

ca 1

ca 1  
ca 1

هذه رسالة متعلقة بأفواع  
المنافاة كالنقص في  
العلم من حيث  
عقد المصنف  
العلماء

من يأخذ العلم عن شيخ منها فله يكتم من الرزق والمحقق وهو  
ومن يكتم أخذ العلم عن محقق فعلمه عند أهل العلم كالعدم

بسم الله الرحمن الرحيم  
 بحمدك اللهم يا من رحمتك سبقت الغضبا وفضلك وسلم على نبيك محمد رحمة  
 الخلق اعانهم والعرب وعلى آل واصحابه وذو كجاء العربية صلاة  
 وسلاما متضافين ما نزهت عن النقل والصد والتقيض **ويعد**  
 فيقول محمدا مير هذا تعليق لطيف على نظم العلامة الارباب وقها مائة  
 التورية والنظامه الكبيب والعلامة اخينا الشيخ احمد بن الومام  
 العود الشيخ اعلم بسامع المعلق بانواع المناقاة جعله الله خالصا  
 لوجهه الكريم قال

**ان التقيضين قوت اس ونفيه باها جي فلتدر**

اقول التناقى والمناقاة التقابل والنزاع عند المنطقين الاربعة وذلك  
 ان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين او وجودا وعدميا فالاول ان يوافق  
 تعقل احداهما على الآخر المتضادان كالابوة والبنوة والحالمة والحالية  
 والافاضة كالسواد والبياض والتالف ان اعتنع في العدم كون  
 المحل قابلا للوجود فالعدم والملامة كالعلم والبصر بالنسبة الى زيد  
 مثلا والالتقيضان كسواد لا سواد قال كسعد وصد وهذا الذي  
 غير جامع اذ من المتقابلين العدم ميان لا طباق المتأخرين على ان  
 تقيض العدمي قد يكون عدما كعمى لا عمى بمعنى سلب العمى اعم من ان يكون  
 بوجود كبصر او بعدم قابلية المحل للبصر من اصله قلته وهذا اليراد على  
 مجرد دليل كحص السابغ فلا ينافى الاختصار المتقابلين في الازواج الاربعة  
 بحسب نفس الامور العدميان اللذان ذكرهما اذ اطلاق في التقيضين  
 المعرفين بشيوت اس ونفيه لانه لا يردى كوجودى والعدمى في الارباب  
 الجامع ان يقال المتقابلان اما وجوديان واما وجود وعدم واما  
 عدميان ويكمل ما سبق ثم يقال الثالث فتقيضان لا غير يمكن كجواب  
 على عبد بان سردهم بالوجودى ما ليس سنيا ولو عدما وبالعدمى في هذا  
 هو وجودى

الوجودى فيحمل العدميين وقولهم ان اعتنع في العدم كون المحل قابلا  
 للوجود اعنا يتناقى في الوجوه الحقيقية وعدمه وقولهم بعد والاي والاي  
 يعتبر ذلك سوى كوجودى لتحقيق وعدمه والعدمى الذى هو وجودى  
 بالمعنى كسابق وعدمه فالالتقيضان فمما كذا الدليل بجماها هذا وكنتافى  
 في هذه الاربعة مختلف في بعضها باعتبار وجود وفي بعضها باعتبار التقيض  
 الى غير ذلك مما ياتي في موضعي في محله وقدم كص الكلام على التقيضين لان  
 التناقى فيها اقوى لان الاجتماع فيها بدى لى الاستحالة ذاتها بخلاف  
 غيرها فان استحالة الاجتماع فيها لانه يودى الى جمع التقيضين كالياء  
 في محله وايضا فالالتقيض ياتي كذا وكصد بناتى العرضى وما نافي  
 الذاتى اقوى مثلا الخرق قام به وصفان وصنوخة وهو كونه عرضى  
 عرضى وهو كونه ليس تشا والتقيض وهو لا خير لى في الذاتى والصد هو  
 شى نافي العرضى افاده السلطنة قلت وما يوجب قوة التقيضين  
 ايضا ان التناقى فيها من جاتي كشيوع والانه نفاء معا في غيرهما فهو  
 من حيث كشيوع وقوله شوت امراي في حد ذاته وقوته ونفيها الي  
 كذا ذلك وهذا في المتناقضين المعرفين كزيد لا زيد وبصر لا بصر  
 او شوية لا مرد ونفيه اى كذا ذلك عنه وهذا المتناقضين من التناقضين  
 قائم ليس بقائم ولا يدخل في هذا زيد قائم غير ليس بقائم كما انه لا يدخل  
 فيه زيد قائم الآن زيد ليس بقائم اس ونفى ذلك مما لم يتوقف في حدة  
 المستهزة المستهزة في التناقض لان المراد من ذلك الامر نفسه  
 ولا شك ان قيام زيد غير قيام عمرو وقيامه ان غير قيامه اس  
 فقها حن حدة المراد الواحدية المقررة في كتب المنطق فلا يطيل في  
 هنا وهي راجعة الى وحدة الموضوع والحجج كما يظهر لمن راجع لهذا  
 واصل واعترض شيخنا العلامة كعدوى هذا التفرقة ككتابى بان

