رساله فی الاجوبة عن الاعتراضات

حاشیہ علی شرح المواقف فی مباحث

۲۲۶۴

جواب سوآلہ اعتراضات

رسالہ فی الاجوبۃ عن اعتراضات
مولانا کستلو علی المواقف
وشرحہ فی علم الکلام

قد وقف ہذہ النسخۃ سلطانہا الاعظم والخاقان المعظم
مالک الرقبتین والبحرین خادم الحرمین السرلطین ابن
ابن السلطان السلطان الغازی محمود خان
وقفا صحیحا شرعیا علی طلاب العلم احمد عفی
زادہ المفسر ما دام الحرمین
السرلطین عفر لہما

بسم الله الرحمن الرحيم

احمد الله على ان جعلنى من اشرف فرق اسلاميه
تمسكوا فى اصول دينه ببراهين يقينيه
ايد بسنن سيد المرسلين وجعلنى
من خير امم محمديه على الاقتداء فى فروع
شرعه بائمه حنفيه احتجوا بدلايل قطعيه
جرت على سنن خاتم النبيين صلى الله
عليه وعلى آله ومن صلى عليهم باصدق

مقاله وصيم بآله واشكره لان خلقنى من احسن
ممالك عثمانيه انعم اوليها باعدل سلطان
السلاطين مولى اكابر الملوك ومالك رقاب الخواقين
محى مراسم العدل والانصاف ماحى اثار الجور
والاعتساف حامى ضعفاء المظلمين بدفع مورات
المظالم عنهم فضلا عن مستحدثات الاحياف
فاتح منسدات ابواب الخيرات بتحرير منسوخات
الاوقاف عنايه للفقراء المرتزقين منها بمقتضى
الالطاف والاعطاف موالذى اخذ بالجهاد
بممالك الكفار بقلاعها قهرا وجعلها دار السلام
مضعفا اياها الى اقاليم عثمانيه ورثها من ابائه

العظام واجداده الكرام من غزاة السلاطين
الواصلين بمعظمات خراتهم الباقية الى دار السلام
ثم عزم ذلك السلطان الموجب عزمه بعنايته
بمعطى المرادات على دفع تعديات الطغاة والبغاة
المانعين عن مثوبات الحج والعروات وتم بهذا
الخاقان المفضي همه الى المهمات باخذ ثاء العرات
المقتولين في المحاربات مع المظاهرين لهولاء العصاة
بقتل جمع من اعونه بملك البغاة واخذ من الشهداء
المجاهدين لدفع الفساد اعملا بموجب قوله ولكم
في القصاص حياة ثم قصد ان يبسط بساط العدل
والانصاف في ممالكه المملوه بانار الجور والاعتساف

فنصب اعلام الشرع الشريف بعد ما اشرف بالانكاس
وقوم قواعد ما يتلوه من العرف المنيف ارات مال
الى الانحناء والانعكاس والف النظم والنظام مع
الامن والامان في اقاليمه المملوه بنوع الانسان بعد ان
متعلق بمصب اوناك دوركي مماقبله از بنه
زوج اللطف والاحسان بالسيف والسنان
المضيين بالحجه والبرهان كل ذلك لاعلاء كلمة ربه
القدير الرفيع واحياء سنة رسوله الكريم الشفيع
وهو السلطان المطلق والخاقان الموفق الذي يصان
اسمه الى بالسامي لعلو شانه عن الذكر وبتالي جلايل اوصافه
عن ان يلاحظ كنهها بالجنان وان يحصى ويحاط بنطاق
البيان لازال يتطاول اطناب دولته يوما فيوما

بالسامي

وما برح تتراد افطار مملكته بعضه ونوما وبعد
فهذه رسالة موسومة بوسيلة الخلاص عن التقضا
لافضائها اليه بانضمام القبول والامضاء تشمل على
اجوبة عن اعتراضات الفاضل النحرير مولانا مصلح الدين
بمستلو الشهير على اضيق المصنفات واوفق المؤلفات
اعني المواقف وشرحه للفاضل الشريف الجرجاني
عامله الله بلطفه الخفي واحسانه الجلي الجناني مع بعض
ابحاث دقيقة يلايم المقال ويناسب الحال مما لاح لي
اثناء الاشتغال بالتحشية لشرح الطوالع للسمرقندي الاصفهاني
خلصه الله عن آلام الكدر الجسماني وابدله لذائذ
العرفان الرباني انجها الفكر الفاتر وافادها

النظر القاصر اثناء الابتلا ببشوش التفتيش
والسوال عن امور معروفة لم يجعل مثلها جريمة احد
من الامثال من ابتداء الاسلام الى هذه
الايام، فحاشا عن سلطاننا الماحي للبدع
المحدثة قبل اوانه ان يرضى بحدوث افحش
الاحداث في زمانه، انما الكلام في كيفية العرض
والاعلام، وكشف حقيقة الحال مسئول
من الملهم العلام، ثم اني لما ابتليت كثيرا بامانة
الالوية والقضاء والتفتيش، ولم يعد لي
منها عايد يسوى البلاء والقضاء والتشويش
حتى حزنت بالامانة فما وعدت فيه بالرعاية

كتبه

وطعنت بالحسانة فما راعيت فيه شرايط الامانة
بل عد جميع ما عملناه من المصلحة مفسدة، وجعل معلوما
خدمت به بالاستقامة كما امرت مسئلة ومطعنة
على ان كلها سنابله للفضيلة، وحبلها جالبة للرذيلة
فلاجرم رجعت عن بذل العمر في سماع قضايا
اكثرها التلبيس الصرفة بالمواطبة مع المشتغلين
على استدامة شوكة من رفع قدر المدرسين
اثناء الافادة والتدريس، لو بقي من العمر
سنى بعد السوال الممدود للافناء والتغليس فلذلك
تصديت بالمفاكرة مع الموالي المشتهرين
بالفضل في الافاق ليكون كالشاهد

لما اودعناه من الاهلية والاستحقاق عند
من جعل بابه الخالق الرزاق مقسما لقسم
فيه لجماهير المستحقين الارزاق سيما الملازمين
لدعاء دوام دولته من رمز الامال والمواظبين
على استدعاء ازدياد مملكته من طوايف الموالي
وقد تفرد هذا العفر من بينهم بالسعي لانقياد
قلوب الممالك له دامت خلافته وقت الفترة
والاضطراب وتوحد ببذل الوسع في انتصاب
لواء سلطنته فيها اوان الفتنة والانقلاب
بتقلب قلوب الناس عمن يعاديه وتسخيرهم له
عن نصره بوعد ووعيد حافظا محفظا في قلعة

سلط عليها جنود الخصم وسلطانا بمراحل
لا يحصى من مكان بعيد، اللهم ايد دولته وابد
مملكته، والق قلبه المبارك ما كان هذا
الفقر فاسد المنى كاسد الامل خايب الرجاء
محبط العمل في معظمات خدماته بالامانه
على خلاف العهد والعادة، بعد ما عنى في
طرق اخلاصه فوق الغايه، برجاء العنايه
السلطانيه المعهودة المعتاده، واللهم ضمره
المنر مقاصد اصحاب الاغراض حتى يحب
بمقتضى عدله الدافع للمظالم بطريق الاقتراض
عن مفترياتهم قضاياهم عند العرض بالاغراض

والاعراض جعلنا الله من الملحوظين بلحاظ
عين عنايته والمحفوظين عن تاثرات فريه
المغتشين وفتنهم بحرزه وحمايته وما انا افيض
في تقرير السوال والجواب مستفيضا من الله
الملهم للحق والصواب فنقول ومنه تعالى
التوفيق الى مسالك التحقيق والتدقيق
قال المولى المعرض ذكر صاحب الموقف
شكر الله مساعيه، وارضاه ورضيه اختار
الامام الرازي ان حقيقة العلم ضروري واستدل
عليه بان علم كل احد بوجوده ضروري وبداهة
علم خاص والعلم المطلق جزء منه والعلم بالجزء

سابق علی العلم بالکل والسابق علی الضروری
اولی بان یکون ضروریا والجواب ان الضروری
حصول علم جزئی متعلق بوجوده وهو غیر مصور
وغیر مستلزم له فلا یلزم تصور العلم المطلق
فضلا عن ان یکون تصوره ضروریا یقول
الفقیر سلمنا ان حصول ذلک العلم الجزئی
یستلزم تصور نفسه او یقع متصورا بدیهة
بتوجه مستانف من غیر توقف علی نظر و
کسب ما عنی بکونه معلوم بالفعل لکن لا نسلم
ان مطلق العلم فی حقیقة فرده المتصور بدیهة
وان التصور اللازم فرضا او الحاصل بتوجه مستانف

بدیهة تصور بالکنه لم لا یجوز ان یکون
العلم کالمشی بالنسبة الی الحیوان من
عوارض افراده او یکون التصور تصورا
بالوجه وحینئذ لا یلزم تصور مطلق العلم
بکنه الحقیقة ولیس مدعی الامام الا هذا
ولعل هذا معنی قول الشارح الفاضل
ویجوز ان یجاب عنه بانه انما یتم اذا کان
العلم ذاتیا لما تحته وکان شیء من افراده
متصورا بالکنه وکلاهما فی حیز المنع یعنی
ان ما ذکره المصنف جواب منعی بناء علی ان
استدلام الحصول التصور مبنی للدلیل

فيكون من مقدماته وان لم يكن مذكورا
صراحة ولك ان تجيب جوابا تسليميا
كما قررناه انفا، وعلى هذا لا يرد عليه ما اورده
المولى المعرض بقوله هذا كلام مشهور ينفع
فى مواضع كثيرة لكنه لم يصب ههنا اذ
المحرر بين عدم الاصابة بان مبنى هذا الاستدلال
كما صرح به المصنف والشارح المحقق الفرق بين
حصول الشئ وتصوره ولما كان تصور
الاشياء بحضورها عند النفس وحصولها
لها ظهر ان كل حصول لها عندها فهو تصورها
ويخيص الدليل ان كل احد يعلم وجوده بالضرورة

