل لمشاهدة القران في افا
 العلم الضروري حصوله للغائبين عن هذا المجلس عند بواتر القصة لهم وللخاضير فيما اذا فرض الملك
 في بيت ليس فيه غيره وقد جعل يقد على تحريكها احد سوا وجعل مع الرسالة محتملا لان الملك يحرك
 المحب ساعته ففعل وقصه سرهم وغيرها تقطع جوارظهم وها على الصالحين اختلفوا في جواز
 ما هو خارج للعادة على يد غير النبي من الصالحين عند المواظبين على الطاعة المحبتين عن المعاصي
 فذهبوا لمعقولة الى منعه متمسكا بما سياتي والاشارة الى ابوته واختاره المصنف واحتج عليه بقصته من
 على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها ذكر الخراج جده عندها وغيرها مثل قصة اصف برحيا كما
 دل عليه قوله تعالى انا انبك قبل ان يوتد اليك طرفك وغيرها واشتال الى الجواب عن ادلة المعقولة وهي
 وجوبها انه لو صدق عن غير النبي لكثرة وقوعه لصد عن النبي بالطريق الاولى وعن غير النبي ايضا فخرج
 عن ان يكون معجزا لخروج عن ان يكون امرا خارجا للعادة لكثرة وقوعه وتقرير الجواب باللام خروج عن
 الاعجاب فان صدوره من الانبياء والاولياء لا يجعله عادة معتادة والى هذا اشار بقوله ولا يلزم
 خروج عن حدة الاعجاب ومنها انه لو جاز ظهور الخارق عن غير النبي لكان الشفر عن الانبياء لان الباعث على
 اتباعهم انفرادهم عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا اشاروا كهم في الخطاب لزم من النقرة عن تبا
 وتقرير الجواب باللام لزم النقرة عن اتباعهم بمشاركة الاولياء كما لا يلزم ذلك من مشاركة النبي
 اخر الى هذا اشار بقوله ولا الشفر ومنها ان تميز النبي عن غيره انما هو لظهور الامر بالخارق للعادة
 على يد فلوظهر على يد غيره ايضا لزم عدا التميز لنبى عن غيره وتقرير الجواب باللام لزم عدا التميز وانما
 يلزم لولم يحصل التميز بامر اخر وهو تم فان النبي يتميز عن اولي دعوى النبوة والى هذا اشار بقوله
 ولا عدا التميز اى ولا يلزم عدا التميز ومنها انه لو صد عن غير النبي لبطن الدلالة على صدق النبي لان
 الدلالة على انحصار النبي فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم انما يلزم لو ادعى

هو احداث
 امر خارق
 للعادة وال
 على عبثه شتى
 قبل عبثه شتى
 المراد بسلام
 دايما يستد ١٢
 ان تدار الطرفين
 برسم نهادن حريم
 هون سان شدن
 كنه الخطاب الامير العظيم

دلالة

٣٩٥ دلائل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل لها شرايط منها مفارقة الدعوى واليهذا اشار بقوله لا
 انزال الا لشرفها انه لو جاز فهو على يد صادق غير النبي لجاز ظهوره على يد كل صادق فيلزم من شبه ظهور
 المعجزة والجوارح مع اللزوم لان منبته ظهور الخارق للعادة كرامة صاحبه هي انما توجد في الانبياء والصالحين
 من عند الله تعالى وهم الاولياء واليهذا اشار بقوله ولا العموم ومعجزة قبل النبوة تعطى الارهام الخلفوا
 ظهور المعجزة على سبيل الارها وهو احوال الخارق للعادة والى بعثة النبي قبل بعثة انه هل يجوز ان يكون
 المنبأ الجوارح عليه بظهور معجزة منبأ قبل نبوة مثل انكسرت انوارها فانما تظلمت الغار
 تسليم الامم عليه وقصته مسيلة ورفعتهم وارهيم تعطى ظهور المعجزة على العكس لاختلافه انه هل يجوز
 ظهور المعجزة على يد الكافرين على العكس وهو انظروا الكذبهم فالله منعوا ظهور الكرامات على غير النبي
 منعوا من ذلك الذين جازوا ظهور الكرامات على غير الانبياء جواز ذلك ايضا واخبار المصداق والجميع
 عليه بالوقوع فان لوقوع دليل على الجواز وما وقع ما نقل من مسيلة الكذب انما ادعى النبوة فينبأ له
 ان رسول الله روي عن ابي بصير انه سئل لا عوق فذهب عنه الصحابة كما نقل ان فرعون لما ضرب موسى
 لينة اسرائيل طربق في البحر نبييا قال فرعون انا ايضا نعم على الطريق فابتمهم بجوده فغسبهم الموج فاعرفوا
 جميعا وكان نزل ان ابراهيم لما جعل الله عليه النار برؤوسه لا ما قال عمه فاجعل النار على نفسه برؤوسه لا ما
 فحاشا ان فارق بحيته ودليل الوجوب يعطى العموم ولا يجب الشرعية اخلفوا انه هل يجب البعثة في كل
 زمان بحيث لا يجوز ان يبعثه نبي فقالنا لا اشاعة لا يجب البعثة في كل زمان بل على نبي الحسن والصالحين
 وقالنا الامامية يجب البعثة في كل زمان واخبار المصداق والجميع على ان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطى عموم
 الوجوب فكل وقت لان الاحت على الطاعة والهي عن القبايح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون
 واجبة في جميع الاوقات واخلفوا انه هل يجب لشرعية للنبي المبعوث ام لا فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز
 بعثة النبي لا كبد في العموم ولا يجب ان يكون له شعبة فانه يجوز بعثة نبي بعد شيعته واحدة فكذلك يجوز
 بيه بمقتضى ذلك العموم وهما اصحها الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كما في العلم
 بالعقلية فلو لم يكن للنبي شعبة يلزم ان يكون بعثة عبثا واجاب المصداق بانه يجوز ان يكون البعثة قد
 على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوة ودعواياهم الى ملك العموم لمصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا
 وظهور معجزة المران وغير مع اقران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه واله يدل على نبوة يعين ان نبينا محمد
 ادعى النبوة واقرن بدعوا ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبينا لما بيننا انفا اما انما ادعى النبوة فخللتوا
 ولما انه اظهر المعجزة فلا انه بالمران وهو معجز وامانه الى فخللتوا واما انه معجز فلا انه محمد به ود
 الى الايتان نبوت من مثله مصداق البلغاء والفضحاء من العرب العرابع كثرتهم كثره مال الدنيا
 وحصى البطحا وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهاكمهم على المباشا والمبارات
 فخر فاحترقوا المفاخرة بالسيوف على المعارضة بالحرث وبدلوا المهج والارواح دون المدا
 بالابدان والاشباح فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لقتلوا لئلا تنور الدنيا

القرب العراهم من ربا قالوا العرب العراهم
 الذهب موضع سوادهم من مصاص ان
 الكاظمين في الصلاة وطيب يتصدق اي يبيع
 ويطهروا والاطح سبيل اسم وفاق
 حنيفة اهلية تنبذ لاركا ورمي
 المخرج جمع الهوة وفي الصحاح يقال فرج حنيفة
 اذا خرجت بدمه وهنالك اسم موضعي

تها
 هون على كذا
 من حصره عليه حتى
 بل ٦٢ تما لك فتارة
 ويجزي رد افتاد ان يحصر تمام لمسه
 مبات مانه كبرون ، ماه عارضه ق
 يعني العقل عن معجزات كيرة مثل موع التنا
 من من احاء ، و اشباع بخلق
 تكثير من طعام
 ومكالمات
 جملك
 ولا واحدنا
 بده وان لم
 بتواتر بخصو
 فيكون المتقول
 متواتر فيكون اعجا
 القران معصده الخول
 معناه متواتر ١٢

الترات الطرق الصفا
 غير بحارة تشب الواحدة
 ترة ناسي معرب ثم استعير
 في الباطن من لغة الطبقة
 الماضية له الالية وعلى وقاين
 الالية و احوال المبدأ والمعاد
 ومكارم الاخلاق والارشاد الى
 فنون حكمة اعلية و اعلية لم يصلح
 الدينية والدنوية على ما يظهر للمعيرين
 فالتحكي على المتفكرين ١٢ الوثل
 بالتحريك اجل من لبيف والوثل للبيف
 من و بيل لوبه بالتحريك اشقل و
 الوخامة فخر وسيل ١٢ و جيم ١٢ الخزانة
 لخلاف الركالة قال بجرى لفظ بجرى
 الركب بصيف من اوسب بعلوم التي
 ما بينهما في الايتان مثل القران بمعنى انها لم يكن
 حاصد لهم او معنى انها كانت حاصلة فاراها لهم
 تقا و هذا هو الحق عند المرقضي و تحقيقة انه كان
 عندهم سلم بظن القران و لم يعلم بانه كيف و لفت
 كلام بيويه او يدانية و المعقادات ان من كان عنده
 بان العملان يكن من الايتان بالمثل لانهم كلما حاو
 ذلك رال ياه عن قلوبهم تلك العلوم و فيه نظسه

٣٩٦ و هذا الصنف والعلم بجميع ذلك قطع كساير العاديات لا يقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة
 مع القدرة عليها او عارضوا ولم يقدحوا فيها لان وقلة الالفات والاشغال بالها
 والى هذا المعنى انما بقوله والحمد لله مع الاستماع وتوفر الدواعي على الاعجاب وايضا في امور اخرى
 خارقة للعادة بلغت حيلتها احد التواتر وان كانت تفصلها من الاحاد الى هذا المعنى انما بقوله
 والمنقول معناه متواتر من المعجزات بعصده واعجاب القران قيل انما قبله اسلوبا وفضا معا وقبل
 للضرب والكل محتمل انفق الجوه على ان اعجاب القران لكونه في الطبقة العليا من الفضائل والذخيرة الفصوة
 من لبلاغة على ما يفسر فصحا العرب بسليقتهم وعلم الفرة بمهارة من فن البيا واحاطتهم بآثار
 الكلا والمراد بالفضل في عبارة المتن ما هو وعم منهل من البلا والاطلاقها على هذا المعنى شائع وقال
 بعض المعزلة اعجازه لاسلوب العرب نظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل و
 الاشعار وقال الفاضل البافلا واما المحمدين من الاعجاب هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لآثار
 كلا العرب من غير استقلال احدهما انما يبعث بعض الخطب والاشعار من كلام اعظم البلاغ لا يخط
 عن جزالة القران الخطاطا بينا فاطها للاوهان وما يقيد نظم بكيك فصحا نظم القران على ما ذكره من
 مسيلة الكذاب لفيلما اقبل وما ادراك ما اقبله ذنب وشيل وخرطوطو بل وذهب النظار وكثير من
 المعزلة والمرضى من الشيعة الى ان اعجازه بالضرب وهان الله تعالى صرهم المحدثين عن معارضته مع
 عليها واذ لك ما سبقتهم او سبقت اعيانهم واحبوا بوجهين الاول انما تقطع بافضح العرب كانوا
 قادرين على التكلم بمثل فمرد السور ومكباتها الفصحة مثل الحمد لله ومثل ربا العالمين وهكذا
 الاخر فيكون قادرين على الايتان بمثل السور والثاني ان الصفا عند جمع القران كانوا يتوقفون
 في بعض السور والايان الى اشياء الثقات و ابن مسعود قد يقره مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم
 القران معجزا لقصنا لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء
 وهذه بغيرها شبهة من نفي قطيعة الاجماع والجزر المتواتر ولو صح ما ذكر كان كل من احاط العرب بآثار
 الايتان بمثل فصحا فصحا كما مر القيس واقرانه واللازم قطع البطلان وعن الثاني بعد صحة الوثائق
 وكون الجمع بعد البنية لازما وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن
 ادخلة تعزير لا يخل بالاعجاب وان اعجاب كل سورة ليس يظهر لكل احد بحيث لا يبق له تردد اصلا واستدلال على بطلان
 الضرب بوجه الاول ان فصحا العرب انما كانوا يتبعون من حسن نظمه بلاغته وسلاسته في جزالة و
 يوقنوا رؤسهم عند اجتماع قوتها وقيل يا ارض ابلع ما نك يا سمما افلح الالية لذلك لا تعد تلك
 المعارضة مع شهورها في نفسها الشاهد انه لو قصد الاعجاز بالفضل لكان الاستبصار الاعجاب بلا
 وعلو صبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاب كان عديمت المعارضة بلغ في نحو
 العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا
 ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجماع فالاستظهار بالغير في مقام الحمد

انما يحسن فيما لا يكون مقدونا للبعض ويتوهم كونه مقدونا للكلي فيفسد ذلك والنسخ تابع
 للمصالح اشارة الى رد ما قاله اليهود في بطل نبوة بني اسرائيل في شجرة موسى مؤيدة لان النسخ باطل لان
 المنسوخ ان كان مستقننا المصدرة كانا عماله قبيحا وان لم يكن متضمنا المصدرة كان نفعيا
 واذا بطل النسخ يلزم ان يكون شجرة موسى مؤيدة فيلزم بطلان شجرة محمد لكونها ناسخة لشجرة موسى
 تقرير الرد على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تخلف بحسب الاوقات والاشخاص
 واكد جواز النسخ بينا وقوفنا وتدقيق حيث خرج على نوح بعضنا احل لمن تقدر فانه جازي التوبة
 ان الله تعالى قال لادم وحواء احل الكماكل تاربا على وجه الارض وقد خرج على نوح بعض الجوانان و
 اوجب الجنان على النوح على الانبياء المتأخرين عن نوح بعد تآخره يعنى مع اباحه تاخره على نوح و
 الجمع بين الاخيرين في شجرة موسى وشجرة بني اسرائيل مع اباحته في شجرة ادم ونوح قبلها السلم وغير ذلك
 من الاحكام التي نسخت في بعض الاديان وخرجه عن موسى بالناسي بدخلف يعنى خبر اليهود عن تاسيد
 شجرة موسى ما رووه عن موسى انه قال تمسكوا بالسنة بلما طامنا السموات ودوا السبت يبدل على ذواتنا
 شريعتهم مفسدة لم يثبت هذه الرواية عن اليهودي خلافا لرواية ابن الروانق ومع تسليمه اي تسليم
 هذه الرواية عنهم لا تدل على المراد قط لان غير متواتر فان لم يتنصر اسنا صلهم وانما يجب ان يثبت
 منهم عند التواتر التمتع دل على عموم نبوته اي الدلائل السمعية دل على انه مبغوث الى الثقلين لا الى
 العرب خاصة على ما روي عن بعض اليهود والنصارى وعما منهم ان الاضياع الى الجنة انما كان للعرب خاصا
 دون اهل الكتابين مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قديا ايها الناس في رسول الله اليكم
 جميعا قل اوحى الى اناسمعت نهر من الجن ليظنهم على الدين كله ومثل قوله تعالى في الاوس والاحمر
 افضل من الملائكة وكذلك غيره من الانبياء اوجوا المضى للقوة العقلية وقهره على الانبياء عليهم السلام
 جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للحكماء والمعتزلة والفاطمية ابكر وابي
 عبد الله الجليلي منهم وصح بعضهم بان عكوا البشر من المؤمنين افضل من عكوا الملائكة وخواص
 الملائكة افضل من عوام البشر واخبار المصنف من ذهب لاشاعرة متمسكا بان للبشر قوة مضى للقوة
 العقلية وشواغل عن الطاعات العملية والعملية كالشهوة والغضب وسا الخبايا الشاغلة و
 الموانع الخارجية والداخلية فالمواظبة على العبادات تحصل الكمال بالهتمة والغلبة على ما ايضا
 القوة العقلية يكون اشق وابلغ في استحفاظ التوابع الغلبة لا فضله سوى زيادة استحفاظ التوابع
 والكرامة وقديمك بوجه نقله منها ان الله تعالى قال الملائكة بالسيح لادم والحكيم لا يامر بالسيح الا
 للادنى وابلوا بليس عن السيح معللا بانه خير من اذ لكونه من نار وادم من طين يدل على ان الماعز
 بكان سيح وتكره وتبظيم لاسيحه وزيارة ومنها ان اد علمهم لاسم الحسنة والمعلم افضل
 المعلم وسوق الاية ينادى على ان الرضا ظاهرا وما يخفى عليهم من فضله ادم ولذا قال في اعلم غيب
 السموات والارض وهذا يندفع ما يوقن لهم ايضا علوما جمة اضعا العلم بالاسماء لما شوا من اللوح

الاستظهار
 بارى خاستن
 فان يحكم بجزان يكون مصححة
 لمسته الى شخص ووقت دون شخص
 اخذوا سير الاوقات شرح قد يحكم
 الاضلاق وروغ يافق ملقه الاستظهار
 اخرج ركنك خلاصه ثقلان
 ان من قوله
 بعدك
 سنفزع
 لكم ايها القائل
 كنز

الفضل من الملائكة
 افضل من الملائكة
 افضل من الملائكة
 افضل من الملائكة

جمهور المصنفين
 على ان الملائكة
 اجسام لطيفة ونظير في صور مختلفة
 ويعون على افعال شاقة ابرهم عباد كرمين
 يوطنون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكور
 واللاؤنة واستقر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم وفي
 فظنهم على الانبياء ملاقاتهم في احد الجانين سرع معاينة
 قال له تعالى ولوقال ربك للملائكة ان اجعلن في الارض خليفة
 قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويفك الدماء ونحن لسبحك
 ونقدس لك قال في اعلم ما يعلمون وعلم ادم الاسماء كلها
 ثم عرضهم على الملائكة فقال نبؤنا باسمنا هؤلاء وان كنتم صادقين
 قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم
 قال يا ادم اسماهم فاسماهم فلما اسماهم باسمائهم قال
 الم اقل لكم اني اعلم غيب سموات والارض
 اني اعلم ما تنمونه وما كنتم تكتمون
 الاية

المحفوظ

المخفوف وحصلوا في الارض المتطاولة بالتجارة بالانظار المتواليه ومنها قوله نعم ان الله صطفى ادم
 ونوحا والابراهيم وال عمران على العالمين وقد خص من الابراهيم وال عمران غير الانبياء بل
 الاجماع فيكون ادونوح وجميع الانبياء مصطفىين على العالمين الذين منهم الملكة اذ لا
 محصر للملاكة من العالمين ولا جهة لتعيينه بالكثير من المخلوقا واجمع المخلوقا ايضا بوجه
 نقلته وعقليته اما النفليات فمنها قوله تعالى الله سبحانه في السموات والارض من ذرية و
 الملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلوا ما يؤمرون وخصهم بالخواضع وتوكلوا
 في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس وان اسباب التكبر والتعظيم حاصلتهم وصفهم باستمرار الخوف
 وامثال الاوامر من جملتها اجتناب المنهات ومنها قوله تعالى من عنده لا يستكبرون عن عبادتي
 ولا يستخسرون لي سجوا الليل والنهار وهم لا يقرون وصفهم بالقرب الشرف عنده وبالخواضع والمواظ
 على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقون بالقول وهم بامرهم يعلمون الى ان قال
 من خشية مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقوا الامثال والخشية وهذه الامور اسما كرامة
 والجواب في جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى ان
 لكم عندنا خزائنا الله ولا اعلم الغيب الا اقول لكم ان ملكا من مثل هذا الكرام انما يحسن اذا كان الملك
 افضل فانه قال لا اثبت لنفسه مرتبة فوق البشيرة كالملاكية والجواب ان قوله تعالى والذين كفروا
 باياتنا متميمهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد بفساد استجلاؤهم بالعذاب فكما به تكديبا لفرقت
 بياننا لانه ليس انزال العذاب من خزائن الله بفسادها ولا يعلم ايضا من نزل بهم العذاب منها ولا هو
 فيقدح على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرئيل قلبا جديا حيا لموتنك فقدد لنا الانية على ان
 الملك قد دعا قولا لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما ضحكنا بكما عن هذه الشجرة الا ان
 تكونا ملكين اي الاكرامه ان تكونا ملكين يعني ان الملكية بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة
 اليها والجواب انها رابا الملائكة احسن صوتا واعظم خلقا واكمل قوة فمنا هم مثل ذلك وخيل اليها
 ان الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة ولو سلم فغايتها التفصيل على ادم قبل النبوة ومنها قوله تعالى
 علمه شديد القوى يعني جبرئيل والمعلم افضل من المعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وامنا
 التعليم من الله تعالى ومنها قوله نعم لم يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اى
 يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجته كقولك لا تستنكف من هذا الامر الوزير ولا
 السلطان ولو عكس لا خلك والجواب ان الكلام يتناول مقالة الضار وعملهم في المسيح
 ادعاهم في مع النبوة بل الالهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولد بلا اب وكونه برب
 الاكبر والابن المعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقة في هذا المعنى وهم الملائكة اللذين
 لا اب لهم ولا ام ويقدر على ما لا يقدر عليه غيره ولا دلالة على افضليته بجهة كثرة الثواب والكمال
 ومنها اظراف تقدم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسول لا يعقله جهة سوا افضلية والجواب