قوله جاتي كشيوع  
 صدق قائم ولا انما  
 قائم

النقض ليس هو نفي كقولنا بل الامر بالنقض في قولنا سواد الكرم  
 نفي نفي سواد الثوب وواجب بانهم اطلقوا النفي وادوا النفي  
 او يقدر وضافا اي ذو ثوبه واجر مثلة النفي وتامل فم ان هذا  
 التقريب غير صالح لاجل الوجود والملكة فيه وهي المساغفصين لانها  
 يرتفعان كما يات في النقيضين لا يرتفعان فالنقيضان كما ان يقال  
 النقيضان امران مختلفان يجب صدق احدهما فخطب كما في قوله  
 قوله ابن عرفة من منطقتنا تناقض اختلاف امرين بوجه مشترك  
 احدهما فقط ويجاب بجواب بين الاول ان المراد ان يجوز للشك  
 والنفي بحقق الحقيقة لتناقض في جرم الوجود والملكة لان الوجود  
 متعدي بان يكون عما من شأنه ان يوصف بالملك النفي الكمال  
 ان المراد بالنفي ان يكون بصيغة تخرج لعدم والملكة فليس بصيغة  
 النفي فتدبر بتلخيص تقابل النقيضين باعتبار وجودهما  
 في الذهن كما افاده سين ونضه واما تقابل السلب واليجاب  
 فباعتبار وجود الامرين في الذهن والتعقل فاذا حصل في  
 كان كل منهما عقدا اي اعتقادا واذما ~~تختلف~~ عبرت عنهما بعبارة  
 كان قولنا وهذا معنى ما قبل ان تقابل اليجاب والسلب واجمع الي  
 في القول والعقدان قلت اي فارق بين النقيضين والوجود  
 والملك حتى يجعل التقابل في احدهما باعتبار كونه عقل في ان  
 باعتبار الوجود والاتصاف كما ياتي مع ان احد المتقابلين في كل  
 منهما او وجوده والوجود في الجواب ان الوجود والملكة وصفان  
 اعتبر فيهما المحل الذي ثبتت الشئ ونفيه عن محل شأنه  
 الشئ واما النقيضان فهما شئ ونفيه عن غير ذلك المحل  
 سواء كان في الجواهر كزبد لان زبد وعدم المحل فيهما ظاهرا وفي الكليات

كسواد

كسواد لا سواد لانه لا يشترط ان لا يكون له من المحل في نفس الامر وان  
 ليس معتبرا ولا ملاحظا فلكون المتعدي في النقيضين الا باعتبار الذهن  
 وتقول بمعنى انهما في حد ذاتهما لا يتحققان معا ولا يستندان في نفس  
 الوجود والاتصاف المحل لما علمت من عدم اعتبار المحل اذ كان  
 العلامة للوجود ثم راي عبد الحكيم علي في علي سعد على عقايد  
 النسفي صرح بان التحقيق انه لا تناقض في المراتب الا باعتبار المحل  
 والا في تحقيقه في كل من وفي الوجود في محلين نفي لتجمع في محل فيجب  
 ان المتعدي في النقيضين المتعديين باعتبار المحل وفي المرتبة  
 باعتبار القول والعقد ثم قال