فيكون علم ما حاصلا له بالضرورة فيكون
ذلك العلم معلوما له بالضرورة فكذا
العلم المطلق فى ضمنه واذا كان مبنى
الاستدلال على ان العلم الجزئى حاصل
بنفسه وانه تصور له لا يرد عليه انه يحتمل
ان لا يكون حقيقة العلم حاصلا ههنا لان
جزئى الشئ اذا وجد بنفسه وجد ذلك الشئ
بلا ريب سواء كان ذاته له اولا واذا كان
وجود الشئ تصورا له وكان كنهه حاصلا
كان متصورا بالضرورة وانما يتصور
ما ذكر اذا كان وجود الشئ عند النفس صورة

فان وجود الجزئی علی هذا الوجه انما یستلزم
وجود المطلق اذا کان ذاتیا له وکان
منصورا بالکنه والسر فی ذلک ان صورة
الشئ حکایة عنه وکالظل له ویشابه الصورة
المنقوشة علی الجدار فلا یتلزم وجود الشئ
بذا بیانه ولا وجود لوازمه واما وجود الشئ
بنفسه فهو وجود لذلک الشئ حقیقة فکیف
یتصور مفارقة الشئ عن ذاتیه وکیف ینفک
عنه لوازمه ولهذا لم یلتفت المصنف الی هذا
الجواب والله اعلم بالصواب الی هنا
کلامه فی بیان عدم اصابة الشارح الفاضل

فی تجویز الجواب الثانی تقول الغیر فی بیانه
نظر اما اولا فلان جمهور المتکلمین لا یقولون
بالوجود الذهنی ولا یکون حصول الشئ
فی النفس نفس تصوره بل یعرضون علیه
ویزیفونه فکیف یقول الامام به وهو منهم
واما ثانیا فلان الشارح قد نقل عن الامام طعن
فی المقصد الاول من مباحث العلم انه طعن
لابن سینا فی المباحث المشرقیة باضطراب
کلامه فی حقیقة العلم حیث فسرناره بالتجرد
عن المادة وتارة جعله عبارة عن صفة ذات
اضافة وتارة اخری جعله عبارة عن الصورة

المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهيته
المعقول وتارة جعله عبارة عن مجرد اضافة
ثم نقل عنه انه قال في الملخص انا نعلم بالضرورة
علمنا بالسماء والارض ووجودنا ووجود
لذاتنا وآلامنا ونميز بينه وبين سائر الاحوال
النفسانية وذلك يتوقف على تصور ماهية
العلم وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون
بديهيا فتصور العلم بديهي ثم ان هذه الحالة
الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها
ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم لا يكون
كذلك ثم قال واذا لم يكن تلك الحالة عدمية

فهي وجودية اما حقيقة واما اضافة اما
الحقيقة فاما ان يكون نفس الصورة المساوية
لماهية المدرك وهو باطل لان ماهية السواد
حاصلة للجماد ولا علم هناك وان سلمنا عنه
بان العلم ليس نفس حصول ماهية شئ لاحد
بل هو حصول خاص اعني حصول ماهية المدرك
للذات المجردة والجماد ليس ذاتا مجردة
قلنا فهذا اعراف بان العلم ليس نفس
الحصول واما ان يكون امرا آخر مغايرا
للصورة وذلك مما لم تقم عليه دلالة
وان قال به جماعة واما الاضافة فلا شبهة

في تحققها لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا تحقق
الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به
واما انه هل يعتبر في تحقق هذه الاضافة المسماة
بالشعور امر آخر حقيقي او اضافي او عدمي فذلك
مما لا حاجة اليه في البحث عن ماهية العلم
واذا لاحظت ما تلوناه عليك مما نقله
الشارح الفاضل عن الامام ههنا لك ظهر
لديك واتضح بين يديك انه لم يظن ولم يقل
بكون العلم عبارة عن نفس الحصول كما توهمه
المعترض بل اعترض على من يقول به واعترض عنه
ما ملا الى كونه عبارة عن مجرد الاضافة وكيف

يتوهم الامام كون كل حصول في النفس
نفس تصور الحاصل فيها بالكنه مع ظهور
ان كثيرا من الصفات النفسية حاصلة فيها
ولا شعور للنفس بها اصلا نظرا اليى
بعض الاوقات وبعض الاشخاص فضلا
عن تصور ما بالكنه ولا يخفى عليك انه
لا يبنى المستدل دليله على ما لا نقول به و
لا يذهب اليه الا ان يكون الدليل
جدليا وههنا ليس كذلك فالظاهر
ان يقال مبنى الاستدلال المذكور
عند الموجب المستدل على الاستلزام

وانما تعرض الماتن والشارح في الجواب
الاول عن في لك الاستدلال لنفي كون
الحصول تصورا بوسعة الدايرة الاصحالات
لا لانه مبني وايضا بين اشعار العبارة
كونه مبني وبين التصريح به بون بعيد وظاهر
انه لم يقع التصريح في كلام احد من الفاضلين
بعدم الفرق بين الحصول والتصور عند
الامام ولا يتوهم ذلك العالم كون
كل حصول في النفس نفس تصور الحاصل
فيها غاية العبارة بذلك فقول المولى
المعترض مبني الاستدلال على عدم الفرق

اشعاره

بين حصول الشئ وتصوره كما صرح به المصنف
والشارح ليس بكلام حق وصدق كما بينا
ونفي جواب الشارح الفاضل مبني على هذا
المزيف المنفي فانتفى لانتفاء المبني على ان
قوله بعده وانما يتصور ما ذكر اذا كان وجود
الشئ عند النفس بصورته اه مشعر بل مصرح
بانحصار اشتراط كون بصور الخاص مستلزما
لتصور العام بكون العام ذاتيا للخاص وكون
الخاص متصورا بالكنه فيما اذا كان الخاص
في النفس بوجود ظلي غير اصيل وهو مذهب البعض
مع ان الكل من العلماء الذاهبين الى عدم

شئ في تعريف حقيقة العلم لا ينكرون الاشتراط
المذكور فلا وجه لتخصيصه بمذهب دون مذهب ثم قال
فريد عصره ووحيد دهره في التقدم على
جمع الاعالي بجمع انواع الفضايل والمعالي
مولانا سنان باشا دامت فضايله في
دفع هذا الاعتراض يمكن توجيه كلام الفاضل
الشريف بان يقال مراده ان يجيب عن الدليل
هو جهين اخرين مع قطع النظر عن بيان الفرق
بين الحصول والتصور وقطع النظر عن تسليم عدم
الفرق بينهما بل بمجرد النظر الى الاستدلال
بالمعدتين المذكورتين من ان العلم المطلق

جزء من العلم الخاص والعلم بالجزء سابق
على العلم بالكل الا انه ان عاد المستدل
وقال مبني استدلالي هذا على عدم الفرق
بين الحصول والتصور ولا حاجة لي في
الاستدلال الي ادعاء ان المطلق جزء من الخاص
يعين جواب المتن هيان الفرق لكنه نوع
تغيير للدليل نعم خلاصته عند الانصاف
ذلك الملخص المذكور هو الجواب في التحقيق جواب
المتن فعند دون الجوابين المذكورين ولذلك
لم تعرض لهما المصنف واشار اليه الشارح بعبارة
يجوز ان يقول الغير ما ذكره المولى المجيب في خبر الجواب

من جوله يمكن توجيه كلام الفاضل الشريف
الى قوله نعم حق صرح وان بعد بعض ما ذكره كما
اعرف هو به من ان بعود المستدل من ظاهر
دليله الى توجيه يبتني على ما لا نقول به من كون
الحصول في النفس نفس بصور الحاصل فيها
ومن هذا تبين حال ما لخصه المولى المعرض
لابناء تلخيصه في الدليل على ما لا ندب اليه
المستدل وقد قررناه سابقا على ان
قوله في ذلك التلخيص وكذا العلم المطلق
في ضمنه محل نظر وتامل لان علاقة الجزئية والتضمن
بين الخاص والعام ليس بالنظر الى الوجود العيني

الخارجي بل في الوجود الظلي الذهني او الحاصل
ولا تتضمن في الوجود العيني فلا ما لاحظه المطلق
لا اصالة ولا ضمنا عند حصول الخاص في
النفس بوجود عيني خارجي وان كان الحصول
نفس التصور للخاص الحاصل فيها ولا ينفع
ان لسدا مثال هذه الاوهام الى قدوة
العلماء العظام لطمع الطعن في كلام سيد الفضلاء
الفخام بل لا بعد ان يقال جواب الشارح
اولى واتم من كلام الماتن لان في كلام الامام
المستدل طي مقدمة قابله وكذا علمه بذلك العلم
بعد قوله علم كل احد بوجوده ضروري بقرينة ما قرره

فی الملخص کما اومانا الله فی توجیه کلام الشارح
سابقا فعلی هذا یسقط ما اجاب به المص اولا
ویحتاج الی ما جوزه الشارح من الجواب والله
اعلم بالصواب ومن اعراضات المولی المعترض
انه قال الشارح فی الاشکال العاشر
من اشکالات المسلک الثانی من المقصد السادس
من المرصد الخامس فی مباحث النظر قوله تعالی
اولیس الذی خلق السموات والارض بقادر
علی ان یخلق مثلهم اشاره الی دفع شبهه اخری
لمنکری الاعادة وهی ان الاعادة علی ما جاءت
بها الشرایع تتضمن اعدام هذا العالم واتحاد

عالم اخر وذلک بط لاصول کثیرة مقررة
فی کتب الفلاسفه فاعترض علیه بان مفهوم الآیة
علی ما نص علیه فی الکشاف ان خلق الناس
اهون من خلق السموات والارض فمن کان قادرا
علی خلقهما فهو علی خلق الناس اقدر کقوله ع
لخلق السموات والارض اکبر من خلق الناس
فالآیة بصدد دفع شبهتهم السابقة ایضا
وهی قولهم من یحی العظام وهی رمیم ولو اید
ما ذکره لقیل علی ان یخلق مثلهم علی ان الضمیر
للسموات والارض ولو قیل ان الآیة مسوقة للغرض
المذکور ولکن اشیر فیها بذکر خلق السموات والارض