الاجابة على ما ذكره في جواب سؤاله في قوله تعالى من خشية مشفقون
 انما هو في قوله تعالى من خشية مشفقون وهو في قوله تعالى من خشية مشفقون
 انما هو في قوله تعالى من خشية مشفقون وهو في قوله تعالى من خشية مشفقون

الموتفكات المنك التي عليها
 انه تعالى على قوم لوط من
 الاستنكاف تكثرت
 المنار رزق من كرهين كرسه

انما يكون العقل
 بوجهه على عقل
 بان وضع الضرر والهم
 عقدا فاجتنبوا بطعمهم
 واكلوا الشرف على خوف اولادهم
 هذا هو معنى قوله تعالى
 والذين آمنوا واطاعتوا
 الله والرسول فاولئك
 هم المفلحون
 وقال تعالى
 والذين آمنوا وهدوا
 سبلهم اولئك هم
 المفلحون
 وقال تعالى
 والذين آمنوا وهدوا
 سبلهم اولئك هم
 المفلحون
 وقال تعالى
 والذين آمنوا وهدوا
 سبلهم اولئك هم
 المفلحون

انه يجوز ان يكون لجهته تقدمهم في الوجود او قوة الايمان بهم فان وجوه الملائكة اخف فالامية
 اقوى فيكون تقدم ذكرهم اوله واما العقلي فانه ان الملائكة روحانية مجردة في ذاتها ومعلقة
 بالهيكل العلوي متميزة عن الشهوات والاضغاب للذين هما مبدأ الشر والقبائح متصفة بالكمال العلية
 والعلمية بالفعل من غير شوائب الجهل والفقر والخرق من القوة الى الفعل على التدرج من افعال الغلط
 قوتية على الافعال العجيبة واحداث السخى والزلزال ومثال ذلك مطلقا على اسرار الغيب سابقا الى انوار
 الخيرات ولا كمال حال البشر والجواب ان معنى تلك على قواعد الفلستة والملة ومنها ان عالم المستويات
 للمثوبات اكثر طول زمانهم وادوارهم تحلل الشواغل واقوم سلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للتقوى
 والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الابدان افضل واكثر ثوابا بجهتها اذ كنهها المصداق والمثابرة على التمسك
 والمساورة نحو ذلك على ما مر **المقصد الخامس في الامامة** وهي رياسة عاقل فاعلموا ان
 والدينا خلافة عن النبي وبهذا العتيد خرجنا لنبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي
 وكذا رياسة من قبله الاما اناسا عند على الاطلاق فانها لانعم الاما لطف فيجب عليه الله تعالى
 محصيا للعرض اخلفوا في ان نصب الاما بعد انقراض من النبوة هل يجب لا وعلى تقدير وجوده على
 الله ام علينا عقلا ام سمعا فانها هل السنة الى الله واجعلنا سمعا وقال المعزلة والريادة بل عقلا
 وذهبنا لامامية الى الله واجعل الله عقلا واخاره المصنوع وذهبنا الحجاج الى انه غير واجب
 وذهبنا بوبكر الامم من المعزلة الى انه لا يجب مع الامن بعد الحاجة اليه وانما يجب عند الحضور والظهور
 لان الظلمة بما لم يطعموه وصاسبا لثلاثة الفتن عمتك هل السنة بوجود الاول وهو العبد اجماعا
 الصالحين جعلوا ذلك لهم الواجب واشتغلوا به عن فتن الرسول وكذا عقيب ذلك ما ادوا له ما اتوا به
 النبي خطبا بوبكر اياها من من كان يعبد محمدا فان محمدا قد ما ومن كان يعبد محمد فاحسبوا محمدا
 لهذا الامر من يهون بها نظرها فاقول انكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب قالوا صدقنا نظر في
 هذا الامر لم نقل احدنا لاحاجة الى الاما الثالث ان الشارع امر بانابة الحد وسد الثغور وتجهيز
 الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النطاق وحمية البيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم
 الواجب المطلق الا وكان مقددا فهو واجب على امر الثالث ان في نصب الاما استجلاء منافع لا تحصى اشياء
 مضتا لا تحصى وكل ما هو كقولنا اما الصغر فبما ان تكون من الضرر بالبل من المشاهدة او بعد من
 العيال الذي لا يحتاج الى البيا ولهذا الشهران مانع السلطان اكثر مما يمنع الفتن وما يلبس بالسنن
 لا ينظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المودع الى صلاح المعاش والمعالاة بما لا يتم بسلطانا هاريدا المفسد
 ويحفظ المصالح ويمنع ما يتسارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطاع كفاك هذا ما يشاء من الهدى سبلا
 الفتن والابلاء بالحق يجرب هذا من يقوى بحماية المحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ينبغي
 من الصلاح والسادد ولم يخل عن شائبة شر فساو هذا لا ينظم امراد في اجتماع كفضله على
 بلدر يسر الصلوة عن راية ومقتضى امر ونهيه بل بما يجر مثل هذا فيما بين الحيوان ان العجم كما

انما يكون العقل
 موضع بام
 اشرف موضع
 الخاف من روج
 اسبلان من
 قنات يارجل التار
 اي عط من بيضة
 كل شئ حوزة من
 حوزة باخنة وبار حملت
 كثر اربعة اربعة ذرا
 كفضة فاذرع اراكف
 وقال حسن لاجل الناس من ذراع
 ار من سلطان يكفهم من
 التزع ربكشون وبركشون
 ويجوز ما نشدن ورفقن ورجا
 وادون وخلاف كرون كسب كثر
المقصد السادس
في الامامة
حققتها

ها

١٠٤ لها عظيم يقوم مقام الرئيس في تنظيم به امها مادام فيها واذا هلك انشئت الافراد انفسا الجراد وسما
 فيما بينهم الهلاك والفساد لا يقفانية الامانة بل في كل اجتماع من ينس مطع من طوبه النظام والانتظام
 لكن من اين يلبس عمورا استه جميع الناس شموها امر الدنيا الدنيا على ما هو المعتمد الا انما لانفسه
 انتظام امر عمورا الناس على وجه يود الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسته مما فيها اذ لو تعادلت
 في الاضغاع والبفاع لا تدعى الى منافعها ومخاطباتها لاختلال النظام ولو اضطررت
 على امر الدنيا فان انتظام امر الدنيا الدهر لمقصود الهم والعمل العظمي واما الكبر في الاجتماع اجمع
 المصنبا بالامانة لطف عن الله في حجبنا لانه اذا كان لهم رئيس يبعثهم من المحظوظا ويحتمهم على
 الواجبات كما نوا مع قرب الى الطاعات البعد عن المعاصي بئد والالطف وابعادهم عن القبيح على صلح
 واعترضا بانضباط الامانة انما يكون لطف اذ اخلا عن المفاكها وهو ثم فان اذا التوا وتك الحرام
 مع عد الامانة اكثر ثوابا لكونها اقرب الى الاخلاق لانفسا احتمال كونها من نحو الامانة ولو سلم فانما
 يجب لعلهم يقيم لطف اخر مقابلا لقصته مثلا لا يجوز ان يكون زنا يكون الثانيه معصية مستغنية
 عن الامانة وايضا انما يكون لطفنا اذا كان الامانة ظاهرا قاهرا زجر عن القبايح على تنفيذ الاحكام
 واعلا لواء الاسلام وهذا ليس بلز عندكم فالامانة الذم وعية وجو ليس بلطف والذم هو لطف ليس
 بواجب المصنبا انشا الى الجواب عن الاول تقوله والمفاسد معلو الانقضاء وعن الثالث تقوله ونحنا
 اللطف فيه معلو للقل او ظاهر انهما مجرد ويعكوا انشا الى الجواب عن الثالث تقوله ووجوده لطف
 وتصرف لطف اخر وعلمنا يعين وجوالا ما لطف سوا تصرف له وتصرف علمنا نفعنا عن علمنا انه قال
 لا يحج الارض عن قائم لله بحجة ما ظاهرا مشهورا او خائفا مضمو لئلا يبطل حج الله وتصرف لطف
 لطف اخر وانما عدت تصرف من جهة العباد وسوا اختيارهم حيثما خوفه وحوا تصرفه تقوى اللطف
 على انفسهم ودد بانا الامان وجوب بلذ التصرف لطف فان قيل ان المكلف اذا اعتقد جوارح الامانة
 يخاف ظهوره تصرفه فمتبع من القبايح فلنا جرح الحكم بخلفه وايضا في وقت ما كان في هذا المعنى فان
 ساكن القرية اذا اخرج عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان خفت في القرية بحيث لا اتراه
 كل من خرج خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها فتهربوا وليس هذا خوفا من المعدل من هو وجود
 مرتب كما ان خوفا الاول عن ظهور مرتب ثم اختلفوا في ان الامانة هل يجب ان يكون معصوما لا
 فذهب الامامية والاسماعيلية الى وجوبه واخبار المصنف والباقي بخلافه ولحق المصنف بوجوه
 الاول انه لو لم يجب عصمة الامانة التسلسل من اللزوم ان المحجج الى الامانة هو الخطا على الامانة
 في العلم والعمل فلو جاز الخطا على الامانة ايضا لوجب اما اخرى يثبت والى هذا التوا انشا بقوله
 وامتناع العلم بوجوب عصمته والاشاعر ان يقولوا الامانة حاجه الى الامانة لما ذكرتم بل لما
 ذكرنا في وجوب نصب الامانة ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثاني ان الامانة حافظ للشرع فلو جاز
 الخطا عليه لم يكن حافظا لها وايضا شار بقوله ولانه حافظ للشرع واجيبه ليس حافظا لها انشا

ان اللطف في
 امر الامانة يتم بامور منها
 بالجب
 على الله وهو في الامانة
 وتكسر من العزة والاهم لوض عليه كسبه وتكسر
 فقد فعلت له تعالى ومنها يكسب على الامانة وهو تحلل الامة
 وقوله لها وهذا قد فعله الامانة ومنها يكسب على اربعة بغير
 والحضرة له وقوله والمره وانشال قوله فبذل لم يجعل الامة
 فكان اللطف الكمال منهم لان الله
 خلقه ولا الامانة
 في الامانة

في ان الامامة انما يرزق اذا استعمل على حقه
 كما رزقه الله عز وجل لغيره فان كان الامام
 يصح له ان يرضى به غيره في حق الامامة فانما هو
 ابا بكر وشا به في كل وقت بينه وبين غيره
 في جميع اقسامها حتى يموت والامام هو
 الذي هو في كل ما سلكه من طاعة الله والرسول
 والفرق وانما كان هو مصورا لا يخرج من الامامة
 انما يكون له من الامامة ما لا ياتي به غيره
 الامامان في سنة

تخلفوا فانهم باعصية في ان صدر كل من

منهم الا عدم يكتف منها
 اما ان اولادهم من قال ان المعصية
 محضة في حده او لغنه بخاتمة يقتضي ان
 اعدا على المعصية ومنهم من قال ان المعصية
 على بطلان وعدم القدرة على المعصية والى
 قولنا في حق المعصية انما هي في
 والذين لم يسلموا بقرعة
 فمنهم من سزا
 في هذا
 الذي نقله
 السقيا من
 الاطلاق القوية
 الاطاعات
 التي يعلم موافقها
 لا يقدم على المعصية
 بشرط ان لا يفتنه
 فلكل الامر له الايجاب
 ومنهم من سزا بانها كالتة
 نفسانية لا يصدر عن
 صاحبها المعصية واخر
 قالوا المعصية لطف يعقله
 لهما جميعا فيكون موافق
 الى الطاعة والطلب المعصية
 علامته ذهب الامامية
 خاصة الى ان الامام يجب ان يكون
 منصوبا عليه وقامت الفاسية
 ان الطاعة للرئيسين الاماميين
 والميراث وقامت الرتبة ان تعين
 الامام بالنفس والدعوة الى نفسه وقا
 بان المسلمين انما هم لنفسه او خيرة من يعقده
 معصية حاصدان عليا معصوم
 لانه افضل الصحابة وكل من كان افضل الصحابة
 فهو امام ثم من بعد الامام وكل من كان اماما فهو
 معصوم لفظ معصوم والمقدمة القائل بان عليا
 امام اخذت في ريسل كونه معصوما لما خذ في
 والامام امية

بل الكتاب السنن والاجماع الامنة واجتهاد الصحاح فان اخطأ في اجتهادها لم يرد
 والامور بالمعصية وان لم يفعلوا ايضا فلا يقض للغير القوية الثالث انه لو كان الاما
 على المعصية لوجب نكاره صراحة الوجوه اطاعته ثابت بقوله تعالى اطعوا الله واطعوا الرسول
 واولي الامر منكم ونقول للغير من نصبة على الامثال الماسية والاجتماعي عنده وتباعد ايضا
 والى هذا اشار بقوله ولو جاز الانكار لو اذ على المعصية فيضا امر الطاعة في حق المعصية
 واجيبنا وجوب الطاعة بما هو في الايمان والشرع وانما في ما يجره فالرد والانكار وان لم يتيسر
 عن اضطرار الربيع انه لو اذ على المعصية لكان اقل من العوا لان العوا لا يعرف بمثل الطاعة وانما
 فصد المعصية اقبل من العوا واليه لا يخطا درجته عن قال العوا ثم العوا ثم العوا ثم العوا
 في المعصية هل يمكن من فعل المعصية ام لا واختارنا اننا نرى على المعصية في الامانة والعصية
 القتل والامانة استحق الثواب على الاجتناب عن المعصية ولما كان مكلفا ووجب تقديم المفضل
 ولا ترجح في المسك اختلفوا في ان الاما هل يجب ان يكون افضل من رعيته لانها هي كاهل السنة
 الى انه لا يجب ان يكون افضل الاما مثل ان يجب ان خذ المصداح عليه بل لو لم يكن الاما افضل من
 رعيته فليج اما ان يكون مساويا او مفضلا وتقدم المفضل على الفاضل فيجب عقلا ان يكون
 الى الحق وان يتبع امره فهذا لان هذا كما كيف تكون والمسك لا ترجح فيستحيل ان يكون
 الى الرجح بل يرجح والعصية تقتض النقص وسبقه في ان العصية من الامور المحببة الى الاعيان
 الا عالم السر فيجب ان يكون الاما منصوبا عند الله وسبقه بنينا ايضا يقتض التخصيص بالامانة
 لانه اشرف الامنة من الودولة وهذا المقتضى انما هو من حيث هو ما يتقرب بالاستحسان وقضا
 فمن هو هذه المثابة عن الاشفاق وكيف يعمل امرهم فيما هو امر الواجب ولا يصح عن من يتولى امره بعد
 وهما الى العصية والتخصيص من حيث اختلفوا في ان الاما هو بعد رسول الله من هو
 الامامة الى التفضل واختار المصنف ذهبنا الى ان الاما هو اجمع المصنوبين العصية والحق انهما
 مختصان على المعصوم والمنصوب عليه بالامانة وهو في بكر فهو الاما في قوله في المعصية
 العصية في علي بن ابي طالب من انها خفية لا يعلمها الا الله وما قيل من انها مختصة بعلي لان عليا
 افضل الصحابة والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضل في حقها وانما كان اماما
 يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوبا عليه لانه الامامة مشروطة بالمعصية ولا يجوز العصية بل
 التخصيص في الامانة والحق في قوله في خطبته لا يصح اسما على علي بن ابي طالب والمؤمنين والاعيان
 الكبر الامانة من امر رجل اذا امره وقوله في خطبته انما خلفت بعدك وغيرها مثل قوله في
 لي علي واخذ بيدي هذا خليفة فيكم من بعد فاستمعوا لهواطيعوا وقوله وقد جمع في عبد
 ابي بكر بن ابي طالب فيكون له وصية وخليفة من بعد فبايعه عليا وليا لانه لو كان في
 هذا الامام الخطيب يعلق على الدين والدنيا لعمامة الخلق مثل هذه المنصوبين لانه لو استقر

الامانة

الينا واشتهر فيما بين الصحا ولم يتوقفوا في العمل بموجبه لم يترددوا في اجتماعهم في تقيته بن ساعده
 لتعيين الاما ترددهم حيث قال لانضمامهم منكم اميرها الطائفة الى بكر وانحو الى العباد والحو
 الى على ولم تترك على حاجه الاصحا وخصامتهم وادعاء الامر له والتمسك بالضع عليه بل قام بامر
 وطلب صحتهم كما قام به حين افضت الثورة اليه وقال في ذلك الحين الكثير مع ان الخطاب ذاك اشد وفي
 اول اسهل وعهدهم بالنبي اقر بجههم في تنفيذ احكامه رغبت كيف يزعم من لمان مسكه ان اصحا
 رسول الله مع انهم بدلوا بهمهم وذخايرهم وقتلوا اقاتنا بعشائرهم في نصر رسول الله وانا
 شريعتنا واثبت امره واتباع طريقتيه انهم خالفوه قبل ان ينفوه مع وجه هذه النصو انقطع
 الظاهر الذي على المراد بل ههنا رايان كما ملوان رجا تصديدا اجتماعها القطع بعدك مثل تلك
 النصو وهي انها لم تثبت عن يوثق به من المحدثين مع شدة محبتهم لاميير المؤمنين ونقلهم الاثا
 الكثرة في مناقبه كما لا نفي في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته ونحا
 صما وعندنا من عن البيهقي اشارته الى تلك النصو وجعل امر الخلفاء شورى بينه وبينه ودخل على في
 الشورى وقال عبد الغل امديدك بابيك حتى يقول الناس هذا رسول الله بايع ابن عمه فلا
 فيك ثمان وقال ابو بكر في نسلك النبي هذا الامر فيمن هو وكننا لا ننازع حليج على معاوية
 ببيعة الناس لا بضر من النبي ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين
 يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة وهم راكعون وانما اجتمعنا الاصل على بيان ذلك انها
 نزلت باتفاق المنسقين في حق علي بن ابي طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوة وكلمة
 انما الله شجرة النفل والاستعمال والولي كما جامع في الناصر فقد جامع في المنصر في الامور
 والاولى والاخرى بل كيق اهل الملة وليها والسلا والى من لا ولي له وفلان ولي الله هذا هو
 المراد ههنا لان الولاية بمعنى المنصر نعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء
 بعض فلا يصح حصر هذه المؤمنين الموصوفين باقامته الصلوة وانباء الزكاة حال الركوع والنصر
 من المؤمنين في امر الاولي يكون هو الاما فتعين على ذلك اذ لم توجد الصلوة في غير واجب
 يمنع كون الولي بمعنى المنصر في امر الدين والدنيا والاخرى بل ذلك على ما هو خاصة الاما بل انما
 والموالي والمحج على ما يناسب قبل الاية وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تحذوا اليه وهو والنصا
 اولياء بعضهم اولياء بعض وولاية اليه وهو النصا المنص عن اتخاذها ليست محمودة على النص
 والامامة بل المنصر والمحب وما بعد ما هو قوله ومن يتولى الله ورسوله والذين امنوا
 فان حربا لله هم القائلون فان التوهه ههنا بمعنى المحبة والمنصر دون الامامة فيجب ان يحمل على
 بينهما ايضا على المنصر ليتلائم اجزاليها لكل على ان الحصر انما يكون نصيا لما وقع فيه بدو ورا
 ولاختلاف ان ذلك عند نفل الاية لم يكن في امامة الائمة الثلاثة وايضا ظاهر الاية ثبو الولا
 بالفعل في الحال والابته في ان امامة على انما كانت بعد النبي والقول بان كانت ولاية المنصر