**ملكة وعدم قول فيهما**  
**ثبوت امر ونفيه اعلمنا**  
**عن الذي من شأنه ان يوصف**  
**به وان كل شيء قد عرف**

اقول نفي بالعدم والملكة لانها شاركا النقيضين في ان كل منهما  
 ثبوت امر ونفيه وان اختلفا بغير هذا كما ياتي في عدم الملكة  
 بانها ثبوت امر ونفيه عما من شأنه ان يتصف به وهذا شامل  
 لما اذا كان شأن المحل ان يتصف به باعتبار ما ذكرنا وباعتبار  
 محدد كتحقق الحيوة وعدم الامر او باعتبار كونه كالحية في  
 كالحية فان نوعها الانساني من حيث هو يقبل الحيوة لوجودها  
 في بعض جنس يات من الرجال او باعتبار جنسه كقرب كالحية في  
 النفس او جنسه البعيد كالحية وعدمها للشيء فان جنسه البعيد  
 وهو جسم يقبل الحيوة في جنس يات وهو رجال ويقال لهما لعدم الملكة  
 الحقيقيان وهما العلم الاول ووضوح بقوله عن الذي من شأنه  
 ان يتصف به النقيضان فانها وان كانا ثبتت امر ونفيه الا ان  
 النفي فيهما عقيد بالاطلاق فيهما مبياتان لعدم والملكة لانه

مطلق عن التقيد حتى يكون ان اعم منها كما بان في اصطلاح الصوليبي  
 فالبصر مثلاً ان قابلية البصر الشامل لورمه عما من شأنه البصر هو  
 المعنون عنه بالعمى ولعدمه عما لا يتقبله باعتبار من الاعتبارات  
 السابقة كالجوهر النزيه كما ان امتناع قضين وليس اعمه او ملكة وان  
 قابلية بلا بصر بمعنى خصوص فبغده عما من شأنه ان يتصق به هو  
 مدلول العمى كما ان عدمه او ملكة وليس اعمه فبغده عما من شأنه ان يتصق  
 له من وضع هذا التوضيح وما لوجب تباينها ايضا ان التقضين لا يرتفعان  
 وعدم الملكة يرتفعان فالجوهر الفرع قد خلق عن كبره والعمى لا يتقبل  
 البصر باعتبار من الاعتبارات كسابقة ولم يحل عن بصر لا بصر اذ هو  
 متصف بلا بصر في قول المصنف وذلك كل حي اشارة الى كبرى من شأنه ان  
 يتصق اي المحل الذي شأنه الاتصاف هو كل حي بمعنى كما قاله مثال  
 العمى والبصر الا ان فيه ملاحظة اما اولها هو قاصر على المحل في عدم  
 والملكة المشهورين اذ المحل في الحقيقة شاملاً لكل جسم كما هو  
 ظاهر لمن تأمل ما سبق والتعريف شاملاً للتوابع كما عرفت  
 فتولى في التعريف عن الذي من شأنه ان يتصق به شامل للمحليين  
 في النوعين فاسم الاشارة في قوله وذلك الرجوع اليه شامل للمحليين  
 ايضا فبوجه كعمى والبصر كل حي وكل جسم لا خصوص كل واما تأنيب حيث  
 كان مراده ما قاله كان عليهما بانى بعبارة فبغده اذ لا يفهم قصد  
 هذا الا من قوله مرادى كذا وكذا ولو اطلع اولى الناس على نظره فيما ذكره  
 لا يفهم من عبارته هذا المعنى اللطيفة فاصفق بتبينه ان  
 الاول كون العمى والبصر من قبيل العدم والملكة انما هو مذهب المنطقيين  
 الذي نحن بسعد اصطلاحهم الا ان مذهب اهل السنة ان العمى  
 وضع وجودي هو والبصر ضلوان وهذا اختلاف لا يترتب عليه

