

[WMS Arabic 394]

Persistent URL

<https://wellcomecollection.org/works/kexeuky3>

License and attribution

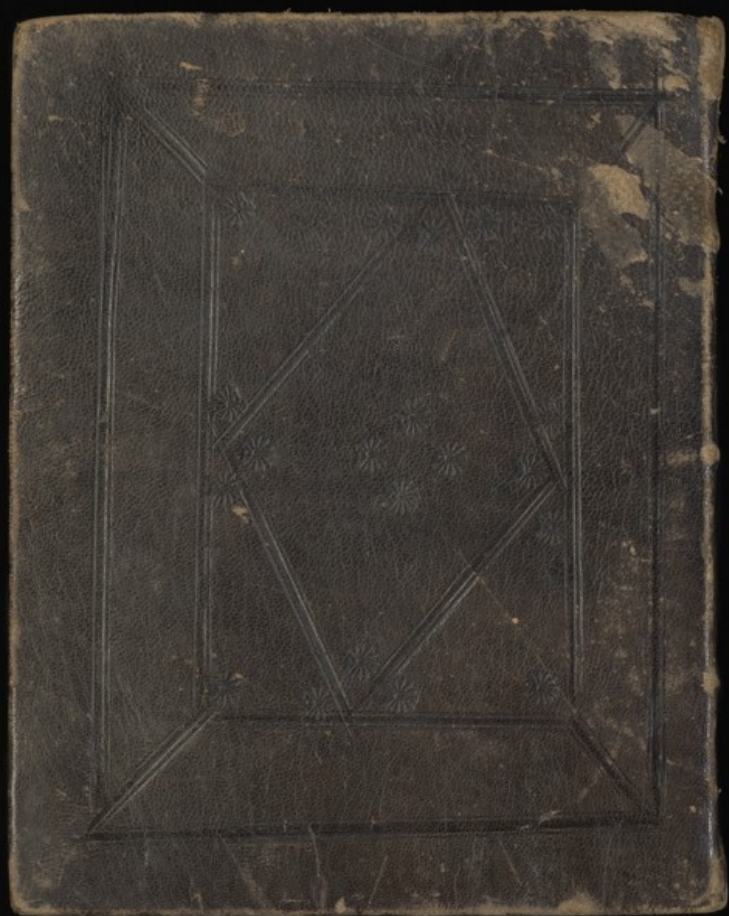
You have permission to make copies of this work under a Creative Commons, Attribution license.

This licence permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited. See the Legal Code for further information.

Image source should be attributed as specified in the full catalogue record. If no source is given the image should be attributed to Wellcome Collection.



Wellcome Collection
183 Euston Road
London NW1 2BE UK
T +44 (0)20 7611 8722
E library@wellcomecollection.org
<https://wellcomecollection.org>



Nº 6659

مكتبة جامعة القاهرة

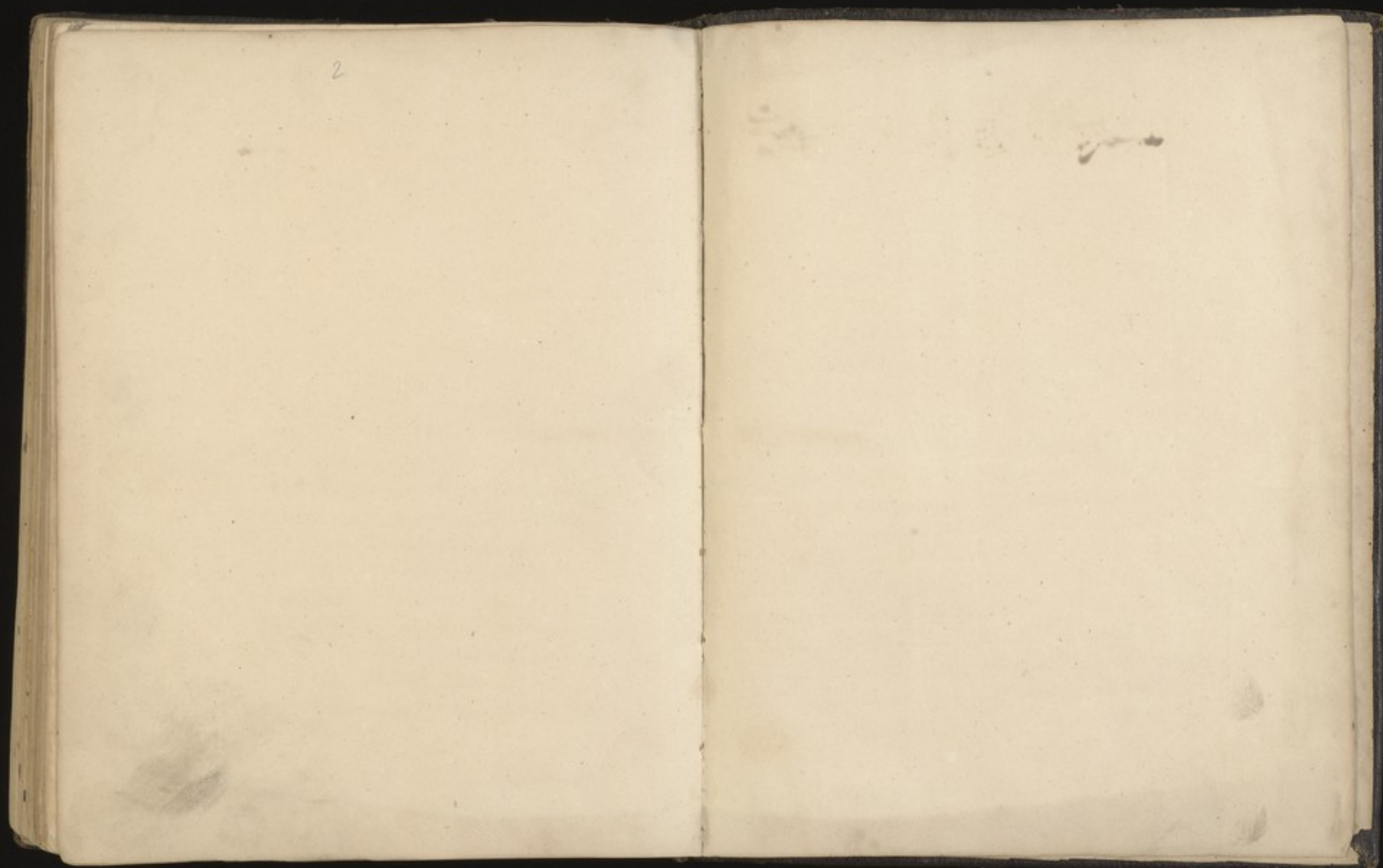
د. هـ

N.º 66,599

WMS Ov. 373

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

117



66599

4

لها دأبا قاله النسخ الصالح بالبرص وبتدبيرة الكتاب بقية العلوم كانت باستقفا
فتمت كتابته عنده في شهر المحرم سنة ثمان مائة من الحضانة الجارية في انقضاء
تقدروا العلم عن من سلكه هذا طريقا كان الموفق المستعان الذي والى است
السياسة القرائن ليعلمه من يعرفها عن طريقه في قسم النسخة القصيرة. فافهموا
من اجل الحق الحسنة. والله اعلم بالصواب

الحمد لله

ان التصورات الباطنة منها تقع شيئا ما هكذا يقع لها التعجب عليه ما تسلب عنه شيئا
فهذا الفعل اذا اخطأ كما انشئ في العقل بصورة وما انه في العقل المذكر بغير تصور
فصل ان الصورة هي تجميع في المتوحيات بينك والبشاش واما التصور فهو العقل الذي به
يعلم شيئا ما الباطنة فكل تصور المار ذكره هو مناسب جدا لانه لفظ الباطنة يصدر عن
الحس ولا ينفذ عن غير ما يتخلفه مثلا ان التصور هو صورة البصيرة المستصورة في العقل وان
انه في العقل المستصور وهو هو العقل المتوسط لما لا يقع ~~في~~ هذا الحس اراء الفلاس
الذين صرحوا منع ان يكون المذكرة هكذا ان الذين يستكون المذكرة وان كانا هما ل
يكون التصور العنقبة مختل الخالية من كل صورة اما انه في عرض من شئ من شئ متخيلة تصور
كل ما يشاء بصورة او غير ايا ما يحس واما في الحركات في فعل التصور في غير شئ من شئ من
الاحص

[illegible]

في اقسام التصورات المختلفة

[illegible]

فان تصور الجسمي هو ان لا يصيبه العقل بسبب التغيير المادي على الاثر من ان تصور المذهب
مثلا وانما هو يتغير خلافا من استخدام الجرمي كتصور اثر او اعداد وان تصور المذهب
الموضوع مع الصورة كالذي بين مثله وانما بين الصورة منفردة كالبيان فيها انما هو

الحزب الثاني

الفصل

في طبيعة الحكم والقضية

الفصل الثاني

القضاي
في ايضاح اقسام القضاة وخواصها

ان كل نصيب هو من القدر في موصلة او ساجدة بسيطة او مركبة كلياً وجزئياً
مفرقة لانه ما بين هذه الاعداد ثلث متوسط. فالنقسم الاول هو نظر الى الكيفية لان

١١
 فكلما اذ السلب يحدد كغيره القضية ثالثا ونظرا الى المادة لان كل واحد من الموضوع
 والمحل اللذين من وحيها اولهما يتعلق بقضية ما او كغيرها كما انهما يتبعان ما دها
 والنسب الثالث نظر الى الكمية لانه اشاع موضوع القضية كما انهما يتبعان الى
 الموضوع او لا فانه يكتشف كغيره ما
 ١٢
 اما ما هي القضية الموجبة فتتبع من العدد السابق على ان في القضية الموجبة
 ينسب المحل الى الموضوع بحسب كل نفسه وبحسب جز لا مقدار فقط وذلك حيث يكون هذا
 اعظم امتدادا للموضوع وطا كما كانت القضية صا فتن. مثلا ان البطلان هو الكون
 اما في القضية السالبة فينبغي المحل عن الموضوع بحسب كل امتداد له. ان كانت ليس
 بهيتم اعقاب هو احد الماهيات فطعا بحسب كل تصور ذلك المحل هو انه لا
 يسلب كل واحد من اللذان في القضية المذكورة بينما نفس المحل الذي هو الجسم بل
 كغيره المقصور او كغيره كغيره حقيقة البهيم الفاعل في الحس والكمية مع فالتحق ما
 ١٣
 ان ساطعة القضايا او كغيرها يحدد ان من وجده الموضوع او المحل او غيرهما نظر
 الى السلب لا نظر الى القسط وكذا في الكلام مثلا هاتر القضية فيكون هو عالم من بحسب القضية
 هو متوحد اندم هما بسيطان والعكس كمن القضية مركبة مثلا بطرس ويوس هما عالمان
 او بطرس اما انه عالمان فينتفخ ثم القضايا المركبة يمكن ان تتوحد الى البسيط وهذا
 ينشأ عن حقيقة ما ذكرناه اعلاه لغيره صدقها او كغيرها ونفس القضايا المركبة هذه القضايا هي
 الحقيقية والمضادة والاسطرية والاستنائية والاضدادية والمجوزية والاحتوائية
 لها مزية خاصة لانه ما انما يتوحدان من قضيتين المراد انهما موضوعية ولا فرق
 موضوعية او ساطعة والموضوعية تكونان تساعدا على انهما على صفة الموضوعية لا دائما
 ١٤
 ان امتداد الموضوع لا يضاف الى كونه او كونه كغيره القضية. والموضوع
 الذي له مزية امتداد البنية او الفهم ويرا وحيل محدد في قيم القضية المعقدة. ولينفص
 معنى اراد به يحدد ينص القضية كغيره مثلا معنى الحاسب او حيل الموضوع
 الذي

١٥
 الذي يثبت لك ان او كغيره موضوع ما يحيل القضية كلية مثلا كما استبان على ما علم ان هذه
 المقادير هي من موضوعات كذا لا تقع دائما بالموضوع وينتدب بحسب الحكم على كونه القضايا من
 طبيعة المحل ومن المادة الموضوع اعراضات كالمحل ذاتيا للموضوع فيكون كانه ازيد
 كونه القضية كلية دائما وان كان موضوعيا فالقضية يكون كونه كلية اول كونه
 وهذه الكلية لا تحل في موضوعات او كونه. ثم ان الموضوع يتفرع من مرات كثيرة يفرع
 اما في الحول او في الحول او في الحول او في الحول او في الحول او في الحول او في الحول او في الحول
 للمادى باقره في ما في القضية

الفضائل

في تقابل القضايا

١٦
 علم ان التقابل هو تقابل قضيتين هما الموضوع والمحل ذاتها واستعمالها في
 الحكم فالتقابل كغيره يقتضيه امران. الاول ان تكون وحدة وذاتية الموضوع والمحل
 والقضيتين كغيرها الثاني ان الامدة قبل ما ليستة لا فرق وموضوعه هو موضوع
 فله تقابل ومن هنا يبان ان القضايا السالبة والمجوزية لا تقابل كغيرها او كغيرها
 القابلة بعضها او لا يتوحدان في الموضوعات واللازمة تحت الشك وليست هي
 بالقضية متقابلة وكغيرهم يسمون نوعا من القضايا واستعمالها في الضرورى
 فيما سوف نقوله انما ايضا يجب ان تعتبر الصور التي كان من عادة
 ان يسميها تقابل القضايا هذا ينشأ من صوغ اعراضها كما ان يكون الكلية والمجوزية
 المجزئين العادة تحت لا فرق عن ليسا وحياتها الكلية والمجوزية والمجوزية السالبة
 يشبه ما تقدم وكانا يولد على الكلية الموجبة والمجوزية السالبة والمجوزية السالبة
 والمجوزية الموجبة والمجوزية السالبة والمجوزية السالبة والمجوزية السالبة والمجوزية السالبة

الحقيقة يطلب تصوراً آخر ثالثاً له ارتباط ما مع السابقين فيها بما معه مرتين صانعة
 حكيمة فيها اختياراً مع ثالث ظهر مؤلفه التصديق السابقين او ما فيها وهذا
 هو الانتقال الفكري من ثم قد اعتاد ان يحد بانه فعل العقل الذي ينتج به حكم واحد
 من احكام اولها ارتباطاً علمياً ومن ثم كما ان الحكم ينشأ من ملاحظة انتفاء التصديق
 او خلافها هكذا الانتقال الفكري يقوم صوراً في ملاحظة انتفاء او ارتباط الحكم الثالث
 مع الحكمين السابقين او انتفاء انتفاء مع السابق فالانتقال الفكري العرفي الكارح
 يدعى انهم استدلالاً او حجة وان كانت ثانياً يدعى انهم قياساً وهذا الاستدلال
 والقياس ليسا شيئاً آخر غيراً ثانياً للانتقال الفكري كما ان القضية هي علة الحكم وهذا
 نحن نتكلم في هذا الفصل عن طبيعة الانتقال الفكري والقياس وهو المبادى التي تستند
 عليها ثم على شيكاً مختلفة ايضا لها اتصال مع ما تقدم

الفصل الاول في طبيعة الانتقال الفكري والقياس

في بيان ان الانتقال الفكري والقياس هما مادتان متماثلتان
 ان الله من شرهما السابقين الى الانتقال الفكري ان مادته هي تلك الصورة والوحدانية
 احكام تتركبها ومادة القياس هي ذاته حدود مقابلة لتلك الصورة وتلك ضاياً مقابلة
 ثلاثة احكام وزعية: زيادة المضاف وتكون تسمية كل من المجرى والمضروب مثلاً ان
 الفوقية هي ان الله سبحانه يجب اذا افترضنا انها لا تفرق انما هي انما هي انما هي
 بغير سلطة فتأخذ تصوراً ثالثاً كالكبر السام والملا وتقبل التصديق السابقين معه
 صانعة حكيمة قاله ان الكبر السام يجب والله هو غير سام غير هذا تنبؤ حكيماً
 ثالثاً وهذا ان الله سبحانه يجب واذا لم يصدق على الله ان الكبر السام اول يصدق
 على الكبر السام انما يجب ان الله سبحانه يجب او القضية الاولى والثانية بالسلطة ظهرت
 في الحكم او القضية ان الله تعالى المعافاة هكذا اذا الله لا يجب ان يجب فصل يمتثل
 على الانتقال الفكري والقياس السابقين

ان التصديق فكلون الذي في المثال السابق ذكره وهو انه يجب ان يجب فيما جالساً
 المبادى وبما يتبعها احكامها فالصنيع الذي هو الله يدعى الكبر السام في قوله
 وهو يجب ان يجب يدعى الكبر السام واما الكبر السام في قوله او الكبر السام في قوله
 المبادى او القضية ان يسميها سابقاً للانتقال الفكري او مقدم القياس فالقضية التي
 تقع اولها اذا لم تقع فيها كذا لا كبر مع الكبر السام تنسحب كبرى والثانية يدعى
 منى حكم او القضية الثالثة ان ينشأ من المقدمتين يدعى ثانياً او نتيجة الانتقال
 الفكري او القياس واما ارتباط السابقين مع النتائج او ارتباط المقدمتين مع النتيجة
 الذي يلزمه من انهما اقتداً كدور او ثانياً في صورة الانتقال الفكري والقياس
 وهو ثانياً ايضا وهذا يختلف كثيراً عن نتيجة كما ان النتيجة هو حكم الانتقال الفكري الثالث
 واما المزمع فيقوم في فرع هذا الحكم الثالث المفروض من المقدمتين وهذا الوجه الضروري
 يدعى رابعا ايضا وهو من هو فقط يمكن ان ينصرف العقل اكثر من ان يشرح بالفاظ
 ولكن يمكن ان يشرح بتوضيح ما اذا اتخذت نتيجة متماثلتين اعو مستقيمة وغير
 مستقيمة ملذ يفرق هو يمتد فاذا هو يمتد مع ككل هو ملذ فاذا هو غرضه
 ان من شرح الانتقال الفكري والقياس هذا بياناً من قريتها ان كل تصور او وجود يكو
 مرتين ولكن مع هذا لا يختلف وجهان كمد الموسط بوضع مرتين في المقابلة لتزنيته
 الصانع واما انهما في موضعان مرة في المقابلة واخرى في النتيجة
 ان في قريته الانتقال الفكري والقياس المعوجة يستعمل العقل دائماً المبدأ الثالث
 يدعى مبدأ العجدة او لا تنف وهو على شئين كانا شيئاً واحداً مع ثالثهما
 شئاً واحداً مع بعضها لانه في هذا القياس وهو ان ما هو مركب هو قابل للتقسيم واما
 ان المادة مركبة فاذا المادة قابلة للتقسيم لهذا السبب تنسب قابلية التقسيم
 الى المادة في النتيجة لان المادة وقابلية التقسيم اللذين هما الطرفان يتفقان مع
 كمد الموسط وهو مركب واما في القياس السببية فيلزم سبباً للمنتهى او الثانياً عن

ان كل شيئين كان احدهما بائنا الثالث الذي يقع معه الما حركا بائنا بائنا
 فانه فانه ان القوي يتحرك والكلان المادة لا تتحرك فاذا البس مادة هي النتيجة يمدد
 افتراضا ان تبين القوي من المادة لا يمكن ان يكون في المادة الما حركا
 الما حركا
 ان هذا الما حركا ان يكون في المادة الما حركا
 مبداء الشاخص وهو ان الشاخص ان يكون وان لا يكون معا لانه هو وجود
 مواضع الطرفين مع الكد الما حركا في المقدما فاذا لم يظهر فيهما مع بعضهما في النتيجة
 فالقوة التي تقع فيهما معا الما حركا في المقدما فاذا لم يظهر فيهما مع بعضهما في النتيجة
 مبداء الثاني ومن هنا يكون ان يتحرك استقاما ان المبداء الما حركا في المقدما
 القوي الذي يتعلق به رباط او صورة عليها مبداء الشاخص لانه ومن كما انه غير
 ممكن مطلقا ان هذا يكون كما ذاك هكذا غير ممكن ان النتيجة المتعقبة بسبب القواعد تكون
 خاضعة للكذب
 انما الصيرورة او التباين الذي يكون تبين في المقدمين فهذا البس الما حركا انما في الطرفين
 يتفقا او يتخلفا بذاتها واما بالكل بل يتلك الما حركا في المقدما او يتفقا
 الكد الما حركا
 ان لا يتصلق باستعمال هذه الما حركا في المقدما قلنا ان رباط التاخير مع السابق
 او صورته فان وجد هذا الرباط كان القوي صادقا صورة ولا كما ذاك صورة اما صدق
 القوي الما حركا في المقدما او الفضايا الما حركا في المقدما وهذا اذا كان حكم ما
 كذا في القضية كذلك فالقوي يتلوه من الصدق الما حركا
 اما في الجاهل فالقضية كذا دية شك والمربطها تميز والما حركا في المقدما يتسلم بها واما الما حركا
 فلا يمكن ان يميز قطعا لانه ليس بقضية ولا يمكن ان يكون تحت الربوب ويكفي ذلك
 التاخير او النتيجة ثم ان صدق او كذب الحكم او القضية مادي ينتج من طبيعة الشاخص ومن
 يتابع كذا في المقدما واما صدق الما حركا في المقدما والقوي الما حركا في المقدما فاعدا ما قبل الما حركا
 بع

المقالة الثانية

بيان القواعد المتبادلة فيها

ان المقددوين ^{في القواعد المتبادلة فيها} يكونان لونا لدوين يملكون قاعدة واحدة فقط قائلين ان
 نتيجة القوي يكون دائما كسبب الواسع كل وفي تنصها احدى المقدمين ويتلوه
 الثانية الما حركا في المقدما لانه يستلزم وجود في النتيجة شئ ليس بالمقدما وهذا حكم
 القوي كذا في المقدما ومن بعض ملة ايضا واذا يقال هذا فانه كيف بع ان النتيجة
 متضمنة في المقدما وعلم ان من انه في حوالا كثير يستصعب قلنا استعمال هذه القاعدة
 وتقتضي كذا في المقدما لتتضمن صغ الفيات وعلى ذلك الحكم على القاعدة الما حركا في المقدما
 وهما ان القوي الما حركا في المقدما فلهذا اعترافه لا يجب لما يتبع من الما حركا في المقدما
 القاعدة التي قد جئت بهذه الما حركا في المقدما كذا في المقدما فاربعة خراج منها تلاحظ
 حدة القوي والباقي في نتيجة القوي
 باللفظ والما حركا في المقدما
 بما الوسيط اعمه جزا معا
 لا تحتوي قطعا الوسيط نتيجة
 لا يستقيم قياي سالبين
 ان القاعدة الما حركا في المقدما يكون تدننا حدود في قياي قطعا صريحا ومضمنا
 والسبب هو ان طبيعة القوي تقتضي كذا في المقدما ان كذا من كذا في المقدما
 وكما ان كذا كانت اربعة حدود فاهل فلا يمكن ان تذكر مرتين واما ان كانت كذلك
 فذلك كذا في المقدما مضاعفا بساكن حدين ظاهرين وجبيل لا يكون الما حركا في المقدما تحت ملوحة
 واهل مبداء والقواعد الثانية والثالثة والارابعة تمنع من انفسها السابق الما حركا في المقدما
 الما حركا في المقدما تمنع من القياي فان قلنا هكذا ان الما حركا في المقدما والقواعد ليست بصير فاذا
 التقاوت ليست فضيلة فاللفظ فضيلة في النتيجة فوجد كذا وكذلك من طبيعة

والله لا يتركه فذلك على نتائج شتى خفيا ما لم يكن السلب في المندمين ظاهر فخطأ من لا جعل
السبب لهذا الذي يصير استعماله الحجة في القياس لما جاء في بين السبب الذي لا يعلم
لا يمكن صدور نتيجة سلبية وحسب المندمين المجهولين المندمين في القاعدة الثالثة
اما القاعدة القديمة كما انما يشهدون شيئا كمنع في مثل هذا الشكل القياسات وانما
يجوز ان تعذر كثيرا لتعدد العقول وانما نحن المندمين الى شيئا غير هذه القياسات بل انما
كنف يشرح ويبرز ويغيد في ذلك فشكل القياسات او صرحا هو على ارضاع كسب
نظام كد لايوسط مع الطرفين في المندمين المجهول ان يكون على ارضاع انما لك كد
للاوسط انما ان يكون موضوعا انما محمول في المندمين او محمول في المندمين موضوعا
في الطرفين وبالمثل وانما اضربا لقياسات هي اربعة وستون صرا صادرة من اختلاف
وضع لاربعة قضايا بالمقابلة الى بعضها كسب الكلية والكنية (راجع عهد) وبان
كل التغيير المذكور في القول تحفظ بها القواعد المذكورة اعلاه لا يبعد منها نتيجة
سلبية مثلا اذا نتج من المندمين المجهولين نتيجة سلبية او اربعة وستون والساكنين
نتج ولهذا فالادلة المستقيمة التي هي على خط اربعة مربعة وستة سلبية وما عدا
ذلك كما ان القياس ينتج نتيجة سلبية وما عدا ذلك في الشكل المثلثي وكانت
كد لايوسط موضوعا في الكبرى محمول في الصغرى فلهذا اعتادت ان توضع اضرب التي
المستقيمة في الشكلين الثاني والثالث لاجل التماسها الى الشكل المثلثي وذلك لاجل
عكس القضاة وانما واخيرا انما الشكل الرابع الذي هو على القول لايوسط لاعتبار لا نرى
بعضه ينتج منه شئ واضح ان السبب الجاهل في الفلسفة تابع ما يرى وكما جرت العادة

الفصل الثالث

اننا قد تكلمنا في القياسات البسيطة اعني الذي يظهره كافة القضاة
وهو بسيط ويمكن ان تستعمل احدا من القياسات غير ثمانية او يزيد من قضايا المندمين

القياسات البسيطة (راجع عهد) وانما في الكبرى فتوجد جريتا وذلك من طبيعة القضية المبرهنة
(راجع عهد ايضا) فانما يمتنع تخالف ذلك ان يكون كدود اربعة والنتيجة اربع من
المندمين وهذا ما تنص القاعدة الثانية ومثل ذلك اذا قلت ان كل كسبة مربعة
والعلم هو كسبة فالكد لايوسط يوضع في المندمين مرتين جريتا لاجل
السبب المذكور اعلاه اعني طبيعة القضاة المبرهنة وهذا عند القاعدة الثالثة والمأخوذ
جريا مرتين يكون له معنيان ويكون كدود اربعة ما عدا اذا كان كد لايوسط معرنا
لانه من غير ان يكون له معنيان بل لاجل الاشتراك ولهذا هي القياسات التي يكون
حقها لايوسط معرنا يصدق عنها نتيجة مستقيمة لك كد لايوسط المندمين لاجل ان
ان القاعدة الواحدة تعلم ان المندمين لا يكونان كثر من جريتين وهذا لا يستقيم فذلك
يعني ثلثا فيكون الشاغل ليس كجواب فيقول بالنتيجة لكونه لانه في هذه المواضع
من القياسات المبرهنة يوضع كد لايوسط جريا مرتين صوابا كان موضوعا او محمول ان اذا
كانت احدى المندمين سلبية فاحد الكدود يكون اكثر تسامعا في النتيجة كما انه يجب ان
يكون سلبية بالضرورة فاما ان يكون له معنيان وبالمثل يكون كدود اربعة

انما نقول الطرفين المبرهن في المندمين يجب انما في النتيجة (راجع عهد) فاما كسب
وضع كد لايوسط في النتيجة بالحق فقط وهذا ما تلمس القاعدة كما سنذكر ان
القضية انما هي بالمقابلة والكنية والسلبية تقار الى المبرهنة بقالها اربع واسم القاعدة
الاشارة انما ان احدى المندمين اذا كانت جريا او سلبية - جسيات تكون النتيجة كذلك
اولا لكونها نتيجة اكثر تسامعا من المندمين ثانيا لانه من مميزات سلبية فاحد
الطرفين تخالف عن كد لايوسط فانما يتجلى فيما بين بعضها ايضا

ان مبداء الشاغل يستعمل هكذا في القياس (عهد) ينبوع ان احدى الطرفين كسبة فينتج
ج كد لايوسط فانما في تخالف عنه فتكونت المندمين اثنتين لانه ذلك ومن ثم لا
يجوز كسب القاعدة المسماة ان ينتج من ذلك شئ مثله اذا قلنا ان المحمول ينكسر
والله اعلم

١٤ فلذلك سبيلنا ان نكلم هنا قليلا عن هذه انه متى كانت احدى المقدسات
واحدة جدا فتموضع في المختار من اطار الثانية فقط تتبع النتيجة هكذا
هذا النوع من الاستدلال يدعى بالاضايف فان قلت هكذا انفسه فقلت
هو رتبة تجعل على القياس والاضايف وهي حصلت بمعونة المعرفة او بالما
بين السابق واللاحق فيجب ترتيب المقدمة المصرفة على هذا كمال على الاطلاق
على انفسه بحسب الترتيب السلف قلنا
ثم ما رتبته قياسا كثيرا غير انما هكذا بنوع ان يحمل القضية الاولى
يصير موضوعا للثانية وحمل الثانية موضوعا في الثالثة وهم جزعوا ان موضوع
الاولي وحملها غير انما يتبع من النتيجة فتصل على الاستدلال المستورد في قياس
المبطل وتكون القضية بالاضايف وانما انفسه فقلت هو بسيط وما هو بسيط
يكون من الاجزاء فاذا انفسه فقلت هو بسيط وما هو بسيط
قياسا كثيرا فقلت قضاياء ما عدا الاولى وهذا النوع من الاستدلال لم يحدد
ان يستعمل في الحجة وهو عديم الجواب وقد صدر عنه نتيجة مستقيمة اذا اصرحت
خاصة من استراك الالفاظ
انه من فكيف القضية التي تقيم مادة القياس وتسمى القياسات مركبة وتسمى
الاضايف كثيرا فقلت انما هي المركبة غير ان القياسات الشرطية والقضية منها
تسمى بالاحتمالية "مضمومة". فالقياس الشرطي والاضايف هو الذي ينظر به
القضية الكبرى شيئا ما تحت شرط مثلا اذا كانت الشمس باردة فالضوء
موجود وكما ان الشمس باردة فالضوء اذ هو موجود في هذا المقادير بين
الشرط والشرط او كما يحكم به تحت شرط وهذا هو القياس الشرطي وذلك
اولا ان ثبت الشرط في المعنى ثبت الشرط في النتيجة ثانيا اذا سلب
الشرط في المعنى يسلب الشرط ايضا في النتيجة وكل هذا الامر لا يحتاج الى
الشرح

١٥ اما متى كان الشرط سببا وجيدا كافيا في الشرط اما القياسات التي ذكرها في
الكبرى شيئا ما هي الموضوع تفصيليا مثلا انما كانا ان ساهرا وكان الك ساهرا فاذا
لست بنادم فتصدر عنه نتيجة مستقيمة اولها ان كانت الاضعة متساوية الى بقية
بعضها بالقياس والشرط تفصيليا اي انفسه بالاضايف ثانيا من يشاهد الاضعة في
المعنى سببا في النتيجة والقياس سببا في النتيجة القضية القضيبة تفصيليا ثم ان
لحد المعنى فقط بقاء في الموضوع فاذا اقول ان كانت الاضعة غير متساوية الى بقية
معها وان كان التفصيل لا يحدد كانه لاضعة فيمكن ان يصير ان اول واحد من المعنيين او
انفسه مما يطابقه الموضوع ويكون القضية كاذبة فاذا ثانيا من يجد صدق تفصيليا
فاذا سلب احد الاضعة في المعنى عن الموضوع فالثاني يجب ان يثبت من الضرورة في
النتيجة والقياس واعلم ان اعضاء التفصيل ان كانت ثلاثة او اربعة فثبتت النتيجة في
المعنى فالباقى يسلب في النتيجة اشتراكا في سببها وهذا في المعنى فثبتت النتيجة
في النتيجة تفصيليا وذلك لدن السبب المذكور ذاته اي طبيعة التفصيل
انه وجه القياسات المستدل بها لاعتاد استعماله بتواضع الذي به تستدل به
القياسات فقلت انما في عالم الحكم ذاتا يصدق في النتيجة شيئا من موضوعها كقول
لانه يتبع بالهم تفصيليا معناه فقط هكذا سيدنا يسوع المسيح استعمال هذا القياس
النافع الذي لطفا فقلت ان كنت تكلمت روبا فاشهد على كلامه وان كنت تكلمت جيدا
فاما اذا تكلمت يوما من بعد ومن انفسه لا يستلزم تحديدها اليها فقلت انفسه
التفصيلية سببا في التفصيل المذكور فالباقى الموضوع هكذا فقلت ان يرد
الفصل الرابع
في القياسات الشرطية والقضية
انما هي التي لا يكون لها استدلال بنفسها فاما
صورة القياسات والادلة ويحق سببها فيمكن ان نمرها اوعا مختلفة من هذه القياسات

[illegible][illegible]

[illegible]

انظام الضالسا المذمومة المتاسف حقيقه المحمود المودع حقيقه
 العود للنور بدو انظام المودع و نه في العلوم عليه جلا لانه ضعف فسا
 يود اما حادى عرف فريد لكى و انما انظامه في ذلك لادى ارتباطا عارفا
 ذا عامه يكتسب اذ فريده او غيرها للمير خلا من نظام منب صا ساعده المودع
 والاسراع و طاعه ككتاب كنهه يكتسب هذا العلم او الصانع اوى من

[illegible]

وَمَا كَانَ عَلَى الظَّالِمِ الْعَاجِلُ أَنْ يَكُونَ الْغَالِبَ عَلَى الْعَادِلِ وَكَانَ عَلَيْهِمْ أَنْ يَتَّقُوا اللَّهَ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا ذَوِي الْحِكْمِ

أخذ ثانية النفسية أوجها الغير المنكسر بكل تدقيق ويتشقق بالزبد المصعق وان يكن الكمال
 بالموسط ذاته هذا المذار ما دام باقيا عند برهان ثابت دائما ان يتكسر بسهولة لا يحداد المستطاب
 أو كذا الماوسط بكل سرعة بواسطة مقوماته وهو ما هو ما فعله فابن وراي وسأنا هذا اذا
 وكيف ومضى
 حطبت من الجواهر ان يراعى البرهان المتقدم حقا بقدر إمكانه وعند حاجته ذلك
 يسلم بكل قضية كغيرها او ينكر او يكثر كقضاء الامر ثانيا ان يزيد شيئا ويترك على
 التغير الذي قدمه ان اقتضوا ذلك اشياء غير اطلية الجادل كانت لا يرفع الجادل
 ان يتمد بسهولة في صورة اشياء او يرفع الجادل وجعلها حاد حدث ذلك فلينبه
 عنه باقتسامه

**الفصل الثاني
 من المنطق**

انه يات جليا وهذا القسم هو ان ما تقدم فتراه جيدا اوله لانه يقتضي بنا جميع الحق
 ها لا تفرق وقتا بعد وقت ان تصنع شيئا رسميا وتكلم في مناقشة لمصالح اخرى
 كتحفة ولكن شكل نظام وترتيب جملان شرح اوله بعض مبادئ متقدمة

**الجزء الاول
 الفصل الاول**

ان تمرر على الحق هو احد الشواهد التي لا يمكن ان تتبد استقامة وهذا انهم
 باسرع مع ما هو الحق منها لا يخطئ دافعا واحدا ان كان شرح ذلك بالامانة
 ولكن ما ان الحق يكون يطلق على كل موجود مما كان وراي يرفع كان بذاته او باخر
 وضعا او هدميا او سلبيا لطيفا اراد بها قابلية انهم او مضمونا الخ جاسفة
 يقال

يقال ان الحق بالجميع هو كل ما هو في الحق يتكسر في الموجود كما ان انبساطا من الشواهد
 قسم الى جزئين قد يحد في الخارج ولا يتميز عنه بل يقتضي كمالا ما له وجود الحق يزداد
 علم من الحق بلا وسط قابلية العلم او ان يتغير اليه ما ان قابلية العلم ايضا باي نوع كان
 وهذا ما يشرح المار على التعديد بقولنا كما هو
 تتحقق هذا بالجميع يقتضي بسهولة لا تفرق القليلة لانه كلما هو موجود او هو ممكن
 فخط حدوثه تعلق على موجودا كون له كمالا الحق فيها شيء من عدم ويكون يكون مرموزا
 العرف نوع ما قلنا ان الحق القابلية الطبيعة هو كل ما هو ممكن ان يكون مرموزا للعرف
 ولكن المتيقن هو ان الذي هو ممكن بالحق

و اما الحق بالجميع فيحصل مع الصواب المارفة فاعلمه من هنا فبات ماهية جيدة لا تترك الحق
 كما يرفع فتراه الحق يتحقق هذا بنوعها الصنيع المتفرق المعرفة ذاتها اعني كما هي ممكنة وجود
 هذا المصنع دائما كايان انه يطلب ذلك التفرق بالعام ولكنه سدي في وجوده لانه ليس
 الحق بالجميع تطلبه يكون تصور الانشائية او تصور وجودا متغيرا كماله لانه اذا تصور شي
 كما هو موجود اذ لم يكن موجودا اخر موجود اذ لم يكن موجودا فلا تعود تجد كنهية المنطقية
 بالاكس باللفظ وهو ما نعلم ما هو كنهية المنطق

تا ان الحق بالصدق المادي يكون مينا يبين بالامانة ما يقع من الحق كما يتم من ان يكون يقال
 باستقامة انه انما يكون كما هو منهم اذ كان يلقونه فهو لانه في هذا لشوا لا يخطئ
 انما تقطع مع الحق او مع العقل فليس حقا ادب لانه كواله بل يرفع شيئا الخ والصدق
 ان جاز ان الامانة مع تصور انهم لولا تتكسر الفروض هنا الخ ما هو كذب
 فاعلم ان الحق جازع الختلة تجس كماله الملاحظ بداهة وبالامانة ايضا وق
 فتراه هكذا كما يبينه ماري كما يكون يتصل عن القابلة التي عقلنا لانه ما هي بالعرض
 فينبغي كل شروبي ومن ثم انه هذا الحق بكل استقامة يقال ان شيئا ما ليس بالذات
 لهذا السبب وهو لانه يتم واما اذا اخذ الحق كنهية العقل الخ وطلعا ليل انشائية

٢٢
 (الموازي) ثمرة المارة مناسي خارج غصن) أعوانا من هذه العربة الذي
 هو كذا ويعد في العمل فانه لدن العربة عوسبا بعرف العارف فيكون يقال ان كذا
 ساءة الشؤا فعل انما بالمقابلة (المتعلل) الخاصه الدخيلة هي مودة في حق كادور
 كلمة ماري نونا والفلل المذكور قولهم ان المنيعة ^{المتعلل} انما هي حقيقة تكسبها انها تتج
 بالمكان (المتعلل) انقوتيد في العمل بالهوانه نون ان هذا الحق حقيقة فانه
 يتج حقيقة كذا كعوسبة كستينقود العمل بالهوانين كذلك انما ان حقيقة بالهوان
 حوالا في العمل فانه في الأشياء تكسب بمقابلها ان العمل كانه الوعدا وهنونا فيان
 سوهوا في فانه في الملاءة ان عوسين للقول اعنى عريق ماري ان عوسينقود قولهم ان
 كذا هو باين ان باين كذا هو باين مودته المدة انساوي في الدخيل يدورون
 ان كذا هو البعد الفرض ان باين فاندخيل انساوي قولهم اعلمك هولاء ستمائة انما
 التمتع في العمل فانه كذا لدن المستقيم هو ما يتطابق اليه ان كذا هذه الأشياء تفسر
 با حسن فمع ما ساقا في قيا بعد

الذهب

الذهب وأخيراً في خياله ذهب مما تصورته فأما إذا هكذا فيكون القصور مبنية على طابق
الموضوعة كالجاذب فإذا كان كاذباً فهو القصر الباطل أنه لا يمكن أن يقال بضع ما قطع أن القصورات
هكذا كاذبة. أما هذا لا يمكن أن يحدث في القصورات التي بسيطة واليها موضع خارج
أما التي موضع بذاتها كما هو مثلا فنفس فرد الكوكب أو يلاحظ ما لا يظهر إلا بالنظر
فإنه لا بد أن لا تكون الحقيقة أن فرد كذا داخل مع سائر أعضائها كذا بل أن تلزم
بالهيئة وهذا ثانية.

أما إذا جعلت حقيقة الكفر كاذباً في الحقيقة والسلب كما يحدث في اشتداد الاعتقاد فلم
أن القصورات بهذا المعنى لا يمكن أن يقال لها صفة الكو كاذبة لأنها سوى كيانها موضع
خارج الحق وسوى كانت مطابقة له أولا. فلا تعجب ولا تسلب شيئا إذا اختلفت
بذاتها فإذا كان هذا السلب لا يمكن أن يقال لها صفة الكو كاذبة

(1)

واليعتبر في الأمر لا يفرق شيئا ولا هوالة كما هو حكماء أيقنا. فاوليك لانهم اعطوا لما نشأ
 كثيرا. واهل الانوار اعطوا قليلا. والفرق في انهم جميعا في كل الامور. فابن الله اذا احسا
 ان لا تظن انك تعرف كل شيء لدن هذا فهو الله. ولا انك تجعل كل شيء لدن هذا فهو الهام
 فيكون شيطانيا كماله لا يجرى ان يحادوا الجادله لا يكون ان يصير لها يديا تحقق مسلم
 من كمين وان كان هذا الشيطان لا يسلط قطعا كيدك كذا دليل الله برأ في كل انة محزون
 بالنيل جعل انة بتكلم ممكن فاما الشيطان الهن الهن فتتصرعهم بسهولة مبيها له
 اشياء كثيرة غير التي تباد بالاعتبار المالح يجب ان تصير لها موكدة كالادوية لكل
 من مثل ان الغنر يوجد في ايتا ويتبع الفيات انك وادام بره ان يصير جزء حقيقة
 كالادوية السوية فبما انهم بان يرتفعوا بجادله بل وتعلمه انهم في معا
 ان اصول نفسنا نظرا الى كل اربعة. اى هذا العقل. والوحي والادوية النورية
 فتصلي النفس شيئا ما حينا لا تستقيم ان تثبت بصواب شيئا لا حصة لا محالة. له وتكون
 مرتبة لشيئ ما حينا تفرج ويوجد برهين ثابته لكل الشيليين. الشاخصين هذا هو البرهان
 واما اذا وجد استبان برهين من هذه حاشه فقط مع ذلك اننا نأخذ بالتفوق يكون الوحي
 سليبا. وهذا قسم الوحي في وجهين في حسيه كل ما نشأ ثابته او الملة. فان وجدت اسباب
 ثابته لكل الامور الشاخصين الواحدها فقط كعها استب هذا شمع انما لا تقدر على الحقة
 لما ضاع انما وادكي شفق لا اعتبار من الوحي اليكم فيقول القبول تستند على كنهك لما سببا
 فله بالمراداة وقهر ان الشئ هكذا ان ليوكد لا وجددها هكذا فبالاها حكم بالعتان
 او تاتي فقول ان الوحي انكم الحق هو ضايع الحق الشئ الموهب لعل استا ثابته باله
 انما غير ثابته خطر الخط. هذه الاحتمال له درجا اخر اما ان اوعتم حرق ثابته المباشرة ان
 كادرجة او فتعدهم في قسم هذا لما احتال اليها الوحي وخارج
 انه سببا تصير شيئا اجتهاد واستقامت مترك الماشياء ونعم ان الشئ هو كذا لا يتغير
 ذلك لا على انما ثابته كل خطر الخط. فحينئذ يقال اننا نؤكد. فلهذا ان النورية هو ثبات

العقل

انك بالموضع المعروف خلق من حرف. النقيض من استنداد اناس ما قولها تنزع النفس
 ان تقع شيئا من مصدر قسم التوكيد فيكون الشئ مؤكدا بضع فاقب الطبيعة لا يرى تقيده
 ما فله ان الله لا يكون ولا يكون. يكون بخلاف ما يربط ولا بالقدرة الملهية. وهذا اما يكون مطلقا
 واما اقربا فقط في ثم ان التوكيد الماهية الطبيعية انما مطلقا اما اقربا وهو عرضا شيئا
 ما هكذا هو مشمول على ان يكون او يربط بخلاف ذلك مع حفظ شرائع الطبيعة فقط. مثلا
 ان الشئ شريف فاعرفه. فيكون التوكيد مبيها شيئا واما مونا سوسب اعتبارا
 ما موكدا على شرائع المادية التي يلزم بها الشاؤون بقولها ان فيحصل حينئذ التوكيد
 المادي الذي يخلو كثير من الاحتمال الحق او التوكيد المادي الماشي بالمشي والذوي تاسس
 على رسم الملة البشرية فقط. ثم وان يكون المعنى العلماء قد اعطاه على ان يبينها
 وتعلمه اذ ان في من الاحتمال جاسطة تكسر بالاعداد بالزيادة او النقص في ذلك كله
 لا يكون ان هذا يتغير او يفسد فقط او التوكيد فادى (كايضه المعنى) الذي يختلف بكونه
 على الاحتمال. ولا يكون ان يصير من اجزاء الاحتمال او من اقربا من المساقط من موضوع
 للفرق. ثم ان التوكيد الطبيعي يلا في شئ تلك احيانا على غير الاستقامة. او التوكيد فاقب
 الطبيعة ان قسم التوكيد هذا ~~في~~ ^{في} خارجا فقط ان
 ان كل توكيد طبيعي هو سادى اذا لا حطام صور ان ثابته بغير ذاتها خطر
 الخط وتوخطر الخط بغير شئ غير مقسم لانه لا يوجد اوليجه. واما ان ثابته
 الحق بغير طبيها توخطر الخط هذا الشئ انة نظر اليه يقع في ثوب غير مقسم في
 كفا في الطبيعة ومن ثم وان كان ثابته الحقيقة الماهية الطبيعية فله استبا والطبيعية
 ثابته والمادية سبب واحدة فقط هي كل ذلك لان كل واحد منها يتغير اعتبارا في خطر
 الخط فيصير شيئا الماشية (ان اردنا ان نسلط بلفظه) ان تقع السوية بكونه من
 هذه الكفا وان تلم ذاتها بالسوية ~~التي~~ ^{التي} كذا. اما جيران عقاب كذا باعظم
 ميل الى الاضاحه فلهذا انما يفرق بين التوكيد سبب ملزم للنفس وذي واسطه. والله حق

أودنا سببا التوكيد اتفاقية خطر الخطأ السببية عن حقيقة واحدة والتوكيد بصير بعض امتداد
 قلت طبيعيا وفيضا فاق طبيعة. لولا ذلك لم يكن من اتعاق العقل الفاعل الطبيعة. أمور لما كان
 لاد هذا با أنه يتعلق بخصوص بنوعه الله المتأخر العقل بالحق والحقه القليل يمكن أن يكون
 وهو كتحقق اعظم من كل اشياء مقدم التوكيد الطبيعي لوقا شيئا عن حقيقة طبيعة
 ان التوكيد با أنه اتصال العقل بدوي عقليا وبا أنه ينسب الى الشيء ذاته ان الحقيقة
 يدق موضوعيا. ومع ذلك يبقى وجود اشياء العقل الياهي بدون وجود الحقيقة الموضوعية. ومن
 ثم ان التوكيد وان يثبت ملاحظة مختلفة يفرق مع الخطأ ويوجدنا نتيجتها ضرورة
 وجود قاعدة ما تقيس بعضها انما منا لتصل التوكيد العقل والموضوع. ولكن بما ان التوكيد
 والكذب او الخطأ يبطلان بعضهما الآخر فلا يبقى حذر اننا نكتفي هنا عن التوكيد كالتقوية. يفتقر
 مع الخطأ لان التوكيد كتحقق لا يمكن الحصول عليه بدون ان يكون عقليا وهو موضوعيا ما في شيئا
 داخله. فصارنا لان التوكيد ما أنه اتصال العقل او يقع المعرف الذي به يتشكل العقل بالشئ
 المعرف شيئا فادانها كبحر لا يوجد في الموضوع. ومن ثم ان هذه تسمية التوكيد موضوعيا
 تشير فقط على ان الموضوع يجب ان يكون بذاته كما يعرف كالتجربة كقولنا التوكيد. ومن
 ذلك التوكيد للخطأ عقليا فقط فلا يشترط ان على اتصال العقل او يلاوي على اشياء بسيطة.
 بل ان الشئ هو كذا. ومن ثم يمكن ان يوجد مع العقل الحق حقيقة الشئ اعني انه يشتر
 ان يتحقق متقابلا فقط

الجزء الثاني

في بيان حقيقة التوكيد في قاعدة احكامنا العامة

ان اللب ان القاعدة ان التوكيد لها عوود كقوة احكامنا او كذاها وانق مرجع
 ايها التوكيد ان الطوبى كمثل حرك الاجراء بالاقوى التي تمنعنا عن ان نقرر ان وضعه
 التوكيد اكتسب الواسط الطبيعية. يجب تمييزها عن يبايع الحق الذي هو جود جوده
 تصدقها الاحكام المختلفة. وتوحيدها كاستدلال الاشياء. فذلك هي وجودة نظرها عقلنا.
 وجودة اربعة. اعني الحق الياهي. والعقل والحق كارجحه والشعاع. ان سوف نتكلم
 عنها

عنها في الاجراء النابعة. وكان يتكلم عن دليل الحق العام
 اننا نبتا لتعليم القلا سعة الماتم والماضي نضع هذه القاعدة العامة التي في الموضوع كذا
 فوجدنا ولا كل مدخل للصعوبة. فنقول ملاحظين الموضوع بالحق اننا ليس هو شيئا اخر لما
 تأويت عليه لعقلنا به بصير اننا متى وجدت بعض ظروف (اعني متى تحقق اننا استعملنا
 باستعماله وبواسط التوكيد الطبيعية) نلزم ان نكلم هكذا. وليس كذلك ذلك. اذ ان شرد
 ان نرضي لعقلنا ذاته. وقد كان المقدمون يدعون نور العقل الطبيعي وتكلا حطمت كذا
 يتخلل عن شيئا والتوكيد اللذي هما مضمولان. من ثبات فقط هذا التوكيد الطبيعي. كما
 وتكون من الملاحظة او العقل بالحق والحقية. اذ ان هذه تكون انما لاعتبارها وهي الحقيقة
 مبدأ حقيق وفيها عارضا وليست سببا او مرجعا اخر للتوكيد. وما عدا ذلك ان
 البيا يرتفع بعض معارضا فقط. وهذا الذي حدث لتصل اليه النص في هذه المعارف. ولا
 يبعد الحقيقة كحصر للفظ في الاشياء او لفضاها والتوكيد انما في استقامة الوجه بعد
 الطبيعة المختلفة كاختلاف موضوعيا معيشتها. يجب ان يفرق بالضرورة عما نلتصقا عن ان
 نقرر ان وضعه عقلية. او كوكيد طبيعي كان. ومنه على ذلك ان البيا العقل يكون كونه
 حقيقة او شيئا كما يبرز للاختصاص ذاته. ومختلفا كاستدلال الماتم. وانما الضرورة
 الناجمة عن تأهيل العقل الطبيعي فصار. وجدت اية يوجد فيجب ان تكون شيئا فكل في
 الماتم كقوة. انما الفهم من يتون بالعقل ومعدون بالسوية من الطبيعة التي تجعل التوكيد
 الذي هو نظري صير. لنفسنا النافذة. ومن هنا يباين ايضا جليا. كجنان الشئ النافذة ان
 العقل بالحق ليس هو ولا لادام. اقله تحت ملاحظة واحدة. عما ان تأهيل عقلا الطبيعي
 الازد كقوة هو تميز عن العقل ذاته
 ان الموضوع بذاته وجد هو كذا يباين اما في انما. انما اكتسب شيئا مختلفة
 كاستدلال التوكيد الطبيعية. كالموضوع التي ولها. فكذا يدق الموضوع الا في
 متوسط مينا من تامل كدور ذاته ونظر ما استعمل رها. قطعا. ان نسب

انه يريد في تصور انفسه كبره فيكونه مبرها لاختاره انفسه لا يردش بعضا منها كما انما بسيط
ولا تفرق في التصور عما اوردنا لميتا ومن هنا ينظر الصعوبة المتباد ان يقع لها حرجا ان
لا تضاد الواحد فيقول انفسه كبره لا يترك مكانا لغيره باق في انفسه انفسا او يترك
المتوسط ويترك في المتوازيات ويكون شيئا مركبا
ليقولنا اننا لا نجد سبيلين للموازن اشياء حقيقية ولوجود حرجين
يكون له حق في انفسه من غير مستقيم لينا يواظبنا معنا اوله المقربين وهم ثمر الوالدانية
له الامر انما فاذن
حجة اخرى اكثر من غيرها لانا قلنا (عج) ان السبل المسمى الذي
لدخله كون انكامل للموازن حقيقة عويضا ان موضوع التصور يتعد هذا المقادير حتى
انه لا يجوز له ان ياتي بها بغير حقيقة تلك الانكامل وهذا السبيل عظم من غيرها وفي
يكن تفصيلها كما انضمام الى هذه النظر انه تكاذب انه يظن ان الوازن غير مستقيم بان لمعان
التفكر ان يبين ذاته الكمال ان كان الشئ في ذاته لها والليست بل هو واحد

الجزء الرابع

ان العقل المانع من هذا التصور في الواقع من كونه بديا كانه معارضا لا يمكن ان يكون
يكون الحق حيزا من كماله فكذا قد حله هاهنا في حق النفس السابعة التي لها عاقبت
وتنزل جدا من الهام فيضاد هذا ينقض حواشي كبره انما هي فاذ نؤكد البقية الى الابد
وتفوق المثل الذي هو المثل العبراني الذي ينقسم مجموعا ينقسم الى قسمين خاصة اعلى ولا اعلى من تصور
كثيرا ما يتردد في انفسه تصور انفسه في تصور باطل او بطله انما لا يفرق او يفرق بعض
انكامل في انفسه انفسه انفسه في انفسه انفسه في انفسه انفسه في انفسه انفسه في انفسه
ان المثل العبراني الذي ينقسم الى قسمين انفسه في انفسه انفسه في انفسه انفسه في انفسه انفسه في انفسه
ان لفظه بل انه في حيزه كماله مجموعا بين الهام وان يترك كل شئ في حق

ان المضاف الى انفسه ثبت جليا ان عقلنا في تصور ترد الفكر وانفسه ومن ثم يستلزم
ان يفرق لذاته ففكره كماله من التصور الفكرة وهذا لا يجادل عنه ويزان الماسون مع
البلاد ومن هنا يتقدم من الذين يستعمل من المتحدون هوما وكذا الذي يفرقها فترد عملان
انفسا من حافظ لا تصور في حيزه او يفرقها فترد عملان
بكل من فترده انفسا فيضاد او يفرقها فترد عملان
الذي كلفه من حيزه انفسه فيضاد او يفرقها فترد عملان
واحد حيزا كماله فيضاد او يفرقها فترد عملان
التي مع اجتماع افراد الحيز فيضاد او يفرقها فترد عملان
مع ان انفسه كماله فيضاد او يفرقها فترد عملان
واحد ما قبل ما قبل (تصوير من اول حيز) وهذا انفسا فيضاد او يفرقها فترد عملان
التي مع اجتماع افراد الحيز فيضاد او يفرقها فترد عملان

قضية

ان التصورات العمومية انكامله ليست على ما حفظ او فحاشا لثبات كثر من حفظ او تصور
عقلنا للاختيارية والعمومية
ان انضمام الماين فيضاد او يفرقها فترد عملان
حيزا بل حفظ هذه الماين العمومية فيضاد او يفرقها فترد عملان
والتي في التصور المنطوق تحت تلك الماين حيزا فيضاد او يفرقها فترد عملان
كبره حيزا من الحق من ومن لاختلاف الماين حيزا من ومن لاختلاف الماين حيزا من
حيزا فيضاد او يفرقها فترد عملان
فانما فيضاد او يفرقها فترد عملان
فانما فيضاد او يفرقها فترد عملان
ان انكامله فيضاد او يفرقها فترد عملان
انفسا فيضاد او يفرقها فترد عملان
انفسا فيضاد او يفرقها فترد عملان
انفسا فيضاد او يفرقها فترد عملان

[illegible][illegible]

مترين و اما في حق النور الذي وسطه النور فلا خلاف بان هذا النور هو الذي يمتد الى
قطب و هو ثم ثمة ليس كذلك حقيقة. لان حلافة بعد ازاى من هذا النور في الامتداد
هذا النور الذي في وجه النور هو الامور انما في ذلك حيث ان هذا النور يمتد الى
ساحة ازاى من ذلك القيد المحيطة تحت حصة النور الذي في ذلك النور. انما في ذلك حيث ان
ان يكون بالنور هو الذي في الامور انما في ذلك حيث ان هذا النور يمتد الى

الجزء الخامس

قصيدة
 ان الصالح امواله على اهل بيته منسوبة تحرق نكسها مطلقا
 انه ليس بآرامه انه هذه البي بي مؤكدة مطلقا لا يكون بيت ذلك البقية بلات
 شرح بالخط ولان ان التوسعة لا حلة شيعة من صفة هذه البي بي ومجها على البي بي وان
 على مقصود ان يحكم هكذا لا يجوز ذلك فقط هذه البي بي لها اذانه فاما ولها اصار
 ان جميع النسخة على ما مره فانه مقتد بقصصها على السورة في وسد كلام
 بالملحة طارده اربعة وافي عفا نفسا المبراةة واخر في اخوان كان من صيغة
 هذه جميعا وانك ثلثت حصرا كما قيل في ذلك نتج ببقية ومروءة الباني فخرج

١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠
 ٢٠١
 ٢٠٢
 ٢٠٣
 ٢٠٤
 ٢٠٥
 ٢٠٦
 ٢٠٧
 ٢٠٨
 ٢٠٩
 ٢١٠
 ٢١١
 ٢١٢
 ٢١٣
 ٢١٤
 ٢١٥
 ٢١٦
 ٢١٧
 ٢١٨
 ٢١٩
 ٢٢٠
 ٢٢١
 ٢٢٢
 ٢٢٣
 ٢٢٤
 ٢٢٥
 ٢٢٦
 ٢٢٧
 ٢٢٨
 ٢٢٩
 ٢٣٠
 ٢٣١
 ٢٣٢
 ٢٣٣
 ٢٣٤
 ٢٣٥
 ٢٣٦
 ٢٣٧
 ٢٣٨
 ٢٣٩
 ٢٤٠
 ٢٤١
 ٢٤٢
 ٢٤٣
 ٢٤٤
 ٢٤٥
 ٢٤٦
 ٢٤٧
 ٢٤٨
 ٢٤٩
 ٢٥٠
 ٢٥١
 ٢٥٢
 ٢٥٣
 ٢٥٤
 ٢٥٥
 ٢٥٦
 ٢٥٧
 ٢٥٨
 ٢٥٩
 ٢٦٠
 ٢٦١
 ٢٦٢
 ٢٦٣
 ٢٦٤
 ٢٦٥
 ٢٦٦
 ٢٦٧
 ٢٦٨
 ٢٦٩
 ٢٧٠
 ٢٧١
 ٢٧٢
 ٢٧٣
 ٢٧٤
 ٢٧٥
 ٢٧٦
 ٢٧٧
 ٢٧٨
 ٢٧٩
 ٢٨٠
 ٢٨١
 ٢٨٢
 ٢٨٣
 ٢٨٤
 ٢٨٥
 ٢٨٦
 ٢٨٧
 ٢٨٨
 ٢٨٩
 ٢٩٠
 ٢٩١
 ٢٩٢
 ٢٩٣
 ٢٩٤
 ٢٩٥
 ٢٩٦
 ٢٩٧
 ٢٩٨
 ٢٩٩
 ٣٠٠
 ٣٠١
 ٣٠٢
 ٣٠٣
 ٣٠٤
 ٣٠٥
 ٣٠٦
 ٣٠٧
 ٣٠٨
 ٣٠٩
 ٣١٠
 ٣١١
 ٣١٢
 ٣١٣
 ٣١٤
 ٣١٥
 ٣١٦
 ٣١٧
 ٣١٨
 ٣١٩
 ٣٢٠
 ٣٢١
 ٣٢٢
 ٣٢٣
 ٣٢٤
 ٣٢٥
 ٣٢٦
 ٣٢٧
 ٣٢٨
 ٣٢٩
 ٣٣٠
 ٣٣١
 ٣٣٢
 ٣٣٣
 ٣٣٤
 ٣٣٥
 ٣٣٦
 ٣٣٧
 ٣٣٨
 ٣٣٩
 ٣٤٠
 ٣٤١
 ٣٤٢
 ٣٤٣
 ٣٤٤
 ٣٤٥
 ٣٤٦
 ٣٤٧
 ٣٤٨
 ٣٤٩
 ٣٥٠
 ٣٥١
 ٣٥٢
 ٣٥٣
 ٣٥٤
 ٣٥٥
 ٣٥٦
 ٣٥٧
 ٣٥٨
 ٣٥٩
 ٣٦٠
 ٣٦١
 ٣٦٢
 ٣٦٣
 ٣٦٤
 ٣٦٥
 ٣٦٦
 ٣٦٧
 ٣٦٨
 ٣٦٩
 ٣٧٠
 ٣٧١
 ٣٧٢
 ٣٧٣
 ٣٧٤
 ٣٧٥
 ٣٧٦
 ٣٧٧
 ٣٧٨
 ٣٧٩
 ٣٨٠
 ٣٨١
 ٣٨٢
 ٣٨٣
 ٣٨٤
 ٣٨٥
 ٣٨٦
 ٣٨٧
 ٣٨٨
 ٣٨٩
 ٣٩٠
 ٣٩١
 ٣٩٢
 ٣٩٣
 ٣٩٤
 ٣٩٥
 ٣٩٦
 ٣٩٧
 ٣٩٨
 ٣٩٩
 ٤٠٠
 ٤٠١
 ٤٠٢
 ٤٠٣
 ٤٠٤
 ٤٠٥
 ٤٠٦
 ٤٠٧
 ٤٠٨
 ٤٠٩
 ٤١٠
 ٤١١
 ٤١٢
 ٤١٣
 ٤١٤
 ٤١٥
 ٤١٦
 ٤١٧
 ٤١٨
 ٤١٩
 ٤٢٠
 ٤٢١
 ٤٢٢
 ٤٢٣
 ٤٢٤
 ٤٢٥
 ٤٢٦
 ٤٢٧
 ٤٢٨
 ٤٢٩
 ٤٣٠
 ٤٣١
 ٤٣٢
 ٤٣٣
 ٤٣٤
 ٤٣٥
 ٤٣٦
 ٤٣٧
 ٤٣٨
 ٤٣٩
 ٤٤٠
 ٤٤١
 ٤٤٢
 ٤٤٣
 ٤٤٤
 ٤٤٥
 ٤٤٦
 ٤٤٧
 ٤٤٨
 ٤٤٩
 ٤٥٠
 ٤٥١
 ٤٥٢
 ٤٥٣
 ٤٥٤
 ٤٥٥
 ٤٥٦
 ٤٥٧
 ٤٥٨
 ٤٥٩
 ٤٦٠
 ٤٦١
 ٤٦٢
 ٤٦٣
 ٤٦٤
 ٤٦٥
 ٤٦٦
 ٤٦٧
 ٤٦٨
 ٤٦٩
 ٤٧٠
 ٤٧١
 ٤٧٢
 ٤٧٣
 ٤٧٤
 ٤٧٥
 ٤٧٦
 ٤٧٧
 ٤٧٨
 ٤٧٩
 ٤٨٠
 ٤٨١
 ٤٨٢
 ٤٨٣
 ٤٨٤
 ٤٨٥
 ٤٨٦
 ٤٨٧
 ٤٨٨
 ٤٨٩
 ٤٩٠
 ٤٩١
 ٤٩٢
 ٤٩٣
 ٤٩٤
 ٤٩٥
 ٤٩٦
 ٤٩٧
 ٤٩٨
 ٤٩٩
 ٥٠٠
 ٥٠١
 ٥٠٢
 ٥٠٣
 ٥٠٤
 ٥٠٥
 ٥٠٦
 ٥٠٧
 ٥٠٨
 ٥٠٩
 ٥١٠
 ٥١١
 ٥١٢
 ٥١٣
 ٥١٤
 ٥١٥
 ٥١٦
 ٥١٧
 ٥١٨
 ٥١٩
 ٥٢٠
 ٥٢١
 ٥٢٢

وَأَمَّا قَوْلُهُمْ إِنَّمَا نَحْنُ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ فَقَدْ أَفْهَمْنَا وَجْهَهُمْ أَنِ إِنْ هُوَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ فَخَلَعْنَا عَنْهُمْ غِيَاءَهُمْ فَأَمَّا غُلَامُ الْكَلْبِ فَتَأْتِيَ فِي الْمِثَالِ الْكَلْبُ

34

الحج الثاني

ان هذا هو وجهه واما في قولنا ان كل ما في العالم من الاشياء ليس له وجود مستقل بل هو موجود في غيره من الاشياء فذلك هو الوجه الثاني في بيان وجود الاشياء في غيره من الاشياء. واما في قولنا ان كل ما في العالم من الاشياء ليس له وجود مستقل بل هو موجود في غيره من الاشياء فذلك هو الوجه الثاني في بيان وجود الاشياء في غيره من الاشياء. واما في قولنا ان كل ما في العالم من الاشياء ليس له وجود مستقل بل هو موجود في غيره من الاشياء فذلك هو الوجه الثاني في بيان وجود الاشياء في غيره من الاشياء.