الى دفع تلك الشبهة ايضا كان بعيدا عن
الفهم تائيا عنه مقامه ومع ذلك فانما يتم
لو سلم الخصم اتصافها بالعدم في وقت من الاوقات
وعندهم ان العالم قديم بالزمان فلا يندفع
تلك الشبهة بهذا الوجه ولو جعل ذلك الزاما
على كفار مكة بناء على قولهم بحدوث العالم
ورد عليه انهم اذا قالوا بحدوث العالم فعدم رفضوا
بعض الاصول التي يبتنى عليها تلك الشبهة فكيف
يتمسكون بها مع انكارهم بمقدماتها يقول الغمر
الشارح الفاضل لم يمنع دلالة الآية الكريمة
على نفي الشبهة السابقة اذا فسرت بما فسر به

صاحب الكشاف بل حملها على معنى آخر يندفع
به شبهة اخرى مشهورة من شبه المنكرين
للاعادة وذلك المعنى ما اشار اليه في تقرير
الجواب بقوله ان المنكر لما سلم كونه تعالى
خالقا لهذه السموات والارض لزم ان يسلم كونه
قادرا على اعدامها فان كل ما صح عليه العدم في
وقت صح عليه في كل الاوقات وان سلم
كونه قادرا على ايجاد عالم آخر لان القادر على
شئ قادر لا محالة على مثله ممن جوز ابدا يهما
فيهما لزم عليه القول بجواز الاعدام والاعادة
فلا معنى لنفي جواز الاعادة بعد القول بخلق

السموات والارض واما ارجاع ضمير الجمع مع
ان النظام ضمير التثنية فباعتبار اشتمالها على
العقلاء ولا يخفى ان حمل الآية الكريمة على معنى
صحيح واضح يندفع به شبهة على حدة من شبه
المنكرين للاعادة كما اخباره الشارح الفاضل
اولى من حملها على معنى اوضح منه نظرا الى
ظاهر النظم لكن انما يندفع به شبهة مدفوعة بايات
اخر لا شبهة اخرى مشهورة واجبة الدفع
ايضا فلا وجه للاعتراض عليه بان الآية الكريمة
على تفسير صاحب الكشاف كغيرها من الايات
انما يدفع الشبهة السابقة المذكورة وبيد

قولهم من يحيى العظام وهى رميم لا الشبهة
الاخرى المشهورة سيما اذا اقتفى الشارح
فى حمل الآية الكريمة على دفع هذه الشبهة
المشهورة اثر بعض اصحاب التفاسير قال المولى
المحسب لا نزاع فى ان الآية الكريمة على تفسير
صاحب الكشاف والقاضى انما يدفع الشبهة
السابقة لا الشبهة الاخرى المذكورة الا ان
الفاضل الشريف اقتدى فيما ذكره بالامام
صاحب التفسير الكبير حيث صرح فى نهاية القبول
بما ذكره بعينه فكانه اختار ان يشار به الى فائدة
جديدة لم تقصد فيما سبق فحمل السموات والارض

على جملة عالم الشهادة فعلب العقلاء على غيرهم
في ضمن مسلهم ثم تقول هول المعرض ولو قيل ان
الآية مسوقة للعرض المذكور يعني لدفع الشبهة السابقة
كما ذكر في الكشاف ولكن اشرفها الى دفع
تلك الشبهة ايضا بقي الشبهة الاخرى
المذكورة كان اي ذلك الوجيه بعيدا عن
الفهم نائيا عنه مقامه محل تامل لان الاية
الكريمة على تفسير صاحب الكشاف يدفع
الشبهة السابقة صراحة كما قرر المولى المعرض
ولا بعد ان يقال انها تدفع الشبهة الاخرى
المشهورة ايضا اشارة وضمنا لا بتقدير مسلهما

قبل مثلهم او بعده بل بمجرد النظر الى ان
القدرة خلق احد المثلين يقتضي ويستلزم
القدرة على خلق المثل الاخر من غير اعتبار
التقدير وذلك لان في دفع الشبهة
يكفي ملاحظة قدرته تعالى على خلق مثل ما
خلقه ايضا وان كان الامثلية اول
على الاقدر فاذا كان قادرا على خلق
السموات والارض يكون قادرا على خلق
مثلهما كما بينه الشارح الفاضل فاندفع
تلك الشبهة المشهورة بهذا المعنى المشار
اليه اشارة واضحة وقد علمت ان الآية

المذكوره وحملها بعض المفسرين على دفع
الشبهة المشهورة اصالة لكن اذا سيقت
لدفع الشبهة الاولى كانت دلالتها على
دفع الثانية بطريق الاشارة والتبعية
وبما اوضحناه من جهة الدلالة اتضح وجه الاشارة
لمن يفهم مما استبعده المولى المعرض من البوسنه
المشار اليه انما بعد عن الاوهام الواهية دون
الاذهان الصافية نعم قوله انما تتم الجواب لو سلم
الخصم اتصافهما بالعدم فى وقت من الاوقات
وعندهم ان العالم قدم بالزمان فلا يندفع
بلك الشبهه بهذا الوجه ظاهرا لورود ولكن يمكن

ان يقال فى رده ان الخلق المطلق يقتضى
سبق العدم اما على القول بالقدرة والاختيار
كما هو مذهبنا فظاهر لان كل خلق وايجاد
مسبوق بالقصد والاختيار المقارنين للحالة
العدم فيكون كل مخلوق مسبوقا بالعدم على
هذا المذهب واما على القول بالايجاب
كما ذهب اليه الحكماء فكون كل مخلوق مسبوقا
بالعدم يلزمهم بما نقال ان الاثر القديم لا يسند
الى المؤثر الموجب لان تاثيره فيه اما حال
وجوده وبقائه وفيه ايجاد الموجود وهو صح
واما حال عدمه اوحدوثه وعلى التقديرين

يكون حادثا مسبوقا بالعدم وهو المطلوب
فظهر ان من قال بانهما مخلوقان له تعالى
يلزمه القول بسبق العدم عليهما كما ادعاه الشارح
وان لم يلزم مراده لكن يلزمه ما هو اشنع منه
سم الاصحاح ويضيع اندفاع الايراد بتوضيح
المراد قال المولى المعرض قال في
بحث الوجود زايدا على الماهية بانه لو لم يكن
زايدا عليها لكان نفسها او جزءا فلا يمكن
سلبه عنها ثم اعرض على ما نقله بقوله
الوجود ضربان ضرب موجود لذاته لا لمعنى
خارج عن ذاته مقارن له فلا يتصور زوال

وجوده كما ان الانسان لانه انسان
لذاته لا يتصور سلب انسانيته عنه وضرب
موجود لا لذاته بل بمعنى مقارن له وارد
عليه من غيره فهو في حد ذاته قابل لسلب
ذلك المعنى عنه فهو ممكن ان يوجد وان لا
يوجد واما المعنى الذي يقارن ماهية
غيره ويجعلها موجودا في الاعيان فقد
تحقق في موضعه ان ذلك المعنى وان كان
وجودا لغيره فهو لا يجوز ان يكون موجودا
في نفسه لا من في انه ولا لعارض من عوارضه
فهو معدوم دايما فقولهم انه يقبل العدم ان

ان اردت انه يوجد م بعدم كما هو الظاهر
فهو باطل بالضرورة وان اردت انه يقبل العدم
في الجملة فلا كلام فيه انما الكلام في ان الشئ
اذا وجد يوجد هو عن ذاته فهو لا يكون
قابلا للعدم اصلا ولم يوجد ما يتوهم نقضا له
يقول الفقير لعل ما نقله ما خوذ من كلام الفاضلين
في الوجه الاول من وجوه زيادة الوجود على
الماهية في الممكنات ويتعين ان يقال
ان الماهية الممكنة من حيث هي هي تقبل العدم
والا ارتفع عنها الامكان واتصف بالوجوب
الذاتي ولو كان الوجود نفس الماهية الممكنة

لم يقبل العدم لان الشئ يأبى قبول
نقيضه فثبت ان الوجود زائد على الماهية
واجب بانك ان اردت بقبول الماهية
العدم انها تثبت في الخارج متصفة بالعدم
فممنوع لان الماهية الممكنة لا ثبوت لها في
نفسها عندنا بل هي نفي صرف وان اردت
بقبولها العدم ارتفاعها بالكلية فلا نم ان الماهية
لو كانت نفس الوجود لما قبلت العدم وذلك
لان الوجود نفسه يقبل العدم بمعنى الارتفاع
بالكلية ويتصف اشتقاقا بنقيضه الذي هو
العدم فكيف يمتنع الماهية عن قبوله اذا كان

الوجود عينها فحصل الجواب منع المقدمة
الاولى على تقدير ان يراد بقبول العدم ان
تثبت الماهية فى الخارج متصفة بالعدم
ومنع الملازمة على تقدير ان يراد به الارتفاع
بالكلية وقولهم وذلك لان الوجود نفسه
يرتفع بالكلية اى يقبل العدم بمعنى الارتفاع
بالكلية اه توجيه بمنع الملازمة اذا عرفت هذا
فنقول ما ذكره المولى المعرض من تقسيم الموجود
الى قسمين وبيان حالهما وحال الوجود الى
آخر كلامه ان اراد به نفى قبول الوجود العدم
بعد التحقق كما يدل عليه تزديده بقوله فقولهم انه

يقبل العدم ان اريد به انه يوجد ثم يعدم
كما هو الظاهر فهو باطل بلا مرية وان اريد
انه يقبل العدم فى الجملة فلا كلام فيه يكون
كلاما على السند اذ قد عرفت ان قولهم الوجود
نفسه يقبل العدم يوجبه لمنع المقدمة القائلة
لو كان الوجود نفس الماهية لم يكن قابلة
للعدم والكلام على السند لا يسمع ما لم
يبين مساواته للمنع ولم يبين على ان المزيد
بعد تبيز المراد مردود وقد بين ان معنى قبول
الوجود العدم هو الارتفاع بالكلية بعد التحقق فى
الجملة وايضا ان من يدعى وجوب كون الوجود