اختلال

قوله كما بان  
 في اصطلاح  
 الصوليبي  
 قوله ان  
 قابلية  
 البصر  
 الشامل  
 لورمه  
 عما من  
 شأنه  
 البصر  
 هو  
 المعنون  
 عنه  
 بالعمى  
 ولعدمه  
 عما لا  
 يتقبله  
 باعتبار  
 من  
 الاعتبارات  
 السابقة  
 كالجوهر  
 النزيه  
 كما ان  
 امتناع  
 قضين  
 وليس  
 اعمه  
 او  
 ملكة  
 وان  
 قابلية  
 بلا  
 بصر  
 بمعنى  
 خصوص  
 فبغده  
 عما من  
 شأنه  
 ان  
 يتصق  
 به  
 هو  
 مدلول  
 العمى  
 كما ان  
 عدمه  
 او  
 ملكة  
 ليس  
 اعمه  
 فبغده  
 عما من  
 شأنه  
 ان  
 يتصق  
 له  
 من  
 وضع  
 هذا  
 التوضيح  
 وما  
 لوجب  
 تباينها  
 ايضا  
 ان  
 التقضين  
 لا  
 يرتفعان  
 وعدم  
 الملكة  
 يرتفعان  
 فالجوهر  
 الفرع  
 قد  
 خلق  
 عن  
 كبره  
 والعمى  
 لا  
 يتقبل  
 البصر  
 باعتبار  
 من  
 الاعتبارات  
 كسابقة  
 ولم  
 يحل  
 عن  
 بصر  
 لا  
 بصر  
 اذ  
 هو  
 متصف  
 بلا  
 بصر  
 في  
 قول  
 المصنف  
 وذلك  
 كل  
 حي  
 اشارة  
 الى  
 كبرى  
 من  
 شأنه  
 ان  
 يتصق  
 اي  
 المحل  
 الذي  
 شأنه  
 الاتصاف  
 هو  
 كل  
 حي  
 بمعنى  
 كما  
 قاله  
 مثال  
 العمى  
 والبصر  
 الا  
 ان  
 فيه  
 ملاحظة  
 اما  
 اولها  
 هو  
 قاصر  
 على  
 المحل  
 في  
 عدم  
 والملكة  
 المشهورين  
 اذ  
 المحل  
 في  
 الحقيقة  
 شاملاً  
 لكل  
 جسم  
 كما  
 هو  
 ظاهر  
 لمن  
 تأمل  
 ما  
 سبق  
 والتعريف  
 شاملاً  
 للتوابع  
 كما  
 عرفت  
 فتولى  
 في  
 التعريف  
 عن  
 الذي  
 من  
 شأنه  
 ان  
 يتصق  
 به  
 شامل  
 للمحليين  
 في  
 النوعين  
 فاسم  
 الاشارة  
 في  
 قوله  
 وذلك  
 الرجوع  
 اليه  
 شامل  
 للمحليين  
 ايضا  
 فبوجه  
 كعمى  
 والبصر  
 كل  
 حي  
 وكل  
 جسم  
 لا  
 خصوص  
 كل  
 واما  
 تأنيب  
 حيث  
 كان  
 مراده  
 ما  
 قاله  
 كان  
 عليهما  
 بانى  
 بعبارة  
 فبغده  
 اذ  
 لا  
 يفهم  
 قصد  
 هذا  
 الا  
 من  
 قوله  
 مرادى  
 كذا  
 وكذا  
 ولو  
 اطلع  
 اولى  
 الناس  
 على  
 نظره  
 فيما  
 ذكره  
 لا  
 يفهم  
 من  
 عبارته  
 هذا  
 المعنى  
 اللطيفة  
 فاصفق  
 بتبينه  
 ان  
 الاول  
 كون  
 العمى  
 والبصر  
 من  
 قبيل  
 العدم  
 والملكة  
 انما  
 هو  
 مذهب  
 المنطقيين  
 الذي  
 نحن  
 بسعد  
 اصطلاحهم  
 الا  
 ان  
 مذهب  
 اهل  
 السنة  
 ان  
 العمى  
 وضع  
 وجودي  
 هو  
 والبصر  
 ضلوان  
 وهذا  
 اختلاف  
 لا  
 يترتب  
 عليه

اختلال في التقيد بحج هذا بعينه في العلم والجهل والموت والحياة الثالث  
 تقابل العدم والملكة باعتبار وجوده والانصاف كما سبق وذلك  
 ان احداهما لما كان وجوديا كان باعتبار وجوده ايضا واعتبلا  
 انصاف المحل به ثم قال

**ضدان معنيين موجودان بينهما غاية خلق وان  
 وليس واحداً بكونه ثقلاً عليه اخراً عن**

اقول تلك بالصدق في اشارتها التقضين والعدم والملكة في عدم  
 توقف كل من المتقابلين على الآخر فلم يبق للمتضامين الا التاخر والاضداد  
 معنيين موجودان بينهما غاية اللبس الخلاف لا يتوقف ثقل واحد منهما  
 على ثقل الاخر والى بقوله موجودان مع الاستغناء عنه بقوله معنيين  
 اذ صفة المعنى كالعرض انما يقال على الموجود فعلا لا يتوهم من ان  
 المراد بالمعنى ما قابل الذات فيشملها ليس وجوديا واخر عن قوله معنيين  
 الذاتان والمعنى فلا تضاد فيما ذكر وفيه خلاف في غير موضع  
 موجودات التقضين والعدم والملكة ويجزى به ايضا المتضامين  
 اذ المراد به ما هو المتبادر منه اعني الوجود خارج الالهان وحده  
 لغوهم ولا يتوقف ثقل واحد منهما انما يتوقف على سبب زيادة هذا  
 انه ربما يتوهم ان المراد بالوجودي ما ليس عدم كذا فيدخل المتضامين  
 لانها وجوديان بهذا المعنى كما بان في ايراد هذا التقيد ليدل على  
 وعلى هذا التوجه واعلم ان هذا بناء على مذهب اهل السنة من ان  
 المتضامين من الاعتبارات ولا وجود لها وقد يقال هذا المعنى  
 المنطقي وهو مبني على مذهب جمهور كفاية من ان الاضافات  
 موجودة في الخارج كما بان في حق المتضامين لانها خارجة عن وجود  
 موجودان فلا بد من زيادة ولا يتوقف بل يمتنع جازها وهو