قضية

ان وجوده حقيقة لا محالة لا يخفى على احد من العقلاء. واما في قولنا ان كل ما في العالم من الاشياء ليس له وجود مستقل بل هو موجود في غيره من الاشياء فذلك هو الوجه الثاني في بيان وجود الاشياء في غيره من الاشياء. واما في قولنا ان كل ما في العالم من الاشياء ليس له وجود مستقل بل هو موجود في غيره من الاشياء فذلك هو الوجه الثاني في بيان وجود الاشياء في غيره من الاشياء.

بل اننا نعلم ان كل ما في العالم من الاشياء ليس له وجود مستقل بل هو موجود في غيره من الاشياء. واما في قولنا ان كل ما في العالم من الاشياء ليس له وجود مستقل بل هو موجود في غيره من الاشياء فذلك هو الوجه الثاني في بيان وجود الاشياء في غيره من الاشياء. واما في قولنا ان كل ما في العالم من الاشياء ليس له وجود مستقل بل هو موجود في غيره من الاشياء فذلك هو الوجه الثاني في بيان وجود الاشياء في غيره من الاشياء.



٥٨
 هادقاردا حقاً ان يند اهلكتي كوايتاب حواق وبادعزنا ان تسمع ذك يترلة بجان
 حسب حقك التوكيد اياي اقبولنا اننا لنعطه ذك اشوق حسننا الغاية في انه تم
 الحال اذ ان الله يخاصمك فيكونك ^{المراد} يكي خلوص شافاه في تفرغك من
 استعانة استقامت اياي فتشاكلني في حبلا من العفة الكافة في حاشا وقدماء
 لاشيا كالجدة انك قد فكتك وادعيت بان يخلص من لاشيا انظر في الامر المزمع
 واد تفرغ من كل علة ومصلحة وصادقك ان لو كنت تفرغ من كل شئ ليات بك علة
 قاطعة غاية لتعذب صوتك عام الذي صار طاعين العام

[illegible][illegible]

اجيب عن اكثر من العرف الذي قطع به الخ الحزب هو سفسا و اعني اذا كانت النتيجة صحيحة
فكانت ما هو عليه من طرقات مع العزيمة مسلم اذا لم تقطع بصرفه مطلقه قطع

وَأَدَّ

[illegible]

يجب من الجود المخلص العزوة لا تفرح في الاستغفار خاصة ما وصية وبنية المومنين
 كذا تفرح انك لا تحدد ايمانهم تقيم جميع الامور واما اسم الله ان يكون الا الاخر ان
 هذا جميعا لا ياتوا من الجود الا من تفرح في شوقهم هذا الا من انشأ الله تعالى
 واما ان في العزوة الخاطبة خاتمة عقيدة مختلفة واما هذه الخاتمة انما هذا
 بمان يحدد من غير معنى

[illegible]

عبيد الله عن كعيم قال سمعت سقامة الكواكب يقولون ان الله عز وجل قد خلق الانسان على اربع اشكال فاحداهما اذا مات

وذلك اذا شربا بان المانع من التفرقة في الميزان ومناسبة لتعريف الجوهري حرمنا
مقتضا وان كان الحكم عن تصور الكبر من ان الميزان الذي به لا يمكن كشف الغطاء
تقوينا من اختلاف احوال الطبيعة المتكسبة وكذا انظر في ان من يتفكر في لا يتبين حقه
حده الحكم بها لا يلاحظ كبراشياء وتبينها حتى يقع الحكم بالاضافة والظن
وانما المتصور انما فلا يلاحظ حقا وان لم نستطيع اصلاح هذه الفلك وما اشبهها في
تكملة غاية الحكم لا يوفق
فيكون ثانيا بان لا يكون ان يتفكر ان انصاع الحكم كما يفرق تنق مع المناهضة ومع
انصاع حكم الجوهري ذلك لولا الجوانب ومنه انما وواسطة المعرفة لا تخطئ المعرفة ذاتها التي
تواصل على انصاع الجواهر الطبيعية والاشياء ان ثانيا لا يتركيب الحكم مختلفا كاختلاف تركيب
جسيم البشر فاذ كان المانع مختلفا ايضا
اجيب ان المانع والمقروضا كبر المانع لا تخطئ المعرفة ذاتها اعني المعرفة المطلقة والحدسية
اسم او انصاعها المعرفة الطبيعية التي هي كبريتها في نفسها ان كان ذلك ان صفة الانصاع ليس
وان كان الحكم والوصف والواسطة التي لا تخطئ لها تتخرج لتعريفها اما المعرفة الطبيعية التي
التي لا تخطئ لا تخطئ ولا تخطئ في المعرفة المطلقة والحدسية كخط داتا جها جها فيكون
باستقام على حسن ترتيبها هكذا ما من احد ان يتصور ثباتها وانما ذات المعرفة التي
تحت الحكم فيكون مقارنا وان حدث احيانا تغيير من غير وجه لا يكون في المعرفة والواسطة
فالكون في نفسها عن هذا ذاته
في اختيار ان الناس اجمع الجوهري في فروع واحدة في اركان بنوع واحد من المصنوعات الجوهري ذاتها
ان علمنا صناعة الشريك في علمنا اختلاف الحكم ليس هو هكذا بنوع انما اذا تاملت انصاعها
جوهريا في كثير من اقسام المعرفة الطبيعية الحسية فاذا ليست مختلفة كما تختلف المعرفة الجوهري ان
اشد في الحكم نحو الجواهر المصنوعة ذاتها ما يثبت داتا اختلاف في كثير من الجواهر انما انصاعها
في المادة او الحكم بدون تمييز ان الشيء هو كذا او غير كذا

الاجابة المختصرة

ان قول القائل بان انما يكون له اعتبار في ما ذكرنا برهانها فان كانت الشهادة من
الله كانت لهية وان كانت من الناس فيشبهه فمن الشهادة الملهية يجب ان تعلم هذا خاصة
جوها فيما وجدت اصدت في كثير من فاني الطبيعة ومطلقات في كافة الاشياء غير ان ليس
بما في ان تستدعي الى المباحث الفلسفية محضا ولا يميزا وجوب تنقنا عن ان نستطيع ان
نثبت ذلك الشيء الذي لا يفرق في انهم البشرى بوجوه طبيعية امثلا فاما كون
الشهادة الملهية تصدر في كثير من فاني الطبيعة ومطلقات ذلك بين ان اعتبارها في
كما سنشير ادناه فيجوز ان علم المصاحف فيجوز ان كماله ان في التسجيل مطلقا ان الله عز
شانه بان انما على ان لا يستطيع ان يميز بين العلم بالباطن او العلم بالصدق والكذب فاذا
يجب ان يكون موكبا بالاطلاق ويضع فاني الطبيعة ما المبدأ الله سبحانه دتم
فاما الشهادة البشرية فان اخذت الى كمالها في النظرية فقيم العلم الفلسفي وليس
بذلك شهادة ~~بالمعنى~~ بكمالاتها الفلسفة في انصاعها النظرية الفلسفية لها حجة
بمقدار الاشياء التي يثبتونها بها فلهذا ان الشيء البشري لها على الاشياء المصنوعة
فلا ان الكسب في غير الكسب كاسنا اما انما معاصرا لنا وان يكون ان شرف بواسطة
الشهود انما يبين اوصافا حدثت قبلنا بزيك مدبر ومبشر فيرى بالشهود السامعين
اي بالتقديرات في سلسلة الشهود المتتالية من اشياء هيئة الثابتة منذ حدوث
العلم في الدنيا او التاريخ الذي هو كذا كذا في السلسل بالكتابة وما ان السبل في الصور والاذى
ما يلم فتع كبر الشهود هو علمهم ومبشر فلهذا يصدق هذا الشيء بمسار في زمانها
ان شيعا بعض مبرور في عرض بين التكتبات ايضا في ذلك من جهة كاد ان يكون
بهم الشهود جها انما نذكرها في انما في ذلك قد استنبأ لنا انما يجب توفيقا في ذلك
الذين قد تضمنوا في تصور دليل الشهادة البشرية من انصاعها وهم وضع شالها في

[illegible][illegible][illegible]

يوجد نوع ما من خواص الجوزة بنيت استقداها في شئ كانه العلم وفيه نادر
مادة ان يتكلم فيه لا يوافقوا الموجهة فاضاها مع بعضها فقط بل في ايضا يفرق
مقارنات بعضها ببعض ايضا وذلك نقيض على اخص هذا الترتيب

الجزء الاول

في اتصال الخافق بغيره وانه لا

ان من عدم المكان الذي لشعره فمنا عند ان الخافق عدم الموجود
فعدم البعق ان مبداء الخافق الذي هو الشئ فانه لا يكون ان يكون وان لا يكون
ما هو له كاهل الخافق المزدوج وانه لا يكون ذلك لان كون الخافق في
هذه يجب ان ينسب الى الوضع او يتوقف من ذات لم يسمع الموضع فلهذا
ان لم تنسب الخافق الى عدم تنقسم الى نوعين ان تعرف الموجود وعدمه
عدم الامكان الطبيعي. فاما ما كان عليه في هذا الامر فنبينه القضية الثانية
فاما قبل ذلك فنبين ان تعلم اننا نعلم ما هو يشترط في ان يكون له وجوده
بل ان هناك فذلك معارفنا الدائمة فالحاجة الى ان يكون العقل فقط
الى العرف في اننا. ولهذا فاما قوله في عدم امكان اقتران الموجود وعدمه
الموجود مع الامكان فيخذ عن افكارنا عقلنا المتقابل فقط بل اننا نساو
على الصفة الحقيقية موضوعا لها وبها في الاشياء من الموجود واما على خلافه

القضية الاولى

ان كاهل الخافق المزدوج في الوجود والعدم في اتصاله في ان لا يكون
يوجد في اسطقس

ان عند تحليل الخافق المزدوج مثلا ان الشكل اعلم من جزئه وان كان
مدونه

مدونه الخافق ان الشئ يتم بها المناسبة او المتأداة هكذا نوع انما اذا كان الامر
مختلف ذلك فلتزم ان تعرف الموجود عدم الموجود معا فاذا حسب ما نسبنا
الوجود فاما هو ذات طبيعي مبداء المتأداة في ذاتا جميعا ترجع اليه

فلا ينفك ذلك عن هذا المبدأ سلبيا ويجابيا با اننا اعاد ان يبين هكذا اننا
نبرهن على الشئ ذاته يكون ولا يكون معا. وبها في الخافق المزدوج موجبه وبسبب
لاننا في ذرة احدى الخافق بالآخرى ينظر فقط الى صفة سبب مناسب الموجود
لوضع او متا فانه له. وبها اننا في كاهل هذه الخافق قسم وجهه عدم امكان
اقتران الموجود وعدم الموجود معا فلهذا كلا استقامه يقال ان مبداء الخافق
هو المبدأ الاول ونبينه الورد

فاما كون هذه الخافق جميعا لا يكون لا يسميان تسمى بهذا المبدأ
في الحقيقة لان خافق كثير مثلا قسم من الشئ غير جاسم ولا في الخافق على
مبدأ الشئ في ذاته. وان بعضها فبعضها كانه جاسم بعضها غير جاسم
اقاما اعلم كانه جرد بل. فاما ان العقل لا يسميان عن انهما بالماض
فقط بل عن المرف ايضا. فاما ان السلب المتأداة وان يكون متقدما بالعرضة
على كاهل الخافق المزدوج لما هو بالاول الذي رآه على كاهل ايضا فلهذا
ليس دائما اعرف ما سواه كاهلنا هنا فاما في عدمه بهما في شئ بسبب كاهلنا
بما اننا نرى الخافق في ذاته لا يتصور ان يكون متقدما ما مزدوجا وبذلك مثلا ان الاثنين وربع
تقول اننا مع سواك ان كان على حقيقة مزدوجة عند تحويل التكامل الى الترتيب
في مبداء المتأداة في تسمى به

اميبا كثر التبعه ان هذا الانساق نلوا الى الخافق العرفه. الملاحظه
المراد من هذه هي شرح بسيط لانه لا يصير في قضايا اعرف كاهلنا

ووجه أفكارنا الخلق التي تكبري حولنا وصلة على علم لا تخفى من صفة السيد
الذي يرى وجهه الموضع تلك الوجهة الغاية أو وجه السمع الذي يسمع
من بين الكواكب الالهة المأخوذة وميد أدنى كما يتكلم به نفس الموضع -
الوجه الذي يحمل الله عز وجل بنظره بأسطى أو بسيطاً - فما صفة المعارف
فدلت لها فيها بكفاءة ذوقنا في حق البسيط الوجهة من غير الخلق
أو كبرى حولنا نطلب من الخلق الذي يجادلنا أو يتكلم في حق من رها
على كل ولا يحد يدور - ثم ادشنا الموضع بكافة المشايخ السلفين الذين
أما

فاما في القياس المتزجي فان كان الكل مرعى المحل الحديث الذي يسبب في
الوضع خارجا والذي جعل مبدأ السبب كما في هولاء شي دون سبب كاف اذا
نكبا كما تضمن تحقيق مبدأ الفعل الذي هو مطلق دون غلة اذا انما ليس
كافي الى الحد الذي يعرفه انما هو عند تلك النقطة لا عند القاعلة في

الحكمة

في وجود الوجوه والامكانات

[illegible]

54

تاتي بالشيء الموصوفه ففهم حوائق قابله لا تقابل مع بعضها وهو ما نلتصق اليه بحسب
 وجهه من جهة اخرى غير هاتين الساتين اغترضا بهما لما فيهما من صور الامكان اما ان يكون
 هو موجود مع ما دونهما كما انما هو مجرى ما فانه يمكن ان يكون بغيرهما - فوجه اشد
 ممكنا كلما هو مجرى ما فانه وان لم يكن له حال والمسلوك بعكسه - ثم ان يكون له وجود الشيء
 بالفعل فتصنفون بين ممكنا لان الحوائق المتنافضه يلاش بعضها بعضا بالذات كمن
 نفس الامكان مع عدم الامكان او الوجود في الخارج - فاما ان الوجود لا يمكن ان يكون ما فانه
 من حوائق الموجودات المعقده المتصوره فالخارج بقوله العلة الغائره ان تصدور عما هو
 ما فانه اذ ليس له حال لا يتصور واقعيا شيئا كثيرا لا يحوي بذاته ما فانه وقع ذلك
 ليس بجوهره بل بالشيء فيقول العلة الغائره - فاما ان وجه العلة الحاصله له ما فانه
 والخارج اضافي فانه في ان ما يكن غير ممكن خارجا للعلة الغائره الممكن ان يكون
 لكن ممكنا لا حقيقي - واما انظر الى الله فيكون ذلك ممكنا خارجا عما هو ممكنا داخل
 ان قدرتم ان تتصوروا شيئا من الممكنات فاما ذلك كما ستبينها له
 فذكره انما يطبق ان المتصور ~~المتصور~~ المشروعه اعلاه هيئته محضا فصوره
 كما ليس بغير ان الله تعالى افاضه لا يوجد هذا التميز بين الحق والغير الحق لان

قضية أولى

[illegible]

وكانوا يسمونهم بالفاطمية. والفاطمية له المعانيق وذات في سبب لمحمد
مفيدة. انه الطبع على تصوره المكان. كان الوجود الصلي والنشوا العصور
مفيدة على صفها لمحمد بها وصلها والفتنة با اناهم لا سبب له فهدا
سوا لمجملها انما. والفاطمية العصور والافتاح كاجيان تدعى بافتنة
فقدت العصور محمد. ما حقيقة عصورها فافق الطبيعة اعطيت. اخره ان
فقدت العصور محمد. ما حقيقة عصورها فافق الطبيعة اعطيت. اخره ان
فقدت العصور محمد. ما حقيقة عصورها فافق الطبيعة اعطيت. اخره ان

فيلما اتوا المشركين افضى سبيكم ان تعلم ان الله قد افاضلها بسيفي قد اذره
 الله اوفره له فلما اوردوه على قريش عند ذلك امكن اذانه لا يكي الصلوة وجدة
 حوا من دخلوا لا يوسطنه تعالى ان يفضله من هاتين به الجمع اخذوا رايل وعل
 اسباب العصور الذوال علم يكن السبي مكا داخل بيل فوضوا لافدوه لافدوا
 افاوردوا قريش الصلوة ذامه الذرية بكي ويكمن فوضوا السبي العصور ذامه
 الحاج اوكلوه اذ اراد الله ايضا بكي يذال يصير املت الزوال واما واما
 فيما الخ الامر الذي تضمنه من كذا وكذا لا يوجبه البتة العصور ذامه

فيلما اتوا المشركين افضى سبيكم ان تعلم ان الله قد افاضلها بسيفي قد اذره
 الله اوفره له فلما اوردوه على قريش عند ذلك امكن اذانه لا يكي الصلوة وجدة
 حوا من دخلوا لا يوسطنه تعالى ان يفضله من هاتين به الجمع اخذوا رايل وعل
 اسباب العصور الذوال علم يكن السبي مكا داخل بيل فوضوا لافدوه لافدوا
 افاوردوا قريش الصلوة ذامه الذرية بكي ويكمن فوضوا السبي العصور ذامه
 الحاج اوكلوه اذ اراد الله ايضا بكي يذال يصير املت الزوال واما واما
 فيما الخ الامر الذي تضمنه من كذا وكذا لا يوجبه البتة العصور ذامه

[illegible]

هذا الرأي على وجه الاستقبال لعدم جبره بغير حرج ولا يرد عليه إمكان الميتة بما أنه يتحقق
عدم الامكان وهو من وجهين. وجهان يمكن ان يكونا صحيحين للعقل المتصور. او

قضية ثانية

ان الامكان لا يوجب ذاته شيئا ملحقا بالمتصور في وجوده على العقل المطلق الملائم ما دارا
كأنه لا يكون اى وجودا للموجود الملقى

ان الله ان وجوده الامكان يتم صوريا في المناسبة فلا يفرق وجوده في مناسبة تهيأ
لكن افعله من غير شيئا وجوديا طبيعيا ولا لهجرت المناسبة دائما بكونه مائلا على
للمناسبة اى وجوده صاف حقا من حيث الامكان الموهوم الى انه اذا وضع العقل المتصور
الموجود الموهوم فلا يوجب وجوده الموهوم فاذا لا تعود توجد للمناسبة اى الامكان
ويعمل ذلك ان وجود الامكان المتصور في وجوده ما على وجوده عالميا على العقل
وجوده على الفرد يتفرق شيئا على الموجود الحقيقي بالطبع با الله من العلم بالشيء
لا يكون موجودا فاذا اذا لم يوجد الله وذلك في وجوده «اضل يوجب فلا يكون اقتران
امكان الميتة مفرد على ذلك انه فيكون هذا الامكان الملائمة من الجهة الملائمة لا يتحقق
باعتبارها في الامكان الملائمة لكن جميع هذه كونه لا يفرق الامكان في الامكان الملائمة
وعلاجه ان الله يتفرق بذا من وجوده محضا فيكون بغير ما يمكن ان يكون اى لا يكون شيئا
غير متناه «لانه لا يخلو ذلك ولا لا يتقيد ذلك فاذا لم يوجد وجوده كانا يستلزم ان الله
كاشور اولى الامر الذي لا يتقيد شيئا في اقتران عدم وجود الله فلا يكون قابلا للمفهوم
ما الميتة با الله عامه المصنوع والم لا تقربا ان نستعمل تماهي الموجود او عدم تماهيها
اعني في العلم وما بعد ذلك اننا نعلم وجود هذا الامكان كما انه اولى وجوده غير ايضا
فاذا ان كان وجوده ما قابلا العلم غير متقيد بالظنية على العقل الموهوم في ان يتم
شيئا غير متناه العقل فلا يلا ان يتغير فادله الله وهذا على حجة الله تعالى
كاشور كاشور او مطلقا فالحق ان كاشور قابلية الحقيقة الذي يتقيد الامكان وجوده

لغير الله الذي لا عقل الملقى فالعقل الملقى لا يكون ان يقال عنه انه يقع كاشور المشية القابلة العلم

ما ان المودة الملية هي تنوع كاشور الحقيقة فلا يكون ان ثبت ان الله يتفرق بذا من كاشور
بالعلم مع ان الموهوم يتقيد بغيره او يكون استقامته من فطام العلم كاشور الله فيكون فطامه
لغيره من كاشور ان الله يتفرق بذا من صور كاشور لا يسيطر بالشيء كاشور الحقيقة صور الامكان
للاضبط نظرا الى ان الله

فيمكن ان يرد على ذلك هذا البرهان المبدل فانه لا يمكن ان يكون علم المتصور العرف
بشيء الموهوم ان كان وجود الامكان القابل العلم شيئا متغيرا حقيقة «صوريا على العقل الملقى
لان لا حقا ما يمكن ان يكون ايضا فيكون الله يحوز الكون بعلم وجوده شيئا خارج عنه
وغير متقيد بالظنية وهذا مستحيل ولا يجمع العقل المتصور على المشية للموجود المتصور
الله كاشور فيكون خارج عنه ومع ذلك لا يمكن لها في ذلك في المعرفة التي يعرف الله
في المشية كاشور في خارج عنه فيكون لا يمكن مع تلك المعرفة التي يعرفها الله في قدرته
القادرة على كل شيء التي تخرج تلك المعرفة كاشور العقل المتصور الى اصله علمه. ومثل ذلك لا يرد
توقع العقل العلم عدة فالتد ان العقل الملقى يتقيد بكونه كاشور كاشور كاشور فاذا لا
تكم. لان هذه الحقيقة راي الخصام هي هكذا جميع انه اذا لم يوجد فيكون غير ممكن
ان الله يجعل هذا العلم ان يحصل عليه بغير متساوي كما الله لا يمكن ان يتصور هذا
كل استقامته مثلا نظرا الى معرفة الله السابقة باهال الخلق الحق الحق وان لم يتصور هذا
ما في ذلك فيكون العلم السابق الى الله السابق بغير واحد. فاذا بالحققة ان الله العرف الحق
بذاته وجود الامكان بغير ما يتقيد بهذا الامكان كما انه يتقيد بالظنية كما انه يعلمه بتقيد الحق
هذا الامكان في كاشور ان كاشور ان يقال بالحققة انه لم يوجد بغير ما اى ان الله
ثم ان الله لم يكن بل لم يكن ممكنا ان يكون حقا ما علمه معرفة الحكمة في ذلك على ان يلقى
صعوبة على ان الله عدم مناسبة راي الخصام بل بالحققة بغيره كاشور من هذا ذاته ثبت
لكن لا يرد على العقل الملقى الموهوم قابل العلم وخارج عنه وغير متقيد بغيره بالظنية كاشور

يقولون. ومن ذلك اذا قيل الجوهر بسيط قيام بذاته فقط فتصور ولا يتصور مع تصور الجوهر
 العرفي. نوع الله لا يمكن ان نعلم جوهر لا يكون ماضيا لها. وعداد ذلك اننا كنا في هو
 القول ان نوع الجوهر (ان لم نرد ان لا يحيط جنس) لا يتصور في الماهية المتخالف
 حواشي الجوهر المتخالف. لاننا ان كان الجوهر في القوة والمهنة حواشي ثابتة خاصة
 متضادة نظر الوجودها وبقاها فيكون واضحا ان جوهرها او موضوعها ايضا يكون متضادا
 ذات طبيعة مختلفة با ان قايما الحواشي المتضادة لا يكونان تعريفا في موضوع طبيعة
 واحدة نظير الحواشي بالسيادة

فلما اننا الجوهر نظر الى الخصوية المتخالف هو موضوع تلك الحواشي ولا تقوم بذاتها
 واما ما قيل في موضوع الاستقامات الذي يطلب الاخر هذا المتدارس في هذا لا يكون
 بغير وجوده بكونه كاحكام مثلا نظر الى خطوط صورية ما من موضوع المتعلق ان
 المتعلق الذي قيل بذاته شيئا آخر يثبت الى هذا من الطبيعة واما لا يثبت في الضرورة
 بنوع ان اذن الشيء لا يكون بغيره وان يوجد بغيره. فوضع كذا هو جسد نظر الى
 الشيء الذي يقابل به طبيعة ويكون له صورة وان كان ان يكون ان تحلق في وجوده اذا
 كان بالاطلاق

ثم يجب ان نعلم ايضا الجوهر التام الذي لا يتوحد في اشكاله لان الشجر مثلا هو الجوهر
 التام الذي هو كاستله ونسبه الجوهر كما يتوحد في كافة الاشياء اللازمة له كقولنا
 يوم بذاته. فمع ذلك اذا انضمت طبيعة فيرتب الى اخرى في طبيعة واحدة كما في موضوع
 العقل فيقيم شيئا ثالثا اما ان يكون جوهريا فمجردا كذا هو التوحد في الشجر مثلا الذي
 كان ان كان نوع بذاته وانما تقرب طبيعة الى الماهية الطبيعية مع الجسد فمع هذا
 المركب الجوهر الذي يدعى انسانا

ان الجوهر الذي يقوم هذا الذي يوجد بذاته كذا بنوع الله لا يحتاج في اضافته
 الى اخرين هنا فتدبر بعضهم انهم بان ذلك النوع من الجوهر الذي يحمل
 طبيعة

طبيعة الجوهر خاصة بذاتها ومجردا كاملا لمضاهيا
 في النوع والوجود والحيوة الناطقة كما اننا في تصورنا من كوننا نسب بعض احوال
 من تصديعهم تاخير كل موجود اخر من هيا بان ان تصورنا قيامه في معنى
 في الجوهر العاقل الذي في قويا اذ انضمت حواشيها على يد في تخصصا فقط فان شئت
 نعرف الجوهر والتخصص فقولنا لفظ الجوهر من تعريف اقسام السابق ذكره لفظ ان الحق
 او الماهية الحق. واما نظرنا الى الجوهر في الماهية نفسها فليس هو ان نعرفه بالتخصص كذا كانت
 نفسها ماضية. بل اننا نقول بل اننا متعجبا تقدير الخارج ككل ما يميز فيها او بها لاسيما
 في وجوب ان ينسب اليها شيئا كاملا ملة بطبيعتها

ان تعريف الجوهر المتخالف المتأخر لا يجعل النوع المتأخر اكثر غنا منه واما تعريف
 له فينا معصيا من هذه الوجهة. لانه من هنا يفهم بسهولة كيفية انشؤنا الجسد
 البشريين مما هو كذا ما على وجوده لا يقيما النوع المثلث لها بل انضمت لا يقيما المركب
 البشري الذي يكون قايما بذاته ومبدأ كاملا لاضافه من ثم ان افعال الفرد تنسب
 له من حيث النسبة لا بالصدور كذا بنوع افعالها تنسب لخر لا نه مبدأ كاملا لاضافه
 والمهنة ان تصورنا الجوهر هذا هو الجوهر كذا في وجوده ما يميز فيها الفرد العاقل
 ويؤثر في تفسير الجوهر الماهي الذي هو جوهر وانما اضافته الماهي القايمة اذا ان
 لماضاه في الله هو عين الشك خفية

ومن تبين ما روي قوما هذا ان الله اذا اراد احداث يستعمل في الجوهر العام الذي
 له الجوهريون تمعا ليعاينوا قائلوا ان الله الجوهر الذي للطبيعة الناطقة في الضرورة
 ان يلاحظ لاجتماع هذه الماهية الناطقة. انما المطلوب لا يفيق لفظ الجوهر والمكانات
 للجوهر فينا مجردا من طبيعة الجوهر الناطق بل اننا الجوهر صوريا. ثانيا ان لفظ
 الفرد في اقسام اثنين من الضرورة لا يجب ان نعلم كذا اذ كان الفرد بذاته وانما ذلك الحواشي
 القول اسما لها تصور الطبيعة الناطقة مفردة في الجوهر لانه وان يكون مجردا طبيعة

توجد بدون معلول ومن ثم لا تتعلق هذه بوجودها كما ان المعلوم وانما سببه الحق لا لا
 الحق في العكس حتى ان الله معها اذا ما اصابنا نظرنا هذا غير متبادل بل يوجد
 من جهة واحدة فقط اعتبارا واما اذا انقلب المعلوم والحقه صورا فتكون المصادف شيئا
 لان المبدأ لا يكون لها نوع المبدأ الحقيقي والموجود الى باقتران الملائمة الى المعلوم . وان
 المبدأ لا يكون ذاتا نوع المبدأ القوي بل باضافته الى المبدأ المصنوع
 ان وجد ذلك في المصنوع سببه الموجود والذاتة تلك المصنوع المصنوع المصنوع
 تصنع الشيء ان تعلم ان شيئا ما قد يضاف خواصه ذاتا او وجودا ولهذا دانته بدون
 تمير كما لا يكون وتسمى ذلك ببعض ان يكون نوعا للمبدأ فان كان الموجود غير واقع
 بل ذاته لتغيرها المبدأ تكون هذه الذات الطبيعية مملكة وان لم بين فقط انما خارج
 لتغيرها وانما كان من جهة واحدة الله لتغيرها فيكون هذه الذات الطبيعية اما هي
 اخصية واما ان هو الموجود تغيرا بل ذاته مثلا المبدأ لتغيرها فيكون هذا بتبادل وان
 يجب تحويلها الى انما هو وجود ذاته فتكون هذه الذات اخصية . ثم ان هذه الذات
 الطبيعية المملكة تكون انما فاعلة الطبيعة وهذه سببه مثلا نظرنا الى المصنوع الذي لا يكون
 خاضعا لجميع موارهم لتغيرها مملكة بل لا يكون ان يكون خاضعا لذلك ايضا
 ان هذه ذات اخوها تصنع الملائمة خصوصية لانها تتفق استقامته العذاب والخراب
 وادبته للوجه المصنوع فليس هو وكذا هو وبنات المبدأ فتراثا يتخرج هذه المصنوع المبدأ
 مختلفة ولون بعضها انما تحتل فرم ان جعلت فتميز من المبدأ وهذه وحدها اعلم من المادية
 في الطبيعة ولذلك فتراثا في انما كثر في الدنيا الفيلسوف
 ان المبدأ يكون عارضا وهذه اخوها ان تعلم حالها المادية وتغيرها مع وجودها المادي وتغيرها
 الفاعلة والتغير من وجود ذاتها من الدلائل الملائمة الفاعلة وهذه هي المصنوع المادية التي
 تختلف عن المصنوع الطبيعية والملائمة بل ذاتها . ان المبدأ يكون بوجوده وان لم يذكر
 حاله الماضية ولان المبدأ لا يعرف عنه ما اعتاد ان يذكر على وجود ذاته هذه وانما هي
 ذاتا

وانما الطبيعة في الله كما فاعلتها وتكونت جوهرنا وتوابع المبدأ فتوابعنا نظرا الى
 المبدأ . وانما حقيقة ان جوهرنا با الله بسببه لتغيرها فيكون المبدأ اخصية وهذه
 وانما فاعلة الفاعلة انما هي الفاعلة لتغيرها . ثم ان يكون هذا بهرهم وجوده
 من السنين يتغير بغيره حسب ما يعلم المصنوع . وفي المصنوع يوجد انما انما يكون
 المصنوع ذات المبدأ المبدأ اولان المبدأ المبدأ سببه المصنوع لا يكون . فانما ان
 انما انما يكون رويلا رويلا فتكون في المبدأ المبدأ عامة . فانما ان هذه هي المبدأ
 ذاته دونها قطع
 ان المصنوعين اللذين عندنا في المبدأ مع بعضها يتفق بالعدد فقط يكونان متساويين
 بانما هو لا يكونان متساويين بانما هو ان التمايز ان اختلافه بلا مطلق ما قد يرمي لبيسوي انما لا
 يكون يوجد في المبدأ متساويان متساويان بانما هو ان يكون ذلك لا يكون متساويان بانما هو
 لذلك فتراثا في الفلسفة المبدأ انما لا يكون وجوده موجودا او انما يكون متساويين
 بانما هو وجوده في المبدأ انما لا يكون في المبدأ انما لا يكون في المبدأ ولا وجوده وحده
 من اوراق المصنوع تشبه وقد اخبرنا انما م تاتي فيكون انما من جهة المبدأ المبدأ
 المبدأ سببه الذي لا يعلم بين الله للمصنوع المبدأ مكانا فتراثا في المبدأ
 وقد اخبرنا السورة هذه هي المبدأ المبدأ في المبدأ انما لا يكون في المبدأ ولذلك
 يجب ان تكون ايضا في المبدأ
 ان وجوده موجودا او انما يكون في المبدأ المبدأ في المبدأ
 والمصنوع انما من طبيعة سببه كما متساوية بانما لا يكون في المبدأ سببه في المبدأ
 كما ان المصنوع ذاته وان كان المبدأ في المبدأ ان ذلك في المبدأ بالمرجع ايضا انما
 نظرنا الى المبدأ المبدأ . لان ما ليس هو في المبدأ يكون يصنع من جهة سببه اخصية
 ما فاعلة . وقد علمنا انما انما المبدأ المبدأ وحده موجودا مع كافة فتراثا في
 المصنوع المبدأ فتراثا بانما يكون في المبدأ ان يدرج في المبدأ انما في المبدأ

قضية الاولى

١٢٢
 وموافقا لما يكون على كل من ذات بطيعة مفرغ من فاعل الجبرود المجدد انه ان تغير
 من بين وقتا فذلك ان السجود اذ يكون اوله باخفا وجبرودا فذلك ان يكون وجه
 موجزا كغيره من المرددة ومتغف وكما سؤ ذلك فانه ان كان جبرود موجزا
 اذ كان متغيرا في العالم من حال خارجا ايضا
 وما اظهر من الخصام فلا تفتي في قطع لان اعتبار ان يتداوله موجزا هذا العالم
 فكل اوله لها لانه لا يتغير موجزا متناجيا بالتمام فمع ذلك لا ينعى ان لا يكون وجه
 ذلك بالتمام بل يقدم صلاح من ان الموجبة المتشابهة بالتمام لا يكون ان يكون هذا
 للتعديل **الحل** اخبر ان البراءة المخروجة منه فلكل الموجبة لا ينعى من شي لانه
 ان كان لا يستطاع ان يكون متناجيا وزوايا لحد ذلك الجبرود فانه لا يستطاع ان
 يقى ذلك كغيره من البراءة سبب غير البراءة والتمسك بكون التغير في اختلافه
 الرسومه انك المثلثة العدرى فانه لا ينافاه من جهة الحكم الموجبة
 ان في الجبرود العدرى فكل مفرغ ففهم التغير الذي يملأه ان لا يملأه
 هذا لا ينعى من وجهه ان لا يكون كغيره من التغير فانه لا ينعى من وجهه ان لا يملأه
 الفوقية بين الخاص ثم انما لا ينعى لمتشابهة التركة قط بل الموجبة الكلية الشا
 ايضا لا ينعى من وجهه وانها تصدر احوال التغير المختلفة فانما ينعى من وجهه
 بين الموجبة انما فصلت نوعا فاما فانما انما الجبرود لا ينعى من وجهه
 ويجوز ان يكون التغير كاملا وانما كامله كغيره من التغير والتمسك ان
 انما الموجع البسيط الخالي من الاجزاء الطبيعية ان نفس خواص كثيرة فذلك ان التغير
 اما ينعى من وجهه وانما ينعى من وجهه وانما ينعى من وجهه وانما ينعى من وجهه
 فذلك ان ارادة وانما وانما وانما وانما وانما وانما وانما وانما وانما وانما
 ففهم العقل ثم ان تغير العقل لا يكون ان يكون اما ينعى من وجهه وانما ينعى من وجهه
 الموجع وان يكون متغيرا ففهم وانما فمع ذلك يقدم اساسا لنعى التغير لان
 من

[illegible][illegible]

[illegible][illegible]

سواء من مختلفه الى عقليا فقط

وعلى الرابع اجبت ان المبرم ان التسمي يكون تصور كما ذات كبر غير متناه بالمثل
بالا عند المبرم العرلنا بالمثل هو مستحيل بالها كما تقدم (حيث سأل اخذ الفهم
او بالمثل وحيث ان التسمي التصوريه ذاتها ايضا لا يكون تعتبر غير متناهية بالمثل
بل مثل غير محدود فقط لاجل تصور المبرم الحقيقي موضوعيا. وهذه بنية ما قد افاد
المفهوم ان تصور التسمي التصوريه ايضا ليس غير متعلق بالمثل بل بالجميع السابق
والسلي لا يستلزم الحقيقة موضوعيا. ومن المبرم هو ان حوال المبرم السابق بذاته وحيث
لا يمكن ان يحمل اساس التسمي لها.

ولو كان كتب تصور المبرم البسيط امرينا لاكتسبه بكل المركب الى اجزاء بان
لا نستطيع ان نعرف هذا التحليل ويجوز لك يكون تصور المبرم البسيط شيئا موقرا وهي
ايضا ولا يقيم تصور المبرم البسيط بل المبرم فقط والمكان سلبا لا غير ففهم
انفسنا نحرق ذاتها اساسا لاكتسبه المبرم البسيط الموضوعي لاجلها تعلم بلها
اشياء كثيرة لا تحرق كبر ولا صدق وايضا اجزاء متفرقة ولا متفرقة مثلا افعال التسمي
والاجزاء والسلي التي تحرق بالمثل التسمي غير متناهية هكذا نحن في هذا المجال لا يكون التسمي
ان نحن ونعلم بها الحقيقة لا يكون لاجل فقط. ومن ذلك يمكن ان نتبع استلزام
ان تصور المبرم البسيط كما يفهم المبرم وعدم قابلية التسمي الذي يفهم منها المبرم
التي لا تتعلق بالمثل والسلي او يفهم المبرم الخارجية كما يفهم المبرم الداخلي
تجسنا كانه التسمي الى المبرم غير ان موضوع المبرم واما على بعض من يحول
اجلها المبرم فيتم بطلان ذلك المبرم الطبيعي وان يمكن ان يتصور بطلان تميزها
على بطلان المبرم التي تميزها بالمثل الطبيعي اي المبرم بعد ان المبرم
والفهم المبرم موزنا والمركب البسيط المركب من المبرم والفهم وهذه البطلان سخا
اقتسامها بالليمة المبرمة في المبرم

ان المبرم هو ما يثبت في التسمي فرائد وهو يتسم وكلما سواه. ثم ان اشياء كثيرة
تفهمها بينها التسمي كانه او كذا ما وثقت في ذاتها غير متناهية مع المبرم وكما سواها
وهذه هي وجهة التسمي. واما هذا التصور في ان يتصور تصور مبرم قابلية التسمي
التي اكتسبها بالمثل فقط البسيط اي من ملاحظه خارجيا. لان تلك الاشياء التي تميزها
بالمثل لا يكون الا بالمثل في المبرم غير متناهية المبرم او اول ما هو كذا التي غير متناهية
اي لاجلها بعد ذلك وان كان يفهم ذاتها اي الموضوع المبرم بل واحد غير متناهية طبيعيا
ان يكون تصور المبرم في ذلك يمكن ان يعتبر بالمثل كما ان متعدد ذاي ان متعدد مبرم
لح فان ان ثبت وتصور عدم قابلية التسمي المطلقة او المبرمة كاهوتلا في تصور
المنطق المبرمة وفي تصور مبرم ذاتها

اننا في شرح تعريف المبرم مبرم في
سالمه لا يشرح لك ان نتبع ان التسمي ذاتها هو سلبا كذا في المبرم في المبرم والسلي
الذي هو معنى الحقيقة وهو يفهم تصور المبرم البسيط الذي اكتسبه المبرم السابق
ومن ان ذلك المبرم الذي كان لا يخلو من المبرم المبرمة كما كان في المبرم
بمعنى ذلك كان لا يفسر لما كان من المبرم المبرم في تحليل هذا التصور في ان
تصور مبرم عدم قابلية التسمي المطلقة وان يكون فعل الفعل والمبرم موضوع اختيار
فهم ذلك ما اننا لا نأخذ المبرم تصور مبرم عدم قابلية التسمي الطبيعية وتفسيره فلا يخلو
والفهم المبرم المبرم وليس تفهم العقل المبرم المبرم وهذا انما يمكن ان نقول
وهناك من لاجل المبرم المبرم في ذلك في تصور المبرم التي اننا لا نأخذ اساسا واحدا مع
معرفة الكمية المتصلة والمفصلة والاختلاف

المبرم

وتصور المبرم المبرم في المبرم المبرم في المبرم
اننا نأخذ اننا نأخذ المبرم المبرم في المبرم المبرم في المبرم
وهذا هو تصور المبرم المبرم في المبرم في المبرم المبرم في المبرم

كثير فيها بينما كما يتا منق والآخرها حتى الجوهر خلافا للمرض وهذا الفرق يلاحظه
عليها جهته لانه بواسطه تبديل هذه المفاصل كمداع فرائضه سينوب من هذه كنه
باعتبار الماده كاستوفى في اللاهوت الطبيعي واما ما يلاحظه اسوه من التصديق
المتفق منوعا فليراجه بيا منها قلنا سابقا من عهد وهذا الجز يهدى

الجزء الثاني

في العمل والحيث

اما يحكى بديانته سبب الاخر فليدنا وما يأخذ احد من يدى المبدأ والمبدأ انك
ثلاثا امور الاول ان يكون متقدما المبدأ فيقع ما اى اما بالاصل على بتقديم الرتبة التي بها
يتم الوجود احدها ترى المتحرك كما هو صدى روى اما بالطبيعه وهذا يطلب تقدم تصور
الطبيعه العجوه والمفارقة على ما سألها بالتمام اما بالزمن وهذا يقتضى وجود الحوادث في
بين الاخر ويوجد. الثالث ان يحكى شيئا يصدر عنه المبدأ والمبدأ كما ولله اتصال
منه. الثالث ان يتصور نوع ما من المبدأ والمبدأ ان يكون مبدأ لذاته حتى لا يتوقف على
خروج من التقدم والاصل على التقدم بالطبيعه والزمان والى الامور كذلك نظر الى الله
الذى يكون بتقدير التقدم والاصل لا التقدم بالطبيعه والزمان ومن هذه حكمه على اللاهوت
كثير ثم اننا لنتكلم بعد بالعموم هكذا انما المبدأ المحدث شيئا آخر غير كاف بديانته الى الوجود
فالفاظ التعريف لا يجرى تشري الى تمييز الطبيعه فيما بين المبدء وما يصدر عنها اعنى الملول
واما تصور المبدأ في نفسه وهذا التمييز ومن انكل قبله هي مبدأ ولا يكتفى بالمبدأ والمبدأ
والملول اذا لخصت احوالها صورا هي مما في الزمان اما ايضا فانه اما المبدء فان
تحت ما في في ذاتها تقدم الملول بالزمان وليس كذلك المبدأ

ان اقسام العمل المخصوصه هي الثابتة اوله المبدء المولى او المبدءى ذاتها والمبدء
الثانيه او المبدءى من حيث هو لا يجرى ذاتها للوجود ولا تتعلق قط بمبدء اخرى
والثانية

والثانية تأخذ في الوجودها فعملها المولى ثانيا المبدء الكامله والمر اكامله فالكامله
تبقى القوه الكافيه لصدور الملول والمر اكامله بكسها ومن هنا يتا للعلم بانه فكله المشتركه
تكون ان تكون من مبدء واحد ومن رتبة مختلفه مثلا ان الجليس الذي اذا اخذ
معط حذرت لتجوى قوه كامله كحل محل ما معين يقال عنها انها علمه مشتركه من رتبة
واحد واذا عشتا انه المبدء لاصدار مملول ما يكون ذلك علمه مشتركه من رتبة مختلفه
ثالثا المبدء المتوسطه والمر المتوسطه فاما بين المر المتوسطه والمر المتوسطه لا توسط علمه اخرى
ويكى ذلك ما بين المبدء المتوسطه ومن هنا تفهم ان علمه المبدء هي علمه الملول. راجعا المبدء
الطبيعه والمبدءى فالطبيعه تستعمل قوه طبيعتها المناسبه لاصدار الملول. والمبدءى على
سبيل يبنى الى الملول الممارس على اخرى فاعلم وطبيعا يكون ذلك لاجل الامور المشهوره او
منه النوع الخ خاص المبدء القهريه والمبدء فقهه مع وجوده فانه مستتب العمل كسها ان
تعمل ولا تعمل وان تعمل فعمله وتلك بكسها لانه مع وجوده فانه مستتب العمل كسها ان
لا تصدر الملول. سائما المبدء القهريه والمبدء فقهه مع وجوده فانه مستتب العمل كسها ان
والثانية تقتضى مملولا مختلفه على طبيعتها ايضا. سائما المبدء القهريه والمبدء فقهه مع وجوده فانه مستتب العمل كسها ان
والثانية والمبدءى فاما المبدء القهريه فليس الشرح هنا وهو البعث مستتب للمبدء. فليدنا
ان المبدء القهريه يكون ثانيا لها المبدء. الجزر بقرينه بتا كبره في ذاتها الى الوجود
فما يصدر من فعل المبدء القهريه على باقى الملول وانا لا يمكن ان يعلم قوه هكذا الا كان مبدأ
القاعليه الباطنه يصرح وروا فيها بدريه لانه فكل كنه يصرح به من القاعليه والمبدء
او القاعليه المخصوصه على المبدءى سبلا باقى. وكما ليدهى القصد على مبدأ انا مع
ويعدم اقتراف هذا التمييز وتحويل المبدء القاعليه لها هو ما يحكى بديانته مبدأ القاعليه قد
للاعلى لفاظ لها قصد او كنه الذي يكون كنه القاعليه على المبدء المر لنفسه القاعليه
ومبدأ القاعليه الباطنه يصح بتا مع ذلك من تعريف المبدء القاعليه. فقدم المبدء
ان المبدء الثانيه لتفضل شيئا بل ان الله ومبدء فعل. وقد اراد بعضهم ان يضل لهذا

القلبة الالهية المسند في علمه فلا سعة ليست هي باطله لانه ان كان علمه فيهم
تساوي مع ما على وجود المعلوم كما يساوي علمه على كذا بناء
ويكون ترتيب المسبوق ايضا على كذا من ذات متصرفا لعلوم الطبيعة التي
كانت تبادلا لطيفا لوانه متصرف تعليمهم. ومن حيث انه كما هو متصرف من ذات
قائلين ان الله يفعل كل شيء فينبغي ان تدعى بتقدير هذه العبارة مع العلم بغير
الذي كلف في التنبية على ما نحن في صدوره هكذا انه ما من احد يكره ان الله يفعل
كل شيء انما يوجب بنا سبطية القلبة الاولى نحوها اما تنجح الخلايق المجردة
والقوة على الفعل ولا تثبت فيها هذه جميعها ولا تبرز في الفعل كما يارادهم
يقع فانه وانما الزعم ان الله يفعل كل شيء بمعنى ان الهاء والاربعاء بينهما
الطبيعية لا ينفصل شيئا قطعا لا في الالف والحاء والخطب بل ان الله يصير
هذه المخلوقة بذاته دون واسطة عند حضور الماء وال نار هذا المعنى في ذاته
نوع الفعل المعبري وحكم كذا في تلك التباين والبرامج سابقا ايضا. ولهذا ان
مذهب السبيون بالعدم هو كذا فلسفيا وان اخذوا المعبر عن جميع السبيون الكلي
الفاظا فخر خطا. مذهبهم ايضا ان الكفر في ربانية وملكها ان الملائكة ورويت
بالحيث وان الله لا يكون ان يكون فاعلا الخفية.

يقولون اوله لو كانت مخلوقة تفعل لا الله وحده اوله لا تعتبر الى انه يفعل
اقل منها. ثانيا لو كانت مخلوقة في غير متعلقة به عند فعلها بالخصوص وكلاهما محال فان
الله المكنى الخ

اجيب ناويا الكري فطر الى حزمها كلها وانكر النتيجة ايضا اوله لا الله لا يدعه
القلبة الثانية ومنه اياها الفاعلية ومصدرها على الفعل ولا محال ان الله يفعل
ما انه يصدر المعلوم وحده وانه من الله لا يصنع هذا لاجل احتياجه بل ياراد
صالحه ثانيا ان الفعل بالخصوص هو الفعل في مداه بالحق وانما الفعل بدون تعلق به

ذات
عنه اختلاف القوة على الفعل ومضغها واستعمالها المتعلق بغيرها في آخر بلا مضمرة
والاول انما ليس هو ذات الثاني ومع ذلك قد نسبنا الاول لبعض الملائكة الثانية فقط لا
يلزم ما يرايك قائلا ان تصرف القلبة الفاعلية وبشرى في حق الهى وان
يى قال الله لعله الخلق لا تنفى التعلق فاقوله تنسب الى الوهنية اذ يجب داي الوهنية
يكثر الخ الاول والخاتمة ان تصرف القلبة الفاعلية لغير المتعلقة بشيئا الى شئ الهى سلم
ولا فخر في الحق الثاني من المقدمة فان تصرف القلبة الفاعلية بغير مجردا وزينا بالقوة
فصل في ما باي نوع كان ضلعة ومصولة على قوة الفعل وبكى ذلك تصرف الالهية
فانه يظهر وجوده في شئ متعلق على شئ وجوده وبضله ومن هنا يبان ايضا كذا الخ الثاني
هذا ذلك انه لا يكون تصرف لا بدانه كما ذهب ايضا ان الحنفية قد عدوا الخلقا.