عن الماهية في الممكن بخلاف من تردد في التشق
الاول اذ لا خلاف في ان كثيرا من الماهيات
الممكنة يوجد ثم يعدم فكذا ما كان عينها ان
كون الوجود موجودا مسئلة متنازع فيها
بين القوم فلا وجه بقوله فهو باطل بلا مرية
وان كان مراد المعترض بما ذكره بيان الملازمة
الممنوعة اعني عدم قبول الماهية العدم على تقدير
ان يكون الوجود نفسها وبه يندفع الجواب
بالمنع كما يشير اليه قوله ضرب موجود لذاته
لا لمعنى خارج عن ذاته مقارن له فلا يتصور
زوال وجوده كما ان الانسان لانه انسان

لذاته لا يتصور سلب انسانيته عنه بخلاف
بان مراده من الموجود لذاته ان كان
ما لا يستند وجوده الى علة خارجة عن ذاته
وهو واجب الوجود لذاته يصح ما ذكره
من انه لا يتصور زوال وجوده اصلا
لكن لا كلام فيه انما النزاع بين القوم في
ان وجودات الماهيات الممكنة هل هو عينها
او زايد عليها وان اراد به ما يكون وجوده
عين ذاته فرضا من الممكنات المستندة
وجوداتها الى علة فلا نم ذلك لان الوجود
الناشي عن العلة ترتفع بارتفاعها قطعا فتخلف

لامتناع

المعلول عن العلة سواء كان عين الماهية او زايدا
عليها ولا يلزم سلب الشئ عن نفسه الخ بديهة
اذ انعدام الماهية في صورة العينية كما يلزم
ذلك في قولنا الانسان ليس بانسان لان
من يدعي كون الوجود نفس الماهية لا يدعي
الاتحاد بحسب المفهوم عاقلا لا يقول مفهوم
السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل نقول ان ما
صدق عليه السواد من الامور الخارجية هو بعينه
ما صدق عليه الوجود وليس لهما هويتان متمايزتان
في الخارج تقوم احديهما بالاخرى كالسواد القائم
بالجسم وقد صرحوا بذلك في مباحث الوجود وبعد ان تبين

فان ص

الله

مسالك ما ذكرنا قال وهو معنى كلام الشيخ
ابي الحسن الاشعري ونحوي دليله لانه يدل على
امتناع كون الوجود ومما يز الهوية عن هويات
الماهيات الموجودة ثم حقق الشارح الفاضل
المقام مما لا مزيد عليه واذا لم يكن مرادهم الاتحاد
بحسب المفهوم لا يلزم سلب الشئ عن نفسه عند
انعدام ذات ذلك الشئ على تقدير كون الوجود
نفس الماهية غاية ما لزم ان يسلب ذلك الشئ
عن الفرد المعدوم كما سلب عنه الوجود على ان
سلب الشئ عن نفسه ليس بمحال مطلقا فان المعدوم
في الخارج من الماهيات دائما او في وقت مسلوب

عن نفسه كذلك وذلك لان صدق الموجبة الخارجية
يقتضي وجود الموضوع فاذا العدم يصدق يقتضيها
فاذا ارتفع الماهية الانسانية مثلا في الخارج
يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها
بحسب الخارج فان قلت سلب الماهية عن نفسها
بحسب الخارج هو سلب وجودها في الخارج بحسب الحقيقة
والمعنى كما حققه الشارح الفاضل في حواشيه لشرح
التجريد في مباحث الوجود حيث قال وما قيل
من ان سلب الشئ عن نفسه بحسب الخارج جايز
لجواز ان لا يكون موصوفة فذلك لان مآله في
الحقيقة الى سلب الوجود عنه فلو كان وجوده

عينه لم يجز اصلا اذ يلزم سلب الشئ عن نفسه
المح بديهة ضرورة ثبوت الشئ لنفسه المناقض له
فنقول على هذا فسلب العلاقة عن الحمل
او نجيب بما اجاب به المولى المحب من انه
اكتفى الشارح الفاضل هنا بحل كلام المصنف
من طرف الاشاعرة على ما هو دابه كثيرا في هذا
الكتاب فليتامل والله الهادي قال المولى
المعرض قال المصنف في بحث الكيفيات
المحسوسة الحار كما نقال لما احس حرارته بالفعل
نقال لما لا احس حرارته الا بعد محاسة البدن
والمتاثر منه قال الشارح يعني تاثر البدن

من ذلك الشئ فاعرض عليه بقوله هذا اسهو منه
والصحيح ان يقال اى تاثر ذلك الشئ من البدن
فان الذى يقال له الحار بالقوة لا يظهر حرارته
ما لم يتاثر عن البدن ولم ينهضم بسبب القوى الهاضمه
الى فيه فاذا انهضم حصل منه خلط حار يسخن البدن
فيحس حرارته والادويه الحارة والاغذية
الحارة والسموم الحارة كلها من هذا القبيل
واما ظهور الحرارة بعد تاثر البدن من الحار
فالذى يعد من خواص الحار بالنوع ليس هو
هذا المعنى بل الحار بالفعل ايضا كذلك بل نقول
جميع المحسوسات مشاركة فيه فان الادراكات

الحسيه تابعه للانفعالات البدنيه فلا يحصل
شئ منها الا بعد تاثر البدن من المحسوسات
واجيب عنه بانه لا نزاع فى صحة ما ذكره الا ان
تفسير الفاضل الشريف قد دفع من الشارح
الاجهرى وغيره ممن يتقدمه ايضا فالظاهر
ان مراسم التاثر المخصوص الذى عند المماسة
والملاقاة بقرينة عطفه على المماسة فلا يرد
ان الحار بالفعل ايضا كذلك ثم قيل قال
فى شرح الملخص الحار يقال بالاشراك اللفظى
على ما يحس سخونته كالنار وقد يقال على
ما لا يكون كذلك بل يكون ظهور تلك الكيفية

منه موقوفا على ملاقاته لبدن الحيوان وذلك
مثل الاغذيه والادويه الحارتين يقول الفقير
ولاسعدان يقال فى تقرير الجواب لعل مراد
الشارح الفاضل ان ما سموه حارا بالفعل
من اقسامه لا تتوقف ادراك حرارته على اللمس
والمماسة وتاثر البدن منه بعد المماسة كالنار
مثلا بخلاف الحار بالقوه فان ادراك حرارته
يتوقف عليه وذلك لان النار لا تحس حرارتها
باللمس والمماسة كيف وكل ما يمسه النار تحرقه
فتدرك بالمماسة وتاثر البدن منها بعد ما الم احراقها
لا حرارتها وانما تدرك حرارتها بتاثر البدن

منها من بعيد او بمماسة ما اكتسب الحرارة
منها من الاجسام وكذلك حراره الشمس اولا
تتصور المماسة منا لك وانما تدرك حرارتها
بتاثر البدن من شعاعها او بمماسة ما يباشر
من شعاعها من الاجرام فظهر بما قررناه انه
لا يصدق فى قسم الحار بالفعل ان يقال انما
يحس حرارته بعد مماسه البدن الحيوانى الحار
وبعد التاثر منه بمماسته كما يصدق هذا القول
فى الحار بالقوة والى ما ذكرنا اشار الشارح
بجعل الاحساس على الادراك فى قول المصنف
كما تقال الحار لما يحس حرارته بالفعل بقوله

ای مدرک یعنی ان الاحساس هو الادراک
بواسطة استعمال الحاسة ولیس ادراک
الحرارة ای الحار بالذات بواسطة استعمال
حاسة اللامسة ولمسی الحار بالفعل والتفصیل فی
هذا المقام ان یقال الحار بالفعل النار و
الشمس واما حرارة المزاج فحرارة النار بعینها
وحرارة البواقی عارضة لمحالها بسبب احدهما
والکلام فی الحار بالذات وبالطبع لا الحار
بالغیر وبالعرض وکون الهواء کما قالوا حارا
بالطبع امر خفی فلا نظهر اندراجه فی قسم الحار
بالفعل الظاهر حرارته وانما الظاهر ان یکون

حرارته مکتسبة من النار والشمس ولیس
ادراک حرارتهما باللمس والمماسة کما قررنا
واما ما یقال له الحار بالقوة کالادویة الحارة
والاغذیة الحارة فهو علی خلاف الحار
بالفعل حیث یحتاج فی ادراک حرارته الخفیة
الی المماسة واستعمال قوة اللامسة وتاثر
البدن من الملموس الماس کما یشهد به التجربة
والحار بالفعل وان وجد فی ادراکه تاثر البدن
منه لکن لا بالمماسة وملاقاة البدن لذلک
الحار بالفعل وبالذات فحصل هذا الجواب
ان تاثر البدن من الحار بعد المماسة یخص

بالحار بالقوة بخلاف الدفع المنقول من المولى
المجيب فان المفهوم منه ان تاثر البدن بعد
المماسة من الحار يعم القسمين لكن المراد بالتاثر
ههنا التاثر المخصوص المختص بقسم الحار بالقوة
فافترق الجوابان ولم تؤل احدهما الى الآخر
وايضا سقط ما اورده المولى المعرض من قوله
واما ظهور الحرارة بعد تاثر البدن فالذى بعد
من خواص الحار بالقوة ليس هو هذا المعنى بل
الحار بالفعل ايضا كذلك وجه السقوط ان قوله
ظهور الحرارة بعد تاثر البدن ان اراد به باثر
البدن بعد اللمس والمماسة فهو محقق بالحار

بالقوة كما بنا وان اراد به مطلق التاثر
سواء كان بالمماسة او بدونها فعدم اختصاصه
مسلم لكن ما ادعى اختصاصه بالحار بالقوة
بل تاثر البدن بعد المماسة يدل عليه كلام
الماتن والشارح بل كلام المعرض اول عليه
حيث قال في تقرير كلام المصنف الحار كما يفعل
لما لمس حرارته بالفعل يقال لما لا لمس حرارته
الا بعد مماسة البدن والتاثر منه فصرح
بحصر احساس الحرارة بما بعد المماسة والتاثر
من الحار في قسم الحار بالقوة فظهر الاختصاص
واندفع الاعتراض لا يقال فعلى هذا لا يكون الحرارة