ادخل
 على بعد روي
 انه معلوم منقول با
 لتواتر ولا يشك احد في
 ذلك واستشهد به جماعة من اصحابنا
 حديث لعدي بن مسعود اشق عشر رجلا من اصحابنا
 وكتم النبي بن مالك فقال يا ابن ابي عمير انك
 وقد سمعت سموا فقال يا امير المؤمنين نسيت فقال اللهم
 ان كان كاذبا فاصبر به بياض او لوجه لا يوادى العامة فصار ابرصا
 وكتم زيد بن ارقم قد سمع بصره عا وضع روثي وسيد
 ما ندر برص كثر الوزير الموارز كان كل المال لانه يحل عنه ورزقه
 نقد ص ويل هليلج لنقل اللغو والنص والعرف الاستعمال انما نقل
 اللغوي فنقول المبرد الولد هو الولد بالتصرف واما النص فنقول ص
 الله عليه وانه ايا امرأة نكحت بغير اذن وليها ففكها بما بطل فانه اراد
 به الالف بالتصرف واما العرف الاستعمال فانه ين لابل امرأة
 واختها انها وليها اي اولد ابا التصرف فيها شرح قدم اقول
 يمكن تلك الحاجة على طريقة الازام حيث عرفت معاوية با مائة
 اليه بكر ببيعة الناس له فنقول كيف عرفت با مائة ولا تعرف
 با مائة مع تحقق المتابعة له وله جسم ١٢

في امر المسلمين حيوة النبي ايضا مكاتبه وضرا لا ية الى ما يكون في المال كذا الحال لا يستقيم في
 حواله الله تعالى ورسوله وايضا والدين امنوا صبيحة جمع فلا تصير الى الواحد لا يبدل وقول المفيد ان لا
 نزل في حق علي لا يقتض خضاعها واقعة ناهيها عليه ووجه انحصار الاوصاف في مبدئي على جعل
 هم راعون حال الاضمة يوتون وليس يلزم بل يحتمل العطف بمغيباتهم يركعون صلواتهم لا صلوة
 اليه هو خالي عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون وحديث الغدير المتواتر بين ان النبي قد جمع النبي
 يؤخذ من اسم موضع بين مكة والمدية ما يحذف وذلك بعد دعوه عن حجة الوداع وجمع الرجال
 عليهم قال مخاطبا يا معشر المسلمين لست اوليكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه
 اللهم وال من والاه وتمام من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث اورد على ابو السعيد
 ملاحا ذكر فضائله ولفظ المولى قد يراه المعق والمعتق والحلي كما جازى من العم والناصر والاولى بالمعق
 قال الله تعالى وما وليكم انار هو مولايكم اي لوليكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي ايما امرأة تكذب بغير اذن
 مولاه اي لاولى بها في الضر والنقص والمالك الطيب امرها ومثله في الشعر كثير بالجمله استعمال المولى
 بمعنى المولى والمالك للملك والاولى بالضر شياع في كل العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انهم
 لهذا المعنى الاصفة بمنزلة الاولى ليعبر بانه ليس من صيغة اسم القضييد وانه لا يستعمل اسما
 وينبغي ان يكون المراد في الحديث هو هذا المعنى لطابق صدق الحديث اعني قوله السن اوليكم من انفسكم
 ولانه لا وجه للحسنه الا وهو وظولا للساس لظهوره وعدل حقا لا لبيا وجمع البيا وجمع البيا
 لاجل شيئا وقد قال الله تعالى المؤمنون والمؤمنات بعضهم اوليا لبعض لان الاولوية بالنسبة
 والمولى والمالك لئلا يبراهم والنصر فهم بمنزلة النبي هو معنى الامامة واجبت عنهم قوا ارباب
 هو خبر الحكم فقبله الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ثم نقله المحققون منهم
 كالنجاشي ومسلم والواقدي اكثر من رواه لم يروا المقدمه جعلت دليل على ان المراد بالمولى الاولى
 بالنسبة وبعد الرواية فمؤخر الخبر عن قول الله المولى من اوليكم من انفسكم المراد بالمولى هو لناصر المحب
 بل مجرد لتمام ذلك في نفع الاستدلال وما ذكره من ان ذلك معلوم من قوله نعم والمؤمنون والمؤمنات
 بعضهم اوليا بعض لا يرفع الاحتمال لجواز ان يكون الضمرا لتخصيص مولا لانه ونصره ليكون
 عن التخصيص الذي يحتمل اكثر العموم وليكون او ثابته الشرح منقرن بمولا النبي ولو سلم ان
 المراد بالمولى هو الاولى فبين الدليل على ان المراد هو الاولى بالنسبة والتدبير بل يجوز ان يراد بالاول
 في الاختصاص بالقرينة كما قال الله تعالى ان اولي لنا من اهل بيتهم للذين آمنوا وكما قول الامامة نحن
 اولي بامامتنا والاتباع نحن اولي بسطاننا ولا يراد بالاولوية في تدبير الضر ورجح لا يدل الحديث
 على امامته ولو سلم فغاية الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المال لكن من ارباب من ينفي امارة
 الامة الثلاثة قبله ويحذف المنزلة المتواترة ان المنزلة اسم جنس اضيف فيم كما اذا عرف باللا بلبيل حجة
 الاستدلال اذا استثنى منها مرتبة النبوة بقية عما في باقي المنازل من جعلها كونه خليفة له ومقتضا

قال الامام اسرار في تفسير قوله تعالى
 يا ايها النبي غلبنا بالحق والاولوية
 في فضل علي بن ابي طالب
 سيدنا وقال من سئل عن اولوية علي بن ابي طالب
 قال هو اولي من غير ان يكون له
 اولوية في نفسه بل هو اولي
 من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه
 اللهم وال من والاه وتمام من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
 هذا الحديث اورد على ابو السعيد ملاحا ذكر فضائله
 ولفظ المولى قد يراه المعق والمعتق والحلي كما جازى من العم والناصر
 والاولى بالمعق قال الله تعالى وما وليكم انار هو مولايكم اي لوليكم
 ذكره ابو عبيدة وقال النبي ايما امرأة تكذب بغير اذن مولاه اي لاولى
 بها في الضر والنقص والمالك الطيب امرها ومثله في الشعر كثير
 بالجمله استعمال المولى بمعنى المولى والمالك للملك والاولى بالضر
 شياع في كل العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انهم لهذا المعنى
 الاصفة بمنزلة الاولى ليعبر بانه ليس من صيغة اسم القضييد وانه لا
 يستعمل اسما وينبغي ان يكون المراد في الحديث هو هذا المعنى لطابق صدق
 الحديث اعني قوله السن اوليكم من انفسكم ولانه لا وجه للحسنه الا وهو
 وظولا للساس لظهوره وعدل حقا لا لبيا وجمع البيا وجمع البيا لاجل شيئا
 وقد قال الله تعالى المؤمنون والمؤمنات بعضهم اوليا لبعض لان
 الاولوية بالنسبة والمولى والمالك لئلا يبراهم والنصر فهم بمنزلة النبي
 هو معنى الامامة واجبت عنهم قوا ارباب هو خبر الحكم فقبله الاجماع
 كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ثم نقله المحققون منهم
 كالنجاشي ومسلم والواقدي اكثر من رواه لم يروا المقدمه جعلت دليل
 على ان المراد بالمولى الاولى بالنسبة وبعد الرواية فمؤخر الخبر عن قول
 الله المولى من اوليكم من انفسكم المراد بالمولى هو لناصر المحب بل مجرد
 لتمام ذلك في نفع الاستدلال وما ذكره من ان ذلك معلوم من قوله نعم
 والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اوليا بعض لا يرفع الاحتمال لجواز ان
 يكون الضمرا لتخصيص مولا لانه ونصره ليكون عن التخصيص الذي
 يحتمل اكثر العموم وليكون او ثابته الشرح منقرن بمولا النبي ولو سلم
 ان المراد بالمولى هو الاولى فبين الدليل على ان المراد هو الاولى بالنسبة
 والتدبير بل يجوز ان يراد بالاول في الاختصاص بالقرينة كما قال الله
 تعالى ان اولي لنا من اهل بيتهم للذين آمنوا وكما قول الامامة نحن
 اولي بامامتنا والاتباع نحن اولي بسطاننا ولا يراد بالاولوية في تدبير
 الضر ورجح لا يدل الحديث على امامته ولو سلم فغاية الدلالة على
 استحقاق الامامة وثبوتها في المال لكن من ارباب من ينفي امارة الامة
 الثلاثة قبله ويحذف المنزلة المتواترة ان المنزلة اسم جنس اضيف فيم
 كما اذا عرف باللا بلبيل حجة الاستدلال اذا استثنى منها مرتبة النبوة
 بقية عما في باقي المنازل من جعلها كونه خليفة له ومقتضا

استخلف ولم يغير له فوج بان بقي بعد جوده عليها
 ويزعم من ذلك اختلافه في جميع الآ
 اذ لا قابل بالفرق شرح قدم
 يقال خلف
 فلان فلانا
 اذا كان
 خليفة و
 بن خلف في
 قوله ومنه قوله
 نفع خلفي في
 قومي من اي بعد
 الخط الصغيرة او الخط
 الكسرة التي من شانهنا
 كبت كبت فخرت بصحة
 ابناء القصور العبارة عن
 الاطاعة بها والمصنف جعل
 موصوف اللبنا هو المحنة والتميم
 التي هو شديدا كثرتها شرح مفتح
 الخط البضم الامر بقرينة من بن
 وقع في اللبنا التي وبها اسما
 الذابية من اي سببية والامر العظيم
 ولا يخفى ان ارتكاب المعهود المعين مع
 القرون نظارة وحصل الاستثناء منقطع
 الكلام اضع لرب من غير ضرورة تحققة
 لينظر سببهم حم ٢٥

في تباها الامر ومضرا في مصالح العامة وديها مفرض الطاعة لوعا بعداد لا يلبق بمرتبة النبوة وال
 هذه المرتبة الرفيعة الثابتة في جوه توفيقه واذ قلح شرح نيف النبوة لم يكن للاباطير في الامامة واجب
 بانه غير متواتر بل هو خبر حاكم مقابلة الاجماع يمنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفضل المصنوع الى العلم الا
 وديها يدعي كونه معهودا معينا كغلا زيد وليس لاستثنائنا المذكور انما لبعض الافراد المترتبة بمرتبة النبوة
 الا النبوة بل ينقطع عن غير لكن فلا يدل على العمومية من منازلة الاخوة ولم يثبت لعل اللهم الا ان
 انها بمنزلة المستثنى لظهور استثنائها ولو سلم فليس من منازلة من خلافه والنصر بطريق النبي
 على ما هو مقتضى الامامة لانه لا شر له في النبوة وقوله خلفه ليس استخلافا بل بالبعد والاكيد في
 القيا بما لم يورث ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس استثنائها بمقتضى المستخلف عن ولا انشا
 بل ربما تكون عود الحال كما هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله وتصرفه في وقت امره لو بقى
 بعد موته انما يكون لنبوه وقد اتفقت النبوة في حق علي فينتفي ما يدينه عليه ما ويستبنيها وبعد اللبنا والي
 الاكالة لعل في امامة الامم الثلاثة قبله ولا استخلافه على المديته في غرة بولوعه بعد انما
 وفانه فيم الزمان والامور للاجماع على عدم الفضل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة مثل حال
 الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على بقائه خلفه بعلفاته دلالة قطعية مع وقوع الاجماع
 على خلافه ولقوله صلى الله عليه واله المانح ووصيه وخليفته من بعد وفاته بانه بكسر الهمزة
 اجيب بانه جواحد في مقابلة الاجماع ولو صح ما اخبر على الصحاح والتابعين والمهتر المتقين من
 المحدثين سيما على اولاد الظاهرين ولو سلم فغايبه اثبات خلافه لان في خلافه الاخيرين ولا يثبت
 من غيره من الائمة لما سبها وامانة المفضل موجه عقلا واجيب بمنع المقدما والظهور المنجز يعني
 الكرامة على يد كطلع باجيب وعجز عن عادته سبعون رجلا من الاقوياء ومخالطة الثعبان على فبه
 الكوفة فستل عنه اذ قال انه من حكام الجن اشكل عليه مسئلة فاجبه عنها ورضع الصخرة العظيمة
 عن القلب وكانه لما توجه الى الصفيين مع اصحابها عظم فامرهم ان يحضروا بقرب ديرون
 صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فقل على فاقلمها وادعها من ابيها فظفر قلبه ما فسر بواجبها ثم
 اعادها ولما رأى لك صنا الله اسلم ومخاربه الجن وكان جملة من الجن اذ وادوا وقوع الضرر
 بالنبي حين مسيره الى النبي المصطفى فحاربهم وقتل منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير
 ذلك من الوقايح التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا يعني انه ادعى الامامة وظهر على فوق
 دعواه المخارفة للعادة فيكون صادقا في دعواه واجيب بالانتم انه ادعى الامامة قبل ان يكره
 سلم فلا يظهور ذلك الامور في مفا الخدا اذا ان يثبت امانه على بان يتبين عدل صلوح غيره للا
 حتى يثبت امامته ضرورة فلا دلالة على ما بيننا ولهم ما هم ثم ذكر مطاعن الواحدا اما الدلائل
 العاقبة ما اشياء التي يعمو وليستو كغير غير فلا يصلح للامامة غير فمعين هو ذلك لان النبي حين لم
 على بالغسل لتكليفه لم يكن كافر انما من عند الله لان الامم فانما كانوا بالعين فكانوا كافرين وكافرا لم

في قوله تعالى لولا انهم اذ اخرجنا من ارضنا لم يكونوا لنا اعداء...
 في قوله تعالى لولا انهم اذ اخرجنا من ارضنا لم يكونوا لنا اعداء...
 في قوله تعالى لولا انهم اذ اخرجنا من ارضنا لم يكونوا لنا اعداء...

لقوله تعالى والكاثر وهم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدنا الظالمين في جواب
 ابراهيم حين طلب الامامة لذيته واجيبان غاية الامر بثبوت التناهي بين الظلم والامامة ولا يحد اذا
 لم يمتدعا ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله نعم وكوفوا مع الصابرين مضمون الآية الكريمة هو الامر بتبني المعصومين
 لان الصابرين هم المعصومون وغيرهم من الصفا ليس معصوبا لا اتفاقا لما موثقتا بعتها مما هو عليه واجب
 يمنع المقدم ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله نعم اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم بالاطاعة
 المعصومة لان اول الامر لا يكون الامعصوم لان تفويض مواسلهم لا غير المعصومين من قبح عقلا وغيره
 معصوم بالاتفاق فالامر بطاعته لا غير واجب يمنع المقدم لان الجماعة غير على صلاح للامامة لظلم
 يتقد كرههم هذا تكرار لما سبق انفا فكان من طغيا الظلم واما مطاعن ابكر فمنها انه خالف ابوبكر
 كتاب الله تعالى منع ارتد رسول الله بجزوه هو وهو من معاشر الانبياء الا نزلت فما تركناه صدقة
 ومخصي كل كتاب نما يجوز بالجز المتواتر والاشواهي بيان خبر الاحوان كان في المتن فقد يكون قطع
 الدلالة فيخصص عما الكتاب يكون في الدلالة وان كان قطع المتن جمعا بين الدليلين وما
 ذلك واصول الفقهاء ان الخبر المسموع من رسول الله ان لم يكن فوق المتواتر فلا يخفى كونه بمنزلة يجوز
 للسمع المجهولان يخصصهما الكتاب منها انه منع فاطمة عليها السلام ذلك وهي قرية ينجبر مع انما
 الحجة طعن من غير شاهد ومثل هذا الجواب لا يليق بالامام وطهرا دعاه عن عبد العزيز في
 قد الا اولاد فاطمة واوصت فاطمة ان لا يصل عليها ابوبكر فدفنت ليلا فان هذين الايتين اعتر
 عمير بن عبد العزيز فظلم الا اولاد فاطمة وصيتهما حين احتضرت ان لا يصل ابوبكر لان على انه ظلم
 فاطمة واجيبان لو سلم صحته ما ذكره فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المكذبا
 وله الحكم بما عليه يفتيان وان لم يشهد به شيئا ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله اقبلوه فليس بجزم
 وعلى انكم بيان ذلك انه ان كان ذلك هذا الكلام يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا
 لاشراط العصمة الا ما ومنها ما اشار بقوله ولقوله ان له شيطانا يعيريه يعني ان قال الشيطان
 يبيح فان استغفرت فاعينوه وان عصيت جنوبيه وشيا كما في المنقذ من انه ان كان صالحا لم يصلح
 وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشراط العصمة واجيبان به على تقدير صحته قصدا لتواضع هضم النفس
 وقد في الخبر ان كل مولود له شيطان وقوله ان عصيت شيطنة لا يقتض صدقه وقوع الطرفين
 ما اشار اليه بقوله ولقول عمر كنت بقر فلكه وفي الله شها من عمال امثالها فاملوه يعني انها
 كانت فجأة وبغته عن خط الاعراب يتبعها على اصل واجيبان ان الغزاهما كانت فجأة وبغته وفي الله شر
 الخلا الذكار يظهر عندها من عاد الامثال المخالفة التي لو لتبدل الكثرة يتصور منه الفتح اما ابوبكر
 ما علم من ميثاق تعظيمه وفي انعتاق البقرة من يد تخلفه باستحلافه ومنها انه شك عند موته استحقاق
 للامامة حيث قال وددت اني سئلت رسول الله عن هذا الامر فبين هو وكنا لانزع اهله وا
 يمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته اراد به المبالغة في طلب الحق ونفي الاحتمال الجهد ومنها انه خالف

لا يخفى
 فيه لانه اذا
 فرض عصمة ابوبكر
 فلا يكون باقية حجة
 عندكم فاعلم
 على ما عاهدت الله
 مع ان المذكور في العرف
 في حديثه عليه السلام
 ان ابا بكر المديني يثبت
 ايضا وان كان في نصه خبر
 وتو للمفكر كان في نصه خبر
 لا يخفى لانه لا يثبت
 ليس له مع ان الامامة
 الا ان تولد لانه لا يمكن ان يقول
 على خبره حيث قال الامامة لانه لا يست
 روي عن ابوبكر