قلبة الهية لاجل الفاعلية فقط التي عرفها بما
يقولون ثانيا ان الارواح تصرفها ذاتا والاحياء تحفظها لها والاحياء او تربية
على تحفظ كلا الشئين لهذا المجرد فامكنة مختلفة بالتابع فيتحفظ المجرد فيها
ليست تكرر المقدمه وبمرا الربا فيتحفظ المجرد في القوة ذاتا متصرفة مختلفة مسلم
لا تنقل من مكان الى مكان يصير في الارواح في فاعلية باطنه واما في الاجسام في الزمان
خارج ويحفظ كليهما في رتبة المجرد كما اى مكان وجدا يصير فعل المرافة الهية ويعتبر
الافاقير بمنسبا الى الله على الحرة كما في الخلق كذلك في الحفظ ولا يتقدم يحفظ ذلك الشئ
وهذا الربا الى بالشيء اى على فرض انه اراد ان يدوم لعل المجرد الى رتبة ماضية
لحرمه ولا ان الوجود يختلف بكنية جنسه في الجسم فاذ لا يكون يفعل به ثانيا لانه يضع
هذا المرافة والحال ان ما بين المرافة والحركة لا توجد مناسبتة ثالثا ان القوة على
اصدار الحركة لا تنص في تصرف الوجود رابعا لا يتم كيف قطيع الوجود الحركة في الجسم
ليصل الى الاول مسلم بالمقدمة وانكر النتيجة لانه ان كانت نفسا موكها روحا لا يكتفها
ان تفعل في الجسم. فلو الله يستطيع هذا با الله روح وان كان في ذاته غير متناهية

وهذا لا يوجب محذوراً

وعلى الثاني يجب محذوراً أيضاً فاصنع هذا بالمرارة بالبطانة من استعمال القوة المنتهية
الحركة التي تكون سلم وهو هنا على الجواب على البرهان الذي
وهذا لا يوجب محذوراً أيضاً لا تنقضي في تنقيح الروح العزلة الكاملة من غير تنقيح
تفسد العزلة الكاملة مثلاً المنتقى المتولد بجوهرية قوة تحريك الأجسام الذي يجب
ان يتصفه بالتنقية الكاملة الذي يكون كافياً في التنقيح
وهذا الرابع أقول أنه لا يمكن أن يكون محذوراً لأنه لا يكون في تنقيح القوة المنتهية

يقولون ثالثاً ان الجسم باعاً جازعاً من الفعل فلو كان متعلقاً فاذ لا يمكن
ان فعل ولا يوجب محذوراً أيضاً ثالثاً أنه لا يمكن ان يحرك زاعاً فاذ لا يوجب محذوراً
غيرها ثالثاً ان الحركة باعاً فاصنع محذوراً فلا يخرج من الواحد الى الآخر وما اذا تنقح
الحركة هذا يصير محذوراً ثالثاً ان اختلاف جرم الجسم فلهذا يقتضي عظمة
اجزاء الجسم ~~فلهذا يقتضي عظمة~~ فلهذا يقتضي عظمة اجزاء الجسم لا يمكن ان يحرك اجزاء
الاجزاء لا يمكن ان يتنقى الجسم فاذ لا يمكن ان يحركه أيضاً

اجب على الاول محذوراً أيضاً فاصنع محذوراً فلو كان المتشابه المتشابه المتشابه
الوقت من استعماله من كون الجسم عاجزاً عن الفعل لا يكون فلهذا يقتضي عظمة
او سكونها ونظر الى هذا تكون متعلقة ولكن موجباً اذا تحرك لا يمكن ان يتنقى
ان تنقحها فلهذا اجب محذوراً أيضاً فاصنع محذوراً فلهذا يقتضي عظمة اجزاء الجسم لا يمكن ان يحرك اجزاء
وعلى الثاني يجب محذوراً أيضاً فاصنع محذوراً فلهذا يقتضي عظمة اجزاء الجسم لا يمكن ان يحرك اجزاء
تخربها من الحركة المنتهية لأنه من وجه هذا الصديق فاجب محذوراً أيضاً

لاجل عجزه فيما يتعلق بالحركة من الخارج ثالثاً
وعلى الثالث يجب محذوراً أيضاً فاصنع محذوراً فلهذا يقتضي عظمة اجزاء الجسم لا يمكن ان يحرك اجزاء

وهو

وهذا لا يوجب محذوراً استعاضاً ما نأبى من الجليل الوضوح والمجرب وعلى الجرم الثاني
قول وان كان النوع الثالث الذي به تشترك الحركة يقتضي عظمة عظمة انا هذا
وجب المحذور في الجسم من الجاهل الطبيعي الفاعل في الشبهة
على الرابع اسم القدمين وانكر التنقيح لأنه من علم الجسم المتألف من سطح الجسم
أخر من هذا يقتضي أيضاً الاجزاء الداخلية لكل ارجاءها مع الخارجة من
صالح الى ان تنقح بدون فاصنع وان يحرك الجسم المتدوم ولا يمكن هذا
لأنه لا يمكن ان يتنقى الجسم المتألف من أجزاء كثيرة في فعل الصانع ذاته وهذا يدل بوضوح
ما الى آخره ما يقع عليه لأنه من هذه السرعة العظيمة للجسم المتألف من أجزاء كثيرة
لأنه فقط ان انقشها في فعل الصانع في كل حال كما فعلنا فيما يتبعه سبب
السرعة فاشترك في نوع الحركة نظر في التنقيح في الجرم

ثم اننا نكتب مرفقة القلة الفاعلة بأصله فعله وعمل في البشر لا نأبى
فعل ما اننا نلاحظ في تنقيحها ما فلهذا انما العاية هي ما يصير الشيء لاجل
المول عليها او هي ما فعل العلة الفاعلة لاجلها. ووجه اننا نقول ما وزان
فاننا نأبى المقصود بالشيء بتدريج ذلك تنقح الى العمل لا كذا فاعلية فلهذا يمكن
استحقاق محض العاية فيما بين العمل لا كما هي السببية المحركة والحركة فاعلية
الذي لاجله يصير الشيء وما ان فعل فاعل يكون بلا حظ وحيث أنه فعل ومن
حيث ان المتصور فلهذا انما الفعل شيء وغاية فاعل شيء آخر في الامور كلها تكون
الغاية فيما هي المراد من الفعل ففعلها لاجل هذه تختلف باختلاف الغاية لاجلها

لاصطفاها ما نأبى صط بل اننا لا نأبى هاهنا أيضاً
فالغاية التي هي الغاية الفاعلة هي على وجود المول فلهذا انما هي من الغاية
الغاية والمقصود ما لا يمكن ان يصير الشيء او ينقح موضوع سابق وهو من الغاية
اي ما يصنع منه الشيء لاجل العلة الفاعلة كذا نأبى الى العمل فقط لا الى الذي

الغاية بالمرتبعة بالمرتبعة التي تبين علانية جديدها ان الله تعالى الحكيم ان يبعث
الغاية صبيحة ويضع الوسايط المناسبة لاكتسابها لان من يريد العلم يجب ان يفرغ
ان يتقدم العمل بها اها هي المذكرة اليه ويجيب ان تنفذ ما اها هي المطلوب المصغر عليها
واسطة اعني واسطة العمل ولذلك باستقامة قال لها اولي في الدنيا واجز في
التفصيل وبكت هذه الملاحظة الخلق المتعاقبة تكون الغاية علمه ومعلوم العمل فيها
ان المعنى في الملاحظة الخلق في قراره في العلم في الدنيا علمه والمعرفة في العلم في الدنيا
لان طبيعة المشيئة تيقن ذلك حيا جزا وتذكر في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا
هذا الدور لا تقا على علمه في العلم في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا
ليل الشرح وهذه عند العلم في وجوده في العلم في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا

انما نذكر ان يكون بحث ايضا في باقيا البحث في العلم في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا
التي هي في العلم في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا
فما هي الدوام المتتابع والمتمتع اي من العلم في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا
الطبيعي لاجل ارتباط المباحث ببعضها ومن تصور المذكرة في المادة ومن طبيعتها كما
ومن الشرح في الطبيعة من بحث في العلم في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا
في الملاحظة في العلم في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا
زيرا ما في بحث في العلم في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا



في العلم في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا
معرفة في العلم في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا

انما تكلم في العلم في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا

الغاية بالمرتبعة بالمرتبعة التي تبين علانية جديدها ان الله تعالى الحكيم ان يبعث
الغاية صبيحة ويضع الوسايط المناسبة لاكتسابها لان من يريد العلم يجب ان يفرغ
ان يتقدم العمل بها اها هي المذكرة اليه ويجيب ان تنفذ ما اها هي المطلوب المصغر عليها
واسطة اعني واسطة العمل ولذلك باستقامة قال لها اولي في الدنيا واجز في
التفصيل وبكت هذه الملاحظة الخلق المتعاقبة تكون الغاية علمه ومعلوم العمل فيها
ان المعنى في الملاحظة الخلق في قراره في العلم في الدنيا علمه والمعرفة في العلم في الدنيا
لان طبيعة المشيئة تيقن ذلك حيا جزا وتذكر في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا
هذا الدور لا تقا على علمه في العلم في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا
ليل الشرح وهذه عند العلم في وجوده في العلم في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا

انما نذكر ان يكون بحث ايضا في باقيا البحث في العلم في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا
التي هي في العلم في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا
فما هي الدوام المتتابع والمتمتع اي من العلم في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا
الطبيعي لاجل ارتباط المباحث ببعضها ومن تصور المذكرة في المادة ومن طبيعتها كما
ومن الشرح في الطبيعة من بحث في العلم في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا
في الملاحظة في العلم في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا
زيرا ما في بحث في العلم في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا علمه ومعرفة في العلم في الدنيا

الزوال

المعزى

[illegible]

الحال

ان البرهان القاطع الطبيعي هو ان يتبين ما في العقل المحض من حقيقة مع بعضها
او المتضمنة مع المعارف المختارة وهذا عند العلماء ان يتبينوا من ذلك براهين كثيرة
انما يتصور ان اثنين منها فقط ولذلك نعلم قضيتنا هكذا

قضية

ان وجود الله السامي يثبت ثباتا قاطعا تحت تصور الموجد المزدوج والموجد
اي الموجد من ذاته وان الفاعل انكره اليه اليه سلسلة الموجدات الباقية والمرددة
التي لا تنهت بالفضل هو بالكلية لان هذه السلسلة بذاتها قضية بموجب
دائم في مستحيلة في كل جهة

ان الموجدات الحديثة المتوكل عندنا بوجودها بنوع فائق الموجد كائنا ما قلناه في السفر
دسم ٢٢٢ حيث تنقش في نسيجها اقله امكن عدم الموجد فاننا نعلم ان
الخالق على ما جهرت دائما اولاد لا عاقلها بنوع انه لا يحدده طبعها
لا فوجدنا في الدنيا ولم نجد بالاطلاق وبالحقيقة ان الموجد والموجد
كل في المزدوج ان يتسلم بوجوده واجب الموجد والمزدوج المطلق اي بوجوده
بالبط لا الموجد في الحقيقة لا يتغير بسبب وجودها لان عدمه ولا في الامكان
ولا في ذاتها قاطعا قاطعا في المقتضى ارجح ٢٢٢ حيث نكتلها في مدراء الموجد
فاننا ان لم يتسلم بوجوده واجب الموجد بالمزدوج المطلقها مع وجوده الموجد
الحديثة في التسليم بان يكون وجوده مطلق دون غيره اذ يجب له ان عدمه ان كان العقل
الطبيعي على ان يبين الموجد وعدمه الموجد مما فاننا يوجد الموجد ضروري خارج
عن رتبة الموجدات الحديثة هو اقل بيا ان ذلك انه يوجد الموجد يتوكل تحت تصور
القلة الغير المدروسة اي المفسر ذاتا لانه ان يتوكل هناك يوجد شيء ما كان
فلما يلزم ان يكون موجودا فوجدنا ان لا يكون له شيء ما وجد كان
شي

عنا بيا ٢٠ انما كان يا اما ان لم يكن ممكنا ان لا يوجد بالاطلاق او يتجلى في ذلك
وكان الاول حسب هذا الدعاء يكون في ذات الموجد دائما انما يكون في ذاته غير
يدوم وعاد عن رتبة كائن الدنيا فان كان الشاف قد وادع بعدم تيقننا في
قضية الموجد وهذا الموجدات يتوكل بالخط والموجد من ذاته ان يتوكل
بالرتبة ان يتسلم بوجوده متاخر يا ومضا ليد دون خدوخل للاضاهة وبالنسبة
ان قتل بشي مضاف وغير مضاف او لا يوجد وعدم الموجد فاننا ان كان لكان
من موجودا فيكون مضافا بوجوده يا موجود من ذاته وغير مضاف

فيما قرع هذه الرهيا ولا محامرا من مكنط بالضرورة الفطرية او الموحى
مذهب المعتقد الشامل فاليها فلا ان هذه البراهين تأسس على تصور المالك والمطلوب
والموجد المزدوج بالاطلاق والموجد في الموجد الموجد في الموجد انما طمعه
التعليل انما والمحال ان هذه جميعها هي موجدية فقط لتعلقها بالاول والآخر
على وجه وجوده في الموجد في وجود الموجد المطلق والموجد ضروري مضاف لان
ترتبة التعليل هي الموجد المقوم فقط لتسلسلها من رتبة التعليل المجدية اذ مع الافتكار
في تايها اذ انهم انظرى بباديد تقدم تصوراته المحقق بما ان يقع موضوع شامل
اي يتوكل على هذا ان وجوده لا يكون يعرف ذلك فقط ان يرى به كانه مطلق
العلم المجد باننا دوسر ما روي باننا ان هذا الموجد انما يوجد ان افترضنا
اننا نتجلى في المجد الى البصر من المجد العالي من اللاهوتيين والافسدة وان
كان زكيا فالعلم المفسر لا يكون ان يكون الموجد في الموضوع الذي هو الله المجد الذي
هو الموجد فليس له الاخصا انه في المباحث الكثرة الاعتبار التي
تعلق بها المجد المجدية والمجدية كاستيادناه في الفسك في كل حال البراهين
المعنا ابراهيم ما وذلك لان العقل المفسر مضطربا ومتقلبا في ذات معرفة غايته
الذاتية وغير يتوكلها وبالحقيقة حتى لا نقول لكان شيئا من مذهب الموجد الحقيقي التامل

للموضوع الذي يقع عليه النظر في العلم بالاشياء معرفة مطلقة

انما قيل سابقا في ان وجوده لا يكون يتم به نظير موضوعي لا يكون ان يوجد
والمراد بالوجود كاهيقي بذاته ايها. في اللاحقة العقلية الخيرية فيكون
انما قيل انما تكتسب سلبا المقادير التي لا تلي العلم بالاشياء فيكون
ولا يكون يكون لها اس في نفسا اخرى موضوعا الخاصة بما اعمتلتها ككتبتا في وجود
الطبيد لا الهيد الحق. وانما مذهبنا كما ياروي الحق لا الهيد بالاشياء فيكون
في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
كلا الحالين فيكون باستقامة الى استعمال الحجة الجارية واللاحقة الثانية والاختيار
وهو يزيل الجاهل فلا يمتد الى ما يعرف رتبة الاشياء الحسنة والجميلة الخلق
هنا نقول على القول انما كانت انما لتصورنا التي تتأسس عليها رتبنا هو صورة صفات في
لنقلنا كما يتبين في القول في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
كلاهما في عدم النكاح في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
الافطرت واختلاف الحقيقة الهامة الطبيعية في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
العلم والعلوم والضروري والاحتمالي في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
مبدأ في مفهوم فسط لنسبنا ما لم نشأ ان تلتزم ككتبتا في وجود كاهيقي موضوعي في العلم بالاشياء فيكون
لا الهيد بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
وجوده انما ينادى العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
يكون لها في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
الحق يكون وجوده موضوعا لا الهيد بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
يكن تحيلة وجوده في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
تحيلة فسط. ثانيا لان وجوده في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون

والعلم بالاشياء الذي يقودنا ان يترك علمنا فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
لا الهيد بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
انما يصادف هذا ما قصدنا انما في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
النظر في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
ان العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
موضوع السعادة المحصورة في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
ولهذا يكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
الحق لا الهيد بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
الموضوع المتشدد في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
الحق في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
الذي يكون عالما في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
وعلى انما في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
لان العلم في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
تثبت نوع تحيلة في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
العلم الفلسفي والنظري في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
مع وجود حقيقة موضوعي في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
ان يصنع ذلك والحالات في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
لان ان قابلية العلم بالاشياء في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
تتم بكل سكون في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
الخلق والموضوع في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
الطبيد في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون
حق الامر في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون مذهبنا في العلم بالاشياء فيكون

١٥٨
 وحيث اطلاق يدرون صواب يشكو البعض انما لضعف قواها اذ تنبع عن الحدث الاول
 لا لم يقبلون بغير العقلية ومثل ذلك ان العقل البشري يتبع للكل والتميز
 ينبع عن مجموع الامور الطبيعية افضل مجموع لانه انما ثابت يكون ان يصير حجة انما
 تنبع من الحدث الى الضرورى او سلسلة الحجج المتفاضلة الموجودة باصل
 حال حجة لانه العقل المنطوق والعلم المتوسط ولكن كيف علمنا هذا؟ هنا فقط لذلك
 لا يتبع العقل البشري للكل والمتفاوتة. لانا لا تنبع عن القدرة العقلية
 في البصر العقل المتعلق الطبيعية العقل الذي قد تمت فيه فلا راد العقل دار
 ما بين المجموعين بل انما يتبع المبدأ الطبيعية في القاطعة الحقيقة وقول هذا المبدأ
 ان لا يحاط به ولا الهة التامة واكاملة والمطلقة لا العقل وقد وظيفية المعرفة
 الحقيقة والمضادة مسا. لخصت بالمراد او لا يتبع (ج) فلا تتفق قطعاً بل كنوا ايقاع
 المتعلق الى العقل الطبيعية ولا ما قاطعاً وانما لها المتبداً لا تنبع عن المحقق الاول
 يكون رافعا فليس هذا لا يتبع ان ذلك المجرى الضرورى يجب ان يكون هو الله
 يستلزم انهم فانه قد اقرموا انهم بان يسلموا بوجود موجد ضرورى ومقتضى حجة
 عينية المبدأ الحقيقة فيبقى العقل والاهل في الحاشية اذ انهم مع صدور العقل من
 والعلم المدعى على وجه وجوده الحقيقي والمضى. في غير ذلك من جهة هذا
 الربا على ان الله لا يتبع وان عدم التامه ينفع ان في المجرى الضرورى في
 العكس البسيط والعلم الشاهج هو موجد ضرورى تنبع اذا وجد بالمراد وسوف
 نبين كيف ان باقى الصانع المحيى نفس هذا الموجد

١١٩
سقيلة وان تكون السلسلة الثانية سقيلة فان الخ
على ان يكون المقتضى فانه من ذات طبيعة التسليم في هذه السلسلة
يجمع الحدود فان من المروية ان تكون حروبها احراراً فكل السلسلة كما ان اذا
الحظ تركب من السقط والواو في الراق في هذه السقط والراق احراراً فكل
لها والاق انما هو ليكون ان يكونا غير متناه في العمل انما هو المراد بها ان يكون
والا ان يكونا في النتيجة فالامر مع جود التسليم ان هذه السلسلة كان يكون
وبواسطه ان كان السلسلة التسابعة في السلسلة الثانية بالحق فيكون بمقتضى
السلسلة الثانية لان حدود السلسلة التسابعة اقرب من التسبع بمسما بالحق او
ومع بعضها بالحق في السلسلة الثانية يكون ان تسد من موابل السقط بمسما بالحق في
انما هي في السلسلة الثانية بالحق في السلسلة الثانية بالحق في السلسلة الثانية
تكون السلسلة التسابعة في السلسلة الثانية بالحق في السلسلة الثانية بالحق في
السلسلة ذاتها المبتدئ من المقتضى سوف نرى في جملة انه لا يكون التسليم بالحق ان
عن هذا زل

ملود المأخوذة توزع على أهله وأولاده وعرضه. وكان المجمع غير متناه. بالمل هو

بالى وذات المجموع اى ان مجموع كذا. وما ان عدم الشاى المعنى من حيث انه مختلف بالمر
يكون ما هذا المجموع بالها فلهذا على استقامة يكون مجموع عدم الامكان يظل على اى حال
يتصور. وايضا بان عموم الاشياء بحيلة يتصور له على ما بين ذاته باخرى مختلفة
ولا نجد به سلاسل الامكان والاولا ليد لا ان المجموع لا يكون صيد حصر ومن العدم
مير شي فاما خاتمة السلسلة المتناهية بالمثل لا يكون تعلق عليها التركيب
اجبيلك المقدم فان هذا التمهيد صياد الاختيار الاكثر بياناً من التوفير وسيطه المتعارف
لوتسنا بان هذا الكلى بين ذاته باخرى محببة ومختلفة هذا المتدارك الجواند على موقوف
ذاته يقع بمقدار ذلك حدوداً متالية هذه السلسلة والى اننا بمقدار ذلك ايضا تكون
معدلة بحسب تعلق قما يكون عي قدر بالعله المؤور والضرورية بالطلوق فاذا غلجوا
المؤثر ايضا يبق مجموع المخلات كمالا كما **ك**
ثم اعترافها كانه من مادة سابق وجودها اتم كانه وجود لعدم الجرد اتم بانها بالمر
المتناهية سلم بالقدرة المتناهية مكر فاما يكون المجرى المتناهية والمادة لا تصدق به
واسطة الحقيقة الحقيقية لا يرتفع حيثه حيث يتابع تسلسل الواحد والآخرى ويضع كان و
عدم الكفاية على الجردى للامتناع لفرع على اشران ~~المتن~~ لا جردى يمكن ان يكون
لا يكون فاذا يتقربا الى الضرورة الى الملقاة الوقلة اولى وغير ضرورية وباقي القيود ثبات
قلناه مصروف تقوله في غير هذا المثل
يكون اولاً باننا وجوده افراد لا يكون اتاج حدودها السلسلة لها لانه على التور
اذا اجمعه يتبع التبع مثلا يكون المجرى كماله لا يتبع كون الصل غير **كامل**
اجيب ناكر المقدمة وميزر البها لا يتبع التبع في المعنى اسم والذات اما اتم ثباتا ان
كان متعلقا بالاجتماع فسلم ان لم يكن متعلقا به فمكر. مكر تقدمنا قلنا ان يكون بالاجمع هو
شيء خارج عن المجموع المتحد فاما بالاجتماع ادا السلسلة لا يكون تعبيرها فاما
هذا الجرد لا يتعلق بالاجتماع لا بل بالحدود هاته بمقدار ما يتكامل اجتماع التعريف الغير
الكافى

الكافية الى الجرد من ذاتها بمقدار ذلك تحمل علم ضرورة الحال الموجود الكافى من ذاته
الذى يقع عدم هذه الكفاية من وقعها كايما يتبدل السلسلة المتعززة من حلقا كفى
تعلقه ببعضها فان هذه السلسلة بمقدار ما يكون اعلم استقامة اى رجا وحلقا
التي تتدارك ذلك تحمل على اعلم ضرورة الى الواحد بضبط الحلقة المؤلفة لللاى
راية ثقلها ضبط الحاسفل ومن ثم ان المختل المزاد اعلة البص هي الموضع ان
ليكون كمال الاجزاء الخارج الذى يتعلق بالاجتماع او التركيب
يقوم ثانيا باننا وان تسلم حدودها السلسلة فلا يتبع مجرد الجرد الضرورى واللا
فانه لا يتبع من كثره من المجموع المتحد فاما اولاً من السلسلة كلها ثانياً ان الاجزاء
با اننا تساوى لكلها العلة الكافية للجرد في السلسلة يمكن تبسيطها للافراد
بالحد كى تسع على افرادهم هذا ذاته يصير واجبا ان يقال عن السلسلة كلها ثانيا
ان هذه السلسلة ايضا تكون صورية غير متعلقة اديتم بحسبها غير متاهية واولئها
لانه عدم الشاى عند لا فاضى من بلنا الى ابتداء
اجيب ناكر المقدمة على اقله اتم المقدمة ان لا يتبع ويكفر اذا كان التمام من الحلاب
ومع عدم الضرورة والمادة اكثر على اقله الاختيار من محدثا لى عندنا غير ثانياً غير واسطة
سلم ما سلم مكر. وسبب التبع ثباتا تقدم آتفا وما عدا ذلك فاما اذا اخذنا جردى
اكثر يتخلل من بعضها بحيلة جنسها ولا يتعلق ~~بشيء~~ بالقدرة ادا اخذنا جردى
واحدا سيطا محدثا فيكون يتبع من الافراد دوت فاسطهم ضرورة الى العلة الغير المدونة
والثمة اجيب عز المقدمة العلة الكافية للجدد الغير لثامة اسم لثامة التلقب
والتيهية فاصد هذه السلسلة بقدر ما يزيد بتدقيقه واضبطها بتدليله بالمر
ماها فانا لا نعد علم مطلقة وثامة بل غير ثامة فانا لا نتصل على سبب كافي يمكن
ان يقع عدم التعلق المطلق على الجرد كما على الافراد كذلك والسلسلة كلها الكى
سكن العقول يستخرج علم **ك**

فمنها اذا مات الماد الطبيعيه لا تتلاشى قط والعنق الاحرق المعلق الجسم المعلق في الماد ولدته
في مفرجات خصوصيه

[illegible]

وكان

لا جاب روحیای غیره

[illegible]

على اننا واجب ميزا للشيء انما متناه نظرا اليه اسلم نظرا الى الاشياء التي هي غير
انكروها بالواجب على الشيء الى ان لا يكونها بالشيء وانما الثانية فيزيها ان
الترتيب لما لا يطلب له حكمه متناهية ان لا تحفظ باستقامته. ويمنع غير ذلك
عنها ان لا تحفظ بغير تام وتكون الاستقامة انكر. لانه وان كان الحدود الى المجرى
الواجب فيها والاشياء الى الواجب فترابطها هي متناه. ومن ثم ان الترتيب
الملاحظ بذاته هو متناه. مع هذا كله كما قلنا بدءا من حيث انه يفرق بين المجرى والاشياء
كما في المحاورث ولا تقاها المكنة. ولا ضال للمفصلة بحرية. فلهذا من لا حكمة على
غير الاستقامة ويمنع تارة واعتراها فاعليا فيطلب فيها غير متناه. وهذا لا ينسحب
البرهان الطبيعي مع ان لا يولد ايضا للمصنوعة بحرية لها ارتباط مع الترتيب والاشياء
الطبيعية. ولتتم بذلك الترتيب في اوجادها الى ان لا يطلب فقط بغيره اسما وكليا
يكون ثالثا بارز في هذا العالم الملاحظ على غير الاستقامة. ويمنع تارة ايضا لا يطلب فيها
غير متناه. وذلك اوله من عدد الاشياء الواجبة فيها والاشياء الى الواجب متناهية ما ان
متناه قد يصح انما في متناهية. ويحادث مكنة. ثالثا ان طبيعة الاشياء الواجب
ترتيبها هي مجردة والاشياء الى الواجب متناهية. ولذلك ان الحوادث الصادرة من هذا لا يكون
الا تارة. ومعرفة وبلات الى عالمه فطلب معرفة سابقة. كما في المصنوعات المكنة. ثالثا ان الابل
الطبيعي المعروف في لسانه تحفظ الطبيعة المخصوصة. وانتسابها يكون للمحصل على الترتيب
الطبيعي دون افراسه في السابق. بل انما المصنوعة بحرية

يتميز بقى بيات الشرائع والشرائع من اذاتها لا تنفي لتمام المكنة المتناهية في انفسها
انها قد وجدت تسبق قنطرة من الترتيب لا يتبع الترتيب الماحوذ من الصانع المكني
السبق في بعض الصور والترتيبات المكنة. فيخرج على ترتيبا بيات لانه هذا يخرج
منه وشرائع تامة في المادى التي يستعملها في العمل
على اننا لا نجيب ان المكنة لا تحصل بالعمى على معلول تامة مع اننا نخرج المجرى والاشياء
منها لانه لا يكون ان يسبب للشيء مع ترتيبه الحصول على المعلول كما ثبت اننا بالاعتق
والعقل السابق. بالاضال للشيء المصنوعة بحرية. اذ اننا واضح ان كل جيل مكنة مع
هذا الترتيب كسب استعمل الحرية

يتميزه ثالثا انه لا توجد عاها مقصودة ومعرفة وطبيعة المكنة. وذلك
لاننا نخرج بالحد من الاشياء الصانع الى الطبيعة. ثالثا اننا لا يكون
منها استعنا اننا اعلمنا ان عين للنظرها المتناهي للشمس والكل كان النظر متدما في
الحدود على ما بين والتحكم على الاشياء. ثالثا اننا صيرنا اننا موحثا اننا نعمل
المعرفة من معرفة اخرى والاشياء الى الواجب المصنوعة من هذا فتنظرها فاصمت
ثالثا اننا يروف قوله هذا الما فقولنا اننا لا يكون ان يصنع لاجلها في لانه
دعنا ج شيئا ولذلك يقول المتحدرون اننا لعلنا لاه. ينفذ صيرت من هذا لعلنا الطبيعية
يجب ناكل المكنة والبرهان المكنة فانه اعتبر المكنة الصانع فينتج بالسوية الفهم
رب وتنتجها من المكنة كلها لاجل ترتيبها الما المناسب لها المتاد لانا
لا نعلم الاشياء ومقابلتها لا نخرج ما ليس به مجرد بل مجردا هو موجود. وقد احسن
ايادى سافر في شرحه هذا المكنة المكنة الى الواجب المكنة الذي هو صنف
الاشياء فيمنع بها احدا لم يكن ايضا التسمية فانه وان لم يستطع ان يكشفه بالكل
انه كما اننا لا يكون ان لا يكون فيمنعها وارادنا مع المكنة وترتيبها اننا بالعتق
في هذا فانه في الاشياء الطبيعية التي ناولها لا نستطيع الفلسفة الحقيقية ان

التي

[illegible]

الثلث

[illegible]

١٢٨
لذبح الصلاح الطبيعى. فلما اذكى في الموضع الذى قد وضا عتدت عذارى وانى
يتعلم يا باوصى الى امانه والمانع
وهذهما الشئان عتدنا عتداً عاماً ياوصى بهذا الخفاء من الغيبه فبقى علينا اكدان عتدنا
وتجاسدنا هذا الخفاء المولى
يعتدوا اولادنا عتداً عاماً فليسبوا ملا نطرون والعيسيت يرون تعلقوا من
ومعروب تراثنا تعلقوا ومعروبوا والعيسيت تعلقوا يشتركون والعرب تعلقوا
الغيبى يلقوا اثم تاوى الله وما بينا متخذين قداسوا بهذا الذنب المواقين
والصرا تلتين مكاناً جراً ومكان قربا لطيف ويقتل يا يوكف اذا كانت شيمه
الصديق كماله فركنا تلتنا نكره الله في كليل وشيمتين فلسفنا فقد وجدنا امان
تاوى الله وهوى شيعته العلماء اعظم ورى عليهم الشب فاذ هذا المتناقض ليس
عاجلنا القادر ان
لجيب عتدنا من هذه الماشية التى قالوا الذين من الماشية اذا ملخصها باهم لنا
اجتاحت الى امانه واجتاحت سبب خلاف ذلك نكره فالحق المولى يلمظ من قبله من
تاوى الله في الموقين بالحق والخطيئتين وعلمين لهذا الشعب الذين يكرهوا زيد
الملة الحروبى والذين يكرهوا بالمشعوب كما نذا يدين احانا تاوى الله هكذا يلقون غير
العهد قبله مشعوباً امانه الملة كما تخطوا يدينون ويدينون كما يكونوا جميعاً كما نذا
المسكين والذين تاوى الله وهذا نذا نطرد شيعين فلاسفة الموقين. اذ اوليك الذين كما
يكونون عتداً ما على نظم يكرهون والذين كما يمتدوا هكذا كما لم يعتدوا بالحق
البتة كما يمتدوا ما بين تاوى الله ايمر امانه على الملقين ليدنا شئاً اثم كما يمتدوا
الشعوب والعيسيت يمتدوا بغيرهم اسرارهم اورتا وما على الشعوب تراثنا يكرهون
لنتمتع بمقتل الله لمشيت بغيرها ما وضعتنا بنا بقى ذاته فقاما ويضربون يدينون
قيصر الذى يلج الى امانه فليطرد الغربانيين كما نذا مسكين على الدين امانه امانه

[illegible]

الحق الاول انكر المذمة في حيث اننا لا نعلم معرفة الله الصورية اعني هل كانت قد وجدت
ما استقامت اياه بل هل تنزل بالجهل ما ولو كانت الى ان تنفع ايضا كالحكم بالباطل ومن
حيث اننا نقتصر انما نستعمل على ذاته ومستعمل العقل فغيرنا بالسوى في ذات هذا
يكون ان ينجح امر سفل بالوجه النوع ذاته المتكسب به الموجود لا
على اننا لم نعلم من المقدمة اننا في الجهة الواحدة كل لقائنا في كشفه بالتابع قد
وجدت عندها معرفة الله فاننا بالحقول ومن جهة الثانية اذ لم نقتصر ان ذلك التعريف
يكفي عاينين نظر الحرف بالتمام فيكون غير ان يجعلنا ما في من العقل وقد واسطه
اوضح من القياس السهل ومن هذا الوجه ذاته يتبين لنا اننا لا يمكننا ان نرى اننا بان هذا
المقاييس عند سرفقت دائما كونه فاسم على الطبيعة الناطقة التوفيق واحد اما
يقول شيترون اننا في جهة المارة المتخفة وبثبات احكام الطبيعة
يكون ثانيا قالين زما كل الطوائف قد سكر فكيف لا نجد في الحلال ان نكفر بالهذه هي اياه
لانه كان هذا في قولنا وفي معنا العقل ذاته انكره الالهة لعدم الالهة فاننا الخ
امسنا ان الصوري ويرى ان كثر الالهة في عدم الالهة بذاتها والتمسك استر
رأى القائلين بتكثير الالهة انكره فان الله في حيث اننا موجود في جدي وسماي لكل الاله
يكون هذا الشيء وبذاته ان يكون الاوسيد كاسرى فيما بعد وبذلك ان كثر الالهة بذاتها
وعدم الالهة وهذا ينجح وهو واسطه في هذه الكثرة ذاتها وانما اذا لاحظت في كثر
الالهة فهذا لا يكون يتا لقطعا لان هذا ذاته كالحظ موقر يزل على المقاييس اللطيف
باللهية لان القائل قد اعتبرت بان الاعتقاد بالهية كثيرة لصون في معرفة الالهة
يكون ثالثا قالين كثر الالهة متاين من الطبيعة الناطقة كانت واحدة في الج
والحالات انهم في اوصافهم يتبع مختلف فاذا الخ
الجميع من المذمة كانت واحدة في الجمع ان كانت في هكذا ينجح ان نقرر لاله ذاته
يكون مثلا اعدل عنها بخلاف ذلك انكره في حيث ان معرفة الله الملاحظة صوريا ليست

واحدة في جميع الناس حق اننا قد نسلها اشياء مستحيل جدا ومعرفة المذمة انما تأتي
والفعل ينجح انما سبق استعلا له ويكون كما هو مرسوم صوريا في التمر وهذا ان الذي
عالمون نقرر الله المتلد يمتد من جهة الصورية وانما اختلاف هذه المعرفة الصورية
انكره لا ولا ينجح باننا لا يكون وليست الطبيعة عند صوم على بعض تصرفات الصنع
هذا الحكم على وجهه ان يوجد الله ما وذلك اننا بالتمام غير متوسط او بالتابع السهل
يقتصر ثانيا بان هذا المقاييس الما في كثر من مدعو ومن التريخ الذي يقتصره
رأى من اياه ثم يزيد كثر التريخ اننا قد اخترعنا لتمام علانا بمجولة الى الالهة
لهم على الحلال الطبيعية ومثا هذه من اس الطبيعة المجهدة اخر ان ينجح ان ينجح
شيترون في قوله هذا فخرج فيقولنا تصور الاله ما
ليست ناكرا الجمع وعلى الاول اقول ان التريخ مختلف عند القائل المختلفة ولا وجود لها عند
ام البرازيل وما يصدر عن التريخ لا يكون ثانيا في كان مضاعف المشتق والميل اذ
ويخرج هذا المقاييس المعوي مالم يقتصر ان الطبيعة الناطقة هي مستند بذاتها الى معرفة
على اننا في قوله انما لم نقتصر معرفة الالهة الاولى اياه
لا فاعلم الطبيعة الطبيعية بجان تينها من على الطبيعة فلم اذا لم ينجح ناكرا الله هذه
علام اننا لم نقتصر على الالهة في كثر البشرى في كثر الالهة وان يوجد من ذلك اصل ذلك
بقاع الذي يصير كثرنا انما اعتدرا ما تقدم من رافة في معرفة الاشياء الطبيعية
على اننا في قوله اننا لو كان الحرف المخرج بسبغ غريبا الطبيعة المجهدة فيجعل الالهة الاولى
والسكونية كثر في الشاوع كما اننا سفل اننا يستعمل في عقل واحد بخلاف مع مبرع
ان هذا كان واضحا للشعوب انهم وان كانوا اذ في اكلوا اسكندر هذا ان
لنا لها جميعا ان نحن على الما يتبدلان نأخذها
على الاربع اقول ان غنى المشتريين والولاء ولهم كما اننا عاين ان لا يكون علنا
مختبا من الجنس البشري باسره ولو كان المومك نك كمال الما من مد زمان طويل ففعلوا

هذا التبر التبريل ودفعوا عن عقولهم هذا الكلام المتأخر فقام وهذا ليدرك كيف كان هذا
المقنع ان يراه ولا يزال من عند الشعوب الذين لا يعرفون فائدة ولا مشيئة
يعتبرون ان لنا بان ما نحيا في الخط والحقنة بالسريدي كما يكون دهرانا في المظالم
انما اتفاق العام هو كذلك لانه بحسب المبدأ المقبول المحجور ان برهنا الشيء المائل وذلك
فيه كما ان لا يتصور حكمة الشعوب وكسوفها الخ ثانياً بخصوص كثير للجنة ومما لا يدرك
ثالثاً انه ليس مستحيل ان لعنهمونا بيل الى كذب كما قيل في المرافعة في المشرق رابثاً انه لا يلزم
بالفيلسوف ان يعول على اربع ادبية

اجيب من الصغرى والاتفاق العام هو كذلك الخ انما يتأسس بفتح ما على الطبيعة كالمادة
اعلم معنا تحق ذلك انما الحق على في البراهين فيخذلنا في المشرق في مرجع
وهمهم وهنا نلاحظ امرين فقط الاول ان من يؤيد ان معرفتنا لله هي طبيعية بنوعها كونه
مختلفة في المناسبات ودون واسطة من الزمان غير مطلوب فيلتزم بسبيل واحدة ان يزعم
لا يمكن وجود انشأ المبدأ من هذه المعرفة واما ان كانت هذه المعرفة مكتسبة لانما
السلوكيات في غير مفسدة فيجوز ان لا يكون مستحيل ان يكون المعول لا يعرف انهم الحقيقة
وصياهم الهيمنة لا يدخلوا هذا المتنازع اقله الزمان ويجوز ان لا يكونوا في
معرفة الموهبة كما ان ذلك ذنباً انما في النظر الى كنه الحقيقة كما تعلم ان لا يكون
علماً هذا المبدأ انما في الشعوب فافهم اننا صنفون بالهيا سام يعلو على الحقيقة وكثيرين
القدرة انهم يعرفون ان اعتقاد السبب الباطل بحال كما نراه في بعض خصيصة الموهبة التي
كافراً بغير وجه الماهر وما كاعلمنا ومما يتأثر عن الطبيعة لنا الحق في كثير لا هذه كانت حقيق
وهو اننا يوجد انما على هذه كما يتفق الجميع واما على كثير للجنة ذاته فلم يكونوا يتفهمون
بهذا المبدأ حتى ان كانت عدم الاراء بتقدير المقبول وكما عديم الله بتقدير اللذ حتى
لا اقول ان ليود على انة ولو نسك با جميع اقناعا على كثير للجنة في ذلك الذي نأوى الله
ان يبين ان هذا الاتفاق قد اضر دأماً وانفاد صله من الطبيعة لنا الحق في الماحي من
المراد

الطبيعة

المراد بالمراد ان اذ انما في المرافعة انهم يستدل بوجود انهم انما كاهرين في
المراد مني القديس حيناً يكون بسببولة فيبين مثله هذا المنهج وعلمه دستور الحكمة
يعتبر وما يتبعه وهذا ان الاتفاق على كثير للجنة لم يكن علماً ومتفقاً عليه وثانياً
ان كانت الطبيعة لنا الحق فيضاد دأماً كما بينه في قولنا في

انما لقد وضعنا وجود الله تحت مقول الموجود الضروري بالاطلاق والموجود ذاته
في المبدأ في السامى العلم والمستخرج المتعالي فاذا نفرد لاهلنا شياً حقيقياً ووضياً
بما لله ولهذا اذ تكلم في ذات برقع ومغايه الطبيعة فلم يعد سحراً في انشاء محصورة
الطبيعة او في انشائها فتنسب الاختيارية ولذلك سألنا في المباحث السابقة مع تأوي
ان ان نفرض حدة تسمى بالشيء فقط اي تجد يد حال الجملة لا غير حقيقيين الى ان لا
والذات والمبدأ الذي في الذي كما انشأنا انما لا يكون ان يصير الحق في الغريب والفصل الأخير
انما انما نستطيع ان نفرد ذات الله وما هيته الهيمنة بالكمال هكذا لا يمكن ان تقع
انما كماله انما في اننا ان يصير هذا المبدأ بصرياً ويوضح في جميع انما في الطبيعة
بما كاهي في الله ان ذات الموجود الطبيعية هي ما يقوم بها الموجود من حيث ان
يكون موجوداً كذا معينا

وانما في الذات لقاعدة الطبيعة او كما في الطبيعة الموهبة الذي يتبعها حسب فتح تصورنا
والذي يلتصق الاول انتم كما بالله فيتمثل العلماء قد وضعنا بضم في العلم الفعلي لا
تحت انتم الفعلي بل تحت تصورنا الماعية الماخيرة التامة والقائمة بذاتها في النوع الفعلي
انما العلم الفعلي المرف وقد وضعنا فيهم وعدم التلويح الفعلي الذي يكون في لاحظنا
انما او صرنا انظر الى الماحل فيهم قد وضعنا فيهم ضرورة الموجود او الموجود

في الذات الذي يتوكل بتعلقها بآثارها بطلانها او مبدأ مصدرها او كانه باصلها او كانه على انه
تطلب ثلثة شروط لكي يكون متغيرا خاصة بما في ذاته او كانه يكون خاصة به كذا الشيء
وكل ما سواه. ثانيا ان تكون اولها اصل في الكليات ثالثا ان تكون مساوية ويتوكل كلامها
من تصور ذات الموجود بما انه كذا سوا كانه ذلك بياضه او دون واسطه
وبما ان العلم الفعلي لا يتعلق عليه كانه ثلثة الشروط المعلومة وان قيله انه
تام وقام بذاته. بما ان الفهم بالفرق والفعل والقيام الله يتوكل على ان يكون ايضا وبما انه
يتعلق بتغيره الطبيعي ان يكون هو هذا الصاحب والخالق في ذاته يتوكل كانه اقدم منه
وان لا يخلط بالثاني ايضا لكي لا يكون اصله في الخواص كعدم المسحوق والمزلة
او ان يتغيرها بذاته بما يقع كان ولا ان يكون من تصور الموجود الكلي فلهذا لا يكون
يقام بمنزلة ذات فاقية الطبيعي

وهذا ذاته يقال في عدم التماهي للعلل الذي يتوكل مع الذات الطبيعية اذا لم يخلط بالثاني
ولذلك لا يكون بحد ذاته كمالا بل هو كمالا للثاني واما اذا اخذ صوريه في
عوضه عن كماله كمالا للمحيث فترى متأخر عن الكمالا كما في مصدره واسطه من عدم
التماهي المصلي اقصا كماله ان يكون في درجة كماله الكمال. وهذا المقصود ذاته
با انه كذا في غير الموجود المحيثا بذاته والثاني في غير تصور كماله اقدم منه فانه
ليس هو اصل للثاني

ثم ان ضرورة الجهد وان تشترك مع الموجود في الذات ومن ثم يتبين انما هي اصلها
هذه الضرورة تعال لتوكل اقتران ولا تتوكل في المتوكل المصور. لان هذه الضرورة هي
احاطة بخلقها فلا للضرورة الاخرية فلهذا سمى ان الجهد في الذات هو عين المتوكل
مبدأ الجهد الذاتي في الذات وفي الذات. ولذلك تصدرون هذا الجهد في كماله
قدم التغييرا فانه عدم الجهد للثاني ان ضرورة الجهد للثاني. ودرجته كماله ان
ضرورة الجهد للثاني تعال لكي استقام على الصدق المتعلق بالثاني الفعل والوعد
هذه

ثم ان ضرورة الجهد وان تشترك مع الموجود في الذات ومن ثم يتبين انما هي اصلها
هذه الضرورة تعال لتوكل اقتران ولا تتوكل في المتوكل المصور. لان هذه الضرورة هي
احاطة بخلقها فلا للضرورة الاخرية فلهذا سمى ان الجهد في الذات هو عين المتوكل
مبدأ الجهد الذاتي في الذات وفي الذات. ولذلك تصدرون هذا الجهد في كماله
قدم التغييرا فانه عدم الجهد للثاني ان ضرورة الجهد للثاني. ودرجته كماله ان
ضرورة الجهد للثاني تعال لكي استقام على الصدق المتعلق بالثاني الفعل والوعد
هذه

الاول والثاني

في الذات الذي يتوكل بتعلقها بآثارها بطلانها او مبدأ مصدرها او كانه باصلها او كانه على انه
تطلب ثلثة شروط لكي يكون متغيرا خاصة بما في ذاته او كانه يكون خاصة به كذا الشيء
وكل ما سواه. ثانيا ان تكون اولها اصل في الكليات ثالثا ان تكون مساوية ويتوكل كلامها
من تصور ذات الموجود بما انه كذا سوا كانه ذلك بياضه او دون واسطه
وبما ان العلم الفعلي لا يتعلق عليه كانه ثلثة الشروط المعلومة وان قيله انه
تام وقام بذاته. بما ان الفهم بالفرق والفعل والقيام الله يتوكل على ان يكون ايضا وبما انه
يتعلق بتغيره الطبيعي ان يكون هو هذا الصاحب والخالق في ذاته يتوكل كانه اقدم منه
وان لا يخلط بالثاني ايضا لكي لا يكون اصله في الخواص كعدم المسحوق والمزلة
او ان يتغيرها بذاته بما يقع كان ولا ان يكون من تصور الموجود الكلي فلهذا لا يكون
يقام بمنزلة ذات فاقية الطبيعي

وهذا ذاته يقال في عدم التماهي للعلل الذي يتوكل مع الذات الطبيعية اذا لم يخلط بالثاني
ولذلك لا يكون بحد ذاته كمالا بل هو كمالا للثاني واما اذا اخذ صوريه في
عوضه عن كماله كمالا للمحيث فترى متأخر عن الكمالا كما في مصدره واسطه من عدم
التماهي المصلي اقصا كماله ان يكون في درجة كماله الكمال. وهذا المقصود ذاته
با انه كذا في غير الموجود المحيثا بذاته والثاني في غير تصور كماله اقدم منه فانه
ليس هو اصل للثاني

منه ان والمادة وتصوراته لا يحوي تصور النار فان هذه جواهر متيزة ومختلفة ثم ان كيفية ليست ذات الجوهر الكيف فاما يقول جويل كهلن ان كانت قطعة الشح انما والقطعة لا جوب. ومضة فيكون اوب. جوهريون متيزون بما اذا كلفا والامر ان كانت لا يكون ان توجد في الموضع الواحد ذاته. وهذا كلفه يكون نتاج اختلاف الجوهرين. اختلاف الجوهرين المتصورات. ثم ان هذه الجواهر هي متيز ومختلفة من الجوهر الضروي والجوهر المتناهي ايضا. اوله لان تصورهما لا تنقضي صورة. ثانيا لانه متناهيان وهذه الجوهر المتناهيان يكونان بغير متناهي والحدود. ثالثا لان عدم وجودها لا يحوي تماثلا لنفسه. ايجز لانه قابل للتغير فاما للتغير فيكونا فاما مع ضرورة الجوهر المظلمة فاما مذهب سينوسا يستند على ما ذكرناه.

ولا يتصور سينوسا بان تغير الجوهر لا يتصور الجوهر في الوجود لاننا انما نسير المعارض لا ينفك الجوهر وانما تكون انما لا يفسد قطعا بالمتناهيات او بغيرها او بالثبات او بالكون لا يزداد ولا ينقص ترقية الابلوس. وهذا هو ثانيا الضرورة المظلمة وعدم التماثل لان التماثل لا ينفك على سينوسا لاننا مذهب جوهرية. ومثلثا ايضا وثباتا من الجوهر الكونيات الجوهر والحق فانه يتصور وجود جوهر جديد ومزود في مذهب من قيمته السابغة هي. انه يتصور طبيعة الجوهر ان يوجد لان معرفتنا جنة تكون متعلقة بمعرفة الكون وهذا الجوان يصير حيا لقيمة الثالثة التي هي. وهذه الاشياء ليس لها شي عام بمضاهي مع بعض الجوهر منها لم يكن ان يكون على الاخر. وقد بين وفيه الثانية ان الجوهرين ليس لهما شي عام بينهما وهذا يصدر من جوهر الجوهر بقوله. انما الجوهر ما هو في ذاته. ويتصور انما لاشي الذي لا يتصور صورة تصور شي آخر جيان يتصور منه. فاما غير القيمة السابعة هكذا انه يتصور طبيعة الجوهر ان يوجد في ارض او من ارض من ذاته فقط منكر. وفكر الشاسه في السبب المراد عليها لان معرفة جنة يكون متعلقة بمعرفة الكون مثل على اسم. مثل وضع الاستاد اكر. وان يتصور

الجوهر

فعدم قابلية الله للتغير وقابلية الله ما عدا الواجب وسينوسا الذي دحضهم ثم ساقا قد عزم قابلية التغير والملك الذي يفرق اما له الجوهر كما تميزه اختلاف الجوهرات والسوئيتين ما عدا رادوا ان يستلزم تغيير ما اقله في مراحيم فيع لوف لم يستمع مع ان ذلك يرجع الى

منه ان والمادة وتصوراته لا يحوي تصور النار فان هذه جواهر متيزة ومختلفة ثم ان كيفية ليست ذات الجوهر الكيف فاما يقول جويل كهلن ان كانت قطعة الشح انما والقطعة لا جوب. ومضة فيكون اوب. جوهريون متيزون بما اذا كلفا والامر ان كانت لا يكون ان توجد في الموضع الواحد ذاته. وهذا كلفه يكون نتاج اختلاف الجوهرين. اختلاف الجوهرين المتصورات. ثم ان هذه الجواهر هي متيز ومختلفة من الجوهر الضروي والجوهر المتناهي ايضا. اوله لان تصورهما لا تنقضي صورة. ثانيا لانه متناهيان وهذه الجوهر المتناهيان يكونان بغير متناهي والحدود. ثالثا لان عدم وجودها لا يحوي تماثلا لنفسه. ايجز لانه قابل للتغير فاما للتغير فيكونا فاما مع ضرورة الجوهر المظلمة فاما مذهب سينوسا يستند على ما ذكرناه.

ولا يتصور سينوسا بان تغير الجوهر لا يتصور الجوهر في الوجود لاننا انما نسير المعارض لا ينفك الجوهر وانما تكون انما لا يفسد قطعا بالمتناهيات او بغيرها او بالثبات او بالكون لا يزداد ولا ينقص ترقية الابلوس. وهذا هو ثانيا الضرورة المظلمة وعدم التماثل لان التماثل لا ينفك على سينوسا لاننا مذهب جوهرية. ومثلثا ايضا وثباتا من الجوهر الكونيات الجوهر والحق فانه يتصور وجود جوهر جديد ومزود في مذهب من قيمته السابغة هي. انه يتصور طبيعة الجوهر ان يوجد لان معرفتنا جنة تكون متعلقة بمعرفة الكون وهذا الجوان يصير حيا لقيمة الثالثة التي هي. وهذه الاشياء ليس لها شي عام بمضاهي مع بعض الجوهر منها لم يكن ان يكون على الاخر. وقد بين وفيه الثانية ان الجوهرين ليس لهما شي عام بينهما وهذا يصدر من جوهر الجوهر بقوله. انما الجوهر ما هو في ذاته. ويتصور انما لاشي الذي لا يتصور صورة تصور شي آخر جيان يتصور منه. فاما غير القيمة السابعة هكذا انه يتصور طبيعة الجوهر ان يوجد في ارض او من ارض من ذاته فقط منكر. وفكر الشاسه في السبب المراد عليها لان معرفة جنة يكون متعلقة بمعرفة الكون مثل على اسم. مثل وضع الاستاد اكر. وان يتصور

شيء واحد . أنا الله المولى المهيمن فم أليك الدين ينصوح مع الوفا أحاطة بغير
أما يكون تتوهم التسامع والتألف فتزعمه تغيير نوع جبره فلا تنسك عنه إلا
أنما يقال العلة عنه بالصور في الجملة . وكذا لو كان نوع من عدم قابلية التغيير
فقد قابلية التصير للملئة صفة

فخصيصة أولى

أن الله هو موجود غير قابل للتغيير المطلق بطبيعته
أما التغيير ذلك الذي يكون بما هو ذاته . وأدعى بما هو ذاته ذلك الذي
لذلك أن يكون فيما بعد ذاته لأنه يتأخر أحياناً يتأخر عما جبره أو يدخل نوع
الذات يكون تارة هذا النوع وتارة بآخر يختلف المولد لخالق ما له هو ميتة
موجود وذاته غير متغير بشيء فإنه لا يكون التسليم بشيء خارج عنه . يعلم به
ما ليسا وهو ثم من نوع مختلف . ثابتاً لا يوجد بغيره بطبيعة . فإذا ما يتقار
عدم الجود الواحد والآخر ذاته الجود ذاته . لا قبلها فلا ذات طبيعة
وجوده يكون . وقد كانت ذاتها . وهو ذاته موجود غير ذاته بالفضل فأما
خاصة للزاد أو التماثل كما بطبيعة ذلك في صفة ما له هو متغير ذاته
وهو موجود في أشكال فاذن في تعديد المصالح مع التسامع والفضل لأن الله
الفضل في إضالته أذا من في الشيء ذاته فعل . وجهد احسن من إضالته . وكذا بالتسمي
كل شيء بالفضل وأحواله كالمشيئة مما احسن وما لا ذلك . وكذا بالتسمي
أكثر مما يكون حاصل عليه فلا بالتدريج . الخ لا أكون ما هو الله جبره
ذات واحدة مع طبيعته حقيقة . صوراً وذلك في كل شيء . فاذن ذاته
أصل الله هو ذاته وهذا هو أصله على وجود الجود ذاته يتفرق في ذاتها
على عدم قابلية التغيير ذاتاً فإذا الله ذاته لا يكون يتأخر في الجملة أيضاً بخلاف
ما كان لا ذاتاً بطبيعة . وذاته موجود كذلك في إضالته فإذا هو موجود غير قابل
للتغيير حقيقة . وهذا عدم التصير المطلق وإن بين لفظيها السلام إنساني في

[illegible]

[illegible]

فان تلاحظ النسخ الذي يكتب به مبدء الدعام الحرة فري اعلم ان السطح لم يات له
جودا متساويا للمواضع السجدة ثم الجرد في السطح فالتساوي وانما السطح الحرة
دعام غير متساوية بقول بلديوني ان اذا انحط العمل الى الخلف فحركة واحدة انما يجد هذا
الدعام فانه لا زلية فاما الزحف الدعام الى السطح في التغير في ارتفاعه ولعمرك ان
يتقوى تلامس في هذا المقدار انما الدعام لا يوجد بل يتناقص لان زحف صعود السطح
ولذلك يجب ان يتغير لم طبيعة واحدة صدادا كون ان المتساوية لا تفرق مع جوده
فبعض مع جوده او تفرق وتفرق به وهذا يسوق الى التساوي انما المتساوية ذاتا يكن
ولكن تصير هذا الجوده لا تفرق بتقدير انما المتساوية لم
فان تفرق ذلك فثبت فاما الجزء الذي قضيت المذكورة انه اذا كان جوده متساويا
التي انما بالدعام المتساوية الجزء الذي قضيت المذكورة انه اذا كان جوده متساويا
لان المتساوية اذا كان جوده متساوية فبعضه ووجود المتساوية بقوم والمتساوية
ان جوده الجوده تنزل تناسق وتغير في طبيعة الجوده ووجوده فاما دوامه ووجوده
تساوي لند في الجوده ان يكون غير متساوية بالمتساوية التي ولا جودا كان لها ابتداء يجب
ان يكون بسيطا لانه اذا كان يتركب من شيئين متساويين غير متساوية فبعضه او متساوية
بعض فاما الطبيعة انه يجد جوده متساوية من متساوية غير متساوية في التغير في ذلك

وقال لئان يقول فاذا المازلية لا تصور ولا يكون تصور فاذا هي لا شيء

[illegible][illegible]

اذا لله هو مجرد في انفسا وروقي بضمينه
 في ذلك مرسوم العبد والكل السامي ايضا اذ اهلها التركيب اجزا بمقولة حقيقة في
 التركيب التركيب هو فريد خارجة للاجزاء المتركبة. ومزور العبد هي فريدة المبدأ
 لتصوره من انهم ان ما هو مركب حقيقة لا يجرى حله من افعال فاذ لا هو مزور في اطلال
 وانكسار

والكامل الصوري هو مشترك ومحدود فاما الصوري ضروري الطبيعة فهو مشترك
محدود ومحدد ذلك اطوارا الزكيك لا يتغير بان يكون اتما زوريا. وما سبب الكمال
لان كان لا يؤول فكان الله تعالى يحد الحرج وهذا مستحيل ولكن التركيب مفيد وان
الافاق الزكيك يكون ضروريا فلا سببا بالكل. لانه في الغير ضروري والغير الكامل لكي
لا يصدر ضروري وسبب الكمال كما يصدر الغير انتهى من انتهى. ثم ان التقصير
ففي المصلحة لا يتغير بان يكون اتما. فاضرب فان كان هذا فاما انه ليس هو الكمال
لانه ليس الكمال عدم المصلحة وان كان ذلك فاما انه يحى اما تدينه وبصرف مزنة علم
وما قلت بهم الحق لانه ان كان يحى بذاته ما عظم كان ناسيا وادنى المصلحة الحريته
والالفيد. وان كان يحى بغيره فخر علمه كما يحى جسد مثلا بالشمس وان الصوري
الكل سببا للموضع فلا يكون ايضا مفعولا على الكمال ومحدد ذلك الموضع في الضرورة
ان يكون في تلك نظر ان الصوري التزم به والحال انه لا يكون ان يستمر في ذلك في الموضع
وذلك لانه لا يكون ان يحد فيه شيء محرم او كمال هو عاقبة المصلحة الضرورية لا يحد
الزكيك الذاتي وان ما وجد في الضرورة وان حركه ان لا تفصل طبيعيا تقطع بل
ويصير وهو ايضا ما ان الحرج يحى كما ان العود والمجد وبذلك الموضع ان يؤول الذي
افور في المجد والكامل السلي

[illegible]

ان ثبت انه المطلق، تنقوا ايضا التركيب للعالم الطبيعي والمنطق لاننا في الموجودات

الكل. لم يكن ان يكون تعددا لغوي. لان هذا يجوز ضرورة تعدد الالفاظ المتميزة صوتيا ولا
 اللغة المتميزة من الفعل اعني اللغة لانما ليس التميز بالتعدد الى العمل ولا كما قيل في القديس
 المتابعة الى التمييز بالآثار الموجودة فلا يكون وجود ذاتيا يحصل فقال ويعد الموجود
 الموجود وهذا ايضا يجوز الموجود فاذ الله هو صفة مرف وكما يوجد من الموجود
 محدد بالفعل كافة كالاته ومما تم واخاله هو يشيوا حقيقة "مصورا" وذات واحدة
 مع الطبيعة الكلية الشفا
 ولا يمكن ان تستلزم هذه الشئ بتركيبه والفضلان للجنس بذكره على شئ عام. والفصلين
 شئ بمراد الحال انه لا يمكن ان يكون شئ عام بذاته للموجود الشئ الكمال مع شئ جلاش
 يراد علم فيكلمه. وهذا كذلك ان العلم بذكره على انما ليس مع الافراد والحالات الموجبة في العلم
 الضروري هذا تميزا ذواتا تعدد الطبيعة كما ستري
 يقولون ان الله يوجد في الله تثلث الالافيم وتوحيد الطبيعة فانه يوجد فيه التركيب
 الطبيعة والاقوم ثم انما يوجد مع ما يميزه من مركب والحالات الطبيعة عامة وبالقابلية
 قاتا احيى على الماوت ناكرا الشبهة فان التركيب هو اتحاد التميز والحال
 الالافيم الالهية من حيثها ذات واحدة حقيقة مع الطبيعة الالهية فلا تميز عنها فاقا فلا
 قيم مركبا. واما من حيثها ذاتا فية تميز من بعضها فكلها ذاتا تحت هذه الملاحظة لا تعد
 مع بعضها فلا تصنع تركيبا الشدة
 وعلى اننا في جسيمات الكبرياء كاد الالهة والحال ان يميز من بعضها حقيقة او ضرورة اسم ان
 كما يميزان بالفرق فقط الكو. فقلنا ان الالافيم هي ذات واحدة حقيقة مع الطبيعة -
 الالهية. فاذ لم يكن تلاحظ بتميزه احواله متميزة عنها حقيقة ولا ان تعتبر الطبيعة مثل
 موضع وقوعه قالة الكمال بنا في الصورة والفعل
 يقولون ثانيا اننا نترأس ان كبرياء في الله ويتصور ان الطبيعة الالهية مركبة منها فانه
 اجسيمات المقدمة انما يميز ذلك بغير العقل المبرهولة اعني بالفرق مسلم. تميز الحقيقة او
 صور

صورا مكرر. فاجبت. وتراى من هذا الطبيعة الالهية فوجده المبرهن المار ذكرها انا من حيث
 اننا حاصل من علمه شئ عام فلا يخلو المعرفة الكمال الالهية المستمرة من وكها اشياء
 كثيرة متميزة هكذا بالاحاطة الصالح والعدل الى ما لا حصر ماعنا اننا نعلم جيد اننا اذا
 اعتبرها كالموجبات هي ذات الطبيعة الالهية التي لا يميز بين المتساوية في كبرياء متميزة
 لا اساسا لتصبح التميز العقل والفرد
 اذ الله هو صرح مسبح بالفعل جواهرها وكافة الاشياء
 انما الذي يتوافق به في كبرياء الله غير مسبح مع كبرياءه التميز بسيط ففقدنا حقيقة
 ذاتا يميزنا انما يميز كون الله غير مسبح مع كبرياءه التميز بسيط ففقدنا حقيقة
 وكافة الاشياء بجلا ضرورية ان يلاحظ بغير عقل لعدم مسجيتها. وذلك لاستانها اقلها الموجود
 لا يميز في كمالها من اسلمنا كمال بل بما سبقه الى المستحيل وهذا ان كان المصدر العقل في الاشياء لا
 يميز عدم المسجيتها فالاشياء انما جعل الله غير مسبح. الشا فان عدم مسجيتها الله هي
 منفردة قالة التميز ضرورية ومطلقة ومساوية له بالذاتية والمصدر العقل في الاشياء هي
 شئ قابل التميز ومحدث واما في وبتما على الله الربا اعني نظر الالهة الحقائق. الشا فان
 كون غير مسبح يشترط على سلب جوده المصدر للموجود بذكره طمان قابلية المبرهن الى العملية
 والبراهمة فاقمة بأنه قابل بالفعل ان يكون في كبرياء وان يكون ما يوجد ويكون يوجد
 طمان من استلج ان يميزه واما على كمالها بغير امة مما افترس كبرياء الاشياء والممكن فانه
 يكون ان يوجد متا وجودا جوهريا في كبرياء اخرى كثيرة وميزة متاهة متاهة كانت كبرياء واما المصدر
 والاشياء فيتمتع بها كبرياء والموجود العقل ومنها هي بالحقيقة نظر الالهة الحقائق
 فاذ تقرر هذا العلم يمكن ان يخل بسهولة للاعتقالات المخترقة من مسالمهم فح اذا نشبت
 لولا على كبرياء مسجيتها تما في لا تقا وبها لست ان الاشياء ما انا ما تقدم موجودا لاشياء. بل بغير
 معدودة المبرهن لا يميز ان لها المميزات وعدم التنسب ذاتها المبرهن الى. واعلم ثانيا ان
 لاشياء لا تحصى بذاتها عدم مسجيتها الله بل ان الاشياء المبرهن تحصى فيها. وانه يوجد في الاشياء

عليها ولا تتحركه صحتها المعبر اليه في شرفه الذاتي في ذلك لا يوجب في مكان ما لا
 معاً لهذا السبق بل انهم الوجود وكلها ينفي المحذور والوجود بل سألنا بالحق لا يتصور وجود
 بالخلق

في علمه من ذلك

اننا لم نجد هنا بانيا وجود العلم والارادة المحيين او سويهما العلم المتاح لادان ذلك
 ينفي بالكلية اننا ما قبلنا بانيا في العلم السابق في حق راد على ذلك بل اننا في العلم
 او العلم بالحق في راد ان المعرفة والعلم والعلم في الله تدل على فعل وجود وكل
 الشئ ان عملنا ان علمه يتد الكافة الاشياء القابلة للفهم وتجاوز خاصة في الارادة بالحيث
 اكملته الشرف في الحرة والمعرفة ان عارفتنا ان مع اولئك الذي قد قاموا ان يكون
 على الله المعرفة السابقة على فعل المعرفة فيكون مع اولئك الذي جعلوا حجة الله تعالى في
 وحجوها في علمه على كل شيء فيكون مع عدم قابلية التغير للعلم

قضية اولى

ان علم الله الكمال عند ان كان في الماضي والحاضر والمستقبل سواء كان
 في حقيقة المعرفة والاطلاق والاعتبار في وقت شرح