بينها غاية الخلاف ان ضربان لا يجتمعان في محل واحد كالحل  
 انفسوي كان محرجا للتلافيين فقط فانها وان كان بينهما اختلاف من  
 حيث الحقيقة الا انه لم يطلع الغاية لانها مجتمعان كالحركة والبياض فيحصله  
 ان المراد بالخلاف جنس الاختلاف المتحقق في اختلاف الحقيقة مجردا  
 مع التعاند في الصدق وغاياته النزول الكمال منه وهو الثالث والتضاد  
 على هذا التفسير يسمى التضاد المشهور وعليه تعدد الاضداد  
 والبياض مثل بضاؤه كل لون غير من سواد وحمرة وازوا كما قيل بضران  
 ولم يقل اضداد مع ان الضد يزيد على اثنين على هذا ما اعاد الملأ النبي  
 من الاضداد وليكون جاريا على سائر ما سيق في التقيضين وان  
 قس كما فعل بعضهم يكون كل منهما طارفا للماهية متقابلا للاضداد كضد في اللون  
 اعنى السواد والبياض كان محرجا للتلافيين ولما بين الطرفين كالتضاد  
 كالصفة والخفة فهو على هذا فالصفة متلا مع سواد والبياض والخفة  
 ليس ضدتين بل هما مجرد متنافيين وعلى هذا فتشبه الضد ظاهرة والتضاد  
 على هذا يسمى التضاد الحقيقي وهو اخص من المشهور عكس سابق في عهد  
 والملكية على انه نقل عن ابن سينا اعتبار كون كل منهما طارفا في المشهور اي  
 قال السعدوي متقابلا مثل الفرق مع البياض خارج عن الاربعة في قوله  
 السكتان قلب وما هو خارج عن الاربعة ايضه الجدل في قوله  
 تعقل واحد منها وارثها لكونه ابيض وكونه اسود فكل من التفرعين  
 متنافيان باعتبار الانصاف والابتنان ما نوع من انواع الاربعة  
 هذا واعلم ان الشافي في الاجتماع لا يكتفي في التضاد الا اذا كان ذاتيا  
 فذلك بحركة زمنية وعلمك بكونه ليسا ضدتين لان تناقضهما انما  
 هو من حيث التعلق ان قلت على تفسير سوسى كما سبق هذا  
 التفسيرين تير صانح لادنى التلئين فيه فانها لا يجتمعان وتبينان