من قسل المحسوسات وقد عدت من اوائل الملموسات
لانا نقول يكفي في عدها منها دخول نوع منها فيها
وذلك كالاسود فانه جسم من الانسان فيما
يقال الانسان اما اسود او ابيض وليس
كل اسود انسانا او نقول حواره النار من
شانها ان تدرك باللمس لكن احراقها يمنع
عن ذلك او نقول يكفي في ذلك ادراك حرارتها
باللمس فيما يعرض له من الاجسام الحارة
وهكذا نقول في حراره الشمس فظهر من جميع
ذلك ان نفي الشارح قوله والمانع منه
بتاثر البدن من ذلك الشيء ليس سهوا منه

بل سد لسبيل الضلاله ونصب علامه لطريق
الهدايه ذكر في المواقف وشرحه في بحث
الجزء الذي لا يتجزى الوجه الرابع لفرض كرة
حقيقة تماس سطحا مستويا حقيقيا لا مكان
الكرة والسطح المذكورتين وتماسهما في نقطة
على تقدير انتفاء الجزء كما هو مذهب الخصم
فما به المماسة بينهما لا ينقسم والا فاما ان ينقسم
في جهة واحدة فهو خط او في جهتين فهو سطح
ولا انطباق ما به المماسة من الكرة على السطح
المستوى فهو مستو سواء كان خطا او سطحا
فلا تكون الكرة المفروضة كرة حقيقية لاستحالة

ان لوجد على محيطها خط مستقيم او سطح مستوٍ
بالضرورة سف فنقتين ان تكون ما به
المماسة فيهما امرا غير منقسم ثم نفرض تدحرجها
على السطح المستوى بحيث تماسه بجميع اجزائها
فتكون جميع الاجزاء من ظاهر الكرة ومن ذلك
السطح غير منقسم وكذا الحال في الاجزاء التي
في اعماقها وهو المطلوب واجاب ابن سينا
عن ذلك بان الكرة اذا ماست السطح
على نقطة فانها لا تماسه على نقطة اخرى الا بحركة
منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى
ليست مجاورة للاولى متصلة بها والا كانت

منطبقة عليها اذ لا يمكن اتصال بين امرين
غير منقسمين الا بطريق الانطباق بينهما
بكليتهما فلا بد ان تكون بين النقطتين خط
وكذا الحال في سائر النقط التي تقع بها المماسة
بينهما فلا تكون محيط الكرة ولا السطح المستوى
مركبا من نقط متناهية لا يقال فعلى ما ذكرت
لا تحصل المماسة على النقطة الاخرى الا بعد الحركة
ففي حال الحركة لا بد من المماسة فان كانت
على النقطة الاولى كانت الكرة ساكنة حال
كونها متحركة وان كانت على نقطة متوسطة
بينهما لزم خلاف المقدر على انا نبطل الكلام

الى ملك المتوسطة فوجب اذن ان لا يكون
بين نقطتي المماسة واسطة فيلزم تتالي
النقط
لانا نقول المماسة على النقطة الاولى وان
كانت حاصلة في آن لكنها باقية في زمان
وكذلك الدحرجة المودية الى المماسة على النقطة
الاخرى ففي آن حصول هذه المماسة الثانية
زوال المماسة الاولى وهكذا كل مماسة
على نقطة تحصل في آن وتبقى زمانا ولا ينافي
ذلك استمرار حركة الكرة كما يظهر ذلك بالتخيل
الصادق لحركة الدحرجة فلا يلزم تتالي النقط
والانات وبعد ما تعلل المولى المعرض جميع

ما ذكر اعترض على جواب لا نقال بقوله
اقول هذا تخيل كاذب فان المماسة على
نقطة ما اذا بقيت زمانا كان انقطاع الحركة
في ذلك الزمان شيئا جليا فان الكرة اذا
تحركت على سطح مستو وقطعت من احد طرفيه
الى الاخر فكل قطعة من النقطة المفروضة التي
تقع المماسة عليها بين المبداء والمنتهى يكون
حدا من حدود مسافتها والمتحرك ما دام متحركا
لا يلبث في حد من حدود مسافته اكثر من
آن كيف وقد عرف الحركة بتوسط بين المبداء
والمنتهى بحيث اى حد يعرض فيه المتحرك لا يكون

قبله ولا بعده فيه وما نقل من ابن سينا غير
مطابق فانه قال في الشفاء ليس يلزم ان
يكون الكف مماسة للسطح والخط في اي حال كان
بالنقطة لا غير بل يكون في حال الثبات والسكون
كذلك فاذا تحركت ماست بالخط في زمان
الحركة ولم يوجد البتة وقت بالفعل تماس فيه
بالنقطة الا في الوهم اذ ذلك لا تتوهم الا مع
توهم الان والآن لا وجود له بالفعل والذي
تتلخص من كلامه ان للكف في زمان الدعوجة
مماسة مع السطح مستمرة في ذلك الزمان غير فاتة
يتبدل حالها في كل ان يفرض فيه وذلك المماسة

خط مستدير غير قار لاجمع اجزائها المفروضة
في الوجود دفعة وتحصل ذلك الخط على الكرة
بتلك المماسة وخط مستقيم غير قار كذلك
على السطح فلا يلزم محذور اصلا يقول العبد
هذا الاعتراض مما لاح على الخاطر الفاتر
في هذا المقام اوان الاشتغال بمطالعة
المواقف وشرحه غسرانه لم نعثر على ما نقله
من الشفاء حيث لم يسق لي مطالعة
هذا الفصل من ذلك الاصل واعلم
ان تتالي النقط والانات في الازمان
والمسافات محذور ولو كان بحفظها ويمينا

ولذلك اضطروا الى القول بكون الوصول
الى كل من تلك النقط آنيا والزمان زمانيا
ولو لم يكن كذلك لما ارتكبوا بذلك اعنى زمانية
الزوال التى هى منشاء السوال اذ لا يحقق
بالفعل للنقطة الاولى والثانية عند تحرك
الكرة على الصفحة الملساء فطعه مما قررناه
لك ان ما نقله المولى المعترض من الشفاء وتخصيصه
لا يشتفى فى دفع الاشكال بازالة الدغدغة
عن البال لان كون المماسة فى حال الحركة
نقطة لا يوجب كون الزوال عن النقطة الاولى
الوهمية آنيا بل يظهر ويتبرر كونه بالحركة الزمانية

فلزم سكون الكرة التى فرضناها متحركة
عند وجود جزء من اجزاء الحركة التى لم تزل
المماسة الاولى فى تلك الحالة والا يلزم
المحذور وهو تناهى النقط والانات المفضى
الى وجود الجزء الذى لا يتجزى واما طعنه
بعدم مطابقة نقله للمنقول عنه ففيه واردا لانا
لا نسلم انحصار عبارة الشفاء فيما نقله
لان نسخة مخالفة العبارات فلم لا يجوز ان
يكون كلامه كما نقله الشارح الفاضل
فيما تعلق به نظره الشريف من نسخ الشفاء او
اخبارا لا وفق منهما باصول الفلاسفة

بعد النظر اليهما والا فكيف تتصور الخطاء
الفاحش من مثل ذلك الفاضل الذى تستفيد
افراد الاعصار فى جمع البلاد والامصار
حقايق العلوم ودقايق الفنون من
مصنفاته المقبوله ومؤلفاته المرغوبه على ان
كلا المنقولين يؤولان الى معنى واحد وهو ان لا
يلزم ثبوت الجزء بلزوم تتالى النقط والآنات
من تدحرج الكرة على السطح المستوى كما ادعاه
مثبتوا الجزء ولا يبعد اختلاف العبارات
فيما اذا اتحد مآل المقالات قال المجيب
المجيب الاعتراض ظاهر الورود والجواب

مبنى على ما ذكروه فى تحقيق ماهية الزمان
والحركة والمسافة ودفع الشبهة العامة
الموردة على الحركة فتوضيحه بناء على تلك
الاصول المقررة هو انه لا شبهة فى ان
الكرة المتدحرجة لا تخلو عن مماسة السطح
لا فى آن ولا فى زمان الا اذا فرضت
مماستها للسطح على نقطة معينة فى آن لم يزل
تلك المماسة الا عند حصول مماسة اخرى
على نقطة اخرى فى آن اخر ولما لم يكن النقط
متتالية لم تكن زوال الاولى وحصول الثانية
الا بالحركة والتدريج فحصول المماسة الاولى

وان كان آنيا الا انها لا تزول الا بعد زمان
غايته ان كل زمان يعرض زوالها فيه ففي
جزء ذلك الزمان ايضا فرض زايله وهكذا
في كل جزء جزء الى غير النهايه وهذا من خصايص
الزمان والحركه بناء على استحاله الجزء
ولا يلزم من ذلك انقطاع الحركه لانه انما
يلزم ان لو كان المماسه على نقطه معينه
باقيه في آنين وقد اوردنا ليس كذلك بل في
كل آن يفرض نزول الاولى وحصول الثانيه
غايته ان المماسه الاولى لما كانت حاصله
في آن وزايله بالتدريج والحركه كانت باقيه

في زمان التدريج والحركه وان لم تكن باقيه
في الآن الآخر الذي هو الحد الاخر لذلك
الزمان ثم ان خاصيه الزوال بالتدريج
والحركه هي ان كل زمان يعرض زوالها
فيه ففي جزء ذلك الزمان يوجد زايله
بحسب الفرض وهكذا كل جزء يفرض الى
غير النهايه ولا محذور فيه عندهم بل ذلك
مما يقتضيه اصولهم وقواعدهم الى اذ طرح
الهيا القول بفي الجزء يعم عباره الشيخ
في الشفاء صرحه في ان الكم اذا تحركت
انما تماس السطح بالخط في زمان الحركه

الا ان التحقيق المطابق لقواعدهم لما مضى
ماذكره الفاضل الشريف في وجه كلام الشيخ
بما يعضيه اصولهم ولم يلتفت الى ما تبادر
من عبارته لان توجيه الالفاظ وتاويلها
امر سهل والله اعلم يقول الفقير محصل الجواب
هو ان معنى قولهم في تعريف الحركة كون الجسم
بحيث اى حد يفرض من حدود المسافة
لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده
اى
حاصل خلافه ان يكون ذلك الجسم المتحرك بحيث
آن يفرض يكون حاله في ذلك الان مخالفًا
لحاله في آنين اخرين بحيث يكون