انما في حق ما استقبل في هذا الصدق في الحقيقة تقسم العلم الى المتغير لانه قسم الى
 العلم العلم البسيط والعلم المتغير فالاول لا يدركه لانه لا يلحق بالعلم فقط يجب على
 قابلية العلم معرفة لانه ليس بالحق في الحقيقة سواء كانت ماضية او مستقبلية او حاضرة
 وباننا في اولئك الله لا يوجد للاختلاف بين الماضي والمستقبل فكلما يرى في كافة الاشياء
 كالحاضر بالعلم تأتيا بقسم الضروري ومطلق في ضروري ما انما في ذلك لا يعرف
 مثلا لكان في ذلك بالخلق ويدي مطلقا لكان في العلم حقيقة مطلقة لاننا يتد الى
 الاشياء الماضية والحاضر والمستقبل ان كان يمكن لا يمكن في الثاني ان لا تعرف علم بعدد
 لانه

وارادة العلم بالحيث المطلق بوجودها من هنا ان العلم الضروري يجري علم العلم البسيط
 وجزا من العلم بالحق والمطلق يجري جزا فقط من علم النظر ان لم نرد ان نتبع العلم المتغير
 انما فقط التي لها وجود متغيرا من العلم بالحق وهذه الملاحظة لا تحرق بين بالكلية
 سبب من علم العلم البسيط بالحق ايضا وعلم النظر بالحق والذى يكون المراد من هذه
 راد على التمسك بالعلم لا يتغير علم النظر بالحق في الحاشية السابقة لانه انما لا يلحق بغيره
 لاشياء الخدوش التي هي مطلق القدر في الحقيقة المادية على كل شئ والفعل بالحق وعلم العلم البسيط
 اتصاله من هذا الوجه فيكون علمنا نظريا
 ولما اذا قمنا بالعلم ان العلم الذي يدركه لانه فعله ضالة للاشياء وان يكون علمه ضروري
 فينبغي فقط لادان العلم الفاعلة للاشياء المتغير في الارادة او القدر في الحقيقة القادرة
 فيكون شرطه اي ما انه يشاء على ابداع الاشياء فاعلمه فيطرحه في صورة الشئ
 الذي ان يدرج في ابداع المبدأ فيقتل الصانع ويخرج ارادته الى العمل وعقوبتها باها في وقتها
 فيفرض ان او مشروفا هذا الحقيقة لا يمكن ان يقال من علم النظر الذي هو من ملاحظة لتبادله
 في الموجود بالحقيقة في ذلك انما المرادة الذي يدركه لا يكون شئ محجورا بالحقيقة ولا عقيدة
 فيوجد لانه باعتبار علمه لا يلحق الاشياء بالذوق في العارح يدعها وهذا لا يمكن
 باعد نظره على صورها الذي يقتضيه بالتقدم ولذلك بان علم العلم البسيط يجب ان
 في علمه ضروري ضالة للاشياء لا يوجب انه بطور مناسبة خرافا لشي او انما كانا في
 من حيث انما يتد الى افعال جميع قابل للفعل وبين منع الفعل وهو مقوم ارادة العقل فكلما
 هذا التقدم كما لم يتغير في الارادة المهيمنة بقدرها الى ابداع الشئ في العلم الذي لا بد له
 لانه في الفعل الاول فقط وان عثر واما القديس الفيلسوف فيسبب المرادة المهيمنة فيوجد
 الشئ فيسبب علمه كما قال في الفعل الثاني لانه لا يلحق اذ ذاك قابلية الشئ لا بد من ابداعه
 انه في شخص من الارادة بالفعل فيشأ بما عليه مع الارادة في علمه على وجوده بطور ضرورة فينبغي
 فيقولون لانه لا يمكن ان يكون المرادة المهيمنة اها تدرج ما او تعينه الى وجود حقا

من يعرفه ساعة او جعله اوعية عيا

فما قيل في هذا الموضوع العلم لا هو المردى واما موضوع العلم المطلق فهو العلم بالذات
المعروفين ومعلوماته في العلم المطلق فمعرفة العلم بالذات هو العلم بالذات
التي لا يكون تعلم الخراف من افعي يعرفها فلهذا يقال ان الله عرف مملوكا او مملوكا
معرفة المردى والملاق قبل معرفتها واما العلم بالذات في حيثها تتحدد ذاتا كانت او افعي
بذاتها المتينة لم يكن يمكن ان نعلمها با ما استندت اليها في معرفتها ان يكون ان يعرف العلم
اخرها انما هذا التعديد واعتراها في الختديت الكنت وذلك في من افعالها المردى
لا في كونها علم انفرادي كان يكتسب بالتحفة ان تتحدد ذاتها بالتحلاف
وهو المردى هذه العلم بالذات افعيها ان وجدت لموضعت في هذه الظروف والذات
كانت تتحدد ذاتها بحد هذا المردى لا بذاتها ولكن في هذه الختديت لا يكون ان
علم التولوا ليست حقيقة افعيها ولا العلم العلم البسيط لا يكتسب حقيقة افعيها
بما لتسلم نوع ثالث يدعى علم المتوسط افعيها المردى افعيها العلم تلك الاشياء التي ليست
مستقلة بالعلم بل كانت كذلك لموضع شرط ما وسوف نحكي فيها بعد وجود هذا العلم
في الله واستعماله في حقها فحقها انما القضية الموضوعة

ان العلم بكل موضوع في العلم المطلق اذا لم يكن في العلم المطلق وهذا العلم لا يكون
ببدا في المردى السامي الكمال في العلم المطلق فاعرف وجودها القابل العلم تحوي وجوده
تأهل المردى الحق وجوده في العلم المطلق وهو المردى في العلم المطلق افعيها المردى
اما المستوي في العلم المطلق فلهذا سارعة في العلم المطلق كما تقدم في العلم المطلق
وما يتلوهما في العلم المطلق ان الله في الحقيقة هو المردى لا ينفك بالذات كما علم وجوده
ومع ذلك في العلم المطلق ان الله في الحقيقة هو المردى لا ينفك بالذات كما علم وجوده
المردى السامي افعيها فاذ لا يكون في العلم المطلق فاذ لا يكون في العلم المطلق
لذا في العلم المطلق كما قيل في العلم المطلق في العلم المطلق في العلم المطلق

بذاتها المادية والحكمة والمستقلة التوحي العلم المردى وهو ايضا تعرف العلم المتأهية
بذلك في العلم المطلق فاذ لا يكون في العلم المطلق فاذ لا يكون في العلم المطلق
فان هذه الاشياء كانت في العلم المطلق فاذ لا يكون في العلم المطلق فاذ لا يكون
في العلم المطلق فاذ لا يكون في العلم المطلق فاذ لا يكون في العلم المطلق
معرفة المردى في العلم المطلق فاذ لا يكون في العلم المطلق فاذ لا يكون في العلم المطلق
بذاتها المتينة لم يكن يمكن ان نعلمها با ما استندت اليها في معرفتها ان يكون ان يعرف العلم
اخرها انما هذا التعديد واعتراها في الختديت الكنت وذلك في من افعالها المردى
لا في كونها علم انفرادي كان يكتسب بالتحفة ان تتحدد ذاتها بالتحلاف
وهو المردى هذه العلم بالذات افعيها ان وجدت لموضعت في هذه الظروف والذات
كانت تتحدد ذاتها بحد هذا المردى لا بذاتها ولكن في هذه الختديت لا يكون ان
علم التولوا ليست حقيقة افعيها ولا العلم العلم البسيط لا يكتسب حقيقة افعيها
بما لتسلم نوع ثالث يدعى علم المتوسط افعيها المردى افعيها العلم تلك الاشياء التي ليست
مستقلة بالعلم بل كانت كذلك لموضع شرط ما وسوف نحكي فيها بعد وجود هذا العلم
في الله واستعماله في حقها فحقها انما القضية الموضوعة

ان العلم بكل موضوع في العلم المطلق اذا لم يكن في العلم المطلق وهذا العلم لا يكون
ببدا في المردى السامي الكمال في العلم المطلق فاعرف وجودها القابل العلم تحوي وجوده
تأهل المردى الحق وجوده في العلم المطلق وهو المردى في العلم المطلق افعيها المردى
اما المستوي في العلم المطلق فلهذا سارعة في العلم المطلق كما تقدم في العلم المطلق
وما يتلوهما في العلم المطلق ان الله في الحقيقة هو المردى لا ينفك بالذات كما علم وجوده
ومع ذلك في العلم المطلق ان الله في الحقيقة هو المردى لا ينفك بالذات كما علم وجوده
المردى السامي افعيها فاذ لا يكون في العلم المطلق فاذ لا يكون في العلم المطلق
لذا في العلم المطلق كما قيل في العلم المطلق في العلم المطلق في العلم المطلق

وعدم قبولها التغير هو من غير حدود عقلنا وفيها نصيبا لحداد عقولهم جدا بشرجه والصعوب
قائمة هذا وهو ان العمل مثلا الذي به يتجسد الخلقا ويريد ما هو ذات العمل الذي به يريد ذلك
ويجتها اذ ان ذاتها هي في ذاتها مودى ويرى بالي لتغير نظره بالسوف. ومن هذا
اخرى علم ان طبيعة العمل الخلقا ان يكون ان يكون وان لا يكون تحت هذه الملاحظة انه
التي يكون حارة وهو جوي داخل لان الحرية هي فعل جوي فاذا تحت هذه الملاحظة يجب
يكون ممكنا ان لا يكون فاذا ان كان الله عز وجل فيكون فيه شيء فاعلم وان هو جوي
ولا غير قابل للتغير فاذا حرية الله تعالى عن ذلك الين
فالملك الذي يبرز في فعل الارادة الملهية الخ الموجهة والحداد اشياء سائفة اذ هي
تتكون هذه الصعوبة احسن من غير. وهذا ايضا كيان الفعل الخلقا ان يكون ان يكون
ولم يكن لا وجودا بل هو باسناد الى الماهية الملمة مع الخارج اى مع الخلاق التي تتصل بها
وهذا لا تنال الخلق الملاحظ هو من حيثها ليوهيتها ضرورية ويرى بالي لتغير فاذا يكون
يكون مع سلامة مودة الطبيعة الملهية وعدم قبولها التغير. وقد بينت سوادى يكون
الحرية الملهية لا يمكن ملاحظتها اثره مجردة عن العمل بل هي فعل مجرد عن الموضوع
ولانقل ان الحرية كلها على هذا التفريق في شيء خارج لادها يجب ما قبل
اعلاه تعام في انصاليه الباطن المنتهى الى الاشياء الخارجية
وان اعترضنا باننا يجوز ان الحرية ان يمكن ان نريد ما لم نريد وان لا نريد ما نريد
ففيكون ذلك لان ذات الحرية تنفيها لحداد في امكان الارادة وعدم الارادة بالتقدم على
التقدير الى العمل وتغير هذا التقدير بصرف الخلاق فقط لاجل انها تعمل بتقدير
متأينة وتتم الوضع المراد ذاتا تحت شكل الخير القابل للتغير فاذا حرية الله قائمة
هنا وهو ان كل ما ارادة نظرا الى الاشياء الخلقية في المراتبة المتقدمة على التقدير
يكون لا يورده قطعا وان يريد بغير آخر. وان يكون على افتراض التقدير الصاير في الارادة
لا يمكنه لاجل عدم قابليته للتغير ان لا يريد فيما بعدما ارادة مرة اوان يريد ما لم يريد
تبع

ثم اولا فالألا فاذا الله ثبتت بغير عرقا بل بالتغير فيما امر به مرة واحدة فاذا عدم قابلية
التغير لما يريد فغير استعالي الحرية
ليست كذا التغير الاخر فان استعمال الحرية في الله هو جوي في الارادة التي فيها قد تمت
لاذلة الاشياء متا و عدم قابلية التغير لا تنطوي على الاستعالي لانه وان كان المراد من
نفي العلم واما برهنة السبب وتقدم الرشيد فاستعمال الحرية يستلزم قولنا لتغير
يقول الخلق العمل لا نقاش هذا استعمال ذاتة فاذا وان لم يكن ان لا يريد فيما بعدما اراد
وهو فلا يتغير قطعا انما ما يمكنه ان لا يريد بالتقدم ما اراد وان يريد ما لم يريد
تبع ثانيا فاذا الله قد كان عز وجل ان لم يعد كذلك اذ ان لا يمكنه ان يريد ما لم يريد
البحر اجبت كذا التابع. فتنظر الى الله لا يريد بتقديم وما هو ما هو مستقبل باعاقبال
المعاصر لان دما من شئ السامع. وهو من واحد دما ونظر الدقة الحاضر بالمنا بالذات
فانما يجد ان يري عز دما بالسوى. ولما اذا لمحضنا لقطعة نظرنا الى الحقيقة ان
الله لا يريد فيما بعد ما لم يريد مرة فبالسوى وانما هذه الضرورة باعاقبالنا التقدير الخلق
فلا نقاد الحرية ولذلك يقرر انما التابع لانه لا يمكنه ان يريد ما لم يريد بالتغير في
التقدير المجمع سلم. بالتقدم وهو يتفرق منكون. وانما يجد ان يكون بالاطلاق فربما يقول
ان طبيعة الحرية تطلب ان يمكنه ان يريد شيئا من جديد. ويكون هذا العمل له لا بالتقدم
والا فلهذا هو جوي الخلقية التي يمكنه ان تقرر شيئا وتنتقل في القوة الى العمل. واما
الله فلا يستعمل شئ من حادثة الى العمل الحديث بل شئ من ارادته وكما اراد ان هو يخلق
انه يغير العمل ولا يغير لشئ
فمن ثانيا ان الله يريد كذا الاشياء التي له والها لانه يريد ذاته بالصورة فاذا كذا الاشياء
احب ميزا المكي لاجل ذاته متشابهة به اخرى ومن اخرها من اراد ان يغيرها من الخارج
سلم من موضوع غير متوسط وهو يرى بالاطلاق منكون والسوى بالصعوب وانما التغير في
ان الله اراد ان يفعل شيئا خارجا فلا يمكنه ان يريد له لاجل انما ارادنا تم مثلهما بل يغير

لا يقدح به والى حيث انه لا يتقدم بغير ما بالها وصانته الخارجية ولذلك لا بد من الاشياء
الخارجية مثل موضع غير متوسط وهم ودي بالاطلاق بل اقتراباً فقط وهذا لا يقتضي
يجب ان يكون تاماً فقط

الجزء الخامس

ويصدق الله وهو احد الله مع السامع بالشرع
انا في المباحث الاولى من هذا الجزء نقاوم على وجه الاستقامة كما في الشكرين الذين
قد استوعبوا كثره عجيبة من الالهة ومنهم هذا الضلال الفعلي لان الاتفاق العام بين
بأدنى العقل المثلث بها من حيث يتباين واحداً ان الشكرين قد كانوا من بين بالقرابة
ولما في المباحث الثانية من هذا فنشرح بينين ان تعليم المائتين بعد في الجزء الشرعي
وان هذا الضراع الدفول يتلخص مع ما فقط كما نرى بالقرين وجود شرور هذا العالم
السامع ان تصورنا تصوراً مستقماً لا ينفك قطعاً صلاح الاله الواحد ثم ان الذي يرى
واحد بعين اولاً بالتميز وهذا يدل على تعين الموجود الذي به يتم شرفه من ذاته ونفسه
من كل ما سواه ويكون من الطبيعة المتعينة ذاتاً ثانياً بالسلطان الذي هذا يدل على ثبوته
اذا كان مساوياً لكان الموجود نظراً الى الموجود بأي نوع كان وفي هذه الحصة المخرجة يسأل
هل ان الله هو وجوده بغيره وذاته واحد الوحدة هذا هو مختلف عن وحدته المجرى ووجه
عدم قابلية التسميم الطبيعية والمطلقة التي تقدم عنها الكلام في المتعارفين وانما
هذا القول يترفع فقط وحدة الطبيعة الالهية من الوحدة المذكورة أعلاً بالتميز سواء كانت
في الوحدة الجسدية او النوعية والعزبة بل هي الوحدة بالسلطان ان تتسلط الطبيعة
البشرية اليها الملائكة جنباً اليها انفسها وفي اختلافها والوقوف على اختلافها
والحوال وبها في الكميات المعروفة لان هذه الوحدة لا تنطبق بالاحرى فتعبر عن الطبيعة
ذاتها وادراكها بغيره وتختلف بكيفية وجودها الفزوي والعددي وتبقى الطبيعة هنا
وبالتالي تميزها وكثيراً ما تكون موجودة اليها في المعجزة التي تكون متجانسة بالتمام لانه

مكون كل منها يشترك كلياً واقتراحاً مع الطبيعة الواحدة منها فترتفع معها الوحدة المعروفة
والثانية وتتم شيئاً عاماً كثيراً بالاقتراف على الكمال الذي هو الملائكة المناسب للوجود وكثير
والاولى كثيراً بالاقتراف وهذا بالحق لا يكون يقال قطاً عن الطبيعة الالهية لانه لا ينفك
ينظر الى الثلاثة المقتضية انهم من المعجزة ووجهه في (لما تنسلك في الاقاييم
المتنوع وهي ذاتها واحدة منها بالعدد في هذا كغيرها من اركان كثيرة الى المستقلة

قضية اخرى

ان الطبيعة الالهية هي وحيدة فقط وغير متعددة امانة بعد الواحد
اشبه بتأويل من تصور الموجود المعزولة لوجوده من حيث كثره ضرورة ان عدم وجوده يكون
يوجد ما علم لان كل واحد منها يكون واحداً الموجود في ذاته هكذا ينع ان عدم وجوده يكون
على انهم من حيث ان الموجود المعزولة هي غير متطوون ذات طبعهم وكاف ذاتة الى الوجود
فكونها في ذاتها واحدة لا يوجد واحد فقط فاذاً يكون واحداً انما لا توجد فاذاً ان لم يوجد
كثيري فاذاً علم وجوده يكون عالمه غير عال فاذاً انما لا يوجد موحدة واحدة ضرورية فقط
ولا يوجد شين ذلك وبالجملة كما قال توفيقاً في قوله الله اذ لم يكن واحداً فلا يكون موحداً
لان الواحد ان توفيقاً لا يوجد كليل لا يكون كما يجب ان يكون
اشبه ذلك ثانياً من كماله الله السامي فليكن له لا يكون شين احسن منه فاذاً لا يكون
ان يكون له مساو لانه ليس بسام من يساوي شين وان كانا اثنان فلا يكونان متساويين
لان لا يكون احدهما اعظم من الاخرين يكون اعظم والاثنين في الموحدة ان يكون هي الله
لانها يكون احسن من الاثنين اذ ان من ليس له مساو احسن من له والاحسن ان يكون
ثانياً اليها داخله مما ان تكون مجسم وقد احسن شين وذلك في قوله تعالى ان الله واحد
حالا السامي اعظم وان لا يساوي شين فاذاً لا يكون احدهما اعظم لانه ان كان فكون
للمساوي ان كان للمساوي لا يكون ساهي اعظم وهذا نقلت الحال والشرع كواقول
هكذا القول تنبع شيئاً يساوي السامي لطفه فاذاً من المعجزة ان يكون شيئاً من كان ساهي

القطعة والبرية مساوية فلا يكون سائر المعنى

اكتشف ذلك ثالثا من ترتيب هذا العالم الطبيعي فكيف كانت الأشياء وترتيبها من اسبغ وتعدد العالم بامور بشرية يتدركها تلك على وجود العلة السامية الماحدة هكذا يتدرك على وجهه لاهل الكون كونه كثيرة ومع ذلك كله اتفقت على وجه التكوين والترتيب كانت الواحدة متعلقة بالآخر وبالنسبة لا تكون غير متعلقة وتعلم تتوزع لما كان ترتيبه في ذلك من غير التفسير فاسمى التفسير انما قاله لادن التكوين ترتيبا وتوافقا في هذه الاجزاء ومناسبتها بين جلتها انما لا يجرى المعنى كغيره بل لا يجرى واحدا للعالم وكله واحدة مذهب لادنه فكان كبريون يستلزمون العالم لما لم يحفظ هذا الترتيب كون كاهن الاشياء معلوم من التشرع والتبديل اذ كان كروا احد يستعمل الاشياء كلها بحسب اختياره ويقاوم الآخر

فيكون اولها بان الحصة لا تتدرك على كمال من شأنه فحصل المجموع غير ساي الكمال لادن اولها كثر المعجزة السامية الكمال تقتضي فقط في كل واحد من هذه الفروع الكمال يستلزم والمال لادن الكمال السامي بعدد الكمال البسيط ثالثا ان الكمال السامي يرتفع من الكمال الاعظم لادن المتساوي فاذا هي حيث ان الفرجية تكون متساوية وفي كل واحد فيغير بكونه سابع بالكل

الحسب ناكرا القديس يوحنا القسطنطيني وسبب ذلك يوجد من الاشياء في الموقد والثاني وانما ايضا انه بواسطه هذا التعداد يرتفع تصور الضرورة للملكة ذاته الموقد كمال بسيط بالخط وانما هذا ذاته بباد الكمال السامي لاها تباد ضرورة عدم التناهي

وهو لا يتاخر ولا يمتد في الكثرة تقتضي فقط في كل واحد من هذه الفروع الكمال البسيط لادن الكمال السامي بعدد الكمال البسيط ثالثا ان الكمال السامي يرتفع من الكمال الاعظم لادن المتساوي فاذا هي حيث ان الفرجية تكون متساوية وفي كل واحد فيغير بكونه سابع بالكل

الكثرة السامية الكمال السامي لا يجرى واحدا صوريا ما يتميز به المرحمة ولا ما كان متغيرا عنه ولا يرى ذلك من نوع سام ولم يحصلوا كمالا منصرفا تفصلهم على البقية وبالنسبة لادن

المعجزة المباحية تكون اتفقت على كماله في الثاني احيى من المحدثين ان الكمال السامي لا يرتفع من المتناهي ان وقت المساواة فيكون اعمد ان وقت على الطبيعة انكون لادن بموجبها الموقر من كائنا من الموقر الثاني الكمال السامي وان وقت المساواة على اقامه الموقر ذات الطبيعة الحصة بالعدد الموقر فقد عدل على ذلك لادن لا يفيد لخصامه وفضل حقا في الثاني ان في لادن لادن اقامه موقر ومشتا ينعكس شي من الموقر ويتوزع في الطبيعة وظهر من الموقر ايضا ان لادن لادن اقامه في ذاته الطبيعة الموقر العارضة بالعدد

وان قال احد انه توجد ثلثة اقامه الموقر سامية بالكل ومزودة

موقر كثر سامية بالكل ومزودة فيكون الموقر توجد ثلثة اقامه في الطبيعة واحدة بالعدد اتم في طبيعة موقر موقر وعلى موقر هذا التمييز انكون التمييز .. والمطلوب انما ان يكون يكون ثلثة اقامه سامية بالكل ضرورة فيكون يكون طالع كذلك ايضا تجيب ان كمال الطبيعة تتمدد بسبب تقدم سلم بخلاف ذلك موقر فاننا علم من الموقر ان الطبيعة الموقر لا تتمدد بسبب التلثة اقامه

وان هذا التعداد يفضي العقل ذاته ومقامه لادن الموقر هو موقر الطبيعة فقط في الموقر لا يجرى في اولها انه مستحيل بالسوي قول من يقول ان الفرق ما بين الموقر -

الكثرة السامية بالكل يكون عددا فقط لادن هذا ايضا بسبب تعداد الطبيعة المتناهي الكمال الذي هو محال ثالثا انما لا يقع المقتضى للمؤخر من الموقر ان يكون يكون كماله بالسوي والجميع الموقر ذاته وتختلف بالعدد فقط لادن الكمال الموقر في الموقر انما يكون

ما كان او يفرق غيره هكذا يكون يكون مساويا له ويصغر ذلك والموقر السامي الكمال فان يفرق كماله لطبيعت الملقون ان لا يكون ان يكون لاسا ويعد ذلك انما فرقت

ودانهم مع بالي اذ قد اعتد هذا ما بين هذين المدايين ويقيم قريتا كل منهما من حروبهم
 للآخر ولذلك حصل انتراج الخراج المشهور. لان هذا اذ هو من طبيعة كمال المدايين الذين
 تاتي ان كان المداي الساسي الصلاح سنا زله فوجهه لو تصير الشرور لا يعلو ان يكون سار
 الصلاح فاذا حلوا وشا ركة المداي الساسي لا يعلو ان يكون قسما الصلاح يباح
 في العالم. وروى ذلك ان اعرض لما بين هذا وبينها كذا في اليقين للشرور والقسمة لا
 تخرج بالجان ذم لما بين يفت. اثباتا قريتا من المتأخرين وجود الشرور في العالم وان يكون
 ثابتا بالكلية من المتقدم لانه يقول ان البراهين المتأخرة ايرادها السامح الله ذي الصلاح الذي
 بالشر لا خاصة لا اعتبارها ويصير فيهم على حجة. فالذين يجهلون تعيين المداي
 الرئيسية لهذا الصلاح يجهلون بصحة كثير من اجزاء بان يقولوا ان المداي الساسي
 اكاملة لهذا الصلاح. واما اذا قيل مدبرها حجة الله على خلقه يعلم بالمدايين انما
 ان تعين المتضمنة الخلق لها سيج ان الساسي الصلاح بالشر لا يخاصة فالسبب
 من كون ماسورة الذي لا يشرى هو حاصله يكون قايما هذا وصار الله يسمي الشرور لانه لا يشرى
 فقل ان نيين هذا سببك ان تعلم انكم حان من صلاح الله الما من الله الما من الله الما من الله
 ذات واحدة مع كماله تاف الساسي. وهو الصلاح الحاجز او المخرج للشر الذي هو يريد تاف الساسي
 للخلق ويصنع بها وهذا وان كان مآرا من المتقدم وكما لا الله الساسي (لانه قال لا يشرى)
 ان يبين من المتأخرين ما تاف الساسي من السعة الكاملة او تاف الساسي من السعة
 الدائمة لاكتسابها ومان التفاضل في القول بهذا العالم الكثير من تاف الساسي باضافة
 الرضا والرضا والسعة المبررة والمسرورة والمودة والامانة وان تكن هذه السعة دائمة
 ان الله قد لا بالكلية من اساندة الخلق ولا يضافه الصلاح بالشرور لانه لا يشرى
 بالشر لا يشرى مع الشرور لا يشرى من ان يشرى من هذا المبدأ ومن ههنا تخرج
 يفت. فلا يشرى لانه الشرور الطبيعية من حيثها تخرج الوفاء المبررة الما من ههنا
 اعملا من يفتها من ههنا تاف الساسي من ان طبيعة هذه المبررة ههنا تاف الساسي

وبشر الما من الطبيعة ذاته القائم بتفصيل الكمال افضل فاذا كان الله ما يخلقها يخلقها
 بتفصيل الدرجة المضمون الكمال وشرقا يفرق قابلية كلها هكذا ولان تطلب لخصه
 الشر الطبيعي. وعلى هذا ذاته يتساوى ايضا اركان الشرور في ان الشرور لا يشرى في قاعدة المدايين
 هذا الشرور القائم وتكميلا استعمال المبررة كاسوة تزي فيها بعد. لا يشرى الله بسبب العقاب
 الذي يشرى الشرور في ان جميع هذا الشرور كان المداي المعاقلة لا يشرى في الشرور لانه
 تاف الساسي ان المداي لا يشرى لانه لا يشرى في الشرور في العالم وان يكون
 ثابتا بالكلية من المتقدم لانه يقول ان البراهين المتأخرة ايرادها السامح الله ذي الصلاح الذي
 بالشر لا خاصة لا اعتبارها ويصير فيهم على حجة. فالذين يجهلون تعيين المداي
 الرئيسية لهذا الصلاح يجهلون بصحة كثير من اجزاء بان يقولوا ان المداي الساسي
 اكاملة لهذا الصلاح. واما اذا قيل مدبرها حجة الله على خلقه يعلم بالمدايين انما
 ان تعين المتضمنة الخلق لها سيج ان الساسي الصلاح بالشر لا يخاصة فالسبب
 من كون ماسورة الذي لا يشرى هو حاصله يكون قايما هذا وصار الله يسمي الشرور لانه لا يشرى
 فقل ان نيين هذا سببك ان تعلم انكم حان من صلاح الله الما من الله الما من الله الما من الله
 ذات واحدة مع كماله تاف الساسي. وهو الصلاح الحاجز او المخرج للشر الذي هو يريد تاف الساسي
 للخلق ويصنع بها وهذا وان كان مآرا من المتقدم وكما لا الله الساسي (لانه قال لا يشرى)
 ان يبين من المتأخرين ما تاف الساسي من السعة الكاملة او تاف الساسي من السعة
 الدائمة لاكتسابها ومان التفاضل في القول بهذا العالم الكثير من تاف الساسي باضافة
 الرضا والرضا والسعة المبررة والمسرورة والمودة والامانة وان تكن هذه السعة دائمة
 ان الله قد لا بالكلية من اساندة الخلق ولا يضافه الصلاح بالشرور لانه لا يشرى
 بالشر لا يشرى مع الشرور لا يشرى من ان يشرى من هذا المبدأ ومن ههنا تخرج
 يفت. فلا يشرى لانه الشرور الطبيعية من حيثها تخرج الوفاء المبررة الما من ههنا
 اعملا من يفتها من ههنا تاف الساسي من ان طبيعة هذه المبررة ههنا تاف الساسي

الخلق وقاوت بعضها بعضاً بالكمال لا له الصالح لا يكون اتفاقاً بالجمع فاذ
 اجبنا كذا المقدمة وسلكا بالبرهان والنتيجة فكل كاشف بجملته علم ان نعم الكون
 لا يصلح في المحقق اي الشرائع الطبيعية بل هي بالاعتناء بالضرورة بالضرورة
 بل هي على نعم الكون الحاصل في الطبيعة ولكن وليست به فيكون شيئاً ملائماً للطبيعة الخلقية
 المقدر بغير ان من المستحيل مطلقاً ان لا يكون كماله من المستحيل بالخلق ان الشئ هو كمال
 بصيرته وذلك لما اقتضت ان يجمع الخلقين فكل كمال قد لا يمكن تصور وجوده
 من المستحيل لهذا ان الخلقية تخلو من نعم الكون لا فضل من هذا ينفع بالهجوم ان الله لا يفتقر
 بالحق بالشيء لانه حينئذ يعود ملتزماً بالحق الحسن ايضاً وهذا يحرم منافاة بالخلق لانه
 يختلف ذلك اما لا يعود يمكن ان يصنع شيئاً خارجاً او يصنع شيئاً مساوياً له في ذاته
 الكمال الخلقية القاهرة في الخلق تنفع بغير عجب طويلاً هذا العالم وبوجه ان الله لا
 يلزم بشئ الخلق فيمكن ان ينقص هذه الدنيا من الكمال او تلك خلقاً من ان يصير
 ذلك اتفاقاً بالهوية لانه يمتنع المبدأ متصلاً بالخلق خارجاً لا يشترط بالسوية
 يعزى ثانياً بالضرورة الطبيعية لا يكون ان يكون له من الخلق الشرع لانه لا يخلو
 والندوة المقتضية بالخلق بالخلق بالخلق والمؤدية هي ضرورة فاذ الخ
 اجبنا كذا المقدمة ونحو ايها ان هذه ضرورة بذاتها انما اضافت امراً ثانياً فكل
 كماله العالم انما نظر اليها امراً ثانياً بغير كمال انما بغير عزم انتم فالهوية الخلقية
 علاوه هي بذاتها شئ وضوئها فيجب وتصلح لخلق العالم كله وفقاً له فاذ ليست هي
 لها بذاتها ولا نظر الكون العالم ولذلك فالاخرى غريبة على الصواب ان كماله هو كمال
 حيث لا يوجد في الضرورة ان يكون من له السامى في حيث لا يوجد هو جيب بل هو
 والعزم الذي تسميه لنا احيانا بضرورة من كثير من كمالنا وعدم تأييد اي استفاد
 الردي وبالقيا تنقص ايضاً ونا واحرازنا وان استعملنا احياناً فنصدر عن الكثرة امرار
 ليست يفسر اذ انه بين انما تنقص احيانا ادوية مناسبة من بعض لبيات الخلق والخلق
 فاذ

وقد نظر اليها ايها ليست هي شراً كاملاً اعو بغير احاطتنا بالشيء كماله ما واجباً فاذ
 ان يكون خلق من الخلق السامى الخلق العالم كله وبغيرنا وهذا فيصير ماري في الطبيعة
 كماله شئ هذا المستحيل للمعرب الذي ان يحاسب احدنا بين بغير حيا في الطبيعة
 شريعت يقول انه لا يمكن انما ما في تحيرون اذ اسألنا هو المستحيل باننا ما هو عند الطبيعة
 وما يميز ويشتب فساداً او ما يشتب ذلك ولكن قد وجهت اضراركم هذه ما لم نزيدوا ان
 ضلوا بغير احيانا كما دكم ويحيرون اذ اننا والسلم والوجود وما اشبه ذلك هي ضرورة لانه
 فيكون معذراً حسناً وشفافاً جيداً ولا يرى ان هذه قد يعدم مناسبة المخرج الحسي ولا يقدري
 المناسبة وفقاً بخلق غير ان ليست بقليلة لان ذلك السامى كماله شراً لانه كان يقتل
 الفوائد ولكن بالخلاف لانه لا يوضع منها بخلق ما كانت ثبوت لاجاله فاذ ما هي
 في الجسد ان قد منها هو شئ جيداً ان قلة. وشأن كماله هو جيب ان حصل عليه
 غير اننا ان تعلمونه. ونحو انما شئون الهواء اذا غرقتا ارض والماء غرقت صيوانات
 ونحو في حيث بالخلق والارض المتخللة والسك يوت وهذا الهواء والارض يربط لحياتنا
 ويكون استعملت بما نسبة يتقوى البرد ويزيد ارضاً لا تنقص
 يكون اولاً انما لتجد بغير شريطينية وهي غراب مرف وقد شمس العالم كالمسوخ
 والصواب والخلق والخلق والغرف وبغيرها القول يكون ان تقصد الوفا بغير جيب ومثل ذلك الخلق والغرف
 وادباج ثم طفال والهجوم الخ
 اجبنا كذا المقدمة ونحو ايها ان قصد الوفا بغير جيب لموجود ما خصوصاً الوفا بغير جيب طبيعياً
 عند الوفا بغير جيب لكل العالم وادباج انما فالشعاع الطبيعية وفاعلية المبدأ الثانية
 وبغير جيب خيراً ونسب غرام كثره لكل العالم ولكل مرتبة من الخلق فاذ ان اصحت
 احيانا بالخلق بغير لبعض المحققا المخصوصة فليوجد هذا السبب بل ان يكون
 جيب بالخلق لانه محققاً هذا العالم لا يجب لاسطفا وهذا الحادث على وجهه. لا يفرق
 احراراً لهذا العالم العظيم. وهذه الصعوبة كما ينبغي حسناً فكل كتاب تفكر ان يجب تصد

اجيب اولدنا اننا العرف ان الحجة هي جملة الخواص فاما في المبدأ السامى الحجة هي كالمبدأ
للموجود الفهم فاذي احسن من الخلق منها او المبدء او المظهر او المظهر او المظهر او المظهر
جدا فاذي يمكن ان تقع للسامى الحجة الملاحظة انما هي جملة الخواص فاما في المبدأ السامى الحجة هي كالمبدأ
اجيب ثانيا بغير المقدمة ان الحجة الملاحظة انما هي جملة الخواص فاما في المبدأ السامى الحجة هي كالمبدأ
استعمال الحجة سلم. فانه الحجة السامى قد وضع النسخ الحجة لا تكون استعمال الحجة فلو لم يكن
انما الاستعمال على انما لنا في كل سبط بالسطح اذا لم نعلمها بها فما فتتبعه فكيف استعمال
ولا نذكر طاربا لم يردى في اى مع هذا التكوين الذى يمدد عنه تفويض الشكوك في هذا انما الشك
لدى يمدد بالعمى خط الحجة با انما توجد في الموجود المتناهي الذى جيب ان تتبين له فانه
الآن ليسك جميعا مستقيا الى النهاية واذي هذه القاعدة متقنا انما هو اوجه المأمور
فصل الشكوك في الحجة انما جيبه بها فما فتتاد بها الى الحجة لانه نعمل الحجة الملاحظة الحجة
فانه كان على استعمالها ان يكون جيدا وبالثاني ان يكون الخلق في مكان جيبه ان يصير هذا الغير
من ضد ما جيب الحجة كايما وارشاد العقل ومناخا لغيره والاضحة فكيف استعمال الحجة فانه
السامى الحجة انما يمكن ان يجمع لامتساها هجيد وقفا الى الحجة بذاته وما يخرج من نيتنا منه
وهذا تفويض الحجة لزم العقل في القضية فان عدم امتلاك الحجة هو احسن من امتلاكها وانما فتت
كثيرا بالشبهة وعلى فرض فكيف استعمالها مسلم. من المستعمل وقطعنا انما هو هذا مكر. ولا لمان
اثبات ذلك على اننا نعلم الحجة لنا
يتكون بان لا السامى الحجة حيث انما سبق عرف فكيف استعمال الحجة فكيف عليه ان يبين
وذلك انما لا لانه لا يوجب سبب كاف لعدم منعه ذلك. ثانيا بوجوب انما الحجة الاولى للثبوت
والحجة فيعتبر انما فاعل الشكوك. ثالثا لادن من سبق فيرى صدق المعلول مع ذلك يضع
الحجة فيعتبر انما يبرر صدق المعلول. رابعا لانه من يكون لا يوجب الشكوك لاولى سببها
فكذلك فكل موجود آخر احسن منه اقل من ذلك. فاذي لادن موجودا سامى الحجة
اجيب ثالثا المقدمة فحيزا انما لا يوجد انما لا يوجد سبب كاف وضو عدل. سادسا
فصحا

اجيب رابعا انما لا يكون تعيين السبب الكامل للذات لانه لا يوجب انما الشكوك هذا وهذا
وبغيره ومن ان انه لا يوجب الشكوك السبب ايضا وهو انما يكون حجة المبدأ لانه مع سلك
الحجة الشريفة بالحقيقة كان يمكن ان يقع الشكوك هذا السبب الآخر وهو انما يكون
فثباته وثباته كذا ورحمة في الحجة لادن انما يكون السبب الآخر وهو انما يكون
ان انما لا يحتاج الى اظهاره الخارج والداخل في الحجة فانه لا يحتاج الى الحجة السابق
في شهور المبدأ فانه كان احسن هذا كان عدم سماح بان المراد بغيره احسن
وتجدينا في المسألة بعد وفهمه بما هذه المسألة انما اشهدا انما يتبين انما تقع بغيره ان يقع
الى ان الشكوك وان يرب المشهور انما انما يقع في الحجة فاما ليست هي حجة من المقدمة وهذا
السماح ذاته
وطا انما جيبه المقدمة انما يعتبر فاعل الشكوك انما كان الشكوك ضرورة وبذاته من
الشبهة والحجة فاسلم. ان كان يقع بالمرء فقط فانه فائمه انما موقفة حجة الموجود
السامى في الشريعة فلا يعود الشكوك في معتقلا انما الحجة لاولى للشريعة والحجة بانما
فجيبه الحجة في حجة فاعلمه فكيف استعمال الحجة عند الشريعة الملاحظة لادن يقع
في الشكوك في صورنا والذات في الحجة فاعلمه من اقتراض نيتها
وبل انما لا جيبه المقدمة. ويسبق فيرى المعلول مع ذلك يضع الحجة فيعتبر انما يبرر
ان يضع الحجة هذا السبب وان كان المعلول يصدق ضرورة حجة كذا قسم. ان لم يصحها
هذا السبب ولذا كان المعلول فيخرج بالضرورة فائمه انما كان معلوما بعدم وضع علمه
كذا قسم. ولا يمكن انما يبين انما تقدم والحقيقة ان لادن السامى الحجة لادن لا يثبت معلولا
كذا قسم لادن يبين هو اسطرا انما العقل انما يقع في نيتها ايضا. ولا يوجد شريعة خارجة
تزيد انما يظهر انما انما العقل الماحوز من المعلول احسن للشريعة هو بل
وبل انما جيب بمرز الحجة. يكون ان يتصور وجود احسن منه اضافيا حجة مسلم
مطلقا ولذا مكر. فكل ان تصور المصالح السامى لا يصدق وكذا المصالح الموجه هكذا

الرمث الثالث

الحلوان

ولا تعسر علينا ان نعرف الله القادر على كل شيء اذ عدمنا حق فهمه بحجاب تمنعنا والمناخر اوى

قضية

التأوان الآلة الطبيعية يجب ان تكون موزنة من ذاتها بالمساعدة لاقبال قوة العامل الحصري

لكنها اذا خاضا القاعية الطبيعية تجسست الحكمة الالهية فاذ تدع بالحقيقة والمعرفة
 راسع ما قلناه في التوليد (٢٥) ع وما ينل

يعززون ثانياً بأن الخلق غير مكمل ولا زال لعمل الذي صنعهم لعدم كون صفاته مظهرية
ثانياً لأنهم لو لمعد لم يصبروا ثالثاً أن الفلاسفة لا يجيبان بتمام ما هو يمكن تصورهم
إلا أن الله يبدع شيئاً من المبدء كما أبدع من حيث لم يكن

لبيب ناولو القديس وعبر المنة الاولى ان العمل الذي سبق وجعله والمحب
عزيمه يكون هذا من غير انما سلم ان كان سعة السابق صخرة فقط عزيمه فكره
حيث ان قيل المحرم ولكن يكون ان قيل في المحرم المبرمج الفعالة لانه هكذا لا ياتي
المال المسمي الى المدم السابق وعزيمه فقط

[illegible]

وعلى الرابع يجب تأكد التقدم فان القوة الحافظة لا تغلظ بالاصلاق وحده الفعل بل من الجوهر
وجوده فقط والحد الموجود للفعل عز عن الشيء المبدوع وهذا ليس هو صلا ولا غير فعل مما قبله عليه

قد ضيق للعلم سائر معجزاته وانه ان لم يصرحوا وحججهم انهم انما يصدقون العلم انما
كان خروج من الاشياء او عقولها ما مستعمل بالفعل فان هذا لا يفرق انما كان ولا يكون
تصور وانما الخلق هو من الارواح الهية الصائفة ان يوجد ما لم يكن قبلا شيئا لا بد ان

بوضوح سابق وجرت فوقع هذا العمل وان يكون لا يكون ان يستحضر في ذلك يتم وبعد
الفرق بيننا تأخرا لانه لا يجب ان يصر هذا الشيء ان الشيء يؤخذ وحيث ان كان العمل
اكثر من غيرنا تؤخذ منه الاشياء

الجلال في

23

والخطف والساعة التي تمخض عنها الجرم الثاني هي نقطة أساسية للغاية للهيبة البشرية
لأنه يفسد الخلائق بدموعها وألمها، ويحرقها بنيرانها، ويقتلها بالسموم التي تخرج من
الخطأ على أنها جديرة بموتها. ويقتلها الشئ القوي لأن من أخذ سمها لم يفلح في التخلص
منه بل وجد الموتى. علوان هذا الخداع الخاسر ما دام أن يكون للموتى قري كذا -

فمنها ما يقيس مقدارها في أشكال الاشياء المخلوقة ونوعه وكذا دقيقه الى العلم ثم يورد على
 من ان الوجود امر الذي به عدا عوالمنا يتلشى في تصور خاص للوجود اذا ما قمست به
 الكائنات فلهذا ان الحد المذكور يستمر هذا قطع ويصان الوجود احدنا نصفه والاشياء

من لم يوجد كما اضطرت البيهقي تبدأ وجودها وإن ضل المارة بالحسين الذي يحفظها
في الحفظ لم يكن موجوداً "وإذا بطل عنها فيبطل وجودها ويتلوه في ذلك تعالى هذا
في الجواز. إنه حيث جاز نفسه أيضاً أن يشعرون الدوام في الموجود

والموجود ذاته كما اثبتنا سابقاً في الواو السابق (ج ٢ قضية ٤) وبشيء اخر هو ان

قضية

قضية

فانه يحفظ ثبوته في الوجود كافة الموجودات المتفاوتة
ان تنطق الموجودات الحديثة نظر المتواصل الموجود بفعل الارادة الالهية. يتشتت وانما بالبرهان
انما اول ان وجود الموجود الحديث في حقيقة الدعاء الثانية انما الثالثة ليؤكد انما

مروى عن الدعاء في الحقيقة المألوكة انما المعجزة في الحقيقة المألوكة انما الرباط مع السما
الذي السابغ ان ما هو محدث بطبيعته هو كذلك في الحقيقة المألوكة انما الرباط مع السما

من المملكات السبائك في للاجتيار من المدينة الواحدة الى المدينة الاخرى التابعة

23

في الموجد اذن توصل وجوده الى الموجد . ثانيا لما كان فعل الارادة الالهية هذا غير وري
لا يمكن تصور الشئ يتوصل بوجوده مع بطلان الارادة الالهية بوجوده وهذا محال فلا يمكن
وذلك لعدم التعلق الذي يوجب بالوجود للحادث كما لا يمكن السبب كما في هذا التوابع
لا يمكن ان يوجب في الذات الموجوده اعني وجود الموجد ذاته كما قيل فثابتا وصفا تدور
لذا هذه هي حيثما هي ليست موجودة بذاتها ومعرفة حقيقة "من الموجد والذات
بما انما يوجد هكذا وجودها المتواصل لا يمتنع بل يترتب توصل وجود الموجد والموجد
التي هي صفاته واوراسه ولا يكون وجوده في الذات لما يقيد الطبيعة اي الممكنة او في
موجود اخر بحيث كان اذا انما هو شئ اقل من الموجد وفي موجد محدث لا يوجب
السبب كما في الموجد الذاتي ولذلك يمكن ان يكون واسطة لحفظ غير ما لا يقيم قطعا سبب
كما في ما لا يتوصل بوجوده في الشئ الاخر لانه لا يمكن ان يوجد كغيره ما يشترطه
التي هي والتمسك تقدم للموجود واسطة للحفظ باعلاها وفي حيث ان الارتباط
بين واسطة كذا وبين توصل الموجد كذا ايضا فالسبب كما في الكامل لا يكون ان
يوجد في فعل الارادة الالهية

الجزء الثالث

ان تعلق الموجد في الفعل على فعل الارادة الالهية فيتم المساعدة الالهية على
فعل الارادة الالهية في ان يساعد فعل الخلايق فيتم ان يتم فعله بوجوده وجعله فاعلم
سابقة يترك التعلق انما كان لها ويكون المساعدة حينئذ منسطة فقط لا يمتنع انما
يتم مع الخليقة ذاتها ويكون المساعدة غير متوسطة وتسمى عامة ايضا موكها عند
الاعمال
اذا كان فعل الموجد في الخليقة . وبليغ موكها فلا يخط وجوده في فعل الخليقة بغير

في الموجد اذن توصل وجوده الى الموجد . ثانيا لما كان فعل الارادة الالهية هذا غير وري
لا يمكن تصور الشئ يتوصل بوجوده مع بطلان الارادة الالهية بوجوده وهذا محال فلا يمكن
وذلك لعدم التعلق الذي يوجب بالوجود للحادث كما لا يمكن السبب كما في هذا التوابع
لا يمكن ان يوجب في الذات الموجوده اعني وجود الموجد ذاته كما قيل فثابتا وصفا تدور
لذا هذه هي حيثما هي ليست موجودة بذاتها ومعرفة حقيقة "من الموجد والذات
بما انما يوجد هكذا وجودها المتواصل لا يمتنع بل يترتب توصل وجود الموجد والموجد
التي هي صفاته واوراسه ولا يكون وجوده في الذات لما يقيد الطبيعة اي الممكنة او في
موجود اخر بحيث كان اذا انما هو شئ اقل من الموجد وفي موجد محدث لا يوجب
السبب كما في الموجد الذاتي ولذلك يمكن ان يكون واسطة لحفظ غير ما لا يقيم قطعا سبب
كما في ما لا يتوصل بوجوده في الشئ الاخر لانه لا يمكن ان يوجد كغيره ما يشترطه
التي هي والتمسك تقدم للموجود واسطة للحفظ باعلاها وفي حيث ان الارتباط
بين واسطة كذا وبين توصل الموجد كذا ايضا فالسبب كما في الكامل لا يكون ان
يوجد في فعل الارادة الالهية

ان تعلق الموجد في الفعل على فعل الارادة الالهية فيتم المساعدة الالهية على
فعل الارادة الالهية في ان يساعد فعل الخلايق فيتم ان يتم فعله بوجوده وجعله فاعلم
سابقة يترك التعلق انما كان لها ويكون المساعدة حينئذ منسطة فقط لا يمتنع انما
يتم مع الخليقة ذاتها ويكون المساعدة غير متوسطة وتسمى عامة ايضا موكها عند
الاعمال
اذا كان فعل الموجد في الخليقة . وبليغ موكها فلا يخط وجوده في فعل الخليقة بغير

اخرى كما ان رعاية لاداسما الى الحزن الطبيعي يكون واحدا وكذا الحزن والبعث يكون
ذلك يعلم ان التقدير الموقر والصورى للارادة يصدر قاعلا من المساعدة الطبيعية
ان كل ما يكون من الكمال في النعم المحرصة عنها ولذلك يدعىها القوة سابق الطبيعة
يعتق نعتا مبررها ويجوزها بالتقدم الى كل فعلها لها بنوع غافل ويقولون ان هذا
القويك السابق لا يولد الى حرية بل انما يتبعها بما المفضل على فعله التبعي متى ما اراد
المساعدة الطبيعية هي تقدمها على التقدير بالطبيعة وان لم يكن في المرات
على ان اختلاف الارادة على نوع المساعدة الطبيعية على افعالها الى المفضل لم يمنع الجمع من ان يتقدم
على ان الله بمساعدته لا يصير افعالا لفظية ولا يشك بالسيطرة على افعالها الى المصلحة والارادة
لذا فليست من حيث ما تقدم من قاعلة الملائكة تتقدم صورها في كل سلب من اى والكل
استقامت ما بين مقدم مقابلة الفعل البشرى مع قاعلة الملائكة والشئ لما في الطبيعة
استما الى حرية الارادة التي تهيء اليه الارادة وتحمي قوتها جيد بذاته طبيعيا فانه
ما انما يرى الطبيعة يساعد على هذا صفة ويرفود ان ويرد له ويحذف بالحرية وانما
شكر الى التليل يصحبه فقط فاذ الله ليس هو قاعلة هولاء الترتيب والتليل على
الطبيعة وما انما يساعد على افعال الطبيعة اذ بها لا طبيعيا فقط بل اذ بها ايضا على
باقاعه ويحذف الى فعل ايضا ان الله لا يشك على افعالها الى المصلحة والسيرة بنوع وبه
فاذا مساعدة الله لا تشك قدامه

ما قبل ما تاراج او هذا الواسع ومع في آخيه وفي دانية هذا الحرم ان لاحت
فعل الله في الحفظ والاحتفاظ لا يكون شيا آخر من الارادة الطبيعية نظرا ما هو في الحق والبر
ما من الله قسمة من دون صغرين كقائه في مساعدة الله على افعالها الى المصلحة لا يصح
يكون بلا سطر لم يبق طبيعي يكون بالتقدم ومعلمه للاق الى الفعل ويظهر ان كقائه
التي بعد شفا بالاعانة ما قبله في الترتيب رجع به صوبه وبه انما لاسا فاذ الله
الاعانة الثانية وان تكن شاملة ما به في الحفظ والمساعدة في ذلك تمل بالمعقبة والاعانة
التي

بأنها مما يجب ان تنسب لها حقها كما صار من حقها الباطنة او التقدير الموقر
من نوع ان الموقر انما يكون شاملا كقالب باليد او فعل الارادة الطبيعية الذي اقام
نوعه فلا يكون العلم الثاني فلا تملقها وينتق كقالب وان يكون نوع مختلف بالطبيعة
من العلم الثاني بان هذه تمل الجود الصوري والادى الموقر بما عليها الموصية
وان تكن شاملة

الجزء الرابع

ان لما كوى عبادة الله وتباج اليك وروى والقائلين بالتقدير يكون ان الله يتدلى
منه هذا العالم الموقر ان يتعطلوا الى شفاهم برحلة نظرا الى الله ويرى ان كافه
الاشياء تكرر بالصدق والحياء او بالتقدم والضرورة فيكون المخلص على شكاهم جدا يعلم
وكاير وفي قد شهد ششرون اذ او اوفين قد صغر الله له لاعتناء بالاشياء العظيمة
والاشياء الدينية كان هذه غير لدية به وقد حيا غلط هولاء بحماة شديدة كودوا
والقدرون فقد هولاء جميع نصنع قسمة جديدة واما قوله ذلك سبيلنا ان بين ما هي
الغاية انما للمعنى الكامل كما يجب ان يكون الله تطلب ثلثة امور منها العلم
السابق بكافة الغايات الخاصة والعامة التي تتقدم اليها المصلحة والوسائط التي تحصل
ما تلك الغايات ثم بالحدوث المكن حذوها النما في الارادة الالهية باستما الى تلك الاشياء
فقد تفرقا الى الغايات الموصية. النما لثام هذا الامر الى الذي بقوتها تقيم الموصية
الى افعالها الى الوسائط المناسبة بنوع ثابت وتقبل عليها بالمخطط الى ان يلبسها وقد
تدبر انما هي لاشياء باختصارها الى الغايات العلم والحي الذي بر كافة الاشياء انما يشرفها
ما هي قوما انما يطلب ششرون الى الملائكة اعني نوع الترتيب الذي تسمى عناية وترتيبها
وام الترتيب الذي يدعى تدبير ومباينة فلا اول منها يتبع الحق والنما في الارادة
تعيان تمل ان الغايات الالهية تمتد الى تلك الاشياء التي يكون الله علة فاعلم ان لها لدية

كما قال القديس اغناطيوس ان الله هو رب وخالق كافة الاشياء الطبيعية واما هو رب الله
فقط واذ نفرد ذلك فنكتب

قضية

ان الله معن كخالف الاشياء وكل منها وكما كانت دنيئة
انه من حيث اعدادها العنايد الطبيعية يصار بها من ابراهيم ما حرفة من الملائكة
فبينا ان ثبت قسيتها اولي ابراهيم من الملائكة وذلك لان اتفاق الملائكة ابراهيم
لاختبارها ان العالم والخلق الخلق منها تقوى بتقوى موافقة هذا لحد ما حق
تجلدنا جميعا بالكلية اقله اذا لمحضنا انظر الى الاشياء الطبيعية في عين نظر الادوية
المراتب ومنها ما قريب الجوارنا وانت اراها المتتابع بافرادها لها الحق ونعم ان
كان لا يقال الا بما حق انه لا يصير معن بالعالم والحيث والحسك الموقية جيد فلا يكون
ثبت هذا من جميع الاشياء المخلوقة الما وافر بما حق ونعم ان ثانيا ان ترتيب الملائكة
والمراد باللاحظ بالخصوص ثبت ذلك ايضا بافرقنا فالمراتب الضرورية بين خلق الملائكة
والملئكة المتأينة منها يتبع ثابت فبالسخرى ما يكون من الملائكة ان نقصت تلك القوى
ولم تصدر الملائكة من هذا الذي يصح على اصلاح القوى المنقودة وهو الذي لا يصح حتى لا يجرى
فلما جاز هذه العناصر فتمت هذه المقادير من الاشياء والحيوانات وخلق الله تعالى
امر بها وخرافها فكلما ويحفظ الاختلاف الجيب مع مشايعها لبعضها هذا ضرورية
الانعام هي علم ضرورية وجود هذه الملائكة والخالق وجود الهدى يقتضى وجود الضرورية
خلوئ قريبا لحياتنا العنايد واثام هذه العنايد فليكن عقل مدتها الساي واداره
ومثل ذلك ما يقال ان ثانيا الترتيب الذي لانه هو الذي جعلنا موكبين ثبات قيا الحيوة الملائكة
المعنائة الى له من هو الذي جعلنا معتقون ثبات الملائكة الملائكة الملائكة الملائكة
لاست وليم وكان ثانيا فليكن مقتضى واحد ان يصير بشرى من ان يراة العنايد
هذه العنايد لتكون مستقلة في القدر متلا على جميع الناس جميع البشر وكل من هم من
الحيوة وما يكون الى السخرى سخرى ولكن يقول بجوارحها من هو له الساي الذي غفر في خلق الله

منه الحق والفضيلة الذي يعرف انما الجميع ويحفظ سبيها ويظهر انما يعرف بانها بالمشي
فما فعلها فاقبل تناسل الحيوة المشتركة والادوية والدينية ان الله يدون علينا ويكون
ما وبعده يكون مجزا عندنا ولا يبق سبب الله لتقدم المطاع لنا
فبما انشده من المتعاقبات انما كانا كاذبا الخليفة الحكمة لادبي اتفاق الملائكة
كامله الذي لنا خلقا عظيمة جدا في الملائكة مع اديتنا لا ضال وهو اخص عندنا
ثالثا من انصاف اديتنا واجبتنا الى السماء اذ نقول ضرورة اولي جميعه ومن الملائكة
الطبيعية التي قد استعملت واما عند الجميع لاجل الشكر في الاجماع ولانما الغرض في الصيقات
والزينة وهذا ذلك ان تحتها لانه اذا قصد الملائكة والملائكة الملائكة الملائكة
لها هذا الاجماع فانه لا ضال اساي لها من دونه ولا يمكن من الملائكة قد علمنا ذلك ظهر
فولن في كتب من الملائكة حيث يتدماية الله الى الاشياء الدينية التي والحيوة في كتابهم
وهذا الملائكة حيث يكون في كتابهم انما في الملائكة وسببها كذا في كتابهم ساهل هذه القضية
وكما هو العنايد وكذلك في كتابهم

قضية ثالثة

ثبت ذلك ثانيا فليكن الله ذاته لا يعرف ان يتقوا الاشياء الا يمكن ذلك
ولا يريده والملائكة لا تضع فليكن الملائكة كايها ما قلنا في عين الله ولا الملائكة هذا
طلب في الله ثانيا فليكن الله ذاته لا يعرف ان يتقوا الاشياء الا يمكن ذلك
وتفسير من هو لا يعرف لشره ولا لاجل ان الله وان لم يكن ملتقى بالقدم بشي الخليفة اما
من ما وجد الملائكة لم يفرغ من حكمته وجعلهم ان يسوي الخليفة وقدم الرباط الكافية لانه
كما قال القديس امبروس ان الله اذا لم يصنع شيئا فلا يكون ذلك خلا عما اذا لم يصنع
باعتد ذلك قساو عظيمة

انما ان يكون العنايد الطبيعية تحت الملائكة الدينية ثبتت بالخصوص هكذا ان كان
خلقهم ومنا وها كل من الملائكة الذي بل كانا عدم نظر الى الله فاما الله انما يصنع
كافة الاشياء بالسوي ولا يتقوى شيئا منها ولا لاجل انما كانا ما تقدم فاذا الملائكة

يكون عليه. ثم ان كل امر قد نظر الى احوال اجسام المخصوصين التي هي في شتى احوالها
العالم المخصوصين نظر الى احوال الموجودات ^{التي هي في شتى احوالها} انما كانت بمنزلة هي في شتى احوالها فادرك
مرها ايضا بها صافي الاول. انما كان كذا لا يدرك ان احسنه وان قيل عنها انها دينها غير ان
تحت الشرائع المخصوصة المزمعة بالاعتقالات المتفرقة واحدا في الخلائق بالشرع فانها لم تكن
شيئا دينا بلا مصادفة ايضا اقله نظر الى المشرق
يتميزون اوله في المخصوصين المذكورين في شتى احوالهم ان الله هو كل السموات فاذ لا يميز
شيئا ولا يترك بلا مصادفة ولا اعتناء
اجيب سائلنا بالمقدمة نأكله الشبهة في غير موضع ذلك هو ان المشاهدة الكاملة لا تدور
في كل لذة كما لا يميز شئ من ان من يكون سعيدا في المستقبل يتصور ان يستعمل حيزه وفيه
جاء من ان المشاهدة لا يجب به شئ من المشاهدة او في الدنيا ^{كما قيل}
يكون بان لا يوجد بعد بين الله والخلق اعظم من المبدء الذي بين الملك وبين بقية اشياء
ملكته الدنيا. والحال ان لا يكون العلم المكتوب ان تربك باعمال نظيره فاذ لا ياولد
لم يعد ذلك لوجوبه الخاتمة بكل من المشاهدة كما بينا حاشا الصدفة فاذ
اجيب على الاول بميزا المسمى وهذا يصير سببا لغيره كما ان المبدأ على احوالها
الشبهة فالاعتقالات البشرية يكون اكثر وجودا عقلا راسما يعتق باشتغال كثيره ولو كانت دنيا
ذاتها كالمشاهدة المظلمة فانها لا تتشاكل بالمشاهدة الدنيا بمهارة العظماء فيجب عليه
معرفة متناهية ان يشتمل تدبرها لغيره من الختام وهو ذو كذا تسبب شرقا. والحال ان لا يكون
ولا يجب ان يقال عنه نعم شئ من ذلك
وعلى الثاني اجيب ميزا ان يأتى حاشا الصدفة نظر البنا والصور في انظر الى الله
فلا يوجد حاشا الصدفة نظر الى الله الذي تصير كذا المشاهدة يتدبره بل نظر الى المشرق
تقطر وذلك سيما نعم صدور مبدءا كما ان لا يكون ترتيبا بقاء من فهم ما
يتميزون ثانيا بان لا يوجد اشياء كثيرة في العالم بعيدة عن الحكمة والصلاح وان
الله