القول

الرسول في الاستخلاف والرسول مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف لحدوا واجب
بانه لا تم انه لم يستخلف لحدوا بل استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة فعلي وانهما
انه خالف الرسول في قوله من عزله فانه ولي جميع المسلمين مع ان النبي عزله بعد ولاء امر الصدق
واجيب بان الامة انما عزله عمر بن الخطاب بنقضه قوله بانقضنا شعله كما اذا ولينا حدا عملا فامته فلم يبق عملا فامته
من لم يرض شيئا وايضا الامة ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي مخالفة له وتوليها بائنا عمه انما المخالفة اذا
فعل ما نهى عنه وترك ما امر به ومنها انه خالف رسول الله في التحلف عن جيش اسامع علمهم بصدق
امر النبي ابا بكر وعمر عثمان فان ينفذوا جيشا سافا فانه قال في مرضه الذي مضى فيه نبيته نفيدها جيش
استا وكان الثلثة في جيشه فجملة من يحب عليه لفقوم معولم يفعلوا ذلك مع انهم فروا وقد النبي
لان غرضه من التقييد من المبدأ بعد الثلثة عنهما بحيث لا يتواثروا على الامامة بعد النبي ولهذا جعل
الثلثة في الجيش لم يجعل عليا واجيب بجمع صحة ذلك وتولية اسما عليهم فهو افضل وعلما له بولاية
لحداه وهو افضل من استا يعني في قوله استا عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا شك لحدان عليا
افضل من استا فكل افضل منهم وهو المعين للامامة واجيب بان توليها ساقا عليهم لو ثبت فعله
لغرض غير الافضلية مثلا فانه اعلم بقيادة الجيش منها ان ابا بكر لم يقول عملا في زمانه وبعث النبي
الى مكة واعطاه سورة برائه ليقراها على الناس فترجمه لولده وامر به مواخدا لسورة منه وان لا
يقراها الا هو وواحد من اهله فبعث بها عليا وامر ان ياخذ منه السورة ويقراها الا اهل مكة
واجيب بان الامة انما لم يقول عملا في جوق النبي فانه امره على الحج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في
في مرضه وصلى خلفه وايضا الامة انما عزله عن قراءة سورة برائه بل امره بالهجرة وادفنه في القبر
سورة برائه وقال لا يؤد عن الاجل فصدق ذلك لان عادته العربية انهم اذا اخذوا المواثيق والعهود
كان يفعلون ذلك الاضاحا لهذا الرجل من اعلمه فجزى رسول الله على سابق عهدهم ومنها انه لم يكن
عاقبا بالاحكام قطع سياسا راق وارق بالنار فجاء السلي وقد نهى النبي عن ذلك وقال لا يعد
بالنار والاربع النار ولم يعرف الكلاله وهي من لا والله ولا ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد
سئل عنها فلم يقل فيها ثم قال قول في الكلاله برائه فان اصبت من الله وان اخطأت من الشيطان ولا
ميراث الحجة سئلته جده عن ميراثها فقال لا احد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاجره
المغيرة ومحمد بن سلمة ان النبي اعطاها السد واضطر في كثير من احكامه وكان يستفتي الصحابة
وهذا دليل واضع على تصويله فلم يصلح للامامة واجيب بان اريد ان كان جميع احكام الشرع
خالصة عنده على سبيل التفضيل فهو ثم ولكن هذا ليس من خواصه بل جميع الصالحات وكما
لغرض هذا المعنى ولا يقدر ذلك في استحقاق الامامة وان اراد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد
في المسائل الشرعية والقدره على معرفتها واستنباطها من مداركها فهو ثم وقطع سياسا راق
لعله من غلط الجلاد واصيقاته لان اصل القطع كان بامره ويحتمل ان كان ذلك في المرة التي

الشيخ المحدثه والوقت يقال قضى
فلان كخبه اذا مات من

لانه استخلف عمر بن الخطاب وقد كان
السنبي لم يولد عملا سوى انه بعثه في حبر
فرجع منهزما وولاه امر الصدقات فكناه
العباس الى النبي فغزوه واكرت الصحابة
على ابي بكر وذلك حتى قال له طلحة وليت
علينا فظن غلبنا شيخ مطهر بك على ارحمة

على ما هو راي اكثر الفقهوا حراة فحاة بالنا ومن غلطة في اجتهاده فكم مثله للمجهدين وما
 مسألة الكلاله والحده فليس بدعا من المجهدين اذ ينجون عن مدارك الاحكام ويستلزمها
 بها وهذا رجع على في بيع امها الاولاد الى قول عمر ذلك لا يدل على عدله باحكام الشرع ومنها
 انه لم يجلد خالدا ولا اقتصر منه حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامرأة الجاهل الذي
 تزوج بها من ليلى وصاحبها فاشاع عليه عمر قبله فصانق لا اغل سيفاشهر الله تعالى الكفا
 وانكر عمر عليه ذلك قال الخالد لان ولدت الامر لا يقدنك واجيب باننا لانم انه وجب على خالد الحد
 والقصاص فانه قد قتل ان خالدا انما قتل ما لكان لانه تحقق منه الرقة وتزوج بامرأة في ذاك الحرب لانه
 من المسائل للمجهدين فيها بين اهل العلم وقيل ان خالد لم يقتل ما لكان قبله بعض الصحاح الظه
 اندارتد وكانت زوجته مطلقه منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على عدمها
 اذ بكر ولا على رضه الى الفتح فيها بل انما انكر كما ينكر بعض المجهدين على بعض ومنها انه دفن في بيت
 رسول الله وقد نهى الله تعالى عن دخول في حوته بغير اذنيه واجيب بان الحجره كانت ملكا لعمارة
 وقد دفن فيها بآذنها والمنع عن دخول المؤمنين ببيت النبي بغير اذنه خال جولا يقتضه عدل دفن اذ بكر في
 بيتها اذا كان ملكا لغيره ومنها انه بعث الى بيت ابي بكر لمؤمنين لما امتنع من البيعة فاحضره في التلوية
 وجماعة من بني هاشم واخوه اعليا وضربوا فاطمة عليها السلام فالفن جدينا واجيب بان تاخر على عن
 اذ بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذو وطرا وهذا اقتدبه واخذ من عطا وكان منقلا
 له في جميع الامر ونواهيته معتقدا لصلاحيته للامانة وصحة بيعته وقال غيره هذه الامنة لعبد النبي
 ابو بكر وعمر وفيها انه رد عليه الحسن ما ابوع وكان له ما صنع ابو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب
 الناس جانه الحسن والحسين عليهم السلام وقال هذا مقابلهنا ولست اهدا واجيب بمنع صحة المرأة
 وفيها انه ند على كشف بيت فاطمة عليها السلام وقال ليتني تركت بيت فاطمة فلم اكشفه وهذا يدل على
 خطائه في ذلك واجيب عنه بان له يثبت لكشف عن الثقبان واما ما طاع عن عمر فيها انه امر عمر برحم امرة
 حامله واخره مخونة فنهاه عليه وقال في الاول ان كان لك عليها بسبيل فلا بسبيل على حملها وقال
 في الثاني الفلم مرفوع عن الجحونة فقال عمر لولا على هلاك عمر واجيب بان له يعلم الحمل والجحونة وقوله
 لولا على هلاك عمر باقتباله عند العند في البحث عن خالها لولا لم يبينه على تلك الحالة ورجعت الكا
 يناله من الاسف على ترك المبالغة في البحث عن خالها هو افرغ من حاله الهلاك ومنها انه شك في مو
 النبي حين قبضت في والله ما مان محمد ولا يتركون هذا القول حتى يقطع ايدي رجالا ورجلهم لونه
 الى موت النبي حتى تلا عليه ابو بكر بك ميت وانهم ميتون فكل من اسمع هذه الآية واجيب بان
 في حال مو النبي لا يدل على جهله بالقران فان تلك الحالة كانت حالة تشويش لبال واضطر بالاحوال
 والذهول عن الجليان والفلة عن الواضحة انه قتل بعض الصحابة في تلك الحالة طر عليه الجحون
 وبعضهم ضاع عن بعضهم ما اخرج من بعضهم ما على وجهه وبعضهم ضاع عن بعضهم لا يقبل على

اذت ان قال يقبل فنته بها

بيان كلف ان رواه فاطمة كان بيتها باب
 الى المسجد وقال ابو بكر لعنت رسول الله انه
 قال لا يجوز ان يلبس على المسجد فارتفع
 بينه وبين كرا بيت ابو بكر واثاب له باب

تشويش يورده في ذلك كما

علمها وقوله كانه لم يسمع هذه الآية دلالة على ان سمعها وعلمها لكن نهل عنها ويحتمل انه فهم
من قوله نعم هو الكذا ان سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن النبي ليطهره على الدين كله وقوله نعم ليعتقنهم
في الارض ان يبقوا الى انما هذه الامور وظهورها غاية الظهور ومنها انه قال كل الناس ارفع من عمر حتى
المخدرات في الحال لما منع من المغالاة في الصداق وكانه قال يوفى خطبته من غل في صداق
ابنته جعلت في بيت المال فقال له امره كيف تمتعنا ما احل الله في كتابه بقوله تعالى وان ابنتكم
قتلوا فقال هذا القول واجيب به لم ينفه عن تحريم بل انما نهيها على مغفلة وان كان جابر اشعرتمكم
اولي نظر الى امر المعاش وقوله كل الناس ارفع من عمر فعمل طريق التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى
ازواج النبي وارض وصنع فاطمة واهل البيت من خسرهم ومنها انه قضى في الحد مما نهى قضيت ومنها
انه فضل في القسمة والعطاء المهاجرين على الانصاء والافضال عليهم العرب على العجم ولم يكن
ذلك في زمن النبي ومنها انه منع المتعبد فان صدع المنيق وقال ايها الناس انتم كنتم على عهد رسول الله
انا اهل عمن واهلهم واهلهم منكم وهو متعبدا للنساء وعتق الحج وتخيير العمل واجيب
الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يوجب قداحاً في فان مخالفة الجملة قد تغيرت في المسائل الاجتهادية
ليس يبدع ومنها انه حكم في الشورى بضد التواب فان خالف النبي حيث لم يفوض تعيين الاما الى
الناس خالف باكر حيث لم يرض على امانة واحده معين فاخار الشورى وجعل الاحكام في سنة نضر
واجيب بان ذلك ليس من المخالف في شئ كما حرمان تخصيص بكر على واحده معين ليس مخالفة
للنبي ومنها انه حرق كتاباً باطمة عليها السلام على ما ذكره من ان فاطمة عليها السلام لما طالت المنازعة
بينها وبين اب بكر رداً بوكر عليها فذلك وكتب لها بذلك كتاباً باخرجه والكتاب في جدها فليتها فمضت لها
عن شأنها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب خرقه ودخل على بكر وعاتبه على ذلك واتقفا
على منعها عن ذلك واجيب بمنع صحة هذا الخبر كيف ولم يرفه احد من الثقات واما ما طعنوا
فمنها انه ولده عثمان من ظم منفة في احد ثواب امر المسلمين ما احد ثوابه والى الوليد بن عتبة وظهر
منه شر الحمر وصل بالناس هو سكران واستعمل سيفيد العاص على كوفة فظم من منما اخوة اهل
الكوفة عنها وولي عبد الله بن ابي شرح مصر فاسا النبيرة فشكاه اهلها ونظمو امانة ومعاوية
الشام فظم منها لفتن العظيمة واجيب بانه انما ولي من ولاية لظنه انه من اهل الولاية والاطلاع على
الشر وانما علمه الاخذ بالظاهر الغل عند تحقيق الفسق ومما كان على الشافعي من عراضاً وانما
ظهر منها لفتن فخذ من علم ومنها انه اراهله واقارب بالاموال العظيمة وفرها عليهم مبدداً في التفرق
على نقل انه دفع اربعة نفر منهم اربعة الف دينار واجيب بانها لم يكن من بيت المال بل من خاصه نفسه
وقوله وثروته مشهورة وايضا فان اربابها بالاموال الخاصة مستحسنين شغلوا منها انه على المحل نفسه عن المور وفلك خذل
الشرع لان النبي جعل لنا في الماء والكلام عراً واجيب بان اخذ المحل لم يكن لنفسه بل انعم الصدوق والجرية
والفضول وكان ذلك في زمن النبيين ايضا الا انه زاد في عهد عثمان لان زيادة شوكه الاسلام

ومس امير المؤمنين
على عثمان
وعبد الرحمن
بن عوف طيبة
وزبير وسعد بن
البرقي وقصم بن قيس
ان اجتمع امير المؤمنين
وعثمان فاقول ما
قاله وان صاروا
فالقول الذين فيهم عبد الرحمن
بن عوف لسعد بن علي
وعثمان لا يجتمع على امر وان
عبد الرحمن لا يعدل الا امر علي
وهو عثمان وابن عمه ثم امر بضر
اعناقهم ان تاعزوا عن البيعة ثلثة
ايام مع انهم عند من من المشرة
المبشرة بالجنة والبرقي من خالف
الاربعة منهم ويقتل من خالف ثلثة
الذين فيهم عبد الرحمن وهو في كل ذلك
مخالف للدين ومتبع في شريعة سيد المرسلين
وما في الحجة بالتحريك واحدة مجال القوة
وهي بيت تزين بيشاب والاسرة والهور
ان حتى كان يعطى حصه وعاشه عشرة آلاف
ودم كل سنة واخذ من بيت المال الف درهم
والكوفية ذلك فقال كان على من يفرق شرع
قديم على كان كدون التخذ برودة كرقن قطار
لوست كادى رازنفة باطلا وبعض كويند
صدويت من رازنفة باطلا فظن
جمع كثر اللغة
ولفقيب واحد لقبوا على ما اعطى وقفة فضية
بفضيب تام على وجهه يميم ما وثمانا وحسب
من العشق او غيره من
انسان في هذا الامر شرع اى يراه يحرك ولكن يستوفى فيه
الواحد والمور في جميع

ومنها

ومنها انه وقع منه شيء منكره في حق الصحبة انصر ابن مسعود حتى مات لحق مصحة ضم عمارة
 في اصابعه فتوفي وصبر ابا ذر ونفا الى الرتبة واجيب بان ضم ابن مسعود صحيح فقد قبله لما ارادنا
 ان يجمع لنا على مصحة واحد يرضع الاختلاف بينهما وكنا ابى لمطلب مصحة فابى ذلك مع ما كان فيه
 من الزيادة والنقص ولم يرض ان يجعل موافقا لما اتفق عليه جملة الصحبة فاذننا عنها ليقولوا لا تم ما من
 ذلك ضم عمارة وانه دخل عليه سائله لادب واعظ له في الامور بما لا يجوز الاجراء بمثله على الا
 والاما النار يلجنا ساء الاذعية ان افضى ذلك الى هذا كمالا ثم قلنا لانه وقع من غيره وقد فعلنا
 جازين وكيف ان ما ذكره لا يتم على الشيعة حيث ووان قلبا قتل اكثر الصحبة في حرمها اذا جاز القتل
 لمفسدنا التائب بالطريق الاول وضم ابا ذر لانه قد بلغه انه كان في المشاة اذا ضل الجمعة واخذ
 الناس مناقب الشيخين يقول لهم ارايت ما احل لنا من بعد ما شيدا البين ولبسوا الثناهم ويكول
 الخيل واكلوا الطيبات كاد هيندا قوله الامور ويشوش الاحوال فاستد من المشاة كما اذا راى
 قال يوحى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجوههم وظهورهم فصرعها ما بسوا ذلك نار ساء وما
 ذلك بالاعتناء من ساء الادب عليهم وان افضى ذلك الى هذا لانه قاله اما ان كفوا ما ان يخرج
 حيث شئت فخرج الى الرتبة غير منفي وما فيها ومنها انه اسقط القوم عن ابن عمر ومنها انه اسقط الحد عن
 الوليد مع وجوب ما عليه مما اما وجب القوم على عبد بن عمر لانه قتل الحر من ملك اهواز وقد اسلم به صل
 اصرح في حق اهواز واما وجب الحد على الوليد بن عتبة فلا ريب من الحر واجيب عن الاول بانه اجتهد وما لا يزل
 حكم هذا القتل لانه وقع قبل عقد الامامة وعن ثالثة بان اخو الحد يكون عاقبة من شر الحر
 ان يتيقن قضيه من قبل الامارة والى فحده هو ومنها انه خذلنا الصحبة في قتل وقال امير المؤمنين
 قتل الله ولم يدفن الى ثلث يغنان الصحبة اخلوه وقد كان يحكمهم الدفع عنه فلو اعلمهم باستحقاقه
 لذلك لما ساعطهم باخبر ضمير سيما الخذلان وقوله عذرة قتل الله يشبه ان قتلها كان بحق وعكفهم الى
 ايام ليدل على شدة عظيمهم عليه ما ذكرك الا لسبب طرية غير ضرة واجيب بان جده الا الصحبة
 وتركهم من غير عذر لو صح لكان قد جازهم لا يبرهن لا نظن بالمهاجرين والانصار عموما وبغيره خصوصا
 ان يرضوا بقتلهم في دارهم وترابهم في جوارهم سيما هو فانك ناء الليل ساجدا وقامما
 وما كفا طول انها اذا ذكر او صام شتموا الله بانبيته بشر بالجنة واثني عليه كيف يخلون وقد
 كان في ضمهم وطول البصر في ضمهم وعلووا سابقه في الاسلام وخاتمته الى التسليم الكفر يادهم
 الحاربه ولم يرض بما حاولوا من المدافعة بجانب عن رافة الدماء بسبب القضا ومع ذلك لم يدع
 والحسين عليه السلام في الدفاع مقصودا وكان امر الله قد اعدت وتهيأ لها انه لم يحضر المشاهدة
 واليه شأ بقوله وغايبوا غيبته عن بدر فاحدوا البيعة اى بغيرها لرضوا اولئك فضنين في
 واجيب بان غيبته كانت بامر النبي وكفى منقبة انه قام يديه في البيعة مقابله وعلو افضل
 الصحبة لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقايح النبي باجمعها وليس بلغ احد من غزاه وبد وهو اول

الرتبة من ابن مسعود في قتل الرتبة

من كان ينفرد وقت ذلك
 فيكون الرتبة في ذلك
 بنى

انقروا لظلمة من لقا في اصدرة ثمانية
 الحارة حسن وسوان

وهي البيعة التي وقعت تحت شجرة كانوا اربعين فواس
 الاكابر ولم يكن ثمان حلفوا فوضع حولهم حد
 يبر على يده الاكابر من قبل ثمان
 او بايع من قبله
 ١٢

استحان در محنت و بیست است و از نمودن ۱۲

تویم عادت کردن مردم را و خدا کریم
بیت کنز فی الصحاح

الایة العلم و فی دوا

الاسیر محمد

و فی لایة

دون الاعلان

کشف العوالم

فی لایة من لایة

الی لایة من لایة

ای حال من لایة

مقابل الفزار ۱۲

میانه تان و بعضی گفته

اند میانه یکی تا بره و قول

اول مقبرست چنانکه در آیه

صحت کشف گفته است ۱۲

دو انداختن مردم کردن قطع

یکسند کرار باکر کرده و باز

کرد اینده و سلسله بریده گشته

۴۱۰

حرب امتحن به المؤمنون لقلهم و کثرة المشکین فقتل علی الولید عبته ثم ربيعة ثم شیدنه ثم ابن سبعة
ثم العاص بن سعد بن العاص ثم خنضلة بن ابی سفیان ثم طعنه عدثم نوفل بن خوئلده لم یزل یقاتل حتى قتل
نصف المشکین والباقي من المسلمین وثلاثة الاف من الملائكة المسویة قتلوا النصف الاخر ومع ذلك
كانت الراية فی ید علی و فی غزاه احد جمع الرئیوسین اللوا والراية وكانت راية المشکین مع طلحة بن
ابی طلحة وكان یسمی کبش الکبیه فقتله علی مع فاخذ الراية غیره فقتل علی ولم یزل یبذل واحدا بعد اخر
قتل تسعة نفر فانهم المشکون واشتغل المسلمون بالغانیم فحلب خالد الولید یحضر علی النبی فصر یوه
بالسب والرمح والحرخیر غشی علیهم فانهم الناس تسو علی فنظر الیه النبی بعد فاقه وقال له کیف
هو فانهم علی وکان اکثر المقتولین منهم من جوارح الاخراب وقد بالغ في هذا اليوم قتل المسیر وکنت قتل
عمر بن عبد کان بطل المشکین واد الی البرانغار فاستغ عنه المسلمون علی یومئذ وانه النبی بمنع من
تلك لینظر صنیع المسلمین فلما رای امتناعهم له وعمه یجامد وعا له قال خذ ما دعا علی الی المذنب
اجم المسلمون عنه كافة ما خلا علیا فانه برذا لیه فقتله الله علی ید والدک نفسی حد ید لعل في ذلك
الیوم اعظم اجرام عملی محمد الی یوم القيمة وكان الفصح في ذلك الیوم علی ید علی وقال النبی لضر علی
خبر من عبادة الثقلین و فی غزاه خیر و اشتهار جهاده فیها غیر خیر و فتح الله علی ید فان الیوم حصر
بضعة عشر یوما وکان الراية ید علی فاصار مسلم الیه الی الراية ابی بکر وانصر حبا فرجوا منهن
خاطبین فذمها من العدا الی عمر ففعل مثل ذلك فقال له سلمن الراية غدا الی رجل یحب الله لظعا ورو
ویحب الله لظعا ورسو کرار غیر فراد یوتی علی فیهل برمد فقتل فی عینیه و دفع الراية الیه
فقتل مرحبا فانهم اصبحوا و غلقوا الابواب ففتح علی الباب فاطعه وجعله جسرا علی الخندق و غیرا
وظفر فاقتل الضفر اخلد بمینه دحا اذ زعلوا کان یعلفه غش ورجلا و عجز المسلمون عن نقله حتى
نقله سبعون رجلا وقال علی ما قلعت باب خیر بقوة جهانیه و لكن قلعت بقوة ربانیه و فی غزاه جنین
وقد نال النبی فی عشرة الايام من المسلمین فتجرب ابو بکر من كثرة قتال النبی فغلب الیوم اقله فانهم نوا
باجمعهم ولم یبق مع النبی سوا تسعة نفر علی والعبا و ابنه الفضل و ابوسفیان المرتضی و نوفل بن الحارث
وربيعة بن حریث و عبد الله بن زبیر و عتبة و مصعب ابی طه فخرج ابو جرد و قتل علی فانهم المشکون
واقبل النبی و سار قوا العدا فقتل علی منهم اربعین و اضرب الی احوال عنهم المسلمون و غیر ذلك
من الطایع الماثورة و الغزاه المشهورة الی نقلها ارباب السیر فیکون علی افضل القوم فقتل
المجاهد علی الفاعلین ذر و لانه اعلم لقوة حد و شدة ملازمه للمرسول لانه في صغره کان
فی حجره و فی کبره کان ختلا له ید کل وقت و کثرة استفاذته لان النبی کان في غایة الحر علی ارضها
وقال حین نزل قوله تعالی و یقها اذن و ایحبه اللهم اجعلها اذن علی قال علی ما یسب بعد
تلك شیئا و قال علی و رسول الله الف باب من العلم فان فی کل باب باب و رحبت الصحابة الیه
في اکثر الوقایع بعد غلظهم و قال النبی اقتنا کر علی و استند الفضل في جمیع العلوانه كالاصول