المراد مما قبل ان الوصول وما بعده اينين
اخرين بحيث ان به فان لم نزل مماسة
النقطة الاولى في الان الثاني يكون الكرة
ساكنة والا كانت متحركة سواء مكث
في جزء من اجزاء الزمان اولا وانت خبير
بانه لا يتخلص بما ذكره عن لزوم احد الامرين
المكث زمانا في زوال المماسة الاولى
المشتمل على الانات او تنالها المفضي
الى ثبوت الجزء وان لم تتعين ذلك الزمان
المملوث فيه بناء على عدم تناهي الانقسامات
ثم تقول والذي نزل البعد في الجملة عن كون

المكث زمانا لا يستلزم السكون المنافي
للحركة على تعريفهم ان نقول لاشك ان الحركة
والمسافة والزمان امور متطابقة متصلة قابلة
للانقسام الى غير النهاية على اصلهم ولا يخفى ايضا
ان بعض الاجزاء من كل منها مقداري اى
محسوس المقدار وقبول قسمة حسي او خيالي وان
لم يمكن ايجاده بالفعل لتحقق الاتصال المنافي
للجزئية المقتضية للانفصال واما ما غاب عن
الحس والخيال لغاية صغره من الاجزاء المفروضة
حتى لا تقبل القسمة الوهمية لذلك فضلا عن
الخارجية فانقسامه ووجود الحدود المفروضة

فيه ليس الا بالفرض المحض والتقدير الصرف
اى لا تتعلق به الفصل الخارجي والتفريق
الوهمي وان طابق الفرض الواقع عندهم بناء
على ان الجزء الجوهري من المسافة مثلا يكون
طرفه الفوقاني غير طرفه التحتاني ويتجزى فكذا
كل جزء من ذلك الجزء يتجزى بهذا الدليل الى
غير النهاية وكذا حال ما يطابقه من اجزاء الحركة
والزمان وهذه الاجزاء الصغار في الغاية
تخالف الاجزاء الكبار المقدارية في كثير من
الاحكام كعدم الانقضاء وعدم انقطاع
ما لا يتناهى من هذه الاجزاء دونها والا يلزم

ان لا يقتضي زمان اصلا من اجزاء الايام
والساعات فلا يقطع مسافة بحركة قطعا
من حطع قصار المسافات لعدم تناهيها
في الانقسامات بحسب فرض العقل او من
احكام الاجزاء الكبار المقدارية من الزمان
كالايام والساعات ان لا يقتضي ما لا يتناهى
منها وكذا الحال في امثال تلك الاجزاء من
الحركات والمسافات لو كانت غير متناهية
لم تقطع ولم تقطع بخلاف الاجزاء الصغار
الغير المقدارية فان لا تناهيها لا يقتضي عدم
الانقضاء وعدم التقطع والانقطاع لما ذكرنا انه

لو اقتضى ذلك لم تهبط بعض جزء من زمان
اصلا ولم تقطع مسافة بحركة قطعا اذا عرفت
ذلك فنقول ما لزم عليهم من اصولهم الى اضطروا
الى القول به لنفي الجزء الذي لا يتجزى
ان لا يزال مماسة المحركة عن النقطة
الاولى في جزء ما من ملك الاجزاء الصغار
من اجزاء الزمان التي لا تقدر الى نورها
ومهم وخيال وتقيمها بحسب الخارج امر
محال ويكون الممكث فرضيا يقضي على انه لا يتغير ذلك
الجزء الزماني الذي يمكث فيه المحرك على اصلهم
قطعا والا يلزم تناهي الانقسامات فيعود

المحذور ومولزوم الجزء الذى لا يتجزى
هذا غايه ما يمكن ان يقال فى توجيه ما فى الكتاب
وازاله البعد عن الجواب لكن يبقى ههنا دغدغه
اخرى وهى انه عرف الحركه بتوسط الجسم المتحرك بين
المبداء والمنتهى بحيث اى حد يفرض فيه المتحرك
من حدود المسافه لا يكون قبله ولا بعده فيه
كما ذكره المولى المعرض سابقا فيكون متوسطا
بين كل حدين من حدود المسافه منطبقتين
لآنين من زمان الحركه وليس التوسط بمعنى
يكفى فيه التوسيم والفرض كقابليه القسمه بل هو
فعل خارجى فيقتضى تحقق كل من حدين حيثما

بذلك الجسم المتوسط وتحقق المسافه المتوسطه
بينهما فكيف تتصور التوسط بهذا المعنى فى الجزء غير
القابل للانقسام بحسب الخارج وايضا كيف
تتصور حركه الجسم الضخيم فى مثل ذلك الجزء وانما
المتصور حركه مثله بل اصغر منه فيه **لا يبقى**
الكلام فى حركه الكره على السطح المستوى
ولا انتصان بينهما الا بنقطه كما مر فلا ينافى الكره
والضخامه حركتها فى امثال ذلك الجزء الصغير
لانا نقول الحركه المطلقه ليست منحصره فى حركه الكره
على السطح المستوى بل هى حركه فرضيه وكلامنا
بالنظر الى حركات الاجسام الغير الكريه الواقعه

المحسوسة فاذا لا يتحقق معنى الحركة سيما
للاجسام الكبار في شئ من الاجزاء الصغار
للزمان والمسافة سواء عرف الحركة بتوسط الجسم
بين المبداء والمنتهى او بكون الجسم بحث اى حد
نفرض من حدود المسافة لا يكون موصل ان
الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه فعلى هذا
لا يصح قولهم ان كل زمان نفرض زوال المماسة
الاولى فيه مضى جزء لكل الزمان مفروض زايله
وهكذا في كل جزء جزء الى غير النهاية فلا يتعين
جزء من الزمان لم يزل فيه المماسة الاولى حتى
يلزم سكون الكرة فيه حال انقراض الحركة لان

صحة هذا القول مبنى على عدم تناهى كل
جزء من الحركة في الانقسامات وقد بين ما
بنافيه انفا من انه اذا لم تتصور تحقق الحركة
في شئ فكيف يعقل قبولها للانقسامات
الى غير النهاية هنالك فان قلت ما ذكرته من
امتناع تحقق الحركة في امثال تلك الاجزاء
الصغار من المسافة في الحركة بمعنى التوسط
وهو امر بسيط لا يقبل القسمة اصلا كما بين
في موضعه دون الحركة بمعنى القطع التى هى
الموصوفة بقبول الانقسام الى غير النهاية
قلنا اذا لم يتصور تحقق الحركة بمعنى التوسط

الی ہی مبداء لثبوت الحرکہ بمعنی القطع فی
الحیال انتفی الحرکہ بمعنی القطع لانتفاء
المبداء والمبنی وہذا ظاہر لاستحالہ وجود ہذہ
الدغادغ المشار الیہا مما افضی الیہ اوایل
الانظار یضمحل بعضہا بتکریر التامل واعم
للافکار فلنتامل واللہ الہادی قال
فی الفصل الثانی من المرصد الاول فی اقسام
الجسم الطبعی فرع علی القول بان الشکل
الطبیعی للبسیط ہو الکرۃ فالاناء کلما کان
اقرب الی مرکز العالم الذی ہو وسط الکل
کان اذا کان فی قعر بہ مسلا کان اکثر احتمالا للماء

منہ اذا کان ابعد عنہ کراس حبل وذلک
لان ظاہر سطح الماء اذا خلی وطبعہ فی ای
موضع فرض فہو قطعہ من دایرہ مل من سطح
کرۃ مرکزہا مرکز العالم لانہ بسیط سیال
یقتضی طبیعتہ تساوی بعد سطحہ الظاہر عن
المرکز حتی یکون قطعہ من سطح کری دایما
وانما ذکر الدایرہ لانہا اسہل فی التصور
ولما کان مقدار راس الاناء شاء واحدا
یمر بطرفیہ دایرتان مرکز ہما واحد واحدہما
اکبر من الاخری کانت العوس الواقعہ علی طرفیہ
من الدایرۃ الصغری اکثر تحدبا وتقعرا من العوس

الواقعة من الدايرة الكبرى كما يشهد به التخيل
من كل ذى فطرة سليمة وكانت القوسان
محيطين بشكل هلالى يملأ الماء اذا كان
الاناء اقرب ويخلو عنه اذا كان ابعد فرد
الاول على الثانى بذلك القدر من الماء اعنى
بما يملأ ما بين القطعتين من سطحين كرتين
على راس الاناء من توهم عرى العوسين عليه
ممتد ويلتقى والى الخصناه اشار بقوله فكلما
كانت الدايرة اصغر كان الوتر فيها اكبر بالنسبة
الى وتر واحد وهو امتداد راس الاناء ٥
ثم قال فى المقصد الثالث فى كرية الماء

من القسم الثانى فى العناصر الوجه الثانى
الماء المرمى الى فوق يعود كرويا وكذلك الماء
المصبوب على تراب لطيف جدا فان قطراته
مشكل تشكل الكرة فدل على ان طبيعته يقتضى
الكرية وانما يتم ذلك اذا بين كونه كرة
حقيقة والحس لا يعتمد عليه فى مثله وبين ايضا
ان ذلك لطبعه لا لمصادمة الهوآء اياه
من جوانبه او تدوجه فى الطريق او بسبب
اخر لا نعلمه ثم انهم اى المتمسكين بالوجه الثانى
وهم الطبيعيون يزعمون ان الماء انما كان
فهو قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذى هو

المركز الطبيعي للماء وعلله بنواحكاه الطاس
في قله الجبل وقعر البئر كما سبق فبعد ما نقل
الماتن عنهم هذا الاصل والفرع قال
معرضا وهذا لا يعطيه فغير الشارح له
كلامه بقوله اى هذا المبنى للاعتماد الفرع الذى
بنوه عليه لجواز ان يكون هناك مانع يمنع
الماء في الطاس عن مقتضى طبعه الذى هو
الاستدارة فاعترض عليه المولى المعرض بقوله
اقول هذا الاعتراض ركيك لان عرضهم بيان
الامر الواقع على مجرى الطبيعة اذا لم يكن هناك
مانع الا يرى ان معنى قولهم الماء كرى ان الشغل