قلت

قلت هذا التعريف لاهل المنطق وهو جار على من ذهب الحكم القائلين باجتماع التلئين  
 وان كان من ذهب اهل الكيفية عدم اجتماعهما باقيا بضاؤه اصطلاح الاصوليين  
 بل ولو قلنا بان هذا التفسير جار على من ذهب اهل السنة فالظاهر انهما لا يريدان لما  
 سبق من ان المراد بغايات الخلاف في الحقيقة مع عدم امكان الجمع  
 والمثلان كالبياض والبياض ليسا مختلفين بالحقيقة وان لم يجتمعا في بطل منع  
 التعريف كما قال بعض شيوخه لوصف العقدي والحادث فلو زادوا في التلئين  
 على محل واحد كان مانعا وكوننا ان نقول انما لم يزيدوا ذلك نظر الي  
 ان موضوع كلامهم المتقابلات المتواردان على محل واحد فيكون  
 الاولية اشتهرت اجتماع الضدين انما استعمال الاربعة في جميع كسفيين  
 التقيضين المحال براهته وذلك ان سواد يصدق عليه لا بياض وبياض  
 يصدق عليه لا سواد فلو اجتمع البياض والسواد لم يزم اجتماع بياض بياض  
 وسواد لا سواد وكون المحال الواحد البين لا بينا ولو لا سواد وكذا  
 قول في العدم والملكية الساقطين وفي المتضايفين الاتيين وناقض هذا  
 بعض الاذكياء بأنه موجود في التلئين مع انها اجتماعان الاتري ان الحركة من افراد  
 لا بياض والبياض من افراد الحركة فيلزم على اجتماعهما اجتماع حركية لا حركة  
 وبياض لا بياض وكون المحال الواحد متحا لا متحا والبيضا لا بياض مع انها  
 يجتمعان واقول الجواب عنه ان الحدس انما هو جمع فقيض الشيء مع محض  
 جهة انصاف المحالها كان يتصف بهما من حيث الكيف او الالوان والتميز  
 ان السعدوي يجعل الشيء الواحد ذاتا واعتبارا شيئين متنافيين بخلاف اجتماعهما  
 مع اختلاف الهيئة فقبح محال كافي الخلق في الاتري ان وصفه بالبياض بين  
 الكيف وبلابانه من حيث وصفه الالوان اعنى الحركة ولا يضر في اجتماعها  
 لا بياض وحركته لا حركه من جهة تدين مختلفتين ومما اتفق في دعوى ما قلناه في  
 نفي الشيء فرع صحة شئته فانه يقال له لا بياض الا ما يقبل ان يكون  
 بياضا وهو اللون والحركة ليست من الوجود حتى يقال انها لا بياض  
 فدل هذا على ان النسبة والنسبة انما يقارن بها في الوجود الفعلي  
 انية اذا قلنا ذلك قابل جعل مجوز ان تكون صلاوة غير البياض مثلا

وما المانع من ان يتعمم بالشئ معنى واحد يقال له جلاوه وبياض وهو ذلك غاية الامر ان المطلق عليه تعقل لوجه ذلك لكان الشئ الواحد شيئين متمايزين وذلك ان البياض يضاد الكون والجلاوه لا تضاده فلو كانت الجلاوه هي البياض لكان المضادين متقاربا وهو باطل ببلهته فربما شخشا ويكون باطلاه باسهل من هذا وهو ان الجلاوه من اوله وبياضه من البياض من اخره الا جلاوه فلو كان الشئ الواحد بياضا وجلاوه لكان الشئ الواحد جلاوه ولا جلاوه وبياضا لا بياضا وهذا قول لمصنف بينهما غاية ظن خبير مقدم وقوله ذات مبتدأ مؤخر وهو اشارة للمضدين وقوله تعقلا تميز محمول عن الفاعل وقوله اخص فاعل المصدر اعني توفيق وقوله عليه متعلق بتوفيق وضمير الموحده اصل التركيب قبل تحويل الهمزة عن التعيين وليس واجدي توفيق تعقل الاضطر عليه ثم قال

**والمشاهير ان كل امرات في غاية الخلق الذي هو فان تعقل لكل من هذين** **وقن على مثال بدو كمين**

عرف المتضادين بانهما امران بينهما غاية الخلق في يتوقف تعقل كل منهما على تعقل الاخر فيخرج بقوله بينهما غاية الخلق في الخلق فان وخرج تعقل يتوقف تعقل او التقيضان والتضادان والعدم والملكية ووجه يتوقف قاصر على المعرف وتلك الامور وهو كون الحيوان متوقفا عنه غيره وكسوفه وهي تون كمين ان سبق اذ اعني غيره فكل من هذين المتقابلين لا يتعقل الا اذا تعقل الاخر اما المتكلم زمان الذات لوجهها بين قلب الله الثابت لانهما وان تلاك ما تعقل الا ان كلامها عني في تعقل عن الاخر وحذف المصدر من التصريح كقولهم نظر الى ان قوله تعقل للمعروف عن في الاخر ج و ايضا ذكره لكان المتبادر ان المراد بالوجود بين الموجود ان خارجا لهما هو مذهب جمهور الفلاسفة حتى بين بانها تقطع بنفسه كسما وخصية الاضطر فقال له هو خلاف قول الجمهور من ان الاضافات اعتبار له وجوه