و ظاهر

الکتاب

مدى بن جود عن خير سمعته من ابي فقد كفر صحابى

قال
عائشة كنت
جال عند النبي اذ اتى
علي فقال يا سيدة النساء
فقلت يا واهى انت سيدته
يا سيد العالمين وهو سيد
سائر الكونين كذا في شرح
القديم والاقوال المناقون
ان الرسول صلى
بصيرة من
في امره حيث
انه لم يزل
من بعد وكبر عليه
من العذاب وزيادته
الثقة والهمة لله
الامانة امان كون
الزيادة فربما اوكونه
الفضل والاولى والاعلى
العالم والى ذلك وما كان
اول من اخذ عقيل لادبها في نقر
فمن الاكوة افضل آهون
ايضا اعظم الاخذ عنه اللهم
عراق الضم من ادم نان وغورث
قد اطلقك
بكره روبرقن وبخيري واريد من
والاهلك
الاغراء كبريا كرون در كلابه
مناجات رازنهان كرون كثر
الماء وى سرد لست ربه من
سنة نودون آه

الكلامية والفرع الفقهية وعلم التفسير وعلم النحو والصرف وغيرها فان خوة المشايخ
تتمها ليه وابن الصبار من المفترين عليه وابوالاسود الدبلي ونحوه يعلمه واذا خبروه
بذلك حيث قال والله لو كررنا الوسا الحكم بين اهل التوبة سوادهم وبين اهل التوبة سوادهم
وبين اهل الاجل باجلهم وبين اهل الفرقان بفرقهم والله ما ترك من اية ذرا وبجر وسهل
او جلا وسما وارض اوليل وانها لا تظلم الا انا اعلم بين نزل في اى شئ نزل واذا كان علم
يكون افضل لهؤلاء تعاوانفسنا وانفسكم ليس المراد به نفسه لان احدا لا يدعو نفسه كما لا يامر
نفسه ليس المراد به فاطمة والحسن والحسين لانهم اندرجوا في قوله تعابنا واننا واننا واننا
نكر فلا بد ان يكون شخصا اخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس غير على الاجماع فتعين
ان يكون عليا وبناد لا لث على كونه افضل الصبح ان دعائه للمباهلة يدل على انه في غاية الشفاعة
والمحبة بعد والاقوال المناقون ان الرسول لم يدع للمباهلة من محبة ويحذ عنه من العذاب لكثرة
سخائه عليه يدل على ذلك ما اشهر عنه ابنا المحابج على نفسه واهل بيته حتى انه جابقوته وقوت
عيا له وباطا وياهو وياهم ثلثة ايام حتى انزل الله تعالى فيهم ويظنون الطاع على مسكينا
ويبتموا تسبوا وتصد بالصلاة بخاتمته ونزل في شأنه انما وليكم الله وسوله والدين انما الله
يعلموا الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان زهدنا سر عبد النبي ما اتوا من اعراضه
لذات الدنيا مع اقتداره على الاتساع ابواب الدنيا عليه وهذا قال يادنيا يادنيا اليك عنى ابي
تعتصم ام الى شوق لا حان حينك هيها هيها عن غيري لا احب الدنيا الا لاجلها
فغشت قصير وخطرك كبير وما كلكم حقا والله لدينا كرهنا اهل في عينه من عنى او خسر بر من
يلدجروم وكان اخشن الناس ما كلالا ولبسا ولم يشبع من طعاما قال ابو عبد الله في اضع دخلت
يوما فصدجوا باخو ما وجدنا فيه خبز شعير بايسام صوصا فاكلنا منه فظننا اننا لمؤمنين له ختمه فقال
خفت هذين الولدين يلبان برين او سمن وهذا شئ اخشن على ولم يشار كه فيه غيرم ولينل احد بعضه
وكان فعلا من ليه ويرفع شقصه بجلد تارة ويلبنا نحن وقلان باندم فان فعلنا الملح او الخل وان
ترة ولاد فبناك الارض فان ترفى فلبين وكان لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر
الجوا واعبد لهم حتى تروا ان جهنم صار كركبا لبعير لطول مجوده وكان يحافظ على التوافل وكان
يستخرجون النصول من حبله وقت الصلوة لا لثفانه بالكلية الى الله تعا واستغفره في المناجاة معه
واخلمهم حتى ترك عبد الرحمن بن عليم في دياره وجواره ويعطيه العطا مع علمه وعنه عن من حاجته
اخذوا الجمل مع شدة عدوانته وقوله فيه سئل في الامة منه ومن ولده يوما احمر وعنه عن سعيد بن
العاص وكان عدوا له غايبا العداوة ولما حارب معاوية سبق اصحاب معاوية الى البيعة فمضى
الماء فلما اشتد عطش اصبح حمل عليه فنهزمهم وملك الشريعة فاذا اصحابه ان يفعلوا ذلك وقت
اصحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد السيف ما يفزع عن ذلك ما شرفهم خلفا واطلمهم وجهما حتى

هم ففهم عن ذلك

١٢: ٤ الى اللقبان مع شدة باس وهيب وقال صعصعة بن صوحان كان فينا كاهن ذليل من بجانبه وشدة
تواضع وسهولة قياده وكنانها به عناية الاسير لم يوطئ للسيا الا واقف على راسه قدمهم بما ياتيد على
على ذلك ما رواه النجاشي قال بعثتوا لاسين واسلم على بوالثلثا ولا اقرب من هذه المدة وقوله اوكم
اسلاما على بن ابي طالب وما رو عن علي انه كان يقول انا اول من حمله واول من امن بالله ورسوله ولا يستقبل
الصلوة الا بانه الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة لم ينكر عليه منكره على صلواته وانما اثبت انه اشد ايمانا
من الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون ودونه قال علي بن الحسين
الصحابة انا الصديق الاكبر امنت قبل النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليه منكره يكون افضل من النبي
وافضلهم لنا على ما يشهد كتاب هج البلاغة وقال البلغاء وان كلامه وكلام الخلق في قول كل المخلوق
واستدبروا يا ابا بكرهم حرصا على اقامة حلدوا الله ولم ينسأ هل في ذلك فضلا ولا يلقن الى القرابة والجمعة
واحفظهم لكتاب الله تعالى العزيز فان كثرة ائمة القرابة كل يوم وعواضهم غير ما يستلزمهم ائمة ائمة بل ائمة
ابو عبد الرحمن اسلم وهو يولد على ولا يحب بالغيبة لك كخبره من قبله والشيء وما لا يحبه اصحابه من الفضل
قال والله ما كنت ناعية له حتى وجدته وشق فمتصرا وجعل على كفه سلعة كشد المرء على ما شعر يجذب كفته
مع جده بها ويرجع مع تركها قال احتجنا ان اهل النهدي قد عبروا فقالوا لا يعبروا فاجبروا مرة ثانية فقالوا
فقال جده بن عبد الله لا رد في نفسك من وحدا ثم قد عبروا وكنت اولى بها لانه قال فلما وصلنا النهدي لم
يجدهم عبروا فقال يا اخا الاند ابيك انك لا تبيد على اطلاع على ما في ضميرهم ولا تجبر نفسك في
شهر رمضان وقيل له قد ما خالدين عويطة بواد القرني فق لم يمت الا بموت حتى تفرج بشر صلاة صالحة
حبيب بن عمار فقام رجل من تحت المنبر قال والله انك لمحبة يا حبيب قال يا ابا ان محبة الله تعالى
فدخل بها من هذا الباب او قال الى باب الفضل فلما بعث ابن ذبائع من سعد الى الحسين جعل على مقدخا
وجعل عليه بيته فسا بهلح دخل المسجد باب الفضل واستجاب له دعائه فانه لغاية شهر غي عن النبي
وظهور المعجزات عنه وقد اشرفنا الى ذلك فيما نقلنا وخصصنا بالقرابة والاخوة فانه لما اتى بين الصحابة
اتخذ عليا الخالفه وجوب المحبة فانه كان من اولي القرية ومجتدوا في القرية واجبه لقوله تعالى قل لا
اسئلكم عليه حوا الا المودة في القربى والنصرة لرسول الله يدل عليه قوله في حق النبي فان الله هو مولاهم
وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين على ما صرح به المفسر والمراد بالمولى هو الناصر من اهل
الانبياء يدل على ذلك قوله من اراد ان ينظر الا اذم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم خلد والى موسى
في هيبته والى عيسى في عبادته فليست الى علي بن ابي طالب واجبه مساواة للانبياء في صفاتهم والى
افضل من باء الصحابة فكان علي افضل من باء الصحابة لان المشا للافضل افضل وخبر الطاهر الهدى
الى النبي طاهر مشوق فقال اللهم ابيني باج خلفك ليك حتى ياكل مع فجاء علي واكلوا الاحباب الى الله
افضل وخبر المنزلة وخبر العديرو قد مر ذكرهما وغيره من الاخبار التي نقلت ذكر بعضها ولا تنقاه
سبق كفره فانه لم يكفر بالله قط بل هو من جبين بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف باء الصحابة فانهم كانوا

صديق ابي بن ابي
سوق الكسندر
السنة
تصغير
وانما ادخل
فيه الهاء وان كان
اشد من الكسندر
اراد نطقه من شدة
وتقل هو تصغير شدة
يخفف النون عن
رأس الشدة وانقلاب الهمزة
فيها واذا بضمها ما قبلها
ولم يضر ان كتاب الوزن
بظهور الاستحقاق ويرد في
الاباء وتصغير سيدك
الاطلاق كشد وهو وورد
وضع كشد لم يزل اي ومع
الزجاج

قبل بعثنا النبي كفرة وكثرة الانتفاع به يعني المسلمين انتفاع به اكثر من انتفاعهم بغيره يدل
 على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام به وتميزه بالكمال النفساني كالعلم والسخا
 والشجاعة وحسن الخلق والبدنية كبرها لقوة وشدة لباسه والخارجية من كونه ابن عم رسول
 الله وزوج البتول واما السبطين الى غير ذلك واجيب به لا كراهة في عموم مناقبه ووجود فضله
 واتصافه بالكمال وانحصار الكرامات لانه لا يدل على الافضلته بمعنى زيادة الثواب والكرامة
 عند الله تعالى بل ثبت من الاتفاق الجارح تجري لاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر ولا لانه الكفا
 والسنة والاثار والامارات على ذلك ما الكتاب فقوله تعالى وسيجبها الا في الذي يوتى ماله
 يتركه وما لاحد عنده من نعمة تجرى فالجزم هو على انها تركت في حق ابي بكر ولا في الاكرم لقوله تعالى
 ان اكرمكم عند الله اتقواكم ولا نعمة بالافضل الا الاكرم ليس المراد به عليا لان النبي عند نعمة
 تجرى وهي نعمة البرية واما السنة فقوله اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر ودخل في الخطا على
 فيكون مأمورا بالاقداء ولا يومر بالافضل ولا المسابا الا قد استدل عند الشيعة وقوله لا يكره
 عمرها كقول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله خير امة اخرجت للناس وقوله ما ينبغي
 لقومهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله لو كنت متخذا خليلا لا اتخذت ابا بكر خليلا
 لكن هو شريك في ديني وصاحبه الدار والجنه في الدنيا وخليفته في الامم وقوله واين مثل
 بكر كذبي الناس وهو صدقته وامر بوزوجه ابنته وحضر في بماله وواسه بنفسه جاهدا مع عثمان
 الخوف وقوله لا يرد احين كان يمسه اما ابي بكر امسه ما من خير منك والله ما طمعت به شمس ولا
 غربت بعد النبيين والمرسلين على احدا افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام ان كان ظاهرا نفعه
 الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور وهذا اذا دان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسنة
 ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو الفاضل فيهما لثبات افضلية احدهما اثبت افضلية
 الاخر وعن عمرو بن عاص قال قلت لرسول الله اي الناس احب اليك قال عايشة قلت من الرجال قال
 ابوها قلت من قال عمر وقال النبي لو كان بعد النبي لكان عمر وعن عبد الله بن خطاب ان النبي راى
 ابا بكر وعمر فقال هذا السمع والبصر واما الاثار فمن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حاضر افضل النبي
 بعد ابي بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي قال ابو بكر
 قلت من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من يقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن
 علي خيال الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعندنا قيل اما ما قصه فقال ما اورد رسول
 الله خطا وحى ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم
 واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة ونالها الفلوق وشابغ الفروع وقهر اهل الرد
 وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلال الروع والشاواظ لها وطرد فارس عن حد السوا واطرا
 العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور مواظم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر فتح جانبنا المستر الى اقص

استعمل
 من لفظ منقطعة
 لانه من الدنيا من
 الدار الغداية والهرب من قوله
 تعالى وسيجبها يعني زود بمشركه دور
 كونه شواذ اتمش انك ميد مال خوز راومي جوي
 بدان باكي ونايك نامي ونود بهجس را نيز او سقي ۱۲
 وسيجبها اي سيجب ان لا تقى اي المؤمن يعني ابا بكر الذي تولى
 ماله تركه اي يعطى له ويظهر ان يكون عند من ذاك لا يطرب ربا ستمه
 والاحد عنده من نعمة تجرى تركت في ابي بكر وذلك لما شتر به لا
 دم عنقه قال المشركون ما فضل ذلك الا ليد ونعمة كانت عند سببان
 وغيره عنده ابي بكر من نعمة جازاه لها بل فعل لوجه به تعالى ولا ستحق
 ثوابه هذا معنى قوله انا ابتغاء وجه ربه الا على اي فعل ما فعل ابتغاء
 رضاء به وسوف يرضى اي سئل ما يتمناه من بجا سببان
 كقول بركامل كنه مواسات ذرة كذا ردون كنه جهارة
 ما يحتاج كنه وهي مكة والمدنية ونحو جهتها ۱۲
 اي تفادى الكلمة كناية عن عدم الخلف
 بينهم بل بمعنى اللفظة في احوالهم ۶
 ۷۲

خلف

العلم من الامام العائنه عقدا وجماعة من المصاحفة فالدائرة و...
الطبيعيين
فالا طبا وجمعت لا فكل
عند ادبهم في الفلسفة ولا فكل
علمهم في العقائد فلا يصيب لهم
من شريعة وهو الا نفي المعاد واما حشر
النفوس للآباد وجماعتهم ان الانسان اذ مات
فات لم يسئل لها معاد كسائر الحيوان والنبات وهو لا
ارذل الناس راي او ادوم من قوله المنقول من جاسوس هو
التوقف في امر المعاد لثبوته في امر النفس في صورة المرح فيبقى
عمل النفس ونحو ذلك من غير ان يكون له معاد واما حشر
من لفظ الشريعة في المعاد ووقع الاتفاق في حشر النفوس
فان الاتفاق في المعاد ووقع الاتفاق في حشر النفوس
فان الاتفاق في المعاد ووقع الاتفاق في حشر النفوس
فان الاتفاق في المعاد ووقع الاتفاق في حشر النفوس

العلم من الامام العائنه عقدا وجماعة من المصاحفة فالدائرة و...
الطبيعيين
فالا طبا وجمعت لا فكل
عند ادبهم في الفلسفة ولا فكل
علمهم في العقائد فلا يصيب لهم
من شريعة وهو الا نفي المعاد واما حشر
النفوس للآباد وجماعتهم ان الانسان اذ مات
فات لم يسئل لها معاد كسائر الحيوان والنبات وهو لا
ارذل الناس راي او ادوم من قوله المنقول من جاسوس هو
التوقف في امر المعاد لثبوته في امر النفس في صورة المرح فيبقى
عمل النفس ونحو ذلك من غير ان يكون له معاد واما حشر
من لفظ الشريعة في المعاد ووقع الاتفاق في حشر النفوس
فان الاتفاق في المعاد ووقع الاتفاق في حشر النفوس
فان الاتفاق في المعاد ووقع الاتفاق في حشر النفوس
فان الاتفاق في المعاد ووقع الاتفاق في حشر النفوس