الطبيعي للماء هو الكرى بمعنى انه لو خلى و
طبعه يكون بسكله شكل الكرة ولا يقدح
في ذلك انه قد يعرض قاسر فيخرجه عن الكرية
وكيف يظن بهم انهم يزعمون انه اذا وضع
على الطاس في قله الجبل وقعر البئر
صحفه ملساء فازال تقعيب الماء وتحدبه كان
الماء الذى يحويه الطاس في قعر البئر اكثر
من الماء الذى يحويه في قله الجبل على ان المصر
ذكر هذا الاصل فيما سبق وفرع عليه هذا
الفرع واوضح برهانه غاية الايضاح ولم يعتد
في شئ من مقدماته ولم يشعر كلامه بانكار ما

ما فی ذلک واما ههنا فلم یذکره الا علی وجه الحکایة
والاجمال ولو کان منه انکار فی ذلک کان
المناسب ان یذکر فیما سبق بل الذی یفهم
من کلام المصنف وملائم مساقه ان هذا اعتراض
علی الدلیل المذکور بوجه ثالث ولو جهة
ان یکون
ان المقرر عندهم ان الشکل الطبیعی للماء
کرة مرکزها مرکز العالم وکل ماء انفصل عن
الماء
الکل فمقتضی طبعه ان یکون قطعة من کرة مرکزها
مرکز العالم وهذا الاصل المقرر عندهم لا یعطی
کون الماء المرمی الی فوق یقتضی بطبعه ان
یعود کریا لان تلک الکرة مرکزها خارج

عن مرکز العالم فهذا القول منافٍ لذلک
الاصل المقرر عندهم فلا یجوز التمسک به
ثم کلامه یقول الغیر الرکاکة فی اعتراض هذا
المعترض لیس الا لان محصل کلام المتن
والشرح ان یدع ما جعلوه فرعا لذلک الاصل
لیس بمقطوع به وانما تقطع به لو کان یعاوت
ماء الطاس فی الموضعین مستندا الی اقتضاء
الطبیعة دون اقتضاء القسر ولا یجزم
بذلک ولا تقطع بافادته ایاه لاحتمال کون
مقتضی طبع الماء الکاین فی الاناء ان یکون
علی هیئة الاستدارة الکریة الا انه لم یجر

على مقتضى طبعه لمانع مجهول منعه عن ذلك
ويقيره على التفاوت المحسوس في البحد
والبعد في الموضعين وانما يتيقن الاعطاء
والمنع لو نفى هذا الاحتمال ولم نيف بعد فحكم
يتيقن وهذا المعنى ظاهر لا يستر فيه لمن
تامل في كلامهما فعلى هذا كيف يرد الطعن
عليهما بان عرض الطبعين بيان الامر الواقع
على مجرى الطبيعة اذا لم يكن هناك مانع ولا يقدح
في ذلك انه قد يعوض له قاسر فيخرجه عن ذلك
كما اذا وضع على الاناء في قلة الجبل وقعر البئر
صخرة ملساء فانه زال تقعب الماء وتحدبه وانما

ورد ما ذكره لو بين عدم افادة الفرع لجواز
ان نفرض هناك مانع يمنع الماء عن التقعب
الطبيعي ولم يبين نوع لكن بل بين بعدم تعين
استناد تفاوت ماء الطاس في
الموضعين الى اقتضاء الطبيعة كما قرناه
آنفا فلم يرد ايضا لوجيه الطعن اقول
على الشارح الفاضل بانه حمل كلام المص
على خلاف ما ينبغي ان يحمل عليه ولم يقصده
حيث لم يرد بقوله وهذا لا يعطيه الاعتراض
عليهم بعدم افاده ذلك الاصل هذا الفرع
ولو كان مراده ذلك كما قرره الشارح كلامه

لكان المناسب ان نذكره فيما سبق من
محل التوضيح وكشف الحال لا في مقام الذكر
على سبيل الحكاية والاحمال اذ لا يخفى على
ذي مسكة ان هذا المقصد الذي وضع
لبيان حال الماء بخصوصه هو المناسب
لتفصيل ذلك الاصل والفرع وتوضيح كيفيته
نعرعنه وايراد ما يرد عليه لانها من احكامه
الخاصة به لكن لما اقتضى المناسبة ان يذكر الاصل
والفرع اولا اقتصر المصنف هنالك على توضيح
مرامهم فلا جرم تبعه الشارح في ذلك ثم
تعرض لبيان الاعتراض في محله الذي اورده

المصنف فيه واما قوله بعد الاعتراض على
تفسيره والاعراض عنه بل الذي يفهم من
كلام المصنف ويلايم مساقه ان ان هذا اعتراض
على الدليل المذكور بوجه ثالث فيما يأتي
اللفظ ولا يساعده السباق كما لا يخفى
على متامل له مذاق من المساق فليتامل والله
الموفق قال المولى المجيب لا نزاع في ان الاعتراض
سهل الا ان مراد الفاضل الشريف محمود
توجيه المتن بقدر ما يمكن وان ورد عليه
ما ورد اذ لو اخذ اعتراضا على الدليل
بوجه ثالث كما قرر في ذلك المحرر لورد عليه

ايضا ان اقتضاء الما المنفصل عن الكل كونه
قطعة من كره مركزها مركز العالم لطبيعة لاينافي
ان يعيضى كونه على شكل كرى وان لم يكن مركزه
مركز العالم اذا منع مانع عن المقتضى الاول
فبالجملة الما يقتضى لطبعه ان يكون كره
ما مه مركزها مركز العالم فاذا منع مانع عن
كونه كرة ما مه اقتضى ان يكون قطعه كرة
كذلك فاذا منع مانع عن ذلك اقتضى ان
يكون سكله كريا ولو لم يكن مركزه مركز العالم
فالقول بان الما المرس يقتضى لطبعه ان يعود
كريا لاينافي القول بان الما المنفصل عن

الكل يقتضى لطبعه ان يكون قطعه كرة لان
الاول بناء على وجود المانع عن كونه قطعة
كره كما ان الثاني بناء على وجود المانع عن
كونه كره تامه فان قلت سلمنا ان هذا الاعتراض
على كل من الوجهين سهل فلم اخذ بالوجه
الاول مع ان الثاني انما تتم بساق الكلام
قلت لعله نظر الى المناسب للتوجيه الثاني
ان يعبر بالمنافاه لا بعدم الاعطاء لكن
الانصاف ان هذا التعبير ايضا لا يخلو
عن نوع بلاغه والله اعلم يقول النبعه في ايراد
نظر لانه قد فسر اقتضاء الما المنفصل عن

الكل كونه قطعة من كرة مركزها مركز العالم بطبعه
بوجود المانع وقد عرفت ان الكلام فى اقتضاء
طبع الماء مجردا عن الموانع والعوائق كما صرح به
المولى المعرض ههنا ثم ان قوله وبالجملة الماء
يقتضى بطبعه ان يكون كرة تامة مركزها مركز
العالم فاذا منع مانع عن كونه كرة تامة اقتضى
ان يكون قطعة كرة كذلك فاذا منع مانع عن
ذلك اقتضى ان يكون شكله كريا ولو لم يكن
مركزه مركز العالم منظورا فيه ايضا لان اقتضاء
طبيعة الماء المنفصل مع وجود المانع ان يكون
قطعة كرة تامة مركزها مركز العالم مازة وان يكون

كرة مركزها خارج عن مركز العالم اخرى
دعوى بلا دليل لم لا يجوز ان يكون العامل
فى ذلك امرا قاسرا خارجا عن طبيعة الماء
لابد من نفى هذا الاحتمال ليصح ما ادعاه فى وجه
كلامهم بل نقول ما ذكره دعوى على خلاف
دليل يدل على ان مقتضيات الطباع لا تختلف
باختلاف الموانع والقواسر غايته ان لا نظهر
اثر الاقتضاء لوجود الموانع عن ذلك وانت
خبير بان كلام المولى المجيب صريح
فى الاعتراف بورود الاعتراض على ما قرره
الشارح الفاضل وقد دفعنا البحث فيه فلا نعيده

بمثل الاجوبة عن الاعتراضات يعلون
خالق الارض والسموات ثم نقول ومما لاح
على الخاطر الفاتر اثناء التحصيل والاشتغال
بالتامل وتدقيق الانظار والتدبر وتكرر الافكار
في مزالق الاقدام ومتخبطات اذهان الاقوام
ان بحاث في قبيلها اضفها الى تلك الاجوبة
وختمت الرسالة بها منها انه ذكر في الموقف
وشرحه في بيان الخلاء على راي المتكلمين بدليل
الزامي لهم في اثبات جواز الخلاء بمعنى المكان
الخالي عن الشاغل وجهان الاول انه لا يمتنع
وجود صفحة ملساء ومماستها لمثلها ولا يرتفع

احدهما عن الاخرى دفعة بان يرتفع
جميع جوانبها معا عند الحكماء وقد تبين كل
منهما بدلا ملها هناك فاذا فرضنا ارتفاعها
عنها كذلك وقع الخلاء فما بين الصفحتين
ضرورة انه لم يكن فما بينهما جسم آخر والا
لزم تداخل الاجسام وان الهواء او جسماً
غيره انما ينتقل اليه من الاطراف ويمر بالاول
بالتدريج ويصل بالاخر الى الوسط فعند
كونه على الاطراف يكون الوسط خالياً
عن الشاغل وهو المطلوب ولا يتم هذا
الا لزام عليهم الا ان جواز الارتفاع

دعوای فی ان والحکم بمنعه بل بحکم باستحالته
فان الارتفاع حرکة وکل حرکة عندهم فی زمان
اذ لابد ان تکون الحرکة علی مسافة منقسمة
وقطع بعضها مقدم علی قطع جمیعها فلا تتصور
وقوع الحرکة فی آن بل انما تقع فی زمان و
الزمان منقسم الی غیر النهایة ای لاینتهی فی
الانقسام الی حد تقف عنده ففی زمان
ارتفاعها سلک الهواء من طرفها الی الوسط
ولا یلزم خلوه لانتقال اذا رفعنا الصفحة
حصل الالماسة التی هی آنیة عندهم ویلزم
ویلزم الخلو لان الحرکة بدرجة فصح الالزام