معاد لا هيبة واولا انه تعبد اشياء كثيرة في شتى احوالها. ثانيا تعبد
شئ من اجسام المخصوصين ولهذا بالمصروف لا تحصل الخلائق الساكنة عليها. ثالثا ترتيب الحرات
وتساواة لذن الشريفي والاعمال غير اغنياء بالموال والتعبد ويصير في الحكمة الصالحين
واجب نأكله المقدمة والحجاب هو في شتى احوالها في الاول والثاني يميز
نظر في القضية الاخيرة من الزوايا السابقة. واعلم ايضا انما من احد يستقيم ان يحكم كاستمات
ويكونه الحق فيفضل متبع شئ من عالم يسبق في اوله بالكل ارباط الحكم الاجزاء وارتباطها
بما يقع الحق في المبدأ الذي يحضر على عندنا نظرا الى المبدأ المقتضى من الموجودات العلمية فاذ
وتكونا لا تدور عاينها احوالها المخصوصين لا يجوز لنا ان نتبع احاطة من الغاية او
تأدية. ثم انما لدليل واضح على كبرها ان نزيد ان تنص ككافة عاين الحكمة العلمية كاجيب
استدلاله بكتاب انطيوخا كاتيوخا المشاهدة والاشياء التي لا توجد في العقل البشري كم انت
في الشكوك فلو يقتض هذا السعي مرفعا وتري هذه في عقل الله (وليت ذلك يكون) انها
كما كانت بان لا تفتن عالمة ككافة الاشياء التي تنسبها الى ملك تعنها معرفة دنيا
وتنظر الى احوالها في عينها الخلائق الساكنة فيجب التمييز لا يقتض عاينها كمالها من العادة
الذاتية والمخصوصين اميرتاي لاجل الذنب المخصوص على لاجل تقوى الرباط مكرات
له اذ هو طبيعي في الجميع صادقة الاولى وحيدة التز والصلاح وارتقاء المبدء الحق
بالفائدة وان الخلائق الساكنة يمكنها ان ارات ان يحصل سببا لها الخلق بتسببها الله بالمشي
في القريبها الحق سببا لشاركتها الخلق. والناحية العلمية لا تقتض قطعا عاينها كمالها المقصودة
بالخلق والناحية في انما رعد الله الخلق اذ ان مخالفة الترتيب لا يكون بالخلق لا تصطبغ بالحق
انما تربية للمدين وهذه الميزة اذ قلنا بعنا المبدء القوية الامور الذي يتوحيها الحكمة الحق
كلنا. ان الله ان يرب انما ر الصلاح والرحمة المهيمن وهذه الميزة باستعمال الاصل
الناحية. ويتصور العدل المهيمن في الميزة الاخرى سببا لها بالتجسس عليهم
وعلى الثاني اجيب اوله اذا كان الكلام من الحرات الطبيعية الخاتمة ضرورة الطبيعة المستفاد

وعلى اننا قد اوردنا ما يجب تغييره في نصيب الكفر بالمرح ذاته الذي يقرب بين الجوار الثالث والاول
 السابق (صحيح) كمن المرات فان قواعد الفطن البشرية والهاكمة قد تلذت من اليد
 القادرة على كونه والفر المتطورة في عادات خصوصية امينا وقد تمكن سبل الى البوع للار
 الجوانا ونيص من ارا كثر انا اعملا ذاتا عتار علم قدقت برسانك عركا فين ولم تشد
 بالمعاج المزلخوليد بنوع ما اليوانا وري بالكلوا استعدا عظمية للفر منلة واجهنا انا
 كثر مرقبة جيتا بصا تامة ويجب قواعد الفطن البشرية نزع كثر من عتريها
 ضد كل نظائر باليت شعري ونستطيع ان يحول قلب الموك والامراء ^{المراد} وما يصادف ذلك
 الدقيقه المتولا تنظرها في كل اوقاتنا اذا حدث شئ للناس بالهموم بالحسن فنع لاسر بالانما
 المذوق هذا ذاته عبر السابطة لاهية للادب مع البشران بكاسلوا واما ان سالت على سب
 بلدي الله دايما اجها لانه وجلم فاسم ما يقول القدوس اعطيتون وبع ذلك قد تباد
 ما قلنا هذه باكثر اضعاف وتوقع هذه القصاصات لانه لو كان بما قلنا ان كل خطية بقا من
^{في كل خطية} يتم في شئ الى الحكم لا يجوز ولم يوافق الله الا خطية البينة علانية لما كان اياها بالهاية
 مثل ذلك في الاشياء المخرقة الى

البيكولوجيا علم النفس

مقدمة

ان معرفة الذات الملهمة لا تنفع اذى فقط بل بمعنى فاقا الطبيعة ايضا تقدم للاندسا
 تنملا الى الشرف تحرق به الى الفهم من طبيعة نفسا وقهاها لانها ما ذا فيك تحويل
 اجد السامعين تحوينا بواسطة الاستعداد المعق وماذا نفعنا من اخلقتنا بشوق مرالكير
 نعلم المرشدة والساوية وقهاها المحييا لما سب ومرفقا سهد الكركي المرفقا
 ان كاسم ذلك ساجلي بالكلية ما حيا لنفسنا اذ انك الوضع المتكوتنا والحاكم والبرون

انما يرضى فلف كتاب مذبة تنبها الطبيعة مع افوا قيين هكذا اننا ان العالم قايوم
 طبيعتهم وبشرهم او انما قد تكون من الموجود الماوي حسب شرائعهم المحتا وفي كل القايين تكون
 كافة الاشياء ضرورية وبقا بله التبريد اذ لا عمل للمسايد واما عن تغييره على التغير
 التا في موق بين الشرائع الطبيعية والادبية فلا وى تقول انها عرقا بله التغير في الشرائع الجوانا
 غيرا صنية لقرتنا لنظر الى الله الذي قد كان حرا وبعها وكذا ملانا حاشيتهم في اثن ما
 خصوصي وكذا ان برهما وقهاها بالكلية اماراد واما الشرائع الادبية وان تقى على اثار
 تكون طبيعتنا الماوان عبيدتها بالضرورة وبعها علينا الا ان هذا يما لغير الناحية والادبية
 باستقامتنا واما غير قابله التغير نظر الى الله او بالملحوظ البها فقط لاهنا تافوتية
 الفهم لالحولها اشتركا مع شريعة الله الازلية واما عن كوننا احرارا فيمكننا ان نعلم

انما يرضى فلف كتاب مذبة تنبها الطبيعة مع افوا قيين هكذا اننا ان العالم قايوم
 طبيعتهم وبشرهم او انما قد تكون من الموجود الماوي حسب شرائعهم المحتا وفي كل القايين تكون
 كافة الاشياء ضرورية وبقا بله التبريد اذ لا عمل للمسايد واما عن تغييره على التغير
 التا في موق بين الشرائع الطبيعية والادبية فلا وى تقول انها عرقا بله التغير في الشرائع الجوانا
 غيرا صنية لقرتنا لنظر الى الله الذي قد كان حرا وبعها وكذا ملانا حاشيتهم في اثن ما
 خصوصي وكذا ان برهما وقهاها بالكلية اماراد واما الشرائع الادبية وان تقى على اثار
 تكون طبيعتنا الماوان عبيدتها بالضرورة وبعها علينا الا ان هذا يما لغير الناحية والادبية
 باستقامتنا واما غير قابله التغير نظر الى الله او بالملحوظ البها فقط لاهنا تافوتية
 الفهم لالحولها اشتركا مع شريعة الله الازلية واما عن كوننا احرارا فيمكننا ان نعلم

قضية

انما هو مجرد جوهر متغير جسديا واعتناء نفس الماديين والحسين بجمع كافتقر
النحو الى قابلية الحس وهذه التي تكون الجسد فيقول هو باطل
ان الجزء انما هو قسيتين بحد كانه تنجز من الاول وسوقها في باطنهم ومع في
تنجز لا حلا ولا الحز الاول قسيتها هكذا اولها انما هو تنجز ان تنسأ هو مجرد
جوهر متغير جسديا ان ينسأ انما يستلزم كذا بقوة جسديا ولا كيفية لهذا الجسد
والحال اولها ان تنسأ ليست هي الجزء الماهي من جسديا ولا الماهي الذي يتم اليه الجزء
المناه انما تأخر من الموصوفات الخاصة لاننا نشعر باننا ان موصوفات المتصورات التي
يرى بالعين ويسمع بالاذن الخ وان تكن هذه مختلفة فيما بينها ولا يمكن احدها ان
يذل على موصوع الآخر ولما بذلت المحرر ذلك مثلا ان لا عين لا تدل على السمع
ولا الاذن على اللمس الخ ونسأ ان ذلك لنا عند استعمال الاصماء والاحياء فيجيبنا
الموصوع المتصور وراسه المتصور والموصوع المتصور لان ^{المتصور} الذي ينعكس
منه المتصور يختلف بكنية عن ذلك الانفعال الذي ينعكس الاله واما الجزء في قد نأ
ايضا احدى في جعلها في موصوفات المتصور موصوفات ولا يتصور شيئا فاذا هذا الموصوع
المتصور ليس هو احد صور جسديا ولا مجردا واصله لان بواسطته تتصور اختلاف كافت
توجدنا وهذا الاختلاف لا يقع في كل منها ولا في جميعها بل في بعضها الى بعضها
ثم ان هذا الموصوع المتصور هو الذي ينعكس في آخره خلاصا راسا او برضا لان هذا
كنية كافتلا غورا في موصوفات جسديا فيقول ان هذا او هناك والجميع به هذه الصورة او تلك
وهذه الصورة او تلك يبين دائما من راسك او يدرك ولكن يقطع قسيتها ما تتصورها السريعة
والجميلة وزمان سامعين. فالحال ان ما يتصورها فيكم ويستدل الخ لا تنصرف الى طينة لا
بقية المكان ولا يتم الاثر في موصوفات كافتلا الممكنة والحقيقة المتبادلة ايضا ويتصور
لازمة الماهية والحاشية والمستقبله معا وتتفاوت بقا عليه حدود هذا العالم ويتشور

والمريد الصانع افعال متفرقة وما هو غايتها والى متى قيل. وايضا نستطيع فيه
وهل تبقى بعد الموت اولها فلنأخذ بانكم عن هذا العمل مسروين والذين سلكوا
بعضا ولا من طبيعة تنسأ في واسطها وذاها وانما هذا مع الجسد واخير من غيرها

الجزء الاول

هل ان تنسأ هي كنية او عين لجسديا اوها بالحرية متفرقة عنها جوهرا وهذا عابده
دروجية وهو كيان الماهية المتكررة بالقدرة الماهية القائمة على كل شيء وهو ان تنسأ
تلت باقية بعد انفسها من الجسد فما هوذا ينقسمها بأخذ بانكم عنه وهذا الورق

الجزء الاول

انما الذين يقولون ان تنسأ مادية يدعون ما ذين وان يكن هذا الاسم يطلق اول
تجدي على ذلك ايضا الذي يزعمون انما لا يوجد موصوع التمس مختلف عن الماهية في ذاته
المتغيرين بزمانا والذين يقولون انما لا يكون موصوع التمس قد انقسم عنهم لهما
طبيعة النار ويزعم جميع اجزاء الهواء الحقيقية ان جميعا لدم لا كثر لها فذا لدم
لكن يجمعوا طابع مختلف عن الماهية فزعموا انهم ذلك من مبادئ فلسفة المراسية
انما هي ان تكون متحدة ببعض الحواد الدقيقة وتكونوا بجمع ما من مذهب الماهية في المقي
كذلك بالمتن. فمراقا القدماء هذه هي الاطلاع عليها وكسبا في موصوفات كافت
انما المتحدون فاقولوا بدلا من موصوفات فيقولوا فذا لدمهم بملأه شرف الطبيعة التي
زعموا انهم لا يرون فيها شيئا من الجسد وكيفية تيم. فلهذا يصنع القسيتين انما بعد ضد
هؤلاء بالعموم معتزلي لان هو اختلفا بطبيعة تنسأ

قضية

مريضا آخر كثره مشابهة لـ فاذ الموضوع المتكرر هو انما جزءا جدينا المبالغة وهذا
 ان زدت عليها انما هو اسلمة نصلح علما الخلة في بقى هربا ثانيا دايما مع ان الجسد
 يحتم لتغير واستلاف متواصلي نظر الى اجزاء من المبالغة ايضا كما يثبت ذلك الاختار
 الكلي المتكيد
 وهذا ذلك موضوعنا المتكرر هو جبري اولاً لانه يفعل والفعل يشترط موضوعاً فاذ
 كما انه لا يمكن ان يوجد خلقاً من موضوع يستند عليه هكذا ولدان يفعل ثانياً لانه لا يمكن
 ان يكون اما كينية اوصفت جبرية لجسدا او كينية عرضية فان كان الاول فيثبت ان
 الكينية الجبرية لا تميز حقيقة عن الجبرية فاذ لا يكون النفس شيئاً مقيراً عن الجسد حقيقة
 وهذا انما انشاء الله وان كان الثاني فيكون شيئاً فاذ لا يكون التمييز لمعروفه والفرد يكون لاجزاء
 الخ ولا يكون لها فاعليه غير حقيقة في جسدنا ولا مشاة له وهذا انما يثبت فيكون ايضا
 وهذه وجهها تثبت اولاً في الجبر المبالغة التي نعلمها اذ نرى مرات كثيرة في مثل الجسد
 وموضوعها لفرق جذاً في حال ذلك فاذ في موضوع واحد من اجزاء موضوعنا المتكرر لـ
 ذاك الشيء يجمع او يفرق لوجوه هذه الحرب وباقي المصاحف المبالغة التي نعلمها ايضا لا تقلب
 مبدأ تأليف موضوعنا المتكرر مقيراً مختلفاً عن الموضوع الناهج كما سترى فيما بعد وانما
 هذه الاشياء غير قابلة للتغير لان كانت نفساً لا تميز عن جسدنا ثانياً من اننا بعدد مرات
 تأليفها ما نرى اذ في فاعلم من ذلك بفصل الموضوع المتكرر عن حواجز الجسد وبعدد
 اشعاراً بالثبات في المادية على الجبر ولا حظ هذا التحلل ما ذكره الفلاس في موضوعنا
 كالحواشي مستيقنون كان يمكن ان يجرى نفسه من الجبر هذا المتدارك لاجزاء يستمر بالثبات
 التبدل على جسدنا انبت ذلك ثالثاً من الاختار المراض الذي يثبت ان فرد جسدنا
 يرمزاً فيوماً بالاستعمال ويكون مرتباً وتغيراً بالتحسين وتسمى احياناً بالكلية والموضوع المتكرر
 ككل فردية بالاستعمال المتواصل ويصير كثرنا سبباً الى الاكثار وليسنا كثرنا بالكلية فيوماً فيوماً
 يكون لاجزاء اولاً مع حياتي وكثرنا بذلك فترأى ويظهر بان كثره فردية نفساً نرى

في قابلية الحس والحال ان قابلية الحس والمعرفة للملاحظين موزوناً ليومها مشياً
 نظام الارتفاع الجسد او كثرنا في فاعلم من ذلك بفصل الموضوع المتكرر عن حواجز الجسد وبعدد
 فاذ الموضوع المتكرر ليس شيئاً مقيراً عن الجسد
 يجب تأكد الكري والصغرى والتشبه وان لا ان الكري هو كذا فاذ تحب بالاختار قول
 استعجب ما شئت فادع ان استلمت قدر الفهم والمصداقة فقط الى قابلية الحس البشري
 قابلية الحس تظهر ما يؤثر في الحس فقط فاذ ان موضوع واحد في فاعلم من ذلك بفصل الموضوع المتكرر عن حواجز الجسد وبعدد
 لوجوه هذه الحرب وباقي المصاحف المبالغة التي نعلمها ايضا لا تقلب مبدأ تأليف موضوعنا المتكرر
 مقيراً مختلفاً عن الموضوع الناهج كما سترى فيما بعد وانما هذه الاشياء غير قابلة للتغير لان كانت نفساً لا تميز عن جسدنا
 ثانياً من اننا بعدد مرات تأليفها ما نرى اذ في فاعلم من ذلك بفصل الموضوع المتكرر عن حواجز الجسد وبعدد
 اشعاراً بالثبات في المادية على الجبر ولا حظ هذا التحلل ما ذكره الفلاس في موضوعنا كالحواشي مستيقنون كان يمكن ان يجرى نفسه من الجبر هذا المتدارك لاجزاء يستمر بالثبات
 التبدل على جسدنا انبت ذلك ثالثاً من الاختار المراض الذي يثبت ان فرد جسدنا يرمزاً فيوماً بالاستعمال ويكون مرتباً وتغيراً بالتحسين وتسمى احياناً بالكلية والموضوع المتكرر ككل فردية
 بالاستعمال المتواصل ويصير كثرنا سبباً الى الاكثار وليسنا كثرنا بالكلية فيوماً فيوماً يكون لاجزاء اولاً مع حياتي وكثرنا بذلك فترأى ويظهر بان كثره فردية نفساً نرى

الميلانية منتشرة في كافة الجسد لان هذا الجسد اذا لم يقل انه موجود في الجسد فيجب ان يكون
 ظاهر في كل اماكن الجسد او بالذات في كل اماكن الجسد اما لا يكون شيئا متجزيا جوهريا وجسديا
 انتفاء وايضا
 يميزون ثانيا ان الموضع المتكرر في الجسد لانه يميز وفيما وبين
 في موضع الجسد الخ فاذن الجوهري متجزيا من الجسد
 اجيب من ان الموضع المتكرر في الجسد اذا ما كان في الجسد واحد متكاملا
 متكرر فالجسد يظل غائبا في الوجود والشعور اليقيني حال كون الموضع المتكرر غير متكرر
 الى ما يشاء ذلك ثم لا يكون عللة ان المتكرر في الجسد كشيء ما يولد الجسد والحركة
 تنساة فاذن لا تخضع دايما في متغيرها الجوهري في الجسد اذا ما كان في الجسد واحد متكاملا
 غير الجسد ولا يكتفي ان تستعمل بعضا من الجسد في الجسد لانه لا يمكن ان يكون الجسد
 من دون الجسد هو الاله الصانع وهو ما لا يمكن ان لا يستطيع ان يخلق ويقتدر جدا
 بالذات المنة وما عدا ذلك ان هذا لا يصرف في واحد لانه وان عانت النفس في الشئ اقل
 من سبب في المتكرر لاشياء الجسد في نفس حيز في النفس وكيفية الخلط الضرورية في الجسد
 في ذلك تجد فيه عروبا اسباب الحكم والشورى وفي الاصل العقلية لا كثر شيئا
 يكون اول ان النفس هي قول ارسطو طالع وغيره في الفعل لا في الجسد في الحاصل في الجسد
 بالذات فان كانت فعل الجسد فان هي كميته
 اجيب على من يفتريه وانكر الشبهة انه لا يعنى محاماة تعريفه للجسد لانه ان يقع في
 القول لا يميز في الجسد فربما مثل الخلق باطل لانه شهادة احد الفلاسفة فيقولون
 من الملاكات الفلاسفة المرفوقم الذين يقدرون هذا التعريف قد سلموا لا يميز في الجسد
 الجسد فقط بل باختلافها عند ايضا لانهم يميزون بلطفه فعل ان نفسا هي صورة حيز في
 الجسد العقلية الجسد لا في مكانها ذاتا واحدة مع الجسد
 يميز ثانيا بان الجهاد لا يمكن انما تتصور شيئا للذات في الجسد ان نفسها ليست متجزية في الجسد

وانما عاشق صا من الجسد او اما الجسد انه نظير لانه في غير ذلك يذاه كما انشأ مثلا فان
 العقل في قول الماتية ان كادى مشاهدا لم يختار ان الجهاد تحري كما يعرفه عند اركان
 فيه بالذات من كنه في الجسد وقابلية الجسد فانفسا ايضا في نظام لول الجسد وقابلية
 في الجسد لا غير
 اجيب على من يفتريه وانكر الشبهة انه لا يعنى محاماة تعريفه للجسد لانه ان يقع في
 القول لا يميز في الجسد فربما مثل الخلق باطل لانه شهادة احد الفلاسفة فيقولون
 من الملاكات الفلاسفة المرفوقم الذين يقدرون هذا التعريف قد سلموا لا يميز في الجسد
 الجسد فقط بل باختلافها عند ايضا لانهم يميزون بلطفه فعل ان نفسا هي صورة حيز في
 الجسد العقلية الجسد لا في مكانها ذاتا واحدة مع الجسد
 يميز ثانيا بان الجهاد لا يمكن انما تتصور شيئا للذات في الجسد ان نفسها ليست متجزية في الجسد

لنشأتها ويقرن المستندة وفيها طامع الاشياء الفاضلة ويرى بسهولة بحريتها كما قال
ان شئت الحق والخير والبر والصالح الى الكلية وقريب الاضال يبرحها لا يوجد لها والى
ثالثا ان البعاطى هي مجردة لشئ واحد لا يفرق الحرة والشهوة ووثم اها في الاضال الحسية
لحفظها في تلك الاشياء التي بها بواسطة الميزان الحرة في العمل على عبيد وقصد افعال
الناو متدية من تنوع غرضا واحدا دائما ولا تتركها في ذلك قطعا ولا تفرق اذلة الخلال
اما الناو المتشددون ببادى الصيغ والبريق يولون الى الجرا الحرة ايضا ويحكم ان يتروك
الجرا الحرة اويا حرة عند كاختيارهم ويتروك من هذين الى الحرة الاخرى او يتعدوا
مترددى بالملاحظة الى الاضال ثم ويتعدون بواسطة العلوم والصنائع الى الحرة الحسية
والعقلية يوما فيوما ويراجع العلم بجزيل في كنهه عن هذا الفرق

فما قيل بنوع الجرا على الاعتراض الثاني لانه وان تكن الحرة لا تتركها في الجاهل فتتبع نوع كبرية
اجبا مما المستقيم ولا كل جميع قابلية الحس اما هذا الذي ان يقال ان الاشياء المتشكلة
تتبع عن الماهية ذاتيا بعد ذلك ان كانت افعال نفس تتعلق بقابلية الحس لا تتركها
فلا الحس والمنطق الذي هم اكثر قابلية الحس من المتمايزين والاعضاء والذي ينبغي
الجهد فاقا قابلية حسم فبقدر ما تزداد قابلية الحس فيقدر تزداد كبحدهم يزدادون
عجزا عن تأمل الاشياء الحرة والعقلية اعجز وليس حقيقا دائما ان عاقل الجاهل تتبع
كال تكوين الاقوال قابلية الحس بما ان القيل مثلا وان يكون ظهورها في الحس اكثر مما سوا
ثم ذلك تكوين في حسمه وقابلية حسم ليست هي كل مما في الحس بل هو في ذلك نسبة القابلية
التي هي حاطة ويتلوه بنوع عجيب

واضح اعجز ان القبطي المشابه بين تكوين في حسم البهم وتكوين الحسد المستند لا يتعدى شئ
ما يحتاج شأه كبري في الحرة لانه كما لاحظ يعرفون ان ذلك الحس الذي يدعونه
الفرس او يسمونه (وهو من السريين) فان يكن لا يشهد حسا شكل حسمه
الحاج بالكلية فقط بل يرافقه بالمال ايضا في تكوين كانه الحساء الما ينفعه كيبا الحس بل
بالا

باسية مناسبة كماها ذاتية بالمشا طق الصوت والذماغ ومع ذلك كله لا يفرق ولا يتبدل
طوبى ما عقليته او على الحكم جميعها على تلكا التاكيد للتعقل وكيف يكون ذلك اذا كانت
مع الجاهل الضعيف والقليل المعرفة حذا يبرحهم كافة علا طبيعة الحس وصناعة التشيع
حاصلة على التكوين الا في حسمها الما حلة الذي يفرقها سواة التكوين الحسد
النشئ اليوس بالمال بالكلية انما الما بين الكبرجيم الدملج المشري واسمعه لانه
لا يتعد هلا و كغيره و يفرق ان حسمها كثيرا يحد جاجم الدملج واسمعه اعظم مما
والاشياء اشاقا هكذا نظر الكبرجيم الدملج الا في ذلكا لا يتعد يحد فيها بين الشعور
والجوي (وهو من المصد) لان الدصيص العظم من ذلك حسم المصغور الدورى كانه ناري
(وهو المعروف عند العامة بالمحسون) ونظرا الوعظية واتساع الدملج الاضافة فالاشياء
بأدنى الفاروا الجردان ويعرفها المصغور الدورى الجوى

الجزء الثاني في بيان طبيعة

اننا نقول هذين التاميين من لاهما يتشابهان بمرتين واحدة بينهما انما هي ان تتم
ان الما بين حينما يتكون ان حسمها مائة يتكون من المائة بما اها منفردة اي عن المركب
الماى القابل للفتا تتلوا اجزاء فاذا المباحثه عن ان التفرقت عن حسمها مادة البسيط
ان وجد هذا لا تتحل لها الا

اننا نعلم اننا حسماتنا حسماتنا نفسا الطبيعية لا تتكم عن البسط الملقط والمباينة الطبيعية بل
عن الطبيعة فقط التي تتفرق خرافق النفس وضع اجزاء خارج اجزاء لا تعدد القوى
والاضال وتغير القوة عن المثل في ذلك ويجد في نفسنا هذا وذاك انما لاهما الحرة وذاك
انه بالمرجع نظر الاضال ذلك الحاضر يتم موجد من يفرق العضم والمادة نظرا الى ان
خاصة تقابل خرافق الماى او الجسد بالفتا والفتا تقاض وللا يقا وما بعد دافعا
(4)

ان تمزج اروج هربس بقط تقول اننا نعلم باروج الموجد الذي تقابل بحارسة الحقيقة
والرصيد خراف المات بالمتا والنتا في هذا المتا بل بالمتا والنتا خرافا بل
جسبا للموضوع في المتا في اوج م م وهذا التمزج جيبا للماتين فاقم الذي يروج
فوي موجد كذا مختلف للمات بكيفية جسم. واما وجبة الموجد في جيبا بالمتين من اذان
المتين. المتاة لانه نظرا المتور المعروف اننا من المستحيل انما تقدم في المتور
م م في الحاشية القول لا يجوز ان يعمل المتا في سلبا التركيبا وقول اجزاء هكذا من
لها مثلا ان يعمل الوحدة في جيبا المتاة فقط. واما اذا لم تفتت الى اختلاف المتاة في
ورجها في المتاة فيمكنك ان تلحظ التعريف المذكور في قوله فربما جسي متا اروج
المرتبة بقدر المتاة فيمكنك ان تعرف الحق والتعلق كما هي نفسا والارادة والهم
المتاة سراً. كما ان متاهين اذ يترننا هين كالمات واسه ما لم جيبا م م جسي متا في
الشامل لاجل شها السام والمات المتاهي وهذا المتاهي

قضية

ان قرى نفسا واما لها تفهيمها جيبا التركيبا الطبيعي فاذا هي بسيطة وتعرض ايضا للتا
بالمتا والنتا فخرج خراف المات في اذ اروج
اننا موجد اننا نتج من اختلاف المتاة في الحق والحق القوي والمتا في المتاة والذاتية و
هذه نتج اختلاف طبيعة الموجد فينا ان نفسا بسيطة ووجبة ان كانتا لها المتاة
موجعا بسيطة اذا كانت مختلفة. كلية بسيطة من اذ الى التركيبا للمات لان اذ المتاة
ليست هي التركيبا. والكلية تتحد حقيقة مع الطبيعة. فاذا من المتور ان تكون طبيعة
الموجد كما هي اذ له. والمتا لان اذ نفسا تقابل المتور للمات بالمتا والنتا في اذ
المتاة التابع. اوله ان اختلاف الاجزاء في التركيبا للمات يحملة ان يتي ان يلاسل متع
الجميع فقط. والمتا لان الحق يوجعا استقره المتور. الموجد والحق الموجد للمات
في العلم وارتباط الشهيد مع المتور في الاستدلال تظهر هذا النوع من وسط عدم قابلية العلم

حتى

والمتا لاختلافها عن المتاة ايضا

الموضوع البسيط يقتضي تبيين اقله من وجهين احدهما ان الحركة والموت لا ينفصلان
ولا يقل المأخوذ من اجزاء ان الصفة المختلفة لا تنظر بالحركة المختلفة بل بمكانها فاما ان
انتمج حركات مختلفة انا لا تقع محال في مختلف لان ما اوله المركب ما هي هذا لا يمكن ان تكون
خلق من حركته ما اذا ان استعاضا عن ما هو غير الموضوع المتكافؤا عما هي ذلك المركب حينها
تكون فغير لما اعني حركة ما
ان هذا التعليل يثبت نفسا ووجهها يمكن ان يثبت ايضا اوله بان حركاتها
بظهور ذاتها وانفصالها المختلفة بفعل والمعدية وتقسيم ومن ذلك تنقسم ممتدة الموضوع بغير
لا براسية كما صفت سابقا بل بغير واسطة كما ينبغي باستقامته. وربما ردا في ان المتكافؤا
هو الحركي لا يقتضي الا في انا وحسب بذاق غنى واحد حقيقة وذا في هذا المتكافؤا فيكون التفرقة
ان يصير ولا بالضرورة للهيئة. والحال ان حسي بان يتفق حركتي السطح فان اهكذا هو الموضوع
الحاقد ذاته ثانيا لو كانت المتكافؤا تصد عن حركتي الدماغ والاعضاء كما زعم دار فينجه فلا ذاب
تصور واحد عينه من حركات مختلفة في الآلة كما ينبغي عند التفتت بالهاض مختلفه فتمسكها
واحدة ولا يكون في تناقض الصا على اللفظ ان كانت الحركة تصد عن المتكافؤا من ذواتها
ثانيا ان الاستقامة الحاصل عليه الموضوع المتكافؤا على الحركة في مختلفه والسلطة الذي
به يلاحظ انفصاله في الحركة فاما تاركها في بيان واضح انما ليس هو مجموع الما لا
هذه لا تستطيع ان تحرك ذاتها ولا ان تنجز الحركة الحاصلة عليها او ان تنقسم الحركي الى اقسام
مما كما اختيارها اذا لم يكن منها المتكافؤا من حيث ان الصا لا تنفي التركيب الجسدي وقابل الحركي
المالي بالتناقص البسيط وحينها ما تدبر فيه قوة وخواص مختلفة بكلية جنسها
في الما لا اياها انما انما انما تنقسم
يعضون ضد ممتدة المتكافؤا الذين اوله انما لم يقدرا ان يكون مركب ما في يتكون في الحركي
واجزاء واقعة في المرقب بظلال خصوص في الآلة اذا الرها المكون من المركب لا يعنى في الاتيم
اجيب عما من المتمدن وانما اشتبه في اجزاء المركب بذهن مقدار ما تستطيع وجوها
لا

الها وهناك واقعا او مضاعفا او مضاعفا مختلفا في اجزاء الجامدة والسيالة فان لم
تدبر طبيعة هذا المركب تجد ان صيغة مختلفة اكبر او صيغة اقل او باقية للتكون. والحال
ان من هذا الما ان يقع لا فكا في هذه جميعها
يقول اوله قالين انما لا مانع من ان تقول ان الجسم لا يلقى يفكر وذلك في ذاتها ان افوت
جزءا شيئا شيئا ورويا ورويا في مركز هذا الجسم وان يكن لا يصير يفكر في ذاتهم ولا في
جسم آخر فمع ذلك من وضع هكذا فيكتب براسية الحركي المتكافؤا في الموضوع
فما زجده ويظهر في هذه الموضوع الحاق وانفصالها المختلفة. ثانيا ان الما لا يكون
فما زجده في حركتها في الما العاشرة النظام فيكون اذا ان يكون لها قوة لا تفكر
اجيب انما المقدمة وقطر الحركات لا يمكن اعدل عن المتمدن وانما التفتت فذلك
الذي المصنف نظر الما في ذاته واقلة نظر الى اى الما في عينها يكون بالضرورة ممتدة وفا
مودة الى فاذا كان ينقسم بكا في اجزاء الما المصنوعة لا يتنا. وهذا لا يمكن ما كان هذا
لذا المصنف والمصنف الكثرة التي يكتبها تكون شيئا رجاعة ولا يكون ان تنصبا آخر
لا يمكن مختلفه الما والمادة والمادة والمادة. والحال ان تنقسم الموضوع في الحركي ايضا لا يمكن
ان تقوم جهة كما رها
وقال انما واجيب انما بالمقدمة ذكرنا التفتت فاما تفرقا ان الما لا يكون كالمركب
المعاني هي اكثر كما لم من الما المسئلة. فاما ان اعترضوا الما البسيط المقدم الحركي
وان عروق الخلل يرجع النظام لاجزاء مختلفه والحركي الما المصنوعة الى الما المصنوعة
والمدون الدلم الى هذه جميعها بجملة كذا ان يكون خاضعا لحركي مختلفة وان يستطع
ان يقدم شيئا للموضوع المتكافؤا على اقله مختلفه وكما لا يمكن متفكر اقله اكثر
ثانيا يستطع خواص الما لا اكثر من ان تنصبا في التفكير منفصلة اياها على الحركي
يقول ثانيا بان الحركي البسيط كالحركي والحق والجزءا السبعة والغرب والتفرق في تنصبا
فلا يكون ان تنصبا في التفكير والحركي وان يكون في سبيلها هكذا يتم هل

من الأشياء المأخوذة على أقدم بعض الجاهل الميزلثامه ولا بد من مبدأ تركيب كذا
على الثاني اجيب كذا التجديد والتمثيل فان الذين يمتنعون ان النفس تنقسم بالجسد
او بالحيوان يقال انها تنقسم الى الطبيعي والمجهر في الجسد كعلم لان قسمة التشار
لقد بداهة على معنى ما مادي يستعمل ان لا يكون من الماتين (ب) اما مجرد بسيط مفر
من الماتة ولا يصورون هذا التشار كما ان النفس الممتلئة بجواهر الجسد كعلم
المراد الذي يكون انتشارا بنوع مادي ومجرد بنوع الاحاطة بنظر الجسد بل انما تنقسم
بالقوة فقط وتظهرها الطبيعي بالجسد كعلم وتوجد بنوع لائق لحدود واما
لافتكار يجب راي الاخصا فيتنقسم اجزاء المركب كذا بنوع امة يقسم الى اجزاء
واجبة لها وهذا حال

يقولون صرايح فليدري بان امة بنوع الماتة التركيب والامتداد وان كان بسيطاً وغير
متحد فاذا يمكن ذلك يكن الماتة ان تصدر عن الاشكال البسيط وان يكون مركباً
اجيب ناكراً للتجديد والتمثيل فان امة من حيث امة دون غير متماهية فقد استطاع
ان ينجم الماتة للامتداد الذي لا يتجزى فيها صورياً اذ امة في الملة الاولى ان تحوى كمال
المطلوب بالقرن وصف لك ان الكلام من المملوك الخارج الذي يكون ان يكون في الملة
المشتركة فاطمين مختلفات كائنا ما قيل في التوزيع (ج) واما الافتكار فيكون
مطلوباً كما في قوله صدي الاخصا يجب ان يكون خاصة طبيعية للماتة فاذا لا يجب
بنا في اقتضاها كما ان قوة الملمد للميزلثامه لانتا في ابداع الماتة

يتمون ثانياً ان كل افتكار وتصور يتعلق بالحواس والحواس هي جسمية فاذا اعتبر
كذلك ثم ان نفسا تصور امتد فاذا هي متلف

اجيب على الاول ميزل الكري ان كل تصور يتصل بالحواس فاعلم انك سبب انك لو عدل
واشتم بالصور وانك التجديد فانما يتا بما تقدم في المبدأ ومن الوجهة السابقة لانتا
شي من صور انتا يكن ان يتا فاعلم ان الحواس هي جسمية واما هل ان الحواس هي

مادة سبب اوله بيد هذا لم يعين ان كان لان اشاراتنا ايضا بالملاحظ صوراً كما قلنا نطلب موجها
نظرنا هذه الماتة والجسد وبيان ان ذلك كاذب من ذات تصورنا فاعلم ان الذي لا يتصل بالحواس ولا من
به ايضا كذا انما لا يتصل بالحواس (ج) ومن ذلك بنوع امة يكن المكثبات المتأين المتأين
والقول لم يكن في الحرف وفيه يتسلم بتقديراً الكارسياتين المتعددة
وهذا لا واجيب بهذا المذلة فتصور المذلة بنوع غير متسلم بنوع عمدتو وهذا هو الحق بهذا
القدار بنوع امة ان كانت اجزاء الموضع المتصور تجاوب كذا اجزاء الميزلثامه في قطعاً فاما
تصور المركب كذا كما يعرف با بلى لانتا وخاصة لان تصورنا ليس هو اقتضا المركب
لانتا بل يظهر كذا بنوع غير متقسم وهذا ان يكن على الرقعة كل صورة والجزء الاخر
يقض انة لا يكن للحاج بالتمثيل المأخوذ من الصورة الماتية الصورة المظهرية للوضع بنوع
ناسب فقط

يقول باننا لا نتصور شي خلتا من شيء حسي والماتة ان الشئ يتصل بالحواس فاعلم ان امة
اجيب ناكراً المبكي والصعري فان لا تغلق الالفاظ التي تظهرها انما راعوها هي اشباح
(المراد الذي لا يكن ان يصير) فيكون كاذباً انما فتكر شي خلتا من شيء لان امة العلم الجمع
والفرع مثلا في نظر بنوع ماحسى والالفاظ من حيث انها لا كذا حاشية للتصور فتدبرها
بالقدم فالكري اذ امة بنوع ثم ان الشئ كالمجرد هنا من حيث امة ذات الحواس الملاحظ صوراً
الذي يظهر صورة مما للشئ المتصور لانتا بعد اشياء كالمركب حاشية كعلم والراعية
والصوت وغيرها فتصورها خلتا من صورة كذا فلا يكن ان يتصل فاعلم ان الحواس ايضا كما

بان من قبل اعترافنا الجزء السابق فالصعري اذ امة ايضا
يترتب عند رويته الشئ ولا بان التصور هو صورة الجسد وقيل به كما في موضع

فالماتة ان كانت رويته فلا يفهم كيف قيل في الجسد فاذا
اجيب ميزل الكري ان الشئ هو صورة الجسد من حيث انها حاشية به امة الاجل لا عا د

الطبيعي مسلم بخلاف ذلك منكر فاعلم الصعري وانك التجديد فان وطيفة نفسنا بما

أما صورة الجسد بحسب رأي الخسطيني فإنه إما حاجي الجسد بمصورها وتجدد
بغيره لا تدعى أن يتغير وادعوه جميعا لأنهم المتصورون كغيرهم من الجسد
هذه لا تدعى أن يتغير كيف تتغير في الجسد مع هذا الروح وبما أنهم هذا المتغير
فليس العمل هذا يجب أن لا يتغير جوهريا عنه مع أنه يقتضيه وأما
يلحق أولا بان المتصورات رويته لما كانت ولا صورة مناسبة للجسد فإذا لما كان
أن تتقدم منه. ثانيا لوجوهها مثل شئ في تمام. ثالثا لما كانت تتحرك مع الجسد. والغالان
الركبة وميثاقها انما للشيء قد غرس أو روي

أجيب على الأولى ميزا المقدمة لما تتصوره مناسبة. نظرا إلى الوجود مسلم. نظرا إلى الوجود الله
العام منكم. فليكن تكون المتصوره حقيقة للجسد يجب أن تقيم عند واحد قائما بذاته أي
مركبا كغيره من السبل. عاما للأفعال وهو المثل وهذا يطلب من خاصته أحدها أن تكون
وثيقة من الطبيعة لا تتغير كذا ولا أن تتغير مثل الحيز الذي ليست بمزينة لما فيكون
موتها. الثاني أن تتقدم حقيقة وطبيعتها مع الجسد ادعيا قط كما لوقى مثلا مع السنية
الأمم الذي رفض في فلاطون وغيره. وهو يأنه لا يطلب أحد هذين الشيئين أن يكون بين
الشيء والجسد كالتصديق نظرا إلى الوجود أي إلى الوجود إذا صار صورة الجسد هكذا يمنع ما
جوهريا ولا تتقدم من الماهية كما هو مرجع لا يمكن أن تكون من دونها بل هي حاضرة والجسد
كما أنها مرجع وتقتل بقرها وفريقها وتتميز في معنى أصلا لها ولذلك لا يمكن أن تكون
الماهية المشابهة من الصور الجوهرية الماهية التي كانت تصدر عنهم من الماهية كما هو مرجع
يستند عليها حتى أنها تتكلمها وتكملها وتكمل منع القابل لها وأما في الشيء فلا يمكن أن
تبقى من هذه

وعلى الثاني أجيب ميزا لوجوب تصورها كشيء ميزا. نظرا إلى قيام المركب مسلم. نظرا إلى الوجود
مكونا والميزية مما قيل في التوليد رويته. هـ هـ لا المتصورات أيضا موصولة ومشتقة
أخيرا كما قلنا بذاتها فلا تتغير شئ نظرا إلى الوجود والنسبة إلى قيام المركب تتغير
قابلية

بالإله طبعته لهذا الاتحاد فقط
وبما أن الثاني أجيب ميزا لما تتحرك منع أن تكون ناسخة وتارة هناك مسلم كما هو متحرك
بغيره أي غير الجسد كغيره. نعم إزاء شئ متساويا وروحيته كما أنه لا يمكن أن يقال أن جسد
يكون في الحاضر نظرا للجسد بل توجد فقط بمصور جوهريا الحدود هكذا أيضا تتحرك
ويكون المكان لا يغير آلة الأمر الذي لا يعرف أنه محال بل يواظف فيها الداخله تكون
تارة بها وتارة هناك

ثانيا. أولا بان تتقرر الجوهر الروحي أي غير الجسد في المسبق بالتحرك حوسلي فقط.
ثانيا لما كانت المتصورات رويته لما نالته وتخصص للاقتضاف مع الجسد وهذا لا يلحق
أجيب على ذلك ناكرا المقدمة والمزاج المراد عليها وكذب بيتا مما قيل في التوليد رويته.
روح رويته وما قيل سابقا (هـ) حيث شجنا عند الروح

أجيب على الثاني ميزا إلى الاشتراط يمنع للاقتضاف من حيث أنه يتعلق به نظرا إلى
أعماله مسلم. نظرا إلى الوجود الكمال الذي يكون قد شئ غير لا يلحق في أن التوليد
الجسد في استعماله في الحس ولو كانت هي الجوهر لا يشترط أن هذا ضروري لقيامه هذا المركب
الشيء الجسد مع أصلا من من ذاهبا على قول الحول الذاتية لها ولكنها أن تعمل بالهضم
والإرادة التي خلقها من ساعده الجسد وتكون ذاتا نظير سيدة لما يقع أنه لا يكون للأعضاء
عابدة لاستعمال المنة من دونهما

الجزء الثالث

في الأفعال والصفات

أما أخذ لم يشعج باحثي حديثه لكنها ذاتا اعتبارا رويته أو رويته بتدريج المباحث
المتصورات أن التكاثر في الماهية. هذا المتدريج أن هذه لا يمكن أن تكون متكونة ولا بالمقدرة
التي قد قدم سببا للكلمة وهذه المباحث لوكلا الذي تضادته فأنه بذاته قد لا تشاء الرهين
أو أوردتها بصر على لأشياء رويته نعم أذكر أنه يترجم لنا أن عدد من تأملنا انشعرا

مبداها علان قرة افكار لا ياتي ان شئ الماة جددته تعالى . فانه يتكلم هكذا . انما الحاصل
على تصور المادة والمفكر وانما لا يمكن ان تعرف هذا الموجود المادي حقا بغير ان
لها غير كونها لدية ان تكلف من تأمل تصورنا خلقا من العي هل اذ لم ينج من اجزاء
المجسدة كما يجب قرة التميز والافكار هذا الارثا بالمال يتصور لولم بحيث انا لمار لا تم
بحسب التصور التي تتصورها الماة وهذا فلسفي

قضية

ان افكار الماة هي مفيد بالاطلاق
ان تصور الماة كما يقر لكانا ذاتة هي تصور مجرد واصل وحيثما يوجد
فان الماة وذات الماة . والحال ان الكيفية المادية لا تتداد والصلابة وقابلية الصلابة
محالة في الاحياء بل هي ان تصورنا لها حواسلية من هذا الشئ اي في الاحياء فاذ انتم
حسرو الماة وبيضاها وذا هي بالضرورة المتداد والصلابة في الحال ان افكارا في
الماة هذه الخواص وهذا ينج مما قيل في الجزء السابق وما سيقال في الجزء التام . فليكن
تصور الماة لولا اي معنى الصلابة التي تحيط بالصلابة بثلاثة خطوط وتكون عند تصور
المثلث لولا ان يكون كجها من تصور الماة المثلث المثلث في الصلابة المثلث فاذ انتم
قيل ان . هي تصور الماة لولا ان . ب . تصور الصلابة تكون . ا . ب . اي تصور الصلابة
الثلاثة . والحال ان هذا غير ممكن لان . ا . يقوم ذاتيا في الفعل الذي يتصور به مما ثلثة الماة
ووضع بين نظرا الى بعضها وهذا يحتمل كثيرا من محتملاتها المثلثة المتتالية
كانت هذه موجودة معا اذ ان كل واحد منها يكون موضعيا ضلعا واحدا فقط ولا يتصور
الآخر والوضع حيثما شئ غير متقسم بذاته وجاوهما الصلابة الثلاثة اما حروفها
فان تصور الماة بالمتقسم لجاوب لتصور الوضع المثلث المتقسم وليكن مثلا هذا الوضع . ب .
محيثا من حيث لا يحصى في مجموع الصلابة . ب . ب . ومن غير جهة هذا في تصور . ا . فيكون
مستحيل بالاطلاق ان . ا . يماوى . ب . ب . كما ان من المستحيل ان الماة يماوى لاولا فاذ

ان الماة من المسحيل وهذا انما يتبادر بالحق بيا ان كان كلام من الحكم والقياس
ان المسحيل انما ان الماة يتوق قرة الماة فاذ اهدد والمفكر لا يمكن ان يصنع فيجدد
بها والحال ان الماة هي مجردة عن اجزاء نظرا الى الصلابة والكم والمركبة لولا فاذ ان
كلها حلة . لا تفكر في الذي صغير عدد وكي بموجب حكم النوا الما ان كون الشئ مفكرا
من كونها ما في ا . ا . ايضا بموجب هذا يكون الماة فاقية الماة . وان قلت عند عدد الماة
فان ان الصلابة موجودة مفرد ومحدد فلا يمكنها اذ ان تكون علة للتصور الكلية
وبما ان الكلام هنا ليس من القديد الفردى الذي له محالة فان تتق بمواكفة الماة
فانها بل هي تعدد في الخواص والقرى التي هي حيثما تصنع في الماة الى الصلابة والمركبة
لان اذ انما تعددين في كل حال ففصلنا كثيرا من فاعلية الشئ التي تعدد الى حيثما غير
محددة والى المتبادلات

واما ان اخذت مع لينيوس ويكوفيك وغيرهما ان حواسلية بسيطة فانهذا
بعض الماة وهذا لا خزان كآب كما اثبتنا في المتواليات ج . و . فبني منا فاذ افكار
الصلابة في الماة كما هي ويمكن شرحها بالكفاية لان عنصر الماة البسيط غير قابل ان يكون
اجزاء من الفصل بموجب تعليم الفلاسفة الما (صفتها الطبيعية الماة) والحال ان الجزئين
تكون س . ا . فحين عدم فاعلية تغيير الماة او من قرة سقط الحال المتكسبة يقوم وعدم
فاعلية المثلثة . هذا يقر عن الماة لوان الشئ حتى لا يستعمل من ذاته ان يقر باله .
ويطلب له شئ آخر لان يكون عاينا الماة عليه . ومثله الماة لوان فانه لا يطلب فاعلية
المية لانه لكان الثبات في الماة حتى تبطل من كونها خارج فاعلية الماة لكان الثبات
في السكن يطلب فاعلية ايضا لهذا السبب ذاته وهذا محال . ولهذا لم يمتد فلاسفة
الجزء الجزئ من الماة قرة بلهم وضع الاسباب الماة الماة او من قرة انهم قد يدوس
فان . ا . جزا ولا القادومة فاذ انما يتبادر بالحق بيا ان الجسم المصدم بطلانية متساوية من
الوية في الجسم الصام تذل عرقه فاعلية . وذلك اول لان فقدان الحركة في الجسم الصام

المشهور لها قد تدل على انها لا متناهية تلك الامثلة الموضوعية لا عقلية لاهاية
او قد تدل على انها عقلية بسيطة ذاتها وليست شيئا بسبب ما تنقسم لاجزاء نظرا لما في
المصادر المتقدمة اذ قد لا يعلم فاعلمتها الكلية الشئ بل هي بالاعرف بل هي فاعلمتها
ذاتها التي تبين ما هيها وتصويرها الى الشئ الذي يحصل بها للشيء ويجهد على فهمها
ولا تدوم كما قد ان نفسا وان على ان يكون ان تاد على الاجزاء الخالية منها ان يكون
بالفهم والاضافة المتتالية لا شئ لها ودرجتها وجودها المعنى وقرنها لا اعرفي
بذاتها دونها كذا في الاشتداد كما يتبين من المعنى السابق الذي يكون ان يقبل بالمتناهي لا
تكونه ووجهه لا ينفك شيئا بل ان لا يكونه بان وجود نفسا المعنى ان يلازم وجود
قرنها ان تفتد او تفرق (انما هي فرع وليد من الوجب) لكن هذا المراد ان
لا يشك في بل انضما بالضرورة للاختلاف المعنى نظرا الى الفرق استعمال قرنها واما القول
وجودها المعنى المحذور فلا يمكن ان يفرق او يشك في مع سلفه طبيعة المعنى
انما انظر المعنى في ذاتها لئلا يكون شيئا ما الذي كونا يكون يشك او تفرق بسبب ان
المعنى وبنائها الى معن فلهذا لا ينظر الى الفرق ذاتها وهذا ان يقال في اشتداد الكمال
منع التوصل الكلية والحكم ولا يستدرك الخ

ثم يتبين انما بالضرورة بداية باضا فلو كان في ان يكون لها ضاها ايضا
اجب على ما بالضرورة تاكيد التوصل لان بداية المعنى ليست دليل النهاية فاذا كان
منها لما (كما كانت طبيعتها) لا يجب ان تقوم به بل هو المراد في الحقيقة لما قد
او لم تكن تلك بل بالضرورة المعنى ايضا الذي هو مجرد بسيط وخاصة لان فعل المراد
الحقيقة الحافظة التوصل ان يكون بطل كما اوضحنا انما لانه وان لم يكن حاضرا للمعنى
يكن كنهها ان تطلب ايها الاضاحا تتعدى (انما هي حيث هذه المعاني هي للمعنى
معددة هكذا في كنهها ان تدل وتدل بالحقيقة على النهاية التي هيها الله للتوصل او
تتبع على اقتضاء الدوام الثابت وبها تتلوه على اقتضاء الحفظ الدائم ثم ويرى ان الله اذا تكلم

بذلك يمكن بالقول المطلقة كما يقولون ان بلائها لا يوجد بحدوثها الى الشئ فلا يجب ان
يكون اقل تركيزا انما ليس يتبين ان يصنع هذا نظر المتناهي اذ انما يؤكد بالسوء
والرجال بالاطلاق لا يتبين طبيعة الطبيعة بل هو ما هو متناهي للمعنى لا يكونه في البنية لان
الاشياء لا لها هي غير قابلة للتعبير. ومزورة الحفظ الدائم الصادرة عن اقتضاء الفرق
المعنى الطبيعية وحيث انما تامة تحديد المرادة للمعنى انما هو المعنى المتناهي
ان وجهه الشئ. استلزام صدور المعنى من المعنى لا يدل على انها تصدر عن نوع ذاته
ولا يتبين حقيقة ذاتها لكونها من المعنى المتناهي انما هيها تفق. فلهذا صدر عن المعنى
ان يصنع والمعنى هو المعنى

قضية ثانية

ان نفسا هي غير مائة طبيعتها

ان هذا الراجح وهو ان التعويضا وروحية فاذا هي في بل الشئ وقرنها في
بما هي لاثبات عدم متوهم التوصل ان قد ان المعنى يحوي بذاتها مبدأ المعنى (وهي
تلك ذلك ان) وان الله لا يفعل الا كما يطلبها الطبيعة المحذرة منه فيقولها ان فطنتها
على ان المعنى عدم المادية. ويظهر المأخوذ من ان المعنى هو في حال كونها وجودا
بها فان يكون لها ضاها. ثم انما انما هيها هذا هو ان كون المعنى متناهي
الشرعها في وجودها ما تحتل على انما هيها المعنى المادي واليهام وان نسب قابلية
المعنى في ان يكون احيانا اكثر كالاتي (ان هو في مادية وهذا لا هو انما يتقدم
لدارين ان يقتضا ان قابلية المعنى هيها سلفا او صغرى ما به. واما ان يكون محتملا اقله
ان المبدأ المعنى في اليعام هو بسيط وفراوى ومع ذلك فهو غير بسيط فلهذا بسيط اسو
ذلك الرقعة. ويلاحظ ان ان يفرقا عدم متوهم النفس (ان المعنى من شئ كثير الاشياء) لا يجب
ان تتلوه البنية بغير اختبارية اعقابه الاختلاف بل بالراجح ان المعنى لا يكون لارتياحها
مرد فيهم سليم. فلهذا منقضى عن اول ان المتوهم ان فصلت من المعنى ايضا ففهم طبيعتها
يكون يتولد اسو لعدم المتوهم لان ذلك يضاد الحيز كما يضاد لغت المعنى. ان يتلوه

اقتضاها بالثابت نظراً الى المعجود فالجود

فمعيت ان المعجود بحسب التعليم العام هي بالمثل لان العمل المتأخر من ذلك يذلل على طبيعة المعجود اخرى دائمة الحق المعجود في حال الجود ومرتبات فعل التوهم والكارهية لم فالتمس المتصلة بالمعجود بحسب طبيعتها ان لم يكن ان يدها احد المعجودات المتوهمه من افكار او قوة الافكار فقط. فالحال ان الامر كذلك اوله لان قوة الافكار او الفاعلية للمعجود بالاجتماع هي ذاتها لقوة فاذ هذه القوة لا يكون قدماها لم يلائمها طبيعة الشيء فاذ هذا لا تقدر ان تصد طبيعة الشيء كارت (عيب) فاقا ان موضوع الافكارها لتوهمه لئلا توافي قوتها كالموقف في التوهم المتعقبات في التمسيلة والصالح الخ تمسك بالحرج. فلا يكون اذا ان تقدر كل موضوع قابل للافكار ولا ان يرجع مانع ما بين هذا والقوة ذاتها. وهذا ذلك ان حاله لا تقبل الجدة فيكون لها نوعا لتوهمه جديدة فلهذا يكون اقرب مانع. ولذا فخرج مجموع النوع العملية ولما اتصلت بالمعجود بالتمسك الى ارادة الله وبهذا المعنى استعمال فاعليتها. الامر الذي يكون اقلة نظراً الى القدرة المستقيمة ملائمة التوهمه لا يصنع. ثم لان خواص التوهم تطلب فواصل المعجود نظيره المعجود على حد سوى المعجود بدو المعجود غير يمكن لان المعجود البسيط والمرتبة انما يمكن ان يشترط فيكون اقل فاعلية خاليتين. اذ قلنا في مريد، ولغرض بان لا يوجد انكار في التوهمه من حيث هو سابق ولا ينفذ او جود دون جود فاذ لا يجوز بعد انفصال من المعجود بحسب كذا الذي والتمسك وذلك ليس المراد. المنار اليها انما ولا يجوز قبل سابقا (مع) مهمربا على الحاح) ومرتباته يتبع بسطها ان اولئك التي يشتمل على مقدمة الرضا المذكور فيكون التمسك فقط لا يكون للتوهم المتصلة من الجود لا قوة عارية على الافكار افعالا وانما المعجود فقط لا جود عليه وهذا لا يبرهن بحاشية لعدم المتوهمه الحقيقية

اننا نشير الى اخر الراي الكثير التوهمه انما لعدم ميتوهمه النفس والاولى بالتمسك

بمشتا الى الجود عقلنا لا يمتد من الافكار والمعرفة البتة لانه وان تكن بحاشية المعطى كلف حاق كثير بالتابع قلنا لا يستلزم. انما هذه جميعها مع رغبة العلم تستخدم عقلا بزيادة. فلا تقص قابلية. بل تدها زيادة معتبره بمرتا قريبا **المعجودات** تلك التي يكون انسابها حيا لثبات هذه المعجودات الحاضر واقاها فتمسكها من العلم. وادارتها من رغبة وقادة للساعة حتى انها لا تتحمل شرا ما وتفتي برغبة عن غيرها فقط بل لها بالزواج البتة بائنا لان اجزائ مرتبات هذه المعجود كانت بل تفسر هذه الجوانب وتبين الى دوا غير متطاع وتعلم بتجدد لا يكون له الا جزئيا قابلا للتغير ولا يتغير من هذه المعجود الحاضر. ولذلك كان يقولوا لغيره فيكون بكم صواب. باننا نزيد ان تكون سمدا. وليتنا لانها لا تكون تفسا. فقط بل لا يمكن ان تزيد ايضا. والحال ان هذه المرتبة مرتباتها زان اقلنا دائما ويعبر لا يتصوهم فلا يكون لا يكون طبيعة وبالمثل تا في راسه ذاته ومرتباتها لا تتصل في هذه المعجودات القابلية كالالمعجودات الجديدة فمن المتوهمه تجد حيزه اخرى لا يتصل به يقال ان الله فلهذا بعد صواب. هذا الرضا المعجود برغبة الساعة وقابلية كال عقلا هربا بت جذا الهذا حتى ان الله قد رما من التوهمه انما لا يتصل في ان يمتد ساعة المعجود اخرى التوهمه فوضوها باعظم الساعة المعجوده انما لا يتصل في التوهمه كالمعجود المتبدل المعجود عليهم بوقته. وانما مرتباتنا لانها الساعة كالمعجود المعجود فلهذا في ايضا ومرتباتها هذه الساعة العامة لا يمكن ان تكون وهذه المعجود من مراتب وادايا ولا يمكنها ان تشتمل على التوهمه فلهذا الى الحاضر ونظرا الى واقا. ومرتباته اخرى تكون غير متبذ كالمعجود الناقص الذي كان في الجبال السابعة ولا يكون المعجود البشري ان يتسمى بمعجودا بالكلية لا حقيقة. ان لم يكن افراده ان تكون بالتمام فيكون ان هذا المعجود باطل ولا يبرهن شيئا من رغبته

فانما يبرهن ان الله لا يتصوره بمد الحاضر فينا التوهمه الذي يقتضيه العقل الحاصل علم به بالاحاطة بالحكمة والعناية المهيمنه اذ ان خلقه المعجودات العالمية الكثيره فترجها