خاتما و قطع دولة العجم قبل عرشهم الرأس النبيا الثابت الاركان ومن تبقيا لا مؤوسيا الجمهو وانا
العدو وقوته الضعفا ومن غرضه عن متاع الدنيا وطبائنها وما لذها وشهواتها في ايام عتقا من فرج
البلد واعلا الواء الاسلام وجمع لنا على مصحف واحد مع ما كان من الوزع والتفوق وتجيزه جوا المسلمين
الانفاق في نصر الدين المهاجرة هجرتين وكونه خنا للنبي على ابنتين والاستحيا من دشمن وتستر
بقوله عثمان اخي ودفقه في البحر وقوله الاستحيا من استحي منه ملائكة التما قولنا لا يدخل الجنة بغير حياء
والنفل المتواتر على امانه الاحد عشر ولو جوا العضة وانفانها من غيرهم ووجوا الكمال انهم هم هب الكفا
الى الاما الحق بعد سوا الله ثنا عشر نفرا على ابن ابي طالب ثم الحسن بن علي بن ابي طالب ثم ابنه محمد الباقر
ابن جعفر الصادق ثم ابنه موالكا ثم ابنه علي ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه حسن العسكري
ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي صلوا الله عليهم جميعا ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من التنا
على من ويرود عن النبي انه قال للحسين هذا اما ابن اما اخو اما ابوائمة تفعه باسمهم فهم هم وعن مسرف
ان قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود يقول لنا شاهر هذا اليكم بنبيكم كرم يكون من بعد خليفته قال انك مجتهد
السن وان هذا يتوق ما سئله احد نعم عهدنا بنينا ان يكون بعد ائمة عشر خليفته عند تقبلنا سلم بل و
يتشبهون به بانه يجب الاما العضة وغيره هو لا يسوا معصوا جمعا فاعتقدت العضة لهم والارحلو
الزمان عن المعصوم وقدينا استحالته واحبان الكمال ان النفس والبدن باجمعهم له وجود في كل واحد
فهو افضل اهلا زمانا فتيقن للامانة لا يوجب عقلا وانته المفضل على الفاضل ولا يخفى على المتعالمين
بعد الاطلاع عليها سبق ومخار بواعه كقوله حرك حركه ولا شك ان محار رسول الله كافر ومخار
فسقه لان حقيبه امامته واضحة فمناعة واجبه فمن خالفه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير
المؤمنين قوله ماتوا ورضله جهنم وشامصيرا والحقان محار على يكون محظا ظاهرا فيكون من
الفئة الباغية ان كانت محاربه عن شبهه وكذا محاربا لكل واحد الخلفاء الراشدين واما مخالفة من لا يتبع
اما ان يكون عن اجها اول فان كان الاول فالظان خطاه لا يندهي الى المقصود لانه محظ في الاجها
لا يكون فاسقا وان كان مخالفا لشك في فسقه وكذا مخالفة سائر الخلفاء الراشدين صلوات الله عليهم اجمعين
المفصل السادس في المعاد والوعيد ما يضل بذلك حكم المسلمين واحدا لسمع على
التمائل اختلفوا في انه هل يمكن وجود عالم اخر مماثل لهذا العالم ام لا ذهب المثلون الى امكانه وذهب الاوابل
الى امنا وجمع المصن على امكانه بل يلبس عقله وسمع ما العطف فهو ان حكم المسلمين واحدا فان كان احد
ممكنا كان الاخر ايضا ممكنا والامر يمكن مثلين ما فرضناهما مثلين واما السمع فهو نعم وليس الذي خلق
والارض تقاد على ان يخلق مثلهم بل وهو الخلاق العليم واجت من نعم ان مثل هذا العالم متسع بجميع خلق
انه لو وجد عالم اخر كان كره مثل هذا العالم ولا يمكن وجود اثنين متماثلين لا يتحقق في حقيقتهم التماثل
انه لو وجد عالم اخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعه فلان لم يطلب امكانه عن هذا العالم لانه
اختلف مقتضيات الطبيع في مقتضياتها وان طلبت لئلا يكون في الامكانه الاخر بالفسوخ والحوار

اعلم من الامام العائنه عقدا وجماعة من المصاحفة فالدائرة و...
الطبيعيين
فالا طبا وجمعت لا فكل
عند ادبهم في الفلسفة ولا فكل
علمهم في العقائد فلا يصيب لهم
من شريعة وهو الا نفي المعاد واما حشر
النفوس للآباد وجماعتهم ان الانسان اذ مات
فات لم يسئل لها معاد كسائر الحيوان والنبات وهو لا
ارذل الناس راي او ادوم من قوله المنقول من جاسوس هو
التوقف في امر المعاد لثبوته في امر النفس في صورة المرح فيبقى
عمل النفس ونحو ذلك من غير ان يكون له معاد واما حشر
من لفظ الشريعة في المعاد ووقع الاتفاق في حشر النفوس
فان الاتفاق في المعاد ووقع الاتفاق في حشر النفوس
فان الاتفاق في المعاد ووقع الاتفاق في حشر النفوس
فان الاتفاق في المعاد ووقع الاتفاق في حشر النفوس

اعلم ان كرامة من قوى العقل العلى ان لا يسرى من نفسه الى

البدن
فان النفس منزلة ش
طيران اولى له اجتهاد ورياء
وإنما كان بالقول ان العبدية
والعقوبة والرياء لكل من اجاب عن حق الحق
والفروع لها والبدن بمنزلة البيضة التي يخرج منه
الطير فاذا حاد وقت الطيران يطير بجناحه الى السماء ويحل
منه كل شيء من يشاء فهذا هو مثال النفس والعرضان لكل قوة
من قوى النفس كمال كفضها ولذة والمنايا سبها كما نرى
وتجب كل كسبة يرميها في الطبيعة اجتهاد وكما قررت
الحكا من اثبات الغايات الطبيعية بجميع المبادى والقوى
عالية كانت وقله لكل وجهه او موليها ومن تحقق هذا
يقين لزوم عمود الكل والمشتبه عليه لكثرة مقتضى الحكمة
والوفاء بالوعد والوعيد وزوم اجراء على ما يراه الحكام من
لزوم المكافات في الطبيعة والمجازاة لا تمنع وجود
سماكن في الخليفة معطل في الطبيعة وقدم بيان وان لا
سكن في الكون وان الكل متوجه نحو الغاية المطلوبة الا
ان حشر كل احد الى ما يناسبه ويعقده فخلد ان حشر
ولاشياطين بحسبهم والحيوانات بحسبها والنباتات
بحسبها كما قال شجاع حشر افراد الانس ان يوم يحشر
الا الرحمن فعدا ونوق الحجر مين الى اعمم وردا في اشياطين
فوزيك لشمرنم واشياطين في الجنون قوله واذا الوحش
حشرت ويطير محمودة كل له اداب وقوله وامن دابة
في الارض ولا طير يطير بجناحه الا اعم امثالكم فافرحنا
في انكنا سمن شى ثم اليرتم حشر ون في السبات
وترى الارض امدة فاذا انزلنا عليها الماء اثمرت زرت
واثمرت من كل زوج بهيج لقوله وان الله يعبث
بما يشاء لا يخفى وفي حق الجميع ويوم تسير بحمل وترى الارض
بارزة وحشرنا رسم فلم نغادر منهم احدا وعرضوا على
صفا وقوله ان نحن نرش الارض من عليها ليسنا يرحون
وقوله وكلهم آتية يوم القيمة فردا وقوله كما يدانا اول خلق
لعبه وقوله وقالوا اذا كنا عظاما ورفاتا انا
لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة
او حديد او خشقا مما يكره
2 صدوركم
صديق

١٤١٤ من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي او الوجود باللا لم يقبل الوجود واما بسبب وجوده
وح يستلزم التمس والاشارة بقوله ولا سئل ان انتقال الحقائق والتمس واما ابطال انه من الما
سوا فلا انه ان كان قائما بذاته كان جوهره فلا يكون ضد الجوهر وان كان قائما بغيره فلا بد ان يكون
قائما بجوهر ابتدا او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايضا ضد الجوهر فلا يكون على التقدير
منايا الجوهر الى هذا المعنى اشارة بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال
ان يفنى بالوجود فلان عدمه لم يوجد ليس في من اعدا ذلك للموجود اياه اعني صنع من الذوق في
الوجود يقال هذا اول من ذلك لما اشهر من ان الوجود سهل من الوجود والى هذا اشارة بقوله
الاولوية واثبات بقا الوجود في محل يستلزم الترجيح بل ترجيح واجتماع المقتضين واثبات في محل
يستلزم توقف الشيء على نفسه ما ابتدا الجوهر بواسطة ذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقا قائم بذاته
فاذا انقضى ذلك بقا البقاء الجوهر والمضابط لهذا المذوق في بطلان اثبات بقا الوجود في محل يستلزم
الترجح بلا مرجع واجتماع المقتضين وذلك لان البقاء لا يتبع اما ان يكون جوهر او عرضا فان كان
الاول يلزم الترجيح من غير مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهرين باعنا الجوهر الذي هو باق بالبقا
والجوهر الذي هو البقاء شرط الاخر لا سحالة الذي يكون احدهما شرط الاخر من غير عكس فلو الترجيح
بلا مرجح لانه لا يمكن جعل احدهما شرط الاخر او في من العكس ان كان الثاني يلزم اجتماع المقتضين
باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل يلقب كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع المقتضين
وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقا قائم بذاته اذ اراد الله تعالى اعدا الجوهر لم يبق البقاء
فانقضى الجوهر فابطل المضاد لذلك المذهب بان خصوص البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه ما ابتدا
او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصوله في الزمان الثاني في حصوله في الزمان
الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتدا او معكوا البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه
بواسطة وجوب بقاء الوعد والحكمة يقتضيه وجوب البعث والضرور قاضيه بشيونا الجسماني من محله
مع امثكا ولا يجب عادة فواصل المكلف اختلافوا في المعانطوق الملبوس على المعالج الجسماني
طائفة من المحققين الى ان المعان النفس والمزاد وجو الروح بعد موته البدن وانه يمكن اثباته با
لبراهين العقلية واما المعان الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه لكن يجب ان يحفظ على
الذكره الانبياء لانهم صادقون وهطائفة الا فيها ما والمصاحم على وجو المعان ووجهين الاول ان الله
وعدا المكلف بالثواب على الطاعة وتوقفا بالعتاق على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب العظما
بعد الموت لا بعد العو فيجب العو ايضا للوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلف بالامر والنهي
فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما
تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا وهذا البين على قاعدة الحسين والتقيح العقليين وان
العدل واجب على الله تعالى كما هو من المصه والحق ان المعان الجسماني والروح كلاهما واقع اما

الروحاني

الروحانيات من ان النفس تبقى بعد خراب البدن لها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل
 قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل الحيا عندكم يريدون فخرين بما آتاهم الله
 من فضله وقوله يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك اصبه مرضيه واما المعنى الجسماني فلا يستقبل
 العقل باثباته ولكن قد ورد في القرآن ايات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا يقبل التنازل عن قوله من يحج
 العظام وهي بهم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم من الاجساد الارهم فيسلكون خبيثا ولو من بعدنا
 قل الذي فطرهم اول مرة ايجعلهم من اجسادنا ان لم يجمع عظامه فادب على ان تسويها اذ اكلنا عظامنا منخرقة وقالوا
 لجلودهم لمشهدتم علينا كما انضج جلودهم بدلناهم جلودهم اخرى لو تسقوا لارض عنهم ساعرا فانك
 حشر علينا وانظر الى العظام كيف نشرت هاشم نكسوها الحما فلا يعلم اذا بعث الله في القبور الا غيرك مما
 يحشره فالعظام الجسمانية من ضروريات بدن كل واحد لا يمكن خيرا الصاق فيها التصديق والايثار وانما
 قلنا انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة قوله ولا تجاب عادة فواصل
 اشان الى جواب شبهة تقريرها ان المعنى الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انساها صابغ من الماكو
 جن بدلا لاكل هذا الجرح اما ان لا يتعاصل او هو لفظ او يعادى كل واحد منهما وهو محتمل لا يستحالة
 ان يكون جزءا واحدا بعينه في ان واحد جن وشخصين متباينين او يعادى في احداهما وحده فلا يكون الاخر
 متعادلا بعينه وهذا مع فصلا الى الترتيب بلا مرجع يثبت مقتضونا وهو انه لا يمكن عادة جميع الابدان
 باعيانها كما ان عدم تقرير الجوابان المعانيهما هو الاجزاء الاصلية والباقية من والاعراض الاخرى لا
 جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجرح فضل في الانسان الاكل فلا يجاب عادة في هذا المعنى قول
 المصنف ولا يجاب عادة فواصل المكلف ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للمأكل اعينها والافلاك
 انحراق الافلاك وهو الجنة فوقها ودوا الحيوة مع الاحراق وقولنا البدن من غير التوالد وذلك عند البعث وهو
 توالد وتناهي القوم الجسمانية استبعادا ان اخرج المتكردن للمعاني على امتناع حشر الاجساد تبا
 لو ثبت المعنى الجسماني اما ان يكون عموال الروح الى البدن في عالم العناصر هو التناسخ او في عالم الافلاك
 وهو يوجب انحراق الافلاك وهو محتمل بانه يلزم توالد البدن من غير التوالد وذلك عند البعث وهو
 مستنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر في عالم الافلاك لانها لا
 يسعها القولة تبا وجن عرضها كعرض السموات والارض بالضرورة يكون فوق الافلاك لا على حارجها
 وذلك صحيح لان الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد للجهنم في عالم الجسمانيات على امتناع تبايد
 الثواب العفاب بانه يلزم دوا الجنوم مع الاحراق وعقدتنا هي القوم الجسمانية لان وصول الثواب التمام
 ووصول العقاب بالنسبة الى البعض دوا يوجب التهرب كان الغير المناهية واجبا المصنف عن هذه الوجوه
 بانها استبعادا ولا امتناع في شئ مما ذكرنا فان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدها جازيا
 فكان انحراقها ايضا جازيا على ان عموال الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة
 فوق الافلاك جازيا وما ذكر من جهل المحمد فهو مسئلة فلسفية لا تسلمها ودوا الجنوم مع الاحراق

٤١٧

٤٤٢ بجزء اذا انت

النفس المرتفع من الارض
 ويعبر من الاله
 لينشرو
 الانشاز
 لكونه ارتفاعا
 بعد افتتاح
 نظر الى العظام
 نشرة بامورد
 لسان عظام الميت
 بعضها اي موضعها وتو
 ليف بعضها على بعض
 صحاح نزل في عهد ابي
 اسرع ان تنجو
 بانه اي ما بعد التي هي طرفة
 كما كانت ولا على صغرها يظ
 فيها كيف كسب لمطمم جواسع
 تولد يبدان من است باسب
 تولد يبدان من جيزر از جهزي آ
 دوا الوجوب هو لطف المفرد في
 التعاليف ١٢

الواجب بالواجب والواجب بالواجب

ممكن والتولد ايضا ممكن كما في حق ادم والقوة المحسنة قد لا يتناها نفعها فكذلك فعلها بواسطة ويستحق
 الثواب وهو نفع المستحق المقار للنعيم الاجلال والمدح وهو قويني عن ارتفاع حال العبيد ^{فقد}
 الى الترفع فيه بفعل الواجب المنذور وفعل ضد البقيع وهو تركه على من يثبت الترك ضدوا الاخلا
 به اي بالقيح بشرط فعل الواجب لوجوه ووجوبه يعني بشرط في استحقا الفاعل الثواب والمدح
 بفعل الواجب بفعل الواجب لوجوه ووجوبه والمنذور كل اي بشرط في استحقا الفاعل الثواب
 بفعله ان يفعله لئلا او لوجه نديبه والضلالة تركه في اي مما يستحق فاعل ضد البقيع الثواب
 المدح اذ فعله لا يتركه في اي بالقيح والاخلال به اي بالقيح لانه اخلال به فانما اذ فعله لانه اخلال بالقيح
 يستحق الثواب المدح فانه لو فعل الواجب المنذور لا يخلو من الاستحقاق لولا ان الثواب بها وكذا لو ترك البقيع
 او اخل به لغير اخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب بانما يستحق الثواب المدح بفعل الطاعة
 لان لطاعة مشقة الزمها الله نعم للمكلف وظان المشقة من غير عوض ظم وهو قبح لا يصدق عن الحكيم
 والعول لا يكون لانفعا ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به لكان التكليف عبثا وكذا يستحق التقا
 وهو الضر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول يذبح عن اتضاع حال العبيد مع قصده بفعله
 البقيع والاخلال بالواجب شتاه على اللطف وذلك ان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها التقا
 فانه يبعد عن فعلها ويفر الى فعل صحتها واللطف على الله واولاده لانه السمع من القران والاحاديث
 على ان فعل البقيع والاخلال بالواجب لا يستحق التقا والمكان لفائل ان يقول لو كان اخلال
 بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالوا
 وبالبقيع كان مستحقا للمدح والذبايض فيلزم اجتماع الاستحقاقين استحقاق المدح والذم معكف
 فهو مستحق اجابته ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبار استحقاق المدح باعتبار الاخلا
 بالبقيع واستحقاق الذم باعتبار اخلال بالواجب وايجاب المشقة في شكر المنعم قبح ذهابها بالقيح
 لان ايجاب هذه التكليف وقبح شكر المنعم الى نعم الله بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا بين المم
 بطلا بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبح عند العقل اذ يقبح عقلا ان ينعم انسانا بغير نعمة ثم يكلفه
 ويؤ عليه شكره على تلك النعمة من غير ان يصل اليه ثوابا بالقيح لا يصدق من الله ثم فمعين ان يكون ايجاب
 التكليف لاستحقاق الثواب لقضاء العقل به مع الجهل دليل اخر على اطلاق هذا المذيقه ان
 العقل يقضي بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكليف لثمة وقضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل بما
 لتكليفه هو الحكم بان التكليف ليس شكرا اقول فيه منع ويشترط في استحقا الثواب ان يكون العقل
 المكلف به الواجب المنذور والاخلال به اي بالقيح شاقا اذا لمقتضه استحقا الثواب هو المشقة
 فاذا انقضا نفع الثواب ولا بشرط في استحقا الثواب بفعل الطاعة ورفع التذم على فعل الطاعة
 فان الطاعة حال تصدقها عن الفاعل عتيع التذم عليها فلا فائدة في اشتراط رفعه مع انها سبب
 لاستحقاق الثواب نعم رفع التذم شرط في بقا استحقا الثواب وكذا لا يشترط في استحقا الثواب انقضا

المنفع

النفع العاجل اذا ضل الفعل المكلف به للوجه اعلى واقعه لوجه الوجوه والوجوه والوجوه والوجوه والوجوه
 ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضموي باستحسانها مع فعل موجبها ذهب
 المعزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم العقاب يجب ان يقترن بالاهانة واخياره المصن واجتج عليه
 باننا علم بالشرقتان من فعل الفعل الشاق المكلف فانه يستحق التعظيم لاجلاله ولك من فعل الفعل
 القبيح فانه يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب ولم يذهب المعزلة الى انه يجب واثواب اهل النعم
 عقاب اهل الجحيم فان المصن واجتج عليه وجوده والاولان دوا الثواب على الطاعة وكذا دوا العقاب على المعصية
 سبب المكلف على فعل الطاعة ويخرج عن المعصية فيكون لطفوا واللفظ لولا الله سبحانه بقوله لا
 على اللطف الثالثان المدح والذم انما الاوقات لا يجرى فيها مدح المطيع وذم العاصي معلولا
 الطاعة والمعصية فيجب واثواب العقاب لان دوا احد المثلين لا يترك دوا المثل الاخر ولله اشياء بقوله
 ولذا المدح والذم الثالثان الثواب لو كان منقطعاً حصل لصاحب الامور انقطاعاً والعقاب لو كان منقطعاً
 حصل له سلباً بقوله فان لم يكن الثواب والعقاب فالصواب يشوبه لكن يجب خلوصهما للماسيما مصداقاً لهذا
 البحث والشارح بقوله ولخصون فيضهما الولاه اى يلزم بانقطاع الثواب لانه لو لم ينفذ حصوله لزم
 الذم وهو نقيضه بانقطاع العقاب الذم هو الضرر حصوله لزم الشر الذم هو نقيضه ويجب خلوصهما الى
 الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلا يتركه الصالح انقص حاله من العود والفضل انما
 كانا لظن وان غير جائز ولا هذا الشارح بقوله والالكان الثواب نقص لاهل العود والفضل على قدر
 حصوله اى حصوله لخواص من ثواب العود والفضل اما العقاب فلا يدخل في باب الرجوع من الثواب فيجب
 حصوله بالطريق الاولى والى هذا اشار بقوله وهو يدخل في باب الرجوع وثالثا لكان الثواب لا يخلص
 عن الثواب لان اهل الجحيم درجاتهم متفاوتة فمن كان رتبة مرتبه يكون مغتصبا اذا شاهد هو اعلى رتبة
 على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى عليهم لا يخلو بالبصباح وكذلك مشقة فلا يكون الثواب حاصلاً
 من الشوائب ايضا فان اهل النار يركون البصباح فيجب ان يشاؤا بتركها فلا يكون عقابهم خالصاً عن شوب
 من الثواب جاعته فقال وكل رتبة في الجنة لا يطلب الا رتبة من رتبته فلا يكون مغتصبا بمشاهدة
 هو اعظم درجته منه ويبلغ سرورهم بالشكر الحمد انقاء المشقة وغناهم بالثواب ينفذ عنهم مشقة
 البصباح واهل النار ملجأون الى ترك البصباح فلا يشاؤا بتركها فيكون عقابهم خالصاً عن الشوب ويجوز
 الثواب على شرط والا لا يثبت العار بالله تعالى خاصة حيث جازع من المعزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط
 واخياره المصن واجتج عليه لانه لو لم يجرى توقف الثواب على شرط لكان العار بالله تعالى وحده من غير ان يصدر
 النوع من سببها والى هذا لا يثبت بالالاتفاق بين الملازمة ان العار بالله تعالى وحده من غير ان يصدر اليه
 مشقة لانه يجوز ان يتوقف الثواب على شرط لوجوه ان ثبات المعرفة المستقلة وان لم يصدر اليه والاحاطة
 لاستلزامها الظالم ولقوله نعم فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جملة من المعزلة الى الاجابة والكفر
 على ان المكلف يسقط ثوابه المفقد بمصيبة المناخرة ويكفر ذنوبه المتقد بطاعته المناخرة ونفا

اعظم

المراد بالاجابة انها طاعة وبالكفر هو
 المعصية بطلانها كما شهد اليه بقوله يسقط ثوابه
 الا انه عبر عن الطاعة بالثواب لاطلاق الاسم
 اسبب على اسبب

المحمود

في بعضه خلقوا الناس...