لانا نقول الالماسة وان کانت آنیة
کالماسة الا انها لاتحصل الا بعد الحرکة
کما ان الماسة حصلت فی آن قبل الحرکة
وابتداء الحرکة الموجبة للالماسة آن لوحذف
الماسة فلا یوجبها الا الماسة الا فی ان
آخر ولابد ان یکون بین الاثنین زمان
علی اصلهم ففی ذلک الزمان یتحرک الجسم من
الطرف الی الوسط فلا الزام علیهم نقول
الفقر الضرورة قاضیة بامتناع حرکة الدخول
بل ان الالماسة فلا تنفعهم وجود الزمان
بین انی الماسة والالماسة وذلک لان

ان اللامماسة مبداء زمان الانفراج و
الارتفاع ولاشك ان الدخول موصوف
على وجود الانفراج والارتفاع لايعال
لوسبت بين انى المماسة واللامماسة زمان
للزم ارتفاع القضيين في ذلك الزمان
وسوح لانا نقول لالزم ذلك لان مذهبهم
كما نعل عن ابن سينا ان حصول المماسة
وان كانت آنية الا ان زوالها زمانى
فقبل آن اللامماسة لم يلزم المماسة بل استمر
الى آن اللامماسة فلا يلزم ارتفاع القضيين
على اصلهم بل اللازم عليهم في هذا الجواب انهم

الزموا دخول الهواء من الاطراف حال
الانطباق والمماسة وسوح بديهة ومما يؤيد
ما قلنا انه نعل عن المولى المطلق روح الله
روحه العزيز انه قال ههنا وفيه بحث لان
السلوك الى الوسط ان كان في غير زمان
السلوك الى الطرف لم ينطبق الزمان
على الحركة المطبقة على المسافة وان كان
بعده وان لطف فعد حلى الوسط وايضا
لا معنى للارتفاع الا اللاوصول الى قبله
وصول وقد اعترف بان اللاوصول آنى ومن
الم سلوك الهواء الى مجموع السطح في ذلك الان

يعنى ان الدخول لا يتصور فى زمان الوصول
والانطباق وانما تصور بعد ان للاوصول
فلزم خلو الوسط فى هذا الان لان الدخول
والوصول الى الوسط انما يكون بالحركة
التدريجية ففى ابتداء ملك الحركة يكون الوسط
خاليا ايضا فلنتامل هذا المقام فانه من
مزالق الاقدام ومن بلل الابحاث انه
قال فى اغاليط الحس ونرى الوجه طويلا
وعريضا ومعوجا حسب اختلاف اشكال المراة
اذا فرض المراة كنصف قالب اسطوانة
مستديرة فان نظر اليها حيث يكون طولها

محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا
بقدر طوله قليل العرض وذلك لان
الاشعة المنعكسة حينئذ اى طول الوجه
انما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول
الوجه فيرى طوله بحاله والمنعكس الى عرضه
انما تنعكس من خط منحن مساو لعرض الوجه
والزاوية التى يوتر ما هذا المنحنى اصغر من
التى كان يوتر ما على تقدير كونه مستقيما
فيرى عرض الوجه اقل مما هو عليه وان نظر
اليها حيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه
انعكس الامر فيرى الوجه عريضا بقدر

عرضه فلسل الطول لما عرفت يقول الفقير
قد يعلل مولانا محمود المتوجم سوالا متعلقا بهذا
المحل في مجلس المرحوم محمود باشا بن
جمع كثير من افاضل الموالي ولم تتصد واحد
منهم الى دفعه بل اضاف افضلهم الى نفيه
وسوء قيل ربما ينافش في مساواة الخط المستقيم
الذي ينعكس منه الاشعة الى طول الوجه بان
الزاوية الشعاعية مساوية لزاوية الانعكاس
فبالضرورة اذا كان بسهم المخروط الشعاعي
واقعا على وسط الخط المستقيم الكائن في المراة
المساوي لطول الوجه يرى منتهى الوجه من الحاجب

الاعلى مثلا لخط شعاعي منعكس من منتصف
ما بين السهم والمنتهى لا مما فوقه لانه يرى بما
ما فوق منتهى الوجه بدليل تساوي زاويتي
الشعاع والانعكاس وقد قرر في موضعه
يعني ان الخط المستقيم الذي ينعكس منه
الاشعة الى طول الوجه فيرى به تمامه ليس
بمساو له بل اقصر منه فلا وجه لتقييده بالمساواة
وانما يسوغ قيد المساواة لو رئي كل من اجزاء
طول الوجه بما ينعكس مما يحاذيه ولكن الحزء
من المراة وليس كذلك بما قرر من دليل عدم المساواة
يقول الفقير يمكن ان يجاب عن هذا الاشكال

الذى اسصعبه الموالى وكان دايرا سهم
مدوًا مطاوله ولم يسمع الحل عن احد منهم به
ينكشف الحال وسندفع السعال فنعول وبالله
التوفق وسنده ازمه التحقيق تمكن دفعه بان
يقال ان قيد المساواة لا مدخل له فى روية
الوجه على ما كان عليه فى الخارج بل انما يجيء
بكبر الزاوية كما ان مخالفها تكون بصغرها والمخالف
بين الزاويتين بالكبر والصغر انما تكون بالانعكاس
من الخط المستقيم والمنحنى ولا مدخل للتساوى
فى شئ منهما كيف واعتبار المساواة فى كل
من الحكمين المخالفين اول دليل على عدم تاثيرها

فى خصوصية شئ منهما فاذا لحب اعتبارها
ههنا فالقدح فى المساواة لا يضرنا فلعله
انما قيد الخط المستقيم بالمساواة بناء
على الظاهر المتبادر من انه يرى كل جزء
من طول الوجه مما ينعكس مما يحاذيه من
الخط المساوى لطول الوجه منها كما اذا
كانت المراة قرسه من الوجه جدا بذلك على
ذلك انك اذا سترت جانبا من طول المراة
تيسر عنك من طول الوجه مقدار ما تيسر عنها
من طولها مما يحاذى ذلك الجانب فظهر ان
الانعكاس انما يكون من خط مستقيم مساو

لطول الوجه فبالنظر الى هذا اعتبر قيد المساواة
وان لم يكن شاملة لجميع الاوضاع او نقول
انما يحقق اللامساواة في صورت البعد
وح لا يرى طول الوجه كما سيول نرى اقصر
بحسب قصر الخط المستقيم من طول الوجه
والتقييد بالمساواة في صورت حكاية المراة
كما هي فتامل والله الهادي ومن تلك الاحكام
انه قال قبل ما نعلناه اولا ويرى الشجر المستقيم
على الشط منتكسا في الماء وذلك لان الخطوط
الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى الشجر
انما تنعكس اليه على هيئة اوتار لا له الحدقة

هيئات الوجه

المسماة في الفارسية بچنبك فاذا كان
الشجر على الطرف الاخر من الماء انعكس
الشعاع الى راس الشجر من موضع اقرب
من الرائي والى تحت رأسه من موضع ابعد
منه وهكذا واذا كان الشجر على طرف
الرائي كان الامر في الانعكاس على عكس
ما ذكرنا لا يرى انك اذا سترت سطح الماء
من جانبك تستر عنك راى الشجر في
الصورة الاولى وقاعدته في الصورة
الثانية فيكون الخط الشعاعي المنعكس الى
راس الشجر اطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة

الى ما دونه ويكون ما هو اقرب منه اطول مما
هو ابعد عنه على الترتيب حتى يكون اقصر ما
هو المنعكس الى قاعدة السحر ثم النفس
لا يدرك الا بالعكاس ليتعود ما في رؤية المرئيات
بتعود الشعاع على الاستقامة فيحسب الشعاع
المنعكس ماء قد في الماء ولا تعود هناك
اذ ربما لا يكون الماء عميقا بقدر طول السحر
فيحسب لذلك ان راس السحر اكثر نزولا
في الماء لكون الشعاع المنعكس اليه اطول
وكذا الحال في باقي الاجزاء على الرتيب مراه كانه
مشتبك تحت سطح الماء يقول الفقير وههنا بحث

اما اولا فلان هذا البيان لم يتم فاعلم
يتم كما لا يخفى على مذهب الرياضيين القائلين
بان رؤية المرئيات بخروج الشعاع
لا على مذهب الطبيعيين القائلين
بان الابصار بالانطباع وهو المختار
عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره
واما ثانيا فلان اكثر الناس غافلون
عن خروج الشعاع وكثيرا منهم ينكرون
كالقائلين بالانطباع فكيف يقال
ان انفسهم تعودت في رؤية المرئيات
بتعود الشعاع على الاستقامة حتى

يحجبون الشعاع المنعكس نافذا في الماء
فيحسبون لذلك ان راس الشخص نزولا في
الماء لكون الشعاع المنعكس اليه اطول وكذا
الحال في باقي الاجزاء على الترتيب فيراه كانه
مكسر تحت سطح الماء وبالجملة ان بعضهم غافلون
عن مسئلة الشعاع والانعكاس وبعضهم
يزيغونها فلا يتصور من احد الفريقين منهم
حسبان نفوذ الشعاع فضلا عن ان
يعتقدوا ان ما يصل الى راس الشخص اطول
مما يصل الى قاعدته واذا انضم المناط اعني
حسبان نفوذ الشعاع انضم ما نيط عليه وهو

رؤيه الاشجار في المياه على الانتكاس
فيجب ان لا يرى الفريقان كذلك على
ان هذا البيان لا يتم كما اومئنا اليه
للرياضيين ايضا لانهم يزعمون ان
الشعاع البصري ينعكس من سطح الماء
الى راس الشجر ويستدلون على عدم النفاذ
في الماء بكون بعض المياه غير عميق يقدر
طول الشجر المرئي بها على الانعكاس
فلا يتصور منهم ذلك الحسبان الذي
بنوا عليه الرؤية كذلك كما اشار اليه الماتن
وقرره الشارح فلم يتم هذا البيان اصلا

والجواب ان يحال سببه الى علمه تعالى

ويعرف بالعجز والقصور في الانظار

وبالوهن والفتور في الافكار تمت الرسالة

بعون الله وحسن توفيقه