المعجودات

المولود جالوا المجرودة السامية لا يولد الى افاضتها لا يكون وهذا المقتضى بمقتضى السعادة التي
تستحقها الى المجرود الحسن ولا كراهة له بل تكون متداخلة وقتها وهذه المجرود المبرورين
وهذا كونه يكون بسبب تلك الحكمة والمعاني المهيبة. انما حقيقتهم عدم المستوية فصاروا
الطبيعة الناطقة مضاعفة بمسألة المنة المظلمة وتكون بحفظ المجرود للامور
وتكون هي المجرود التي تسمى بالثلاثاء ورجعت ثانية الى المجرود المشرك وهي طبيعة لا تتساوى
سوف تفسد في علم الايمان وهذه المجرود تسمى المجرود المشرك المعناه بكل قري للمولود
ساميا وتفرم بتلويح المجرود الحاضرة ومثلها كما يحطو ويحدو من كثير تفرم بتلويح ذلك
كوتقدم المجرود على الحاضر. ومثل ذلك كان بعد اجتناب في شام المصلحة والفرار
الذي يولد للذين يجربها طبيعيا. ورجعت ان كليها ايضا اذا ساءت مسألة المجرود لانه
ورجعت ان الفضيلة تظهر الغراب والذين يولد من المنة عالية وهذه المجرود لانه ساءت المجرود
فاذا ساءت اياها لم يجدوا وكان تركا في تركيد فلهذا تكون الطبيعة البشرية بجميع المناقشات
بنا في الحكمة المهيبة ثم الحكمة المهيبة تطلب واسطة كافية وهذا لترسم حال الشهادة
الطبيعية وتكون فاعلا هذا المجرود في حكمها وبما لا تفرم التواشع المجرود في المنة
الحسنة بحفظ المنة في المجرود وهذه المنة لا يمكن ان تكون شيئا جزائيا الغراب والجد
في المجرود لا يولد في ذلك ملاحظة المنة لطبيعتها الحاضرة المائلة مرهنا الى السعادة لانه
والمنظمة مرهنا الى المجرود الحسنة كمن من جمال الترتيب العنق والادى واجمع ما قيل في
اللاهوت الطبيعي راجع في جميعهم

الذين يولدوا المجرود السامية لا يولد الى افاضتها لا يكون وهذا المقتضى بمقتضى السعادة التي
تستحقها الى المجرود الحسن ولا كراهة له بل تكون متداخلة وقتها وهذه المجرود المبرورين
وهذا كونه يكون بسبب تلك الحكمة والمعاني المهيبة. انما حقيقتهم عدم المستوية فصاروا
الطبيعة الناطقة مضاعفة بمسألة المنة المظلمة وتكون بحفظ المجرود للامور
وتكون هي المجرود التي تسمى بالثلاثاء ورجعت ثانية الى المجرود المشرك وهي طبيعة لا تتساوى
سوف تفسد في علم الايمان وهذه المجرود تسمى المجرود المشرك المعناه بكل قري للمولود
ساميا وتفرم بتلويح المجرود الحاضرة ومثلها كما يحطو ويحدو من كثير تفرم بتلويح ذلك
كوتقدم المجرود على الحاضر. ومثل ذلك كان بعد اجتناب في شام المصلحة والفرار
الذي يولد للذين يجربها طبيعيا. ورجعت ان كليها ايضا اذا ساءت مسألة المجرود لانه
ورجعت ان الفضيلة تظهر الغراب والذين يولد من المنة عالية وهذه المجرود لانه ساءت المجرود
فاذا ساءت اياها لم يجدوا وكان تركا في تركيد فلهذا تكون الطبيعة البشرية بجميع المناقشات
بنا في الحكمة المهيبة ثم الحكمة المهيبة تطلب واسطة كافية وهذا لترسم حال الشهادة
الطبيعية وتكون فاعلا هذا المجرود في حكمها وبما لا تفرم التواشع المجرود في المنة
الحسنة بحفظ المنة في المجرود وهذه المنة لا يمكن ان تكون شيئا جزائيا الغراب والجد
في المجرود لا يولد في ذلك ملاحظة المنة لطبيعتها الحاضرة المائلة مرهنا الى السعادة لانه
والمنظمة مرهنا الى المجرود الحسنة كمن من جمال الترتيب العنق والادى واجمع ما قيل في
اللاهوت الطبيعي راجع في جميعهم

الذين يولدوا المجرود السامية لا يولد الى افاضتها لا يكون وهذا المقتضى بمقتضى السعادة التي
تستحقها الى المجرود الحسن ولا كراهة له بل تكون متداخلة وقتها وهذه المجرود المبرورين
وهذا كونه يكون بسبب تلك الحكمة والمعاني المهيبة. انما حقيقتهم عدم المستوية فصاروا
الطبيعة الناطقة مضاعفة بمسألة المنة المظلمة وتكون بحفظ المجرود للامور
وتكون هي المجرود التي تسمى بالثلاثاء ورجعت ثانية الى المجرود المشرك وهي طبيعة لا تتساوى
سوف تفسد في علم الايمان وهذه المجرود تسمى المجرود المشرك المعناه بكل قري للمولود
ساميا وتفرم بتلويح المجرود الحاضرة ومثلها كما يحطو ويحدو من كثير تفرم بتلويح ذلك
كوتقدم المجرود على الحاضر. ومثل ذلك كان بعد اجتناب في شام المصلحة والفرار
الذي يولد للذين يجربها طبيعيا. ورجعت ان كليها ايضا اذا ساءت مسألة المجرود لانه
ورجعت ان الفضيلة تظهر الغراب والذين يولد من المنة عالية وهذه المجرود لانه ساءت المجرود
فاذا ساءت اياها لم يجدوا وكان تركا في تركيد فلهذا تكون الطبيعة البشرية بجميع المناقشات
بنا في الحكمة المهيبة ثم الحكمة المهيبة تطلب واسطة كافية وهذا لترسم حال الشهادة
الطبيعية وتكون فاعلا هذا المجرود في حكمها وبما لا تفرم التواشع المجرود في المنة
الحسنة بحفظ المنة في المجرود وهذه المنة لا يمكن ان تكون شيئا جزائيا الغراب والجد
في المجرود لا يولد في ذلك ملاحظة المنة لطبيعتها الحاضرة المائلة مرهنا الى السعادة لانه
والمنظمة مرهنا الى المجرود الحسنة كمن من جمال الترتيب العنق والادى واجمع ما قيل في
اللاهوت الطبيعي راجع في جميعهم

الساعة المحصورة يكون سببا كافيا لوقوع هذه الحوادث والاعتناء بالصلاة للساعة. ثم ان الجهد
 او الحظ الطبيعي بما يتصوره المجهود الذاتية يميل الى طبيعة الخليفة الملائكة فيلزم
 ذاتا صادقا للكلية الهيمنة اذ انما من اكرهها بالها ان تقتصر ان المجهود الملائكة فيمنع
 وترتفع اذ انما لا يستطيع تحصيل غايته المحصورة الا بالجهد والحظ فظهر واسطة
 وعلى الترتيب نكوا الشبهة والتمثيل فانه من كان سعادتنا بكونه كماله فتلك
 الهيئة فاما ليست طبيعية ما لا تتوحد في المجهود الاخرى واما لهذا السبب ذاته لا يمكنه
 متاخر اذ ذلك بتدبير العناية الهيمنة الكلية الحكمة اذ انما لا يمكنه ان يتوحد
 هذه الحوادث فتمسكها فيكون على يد سوى واسطة كافية لتفصيل الساعة العتيدة فانه
 الملائكة يكتفون بالاجل استعدادهم المحصورة فنظروا الى العناية ان يكونوا عادين هذه
 الحوادث وان تكونوا فابينة عليهم
 وعلى الثالث الجيب من الخلق هو الساعة المهيمنة الطبيعية مسلم. الفاعلية الطبيعية مكر
 والساعة المهيمنة الفاعلية هيما هذه تعالى جياتا والهيمنة المارة مرة لك هي موضع الممان
 كما اننا نعرف ان العقل هو ان الله هو عايننا المجهود الطبيعية وانا نعرفه معرفته وحيته
 هكذا في ان يتبع ايضا ان سعائنا الطبيعية في المجهود الاخرى بجان تقع في معرفتنا ما يجوز
 بانه وحيته ماله ان لا يكون الا انما هو الحظ الهل الطبيعي فقط هو المجهود في كذا المجهود
 ولذلك اقول على الجرح الثاني ان عددا من المجهود لا بد من اننا على غير الاستعداد من الله
 وحيته وانا انما ليست مرسوما للكل فقط لا نظروا المجهودها المراكز انما هي بتدبير العناية
 ان الله هو عايننا المجهود الملائكة هي وحيته وحيته ان قل المجهود انما هو اذ انما
 شرف المجهود الملائكة كانت ذلك امتدادا على الذي ينطبع في الملائكة وافتقار
 المجهود الاخرى الكماله وانا الى الله ذاته يحيط قليلا واولا انما يصنع فلا غير متناه ومجود
 نظرا الى ما وحيته ثانيا سببا اقتضا وضعها للتقريب لا يقبل المصالح لانه هذا يتصور ان
 مراه الترتيب ذاته اكره المجهود والمقصود المرجين لله بما انما تاتى للاخير وينطقا وحيته
 الى

الى الجهد الملائكة والتمثيل الملائكة. وبعد ذلك فانه ليس له وانا مارة الى الترتيب انما هو
 لا في الجهد وعلى طبيعيا فقط ليلزم مناسبة مع تقدر الملائكة ولا يوجد سبب يلزم به ان
 ورة لهذا الترتيب والاعلان ايضا ان يراى الترتيب انما هو اختياريا فاذ ان يذهب
 وحيته المجهود هذه الحوادث فيحيث ان ليس قابلا لهذا المجهود الملائكة الى حيث تم وضع ذاته
 في الجهد المجهود الملائكة الملائكة نظرا اليه يستحق قضاها غيرتنا و اقله نظرا الى الدوام وضمان
 لانه ما لا يكون يكون نوع الفعا بعد القواب واسطة عينه. والقراب نظرا الى الساعات الكماله
 بجان يكون اديا وحيته ويحيط هذا الامر لا يحدونه مع وحيته فقط فقط بغيره حكم
 انما انما على غير الملائكة قد يصح عليه تعالى ان يظهره الصانع بها بالسوى وانه يراى
 ويحيط عليه ما انما يصح المجهود الملائكة ان يعمل عند اقتضاء المجهود وقايلها الطبيعية واما
 بغير هذه اخرى تعيين السبب الكافي للملائكة بقرم تم اقله ان يتم الصانعها كين الملائكة
 انما يعرفها اخرى بعد وقا مستحيل لان ذلك وان كاد حوس واكرهية عنهم انما يكون اكثر
 سنا وحيته نظرا الى المجهود الملائكة لانه يتصور في الشريعة الطبيعية الكافي والملائكة الى
 حال الطبيعة الشريعة الملائكة والملائكة الكلية الفاعلية لا تتو اصلحون ليلا يجدوا
 في النسبة الحقيقة ولا يتوقع الخوف ويحسب ان الملائكة الملائكة وهذا ذلك لو كانت حال
 في انما الترتيب بعد الموت تقتضي ان الله يعرفه اخرى اذ انما يتصور بهما الى العدل الملائكة
 واما الملائكة انما الترتيب اذ ان هذا كذا فتنا هو في قابل المصالح نظرا اليه وادى والى
 بقاء الملائكة يعني بتدبير الله مادامت جرة الذنب واما الترتيب. وحيته في ذلك
 انما كان الام دينا للامنة على هذا الذي
 احيى الملائكة اكره الترتيب في حيث ان الجسد هو آلة مادية فقط للتو لا يقع انما يكون
 الجسد ما يحيط لتو برة طبعها وضمان لان الجسد هو قبالها الملائكة طبعا فبما انما
 اذ انما هو مرسوم الى طبعها. وهذا انما التو برة فبما انما الاستعداد
 لحيث بانه لانه مناسبة بين فعل المصلحة المتناهي وعدم المصلحة فاذ اعدم المصلحة المصلحة

ان تحت وجودنا وقوله ملما بضع ان هذه الحجة تبقى مرتبة تحت رتبة السعادة كان
ولذلك قد عرف الرجال الاصحاح ان ينقلوا هذه القضية على هذه الحجة. ولما ثبت ان
بشكل المتعارفة الكاذبة فمما يبرهان ينقلونها هذا لهم كون هذا المقام صادر
من الحجة الذاتية ان كانت هذه الحجة المرتبة صادرة عن الطبيعة المتأهله فاما بقدر
عدم الميونة لم يتحقق لشكك الخوف عن خبايا الحق وجا صلت لان تقع الحجة المتقدمة
يكون ان يكون تعزيتا للاعتناء لا للادراك
على ان في قول ان المستعدين والولادة قد استعملوا المقام الطبيعي الحيوة الاخرين
وكثيرا لا يجوز انهم منوعة اولاً الامر الذي لم يكن ممكناً ولا كان ثبت هذا الاقتناع عند
الشعوب الخلق والولادة والمستعدين
اما تعلم بعض فلاسفة الحلول النظري صوب دليل الاستلزام الحقيقة المرسدة على
الطبيعة المتأهله فلا يكون عين وشيخ كان يمكن ان يفسدوا عوايد كثيرين وان يبيدوا
المكتنين اليونانية والرومانية بمرور اليهم كاشح بريليوس وهرقليا ليس فيها وان
يستطيع ان يغير المقام بغير ميونة النفس وفي هذا الاقتناع قد افسدوا المقام
من كراسي الجحيم والفلاسفة اراهم المستحيلة تتأمل التفوق وتنا محققا. ويشيرون
بلمر حيز ويبرها يتهدون ان التقييم عدم ميونة التفوق قد كان سلباً به في كافة
الاحيال والافلاكون يبعوه قديماً ومقدساً. وهؤلاء انما يعزبون بان علماء الميونيين
قلوا ما قد وجدوا البعض من جملتهم بغير تباع ابيكروسي الذين كانوا متمسكين على
ملذات الحجة الفاضلة ويصدها كائناً في كتب وطوبى. واما شيعنة الزنادقة عند
البرانيين فلم تكن تحفظ تعليم الجمع بل تعليم ابيكروسي الذي تعددها ظهوره بمدى جلاله
وقدمه التاريخ المسيحي فليس فقط هذا تعلم من اى منبع يصدر

الجزء الثاني

ع

وقد اتفق جميعنا على ان في اقتراحنا مع الجسد وكيفية شرح المتأهله

الجزء الأول

ان ذات نفسا الطبيعية تقوم برحمتي كما قد عرفنا وان تعرف باسحق وان
يكون بالكل من كل علم الميسكون لجسدا كله. ولهذا بالكل من ذاتها الفاتحة الطبيعة
ان الحقيقة اى ما هي تلك الخاصة او تلك الخواص التي يمكن ان يتصورها تصدر وتحدد
الحقيقة منها الحقيقة كافة اقله بالمتن. فتابع وتاسير بتميزهم النفس ايضا
الموجود المتكبر بالعلم يتا اهم يلاحظون الافكار العقلية بمنزلة ذاتها ويميزهم بمتن
ذلك قوة الافكار وجدها. واما المتن يكون نظراً الى معنى اصلها تارة بالقوة وتارة
بالعلم. والمعلم لا سيما البار يصدر عن القوة ثم ان الحجة العقلية تنحصر في النفس
وقوة الافكار ويصدها لقيم الحجة العقلية بل قوة الحجة فقط فلهذا ان كلا الرايين يميز
ثابت. اما نحن فنقول انما يجب ان يفهم بالافكار او بالقدرة على التفكير وهذا المشات
لاهل من اصل النفس او قوة على الفعل اذا نشأ من المبدأ ان لا يكون ان يفهم في النفس
القدرة الطبيعية صيدة بما اذا بسيطة ولا لتزكيت من اجزاء موجودة خارجياً عن بعضها
خفية فلهذا ان كل فعل من اصلها وان يكن مختلفاً يدل فقط على قابلية او قوة
مختلفة لدرجة واحدة نفسها با ان القوة ليست هي الا السطحة موحداً ومزدك
بان ايضاً ان القوى لا يمكن ان قام بمنزلة ذاتها من حيثها استترة في القدرة فلا
يكون ان نلاحظ نظرياً اول وميزها درر اخر وهذا محتمل ايضا من العمل ~~بما~~
انما اصلها باليساطة
وهذا تقيم ذات النفس الفاتحة الطبيعة بالقدرة على التفكير اي انما اصلها لا
توحيها العمل ثابت. وسبب ذلك هو ان هذه القدرة تصور اولاً وهي تصور النفس

الطريق الذي تروا اليها البنية كما في وفتي ارتفعت نفع تقريرا لنق. وسببنا في هولان القدرة
 الملائمة يتركه في لا تنفيح ضلية ثم لان تصور النفس ذاتها المفعول ذاتها كما رأيت
 في النفس (مجم ٢٠٠) ومن ثم ان قدرة النفس هي ان تكون وقصورا ذاتا في الفعل فله في
 هذا الامر في هذه يتبع عقلان القضية لان راد احوال ان يحاكي هذا التعليم بغيره ضيقا وان
 هي ان تمام طبيعة النفس هي القدرة ذاتها الملائمة بالصالح اعني انها مبداء
 وينص كما في الاصل وانما حيث كانت في استعمال قوة النفس بالجسد فذلك ليست
 هي طبيعة تامة مستوية على ذاتها بل هي تامة وانما هي في الفعل الملائمة بالاضافة الى المركبة
 لها جلاستها كما تنق مع الجهر الغير التام او الاخرى لا تختلف عنه وانما ان يكون
 طبيعة النفس بالاحر هو بسيط عنده متميز ومختلف في كل صورة فلا يكون ان تبين في التميز
 المذكور سابقا اعني انها موجد متين بالمثل والارادة وقوة النفس وهو هذا الحق تسليم
 سببنا ان نفق بر اعيان اراء الفلاسفة المختلفة عن نفس ذات النفس وطبيعتها بخاصة ان
 اتبعت علمان الذات الطبيعية والطبيعة في المجرى البسيط خاصة هي في واحد وانما ان
 ان تتميز بنق تصورنا.

قوله ان القوة مترك الجسد التي تزل على فعل خارج لا يمكن ان ترد القدرة في الفكر
 الباطنة فليسببنا في الموجد البسيط لا يوجد من جهة تميز بين الحال الداخلي والخارجي
 فاذ في الفاعلية ذاتها المنددة في الموضع الخارج تميز الاختلاف الموجد في الفعل الخارج في غير
 القوة الصوري. قوله ثانيا اوله ان فعل الاكثار يصدر عن القدرة ثانيا اما يكون
 وان لم يكن. ثالثا ان هذا الاكثار هي كيفية والذات هي ان تقوم في حق جوهري. رابعا انما
 حله الفاعلية الذات. خامس ان لا يكون القوان تنكودا ولا تستعري في حله فما تنكر
 الجيب على الاول ميزا ان كان الفعل هو التسليم. ان قارنا ومصلحة فاجرتا نيا يصدر حسب
 تصورنا مسلم كان القدرة مرتبها تكون اقدم منه منكونا ومن هنا يبان تميز الثاني لان الفعل
 المتصل والذاتي لا يمكن ان يكون ولذلك نقول على الثاني ان القضية التي ليست بها وهي
 قالة

الجزء الثاني

قالة في اتصال بالاطلاق عن القدرة بالمثل ويجيب ان تنق بين الصدا وان تتم جوهرا والذات
 القوية ذاتها. وعلى الرابع اقول انما هي علم الفعل القار والمواضع هذا الموقظ اياها ان يصدر
 من فاعلية نفسا المعزونة والمجربة وتتميم بالمثل ولا يصدر فيها من الخارج لكانها قائم
 سلطانا ان عمل تعليم اوله وان يتق في القوة المفضة نظرا اليه وهذا النوع يتفق مع
 قدرة التفكير في الذات عينها. وانما لا يميز في تحقيق المصير الموردا المستقيم كايين لنا المستند
 التي وكما يتبين في النفس والفعل المشار اليه اعلاه

التي يتبين بالاختيار اعراض ان نفسا هي موجد متين ومحدث وبالنسبة الى اياها انما
 ربه غير واسطة او واسطة الغالدين ثم ايق تبرز الى الموجد عن هذه الامور في حله
 في القوة ثلاثة اراء من الفلاسفة. فالواحد قد علموا تيمنا ليا عوزي وفيه من القديين
 ان نفسا جز من الطبيعة الالهية وتبرز عنها بالصدور. وقد تمسك هذا التعليم التقاضي بعد
 ذلك المانوي واخر سينيوسا اما يجب سببهم بمجرد جوهري فقط غير مخلوق ولا متناه
 فكل هذا التعليم ياقبليا باسنة تم وكافة الساسي ومنه عوزي بالربط ذاته الذي
 استعمله ماري اغوستينو سند المانوي فان القديس يروى هكذا ان كانت النفس جوهري
 انه غير ربه بعلها جوهريه يتدبر جوهريه يتق وهو عمل قويا ثم انما القول هو
 ربه. ولكان كذلك لما نقصت في الفرض ولما تقدمت في الحسن ولما ابتدأت ان تعمل بذاتها
 شي لم يكن لها ولا يعلل ان يكون لها ما كان لها نظرا الى ما تغيرت في الحاجة الى استفادة
 اخرى تبين كيف ان الموجد في ذلك جوهري من يتبين في ذاته يعلم
 والراي الرابع ان النفس تصدر من احوال الدين بالمتسا لنظر الجسد هي كما لا يمتا لان
 عن الصدور لا يتصور ان يكون اما بانكلا النفس موجد سابق وجوده وينتقل فيكون

ان كانا يقبلان فيقول بفتح القاء بل يمكن ان يتحقق بوجود المجرى الواسع ايضا في مكان ما واما الذي
وهو ان الشواحيح في المجد يجب ان تأخذ طبيعة ضيق راجعة مذهب الماديين وان
ولذلك يلزمها وليكن الذين يسمون مذهب المثاليين هذا اليل يحاط الماديين
في قول اننا يمكن ان يتحقق ايضا ما يجب وتأتي من المباشرة الحقين الفلسفة من
التواهيها تستقر في الدماغ فقط وفي جزء منه لان احتياكا كثيرا بيناها تفت
ان التواهيها لم تنتشر الحركة العكس في الحق وتصل الى الدماغ بواسطة اللمعة وير
هنا يتبع المعنويات المتوحد بالفعل في الدماغ حيث لاها عقوبتها فقط وما اذا كانت
الحسية لا تتحقق في الدماغ كله بل في جزء منه فذلك قد وضع معهم مع كونها زوي مركز التوا
في العقدة الصغيرة لاها صفة جرس الدماغ ويظهر جسم ما صلب
والحقيقة ان السبب الذي لا جرم لا يتحقق التواهي لم تتصل الحركة الى الدماغ يمكن ان يكون من نفس
المرتبطة الضرورية فقط بين اجزاء المجد التي بعضها يستخدم اكثر وبعضها اقل والحق
على البنية فقط الى الحدود المعينة لكان التواهيست حاضرة في كافة اجزاء المجد بدون واسطة
ثم ان الاختلاف المتساوي يمكن ان يتصل ويلافت الجوف الحساسة باستقامة وعلاق الدماغ كله
فاذا الحولية في الدماغ وحدة وبعد ذلك ان هذا النوع من تقويم حضور التواهي الحقيقي في
واحد ويوجد ما يماثيها في جسد حيث التركيب الشراوي ان التواهي في اجزاء حرة المجد كله
كانت تتصل بها في المجد بواسطة المصفاة فقط فتتبع مدتها السعيدة او الحية بالمدد في المجد
ايضا ان اجزاء الدماغ الذي يقال ان التواهي حاضرا به دون واسطة لا يمكن ان يتصور نظيرها
فهي تتصل بها بغير مذهب طبيعي اذ ان القسما لا يمكن ان تتصل في نقطة كذا والتواهي كما ان تعد
يرتبط واحد كالتعدد بالحيثية الى اقبا الجوف كثيرة متفرقة ومختلفة ومتساوية ايضا لانه لا يفرق
ان تتصل او تتلاشى فاذا الضرورية ان يكون ذلك الجزء من الدماغ ممتدا طبيعيا ولهذا ان كان لا
يصادف بشتا التواهي اطراف حرة المجرى واما تدويرا واحد مثلا فلا يماثيها اطراف ذلك
في الدماغ كله او في الجزء كله طبعيا لان حضورا كذا في المجد كله يماثي حضورا جذا الى
تتق

تتوحد المجد الجولية والممتد بالنسبة واسطة
تتقن اولها فاذا التواهي زاد المجد تزيد حتى تتقن تقن
يضا ولا جزئ منه فاذا تتحد بتواهي موجودها او النوع الذي يوجد به تعالى في الاشياء
بواسطة عدم محسوسية
يب على ذلك نالوا ان التواهي اد نظرا اذاها وجودا متواردا المجد بل اها تتغير
بغيرها المجرى الطبي هو متغير واحد اكثر او اقل فقط بعد ذلك ان المجرى يمكن ردة
اللاطفة الودية فانها الجزء من الدماغ الذي يتغير وجودها قيم ويتساوى والذي كانا
لا الذي ملاحظة نظريته بسيط طبيعيا والتواهي في الماديات والاشياء حقا من محال
ولا كما لا يجب مذهب القديمة ان كلها وكل من الاجزاء نوع احاطت جميعا واحدا بالهدد سلم
وهذا الملاحظة والشيء الموجود بالكرار هو الموجود نوع خارج عن المبدأ في مكان واحد
كثيرا ما كانت طبيعة المجرى هكذا محددة بذاها المجرى في مكان واحد فقط لا اطراف المجرى
اجزاء مختلفة من مكان واحد وما الى ذلك كل حضور في جزء من الماديات ايضا ما يما
يما في اجزاء او امكان كثيرة ومكانات صغيرة يجب ان يدور كرا وما امن تقرب الله يدور
هذا التواهي وتوحد ذلك جميعا التواهي حيثما غير تتسم فكذلك هذا النوع وكل المجد في كل
اجزاء لانه لا يحتاج مكانا الى المجرى او يتصل بواسطته واما لانه حرة المجد كله
فاذا المجرى نظريته المجرى المبدأ بل نوع بواقي المجرى البسيط المتاهي
لا يهدد اكثر من ذلك القولان التواهي كانت تتغير في المجد كله دون واسطة كانه غير متغير
تتوحد كانه المصفاة الحاملة المجرى الى الدماغ الذي يشهد على الفلسفة وسنأخذ
التواهي موجودها لانه ما بعد السبب المتوحد أولا والمدد السابق نقول ان هذا التواهي و
تتوحد في المبدأ ليسا يتا ليعين الماديات لانه يجب الحقيقة اذ لا ان التواهي يتصل
والواقي التواهي لانه كانه المجرى متغير وهو يتصل بالمصفاة الى التواهي عندئذ ان
تتصل به الماديات عموما واما حيث ان بعضا خاصا المجرى المتوحد الى التواهي ايضا

منه مستقر

ويبان ان الجوع البشري تنقل به دونه واسطه فذلك ثبوت ضروري للموت البشري والحي
اقلة في هذا الجز بولاجه واحد من الجسد وان كان الامر كذلك فلهي ان لا يوجد سبيل
عما في اجزاء الجسد وبالحقيقة ان الموت المحض في فعل واحد يكون حقا ان يقوم مع الموت
لاعتباري والضروري ثبوت الحركه البشري في البقية

الخلاص

اما لقول الجسد وان كانا متحركين لميتا فبما ان جرمين متحركين ومن حين عن
فانه ثبوت بالاختصاص المتصل انه يحصل انما لا في التوحيه لا يصدر في الجسد تمييزا له
ويحصل تمييزا في الجسد لا يصدر في التوحيه لانهما من هذا التوحيه المتبادلين
الموجرين نظر الى التوحيه بدونه اشتراكا في ترجمه ثلاثا مذهبين الخلاصه
لاكثر شهرة. فالذهب الاول يدعي مذهب الخلاصه بدونه اشتراك الذي يكون كل واحد
على الخلال الثاني على موجب زعمه ان الله هو الذي يصدر افعاله التوحيه بسلطه
الطاريه على الجسد وحركه الجسد والحياته فاسباب افعاله التوحيه فذلك ان يكون
باجل هذا المذهب المحض. واما على موجب هذا المذهب ولا تقع ضروريه على الطبي
بين التوحيه والجسد فلا يعدد الحركه البشري مبداء لاحد الوضو العامه. ثالثا انه فوضع على
المطلوبات الطبيه التوحيه فانه ليوهض في الحرف. ثالثا انه لا كاذب كالتوحيه
لا تتفرعا ان الخلال الثانيه ليست بفاعله. رابعا. اما ان الله يصدر في التوحيه فانه لا
وبالتالي المراد وبذلك تقع حركه الخلال البشريه او انه يصدر ذلك فاعله فلهذا
تجانب الحركه في الجسد وبذلك تقع فذلك الخلال البشريه فاما ويصل لغرض بين الخلال
اليه والحياته

والمنصب الثاني هو مذهب الحاشيه الساجده وقد اخبره ليس بهيجه تصدق
الحيه

فعلها دون تعلق على الجسد وهذا تغييرا في دون تعلق عليها بسلسله متتابعه
هكذا ينع ان كماله ان يكون سببا كافي دون واسطه للتابعه ونسبها في التوحيه دون
واسطه كالبقيه واعمالها الواحد تتوابع بالتدقيق تمييزا بالحر والحق. لان الله
ولم يتا به بالان في اقرن هذه التوحيه هذا الجسد. فسد هذا المذهب بضم البرهان
للتدقيق والحر والحر من المربع من البرهان المتقدم ذكرها في العدد السابق. ثم ان هذا
التوحيه المتتابع لا يحول اختلافه بين افعاله التوحيه الجسد يقال به ثانيا لانه
يصاد لا اختيارا في وضع الحركه في الفعل او في الاستعمال لانه عند افعالهم المنفردا وتلك
طبيعه الشيء يمكنه ان يلاحظ حركه الجسد مثلا الى ايمن او يمين حركه الى الشمال او
للكر الى التوحيه المتتابع دون واسطه لا فكل واحد بالصدقه ان لا يوجد بينها
واما نظريه سبب دونه واسطه عن الخلال المساعده وليس بالحر في التوحيه بسلطه
نظر مبداء. فاما عليه ففصل التوحيه واجبا ثانيا الحرف ايضا

اما المذهب الثالث فهو مذهب التأثير الطبي الذي ثبت في الجسد الطبي
والثاني بالقبول هو هذا المذهب انه يكونا مبداء بالبرهان المردود ضد التعيين
السابقين ويلاحظ ان اتحاد التوحيه والجسد الطبي اما يجب رفضه في هذا القيل والقال
ثم ان الجسد يفعل بالتوحيه حقيقة وطبيعه لان هذا حال اذاه الجسد لو كان يستعمل
وعليه الحقيقة والطبيعه بالتوحيه لان هذا يصير اما لانه ينسب في الجسد في التوحيه
تأثيره من اولادته لا يكون ان يتصور هل يترك للجسد. والحال ان الاثنين يصادا بطا
التوحيه قبل اختلاط مادتها في بعضها ولا يكون ان تترك نظريه جميع طبيه بالصدقه الى
واما كون التوحيه في الجسد حقيقة وطبيعه هذا لا يصادقها كيان تاما تتم في
التوحيه (حج 6 ص 10) ويوان ويستطيع ان يستطاع ان يكون صادرا كليات البسيطه
التي يتحدد الجسد الحركه وهو بالحر ضروريه طبيه كالتوحيه الجسد التي في واحد ولا
لانه ان يفسد بما انها ضروريه ونقد بما انه عاجز من ذاته الحركه الضرورية التي تتوحيها

الكون والتبدير بما قبله (هو) لأن المبرهن بكل ما دام الحق كونه التام
 يتبين ما بالبرهان الحكيم صديقا في الحق التام عند الشك المعروف. والحالات
 الحق بتعلق الإرادة التي تقع المصير بدافدا. وأزاد من كونه الحق التام اما ان يكون الحق
 دونها سلبا. فان كانا قد قيودا فيكونا ينظران في انهما يكونا فيكونا
 كانا لا فيكونا باقيا في الحكم المبرهن التي لهذا السبب غيبا
 والحالات **كلها** بلا سلبا الإرادة
 ليس على القول بأن الحق التام الذي به يتبين الحق فيكونا يعلم بكل صريح أو لا
 انه يتبين حكما لا يتبين ذلك لأنه يتبين معا ومن التيقن ليوجه الحق
 ملوك تزيين. ثم ان الحق الصالح ان الإرادة تمنع هو الحق لا يريد يتمحقا بالإرادة
 انما يتبين الحق فيكونا التام او المنافاة قد كشفت بواسطة. وهذا الحق
 يكونا ان يكونا خلاف سبب كما للحكم كما يحدث في أولئك الذين يتلقون بالتالي
 المناطية تتبين بالحق ولا يريد ان يحصل من الحق. والحكم خلافه كان
 الحارفي الحارفي دون واسطة الحق لا يمكن ان الإرادة ان يشرها فاذن الحق لا يتم الحكم
 صديقا وباللص
 وعلى الثاني من الحق الأول من المعرب وان كان اضطرابا ويصل الحق الى الحق العدل من قبل
 الإرادة الكون والتبدير بما قبله (هو) الحق التام. وأما الحق التام فيكونا
 لا تقاير سلبا وبسبب المبرهن. اصدارا وصديقا. انما في الحكم المتوسط ايضا
 حيث سبب المناسبات او المناقاة لا يسبب ضرورة فاقية الطبيعة للعقل لا يوضع غامضا للشي
 او يكون محتملا قط وان يكون الإرادة ان تأمر العقل حال كونه غير متين من الغامض الى
 يفسد بالتبدير ولا يتقدم بالحق لا يريد من ذلك او يتبين مستندا على الحق انما الحق
 الحكم دائما انهم يتبينون كمتبين او كمتبين يوضح من الحق دائما اصدارا وصديقا ان
 منسطة الحق وتاملا فيكونا الحق اما الإرادة فتشتمل على سبب بواسطة وبسبب الوضوح

بأنه لم يتجدد امرها لما وضع العقل كما كانا أو قلنا لا يتجدد من كونه في ثمة انه في امر
 بها ذاتا ايضا وان قيل ان استقامة انه يطلب قطع العقل بالحق الحجة والمعاد وسيد الحق
 أو التسليم بما يقوله مؤلفه الى يكونا ذاتا استقاما عاجبا دائما ان يتبين هذا الامر
 ما هو العقل المستبين لله بوجه فائق الطبيعة اعني العلم التام ان الشك هو كذا
 في الإرادة المساعدة ببعثه تعالى من الامر لميل العقل ان يحكم كذا بما عليه ولا يرضى
 ان يصير به داخله أو كما ربيته او من مقاومة العلم والشك. وأقنع العقل هذا وجه الحق
 في الإرادة هو هذا استقاما. لأنه ما من احد من الفلاسفة اذ لا يرى بين المتبينات تلك
 لانها الصادرة من العقل الحق لا يذهب عليها او الإرادة الحرة فلا يفرق بين المستقامة ايضا
 بوليه اصل ذات استقاما. فانما هو العلم بالشيء ان شيئا ما هو كذا وليس بخلاف ذلك
 وهذا يتم الحكم الملاحظ اصدارا وصديقا ويصير العقل ويصير هذا الشيء انهم
 كذا وليس بخلاف ذلك من الإرادة او من. والما بعد أولئك المناو (وليتهم لم يجدوا)
 الذي يعرف حقيقة الدنيا الحجة والحق فيكونا لا يحركات المستند انما هو من حق او
 يتبين **ككاتب**
 وعلى ذلك يحدث في الحكم المبرهن الحق حيث انما لا ينسب الى كاتبا المناسبات او
 المناقاة حادثة ايضا ليدفع العقل لا يجذب ضرورة حقيقة الشك الحكم كذا فاذ ان
 كنهنايم الإرادة اما المارة او المارة ان كان ذلك واجبا ولا لا في حكمنا
 كما ان يكونا اصدارا وصديقا من العقل انما لا يلاحظ المساعدة المتوسطة في الإرادة الحرة
 سبب بكل استقاما ذاتا. وبها يتبين ايضا لماذا انما العقل الغضبة مثلا والحقه نحو
 الغضبة التي يحكم عليها فيكونا في حكمنا لا يفسد عقله متانة صديقا من العقل ومنه
 ومن يتبين الإرادة هذا ذاتا في حكمنا يتبع سببها السبب الذي لا يعلم حجاب غيب
 الحكم الأول في الامر الغير الحارفي دون واسطة وان شمرنا ولا بالظروف ليد تحكم دون
 سبب وتبينه فاذ ان ذلك باقيا من الإرادة فيصيرت اوردى ايضا.

المجلد الثالث

اننا قد اعترنا اننا يجب ان يزداد علمنا العقل انما هو في المنطق (قسم ٢٠٠ ص ١١١) هذا الشيء الاخر هو اننا يجب ان نعلم ان نفسنا الناطقة قد اعلنت عن بعض تصورات كثيرة دون واسطة وعلينا ان نتبين ان المنطق الحسية وهذه لها دلالة في المنطق لا وفي غيره الجزء من الحسنيين القدماء والمحدثين الذين يؤمنون ان كافة تصوراتنا الكلية تنسبها جاسطة القيد من المنطق الحسية. وفي المنطق الثانية من هذا الجزء يبحث عند لا اننا نعلم ان المنطق في عصرنا هذا ان تقسم المعارف البشرية الى المعارف التي يجب العقول وفهمها بصورة حتمية اولاً

وسبيلنا هنا ايضا ان نشعر ان شيئاً قليل من الغلط الاساسي لمصاد العقل المنطقي في المنطق الفلسفي الخارج ان هذا عند البعض من فلاسفة جراتيا لان هؤلاء يدعون ان المنطق هو صورة العقلية المنطق من كائنات. قد تحلوا المذهب ما سوي ذلك مذهباً لوجود العقل اطلق او لا حري في مذهبنا انتشاراً لانه المنطق كائناً ما كان هو هم ذلك لانه كما ينبغي ان يكون في تاريخ الفلسفة المطروح حديثاً ان سكاليج قد ابدل الجدل بوضع القبول البشري في اوجده ذات ما تعيليه ويجريه لوجوده في ذلك ولا وضاعه العقلية والحسية ويعتق للغاية بان يتجلى المظهر الكوني من مذهباً واحداً فلسفياً مركبة العلوم الطبيعية وقد قسم هاجل اثاره ومشاوراته انه نظر الى اساس التعليم وقد قسم في احد كتبه كل ما يمكن ان يقال في العقل الله في الاشياء المنطقية والهيكلية تحت ملاحظة جديدة للمفهوم من وجود المطلق بواسطة القوة الذاتية والادراك. وهذا المنطق الفلسفي كما ينبغي ان يشار الى ما حديث لتعليمه في هذا قام بمنزلة اساسي للفلسفة معرفة الوجود المطلق الذي يمتد في العقل المنطقي

ونرى ان اساس نظامه هذا يمكن تبياناً هكذا اننا يجب ان نعترف انه (منطقاً) المنطق في نفسه الله المنطق المطلق المتوسط ونظير تصور الوجود المطلق (يجب ان يجمع الوجود المنطق تصوراً باقياً لاشياء كاذبة) انما لا توجد اولاً ولكن موضوعاً للفلسفة) مام امور الاختيار والاختيار الخارج تصور صورة الوجود المطلق والموجود الموقر اليه. ولذلك قد علمنا ان هاجل ان يثبت ان معرفته الله غير متعلقة باية معرفة اخرى موضوعية كانت وان يتم بتونسيداً ويكون كل ما هو متعلق هو موجود بالحق (موضوعي) وكما هو موجود بالحق هو متعلق. وان يقر مع سيد الاختيارين وهو لا يقر في الحق لم يكن قبله في الحق. هذا المبدأ لا يوافق في الحق بل في الحق ونظراً الى العلم سكاليج وهاجل هذا يمكن الاطلاع على ما لنا المنطوق ده لوقا الملائكة حكمة الخرافة في شرح الماتريكس في المنطق الثاني من بازيكا سنلوجيت

بالمط هذا المنطق الحكي المتقن ذاتاً انما لا يجب الرب بان فيتنسجسبنا ليعم قد تقدم على سكاليج باختراع وحدة الماهية العقلية والمجردة للوجود الواحد الكلي الخ

وانما كما ان هذا النوع من المنطق هيرميد عن المنطق وعلمنا من المظاهر فينتج اولاً ما قبل في اللاهوت (ص ٢٠٠) قضية (١٠٠) حيث يبين ابراهيم كثير ان وجود المهيبة الالهية المنطقية هو حق ليس له اشتراك مع وجود الخلائق المحدود والاقبال لتعريف الخلائق التي تميزها واستقلالها الحق المنطقية فيميز المظهر واختلافها الحقيقي والمنطقية قابلية لتغيير والموت ينفك وحدة الوجود المطلق المجرى هذه. يتجى ثانياً من اننا اذا استلثت ما في العقل الاولى وهو ما عرف قليله فالنقوى البشرية لا تستلجم بالاطلاق اقله نظراً الى اقرب الاشياء الحاضرة ان تكشف طبيعة الاشياء بالملاحظة البسيطة وباعظم من ذلك ان نفهم ادراكاً وجودها المطلق لانه لا يمكن التوكيد اننا لان نعرف من جهة ونسبها من جهة ومعرفتنا بالوجود الغير ثالثاً ان كافة العلوم الطبيعية المرتدة النظام واحد تحت القبول البشرية - بلزماً واختلافها وتفرق قراها وبالتالي لا يمكن ان يكون لها نظام واحد تحت القبول البشرية - التوكيد الواحدة ذاتها لا يمكن تخصيصها لاجزاء كثيرة من الفلسفة خلاف من مجال الامر الذي كان

١٥٩

حيث يصير لي يمكن منه هذا الموجد المطلق انهم . وهذا ان نفس ذلك الشايت المتكبر
كل اذ عرفنا ان الذي ان يقع الكشف تلك الوحدة الهيبة للوجود الموجد المطلق
بعض اخرى كمن مرسنة من غامضة الشواهد ومتعدية من تميز المزدري بين اسات المير
المتلعة وحكم التوكيد فتشتر اربابا كليلي ليل بالامر اعظم ضرورة ايضا والمقتربة ليل
لولا ولديك قاذ بالمدرج المذهب المترا بين . ان هؤلاء الفلاسفة يسمون الاشياء بالاشياء
على انه مذهب الموجد المطلق سواء كان ميرا او اعتباريا ولا مذهبيا لشعر مذهبها يمكن ان
يتبا الفلسفة الحقيقية بل انها فكها لان الاشياء الكاملة الغير المنقسم والحق هي الاشياء
والاخرى ما فاد . احيان يسلم عليه سوي كما يسلم انه ولا اعتبارا ما لعل يترد موك
بحسب التنبية الصرا بالقدمين في ارباب كوي يعقب في كتاب تكتيم الصغير الحجم
في ان تعليم ارباب كوي احرى صومرا ايضا لان هذا وان يترى باننا يدع مذهبنا
سبينا با اعتبار الاله بل يترى في محل اخر يدع مذهبنا الفلسفة الشاملة المستعملين كاي
وهابيل وادار وجرهم كانه سبب غلطة فليقله لاجل معنى التحليل كاي لانه اما باعتقادهم تعليم
كروسيق يقرله اكثر تدقيق فيلن ذاته بعيدا عن مذهبنا استشار الاله وانه يعلم مذهب
بالوجدانية وانه يبر الله (واما لا يجله مختلفا) ليس الاشياء المخرقة فقط بل هو مجاهدا
ويكون هذا ميرا مترا دفعا وبعين اديك الذي يفصل بين العلم وانه ويعتقده خارجا
عنه بالتعليم بالهين وانما يكي بغير الارباب وعل ان اهو يتعد حقا ومذهبنا نشا الله
لانه ما هما مجمل الذات الطبيعية المطلق والامر الشاهي الذي احيان يتر ايهما العالم كليلي ليل
الموجد الكلية على الوجود والطبيعة (الاشياء المحسوسة) ويقيم قطعا بوجه هذه الوجود
المجهرين (انا بين بذاتها) والكليين معا واستعمالها الى الذات والوجود الالهيين . فان
الله ليس هو موجد كليلي الامر الذي مع ذلك يبينه المذهب مترا فاك ان تساعده واثباته .
يقوم من الاتحاد والباطن ووحدة ذات الموجد . الوجود والطبيعة . فانه ان الله من حيث انه الله
الكل ومله اول كانه الاشياء احيان يحى وانه لا كلال الخلاق واما ليس لا موجد حجاب طبيعة
وهنا

ن لوجود

بمعنا صوريا وبمعناها بالقرعة ويترع سام فقط وهذا الوجود مجمل الله موجد من ريتهم ذاتا
ان بلوى موجد قايلا كل ريتهم من الاشياء المتلعة ولا هذا المشق المير الشاهي انه بالوجود
المفوق الحاق بجله موجد محدد وليس مترا فقط بل مختلفا ايضا يمكن وجود مخلوق ان
الله هيمنة فاعلة كليلي ليل مخلوق وديوس سبينا فقط كاذم اوبين المير الشاهي المذكور مرزا وهو
سب فقط نظرا الى الاشياء القابلة الفهم بمصا والى الذكاء القابلة الطبيعة القولا احتياج
لها الهلن فاعلة ثم ان تميز كذا ليل اختلاف ذات الله ووجوده ومفاهمه في العالم لا يسلب
منه كمال البتة ولا يوضع شقق العالم به ولا يبع الله عن كونه مرتبطا بالهنا ورباط متين جدا
مع العالم كالم اعين بجنود جوعهم الموجد وقرعة ومعلم حضورا لعل بيع اننا بالحقيقة . به
يقين ويترك ويوجد كاذم الموجد المخرقة ولا مضا يكت هذا الوجود في الله والله فيها
خفية هذا لم يكن احتياج الى جميع العالم الوجودين عاين ومع ذلك مجهرين (الامر
الذي يستحق التفت) اعوا الوجود والطبيعة (شيئا اهما المضا) ~~وهنا المير الشاهي~~ ^{الوجود}
واستعمالها سبب الموجد المطلق المير الشاهي الى الاله والوجود الالهيين كليلي ليل
الانكاز اى جميع كاذم الاشياء الى الوحدة (وهو تعليم بوجدانية الاله) اخر محاليل ولا
انسية الجوة الباطنة والمير الى الطبيعة (الامر الموجد المادى) بدو من تعلق على اوج
وساواها الوجود والشرف وعدم الشاهي . وهذا كاذم ان هذا النوع الشاهي من التسلف
قام كليلي في فهم مذهبنا كثير مشوية العالم الالهيين اخر وينا مع وملتوي يتشبه اكل المير
لصدق فاى عقل سلم بستم لهذا الفيلسوف قطعا باننا ذات الموجد مثلا ليست شيئا اخر
والاشياء والامكان ليوها انسية الذات الموجد والوجود ليوها المير الشاهي والسبب والقدرة
ليوها انسية المادى الى المير الشاهي قطعا ان مرسنة من الفلسفة السلبية هذه التفسير الهاتمة
وبها نلا تستقر المير الشاهي والمفرد الشاهي والمجهر والاقومية والقلة والسلب المير
الحددة بيد تدقيق فلا يبع ذاته بسهولة ان يتخضع من المذاهب الشاهي ويمكن من عين دانه انما
يقدر الى ان يقيى لى الى ان يتي تلغ اثباتا ارباب كوي اهو انقلبه ان يذكرها هنا بالحاشية ولا

لهذا يدعى متوسطا واسما لهذا الذي يعرفه فوجدت الحسنة الذين تناولهم هنا
يقولون اولاً بانهم يسمون المعرفة هي ايضا حيرة للفرع ورميث ان نفسا لا تتغير بل هي
شيء اوشياء المتغيرة العلم يحتاج وكافة تصوراتها الواسطة بما تتم وتكمل فيها العلم
فاذا لا يمكن ان يكون تصور الواسطة بالحرف اقلها من بعد ثانيا ان المبدأ العام يقتضيه
لاشئ في العلم **سكن** في الحرف فاذا
اجيب على الاول ميزان المعرفة تحتاج الواسطة ما اذا لم يكن الشئ اقل من المعرفة بل انما يعرف
واسطة اول يمكن ان يستقر العقل بانه قاسم ولا فائدة ان غشاها هي بل انما يعرفها
دون واسطة وتسمى بذاتها اشياءها وان على لا تحرق في اشياءها كافة الاشياء اقلها
المعرفة التي هي قابلة العلم مرقا فمعرفة من حيث ان هذه قائمة في المناسبة ومنها هو معرفة
الذين وليها معرفة متيقنة من كلامهم وزد على ذلك من حيث ان المعرفة الحسنة بما
كان ذلك ليكنها ان تحرق بها بل يعرفها من المبدأ ان الشئ القابل العلم مرقا تكون له معرفة
من العلم فلهذا لا تطلب واسطة للمعرفة نظرا الى الحصول على هذه الشئ القابل العلم وتكون
ولا يمكن الحصول على هذه الواسطة في المعرفة الحسنة بل على ان الشئ القابل العلم
مرقا بمعنى ان معرفة المعرفة المتغيرة معرفة ان تكون محسوسة نظريتها تسع من العلم
تصوفا ما قابلا العلم ومن ذلك ايضا ان الحرف على الثاني ان ذلك المبدأ هو حقيقة علمية
ولهذا يجب ان يكون وليها معرفة العلم بل انما هو حقيقة تعلم المشايخ ويستدل
اختيار من الحسنة الذي يجهل هذا ان يكون نفسا هو ما روي اودقا صليبا في معرفة
من ان انما الحرف ومعرفة العلم ما قبل العلم **دراى** مع ذلك من المتخرج مع ذلك العلم
الثاني
يعرض ثانيا اولاً بان المتصور المستقر من المتصور الحرف والذين تصور انما
انما يكون في معرفة العلم ثانيا لوجوب ان توجد في العلمين استقر الحرف والذين
كافة الاشياء الكونية في الذي كامن واجم من سفين كثيرة وفي غيره والمحال ان هذا كاديه

اجيب

اجيب على الاول ناكرا المقدمه فانه لى يقال من الجمع مثلا انما خرج استقر فلهذا ان ان الشئ
يخرج ايضا فاذا لم يكن المتصور متقدرا استقر لاحكامه ان ان يتصور الحرف بل انما يكون
تصور العلم حقيقة علمية وطبيعية مع الجسد ثم لو لم يسم به الحرف استقر انما يتصور نظرا الى
الحرف الذي به تسلمت المتصورات فاعلمنا بالجدد انما كان ثابت **دراى** مع
انما كان بالعلم ان المستقر للمعرفة صورة واقعية وكمية اقلها من الجسد والحرف
طرا في اجيب ناكرا المقدمه فان متعلق العلم الذي هو الجسد في استعمال الحرف الحرفي كالمعرفة
انما كان مع الجسد ليس هو في معرفة وعين عدان ذلك انما لا يوجد في العلم مع افعال مادية
انما كان مبدءا عام للافعال لان الحرف لا يحذف ثانيا يتصل بها الحرف في العلمين كغيرها
الجملة اعني المركب البشري بما انما هذا المركب الطبيعي يتطويعه خصوصية او المبدأ
الحرف الذي به وان على التولد تتفق في معانها هذا الحرف في الجسد كما ان الجسد لا يتفق
في الحرف في معرفة بل انما هذا كغيره بل انما هذا الحرف الحرفي المجرى والطبيعي وهذا يجب
لمعرفة الحرف في المركب بما انما عرفنا جرحا كاملا ومختلفا من بعضها بكونه جنسها
هذا التعليل لا يتفق بان الافعال يقال انها لا تتغير في ذلك والشخص في المبدأ هو كافة
الوجوب او الجسد لانه مدام انها كمال الحرف في المركب الطبيعي والحرف وان كان الافعال
جهتها في افعالها مركبة عما كانها المبدأ الحرف بالذي به في ذلك يمكن يجب ان
استقر في المبدأ الواحد انما كان المبدأ الوحيد الحرف بالذي به في المبدأ المستقر ليس هو كماله
معرفة بذاته فقط بل هو قائم بذاته وربما كان ايضا ومن ثم ان كافة الافعال لا تتغير
فيها لا احد ارنا

اجيب

على الثالث اجيب ميزان المقدمه لوجوب ان توجد ان كان سبب صفها امدول ان لم يكن في ذلك
وان على هذه التصورات تسع من التصورات بل هي كمالها تطلب سببا ما وبعين الحرف
وتصوره يمكن ان لا يكون حصل فيها ذلك المشاب او انما كان غير عادتا استعمال
الحرف او التكم وان على لوسيل ذلك المشاب باستقامة لولا كان لوضع انما كان حاصلها

وبعد ذلك ان هذه الصعوبة تختص بالجزء اولك الذي يتلوه بالتعريف المتلدة القوم
الله ولا تتفق بما عليه نفسا والضرورة ايضا وباللغة التي كانت بنا يدونا لانهم لم
انتم بها الكلام. وقد عدلنا من الجزء الاول من التمييز لانه كما ان استعمال قوتها وانتشاره
يتعلقا بتكون جسدها المستقيم هكذا ينبغي ان يقال ايضا ان صنع هذه التعريفات
كانت شرط نظر الى الحالة العامة لاخذ الشرح والجسد لكما يجب ان يصير
التعريف من التعريفات القليلة. ومثل ذلك من حيث ان هذا الشاب وزوج من الذين وجدوا
لأحرار اوتربوا خادما مما عايناه من الناس كما عايناه من استعمال الحكم الذي يبان انه
وان لم يكن بالإطلاق فاقدر من الشريعة لا اعتبارا به لا تتشبهت الكامل والمناسب للذي
ان يتقدم صنع هذه التعريفات فلهذا لا يجب ان كان هؤلاء لانهم لم يحصلوا على هذه التعريفات

قضية ثالثة
انه يجب التسليم بتقسيم مصادرها الى التي يجب العقل وهي فقه وضد وان المادى القوم
فرق العقل لا يكون لهذا السبب ممناة له
ان روبرتو ترينزيرى على ما علمى الفارق قد نعلم بموجبنا من المتدين زعيمين ان
الذي بين امره كثر فرق العقل هي مصادرها القوم وقد فرقوا حق العقل بين المادى والروح
انه لا يمكن تقسيم المادى البشرية الى ثلاثة اقسام وهذا على ما هو فرق العقل فلهذا ذاته هو
له وبذلك ان كان مصادرها اما انها يجب العقل وضد. فمثل اثبات تلم قضيتا يجب ان
تنبه اوله اننا نعلم ما هي تقسيم هذه المادى بالاعم وبذلك لا نحتاج بتقسيمها بالضرورة
فرق العقل او احدى على الآخر كما انى تصاها. ثانيا ان المعرفة يجب العقل على ان يتبع
ما يدور وتصدر عنها دون واسطة او واسطة مثلا الله عادل. والمعرفة ضد العقل هي ان
تصاها بالقيوم وهذا على ما علم. والفرق بين العقل والقيوم ان تثبت ولا ان تادى به
العقل مثلا الله مثلث الا بدم. وهذه القضية وما اشبهها لا تعرف بدون وهي هي وقها
الذي ولا يمكن كشف المناسبة بين مصادرها ومصادرها من احد المادى الطبيعية فلهذا ان يكون

بما انما طامع مع هذه الحقيقة. ثالثا ان المادى والمادى القوم القوم القوم ان يكون هكذا
لأنها اما اصافا فكله يجب ان تفرق القوم الطبيعية لاي فرق على كان من هذا الموضع او الخ
وهو تلاحظ الدخا القليلة من العلم المتأخر ونفس الواسطة الطبيعية
اثبات الجزء الاول من القضية. انه اذا لم يكن وجود فرق العقل فيكون ذلك محالا
لان هذا الموضع المادى ومن هذا الموضع المادى ومن هذا واسطة المعرفة والحال ان
هذه القضية. فلا لا يزالان لا يختار يشهد ان نفسا ليست هي بغيره بقوله عارضا
لانه هذا المادى لا يكون شيئا ان يفرق عنها. ولا ان لا نعلم ان هذا انما يكون ان
نفرقا يا مبرتنا حجة على الله مثلا الذي هو موضع غير متناهى العقل في كل انتم ولا يمكن لمطالع
غريب المناسبة او المناقاة فيها. ولا لا يجوز لانه من المبدأ ان الله عارف بكل شئ ولذلك
يكون متناها ايضا لانه لا يفرق بغيره وان اظهرنا شيئا من ذلك فليس صدق المبدأ

قد يكون ان المادى لا يعتبر ما يفرق بذاته فلهذا علينا ايضا بقوله مؤكدا فاذ لا
ذلك محالا من جهة الفرق الموضع ولا من جهة واسطة فاذ لا يكون وجود مادى فرق القوم
بالتسليم بتقسيم المادى الى ثلاثة اقسام

اثبات الجزء الثاني ان ما هو فرق العقل هو ضد العقل اما هذا وجهه وهلهذا فرق العقل
لانه ايضا مصادره العقل الطبيعية فلا يمكن محالة ولا يجب ان يقال لهذا السبب ذاته هي على
هذا القوم الطبيعية ايضا انى فرق فلهذا اصافا احاطة العقل. والثالث ان كاذب
لان المادى مع المادى الطبيعية لا يكون بها حيث لا يوجد تصور حتى يتميز للموضع والمحل.
ولان هذا يحدث في الحقائق القوم فرق العقل مطلقا ولا ما كانت فرق العقل. ثم حيث ان
هذه الحقائق لا تفرق على الله وحيث ان الله هو صانع عقله انما في الحال ان تصا العقل ولا
لا تصا ذاته لانه وكان الله صانع العقل والحق. وهذا البرهان لا يفرق احسن من غيره ما
ولا يمكن حذافه فاذ لا كان كى حقيقة لا يما السبق فرق القوم العقل البشرية على ما هو معروف
والعقلية لا يكون ان يصادف هذه الحقيقة. لان ما هو معروف في العقلية لا انما يتفرقا

على خط الاستقامة

عقلنا قبل ان نطرح هذه الحقيقة يعرف انما هذا العلم فقط فاما الاحكام فيمنع تصور
 مانعاً للقول الذي يمكن. ولما ان كان احد قد وضع قبل تصور ما كاذباً ومنه يتبين ان
 مثلاً اذا كان احد الوثنيين يقول بالله كان له نوع قوامه فقط اعني اقرباً واحداً
 فيجب عليه لاحكامه عند قوله الحق لا يمكن يصح القول وانما هذا ليس هو اعتقاد المقلد
 المحض ان ان العلم المتقدم لم يكن صادراً عن العقل بل من ادعى ان حكم على موضوع
 فرق العقل بالعلم الطبيعي وحده
 يمكن ان يزداد تعجبهم لان هذه المناقاة الحاصلة او كان التسليم بالعارف الحق
 العقل يتصور قد العلم البشري ويصح من تحصيل الحقائق الطبيعية والقول بحسب العقل. واما ان
 يتبع كتاب هذا الزعم ان كان العارف الحق العقل الذي يكتفي به الى انما له العارف
 ليس هو فرق العقل بحسب. ثانياً ان هذا الزعم هو من جملة المنايا والاسرار المتعارفة
 لا يمكن ان يتصور ما انما علم المناقاة اقبالهم الحق لان الحقائق الحاصلة العقل السليم
 بما بالعلم ايضا تدل فقط على عدم وجود الجرم في العالم المخلوق ان تتجاوزها ولا تستدعي لدى
 العارفين الطبيعية لباقي الاشياء. ثم وان كان نعلم ان هذا هو الفرق في فهمنا لكما يستحق
 اسما خالياً من كل تفسير ويكون لها تاليف ارتباطاً بما بين العارفين الطبيعية التي هي
 ثباتاً وترتيب الماهية في هذه العقيدة بقاء نفساً وحسباً الطبيعي وتبين يتبع
 العلم الصافي ذلك هذا المقدار حتى انما مدان استغرق العالم باستيعاب الاشياء الكونية
 الذي يحوي حقائق فوق العقل اي اسراراً. فليكن كثر في قاعدة الطبيعة وكيفية الاعتقاد
 كالمساحة مثلاً في وجوده النفس البشرية وعدم يتوجه دون خلق العالم الخ وانما في نظرية
 وخلق الاشياء ذاتها دون علم من المصياق الى قدسهم ما عموماً يفرق مركزه ومثبتة مع
 انما اولاً لا تتوضيح اساساً ذاتها تحت الرب من فلاسفة الوثنيين واخيراً كانت تتبدل
 بلورة الغير السليمة وتلازم الحيلة