ان الله لا يهدي القوم الضالين... فان قيل...

القول في القدر... ان الله لا يهدي...

القول في القدر... ان الله لا يهدي...

فيكون ما غابت طبيعته...

التحققوا وانما فتح عليه بن ظلم لان من ظلم واستاوا... ان الله لا يهدي القوم الضالين... فان قيل...

عليها انما شيئا اذا وقع الربح عليها يكون... ان الله لا يهدي...

فيكون ما غابت طبيعته... ان الله لا يهدي...

ان الله لا يهدي القوم الضالين... فان قيل...

القول في القدر... ان الله لا يهدي...

القول في القدر... ان الله لا يهدي...

فيكون ما غابت طبيعته... ان الله لا يهدي...

صد الشفاعة فيها وبسبب الثالث له لقوله ادخوت شفاعة لاهل الكبائر من ائمة ذهب طائفة الى ان
 الشفاعة بالنسبة الى العصاة اسقاط المضاعفة لهم الحق عند المصداق الشفاعة فيها الى في
 زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضاعفة لهم اذ يتوقف شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع ونسقا مصا
 اقولح بتوجه الابطال المذكور اعني لزوم كوننا شافعين للنبي ويمكن الجواب عنها بما عتبارنا بقيد
 فيها العتق كون الشفيع اعلا الامر المشفوع له ثم يتبين بثبوت الشفاعة بالبعث الثالث للشيء بقوله ادخوت
 شفاعة لاهل الكبائر من فوق التوبة وهي التوبة على المعصية في الحال والعرض على تركها في الاستقبال
 والتحقيق ان ذكر العزائم هو لليقين والبيان لا لليقين والاحتمال ان اذنا على المعصية لقتيلها
 لا يخرج ذلك العزائم على تقدير الخطور والافتراء فاجب عقلا لدفعها الضر الذي هو العتق والحق
 منه ودفع الضر واجبا بدفع به الضر وايضا يكون واجبا لوجوب التوبة على كل قبيح او اخلال بواجبنا
 عند المعصية الفاعل بالحسن والتمتع العقليين واما عند الاشاعة فوجوبها بالتمتع لقوله تعاوتوا
 الى الله جميعا تووبوا الى الله توبة نصوحا ومخوذلك وينتج على القبيح لفتحة الا لا تفت التوبة فان من تد
 على المعصية لا ضرارها بشدا واخلالها بضر وماله او عرض اخر لا يكون تايبا وخوف النار ان كان التاي
 فك يعجز ان كان التند على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا تد عليها بالاضرارها بالبدا
 ذكرنا من التوبة هو التند لفتح المعصية لا العرض اخر وكذا الاخلال بالواجب فان التند عليه نما يكون توبة
 كان لا يخلل بالواجب ما اذا كان التند عليه لخوف المرض او النقص بماله او عرضه او خوف النار لم يكن
 توبة فلا يصح من البعض لصا ثابت ان التند على فعل القبيح او الاخلال بالواجب نما يكون توبة اذا كان التند
 لا يبيح او اخلال يلزم ان لا يصح التوبة من بعض القبائح وبعض لا نه اذا تد فعل قبيح دون قبيح يظهر انه
 لم يند على التند لفتح بل الامر بخروج بعض دون بعض وهذا من ذهب في هاشم وذهب ابو علي الى ان يصح
 التوبة من قبيح واحج عليه بان التند على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك
 لانه كما يجب عليه ترك القبيح لفتح كك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لم يشر الى القبائح في القبيح
 عد صحة التند على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجب في الواجب عد صحة الاتيان بواجب دون واجب
 ووجه المصدا بقوله ولا يتم القياس على الواجب للفرف بين المعصية والمعصية عليه فان ترك القبيح يكون
 نفيا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه اثباتا يحصل بايتان واجبا دون
 واجبا قول فيه نظر لان الكلا في الواجبات التي صدرت من الشارع الامر بكل واحد منها على حدتها كالصلو
 والصو والركوة مثلا لا في افراد واجبا للشارع بالاتيان بواحد منها لا على البعضين كاعتق
 وقبة اى وقبة كانت والظان الامثال لا يحصل بايتان واحد منها بل بايتان جميع كما في ترك القبيح
 من غير فرق ولو اعتقد المحسن في صحة التوبة اى لو اعتقد التائب في بعض القبائح المحسن
 توبته عن قبيح اعتقد بتجديده قبيح اعتقد حسنه محضو شرط التوبة وهو التند على القبيح لفتح
 وكذا المستقر اى اذا استقر التائب احدا الفعلين واستعظم الاخر من حيث القبيح اعتقد ما

البحث في التوبة والشفاعة كتحقيق اعتبارها في الشفاعة

في الصحاح نضحت التوبة
 يضح لضوح اي صدقة ومنه
 توبة الضم وهي الصادقة والضح
 فتح مصدر تولى نضحت التوب
 خطبة ومنه التوبة نضوح اعتبارا
 بقوله من عن غيب حرق ومن
 استغفرا نور في الصحاح ولغيره
 ايضا لغيره يقال اكرمت عن عرضي
 عنه نفسى وظان لغيره ابرياء وقيد
 عرض الرجل حرسه في الصحاح ايضا لبعده
 الا انك من غاخر آتانه وقت حرسه ونسبه
 وقت راحة الرجل بسببها
 دون قبيح

بالمحققين وجوده بالنسبة الى العظم كالعقد وثاب عن العظم دون المحققين توبته لانه تاعبه
 لقبه كمن قتل ولدا الغير وكسر قدامه فتاب عن قتل الولد دون كسر القلم صح توبته والمحققان
 ترجح الداعي الى الندم عن البعض يعث عليه اي على الندم عن هذا البعض خاصة والبعض
 الاخر لانفا وتوجه الداعي بالنسبة اليه وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح لفته ولا يلزم
 من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي تحقق معه الرجحان لا ينجح ذلك لا يخرج الداعي بهذا الرجحان
 عن الاشتراك في كونها داعيا الى الندم على القبيح لفته هذا كما في الدواعي الى الفعل فان الاما
 يقع بحسب الدواعي فان كان داعية بعض الافعال راجحة على داعية بعض الافعال فالفعل الذي
 يكون داعية راجحة بالوقوع وان اشترك مع غيره في الدواعي قول لا يخفى على المتامل ان يحصل
 ما ذكره من التحقيق عند الفرق بين ترك القبيح والابتيان بالواجب كما ذكره ابو علي فاخر كلامه في
 اوله ولو اشترك الرجحان ووقع الندم في ايصح الندم عن بعض دون بعض به فيقول كلام امير المؤمنين
 واولاده عليهم السلام وهو ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض والامر بالحكم بقضا الكفر على
 الثائب منه المقيم على صغيره والذنب ان كان في حقه تعالى من فعله فيجب فيه الندم والعزم على
 الفرار من الذنب وقليفتقر الى امره لا يكسبم النفس للحد في الشر وفي الاخلال بالواجب اختلف
 حكمه في بقاءه وقضائه وعدمه ما يفيضه ما يفيضه ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخل في اخرا
 فالذنب يلحق الى ان يورث ومنه ما يجب وقضائه فاذا قضى سقط كالصوم والصلوة ومنه ما لا يفيض
 ولا يقضى بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة العياد وظلوا الجازاة وان كان
 الذنب في حق ادعي استتبع ايضا الحق الحان كان ظلما وامر لا يفيضه ايضا بل يفتحق الحق
 او وارثه والايضا انما يكون برد المال وتسليم البدن والعضو الاولي الجناية للاقتضا او العزم
 عليه مع التقدري فقد زاد الايضابان لا يفيضه الحق ولا وارثه واستتبع الارثا وان كان
 الذنب فضلا لا و ليس كذلك كما ذكرنا من تسليم النفس واداء الواجب وقضاها ايضا الحق الى صاحبه
 او العزم عليه وغير ذلك جزء من التوبة بل واجبا يخرج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب التوبة
 فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال اما الحرميين ان القائل ان الذنب من غير تسليم نفسه للقضا صح
 توبته وهو الله وكان منعه لقضا من مستحبه معصيته مجتهدة يستدق توبته اخرى ولا يقدر في التوبة
 عن القتل ويجب الاعتذار عن الغنا بجمع بلوغه اي اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الاداء هو لا
 وجب عليه الاعتذار من غنا به بل بلغ الاغتيا اليه لانه اوصل اليه ضررا من الغم بسبب الاغتيا
 فوجب عليه الاعتذار عنه ولا يجب قبضه ما اغتابه به لا اذا بلغه على وجه فحش وان لم يبلغ اليه
 لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل اليه بسبب الاغتيا نعم لكن يجب في كلا الصيغتين التوبة لانه خالف في
 هية تعاقب قال ولا يغيب بعضكم بعضا ايحاحه ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهوه وفي
 ايحاح القبض مع الذكر اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على الثائب الندم على القبض ان كان

اشترك

غنى فبب كرون غنى ارباب

اعلم ان كل من شاد بنور بصيرة باقية في الدنيا
راه شونا بانواع الموديات واسباع
مثل الشهوة والغضب والمكروه
محمد وكبير والارباب
العبودية

وهي التي
لا تزال تتردد
وتنبت في
عنها بجملة الكثر
الناس محو العين
عزيت بهما فاذا
كمنف لفظا ووضع
في قبره عاينها وقد مثلت
بصوره واما لهما موافقة
لعابنها فيرى بعينه بعدد

واحيات قد احدثت لنا
مكاتب وصفاة كما ختمه الا ان
نفسه قد شقت له الصور الطبيعية
فان لكل صورة نياضة في الحسنة
البنوي عنه انما هي اعلم كتره ليس
فمذا اعتد السبعون كان يفتيا ويقا

ان كان بعيدا فما لم يستعجز عن
البنك ليس بصحاشي من الهيات السيرة
دركرة ذاتها يعونها الوجيهة عين لانك لمضوية
الذي مات على صورته كما كان في الروايات
نفسها على صورته التي كانت في الدنيا بعينها
ويشاهد الامور شدة عيان كجسها الباطن
فيرى مدتها مقبورا وشه الامام الوصية الهيا
على العقوبات الحسية على ما وردت في الشريعة الحقة
وهو عذاب القبر وان كانت بعيدة فتجلى ذاتها
وصورتها اعمالها ونتائج مكاتبها كسائر المواهب
البنوية فوق ما كانت تقصد من اجابات وكلمات

واكرر العين والحاس من المعين هذا
ثواب البصيرة الحقيقية به الهيات
وعذابها في الآخرة
ذراة صدر
الدين

علم القبائح مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا ووجب التفضل فيما علم مفصلا وقيل فيه
اشكال لان الاجزاء يحصل بالتدريج كل في حده من وان لم يذكر مفصلا وفيه وجه التجدد بايطها
قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولو
عليها كان مشتهيا لها فخرجها وذلك لابطال للتدريج في الاصول والمص في اشكال لان الامم لو لم
عليها اذا ذكرها كان مشتهيا لها اذ لم يرض عنها صفا من غير تدعيمها ولا اشتغالها ولا ايقاع بها
المعلول مع العلة اي في اشكال فانه اذا صد العلة عن المكلف وجب له على العلة مع المعلول اذا
رعى فاصابان التوبة والاصابة معلولة له يجب له تجديد التوبة والاصابة جميعا وفي اشكال لان الاجزاء
يحصل بالتدريج والرحم وكذا وجب سقوط العقاب بها في اشكال ان ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على الله
ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظم واجتوب ابا العباس بلذو في التذات والتذات
في سقط عقاب من الغف في الاعتذار الى من اسأ اليه يسقط ذنبه بالصره واعترض بان من اسأ الى غيره
حرمته ثم جاعل عند الايج في حكم العقل قول اعتذاره بل الجحرة الا ذلك الغير انما صفع وان شالجاه
والعقاب يسقط بها الا بكثرة ثوابها اختلفوا في سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند
الكثرهم ينقض التوبة واخذوا المصداح عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقت محبطة بلذو الثواب لكان
قد نفع واليهذا اشار بقوله لانها تقع محبطة ولما يفرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتأخرة
عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي يسقط العقوباب بكثرة ثوابها واللازم ربط للقطع بان من تاب
من المعاصيات ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب ولا هذا اسما بقوله ولو لاه لان في الفرق بين التوبة
والناخبة وما اختص التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها وانما لان كثرة الثواب بل الكل على
التوبة واليهذا اشار بقوله والاختصاص اي لولا ان في الاختصاص واجتوب الاخر وان لو كان بنفس
التوبة لسقط توبة العاص عند تعاقب النار وانما المصداح الى اجواب بقوله ولا تقبل في الاخرة لان شفا السرط
فان نذ العاص عند المعانة ليس لفتحها وعذاب القبر واقع لا مكانه وتواتر التمتع بوقوع عذاب القبر
للكافر والفاستوما اتفق عليه سلفا لانه قبل ظهوره اخل في اتفق عليه لاكثر بعد وانكره خرافة
عمرو وبشر الربيعي واكثر المناخرين من المعتزلة واللبثين انه امر ممكن لخبر الله اما مكافاة وانما
الصادق فلفوله تعا النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوقنون الساعة اذ خلوا اذ فرغوا شد
العذاب عطف في هذه الآية عذاب اليفة على العذاب لذكوه عرض النار صبا حوا وصافعلم انه
وقبل قيام المشاف فهو في القبر ولفوله تعا حكاية ربنا امتنا اثنتين واجهتنا اثنتين واحدا وجوي
ليس الا في القبر ومن قال بالاصحاف قال بالعذاب ايضا والاحاديث المتواترة المعظومة القبر ومن ذاب
الجنة او حفرة من حفرة الجنان وكما روي انه من يقبر في فقال انها يغلب ما يغلب باعن كيرة بل ان احدا
كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يشبه بالتميمة وكقولنا استنزهوا عن البول فان قامت عذبا
القبر منه وكفوله في حق سعد بن معاذ لعل ضغطه الارض ضغطه اختلف بهنولوج على غير

انتم

نسبته

فلا

ذلك من الاحاديث الصحاح وارجح المذكور بقوله تعالى لا يدفون فيها الموتى الا الموتى الا
ولوا جوا في القبر لذا قواموتين والجواب ان ذلك صفة لاهل الجنة وهم فيها الجنة الا يندون
اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا يندون الا
على انقضاء مونة اخرى بعد المسئلة فدخل الجنة واما قوله تعالى الا الموتى الا اولئك فهو تأكيد لعد
موتة في الجنة على سبيل التعليل بالحق كما انه قيل لو امكن دفنهم الموتى الا في الجنة الموت لكان يمكن
بلا شئ فلا يتصور موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل بالطواهر التي تمسك بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول
فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تاركها ولو صرنا فيها لم نعلمها فلا يتبع لكم وجه الاحتجاج بها وليس
مخالفتها للمعقول انما في شخصها يصيب بغيره مصلوبا الى ان يذهب اجزاء ولا نشاهد احدا
ولا مسائله والقول بهما مع عدم المشاهدة سفينة ظاهرة وابلغ منه من كلام السباع والطيور وتقر
اجزاء في بطونها وحواسلها وابلغ منه من احرق فصار ما وقر في الرياح العاصفة ثما الاوجوا
وقولا ونبورا فاننا نعلم عدا حياته ومسائلته وعذابه ضرورية وقد يتجر الاضحا في النقص عن
فقال الفاضل واتباعه فيقول المصنوع لا بعد في الاجزاء والمسائله مع عدم المشاهدة كما في حنا
السكة فانه حتى مع اننا لان شاهد حيوته وكذا في روية النبي جبرئيل وهو بين اظهرا حتى مع عدم
واما الصون الاخران فان التمسك بهما بمنزلة على شرط البنية في الحيوان وهو م عندنا فلا
بعد في ان يعدل الحيوته الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير
ممتنع في مقدور الله تعالى وسائر التاميات من الميزان والصلوات والحسنات وقطاب الكتب ممكنة
والسمع على ثبوتها فانها تظن بها الكتاب السنة وانفرد عليها اجماع الامة فيجب التمسك بها
اما الميزان فقد اتفقوا على وضع الموازين القسط الوالقيمة وقال فاما من تفك موازينه فهو في
عليته راضية اما من خفف موازينه فامتهارته وذهب اكثر المفسرين الاله ميران كما كتفولنا
رشاهين وعمار عملا بالحقيقة لا مكانها وقد ورد في الحديث تفسير بذلك وانكر بعض المعترضين
الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا التمسك بالمراد به العدا الثابتة في كل شئ ولذا
ذكر لفظ الجمع والافالميزان المشتم واخذ قديموا الادراك في ميزان الا لوان البصر والاصوات المسمع
والطعوا الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات الصل واجبة به تعالى بوضوح صحاح الاعمال
وقيل بل يجعل الحسنات اجسا نوزانية والسبب اجسا ظمانية واما لفظ الجمع فلا يستعظا
لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير فلهذا اظهر الجلاله الامر به وعظم المقام ولما الصراط
فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يره الا لوان والاحر وادق
من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بوزن وكل احد النار على
ما قال الله تعالى وان منكم الا واردها وانكره الفاضل عبدا بحبار وكثير من المعترضين زعموا انها
انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلوات الوالقيمة فقط

لذا قوا

ان كل مكلف
يرى يوم الاخرة حال
مفرقات حسنة وسنائة ويصا
جاء كل ذوق جميل من انفلا في كتاب
لا يغادر صغيرة وكبيرة الا محضاد ووجدوا
ما علموا حاضر او باظلم ركب جدا
و بحساب عبادة
عن جميع
الفارق
المقايير والما
وتعريف بلها
في فقرة التان
بكتفي في مخطوطة
مطابق حاصل حسنام
وتسبباته وهو سريع
بالحسين ويعرف ايضا
لكل احد مقدار عمله بمعي
يجمع يعبر عنه بالميزان وان لم
يب و ميزان العلوم والاعمال
موازين الاجرام وانا ثقال كما
ناسب و ميزان الهامة وهو النطق
وميزان الارتفاعات والموسميت
الاصطرلاب وميزان الدواير والعتى
وهو الميزان والاعماله وهو قول
وميزان المخطوط وهو الميزان وغيره من الموازين
كالعروض للشعر وكسر كسر لبعف الميزان
والعقل الكمال لكل ويحسب ميزان كل شئ يكون
من عينه صدر الدين في صنفه وشر
افلاق ورايات كنز