لا وجود لها في الخارج وواقفهم عليه بعض الحكماء وان كان هذا التعريف للمنطقين ولتبدل المتكلمون بادلته منها ان الاضافات لو كانت موجودة للحالت حالة في محل وحاليتها اضافة موجودة في حالة في محل وحاليتها اضافة وهكذا فيلزم كسلسل المحال واجا تواعن دليل الفلاسفة بان القطع انما هو بصد قولنا كسما فو قنا وهذا لا يستدعي وجود كسوفية كما في قولنا زيد اعشى فان ذلك لا يستدعي صدقه وجود كسوفية بل يبيد الاضافة تطلق على معنيين احدهما انشئ العركشي كعارض والثاني كجرح كاصول من الجملة التي تعوض لها الاضافة ومن الاضافة التي تعوض لها والاولى كسما بالمشاف كسوف وكثافة بالمشاف كسوف وكسوف كسوف يسي هذا وقول كسوف تعقل لكل مفيد المراد من ان كلامها يتوقف تعقلا على تعقل الاخر بخلاف قول غيره ويتوقف تعقل احدهما على الاخر لان كلامه كسوف فيه اذ قال على كل وجهه على انه كسوف وان اجاب الاخصى وكفارسي ثم قال

**هذه المناقاة عند المنطق اما الاصول فانها حق في تقيض عدم والملكية** **وكتشافان في كسوف كسوف**

قد سبق ان الاصول الاربعة انما هي في اصطلاح المنطق واما للاصول في هذه النوعين التقيضين بتعريف يدرج فيه كعدم والملكية فالنقيضان في اصطلاحهم نبوت الشئ وغيره وهذا يشمل كسوف والنفي المعبر عنها عند غيره بالنقيضين وكتسوف وكسوف المعبر عنها عند غيره بالعدم والملكية وقوله كسوفين بتعريف يدرج فيه كسوفية كسوفية كسوفية كسوفية متقابلان بينهما غاية الخلق في الايجتهان ويرتفعان افا وجههم

وما المانع من ان يتقدم بالشيء معنى واحد يقال له جلاوه وبيان وهو ذلك غاية الامر ان لم نطلع عليه نقول له لوجه ذلك لكان الشيء الواحد متبوعين متباينين وذلك ان السابق بضا كسواء والحلاوة لا تضاهيه فلو كانت الحلاوة هي السابق لكان المضارع متقاد وهو باطل بلاهته قرره شيخنا ويكن ابطاله باسهل من هذا وهو ان الحلاوه من اولاد يونيا حتى والبياض من اولاد الحلاوة فلو كان الشيء الواحد بياضا وحلاوة لكان الشيء الواحد حلاوة ولا حلاوه وبياضا لا بياضا وهذا قول المصنف بينهما غاية ظن خيه تقدم وقوله ذات مبتدأ مؤخر وهو اشارة للمضدين وقوله تعقلا يتميز بحول عن الفاعل وقوله اخذ فاعل المصدر اعني توفيق وقوله عليه متعلق بتوفيق وخبره للواحد واصل الترتيب قبل تحويل الاسناد عن التفسير وليس واجد في توفيق تعقل الاض عليه ثم قال

**والمشاهير ان كل امرئ في غاية الخلق الذي عرفه فان تعقل لكل من هذين**

عنه المتضادين بانها امران بينهما غاية الخلق في يتوقف تعقل كل منهما على تعقل الآخر فيرجع تعقل بينهما غاية تخله في الخلا فان وخرج تعقل يتوقف تعقل الكيفيات والكضيان وعدمه والملكة ووقع يتوقف قاصر على المعرف ومثال ذلك الدعوة وهو يكون الحيوان متوقفا لدا عنه غيره وبسببه وهو يكون الحيوان سبع ارا عن غيره فكل من هذين المتعالمين لا يتعقل الا اذا تعقل الآخر اما المتعلم زمان اللذان لزومها بين قلب هذه الثمانية لانهما وان تلازم تعقلا كقولنا كذا منها غني في تعقل عن الاخر وحذف لعدم التعريف كقولنا ان تعقل الى ان قول تعقل الكيفيات في الاصول جرم وايضا لو ذكره لكان المتبادر ان المراد بالوجود بين الوجود ان خارجا كما هو مذهب جمهور فلا سفة بحيث بين بانها تقطع بنفسه كسما وعنتية الاض فمثلا هو خلاف قول الجمهور من ان الاضافات اعتبارات لوجود