الجزء الثالث

اننا لا نرى على التوكيد ان قوة الحواس سلطاناً لآلة الحسدين توجد في نفس الالهة ذلك
 على تلك القوة الكلية الشئ التي تصور بها التمييز الحاد في حسنا سوا كانت هذه
 ثابتة من قايماً الحسنة الحاصلة كما في الحواس وما ومرتبة الاستدلال من عبقها بالحواس
 في آلة حسنة كما في الحواس بالقلب والسعالج وما هو رافقهم الاساس الذي يملكه
 حاربه وهذه الاساس الباطنة لا يجرى بها مع الحواس الباطنة من صور الواحد الذي
 لها انهم وانما تعلمه ولا مع الحواس الباطنة يبعث تصوراً احيية خاصة المتأدا ان يدعى
 ادباً وسوف نعلم عند في الامثلة لان قوة الحواس الواحد بذاته هي اقية للقول نظر الى
 استعمال العقل ايما ولا تتجلى محددات خارجها يجب ان يكون في كل تصور آخر ولا تتجلى
 وهذه يمكن ان يقال في قوة التصور او الحسنة حسناً الداخله فاما هذا الذي تتجلى
 سوراً فيما بينها واما باي معنى تتحدد قوة الحسنة من حركات الحسنة فذلك يتبع الكفاية
 ما قبل (ق. ر. ا. ر. ج. هـ) ولذلك نبحث هنا فقط في كيفية انشاء المعرفة الموزعة واختيارية
 بعد الاحكام بواسطة هذه القوة اعني ان ذلك دون واسطة من الحواس كما يعلم او بواسطة
 حكم ما يصرح بها ان هذه المباشرة تتغير بالكلية من المباشرة التي هي من المباشرة
 (ضم ر. ج. هـ) ضد التصوريين لان هذه تتغير معرفة وجود الاجسام بالهمز مركبة وتتم
 فلسفاً من النوع فقط الذي به تبلغ النفس الى معرفة الاجسام الموزعة او كما يرمي ذلك البعض
 اكثرهم النوع الذي به تنقل النفس من العقل الى الحسنة. لانما اذا لم يقترن وجود حسنا
 وادق الاجسام المعجزة خارجاً عما ليس فقط بواسطة الخلق الا في العالم المخلوق الحاصل
 عليه انما يكون اعتباراً للمعرفة الصوابية والمرددة نصف كذا في تحليل العلم المتعارفين
 وتبينها العقلية ومنه يتبين ان يكون عبقها وبجانبها اقله حتى لا يقل جزم ممكن
 كما لو ان الشهور في باديه من الفلسفة قد اتفق راي اريك (مع ذلك بان انما لفظة في غير
 نقل) الذي قد زعم ان لا يمكن ليس هو عقلاً فقط بل هو عبقها دون واسطة ايها العلم

فريقان تهما ان الحيلة متفرقة بالقرى المتوالت بها اما متفرقة وتقع الحواشي التي
يتميز بها الحيلة والحال في القري التي بينها وبينها الحواشي التي
تقع ان الشئ المتوالت سابقا يصح بعد ذلك الى الحيلة يجب ان يتوالت من الاصناف والاما
كان يظهر الحيلة في تلك الاشياء التي تفرق الحواشي غالبا وتقع كالحل في الاصناف المتوالت التي
تأمل في واحد او احدى خواصه بالتفصيل على المتية فان صار تحريك التوالت شيئا واستند في
الآخر فقيم انما التوالت في توبذ الحواشي بالبيان الحواشي فيكون الشئ في ذلك غير متوالت
لاصفاً وبها انما التوالت بالمتوالت

انما الحيلة في الحواشي فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً ولما التوالت في
المتوالت لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً
المتوالت فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً
المتوالت فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً
المتوالت فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً
المتوالت فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً
المتوالت فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً
المتوالت فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً
المتوالت فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً
المتوالت فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً

قضية

ان اصناف التوالت لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً
بشكها فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً

انما هذا التوالت الذي في اصنافه فاعدا ما قبله في تميز الاصناف والحق يقتضيه هذه
الاصناف اولاً ان شدة الحق تقتضيه غالباً لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً
بان ما كان يميزها اصنافاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً
تتميز فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً
شدة الحق من الاصناف والحق فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً

بشكها فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً
انما هذا التوالت الذي في اصنافه فاعدا ما قبله في تميز الاصناف والحق يقتضيه هذه
الاصناف اولاً ان شدة الحق تقتضيه غالباً لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً
بان ما كان يميزها اصنافاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً
تتميز فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً
شدة الحق من الاصناف والحق فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً

انما هذا التوالت الذي في اصنافه فاعدا ما قبله في تميز الاصناف والحق يقتضيه هذه
الاصناف اولاً ان شدة الحق تقتضيه غالباً لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً
بان ما كان يميزها اصنافاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً
تتميز فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً
شدة الحق من الاصناف والحق فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً

انما هذا التوالت الذي في اصنافه فاعدا ما قبله في تميز الاصناف والحق يقتضيه هذه
الاصناف اولاً ان شدة الحق تقتضيه غالباً لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً
بان ما كان يميزها اصنافاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً
تتميز فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً
شدة الحق من الاصناف والحق فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً فيكون قد اتمى على المتوالت لاصفاً

يتلث ما قلناه في الجبل (ق) من السطح (ح) حيث انه ليس في تصور مجرد هيكلي كما ان الذي
 كاه مجرد الحق مسوعا بواسطة التصديق وان كان دأبا التصديق لكي المكتسب بفتح آخر
 ايضا مسوعا من دون موضع دأبا في شيئا مجردا راجع ما قلناه في الجزء السابق (ص)
 من ضمن التصديق المكتسب بواسطة التصديق البسيط
 ثم اننا نرى بواسطة الارقاء التصديق المكتسبة سابقا بالزوج ذاتا او بفتح مختلف
 وذهنا يوجد شرح الغريب الاخرى في الفيلة المذكورة (ح) لكن الفيلة اما انها عتيم
 لا مراداة او يتحول بلا شريطة فان كان الاول فيكون سبب الغريب بيتا لانه اذا افكرنا
 قرين مع موضع واحد من قرين او اقربا جزا الموضوع الواحد مع اجزاء غيره فيوجد تحتها
 الموضوع الغير المنطوق قطعا واما في الحاشية لان في الموضع الواحد مع اجزاء غيره فيوجد تحتها
 تتحرك به المصنبة الحسية بحركة واحدة فيها موقوفات غريبة كما كانت تتحرك قبل
 فان قلت مع البعق الارواح الحيوانية اوسا ل ما من دفع جدا يجري بالمصنبة الحسية
 نظم الحاشية الشريفة بالامر مختلفة متروكة من الاحاسا السابقة للمبلغ الذي يتصور ان
 ما سبلا قبل هذه لانه لا تارو حظه الا في ما يمتد ويجمع حركة المصنبة لتجديد الاحاسا
 الماضية في قرار ذلك السيل يجري بالانفصال بفتح مختلف كاعتد في المرض ويقع على تار
 محاذية بعضها وان كان لاشياء مختلفة ولو هاربا ط طيب فيوجد حينئذ في التي محاذ
 لصنع تركيب مختلف بين التصديق وجواهرها المختلفة ولما اذا امرت ان تنجم باستقامة
 شرح هذه الغريبة الى اقتران مختلف للتصديق الحسية فيجئذ يجب ان تفرق بانه لا يرجع
 في الاحاسا الماضية الى التفرق بل يتقدم حق ما حال وان كان ضعيفا وليس له عا لا غير
 فكله مردفاته في هذا ذاته اوق شيئا ما لم يبع لاشياء المتصورة سابقا يوجد سبب كما في اجسام
 تفرد بالتصديق المجسمة هذا النوع لانك تقدم لاشياءها المكنى لهذا الاقتران للحد الذي
 فاقولنا من الفيلة بلا حذ صغر فربما القوي اكثر عروبا وبيانا فانه بيتا انه يوجد
 للفيلة فربما يجري كثيرا مختلفة وتجبها وان فرقا هذا القدر ان يكون ان يعطى الشرح كذا
 فله

لله الغريب ما لم يستقر بتصور كثير من الميسر لوجها والشرطيات وتلخص الدنيا المختلفة
 بوضوحها واستعدادها للحركة بسهولة ولا عند الاطبيوع والبرق كباقي العالم فيا ليست شري
 في جعل ان حيا لاشياء الضعيف بفتح عروبا تلاعب الفيلة الكزن من الرجال والمطال الكز
 والشيا والمريض الكزن لاجزاء الحيوان الخيلية الكثر والمريض احيانا الموكات ترفع
 من الموضع لولا وانما فيقول المريض قول من هذا هو الحيوان امرنا كثيرا قد اتخذت اصحاب
 الفيلة ويدها او اها فانه ما قطع وبقى اصليتها ونفست غلة او اقله بسهولة بعد من
 لا الهة القوية وهذا تبيينا حداثتها بفتح عروبا بفتح عروبا حداثا عالم الميسر لوجها والشرطيات
 وصناعة المسائل التي يمدح ان يبدل لها الجهد الحاف بايجاد التصديق من الفيلة في مرض
 كثير من احيى ما ان يستعمل في ارضه وما عدا ذلك ان عرف الفيلة احيانا هي مقيمة هذا
 القدر حتى انها تصدر غالبا بين المفردات التي قصد من العمل الحقيقية هكذا كما يحبر ان يعرف
 ان اشياء ما اقنع ذاتا بانه قد ختم وغلظ جسمه حتى لما لم يعد مكانا له ان يخرج من
 القابض واذ جذبه البرق الحاف بفتح عروبا مقاومة لاجل صلاح غلظ الفيلة في ارضه الغنية
 تنكون ان مقامها تنعزل بفتح عروبا في مجرد حدة فهم المرض والحرف قد قضى اجله عالم اليبس
 لاشياء انه ما عند نظرها عروبا تقطع من رجل سيدها فحالتها تشترى لم كذا في رجليها
 حاشا استدراك الحين فضا عدا لم تعد تستطيع ان تحرك رجليها والشرطيات ان تقع مربعة
 القدر لبيها تصل سيدها من المرض وورد طودك الحيوانك اذا اقمعت ذوقا المرض ليجلي
 عذابه ما سيد انفعلة المرض قد ارتفعت اراك تعرف عروبا فامسا لرفع هذه العلة من
 لارادة صفة او ليسا ليد فذلك ان تعيده الى المعنى عالم او اقله ان تخفف الجسم ليجري
 ان ذلك الجبل البسيط والى الذي قد تم له من الطبيب قطعة من الورق كان حيا له ما
 الدواء الذي يسان يا حدة فمرضا من يا حدة الدواء احد العروضا ذاتها يحصل على مثل
 الدواء الذي كان رغبة والذي كان مستقر لتجدها وليس الا من عرف الفيلة الشد بفتح هذا
 القدر وكم يمكن ان نورد في شأن ذلك امثله لاننا اذا لها وجامها من الذين يوجد عندهم

الجزء الخامس

الطبخية التي يقع انما تستعمل لصفاء تنصريات كثير مقرونة ما عاتبات
بمع ما ولها نسبة متبادلة الى بعضها وان تصورت ان هي تبيض مع صفها المتدقيق
ان قوتها القوية اذها تنصير ايتها ايضا هكذا صارت غزلا بالناج الذي قرأ ان
حساء قوت جند تصور احصا عليه فتمتبه باق النعوت طام بالعموم وهذا لا يندرج
وقرأ كتاب ما نقل الى اللفاظ وتصرفه ارباب تصورت ان هي عايد في اقز ان النعوت يندرج
لاي الحصور في مقام ما بالعارف فصرفه انما هذه تعني هكذا ان النعوت الما في حيز
كثيره الى التوقيع بين حيزه ولكن ان اقتربت من تصورات تابع اختياره في مقام
ما قاضيه اعلام الحضور عن الحوى في توجد بمع قاعد ثابتة هذا الزوايا اول
قاعدة التثنية كما في اربع الحواس والاولى والثانية المقابلة اثا لثا التثنية
والقاعدة الاخرى في تدعى ايضا فادق العينة ان تقترن بها تصور تلك الحواس الخمسة
بالسما كما علمت مقابلة بالثا والارثا كما ستعلم بعضها ببعض باوحد
والمعنى انما هي العمل الذي به تعرف الحق في النعوت الحاصلة عليه وتعلم

فما اعتبر البعض المذكور بين قري النواصلية اعم كالمعنيين فعلا ما خصوصيا للنسب
واذا ثبت ان قري النواصلية هي ما لم يتجملوا وورثتها مختلفة او بنوع مختلف اعم من
ما لم يتصور الفقه العراجلية تعود الاخرى مورا لهذا سببان انما يجب تأييد ما ايضا

قضية

قضيت

والله ربنا انه يجب اننا فاقنا في جميع فروع العلوم المكتسبة سابقا ففازنا
بفوزها ثانية اعني يجب ان لا يتعب العلم من ظهوره في العلم
انه من غير علمه القوي ونفوسه سابقا جليا اما قوتها لا
يكون يفهم ما هو ذلك ولا اي فضل من هذا العلم فهو موعود له ويعلم ذلك ان
ان تسامح به من هذا بينة واما من المتأخر اخبار البري لاننا انشئ نصيح ان
نخط غيبا نعلمها لاننا فارجع مرارا لسلسلة التمرينات التي قد تحصل ثبات من
لربط التمرينات المفردة نظرا اليه واما لاحقا التعليم المتعلمه ككتابه حقان مجمع
التي الراجح تعلمه يتعلق بالعلوم فلسفيا بالعارف هذا المتدرب في حق
من احد هذه المعارف فتجد في المعارف المتفرقة مبرهنات او اموالنا

حقا حينئذ اما بالرباط بين معنى التعمير المتفرقة المكتسبة سابقا والمرتبطة بان من هذا
لا يكون ثابتا بالكمالية اما ان تصورنا ما لا يغير المقصود يدخل في سلسلة تلك الحوادث ويقتضي
تقسيمها فتراها ورباطا او يقطعها فنحن ان ما قلناه من ترجيح التعمير واقتراضا وبقية
ثانية من هذا الحق فنريد ان نذكره لتجسيم التعمير له محلها ايضا . ولعلم ايضا ان
الذكر ينفذ في جميع التعمير المكتسبة مرة فقط لا ينفذها ملكا امثلا ويحفظ التعمير هذا
كأنه لا يحل هذه القطر لا يمكن ملاحظته كونه مبدعا ماديا من متضمنة بذاتها التعمير المكتسبة
سابقا بل يظهر معلوما ثابتا مكتسبة بتحديد التعمير المكتسبة بالرتبة والرباط ذاتها الذي
اكتسبت بها سابقا . وذلك هو معنى قوله تعالى
انكثرة السجدة اوقفتها على قرآن التعمير ومعناها ثابتة على حفظها لا قرآن المصنف بل هو
زمانا لحولها او عوقبها ثم باقره من قيم جنس الذكر ومعناه وحيث ان ثابتا اقتراضا التعمير
يتعلق بكثرة الاتصال بالمشرفة بها لتعريف الواحد ولا يجوز حيث انه في الاشياء المتساوية
تكتسب اتصالا بمقدار ما تأمل الشيء الواحد باكثر اصنافه وتكرار بيان من هناك كيف
لا معناه وتأمل الشيء المتكرر استعمال المعنى غيبا بغير هذا الذكر وتجدد الكثرة انما هي
ذلك لثابت ايضا قسم الذكر ابيض ومكتسب لا مكان هذا يختلف في ذلك بالقدرة بل كانه
كأنه لا يزيد كالذكر المكتسب هذا هو المعنى لثابتا الخاصة المحسوسة التي اعتدنا
ان نقرنها بتعريفاتنا ورباط اجزاء الخطا المختلف حتى يمكن ان نتجسم بسهولة دون
ذلك قد صدرت صناعة مساهمة الذكر على حفظ التعمير او اسهل صورة بحسب المنهج في
هذا القدر

فما علقنا الذي يتجسمه كشف مشابهة التعمير ومبناها واقرنا . اما انما وثا الذي
يوت ذكر الواحد احياا ذكر المخر ما يندوه واكثر . فلا يمكن ترجيعه في العلم اشداد
الذي العقليين وامتدادها اذ لا يوجد فرق كذا في كون الجسد ولا يمكن اقتراضه غالبا ليعمل
للمعنى الطبيعية الثانية وملاحظة علماء الفسيولوجيا وحدة ذات الكون ومطابقة
الطبيعة في اجزاء البشرية المختلفة . وهذا ذاته يقال عن فرق باقي كمال فرياشون لثبات
انفسا لتعمير البشرية في الكمال الذاتية او المعنوية فلا مانع من تسليم بقربها الفردية يجب
وتحيا الكمال المعنوي لثباته . وهذا الفردية التسليم به ايضا في ذات هذه المعنى وهو
بمبدأ ان اقتضت اها امتدنا بوضع مختلف بغيره لثباته لثبات المعنوي والمعنى .
وهذه المبادئ اذها في الملاحظة التي اذهبها بشرح بدون معونة فرق الذكر باختلافها
بشرى عن ماذا ان الصبي يبع تسادى الاشياء يحفظون الاشياء غيبا باقره من ويسرها باقر
منه . والشبان يتعلمون باكثر معونة لثباتهم يحفظون ما تعلموه زمانا والشيوخ يحفظون بكل
معونة ويسعون بكل سهولة . وان يكونوا يستطيعون احياا والحال هذه ان تجروا باقر
نوعهم بتدقيقه قريب وقد اعلمنا على ذلك غالبا ذلك لان الصبي يلاحظون ثباتا لثباته
التيه اصفا . حاله فقط ويدون حق . واما الشبان فيحتاجون الى اعظم اجتهاد لاجل
ثبات لاصفا . انما يصنعون رباطا للتعمير اكثر استماعا وثباتا لاجل استعمال مقسم لثباته لثباته .
لما ان الشيوخ من حيث هم يصنعون قليلا ما يحدث ويحفظون غالبا اصفا . قليلا
يعرفون بمعونة باستعمال ذلك ليكتسبوا اقترانا ثابتا للتعمير الحاليين حالهم لاجل
زيادة ملهم على الاشياء الماضية لاجل تذكر المتأخر بها يصيرون الرباط المرتبطة به مع
معنا امتياا لهم ويريدون بهما فيوما . ولا ايضا التعليم المذكور انه يحدث لثباتا كثيرة ان
سوقنا الاشياء المتألفة لهم بمصانفنا في حين ما يحسن لان هذا يحدث لاجل التعمير القابلة
لهم بمصانفنا تعرضا مع التعمير المسند ولذلك ليوموزونا تقسيم الذكر الى قسمين
بحسب مقتضى قدرنا بالملاحظة الى اقسام **التي** قسم التعمير المسند فقط بل هو الخليل

فقط

ان المعنى يقرن الذكر الى قوما لغو الدنيا ويجهلون كاهن غرابهم بل الاختلاف الجية
ايضا التي تجد في اناس مختلفين الى كون الصنيع احسن نوع فقط والى اقسامه المتفاوتة
انا لا ادر ارجح الجوانب نوع اتي بالكلية ولكن ولعلنا بان نذكر جسدنا المستقيم بغيره
حين الذكر وثباتنا الى فرع ذلك نكراننا يتفق بالحروف بل لثباتا ان مساهمة المعنى
فمن

أخرجاً من باب الفعل

الجزء الثاني

五

(۴)

經

فهم لم يعمد لانتزاعها من غير ان يعرفه ويرى ذلك صدر هذا المبدأ القابل للحرية
لا يشترط ان يكون ان يفهمنا ما اننا ملذاتنا بحسب الحواس بحسب العقل
فذلك قسم الرغبة الى عبادى الدنيا او عبادى الآخرة فحينئذ هذه عامة بيننا وبين البهائم فليس
يقع واحد من جنسها من غير ان يفهم ما يرى وما يخطر على باله فليس
المتبادر بين الرغبة وبين ما يلد بحسب الحواس من العقل والهمم وكل رغبة او كراهة
ياقون بل داخل وبينها في الحرى ويوجد في رغبة لانه يصدر عن سواه داخل فلو وجد
من ذلك يتبع اولاً ان لا يقال ان الحرى هو الذى يصعد الى اسفل فربما لانه لا يكون
تعالى بل داخل في الحرى ولا يعرف منها احرى من الرغبة. يتبع ثانياً ان الرغبة تتبادر لا تتبادر
اي لا تقاس بالطبيعى المتأخر من خارج لا لا سطر اراها. ولهذا ان تدعى الحرية من الامتناع
في رغبة فالحرية انما تتبادر بها لا سطر ان تستعمل في رغبة فقط. يتبع ثالثاً ان ليس
رغبة نفساً فقط بل كراهية ايضاً في رغبة لانه وان كان العقل هو - اضطرارية الامتناع
ذلك فاعل وحدها هذا هو الحرى به الكفاء ما نظر الى هذا المثل
انما للتدبير لا من هذا الوجه ان رغبة الارادة تتأخر رغبة العلم او المعرفة اما بعد
وتكون رغبة الارادة تتأخر رغبة العلم او المعرفة وهذا قد اشرنا اليه ان غاية التعريف اللغوي
طريفية.

خصية

ان الارادة البشرية تتأخر باستقامة افعالها نفساً انما يمكن ان تفعل بحسب الرغبة
الحسنة والعقلية او ضدها
انما انظر الى ما بين يدينا يشهد لنا انها وجود رغبة لنا في نفسنا ان تميز
الارادة هذا مدق لانه بين طيعة. اذ ان الارادة هي رغبة النفس العليا والعقل بحسب
كل من الرغبة او ضدها يعترف في التعريف غايته اي سائر ما المخصوص باستقامة
او غير استقامة فالتى سببها تستعمل الرغبة لتفصيل الجزر او الحادية المشقة الذى يدل على
استعمال العقل وتفرغ العقل. ولهذا ان استقامة رغبة اختيارياً ما ياقون مبدأ داخل
فقط.

وقال ويحدد مع معرفة الغاية - ان فعل الارادة يكون ان يكون اسراراً في الاعمال او بما
اسطراراً بالبطش كما في حكمة الجزر لانتزاعها المعروف مياناً والتعريف المذكور يتصل
ذلك لان فعل بحسب الرغبة او ضدها لا يدل على فعل بالانتخاب او الاضطرار
وذلك ان فعل الارادة من الرغبة لانه لا ارادة الحقيقة لا يكون ان تدعى بالبطش
فقط لاجل الرتبة الثانية اولاً ان ما قبل به ضد الرغبة العقلية يجب ان يكون قوة متروكة
في الرغبة ذاتها. فالحال ان الارادة كذلك. ثانياً انما بالاختيار اياها ان يكون فعل
من الرغبة كمنها ما وان جعل الرغبة العقلية ان تعزينا على الموضوع الذى لا تصدق
بها فاذن الارادة التى تصنع هذا لا يكون ان تدعى رغبة عقلية مالم ترد ان تسلم بالتسلسل
الى ما هاية له. اذ ان من المبدأ انما يكون ان رغبة العقلية لانتزاعها القابل للتغيير. ثانياً
ان الرغبة ذات تعزها هي قوة ضرورية لانتزاعها بتدبير استقامة افعالها المصلحة الموصى
والعقل. ولما لا ارادة هي بالمصير رغبة حرة. رابعاً ان تعذر الارادة لا يتصل بتعز
الرغبة العقلية اذ فعل اختيارياً وان تتأخر عن تعز بنا الرغبة العقلية في القضية
للمادة فتدعى من الحواس وتتبع الرتبة الثانية لانتزاعها على موضوع الرغبة العقلية
تتبع اولاً انما تتأخر رغبة العقلية ايضاً على الجزر لاجل السبب المستحق
فاذا تستعمل الرغبة العقلية ولا ما كانت لارادة قوة تعزها نفساً ثانياً ولا ما هم
كسبت فعل العقل ضد العقل ذاته

اجب على الاول انما التسمية والمراد عليها فانه شئ هو الميل الى الجزر لاجل السبب
المستحق وشئ آخر هو الميل الى الجزر لاجل السبب العقل هذا الميل الى الجزر هو الرغبة العقلية لا
ذلك ولا ما كان حصصاً ذاك القول ارى ما هو احسن واشبه ما يقع ما عارض ما يختص
الباطن بلبث انما في تفصيل كذا للموضوع لا يوجد شئ بل بحسب العقل وايمان
العقل بطرفه لتفصيل انما يمكن ان تتسع الموضوع الواحد مقسلة - اياها على الجزر وتالى
ان الارادة لا تفعل الا بانارة العقل السابقة ولهذا ما ياقون عليها انما فعل الارادة ليوهر رغبة

عقلية. وهر هذا الجواب على الثاني فانا نبيز ولا نأمر كيف فعل بالعقل ضد العقل
دونه واسطنا اعدل. بواسطه الفكر ولا حاجة الى ان نبين ان استعمال العقل دون واسطته
العقل اما بالحقيقة بفعل العقل انما عاقل دون العقل. اعني هذا العقل حينما يعمل ارشاد
العقل المستقيم المنبع بالعقل وهذا يان من ذات الالفاظ الفاعلة هكذا تأخذ حركات
العقل القوية من العقل وان تكون ليست رغبة عقلية
ان الارادة سعاد. فقلت بحسب الرغبة او بعدها قد انما قيل الى الموضوع تحت شكل الخير
وهو ان هم المراد منكم او شئها ضروريا لكي يكون الارادة ان تفعل. ثم ان التفرقة بينها
ان تقوم معا خبري او اكثر متساويين او غير متساويين. ففي الحالت الاولى يقال ان التفرقة
حال الاستواء. وفي الثاني انما في حال الرجاء. وهذا يحدث ان تحت خبرين متساويين او غير
متساويين فلا يكونا معا في انشائها وهذا المستعمل او الوجهان هما وجهان الحركات لا من جهة
فاعلية ارادتنا لانه اذا لم يكن العقل في الاصل الاول في اول الامر المتحد. او من الموضوع او
الخبر المراد انما هو المعروف بما في وقتها لمصدا. فلماذا يكونا ان تقدم احد الموضوعين
او تفرق بينهما دون مانع من اسفاره. انما او رجاءها فذلك لا يجب منزع استواء الحركات
هذا مع خبر المراد اما السلبى وصرفها لا يوجد شئ من هم الحركات او استحقاق الخبر
اما الفاعلى الذى يدل على الارادة لا تضطر من الحركات ولا لوجع وجودها يبقى ممكنا لها
ان تفعل اولها ان تكون مجردة عن الفعل.
ان افال الارادة بمعناها مارة وهي التي تصدر عنها دون واسطه كالارادة بعدها وبهذه
مأمورة وهي التي تصدر بواسطه ارادة من باقى العقل انما يجب ان تعلم ان الارادة
وعدم الارادة بالمعنى الفلسفى هما هذلا وصفتا عقليا مختلفا كل موافق يستلزم الارادة لا الاحوال
البسيط بل منسك الفرقاها من ان تريد فعل الالفاظ الصادرة فقط تكون ارادتها حرة وهذا ما
سماهم لانه لا فاعل المأمورة تأخذ الحرية من الصادرة واذا اخذناها ماديا فلا تخفى حرمة فعلها
ان تكون لا اضطرارية فقط بل احيانا اقتصادية ايضا والارادة لا يمكن ان تعصب من الخارج
على

علاها الصادرة وسرى ينسوج ذلك ويثبت بالكثر استقامتها في التمسك
ان ارادتنا كقولنا انما هي قامت بين جزرات متساوية او غير متساوية فقط في
ذاها جزر الفاعلية الذى يصح سببه لافاها وهذه هي الحرية الطبيعية لارادتنا التى بها
نكم فقط والى يمكن ان تتحد هكذا افعالنا ارادتنا افعلا الفاعل مع وجود الشرط
الضرورى للفعل يكونا ان تريد الا يزيد او ينقص او ان تريد او ينقص هذا الاثر لا بد ان
انما الحرية بالهمم فحين صدك لها قابلا هي لمصنوع كالمصنوع او ان تفعل. ثم ان الحرية -
الطبيعية تنظر الى الارادة بعدها تدعى حرية التساقط. ونظرا الى الارادة والفرق حرية التمسك.
ونظرا الى الارادة هذا الحرية لا ذاك حرية التسويج. ومن هذه وجهيات وجه تسمية حرية
الفرق او الانجاب بالاعتبار المتفرق والاستيلاء الفاعلى والسلطة الاقتصادية ووجه رفرقها
ما سوى ذلك من تامين الحرية القلايين هذا الاستيلاء كأحد اعمية
وتدعى ايضا الحرية من الامتناع راعى بان الاستيلاء ارادة هذا انما هي ان يقوم ما لم يفت
لا يرام ضرورى بين الفعل الاول القريب الذى يفتى القوة الى القوة على العمل مع كانه المطلق
الضرورى الى الفعل وبين الفعل الثاني الذى يقوم في استعمال هذه القوة الحالى سوا. كانت
هذا الواجبات انما هي تأهب النفس الداعى او امرها تامل العقل المجردة الشئ الضرورى.
لذلك توجد هذا الرباط الضرورى. فالفعل الثاني الذى يرضع يقوم استعمال الحرية للتصميم
لحرارة. وهذه الضرورة تدعى وهي ضرورة مقدمة وسوا. كانت فاقية الطبيعة ومطلقة
او لم يبين او ادبها ملحوظة بالحصر ويلى ان يقتور اها صائرة من رجاء الاستاء في ذات
لها فتقرن التقدير ان شئ واحد يقع استعمال الحرية الذى مع ذلك لا يرضع بالضرورة التاجد
الواقع وضع الفعل الحى يقوم ان الارادة لا يمكنها ان تفرق الفعل مع عدم الفعل
ان المطلق. المطلق الاول القريب ماعدا المخطط والمساعدة الفاعلين الذين يقرن وجودها
بذلها لا من الشبهة الاعتقالية في هذه اربعة موزعها اذ اننا او قلنا واحد يعتبر تحت التامنين
لانه لا يتقارن لا يمكن ان يصير لاس اثنين. ثانيا. ان الموضوعات وخواصها يكونا ان تخرج منها

لان الاشياء لا يكون الا بتقدير الواحد وتأخير الآخر. ثالثا وقت الحركات ومقابقتها المصنوعة من العقل والادراك غالبا يصيران في شيء C اذ ان الاشياء وان يوجد ماضيا من الإرادة لكنه يحتاج لمرور العقل لانه الإرادة قديمة. وقبل الحرية هو قبل الاشياء بالانسان. هذه الثلاثة تدخل الفعل الاول القريب ذاتيا انما وان اخبر جبرها فلا يقع الفعل الثاني حالها بالضرورة اذ ان هذه يمتنع بغير جبر نظر في الفاعلية باستناده الإرادة للفعل الفاعلة ذاتها الى تقدير واحد بالتحقق على تقدير الحكماء. فلهذا ان الفعل المعلق بهما يتبين استيلاء الإرادة او تقديرها لا يتقاضي. على ان الحرية هي حيثما تنقض الاختيار والاختيار يقتضي العزوي. فمن يكون كل فعل حرا اختياريا وعزويا ولا يمكن. ومن هذا التفسير لا يجرب ان لا يستقيم استعمال بعض فلاسفة واللاهوتيين لادبيين غالبا لا يستندون في الحق اذ ان الله سبحانه يقرر حتمية الاشياء كما مل وان يكون هذا الشرح ليوهن كافي كما سوف يتبين في الايتا.

الخلاصة

في جبرية الإرادة البشرية
محمد ان الحرية المشروعة انما تكون في الاشياء التي لا يتغير ولا ان يحد ذلك عند الفقيه بالتقدير الذي قد ذكرناه من ذلك من تعليم يتدبر ما هو جليهم كنية تدفق اسما للحرية مع علم الله السابق. والمقصود من المتقدين لاستيلاء كماله على الحرية البشرية قد مهدوا سبيلا لكثيرين الوفاة بها. على ان المقدار ضرورة ماضية واحدة من حدود جبرية في الاشياء قد كان مختلفا جدا عند لا قد بين قد يبرهنون عند فهم الله من الوسط كان يتبع هذا المقدار من حرية الما ان يكون سدا لكافة الاشياء. وقد اتعد ايكرود من جهة عو هذا التعليم بالحد الذي كان في يبادي ديموكرايتوس بغيرها اعراض للمعروف او الاجزاء المضيعة في الخط المستقيم كان ذلك كما. بل لا يخرج حرية الاشياء. اما الواقي قد علمنا هذا ذاته لاجل الارتباط المفروض للفعل والمعلول المرسوم من الله خلق من الملائكة الى الارشاد الحرة وقد اخضع معهم الله ذاته هذه

لهذه المضرورة. اجزا قدم جبره المضرورة المطلقة للحدوث في الذي دعوا ان الله رتبها كذا الاشياء. بضرورة الطبيعة او كما قال الذين بعد سبنوقا. وزيغ في الياق مع سبنوقا وطولهم قد نعتا مذهب اشار لالام اعني صدور كذا الاشياء بالضرورة في الموهل في ربيع لعلهم لا قد بين والكفدان قد اخبر تابع الاطراف المتحدون ولا دجائين. مقدرا ما اياها اياها بعد ارتباطها مع ضرورة بين الحركات الارضية والاهمال البشرية بين مركز الكواكب وحركتها المختلفة كذا هذه الاخرها بما انها تنصا الحرية البشرية قد حتمت في وجه الاستفادة باستقراء في التفسير السابقة وعلى غير الاستقامة بيا احكاما دية ما قبل في الالهوت. انما تبلغ لتبينون حيث هم يريدون ان يقدروا ان السبب الكافي للفعل الحرة هو فيفسلون بالحرية البشرية بالهم وينصرون بالمحققة وهذا فذلك

قضية

ان لاشياء الحاصل على الحرية هي الحرية الجزئية او القدرة العقلية المصنوعة من انصار لاسباق خلقهم حقيقي

ان وجوه الحرية البشرية بالفعل هو انما راجع وانما لشعاع الحوايل لانه كما يلاحظ العلم الجبروت ذاته انما هو جزئي الحرة بالمحققة لا يمكن ان تستحق الحرية استنادا. هذا الرضا يبي ايضا هكذا ان كان مجرد باحرا هذا المقدار حتى انما يجد ذاته بقدرة على تقديره دون فاسطية ويضع معلومات اخر من سبله ايضا قد يكون يتحقق لما هذا هو بالتركيبة ما انما اولها يبرهن ما يصير ذاته وبذا تم. بالضرورة بما يصير الحرية. ثانيا ينشر بانه عند وجود سبب لادراك او فعل هذا الشاهد وهذا التقدير الفعلي قام سلطانه ولا مانع من الحركات كالشغل. ثالثا يبي ذاته لا تقابل المصنع بعد ضرورة اي تقدير كان جدوت الاشياء بحسب خاطرهم ويقصد ان يفعل هذا الاشياء قبلها بدمعيا اياه ويشك في ذاته في الصواب لاجل ان تقابل المصنع ومنه على عايد فذلك ارضا ذاك الاشياء والحال ان هذا جميعا يحدث بنا وبيننا لاجل الحوايل وبيع الفعل لها. والمحققة اننا احسن تفرق داهنا المخرج والمعنى ان هذه الانتماء ليست في سلطاننا وبكون ذلك طرفا ارادة لعل

الواحد انما حرز اداة يفعل بحريته الذي يشعر به احيانا التامير ليس
 له ذات واحدة مع هذا الحق لا اختياريا بل حريته. ثم من جهة اخرى من حيث
 ان الاحلام تصير غمما من اللذة وما يحدث لنا في حال اليقظة فاسقنا وكذا
 عند الخلق يثبت بالحرية وجود حريته اذا لم يبين غير على ان من يحس قسما
 بالحرية حسا اختياريا يحتمل انما حرز
 يكون انما شعوره ليس ذاته متعدينا الى غير واحد ايضا لانه اول ما يحلها
 يجدنا الى ارادة شيء فنحن ان انما قد صدر منا ثانيا انما لو فرضت مثلا
 في الحيز الهابط الى اسفل من حركته مع رغبته الى انما لمكان المحدود لم كان
 بيان لانه انما يتعدى الى اسفل بحرية فاذا بالتفصيل
 اجيب انما القديمة وميزان لا يتبين من قبل الحق فنحن نعدل نفرض اختياريا ان
 لا نصاب صدرنا انما ومن ذلك لو فرضت في الحيز لم يبق لنا لانه عدل لمحيص
 اختياريا انما نحن لا يتبين لنا ولا نعلم فقط انما احراز من هذا اختياريا في
 الفعل المأخوذ بالتفصيل اذا لا يتبع. فاقناع الحق المتعدي اعظم ما يدل على الحرية
 الحق المأخوذ من قبل ومبدأ بالحق لا على الحرية المتعدي فرق ذلك
 بحرية الفاعلية وهذا ليس يستقيم تعريفه فوك ونفرض الحرية بقوله انحر لان
 اصله انما ما اريد به ورجحيت في انما كنت اصل هذا لولم اراد الحق لانه يدل
 على الحرية المحض وما انبغ تحصيله الى رغبته المهيمن
 ان الحال الحاضرة لجميع الاشياء كلها هي معلول الحال السابقة وعلة قديمة
 المستقبلة. وهذا يتفق من ان الحوادث الفعلية تقتضي وقوع مداه التاميل
 في السابق هذا المقدار حق ان الارادة وان كانت حرة جدا لم تكن تامة
 لتبقى الظروف المتشابهة بالتمام وتارة لم تقل لوجود معلول دون علته ولما كان
 انما بها كالميل ليس حادث الصدفة الخارج من لا يكونين هكذا يبرم
 لا ينفك

لا يلاش

اجيب ميزان القديمة ان الحال الحاضرة هي معلول وعلة للحال السابق والحدث
 الواحد معلول نظر الى الحيز المتحرك والحرز وانما الزمان لوجود معلول بدون
 على ما يجب مسلم. داخله منكر. هذا الحكم المتداع اذ يبا انما يتقيد حادث
 الصدفة فيعلم بالقدرة لانه حق استعملت له فوكنت حال النفس السابقة
 او الحيز المتحرك والتعديلا للتقيد التابعة كما ان حركته الكواكب
 السابقة بتحدد التابعة لطلعت بالكلية القدرة على التقيد ونفقت حركته
 قاسية وهذا يجب انكم عن الملل الحرة ولا تضطرارية يقع واحد لانه وان
 كمال السابق في هذه دائما علة للتابعة انما هذا لا يعمل له في تلك
 بل يجب انما في كل من يتعدى بها الى السبب الكافي الباطن لتمام في ذات
 فاعلية الارادة الحرة. وعرض ان الارادة الحالية التي هي معلول محدث بلادة
 لا تصير بدون سبب كاف باطن وبالك لا ليست هي اما صدفة بل لا يجب رغبته
 ولا قل انما يجب ان يجب ان يمس لنا ما اذا اريد ان اريد لا اريد
 او اريد لانه يمكن ان اريد وهذا حال الدنة يعمل لتسلسل انما لا طاعة لنا وان
 الشيء الواحد ذاته يكون علة ومعلولا او يصير النتيج من الامكان الى الحيز
 لا في امير العبادين انما ان كان القول اريد لا اريد واريد لانه يمكن
 ان اريد لا يفسر شيئا آخر لان في الاستيلاء لم يتعدى في قد يتبع شيء من
 الهمة المذكورة لانه لا يجب ان يطلب ايضا سبب اريد لهذا الاستيلاء متغير
 في طبيعة الارادة وليست الاستيلاء ذاتة الملاحظ صدقيا هو شيء واحد مع الارادة

الحالية او يدعى قديم انشائية محضة . بل على الفاعلية الجبرية الممارسة
 من الارادة الحركية ذاتها كاختيارها . ومن ثم ان استعمال هذه الفاعلية هو مبدأ
 والارادة الحالية معلول . فأيتم ان استعمال الفاعلية الملاحظ موريا
 ويخرج بمقدور من واحد في الحالتين الخارجيتين من الارادة الحالية اي مع
 المعلول انما من حيث انما متى تلاحظ ما لا ينسب للاستلاء الموحط
 مما يكون ان يقوم على حد سرى مع عدم الفعل او مع عدم صفة . فلهذا
 يوجد اسبق لتمييزنا من التقدير الحالي والمصوري الى الارادة الحالية
 ولان تعتبر فعلية ما يتقدم بوجهية غير متممة طبيعيا وفعلية على تحديد
 الارادة الحالية الى المعلول . وبخاصة لان هذا الوجه المسبق يبين
 انما تقلب من مشيئة العقل او وزن الحكم وحسب التقدير الحالي الخارج
 والوجهية وان زعمت ان هذه جميعها تصير بوجهية واحدة طبيعية فيها فلا
 تشبه انما تقدم الرتبة بين اسم الفاعلية والارادة الحالية وهذا يكفي اعتبار
 الواحد كونه والآخر معلول ان ان الكلام هنا عن الفعل القادر والداخل كقوله
 يتروك ان نفسا نظرا الى ضالها القارة ولو كانت مرضية بعبارة
 تلاحظ كيداء بالحرى ما كلفنا لان هذه الافعال او المحولات لموها وجودة
 اوطيئة قايما غير ان بذاتها من طبيعة النفس بالتمييز الذي يدعونه حقيقتنا
 بالبطانة

وما قبل نتج ان الارادة لا تفعل خلقا من سبب كالف داخل وبينما
 تمام بين خيرات متساوية ونسب الواحد بالتفصيل على الآخر او تقدم

لاقل على اكثر من الخيرات المتساوية ايضا لانه من ذات كون تلك الخيرات لا
 تحيى نوع الفاعلية لا جزئية او السعادية الكاملة فلا تحل ضرورة البينة فاذا الارادة
 كاختيارها كما انما يكونها رضى الامور هكذا يمكنها انتقاء احد بالتفصيل على الآخر . لا
 بل انما لو كانت حرة لها حيا تجلب ضرورة للارادة لوجد معلول . يعنى قوة الفاعلة
 لان من ارادتنا غير محدود . اذا ما قبل لمعنا الى الخيرات المتساوية والمقابل انما
 بأخذها ببلع ليس من الخيرات الذي يتبع كثرة تساوى لوزن الموضوع او وقته
 ولا شئ لان الكلام عن مخرج من مختلف بكنية جنس

ثم اولا ان الارادة بتقديرها الجبري لا تدفع الى اعظم تعلدون مراب . ثانيا جيل الى
 التوازن الجبري لا تدفع الى المقابل الى الاعظم الذي يترك شئها . ثالثا اذا اتبع الخبر
 لا وقته كاعظم لها . وثالثا على تعدد ذاتها من الجرح الموضوعية العظمى اقله فما
 اجيب على الاول ميزا تعلدون مراب انما اودت سبب عدل . وثالثا فأنكر .
 علم ان خصام ان التوازن يفعلون بوجهية يصنع ذاتها بصواب . فلهذا وعنا ذلك
 ان تقدم الجرح الاذنى على الاعظم لموهوا يا ضلالتهم او بالاضطراب بذاثم . والى
 لك كل اهل الفيزياء او ايضا

دعى لنا في اجيب انما المتقدمة وميزا الربا لان الجبري في المقابل الى الاعظم شئ
 هو بذاته انكر . بالمقابل عدل . فالجبر لميترا دى بذاته اذ هو الاعظم ايضا لا
 بطل ان يكون حيز . فاذا الارادة باعتقاد لا تتل الى الشر . وبما انما بانها لا تشر
 قدم ذاتها الاعظم لا تتل الى الشر ايضا لان الجرح من الاعظم لموهوا بذاته موضوع
 لا انتقاب بل شئ تابع انتقاء الجرح الى الخيرات والوضى وان كان اذنى

وعلى لنا لتأجيل علة عن المقدمة وانكروا التابع لانه وان كن باختيارنا الخير
 الذي نعلمه نظرياً عظم لنا. فذاك انعم لا يحدد الإرادة بل بالحري يدل على
 اختيارها المتوقف لانه يبين ان سلطاننا ان نختار الخير لا في المرفوع كما دلف
 انما كما عظم لنا وان ترد عليه تلك الدسيسة المتخيلة من الخير التي ليست لنا في ذاته
 وقد تدبر على الخير المعروف بالمقنية كاعظم انما هذا لم يتبدل مريد
 بل في ثانياً تابع ليس ان الإرادة قبل الى الخير كميل العقل الى الحق. فاذا وحيث ان
 هذا يحدد بالمزودة من حقيقة الشيء الموضوعية او العقلية لانه مجرد هذا
 ذاتنا يجب ان يقال عن الإرادة من حيث انها تدعى ايضا قوة مجردة
 اجيب مبرراً المقدمة ان الإرادة قبل الى الخير بل بالعمم مسلم الغرض امين لم يرد ثانياً
 ان تقدم تحت كل الغاية المبررة او السعادة الكاملة وطناً من مخرج مع الشرع
 ان لم يتقدم كذلك فان المقدمة والشبهة والتبيل في حيث ان لا يمكن ان يرى
 ذاتنا من رغبة سعادته فالإرادة قبل بالمزودة الى الخير بالعمم كما يميل العقل الى الحق وكان
 يحدث هذا اذا لم تقدمه حاجيات موضوعية تحت شكل السعادة الكاملة. الامر الذي
 لا يحدث في القوة الحافظة الى الخيرات التي تقدم عمومياً الى الحق لا تقي رغبة الإرادة وهذا
 يعني وسلطانها ان تزيدها اولاً تزيدها او تقدم لها على آخرها العقل المسخوف عن العقل
 يعني لان العقل هو فعال بالباطن وهو يقطر امانه بتعدد المحسوس من الحقيقة
 المقدمة نفسها. واما تزيدها الإرادة فهو فعال عرق ذلك في الاستيلاء او السلطان المتزبد مع
 لها اولاً ولا يتركز في الحق الذي يتجاوز ميداناً خارجياً محدداً وفعالاً
 كقوة الجبروت من الحركة وهي القوة العقلية بالنبش الذي كان يكن يترتب مبدأ العقلية

في الجهد لكنه يطلب التقييد من الموضوع لا كشرط محض فقط بل هكذا حقاً انما
 من وضع فيتمتع العقل بذاة موزونة
 يعترضون ثالثاً بان الإرادة تتبع موزونة الحكم اعلى ومستورة العقل السابقة
 اولاً لاها قرة عيا ولا تتخل الى الجهول. ثانياً لاها بدون هذين وهذا لا تريد
 ثانياً قطعاً ثالثاً لاها لولا ذلك لان كان تكت غلبة بدون نطق العقل فاذا
 يجب انكروا المقدمة وينقل الى الثبات الاول اسم المقدمة وانكروا السببية فكلما تبطل
 الإرادة ان تكون قوة عيا ولا تتخل الى الجهول يكن اسقطاً الموضوع البسيط غير
 الموضوع في الحق والحكم المنطوق الذي تقوم به الموضوع كالمشاكل والمثبات موزونة
 بل طلاقاً عن حكم على الموضوع انما يجب نقابة وان تسلم باننا يطلب حكمنا على حكمنا
 يطلب لتعمل جواب. المشورة السابقة ووزن لتأجيل مع ذلك اعتبارها
 كغريب للعقل لانه القرب لا يترجم سبب موزونة العقل لنا في ما لم نشأ. وهو ليس
 الى الحق بل بالقرينة العقلية للتقيد الحالي. ثم ان هذا الحكم المحلى والمشورة ليس لها قوة
 تقيد الإرادة بخلاف من العقل لانه قوة موزونة ولا من امر الإرادة لانه انما ان الإرادة
 اراضها كما بالتعلق على حكم آخر او مشورة اخرى حينئذ يحسب التسلسل الى النهاية
 لا ارضها من تعلق حينئذ يحسب أيضاً ان تحدد ذاتها النوع ولا يبرهن هذا الحكم ان
 المشورة موزونة
 وعلى لنا في اجيب مبرراً المقدمة نظراً الى الامرين اولاً اننا بدون هذين المحسوسين لا موزونة
 كمدون لا تريد شيئاً عدل. ولا فاك. ثانياً صدها بان ان التواء تريد العقل لا يمكنها
 تزيدها كان السبب الذي لتعلم يكن الحكم والمشورة اخري وعليه لا يتبع الامر للإرادة

انكر فثابت يقال ان هذا الحكم المحل يصرفه واسطه بعد البرهنة اوف
البرهنة اذا التفتد الارادة ذاتها فيكون فقط نظرا لثبات الاستقنا المصنوع
ولذلك لا تفعل الارادة منة قطعا لا اذا تريد بالفعل فلا يمكنها الا تريد. واما
ان زعمت ان هذا الحكم وهذه الشرورة يسبقا دائما هذا التعديد. فاجيب وبك
كاندعي ان يكون محققا دائما انما في الاشياء القابلة للصنع لا سيما في ما يخص الاشياء
واحدة هذا المقدار حتى ان الحكم والشرورة يكونان اجزئين فيتملقا بالارادة المانعة
الفعل عن فعلها هكوات لا تريد. واما الجزء الاول من التمييز فيما قبل اعادة ولا تريد
انه متى قدم العقل بالفعل الغير المطلوب شيئا ما في موضع لساعاتنا الكاملة
فتحدد الارادة الى تخصيص بالضرورة فاذا في باقي الاماكن ايضا فتخرج بالاحكام
العقل المحل في اجزاء هذا يحدث بالعرض ومن نفس الشرورة والقدرة على منع
رغبة السعادة الكاملة مسلم بل انتم ونظرا الحكم كما انكر. لانه متى كانت
تستطيع ان تكون بتكليف واحدة ان تكن سعدا فيمنع انه متى تقدم موضع السعادة
الكاملة فلا كان متفالا فالارادة لا يمكنها واسطه حكم العقل المتأتم وان كان
معالطيا ان تكن ذاتها بالارادة لاسباب حكم كذا بل بسبب رغبة السعادة الكاملة
الغير المطلوب. واما ان كان الكلام عن موضع كذا احدثت اذ في ريب حقيقة
الحكم فالارادة يمكنها ان تدفق هذا الحكم ولا تفعل الوصف باقي الحركات
فهي انما كانت اول ما هو الهيب وانما يكون ان تكن خطية بدون غلط العقل اليقون
الثاني ذاهم يعرفون متاثر اهم ارضكول جرمية مما هكذا حتى اهم اجلبوا امتضا
بين العقل المتع والتميز واحقا. ولا مانع من ان يقال انهم لم يفعلوا الذين يصنعون
الشر

الشر لا يقال ايضا ان الله العارف بالحرز ولا يصنعها بغيره اذ في يتم
بما سبق ان الارادة تعلم باختيارها اذ تفعل الشر والخير بما انا تترك بحرية ارادة
الفعل المستقيم وهكذا تجدد عن غايتها الى جهة المستقيمة
اننا نفرض ان ما انبتاه في الذهن على ان الله يعرف كاهن الاشياء بكل حال
ولا لا يسبق خبري ولا خبري. ومنه لا يزل ويضع خبره قبل الفعل الا ان الشرية
المستقيمة بحرية ابتنا. فاعدا ما قلناه هناك ان خبرنا هذا هكذا اول ما يسبق
الله خبره هو محتمل بالضرورة والاعط علم الله السابق فاذا لا فعل المحر في عتيد
بالضرورة ايضا فاذا. ثانيا اذ لم يكن مانع من معرفة الله السابقة واما لا نشا ان
يحدد ذاته بالخلاف لتمكن ان يفرض علم الله السابق وهذا محال فاذا وذاك. ولعل
اذ لم يكن لا نشا مع معرفة الله السابقة او علم ان يحدد ذاته الى الفعل بالخلاف فلا
يكون حرا فاذا معرفة حقيقة الله السابقة تفرح حرة لا فضل
اجب على الاول معنى المقدمة هو بالضرورة عند ضرورة فتمتد ومطلقة فقط الكو ضرورة
تامة واجزائية اسم. وفي تميزت النتيجة الاولى هكذا فانكوا الثانية فان علم الله لا يغير
طبيعة الارادة لا هذا يري لا هذا المحر في عتيد بحرية من فرض تحديد الجهل لا نشا منذ
الاول كان محققا نظرا الى الحال المنطقية ان علما ما سوف تحدد ذاتها هذا النوع بالحرز لا
بذاك لانه ليمر ذلك موضوعا بالبنش الحيل العلم بل العلم لا يعمل الموضوع طبعك الشيء البشاش
قالا المرفقة لا يعرف بل بالعلم. ثم وميثا ان المستقبل نظرا الى الازلية الله على علمه اضر
بالفعل قاله يري الارادة البشرية قبل ان توجد ايضا لاها عدة بالفعل الا كما تحدد ذاتها
بالفعل. وبما التالى ان موضع المرفقة لا يجب ان يفرض تحديد الارادة ويجوز قبل الفعل لان

مبادئ الكوسمولوجيا أي علم العالم

مقدمة

ان بعض المباحثات الملائمة الكوسمولوجيا كالنفسية والزمان عناصر المادة التي
تقدم الشرح عنها بالكفاية والمقالات المقدمة ولا بد ان يكون الشرح ما يليه
نوع خاص العالم المعتبر بمنزلة موجود واحد اعم من كافة الموجودات الخسنة
وجيت اننا نعتبر هؤلاء ارض العالم قرايع مولد كما ينتج من الالهة الطبيعية
(راجع اوج) فيقولنا اننا نبحث ههنا ليد هذا بنوع المادة التي هي موضوع
كافة الوجود العالمية فالبرهان من عدم المادة والصورة اعم من عدم المادة
فكان العالم موجود اولى وقته ههنا يمكن ان يوجد من الدرك هل يكون شيا
من ابداع فيه . وههنا غايته اعم من غاية فخلق وما فاهو **كان**

الجزء الاول

فخلق مادة أي العالم المنظور

بعد انه من معرفت الكليات والحقائق المتبعة بها موجودات هذا العالم والاشياء التي
تأثيرها هي الترتيب المكونة به قد اثبتت الكفاية واللاهوت الطبيعي والحل
الغالب ان العالم يتكون من موجودات متحركة ومتعلقة بالله . وللهنا يقع علينا
اثبت ان المادة ههنا لا توجد بقوة طبعها والضرورة وبانها لا بد من ادم العالم لكن
شيء حتى لا يعاقب من نوسنا في الكوسمولوجيا (راجع اوج) منها ابدت من
عدم المادة والصورة ههنا انه يجب ان يقال عن المادة ...
هذه المباحثات لانه اعتبار عظيم لانه لا يصلح العقل وحده التسليم بوجود
شروطه وهو موضوع ما خلا الله كما ذكره الكفر . لا يبين ايضا الذي يعلم الله ابدع

ارادتنا ليسها قربة ناعدا اي قد عرفنا ان العلم مع عدم الفعل . ووجوب وان يكون
معرفته الله متقدمة على تقدير الإرادة البشرية نظرا الى الحال الطبيعية ونظرا الى
الدوام او كما يعرفون بالربا اما ليست هي متقدمة بالعلم ونظرا الى الحال الطبيعية وبالنظر
يكون وجوبها بما لهاها فترصد موضوعا لادانها نصفه موضوعا ولا بد ان انتهت على
ان هذه العالم السابق او لا حري فضاء هو نظري بل حري ما انما على وقد دعونا في الالهة
منسقا وانتمنا انتمنا بالله ويعتبر عن العلم الهل المقترون مع الإرادة الذي هو على تقليب
للانبياء التي لا يمتنعها قبل انتم بل هو اقدم منها ويوجد دها في وجودها وحققتها مايج ما
قلناه في الملحق (قسم رجب) قد جهم.

ههنا الثاني يجب ميز الصغرى لو كانت ان يجدد ذاته بالخلق فبذلك ياعنه سلم سابقه
فيستعمل الصغرى ههنا في التجهيز هذا النوع من الصغرى المضافة وانكر التجهيز لا يبره كان
لنستجد ذاته بالخلق فبذلك ياعنه لما كان ينشرون الله السابق وكان يصح ان علم
الله لا يكون وجد نظرا الى الحال الطبيعية هذا الفعل بل يصح . ولما نظرنا الى اننا نبحث العلم
العلم السابق لا يستلزم لنظرا الى الحال الطبيعية ان يجدد ذاته بالخلق ولا يبره ان يجدد
ذاته دون علمه ههنا لا يبره ذلك ههنا يصير من شغل الخلق والاهوت الطبيعي ههنا
تجدد لنظرا الى القدرة التي هي العلم ان اراد العلم المفقود . وهذا ذلك شغلها ان
يكون عتيدا دون علمه ههنا لا يبره ان يكون عتيدا بالضرورة والاطلاق ههنا انما في الحقيقة البشرية
لذا ان . لا انفسه من الخطا فم عتيد سوسم الضرورة فترصدية التي لا تصح الفيزيائية
لاخر من صفات التجهيز لارادة كما عرفنا الحالت الحاصر كما يتبين الحرب على الاول . مع

مكتب مالكة وثانية . فاستخرج
ك حيا
مبارك

كافة الاشياء من العدم . ولا يطاق لنا احد تبين نوع الخلق ايضا نعرف بان
استحضار غير ممكن بل ينظم ما قبله فقط ولهذا يكون نشب انه لا يتصور
تناهيا البتة والخلق غير السليم به فالباينة الاولى قد تقدم عنها بالكلية ان
تكمنا عرق الخلق ولا يتكلم على المحاكمة الثانية التي تلخص المادة اعني موضع
الجهل العالم

قضية

المادة ليست موجودة كانتا ضرورة بقوة طبيعته ذات الارستوتل من عدم
المادة والصورة اعني خلقت
غير فاما كاد الامور ذات المادة الملاحظة بالتحيز اذ الفاعلية الطبيعية فلا يمكن
لغير تلك خواصها الطبيعية العامة المنبثقة للاختبار العام والتناقض للعدسفة فلماذا
ان المادة هي موجودة متضمنة بالامتداد والصلابة والحجم الخ مبرر عن الحركة والسكون
اعني على طبيعته هكذا قد حكم على المادة بالمتكاملين فقط ان السبب يكون يتولد
معلم اليكوتيل وغيره فلا بد من الحركة المتحدية التي ينتج عنها الماتريوت
وتغيره عن غيرنا نظير ما على العلم الطبيعي مثل كذا اليتوس وكذا الذي يكون في كبلاد
ولول وتكون في ذاتا موزيد ان ينتج شيئا عن المادة بصواب قد يتبع
عن الماتريوت المتشعبة اعلاه
فان نقرر ذلك هالكن بهان القضية . ان الامور ذات المادة هي موجودة كالموجودات في
ذات نفس ماركس العقل كما يقول نوازلي . انه لو كانت المادة موجودة من
ذاتها كانت معدلة لذاتها وغير متعلقة بالعدم وما خلت ايضا من كل اصلا باليت شعرك
اي شيء اكثر من المادة من ذلك . فانه لو لم يتولد المادة بغيره من غير تغيرها
فكيف الا عليها فكل ما يكون مارة بوجوب ذاتها في الحركة والسكون لا يعرف ذاتا
لا شيء من الاشياء ذاتي لها فلو ضروري للحجم الاكبر والاصغر هذه الصورة او تلك وما

يقال
عن

يقال ان كل جسم فكل ذلك يقال عن عناصر كافة الاجسام . والحقيقة ان السليم
يوجد موجود كائن بضرورة مطلقة غير خاضع لكافة الاشياء . موجود بحسب كافة
الاشياء وهو من ذاته لا يستطوع غدا . موجود غير متعلق من ذاته ومع ذلك متوقع
منذ الازل شيئا اخر بالخدمة الفاعلية وبالقوى والتجديدات البس من تدبيرها
بالعقل فقط البس هو شرب يبارك الخرب سدر العقل
غير ان جوار ينبت ما نحن في ضرورة ببهيم قطعة هكذا اولا تصور ونحنا
لكل جزء طبق من المادة كالموجود لا يوجد او ان يوجد على حد سوي كانه يتصور
انه كالموجود لا يقبل او لا يقبل صورة معينة ومتمللا وذلك لا يسبب لخلق مع
غيره لغيره لا يتبينون عند ذلك يصنعون هذا خلوا من سبب وثباتا فليس
الكون حينا يقول ان المادة ضرورية نظرا للموجودات وتجدره نظرا للاشياء
يكوننا الى الصالح . ان الله الماد خلوا من صفات خلوا من كينها خلوا من كونها هو
عدم محض فلو وجد جوار بالقيود اعني خلوا من صفات خلوا من كونها هو
فان كانت المادة لا توجد بالضرورة نظرا لكونها بالوجود قد يكون ان المادة ضرورية
بعد تعاقب البتة لا تتولد الوجود يتبع طبيعة الكيان . فاما ان الموجود ضروري
في وجوده بقوة ذاته ككافة مقوماته وتبع تحديرات حاله يكون ضرورية وغير قابلة
للتغير ايضا والحال انه لا شيء من ذلك في المادة . فاما ان المادة ضرورية والتغير
البدوي في المخلوق وان يكون انما هي في افان غير متغيرة فانه لا اول بتجدد ضرورة
الوجود المطلقة هذا محال وان كان الثاني فالغير المتساوي يتكرر في كل متغير وهذا
محال ايضا ووجوب المادة الغير المتغيرة كالموجود لا يتغير ولا تتغير خلا البتة
فذلك تعون الحركة غير ممكنة وهذا من غير اعتبار خلا ان المادة سواء لا يخلو منها
ذاتها او بعناصرها ليست موجودة وهذا بل موجودا كثيرا والحال انه محال ان
توجد موجودات كثيرة كايضا بضرورة مطلقة لان غيرنا المدرك ايضا هو دليل

على وجودها فإذا

عبد اخبر ان الحق يتكون ابداع المادة على الله برفع الصور التي
يقع العقل ذاته باله بحيث يتصور الله به في البين شعري ما هو التشبيه بين
الله المبدع كانه الاشياء من عدم يفعل الاله وهو الله المبدع ابداع المادة المختلفة
نظير الصانع البشري فلا يكون خلقا من محال ان يكون على الله هذا النوع من العمل والادب
فلكي فلا يكون هو قلة صناعا هو من مختلفا الذي لا يكون على الله الالهية فقط اي
على قوة القارة على شعري فاني لا يكون اذ انكر عبادة الله يستطع ان يكون ان
الله موجود غير متناه ولا ضروري وكما كانه غير متناه فانه ان كان غير متناه
فيكون وجوده وقع وجود الاله وقدرته على الفعل غير متناه ايضا. ولا كان غير
متناهية فيمكنه ان يتخلق او يتقلد من عدم الوجود بالبطا الى الوجود اذ هذا به ان
عظيم على القوة الغير للشيء. وعدم تباين القدرة الالهية المذكور بطلب الاستدلال
الطريق على الوجود او يكون الوجود حتى لا يكون شئ الا ويتعلق بقدرته فاذا كان
الطاقة يمكنه ان يتخلق او سلب موجود ما من حيث استلزامه هي رفع عدم تناهيه
اخره فانه لا يشاء تصور الذي ضروري وجوده ذاتا.