قالوا

بوُسْفِ حَمَانَتِ بِمُؤْمِنٍ لَنَا أَي تَصَدَّقْنَا بِمُؤْمِنٍ قَالُوا قَالُوا الْإِيمَانُ أَنْ تُوْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ
 أَوْ تَصَدَّقَ وَأَمَّا الشَّرْعُ فَهُوَ عِنْدَ الْأَشَاعِرِ التَّصَدُّقُ لِلرَّسُولِ فَمَا عَلِمَ بِحُجَّتِهِ ضَرُورَةً فَتَقَضِيلاً
 فَمَا عَلِمَ تَقَضِيلاً وَاجِباً لِأَنَّهُ عِلْمُ أَجْمَالٍ فَهُوَ فِي الشَّرْعِ تَصَدُّقٌ خَاصٌّ قَالُوا لَكُنَّا مِمَّنْ هُوَ كَلِمَةُ
 الشَّهَادَةِ قَالُوا قَوْمٌ أَنْدَعُوا الْمَجْرَاحَ وَزَهَبَ الْجَوَاحِرَ وَالْعِلَاقَ وَهَبَدَ الْجَبَابِلَ إِنَّهُ الطَّاعَانُ
 بِأَسْرِهِمْ فَضَاكَانَ أَوْضَاعاً وَزَهَبَ الْجَبَابِلُ وَبَدَأَ بِمَنْزِلَةِ الْبَصْرِ لِأَنَّهُ الطَّاعَانُ الْمَقْرُونُ
 مِنَ الْأَضَالِ وَالرُّؤْيُ وَالنُّوَافِلُ قَالُوا الْمُجْتَدُونَ وَبَعْضُ السُّلُوكِ مِنْ جِلْمِهِمْ تَصَدَّقُوا بِالْحَقِّ
 وَأَقْرَابِ اللَّهِ وَعَمَلِ الْإِيمَانِ قَالُوا طَائِفَةٌ هِيَ التَّصَدُّقُ مَعِ كَلِمَةِ الشَّهَادَةِ وَيُقْرَبُ هَذَا مِنْ
 وَلَعَلَّ هَذَا هُوَ مَرَادُ الْمُصْطَفِيِّ قَالُوا تَصَدَّقُوا بِاللَّسَانِ وَالْأَلْفِ الْأَوَّلِ بِعَنِ التَّصَدُّقِ بِالْقَلْبِ
 وَهَذَا لَيْسَ بِمَا نَأْتِيهِ مِنَ الْقَوْلِ تَعَالَى وَجَدُوا بِهَا وَأَسْتَقْبَلْنَا مِنْهُمْ أَثْبَتَ الْكُفْرَ وَالِاسْتِقْبَانَ النَّصْبِ
 وَهُوَ التَّصَدُّقُ الْقَلْبِيُّ فَلَوْ كَانَ الْإِيمَانُ هُوَ التَّصَدُّقُ الْقَلْبِيُّ لَمْ يَجْمَعْ الْكُفْرَ وَالِإِيمَانَ وَلَا سَأَلَ لَهَا
 مُتَقَابِلَانِ وَلَا يَكْفِي الثَّلَاثَ لِيُفَرِّدَ بِاللَّسَانِ الْقَوْلَ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قَلَمَ تُوْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا
 اسْلَمْنَا وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ فَقَدْ أَثْبَتَ فِي
 هَاتَيْنِ الْآيَاتِ التَّصَدُّقَ لِللَّسَانِ وَنَعَى الْإِيمَانَ فَعَلِمْنَا أَنَّ الْإِيمَانَ لَيْسَ هُوَ التَّصَدُّقُ لِللَّسَانِ فَحُظِّقْ
 وَلَا الشَّرْعُ الْآيَاتِ الدَّالَّةُ عَلَى حَلِيَّةِ الْقَلْبِ لِلِإِيمَانِ نَحْوًا وَلِئِنَّ كَثْرَةَ قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَمَا
 يَدْخُلُ الْإِيمَانَ فِي قُلُوبِهِمْ وَقَلْبِهِمْ مُطْمَئِنُّ بِالِإِيمَانِ وَمِنْ ذَلِكَ الْآيَاتِ الدَّالَّةُ عَلَى التَّحْمُّمِ وَالطَّبْعِ عَلَى
 الْقَلُوبِ وَكُونُهَا فِي كِتَابِنَا فَانْهَارَتْ عِلْمٌ عَلَى سَبِيلِ الْإِيمَانِ مِنْهُ وَيُؤَيِّدُهُ رِغَابُ
 النَّبِيِّ اللَّهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى نَبِيِّكَ وَقَوْلِكَ لِإِسْمَاعِيلَ وَقَدْ قُلْنَا قَالُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ هَلَّا اسْتَقْبَلَتْ
 وَلَا أَثْبَتَ أَنْ تَفْعَلَ الْقَلْبُ وَجِبَانَ يَكُونُ عِبَانَةً عَنِ التَّصَدُّقِ لِأَنَّ فِعْلَ الْقَلْبِ مَا تَصَدَّقُوا
 وَأَمَّا الْمَعْرِضُ وَالثَّلَاثُ بَطْلٌ لِأَنَّهُ عَلَى ذَلِكَ لِقُدْرَةِ يَكُونُ مَنْفُوعاً عَنْ مَعْنَى اللَّغْوِ وَكَانَ عَلَى الْفِتْرَةِ
 أَنْ يَبِينَ التَّغْيِيلَ بِالتَّوْقِيفِ كَمَا يَبِينَ فِعْلُ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَأَمَّا هَلَّا أَوْ لَوْ تَقَالُ الشُّهُبُ فِيهَا نَظْمًا
 بَلْ كَانَ هُوَ بِذَلِكَ وَلَكِنْ الشَّرْحُ لَمْ يَزِدْ عَلَيَّ قَالُوا الْإِيمَانُ أَنْ تُوْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ
 كَمَا هَلَّا نَعْنَهُ أَنْفَاءً وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ الْأَعْمَالَ خَارِجَةٌ عَنِ الْإِيمَانِ أَنَّ الْجِبَانَ مَقْرُونًا بِالْعَمَلِ
 الصَّالِحِ مَعْطُوفًا هُوَ عَلَيْهِ فِي عِدَّةٍ مَوْضِعٍ مِنَ الْكِتَابِ نَحْوَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مَنْ
 يُوْمِنُ بِاللَّهِ وَيَعْمَلُ الصَّالِحَاتِ لَوْ أَنَّ الشَّرْعَ لَا يُعْطَفُ عَلَى نَفْسِهِ وَأَيْضًا قَدَرْنَا الْإِيمَانَ مَعَ وَجُودِ
 بَصْدِ الْعَمَلِ الصَّالِحِ نَحْوَ قَوْلِنَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَقْبَلُوا فَامْتَنَّا بِالِإِيمَانِ مَعَ وَجُودِ الشَّرْحِ
 وَظَنَّ أَنَّ الشَّرْحَ لَا يُمْكِنُ اجْتِمَاعُهُ مَعَ ضِدِّهِ وَلَا مَعَ ضِدِّ جُزْئِهِ وَالْكَفْرُ عَمَلٌ بِالِإِيمَانِ عَامٌّ شَأْنًا
 وَهَذَا مَعْنَى عَدِّ تَصَدُّقِ النَّبِيِّ فِي بَعْضِ مَا عَلِمَ بِحُجَّتِهِ بِالضَّرُورَةِ وَالظَّانُّ أَنَّ هَذَا أَعْمٌ مِنْ تَكْلِيفِ
 فِي شَيْءٍ مِمَّا عَلِمَ بِحُجَّتِهِ بِهِ عَلَى مَا ذَكَرَهُ الْإِمَامُ الْقَزَّالِيُّ السَّمِيُّ الْكَافِرُ لِأَنَّ عَنِ التَّصَدُّقِ وَاللُّكْذُ
 وَلَا هَذَا الشَّرْحُ يَقُولُهُ أَمَّا مَعَ الضَّدَاوِدِ وَبَدْوَةِ بَعْضِ عَمَلِ الْإِيمَانِ أَعْمٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ مُقَارِنًا

لصحة

عند
لضد الايمان وهو الكذب ولا يكون مفارنا لضد الايمان بان يخلو عن كلا الضدين وا
الامام الرضا بان من جملة ما جابه النبي ان تصديقه واجب في كل ما جابه من لم يصدق فقد كذب
في ذلك ضعيف لظهور النعم فان قيل من استخف بالشرع او الشارح او الف المصحف في القانقدا
او شد الزناد بالاحياء كافرا جماعا وان كان مصدقا للنبي في جميع ما جابه لا يكون حد
الايمان ما نعا واحدا لكفر جمعا وان جعلت ترك المامويه وان كتاب النبي عنده علامه
التكذيب عند التصديق لم يكن حدا لايمان بجمعا الخرج غير الكفرة من الضماعة لاحد
الكفرة ناعا لدخوله فيه قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعبر في الايمان مع تلك الاموال
هو كفر فاقا فيجوز ان يجعل بعض محظوظات الشرع علامه التكذيب فيكم بكفر من ارتكبه
ويوجب التكذيب فيه وانقضاء التصديق عنده كالاستخفاف بالشرع وشد الزناد وبعضها لا
كالزنا وشرا الخريفات وذلك الى متفوق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه مستنبط من
الدليل وتفاضيله في كتب الفروع والفسق الخرج عن ظلمة الله تع مع الايمان والفتا
اظهار الايمان واخفاء الكفر والفسق مؤمن ولو جوحده فيه خلافا للمعزلة في تركها بكثرة
فانه عندهم لا مؤمن ولا كافر بل هو منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو الخجل على الطاعة
سواء كان بالهول او بالفضل الواجب كذا النهي عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصي
او فعلا واجبا الامر بالمتد مند وكذا النهي عن المنكر مند سمعا اختلفوا في وجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب الشرع او بحسب العقل فذهب الجبارة وابنه الى وجوب
عقلا وذهب الاشاعرة الى وجوبها شرعا واختره المصنف فقال انهما واجبا سمعا والد
عليه لاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطوقا بل بوجوبه باسنادة الاما فقد اتفق الكل
على وجوبه في الجملة والكتاب كقولهم وليكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر والامر في الوجوه واسنة كقولهم لنا من بالمعروف ولتنهون عن المنكر وليسلطن
الله شراركم على خياركم ويند هو خياركم فلا يستجاب لهم توعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وهو ليل الوجوب والاي وان لم يجبا شرعا بل وجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلا
بحكمة الله تعالى واللازم في الضمانيان الملازمة انهما لوجبا عقلا لوجب على الله تعالى ان يكلفنا
عقلا فهو واجب على من حصل في حقه وجه الوجوه ولو كانا واجبا عليه فان كان فاعلا لهما وجوب
المعروف وترانا المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركا لهما يلزم الاخلاق بحكمة الله تعالى
اخلا بالواجب لعقل وشرطها علم فاعلمها بالوجه اي شرط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
ان يكون فاعلها عالما بان ما يامر به بمعروف وان ما ينهى عنه منكر وذلك ليس من المسائل
الاجتهادية التي اختلف فيها اهلنا الامام والمؤيد والناهي والمنهي وتجويزا لتاثير الشرط
الاخران يجوز في ظنه تاثير امره وهيبه وفضانهما الى المعصوق فاذا لم يظن انهما يفضيان

الى المقصود لا يجب عليه والشرط الاخر تجوز انفاء المعسدة اي نظرا ان لا مفسدة لا
 بالنسبة اليه الا بعض احواله اذا دلوا بنفي هذا الظن لا وجوب عليه ويفض ان لا يجتس عن
 احوال الناس للكتاب السنة اما الكتاب فقولاه تعا ولا يجتسو او قوله تعا ان الذين
 يجتسون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الآية فانه يدل على حرمه الصع في اظها الفاحشة
 ولا شك ان التجسس في اظهاها واما السنة فقوله من تتبع عورة اخيه وضع الله عورته
 ومن وضع الله عورته فضحه على رؤس اشهها الاولين والآخرين وقوله من ابتلي بشئ
 من هذه الفاذوات فليسترها لستره الله ثم وايضا قد علم من سيرته انه كان لا يجتس عن
 المنكرات بل يسترها ويكره اظهاها ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام بتوسيط
 عن الآخرين واذا ظن كل طائفة انه لم يهتم به الاخر اتم الكفاية هذه اخر ما يستر
 لنا من شرح مجتهد الكلام والمجد لله للتوفيق على الامناء

حجته ذخرا لنا الى يوم الدين انه موجود

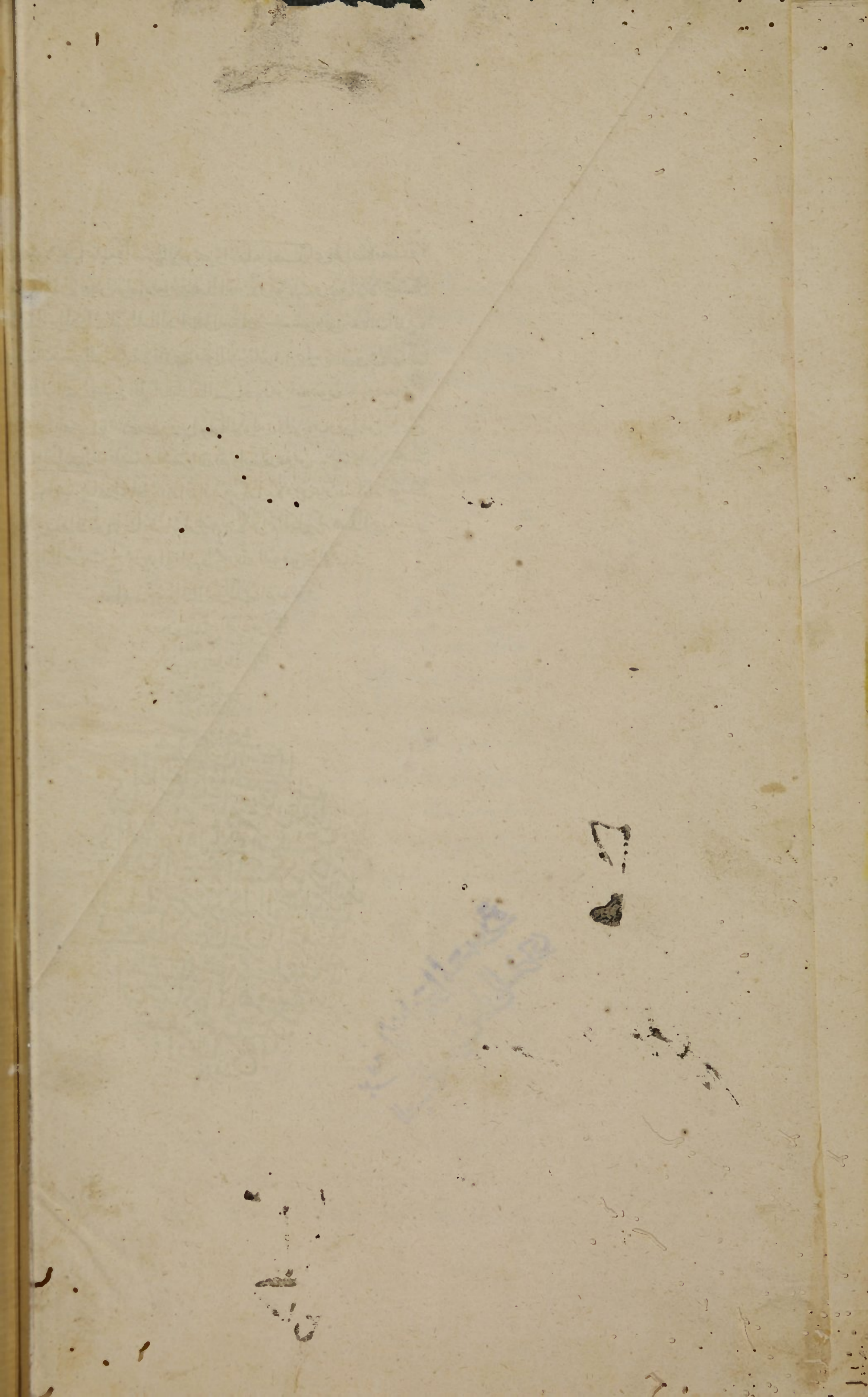
معين قد وقع الفراغ من توبه

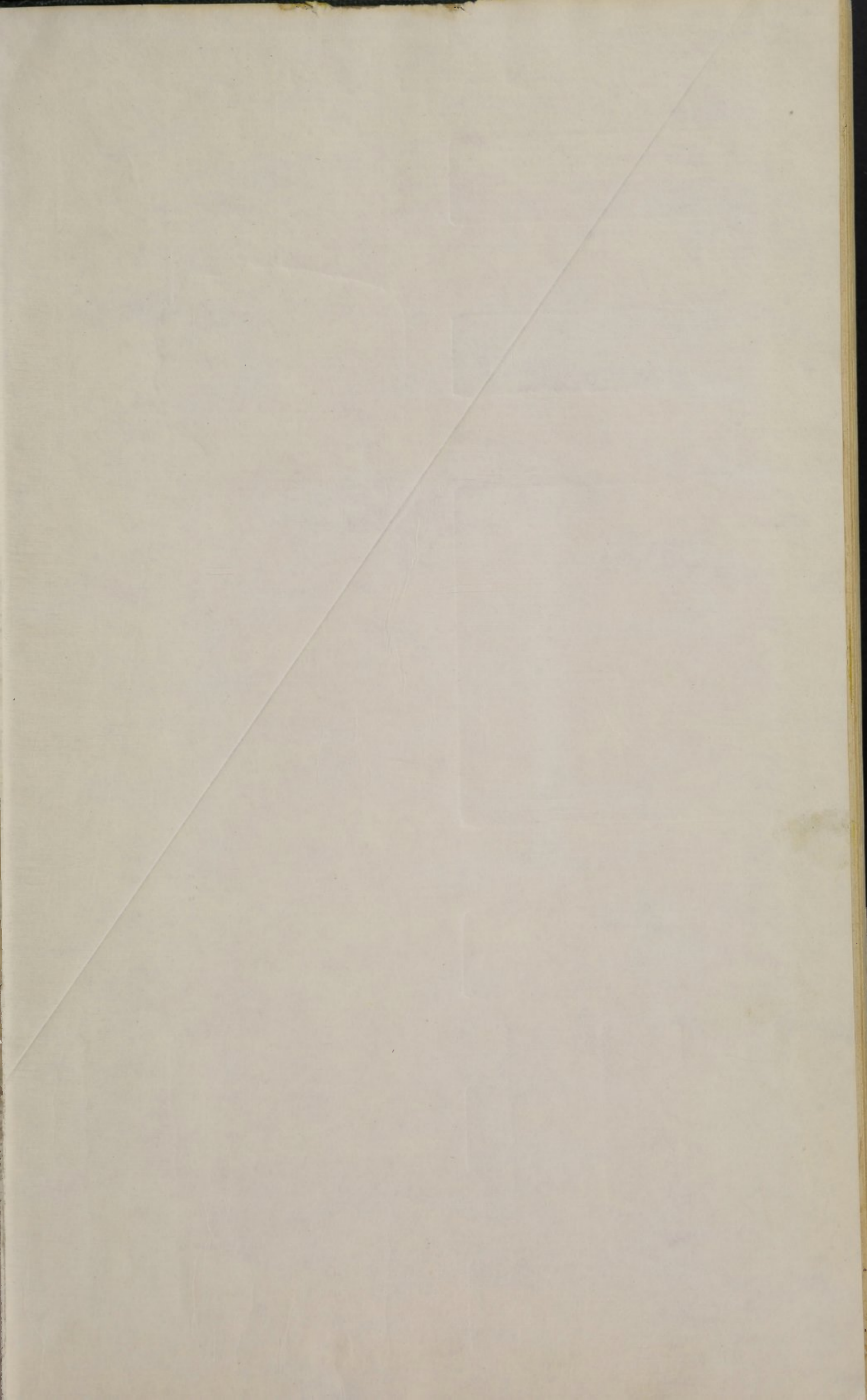
في شهر ربيع الثاني

محمد المهدي
 وميرزا محمد علي

بموجب احسن
 اقل الحاج فاعلم ان
 كتابه في شرح عمدة
 ما احسن ملا لطف الله
 الاصل التبرير المشكور
 السلطنة في هذا الصلح
 لسبعه وانتم ما في هذا
 من مشاهد محمد علي
 او متبادر الماهر مشيخ
 عند محمد علي
 انظر في

بسم الله الرحمن الرحيم
 في شرح عمدة المشيخ
 محمد المهدي





li---Tūsī

8566