لا وجود لها في الخارج واقترنهم عليه بعض الحكماء وان كان هذا التعريف للمنطقين ولستدل المتكلمين بادلة منها ان الاضافات لو كانت موجودة لكانت حالة في محل وحاليتها باضافة موجودة في حالة في محل وحاليتها باضافة وهكذا فيلزم كتب لسلسل كمال واجابوا عن دليل الفلاسفة بان القطع انما هو بصدق قولنا كسما فو قنا وهذا لا يستدعي وجود كنفوقية كما في قولنا زيد اعشى فانه لا يستدعي صدقه وجوده كسما بل يبيد الاضافة تطلق على معنيين احدهما انفي العر كسما كعارض والثاني كقولنا كسما اصل من كسما التي تعوض بها الاضافة ومن الاضافة التي تعوض بها والاولى هي بالاضاف الحقيقية والثانية بالاضاف الكثرية ذكره المحقق في هذا وقول المصنف تعقل لكل مفيد للمراد من ان كلامها يتوقف تعقل على تعقل الاخر بخلاف قول غيره ويتوقف تعقل احدهما على الاخر لان اللان كلام المصنف فيه اذ قال كل الجمهور على انه لحن وان اجابوا الاخفش والفارسي ثم قال

**هذه المناقاة عند المنطق اما الاصول فانها حتمية في تقيض عدم والملكة**

قد سبق ان الدواعج الاربعة انما هي في اصطلاح المنطق واما للاصول فيرجعها الى نوعين كالتقيض والتعريف يندرج فيه كعدم والملكة فالنقضان في اصطلاحهم نبوت الشيء وغيره وهذا يشمل كنبوت والشيء المعبر عنها عند غيرهم بالتقيض والتعريف والشيء المعبر عنها عند غيرهم بالعدم والملكة وتوقف كصدق يتعريف يندرج فيه كصدق لكان يقال الكضيان متقابلا بينهما غاية الخلق في لا يجتمعان ويرتفعان فاذا جمعهم



ربح قال وقد وقع في كلامهم اطلاق الكسب والواجب على معنى  
 عام يشمل العدم والملكية ولم اقف على اطلاق كضدين علمي يشتمل  
 المتضادين بالحقيقة فظاهر ان يكون اصطلاحا لا حلالا لاصول  
 اذ اعرفت ما افادته هذا الخبر الوضع لك المقام وعرفت انه لا محل  
 لقول بعضهم هنا كقوله يصح ادراج العدم والملكية في كنفضين  
 مع ان العدم والملكية غير تقومان والنقضين لا يرتفعان وكيفية  
 يصح ادراج المتضادين في كضدين مع ان المتضادين ليسا  
 موجودين خارجا وكضدين موجودان اذا ما قال هذا اللفظ  
 انما هو في هذه الازواج عند المنطقي اما الاصول فله اصطلاح  
 اخر قد عرفت ذلك في الاصل ووقع من الازواج المطلقات  
 اللدبية عند الاصول الخلافان وهما امران مختلفان بالحقيقة  
 بجهة ما ويرتفعان كالبياض والحركة والمثلث وهما امران  
 متحدان حقيقة لا بجهة ما وقد يرتفعان كبياض وبياض والنج  
 بعض المكون المتولين لا بجهة ما بان المحل لو قبل المتولين لزم ان  
 يقبل كضدين فان الثابت الذي لا يخلو عنه او عن مثله  
 فلو قبل المتولين لجاز وجود احد صفة المحل مع انتقاله  
 فيخلق الذي انتهى ضده فجهة كضدان وهو محال وقد بين  
 بان الاسلام ان كضد يخلق المتكامل المنتزعا وجوده كمثل الله  
 مانع من وجود كضد وقالت كذا بجهة ما المتولين قالوا  
 الا ترى انك اذا صبغت ثوب المصبوغ بغيره لزم ان يكون  
 وما اذا كان الالاجتماع لوتين ومن نقول الصبيغ الثاني زاد  
 اللون الاول قوة فهو لون واحد انتقل من طور الى طور  
 هذا والله سبحانه ان يطفى بنا ووالينا ومنا

واخواننا

واخواننا وجميع المسلمين في الدارين ولا يكفينا الى غيره طرفة عين  
 بجاء حبيبته القبول عنده سيدنا وولانا محمد صلى الله عليه  
 وعلى آله وصحبه وسلم قال مولانا محمد بن محمد بن  
 وعنه ابن ابي عمير عن ابي بصير عن ابي بصير  
 سنة اثنى عشر وبعين ومائة

والحق من كونه كضدين  
 على صفة اثنى عشر  
 في كنفه

ناسخها بالفقير اليه كذا كذا  
 كذا في رواق كذا كذا  
 الا في غيرهم لم يردوا  
 ولا في غيرهم  
 في الهم كذا كذا  
 في الهم كذا كذا  
 في الهم كذا كذا

في الهم كذا كذا