عبد ووجهه في كثير من الكتب ان يتصور ان التوحيد الحركي والقوة الحركية
تحتل المادة ذاتها وبالضرورة كونه كنههم باذنه سلوة ان يسلبوها على الفعل
الالهي سلبنا ان وضع بعضا شيئا قليلة نظرا الحركة المادة مع جريد
الشعير هذا يصنع ولا يبدل من سلب من عظمة العداينة وفتين بالاعتبار
الاول للمادة بجزء طبيعياتها عن الحركة الفعلية والسكون الفعلي ومن ذلك
ينبع ان التوحيد الفعلي لا يكون محالين لا يتأتى عن ذات المادة او طبيعتها
بدون تعلق على شعري حتى حال السكون عنها تحتاج هذه التوحيد ذاته لان
ما تعتبر به احوال السكون في طبيعة المادة هو حكم دون تهر حكم مضاد التوحيد

المستقيم

للعين عن العمل الذي يقوله تكون المادة على حديسي نظرا الى السكون ونظرا الى الحركة
وتكون تجرد عن كل الصيغ على حديسي التقني المادة لا يكون ان يوجد خلقا من تجرد
فعل ما الى الحركة اما الى السكون لانه بين طبيعته ما لا يوجد متوسط فلا الموجود
لما يصح لكل الحالتين لا يكون ان يوجد بقوة مبدأ التناقض الا في احدى.

فاذا قرر ذلك فهو من مع المولد المتيقن هذا ان الموجود. الموجود من ذاته يحصل
تكون له في نفس الصلابة على طبيعته بقوة طبعه دون تعلق على كل ما سواه ولا يمكن
ان يحصل على ما لا يصدر عنها القوة لا من غير كون الاشياء يكون ولا يكون له ما يحتوي
في طبيعته. ولا على الا يعرف عنه القوة على طبيعته يمكنه الحصول على خواص صارفة من
غيره لا على طبيعته. فاذا لو وجدت المادة ضرورية وقوة طبعها وبدون تعلق
لحسب قوة المبدأ الاول ان يوجد مع التوحيد السلب على كل السكون وضلوا
وتجربوا على كل ما فيهما وظلالا هذا النوع من الوجود هو غير كون بقوة المبدأ الثاني
للاشياء فلا يكون هو ان المادة توجد مع الخواص فقط المتعلقة على طبيعتها فاذا لا
يكون ان يوجد بقوتها وضرورية طبيعتها فقط بدون تعلق على كل ما موجود

عبد ولا يمكن ان يقال ان المادة العنصر بذاتها عن الفعل هي حصة على القوة الحركية
منشأة بجزءاتها التي هي فعلت ببعضها فتكونها الحركة. كذا هذا الاثر ان
يقدر اول اجزاء المادة المكونة بالاجتماع هي وجود من طبيعتها الى السكون
هذا يتأتى بجزءها المطلق كايضا ما قبل ذاتها ان الفعل لا يتحرك الذي يقول به
يدين في اجزاء هذه الحالة من الوجود لا يغيرها الحال الذي يكون ان يتحرك من
الفعل ذاته لتعلق بما يوجد معه ولا على طبيعة المادة اذ انه لا شئ في نسبة البعد والقر
لا يمكن ان يكون ذاتيا فاذا يلزم اثره الى الاشياء او موجود ما مجرد هذا النوع من
الوجود الذي لا يمكن العناصر ان تعمل ببعضها البعض وهذا فليكن عنرك من المادة

العالم ما دعى الله نظرا الى الدول موجبة القبلية وكثير من الخرافات يجهلون نوع العلم
بما اقله درجة العالم الالهى كثير من هذا المقدار حتى يفتقدوا على الحكم العالم
وهذا يوافقهم جدا لمقاومة الحق الالهى الذى لا يعلم فقط العالم بديانة الارض
لكن على نقيضه لم يوجد منذ احياء غير محصاة ايضا فالفضل الاول قد حقه
بالاستقامة والاشهر بانجاز الامور من قبله عنه

قضية

ان العالم لم يخلق منذ الازل بنوع انه لم يولد من اوله موجبة القبلية
ان العالم قد خلق منذ الازل اما لا والله لم يكن كما لا يوجد الا من الازل
انما الاله حامل بالفعل والاول دواعى الازل لا يهاتين هما الطريقتان الى العلم
الطريقتان اللتان يكونان متبعتين بجمعا الازلية العالم الدورية والحال للاحقة
كلاهما لانه من الممكن ان يكون الكلمة الكمال الحاصل عليها تم نظرا الى الاعمال
لما جاز لا تظن ان نظرية الازل الفعل اقرب منه نظرا الى الفعل ذاته وهو الى
ذلك ان العجز عن الفعل العالم موجبة انه موجود متناه ليس لنفسه ضرورية
كلاهما لا يعم الكمال لا طرفة ولا روعة غير الازل او غير الازلية فيجب تغييرا
ما في الله فاما انصرون الى الحق الازل موجبة الله
ثم لا يوجد في العالم الا بطل ينتج منها العلم الازل لا لنفس البشر بل بمقدار
ان العلم فيها لا يكون دائما بالتقليد فانما بالعلمة والاشياء القديمة المطابقان
البشر وهذه الكثرة الازلية قد ابتدعوا حينما ما حيث يهتدون النشأ الشيعى
الكليل القديمة المصنوعون الوثنيون الفري الصينيون الى سكان الكسوك و
البارونيون وجامعة العالم القديم مع الحداثة وانكفوا بالبعد الشاسع
عن بعضهم وبالحقيقة الكثر من هؤلاء الشعوب وانكفوا بيمين القديمة
فيخلقون نوع بدعي على نصيب بديانة العالم ككهم يتفقون على انه بديانة
كاشهد

كاشهد قرايتهم وتقليداتهم . موجبة انهم وجهة لم يكن سيرا هذه المعرفة
بالدور والحيث عن الاشياء وموجبة انهم حفظوها بنباتات جليسا
انما صلاته من تقليد الاله الاولين وانكفوا بيمين جدا نظرا الى وجه الارض
تاريخ موسى المورخ اعظم ويجمع ونظرا الى الارض ايضا والا قدم من كافة المخرجين
العالميين لانه تقدم ساكونيا اذن العوضى (الكاندوى) بذلان سنة ولوروى
ويوروى بحسب سنة وقد استعمل هذا البرهان والمقدور من العذر من قبل
ومرشدى بالاولى دار الازل وهو من غير ليسوا بتقليد ونظرا الى
محنة التاريخ الموسوى فيليرج كليت وهو ك ولفظ وعبرهم والمقدورين
التي يوروى جدا

ان هذا لانه ينتج من الحلات الصالح والعلوم وروايات المالكين ومن الاشياء
التي في مبارز جميعها من التواريخ اذ انكفوا حال العالم الحاضر فترى
صالح كثير من اما انها كانت متجولة بالكلية من الاقدمين وانما قد انكفوا الى
كال اسم وروى وعلم الملك والكميا معارف مختلفة وتغير لم يكون حال
عليها الاقدمين قلعها فاذ كان العالم والاقام قد وجدوا منذ الازل هاتين القيتين
كيتي لعدا هذه الاشياء امل الا ان الازل كان في الاشياء لا يقف لم يكونوا
فاطمين العلم لم يكونوا يترجون معرفة الحق وما فهم فانهما لم يكونوا يترجون
ان يقال عن هذه جميعا ما كان يترجم به كوا تسمى الاشياء في رواية مشد
الذية العالم فاذ لا لم يكن اساس ميلاد والاشياء من كل الازلية دائما
فلما لم ترم الاشياء وغيرهم في عرب فانا عربا وروا لا وغير ذلك من الاشياء
اي حداث اشكال الجبابرة مررا ولم تظهر معرسة بانا السجدة الازلية
لعمري كالأشياء لطيفة العالم المقطعة والمختلجة لها حداث ولم يندى عن
قريب فلما ان تظهر بعض صانع الان كتر حسنا وزاد الا ايضا قد اريد

الاشياء لا تتحرك على السفانة وتدخل الان اصحاب الالات فليس من متصورين
 ... فربما يكون بها اخر قليل لا يمكن ان يكون منها هذه موجودة منذ الازل
 كانت كل شيء مستويا في كل مكان لانه الجبار والكام بسبب الادوية والادوية
 وهي الاذوية للتو في كل يومها فيوما ان تتقلع لها العلية المجل
 او الادوية ترفع بكمس كل ونحو الالهة كانت فاذا الخ والمعلم فيعك
 يقدم بهما يشبه هذا اعني مقاومة الوسيلة اي الاثير الاثير جدا
 الاكله يرفع كافة الكوكب والنجوم وزوايا الارب وكماتها وهذه المقاومة
 ولهم كنهها ان تصدر معلول التاخر المصحح الاثير زعمه تطلبه
 واما لو كان العالم موجودا منذ الازل يثبت شيئا ان يرفع لوجبه
 التاخر المزاد بغير نهاية الصبر السحوية فيكون كامل والحال هذا كانت
 فاذا الخ نعم ان يكون العالم منذ الازل يثبت شيئا قطعيا بقا من عدم
 امكان خلقه منذ الازل الا ان يكون منه في الجزء التابع لكنه ليس يتعلق على هذه
 المباشرة وان يكون بعضا منها مشتركة ...
 عيب يقولون ولا معلول العلة الضرورية يجب ان يكون ضروريا واليك
 نظائرها الاول هذه قاعدة بالضرورة فلا يمكنها ان تكون بغير فعل وهي
 ضرورية جدا فلا يمكن ان تكون غير ناهية اجبا لا كثيرا فانها ان المعلول والعلة
 موجودات فيهما متساويان واما معا بالضرورة الاول والاولى ...
 اجيب على الاول ان العلة المقدمة ومثلها الاول الفاعلة بالضرورة عن
 فعله سلم عن خارج منكر وفي الجزء الثاني من البرهان ان الاثر لا ينفصل عن شئ هو
 الوجود للضرورة الطبيعية وشئ اخر هو الفعل من ضرورة الطبيعة فالله
 هو علة ضرورية بذاك النوع لا يمكن ان يكون يطابق جميعا حيزه السمي
 ولا فصل الحاجة فاذا كانا كانا كانا بكم المطلق لا يبدع شئ هكدا
 كان يمكنه

هذا كان يمكنه ان يفعل هذه الرتبة من زوايا الغير المتساوي لا يمكنه ضرورية
 الوجود تطلبه الفاعلية ضرورية اعني الفاعلة السمي للضرورة الفاعلة والله
 وانه هذه لا ترفع بضرورة الحد اعني زوايا المعلول كما انها كانت ترفع لوجبه
 معلوم يحدث فانه اذا قبل خلق العالم لم يكن خلقا من فعله بل خلقا من غير
 الفاعلية وفي الجزء الثاني من البرهان حقيقة شئ كانا لان المفيد او الغير
 المفيد بدلان على ضرورة شئ اخر والله مع عدم وجود مخلوقا لا يجب
 ان يقال عنه انه مفيد او غير مفيد بل انه كونه الله وحده ...
 وان ساكتا قايلا لما وجد حدث للفعل الا ان يكون الرتبة من الاول الغير المتساوي
 لا يمكنه فاجيب فكل الالات عن البرهان وينبغي الفعل كله هو الالات الفاعل
 ثم من هذا الشئ عجزية الله في الاصل الحاجة بطلانها المتعدي المكون من اثر
 الاول الذي هو صريح في كل من الازل لرسم اثره منذ الازل لان ذلك مثل
 للعلة المحركة او شئ واحد ...
 وعلى الثاني لعيبه ان العلة والمعلول المتعديين هو بالاسم مطلقا في الوجود
 منكم فلو كانت العلة ضرورية او حرة فلا تكتسب سمية العلة الاسما
 التعليل الفعلي والحركة والثاني في وجود المعلول التام والمسمى وانه لا يمنع
 بالضرورة كالمطلوب كاستحي فيما بعد كونه العلة بما انها موجودة تقدم
 وجود معلولها بالضرورة ...
 يلحق الله لا يمكن ان يصور ان العالم ابتدا حيا ما اول الامر لم يسم الله الية
 فليكن الله والية الله لا يوجد تابع فالتاثير انما ابتداع العالم فاذا لا يمكن
 تمييز ما تقدم العالم من الرتبة المتقدمة او التاخر من الالاتية موجبة
 غير متفصلة وهووية فلا تقدم ذوقا حقيقيا للزوايا
 لعيب فكل المقاومة قايلا لانه لا يمكنه ان يصور في عقله كما سوف نشتب

وجود موجودات خاضعة للمتناهي ويكون الدنيا ليس له بداية فأي علم لهم
الله الملاحظة وجوبها هو الزلية هذا إما هذا لا يقتضي أن يكون لها حد إلى أول
تكون الزلية حركيا ومنهذه البرهان الثاني والثالث محتملا أما النتيجة لا يصح
الافتراض فقط أنه لم يقدم وجود العالم متناهي ولا زمان ولا غير حقيقي ولا الزلية
لأنه لم يقدم شيئا كالحق ولا يشهد هذا البرهان المراد على ذلك لأنه لا يمكن
الدخول المتقدمة أو المتأخرة شيئا غير متقدم وتصوره وبالتالي لا تقدم أجل
حقيقة للزلية إنما تدل بالكفالة بحسب نوع تصورنا على أن الزلية تشارك
كل زوال وتقدم بحكمة لها وليس بعدم تقدمها على زوالها متناهي
يعلمون فأننا أنه يكون في زوالها دورا مختلفة قدر لا يشهد بها آثار القديمة
كلها إنما بواسطة الوقت أما بواسطة التقديرات العامة ليس بالصانع والمعلم
يكون أن يتغير النسب في كل الناس وبطالهم ويكون في كل الكافة الناس
كلوا يتكلموا بظلام الجهل لئلا كنز كانه يسكن في جهنم طويلا
كاملة خافية ومعرفة كافة الصانع والمعلم
لغيره يكون في زواله دورا وتما خلوها من الناس والبرهان الذي قد تقدم
بلافة تضاد الخافية فالكافة كافة الأشياء فدائم في الحقيقة والذوق موزون
عرف الانضمام هذا هو العلم المستقيم من الخفاء الذي علم بشيء أو غير
أعمال صناعية قدر محتمل فيكون في العلم كذا من أجل من لا يدرى لتقدير موزون
هذا المعتدل لا على ذلك وهذا لأنه يعتمد لنا بهما حركيا ضد افتراض
الزلية المعترف بها. فإلا تفرق من الجنس الذي قد لا يشي بالحكمة فلا يكون
الصانع والمعلم أقله المقترنة مع العيشة المشتركة والحياة الطبيعية
أن يكتبها الشئ الدائم ومثل ذلك جهل الصانع والمعلم الضرورية للحيوان
الناطقة لا يمكن افتراضه في الجنس البشري بأجمعه أو جزئ معتبر منه إلى زمان
مديد

خلا مقتضى حقوق الطبيعة الساطقة :-
أما باقي البرهان على الزلية العالم الخبيرة من القدماء خاصة فيكون لها بساطة أن
صلح القوم بتصورات الزلية والزمان طلقا المتقدم منها الشئ شلقا ومزول
اعتبار هذه البرهان على جهة فعلية بمجموعة كتاب جنون فيكون التي تشر بها
مؤيد على مشيئة من يكون وفي تشر بها مؤيد على مع ذلكها وجود البرهان
السورة على أنها والمؤيد المذكور ذلك فربانه إذا استثنى بها من على العاشر
(الزلية سائلا) فالباقي لا اعتبار لها فعلم :-
يظهر أنه يحسن لنا أن نشير قليلا إلى الجوز الشئ والملاحظة للزلية (وهي) فان
لاقتنا العقل وحده والذوق والملاحظات الطبيعية فلا يمكن أن يتجنى من تعيين
زوال الخلق وزوال العالم وإنما تاريخ حوى ذات فاعلمنا حركيا فينتج منه أن زوال العالم
قد تقدم وزوال الجنس البشري قبل ذلك - وإنما يجب الاعتقاد على غير هذا من أن
فان زوال الجنس البشري بحسب حكمة حكمة الاله وهو هذا الصانع
الذي كانت على مقتضى الشئ الغير اليافظ - فلا الجنس البشري الزلية أن ثبت
نشا ويقا ليس هو قدم مؤسسة المؤسسة وهذا التاريخ المؤيد بهم البشر
العالم لا تضاد فعلمنا المؤسسة العينية التي نسبها القلائد الملازمين إلى البرهان
والكلدان والصينيين لا يدرى أن التاريخ وعلم الملك عن هؤلاء العلوف التي
تألف عليها ليست صادقة ولا معتد بها بل لا يجوز من اعتبار المشورة -
فيكونا يؤيد وليس في غيرها من العباد لا يدرى قدومة الأورين والكلدان بهذا
المقدار حتى توفى كثيرا تبليد الأسس الحارث وتبليد الجبريد موسى وفاروق العلامة
وتجمل بحمد قدومه المصريين في القرن سنة وبمطقة الإبراج المتخلفة حركيا في مصر
التي يوصفها بحسب تمدد الملاحظة الفكرية التي في عصر الفلسفة (ارمق)
الفلسفة العائدين) لا اعتبارها لها تنسب بحسب حكم المقتضى لارزنة المملكة

كان خاضعا للتفسير بما هو متبع في الاشياء نظرا لما اكدنا سابقا اننا ان كان يمكننا معرفة
كذا يحدث ويخلق

قصيدة

انه لم يخلق العالم ان يكون يمكن ان يديم منذ لازل بنوع ان دوامه او دوامي
موجود مخلوق كان يكون خلقا من بداية بالمشي
ان العالم كان على ان يديم منذ لازل انما كان هو ان يديم بوجوده متناهما مختلفا او كما
يكون لو كان قابلا لتغييرا او ثباتا منذ لازل. ولما كان لا يتغير في تلك الماهية فاذا
اثبات الصغرى نظرا الى الجزء الاول. انه لو كان في العالم كاهن موجود لكان توجد موجبة
متناهما كما في اسرار الشبكات وتو اليه ليعلم ان ذلك في تمييزا لاسرار المختلفة فاذا لو
خلقت موجبة اكل منذ لازل او لو لم يكن ان خلق للمفرد او لكان ان تقدم اصدارا وتو اليه
غير متناهما من الشبكات والمجرات او من وجود الكواكب وكذا من تباين الفصول والاشجار
والحيوان والجمادى كلها قابلة العدد وهذا يكون يمكن ان يوجد بالفعل او يوجد ايضا عدد
من الحدود غير متناهية بالاشياء وهذا حال العالم كما انما ما قلناه في غير هذا المثل (انتموه صا) و
بهم واللاهوت سراج (ص) ثم ان هذه التعاليد والاصول والتشاكلات والافعال
المتضمنة بالموجبات التي يمكن الدوام من جهة البعدية ان يكون غير متناهية فيجب ان تتصورها
بغير وقتا او متناهما والاشياء ان تتوحد بتواصل فاذا انما العالم على اولا غير متناهما بالفعل
انما انما يمكن ان تكون متناهية وغير متناهية متناهما على ذلك انما في كل متتابع يوجد متقدمه يتاخر
فاذا اوجدت المفردة ان يكون اولها اي بداية وانما كانت متناهما متناهما من وجه للاضافة او
مضافة وبغير مضافة. وهذا انما في الاشياء المتناهما حيث حضور الواحد يدل على غيره
الاخر والعكس كما في تبدل المنارات والنبات في الحول كدعوانة لا يمكن ان يكون متناهما ان يوجد
في عالم واحد عينه فاذا هذه الاشياء المتناهما اما انما كان يجب ان توجد اما لو لم يكن
يوجد ما لا يجب ان توجد حقا الا بان يتقدم الواحد ان يوجد ان لم يكن الاخر موجودا بعد
فاذا العجب بالمفردة ان يمكن ان يقال انما قد كان حاضرا لم يتقدمه بل اقبل لم يتقدمه حاضرا
والحال

والحال ان هذا يقتضيه وانما البداية وانما ان فوق الحد الواحد على الاخر فاذا من الحال
بالمتناهما دعام هذا التسايع الغير المتناهي الى الابد. انما انما يثبت انما يعرف من حق من العقل
وهذه ان النوع البشري هي قباله المتناهما وتوهم بتواصل فاعلم ان يوجد العالم منذ
لازل ولما كان يوجد لكان يوجد لكان اولها ان يمكن ان يوجد بالفعل عدد غير متناهية بالفعل
من الموجبات انما يتناهما على ان خلق شيئا اخر ايضا وهذه جميعها على المتناهما
انما الجزاء الثاني من الصغرى فيثبت من هذا وهو ان افترضنا ارضا موجبة لا يقبل
بذاته شيئا من الاصدارا والتواجد والتغييرا والتبدل انما لو لم يكن ان خلق منذ لازل
فلا ان الذي انما غير متناهية او الشئ متناهما ان يتصورا مخلوقين او اقله يمكن ان يخلق في بعد
ما من الارض وغيره ولا مركز ذلك لا يمكن ان يفهم حقا اقله من العقل لا يمكن ان سلسلية
غير متناهية بالفعل من الحد والحدود التي كان يمكن ان تتصور بالافعال المذكورة حركة احد
ذلك الجسمين حول الارض. والحال ان السلسلة الغير المتناهية بالفعل بالافعال ايضا
تجري متناهما بالمتناهما كما يجب ما قبل في الاثر والاشياء واللاهوت
وهذه القضية تثبت ايضا بالهم نعلم ان يمكن موجود مخلوق ما باق وهو ان
الحلق يدل على وجودية الشئ لا الاستعدادية فقط بل الحقيقة ايضا انما على وجودية كذا
بنوع ان وجود الشئ المخلوق يجب من الضرورة ان يتقدمه عدم الموجود انما ان الموجود
بالفعل يجب ان يتقدمه عدم الموجود المطلق ولا كما كانت حالة الامكان من غير حقيقة موجودا
الموجود وانما لا في عدم وجود موجبة كذا يجب ان تجري متناهما بالمتناهما (ص) فطبيعة الحديث
فالخلق اذا يقتضيه ذاتيا بداية الموجود. ولا يصح للمفرد لخاصة اي ان خلق الشئ وجودية
بشرط حقا عدم الموجود المطلق با انما يدل على ان الشئ لم يبدع من موضوع سابق
وجوده او على ان الشئ لما كان عقيدا ان يوجد لم يبدع لكان الشئ لم يوجد وقتا
ما اوان الموجود كان واجبا ان ياتي بعد التلاشي عدم الموجود. ثم يقولون انما يمكن
ان العلة تكون اقدم من المفعول بالطبيعة. لان هذا المعرب هو اهل الطبيعة لا انما

اذ لم يرد ان نسم بالافاضة وجدها بل بالحقيقة فيكون فاصفا ان عدم الوجود المطلق يتحقق
موجوده عدم الدوام السابق. واما لا يتحقق تحقق الحق المعروض موقوف على مكان الحق
القابل للعدم فقط المستقيم على الحد المتعدد ابداعا. الامر الذي لا يخلو له بالحقيقة اذ ان
يتقدم عدم الدوام. واما تقدم دوام الوجود الفاعلة نظرا الى المطلق التفسيرين ما هو سابق
وجودها. والحق ليس لها طبيعة قائمة بذاتها متفرقة عن الطبيعة العامة. كما هو كذا في
الموجود المتأتمين من فاعليته. الدلائل فترقا لا يكون موقوف ونجاتها ولكن في اذ
المشوق من عدم الماتة والصورة فلا يفي تقدم طبيعة العامة الفاعلة وحدة نظرا الى المعلوم
الذي لم يزل موجودا بل بسبب الحق الذي به هي ان باقي المعلوم الى الوجود اي با ان
هي ان يحمل على الوجود بعد عدم الوجود البسيط كما قلنا آتيا وبنا في يتفرق من وجوده
عندنا. تاسيعة للفعل ولهذا تكون تقدمه كما نظر الى الوجود عندنا نظر الى الدوام لانه كما ان
كون الشيء تاسيعة الى الحق يتفرق سابقا وجودا تاما هكذا الوجود التام لا يكون يكون خلقا
من حقيقة ما للدوام. ثانيا. ان المولية المحركة سارت في تحرك في الوجود من وجوده
ليست هي المولية الوجود الموقوف. بل لخلق ان لا يكون كون شيئا متفرقا عن وجوده الموقوف
والحال انه قد ثبت ان فاضح ان ضرورة الوجود المطلقة تاف مطلقا للوجود المحرك متناهية
ملققة ايضا المولية الى الدوام الغير المتناهية ما ان تاف ضرورة الوجود. ولا تقل ان الكلام
هذا ليس عن المولية الذاتية والمطلقة بل عن دليل الحقيقة الذي به توجد مع المولية كلها
با ان لا تكون حقيقة معينة من المولية لم تكن الحقيقة لها واعاها ليست شئ ما هذا
ليس انما هي انقول ان عندنا الإرادة الحقيقة قد كانت دائما في الله نوع انه لا توجد حقيقة
لم تكن بها فهذا انه قد ثبت ان تلك الحقيقة حاصلها على ارضية الله فيها الذاتية والمطلقة.
فانما ايضا ان لم تكن حقيقة معينة من المولية لم توجد الحقيقة بها هي ان شخصها المولية
المطلقة كلها معا. ثالثا. ان المولية هيمنة الله الغير القابلة للعصال عندنا. فاما ان يجب بالضرورة
انه بطبيعته يكون ويتفرق على كل شيء في هذا فانه يكون متدانة بالمولية كلها. والحال ان
الامر

لذلك. لان العامة قبل ان تحمل هي ان تكون وتتفرق حاصلها على طبيعتها التامة والحدوة
كل نوع والى الامكان ان فعل. فاد ان الله هي ان يتقدم ضرورة كالميلية كالميلية. كذلك
ندوام اي في ارضية لها ما فاد ان من خلية يكون ان تكون ارضية بالبيت ومن هاتين التان
لا يكون ان الله يتقدم ضرورة قبل الحقيقة يتقدم رتبة الطبيعة لانه اذ يكون الكلام
عن الفعل يتفرق فاد ان لم يخلو تقدم الرتبة هذا تقدم الطبيعة حتى تكون موجودة بالتمام مع
لا كما صفاها وبنا في مع دواها فلا يكون كون عندنا فاعلة. ولا هيمنة ايضا لتقبل -
والها الماخوة تماثل في المطلق (ق م ج هـ) هيمنة المستقيم بانيتها وفي
البيولوجيا (مراي) هيمنة. ويتعدد الإرادة الحالى اكلها يكون كون شئ نظير
سابق واخر يتولد مع تقدم رتبة الطبيعة فقط. لان الحق المستقيم بانيتها كما يتأهاك
عندنا في للتو لانه ذات حاسة حقيقة مع قوف الحق بذاته. ويتعدد اذنا الحالى هو من
قطر وكيفية لماسة الفاعلية اي القوة الفاعلة مجردة. بالمتابع اموزات قوف نفسا
وليس وجوده طبيعة متميز عنهما. فاد الحق يكون نتاج شئ من ذلك يحمل وجود العالم
ايضا يكون بلا وسط بغيره شئ ذات للطبيعة الحقيقية او يتفرق من ماريها ليولم وجوده
اقام بذاته والمتفرق والحال ان الامر من كذا بانها فاد انما قبل سابقا (هـ) وطبيعة
الله والعالم. وبعد ذلك ان دوام نفسا فاعليتها هاتان ارضية الاجزاء. فاد ان لا يوجد
ان يكون يتفرق فيها حقيقة عامة ما توجد اشئ وتبدل ان تشعيرها او حقيقة اخرى
ما يسمي اسم المولية الفاعلية تاما ويبرز الى الفعل حتى انما بين هذه الوجود ان تقدم رتبة الطبيعة
وانا ارضية الله مريحية افا شئ غير متناه في الفعل ولا متميز فلا يكون تلاصق لها ما ولا
يكون يتفرق بها حقيقة ما لا يتأهاها وتتقدمها او تتأهاها اربا. ان خلق الموجودات
الحادث ويحفظ هيمنة يكونا متساويين على سوي بالحركة الحقيقة فاد ان الله يمكنه
لكنه ان يتفرق موجودا ما ولا يتقبلية. هكذا هيمنة ان يمكنه ان يحفظ اوله. والحال
لواحق وجوده موجود مخلوق منذ الازل لما امكنه كذا ان يحفظ هذا ولا يحفظ لانه

خلق منذ الازل. اما لو وجدت وماتت لوجدت (ما هو بها ايضا) سلسلة متتابعة من
الحدود غير متناهية النمل. وهذا ذلك ان تصورات الشمس تمت التور بالحدود المتشابهة
لا يتبع من جهة اخرى لانها كما هي في العالم با انما هي ايضا لا يكون يلاحظ فظهر عدد
من الحروف في هذا السراء. كان الله على صورة اوفر ودين. وهذا لاننا لم نقتل ان العالم
يكن ممكنا ان يكون انشأ لان الله حر بالخلق بل من تصور الخلق ذاته ومنه الخلق هو يداع
الشيء خارجا مع ان الشيء وجوده متغيرا ومختلفا في التعامل. وهذا ان الامور يتوفا مرود
ان وجود الشيء الخلق يجب ان يكون لما بدأ به وان دوام الله يتقدم دوام الشيء الخلق
وبالتالي ايضا ان الله له المال داخل ان الخلقه يكون ان تكون من بداية الوجود اي ان تكون انشأ
وعر حيث انما كان قبل في التوفا ان الله قدوة على خلق المتناقضين في المراتب في عدم قطع الوجود
شيء ولهذا يكن واجب ان يكون الله ان لا يتقدم ان يدع العالم ان لا يكون في المراتب في عدم قطع الوجود
يكون ان الله كان يكتد ان يتفق المجرى في صفاتها اصل اي قدوم بدونه فانه اذا كان
يتمكن ان يتخلفا ويختلفا حتى تتكون بلا بداية

الجزء الرابع

انما تتصور العالم كما في موضع في شيء آخر وهذا الدعوة فصحته. وثبتت متواترا ان الفضا
موجودة في العالم وان كل من الاجسام يأخذ مكانا ومكانا فيها. ومن حيث ان احد الاجسام لا يوجد
في المكانة مختلفة في شئ في هذا يكن ان يستألفا من اجزاء من الجسم في امكانة كثيرة ما هو
قبل ان يمتنع هذه على جدي في جسمان ورد المكون في اس من تصور الفضا هذا. ان من تصور
المتد بالاجتماع تتصل الى تصور الفضا لانها المنفعة الاجرام برفع اخر كما قيل ان واسطة -
التصور المظهر في الموضع الممتدة الممتدة بالاجزاء الممتدة بالاجزاء الممتدة بالاجزاء الممتدة بالاجزاء
فان قولنا هذا التصور من جسم شعري الى مجموع اجسام كثيرة موجودة معا بسلسلة متصلة
طبيعية فيحصل تحريكها تسليع ما يجب لاجزاء الثلاثة صارت من وجود الاجسام المذكورة
مما. فالاعتبار العرف الذي يظهر شيئا كثيرة متيزة في ذاتها ومتمدة مع بعضها نظرا لاجزاء
كلها موجودة به وحركتها الاجسام ايضا التي تجري متتابع فترسم التسليع باقي الاجسام فتنس
البند بشتان تصور هذا التسليع الصارت من وجود الاجسام مما فذلك ان التصور المظهر
التسليع طولا وعرضا وعمقا الصارت من وجود اجرام هذا العالم معا بسلسلة متصلة طبيعية
يتقدم لنا تصور الفضا الطبيعية والجزئية التي لا يستقيم ترتيبها لبعدها برتبة
المجرة اما بسلسلة متصلة طبيعية اذا ما بالاجزاء فيقوم سري بالتسليع الصارت من
الوجود مما السابق ذكره اي رتبة المجرة لمرجعه الفضا الطبيعية والجزئية لا
تقام بياضتها خصوصا هذا المذكور في التسليع مما عاها التصور المجري بمرتبها من ذلك

انما لو وجدت وماتت لوجدت (ما هو بها ايضا) سلسلة متتابعة من
الحدود غير متناهية النمل. وهذا ذلك ان تصورات الشمس تمت التور بالحدود المتشابهة
لا يتبع من جهة اخرى لانها كما هي في العالم با انما هي ايضا لا يكون يلاحظ فظهر عدد
من الحروف في هذا السراء. كان الله على صورة اوفر ودين. وهذا لاننا لم نقتل ان العالم
يكن ممكنا ان يكون انشأ لان الله حر بالخلق بل من تصور الخلق ذاته ومنه الخلق هو يداع
الشيء خارجا مع ان الشيء وجوده متغيرا ومختلفا في التعامل. وهذا ان الامور يتوفا مرود
ان وجود الشيء الخلق يجب ان يكون لما بدأ به وان دوام الله يتقدم دوام الشيء الخلق
وبالتالي ايضا ان الله له المال داخل ان الخلقه يكون ان تكون من بداية الوجود اي ان تكون انشأ
وعر حيث انما كان قبل في التوفا ان الله قدوة على خلق المتناقضين في المراتب في عدم قطع الوجود
شيء ولهذا يكن واجب ان يكون الله ان لا يتقدم ان يدع العالم ان لا يكون في المراتب في عدم قطع الوجود
يكون ان الله كان يكتد ان يتفق المجرى في صفاتها اصل اي قدوم بدونه فانه اذا كان
يتمكن ان يتخلفا ويختلفا حتى تتكون بلا بداية

اجب نأكل الشبهة والنمل فان الدوام بشي خلق من ضايفه ان لا يوجد من جهة الطبيعة
لاننا في طبيعة الخلق الى انشأ من عدم الوجود بل الطبيعة الى الوجود ولابد من الشيء. ولا
تدل ايضا على شئ غير متناهية بالشيء والفضل تظهر الدوام بدونه بداية او انشأ من جهة الطبيعة
فان هذا حال في الطبيعة وان يكون ذلك. اجزاء ان تراجعت وفهم جيد تد
واستقرت حسب الشريعة والمبطل الموردة سابقا رصهم. اعني انما شئ هو المظهر والبعث
في امكان العالم بالشيء وشي آخر في الحكم في امكان العالم ان يكون انشأ وشي هو الحكم من
القدرة الكافية لخلق العالم وشي آخر البعث من طرف خلق العالم منذ الازل فلا يصعب على
هذا الامر ان تقدم هذا النوع وما الشبهة. وهو ان يكون ان يوجد في هذا العالم
لأنه ان يكون بذاته ممكنا ان يتفق متناقضا. التناقض في وجوده متساوية لا بد له من الخلق
ان العالم كان ممكنا منذ الازل لاننا لا ننقض متناقضا والله منذ الازل كما في كونه لا بد له من الخلق
العلم

قد انة بالقرينة وجود الجسم الحقيقي ما يعلق بانكارنا اتساع ما تصف بالبعاد
 الثلثة وهو غير محدود لان هذا العالم ولو فرض في جميع كائنه الموجود المائت لا يخرج
 لنا ان نفهم الاشياء او ذلك تفاوت حدودها وانما لا يتصور احدنا مكانا في هذا
 الاتساع العظيم الذي قد سبق وجود العالم وانما اتساعه فلا يلزم ان يات لنا اتساعا باقيا
 وسندلا اننا نفهم غير محدود وغير مقيود كما اننا لا نعلم اننا نتصور اننا لم نخلقت
 من امر اخر غير محدود به كائنه مقيودا او متميزا من بعضها ونفهم اننا نتبع مقدار
 مكان الاجسام التي يكون خلق وتصور هذا الاتساع المتصف بالابعاد الثلثة المناسب
 في الجسم يظهر تصورنا للصفة المطلقة او التصويرية او القليلة التي يحددها البعض
 بان كان على الجسم ما لا يقتضي تصويرية وتجلية لكان هذا التصور ليس تصويريا عقليا
 بل بالمقابل الى الصفة الحقيقية الطبيعية والمضافة الى المشرجة اعلاها التي تتصورها هي
 مرسومة مرسومة بالانفس الى ايضا الثلثة الحقيقية الموجودة في الجسم في مجموع الاشياء
 ولها اسواق في موضوعات لان عقلا لا يفهم هذه الصفة التصويرية التي لا تتصل بالية
 التي تصدر من وجود الجسم من الموضوعية وتتم الاتساع الطبيعي ذاته الى الصفة
 الحقيقية موضوعية التي ان البعض من حيث انهم لم يميزوا بالكلية انهم بين الوجود العقلي والموجود
 اذ بين اساق الوجود الموضوعي وبين الوجود الموضوعي ذاته فقد وهو ان هذه الصفة
 التصويرية هي وجود ما كان خارج عقلا حقيقيا. ونفهم والتسكن

القضية الاولى

ان الصفة المطلقة ليست موجودة ما كانا خارجا ونفسا
 انة لهما في حد اذ هذه الصفة كائنا ما كانا غير مرسومة في عدم ذوقها فقط لا
 موجودة في موضوعها الا انها تكون موجودة اما غير مخلوقة اما مخلوقة وهذا ما يجوز ان
 مرنا وجوده كائنه مستقل فلا يلزم لانه لا شيء غير مخلوق سواء تعالى. والمقول ان هذه
 الصفة تقوم سرورا بعدم مرسومة تقع ذاتها هي ان جذا لانه موجب لتسليم بالابعاد الثلثة
 في

والصفة المطلقة الكلية البشائية والحياتية بتصورها على غير ما على قبل الاشياء. راجع ما قبل في
 الالهي (ص ٢٠٢ ق ٢) ما لنا في مجال ايضا لان موجودا كذا من حيث اننا لا يكون يكون
 دمجيا وسيطيا فان قبل اننا جرمنا وادق ومحدد فيزم الهت ثانيا من صفة اخرى يقبل
 ما هذا الجرم هو وجودها لانه يجب من الضرورة ان يكون متاهيا وعلى ان يتصور اتساع
 آخرها ايضا عندنا وفيما بل عندنا لا يبايئ الثلثة. وهو ما يفهم ان هذه الصفة لا يكون ان
 تكون مرسومة طبيعيا لان هذا يمكنه ان يقيم طبيعيا لغيره من جرمها. اخيرا ان يكون الشيء
 متنا ومرتنا ويتفق تناقضا. ولما كان ما قبل في الاتساع جرمها. فالذي يترتب من الصفة هو
 ان هذه الصفة تناسبها الموصلة الموجودة. فانه هي وجودية. اذ لا لها شيء غير متنا
 وغير مقيود وطويل وعريض وعميق. ثانيا ايضا قلنا ان الشيء يكون مرسوما لغيره الواحد او
 الاخر متنا لانه اذ كانت في أقصى العالم ليس انك تستطيع ان تعد يدك بغيرها في وترشق
 صرا. فاذ انك شيئا موجودا وطبيعتا ما تقدم اليد ويرشق به السهم
 اذ انك ميزا الذي المخرج الموجود في عقلا مسلم مرسومة متنا. فتفهم هذه الصفة ليس
 هو دمجيا بل يتا على طبيعيا المكان ذاتا ولهذا يكون الوجود في عقلا ان تعلق
 عليه حقا. ما هذا لا يثبتها من جرم وجود موضوعية. ومن ثم ان الوجود الموصلي انما يثبت
 الموجود العقلي فقط لهذا التصور لان عدم تاهي هذه الصفة وعدم تحركها لا يخلطان
 طبيعيا المكان عينها فقط. لانه لا يعرفه الا في موضوع عدم التاهي الحقيقي والصلح مع امتداد
 الحقيقي والطبيعي هو وجودها وحقا. واعلم اننا ايضا ما اشركا اليه في محل آخر ان عدم تاهي هذه
 الصفة ولو كانت تصويرية لا يكون بالفضل بل بالقول ان ترا اعتسب عدم التاهي
 هذا لانه لا يفسد بما اذا هذا بل لا يتصور الامكان بالعدم لان المكان الثلثة لا يبايئ
 الامتداد بما اننا لا يكون ان يكون الاشياء غير محدود. ومرنا نتبع بسهولة ما حشد ان ذكرت
 اننا لا نفتكر بالصفت التصويرية لانظر الصفة الطبيعية. انة لم يجب وتلك الذي
 لا تظن ان تصور الصفة التصويرية هذا كائنه متولد ويظهر شيئا لغيره. لان عدم التاهي

وعدم التعبد بالزينة فلا يحل طهارة الجسم لهذا المقترن مع هذا التقدير ولا يجب ان هذه المسألة او
المحذون تعلق على طهارة الجسم بل على ان تفرق اسما في مفهومه المردود في قوله في الاستحباب
على اربعة اشياء فيجب ميزانها قابلية القبول والمعدود خاصة انكر معدود غيبه اسم

القضية الثانية

فان كان هذا المقصد قائم بهذا وهو انما لو تصورنا جسمنا يتلقى ويصرف كان يرمم بعدا
تارة اكثر من اقل من ثلثه ما تصورنا ولو خلق جرحا في جرحنا وبين لنا فهم كونه انما يجب
لعدم اجزائنا من هذه المسئلة اعظم من الجزء الذي يجاوز لأجزاء مثلا وكان يمكن ان يتصور
ان احداهما يتعدى الى اخره في جسمه الا ذلك على ان يوجد في هذه المسئلة حدود خاصة و
لا يوجد في موضعها على اربعة اشياء لا تشايب سلبا بالتقدم فاكرا الشبهة لان ما تقدم به
اليد ويرى في السهم لا يكون شيئا وجوديا طبيعيا بل بعد للوجود بين حدود العالم واليد المنة
ما ان السهم المرفوع يكون هذا ذاته وجوديا موضوعيا لانه لا يتصور وجوده وجودا موضوعيا
فان لم يوجد موضوع وجودي موضوعيا بين كل الحزق ولا يزداد ان اليد حينئذ هو السهم
يتقدم في العدم او ما يتقدم ولا يتقدم الى امر يتقدم في العدم با انها لا يتقدم في شيء
وجودي طبيعيا سلبا يتقدم في العدم با انها لا يتكسب بعد وجودي طبيعي عن حدود العالم
صار من الشبهة المتبادلة الوجودية موضوعيا متكررا لا لا في هذا النوع فاقم ان يقال ان العالم
شأن الوجود لانه وجود في العدم امر الذي يعنى فقط انة لا يوجد في محل قابل وجودي
حيث انة كائنا في غير هذا المكان لا يتصور وجود وجودي ان يقوم بذاته اعلى لاعتبار آخر موضوع
لا يتل به وهذه المسئلة المطلقة تدعى ايضا خلافا ما انها تفهم ايضا من ذات طبعها انما
خالين من كل وجود طبيعي متقدما للمسئلة الوجودية طبيعيا التي تدعى هاهنا دون وجود الاحرام
مما يملو في كل مكان اقلنا الغير كائنا اى اقلنا الخاليين من الماء الخليفة بين احرام هذا
العالم هذا نفس الطبيعي انشائه وينتج من ذات وجود المكان في رتبة الاشياء لانه كما كانت
النسبة الطبيعية مملوفا انة وكل ما كان لما في ولائها يجري من الخلافة بين الاحرام وعنا مبرها
ولغات الاحرام فيمكن ان لا تتم نوع آخر في رتبة الاشياء هذه الامنى الجسم الواحد من
الاد

الخلا الذي يخلق الآخر به ما كان علما لا محبة فيكون من اركان المسئلة الخالية من الكمال وهذا
فان كان
ان المسئلة الخالية والركائز كانت كالملة فيمكن
ان هذه المسئلة تنبثق وانما لانه لو كانت المسئلة الخالية بالكل مسئلة كان مسئلة
ايضا تتصور المسئلة المطلقة اذ تنقسم الى اربعة اشياء مع تفريق وجود طبيعي وهذا لو كان يقال
ولا كان مسئلة ايضا خلق وجود متد طبيعيا ثم لا شيء من المناقاة في ان يتصور جرحا
كرويا فقط مثلا وهو انما سواه بلع هذا الجرحا الى المواقعا في بعد ما الى الموقوفات
تكون المسئلة المتضمنة بينها الخالية ويضرب الى ذلك ان لا يسقط وانما ان الله يمكن ان
يلا شيئا ما من هذه العالم مع لبعث با في الاحرام فيرتفع وهذا بقي تلك المسئلة التي
كانت مشغولة من ذلك المسئلة الخالية اجزاء ان كانت ايضا ذاتا تسليح صنع اللذات
الكامل نظر الخلا الذي يدعوها خلافة في الوجود فليس كما ان اسكاه ولا يبعد الزهر
انما على الاقران المذكور خلافة جسم ما في الاحرام الخليفة تسليح عالم الى الواو ولولا ذلك
لاستغنى من بعضها ولم تتقدم لانه لا يتوسط شيئا بينها لان الواو اعداها في الكيفية
ولا يمكن ان يكون سببا طبيعيا قطعا لعدم يجب ان تلك الاحرام الخليفة لاحقا ان كانت
مصدرة من أصل الى الوجود وهذا ذلك انها تتصور غير متحركة الامر الذي يكون المحصل عليه اقله
من النوع الملائمة ذاتا واقعا الثاني في كتابها ودرها من الترادف لم لا يثبت شيئا لكونه لكي
تكون الاحرام بالمواكل مع بعضها وبها لا لا تتقدم عن بعضها لا يمكن ان لا يكون شيئا ط
بينها بالفعل بل يطلب ان لا يكون ان يتوسط شيئا ايضا هذا ليس صحيح في اقران المسئلة
الخالية الخليفة عليها حدود الجسلا الخليفة الخوف ان يكون وسط شيئا بالفعل في
ذلك يمكن كل موضع ان يتوسط
ان من تتصور المسئلة الطبيعية والمجهول في بحث اننا لا نحيط العالم بغير ذلك كما
ماد من التسلح الطبيعي والمجهول من الجسلا الموجودة مما ثم ان كلاس الجسلا المذفع

محدد من الوجود نظرًا إلى ما ساعد به في إثباته بتساعده الخاص بما وجب جزئاً من هذا التساعده العام
أي النسبة الطبيعية وهذا النوع من الوجوه يتم كماله الطبيعي لكل من الأجسام ومن ثم أن
الكان الطبيعي هو جزء النسبة الطبيعية المشغولة من الجسم . وان احلست متوركان هذا إلى
النسبة المطلقة أي الطبيعية نوعاً من جسم ما يتسلط عليه بجواب جزئاً من هذه النسبة
الطبيعية فتعمل على نفس المكان الطبيعي . ومن هنا أتت أولاً أن المكان لا يجوز ما يستقام به
بأنه جزءاً من النسبة المشغولة من الجسم . ثانياً أن العام كماله يتجوز في ذاته أي أنه يتم
النسبة الطبيعية وأنه يوجد فقط في النسبة الطبيعية لا في غيرها فأنه لا يوجد
في موضوع ما يتوزع موضوع طبيعي وقابل وأنه يمكن تقويم أجزائه من حدود العام .
إنه القلاسة المقتضية تماثل لا وسطاً لها ليس كما هو محذور في المكان بأنه أحد الحادى الغير

القضية الثالثة

أن الكلاسة المقتضية وجود الجسم ذاته . فيمكنه كثيراً ما هو ممكن في موضوعه لا بالمكان
أنه انما كان التكرار في المكان أعني بالملحظة التي هي في الحقيقة التي هي في الحقيقة التي هي في الحقيقة
أن تقويم ترتيب الأشياء الطبيعي ويتبين ذلك بسهولة وضعياً وسلبياً من التسليم السابق
من طبيعة المكان . وهذه المناقاة المطلقة لا تحل في كون أياً من الموضوعات بالتكرار يتضاعف
أنه بأنه يجب أن تتحقق عنداً بالانتماء لجهة كذا المولات المتناقضة . والحال لا يصحح كلاً
للمرور فلا لوقد لا بد من دخول طبيعة المكان . أما أنه نسبياً الموضوعات الخاصة بالقيمة النسبية
الطبيعية فأنها أومناسية للموضوع المتكافئة في اتساع سطحه . وممراً أنه متى وجد التكرار
فتتضاعف نسبة الموضوعات معاً والمكان ذاته أي أجزاء النسبة المشغولة من الموضوع لا
الموضوع ذاته أي الموجود لأن هذه جميعها موحدة أصلها واحدة فلا تنقسم طبيعة الموجود ولا يتفرع
تضاعف فروضه . وأما مناسبة اشغال المكان فإن كل موضوع من ذات طبيعة الموضوع
أي الموجود لا أها من كونه مجردة من ذاتها من المكان (لأنه يمكن طبعه سوى أن تجاوب
جزءاً من النسبة كما تجاوب جوهرين ولا تنقسم بالوجود معاً أي بالموجود كان واحد أو ثقل)
فتبقى دائماً هي نفسها ولا تنقسم بالثاني تضاعف الموجود

المعقول وكأنا يفهم الحادى سطح الجسم المحيط . على أن هذا التعريف لا يتبين استقيماً لأنه يمكن
أن يحل المكان انقباضاً وثباتاً يتم طبيعة المكان كلها في مطابقة الجسم الخاضع المحيط
الذي يطلب ضرورة عدم تحركه أيضاً . إن النسبة الطبيعية لا يمكن أن يتم سطح محيط
وتتحدد طبيعة المكان يجب أن يتبين نوع اتساع الموضوع المتحدد في نفس المكان
وجست يمكن أن يتصور مكان خلو من نسبة عدم تحرك الشيء الخاضع المحيط
وإن المحدث فيكون طبيعة المكان في النسبة الخائبة وجدها أي الموجودات معاً وجودت
المكان هكذا أنه نسبة إلى الموجودات معاً . يتوزع هذا بجانب المسائل إن هو يلزم
فإنه هذا يتم المكان . وأما أقله هو المكان وطبيعة المكان وتبقى آخره هو النوع الذي
حكم به على مكان الموجود . ثانياً أنه إن كانت طبيعة المكان قائمة في النسبة وجدها أي
الموجودات معاً لمحل الموجود في المكان بواسطة الكلاسة الطبيعية للمكان وهذا كاذب . ولا
يمكن سبب لما إذا هو مجرد البسيط أن يوجد بالمكان بالخصوص وأن يتشكك ولما اعتبر
مطابقة المكان وقابلية متى تغير اتساع سطح الموضوع الخاضع فتتكون أليوانا لا تزال
تتغير الموجود في المكان ولا تغيرت النسبة الخائبة متى وجدنا اتساع سطحه بجواب جزئاً
النسبة

والله اعلم بما يدور في هذا الرأي مما هو من وجه السبب الكافي لانتسابه الى في احسنه العالم هذه
 المخلقة ان كان الله اعقب هذا العالم بالتمثيل على باقي العوالم الممكنة لان عرقا احسن من
 الجميع لان هذا ليس هو الا ذات من العوالم الممكنة التي ليست بها احسنه اقتضاها ما لا يدور
 وبالله اعلم ان الله الذي لا يجب ان يكون محورا بل هو ابدع او بعبارة اخرى هذا الشيء
 يحدث اوداك لان هذا يتم حجة الشاقي وحجة التوهم الخاصة بالله عز وجل في حديث
 طريكان يفيد الاحكام شيئا القليل المأخوذ من تحديد الله المزمع على ان يرمي للشيا المخلقة
 غاية احسن من كل ما سواها نظرا الى المجرى ذات شوق غير متناه وخلق من ان تولى في طريقه
 لا هيبة له هذه المزموعة هي تامة قطع تحديد البرادة الالهية او خلق شئ ابدع منهم فخلقهم ويتلق
 هذا بالسر لان ذلك وهذا من هذه الحكمة الالهية قطع العاليية او غاية الفعل تكون لا يمتد بالخالق
 ويمكن ذلك المزموعة الصادرة من تحديد الى احسنها فاقوم الخلق من انقباض هذا اوداك
 وما احصاه عن ذات طبيعة الموصوف القابل لانتخاب فخلق ذات التوحيد السابق الى واحد
 الذي يمتد بجلية الحجة اي القوة لا تقايد وما يقره في ايضا من ان تقوم الله المظهر
 العالم العتيد ابداعا يجب ان يكون كماله فالعالم اذا المظهر عاينته الذي لا يكون احسن
 بالشيء فينبط بالتيقن البسيط فانهم ان تقوم الله الملاحظ عقليا وهو في عوالم كماله
 ولا هو اي موصوف كان وانما هذا لا يمتد قطعا انما يجب ان يكون كماله موصوفا ايضا لان كماله
 انه ان يعرف موصوفا متناهيا وانما ان عرف فيها ذاته يجب ان يصير كماله بغير تمام واحسن
 من كماله سواه فلهذا يكون ان يقال قطعا ان الله عز وجل العالم احسن من كل ما سواه اضافيا باللائحة
 الى غاية الموصوفا له اعني ما انما انقب هذا العالم قطع الذي عرفت مجازا بعد هذه النهاية
 لا يجرى في طائفة التي احصاه الحاج اما عصبه في كمال الشاقي لاختلافه المتكافئ على ان
 يجب ان توجد في الموصوفا المركب منها اعني انما لها في الموصوفا انه با احكام الله الذين
 بدت في الموصوفا التي قد ادى الى ان توجد في الموصوفا الحديثة ولا تدين الموصوفا الالهية او تنقص
 من ازدياد جوده الموصوفا الحديثة او تنقصها ومن لا احتياج الى التعليم باحسنة العالم المخلقة

٢

كان الموصوفا الالهية بخلاف ذلك تحتل من ما ارجع ما قبل سابقا في الادوية الطبيعية
 راسا بوجه وبما يتعلق من توفيق المصالح الى جميع السامع بالمشهور والتداعي الموصوفا
 وهذا العالم حيث يتنا ايضا ان الله باظهار جوده ثم ايسلحه الفاعل لا يتقدم باهر احسن
 بالشيء ولا ما هو على احسن وعلى هذا الحد تنفي بحولنا كانه لا عزائم المتنا لا عزائم جوده
 جزء القضية الاخر
 انما ما قيل اننا (مب) يتبع انما ليس بمستقيم على اولئك الذين يتنا وعنه من تميز عاين
 الفعل على عاين القائل ولذلك يترجم ان الله يرمي الدائم بمنزلة عاين اظهار صفاته اذنا لان
 الموصوفا في حقيقتهم انه لا يكون ان يخلق من عوالم الخلق الموصوفا انما جعل فينبط بالمقدمة ان العالم
 وجد بالضرورة وان الله واجب عليه ان يخلق من لا زوالا لانه تعالى كمالا ما كان له
 لانه من الواجب انما لولا وجود هذا العالم لما كان اظهار صفاته الله الحاج مستقبلا قطعا
 عوالم الله اراد ذلك بمنزلة غاية لذته لا مصادرة ووه واسطه نظرا الى ذاته وكل ما هي
 حكما لا يكون ان لا يكون في الله وانما اذا قيل ان غاية الله ذاته التي قصدتها كانت استعمرت
 الوحد الذي لا يكون ان يخلو منه قطعا في اخره لتحديد الى لحد ايضا اذنا عدم ارادته
 خلق شئ يستعمل حريته فيجب سوى واظهار صفات الخارج عاين معلقة على العالم فينبط ان
 انه كان يمكن ان يخلو منه لانه نسب حاد وجزء من هذا اجتمعا الى غاية الخلقية اكثر
 منه الى غاية الله وقد احسن ما يرى قوما بالاضاع ما عني في صدمه (مستلزم كماله) من
 قال ان غاية المصادرة الالهية لا يكون ان تكون الموصوفا الله ولا يفعل لاجل ابداع هذه النهاية
 في الرجوع لان جوده انما لا يدين في خلقه لا في التفسير ولا يكون ان يزداد عليه شئ ولا يكون ان يقال
 ان الله يفعل لاجل تحسينه ولان الله يفعل لاجل اكسابه هذه النهاية لانه ما كماله كماله
 ليكنس الموصوفا لانه عوالم جوده تم فيق اذنا يفعل لاجل النهاية لانه انما يفعل لاجل
 لا تشارك بالنهاية كذا ذلك باو في جوده يتر على اعراض في الاصل لا يجرى في جوده الذي يترجم
 به ان الله ان كان خلق كل شئ لاجل جوده فيكون طامعا او متوقفا بالهبة لذاتية او متوقفا

٣

لانه اولاً ان الله لم يبدع كائناً لا يشاء الاظهار لعدم الحاجة كائناً محتاج الى هذا الاظهار
او كائناً يزياد به كائناً للداخل الذي يتم فقط من ذات الالهيات لا لغيره الملاحظة بذاتها
وهي اقناها وبالتالي من الحرية واستقامتها الذي يقصد به الله وحده كائناً غائبة
مزدوجة وبخاصة به. بل ان كائناً الحاسي بطلب ان يجعل غائبة لا يقيد به اي ذات تعرف
فترتبه لتفعله الخارج ايضاً وهذه لا يكون ان تكون لاظهار صفاته الى الخارج فان لم يجد
الله غائبة كائناً للعالم لا من رغبه الحد الجهر الخاضع ولا لاجل الحس الذي لا يقهر الخاضع
ولا لاجل الجهر الحس الذي لا يقهر الخاضع ولا لاجل حبسه ذلك من رغبه ذاته
بل رتب كائناً لا يشاء هذه الغاية السامية تنعكس للداخل في الاخرى من الدوايق ان شاء الله
حكمه الالهية

وتتلوه السبعون مرة على القلائد ساعة الخلايق ان يكون في كل يوم غائبة مرسومة لها
لله الساعة السامية المرسومة القائمة بالمحصل عليه في واسطة انما العقل والارادة
المتغيرة او واسطة المعرفة والحمد التسمية لا تقيد كل من جود هذا العالم بل بعضها
فقط فاذ هذه الساعة لم يكن ممكناً ان تكون غائبة اجزاء لكل العالم. وبعد ذلك ان غائبة
الخالق انما الحقيقة هذه قصد نظراً واسطة التي آخر لانه من الواضح ان تحصيلها يتعلق
بالارادة الخفية والاضال الصالحة الخفية من الحقيقة ذاتها وهذا كان يجب ان تضمن وتوجد
هكذا حتى ان هذه الخلق وان لم تحصل على ما يتبعها فيكون استعمال حريتها في ذلك لا يتصل
غائبة العالم اذ انما لا مزيد من الصواب ان ما ارادة الله بغايتها وهي مزدوجة كائناً
وان يكن وجيبان يربط اخرهما على ان يكون وقتاً ما والخال ان انما سمى الله هو هكذا الله
اولئك الذين لا يبدون انما وجوده الله لعدم حصولهم على الساعة الابدية فليس يظهرون
عدل الله وانما ما يقين بالذات لا يحج استحقاقه انما ارادة الله عليه كونه وما لم يوصف بموسى
معا في محطته وهو قابل جيد او انما انما كمال الصالح من كل قارئ به بعدد كرامتهم



WMS Or 373

Series 1394

139

20

XXIX 34

66599



" x 7"

19 lines

strong volume

الرسول الفلسفية
ملخص في الفلسفة
ان العلم الذي يقتاد الانسان الرأى الحساب الحق والخير يدعى
فلسفة
في رسول المصطفى

begin

end

Malapygma
السيكولوجيا اي علم النفس
مبادئ الكوسمولوجيا اي علم العالم

dated 1857 A.D

similar book

Arishan area

XXIX 34

66599

117

modern

Christian - Arabic

Thompson

not

to be kept

