

الله واجب عقلا وهو يتوقف على معرفة الله وهو يتوقف
على النظر جميع ماذكر مأخوذ من الاصفهاني .

قال في المواقف وشرحه قد اختلف في أول الواجب
على المكاف فالأكثر من منهم الشيخ أبو الحسن الأشعري
على أنه معرفة الله . وقيل هو النظر فيها وهذا مذهب
جمهور المعتزلة والاستاذ أبي اسحاق الاسفرايني . وقيل
أول جزء من النظر .

وقال القاضي أبو بكر بن فورك وإمام الحرمين انه
القصد الى النظر . والنزاع لفظي اذ لو أريد أول الواجبات
المقصودة أولا وبالذات فهو المعرفة اتفاقا . وان أريد أول
الواجبات مطلقا فالقصد النظر .

﴿ الكتاب الاول في المهمكنات ﴾

وفيه ثلاثة أبواب . الباب الاول في الامور الكلية
وتسمى بالامور العامة أي الشاملة لجميع الموجودات
أي الواجب والجوهر والعرض وفيه فصول ستة .
الفصل الاول في تقسيم المعلومات . ذهب أهل الحق

الى أن المعدوم الممكن ليس بشيء وثابت ومتحقق في
الخارج ولا واسطة بين الوجود والمعدوم وتسمى تلك
الواسطة عند من أثبتها بالخال ولهذا قالوا ما من شأنه
أن يعلم اما أن يكون متحققاً في الخارج وهو الوجود
أولاً وهو المعدوم وهذا . التقسيم أنبأ أن لا واسطة بين
الموجود والمعدوم وأن المعدوم ليس بشيء ومتحقق في
الخارج . وذهب بعض الاشاعرة وهو القاضى الباقلاني
وامام الحرمين في قوله الاول وبعض المعتزلة أن المعدوم
الممكن ليس بشيء ومتحقق في الخارج وأن الواسطة بين
الموجود والمعدوم أمر حق وهو الحال كالوجود .

ولهذا قالوا ما من شأنه أن يعلم إما أن لا يكون له
تحقق في الخارج أصلاً لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره
وهو المعدوم أو يكون له تحقق في الخارج باعتبار نفسه
أى لا بتبعيه الغير وهو الموجود أو باعتبار غيره وهو
الحال فهذا التقسيم أنبأ أن الواسطة حق وأن المعدوم
ليس بشيء ومتحقق في الخارج وعرفوا الحال بأنه صفة
لموجود لا موجودة ولا معدومة فقوله صفة يخرج الذات .

لأنها لا تكون حالا وقوله لموجود يخرج صفة المعدم
لأن صفة المعدم معدومة فلا تكون حالا وقوله
للموجود يخرج الاعراض لأنها متحققة باعتبار ذواتها
فهي من قبيل الموجود دون الحال وقوله ولا معدومة
يخرج السلوب التي يتصف بها الموجود فإنها معدومات
لا أحوال .

وذهب أكثر المعتزلة الى أن الممكن المعدم شيء
ومتحقق في الخارج ولا واسطة بين الموجود والمعدم .
ولهذا قالوا ما من شأنه أن يعلم أن تحقق في نفسه أي تقرر
وتتميز في الخارج فهو الشيء والثابت في الخارج المتناول
للموجود والمعدم الممكن عندهم وإن لم يتحقق في نفسه
أي لم يتقرر ولم يتميز في الخارج فهو المنفي والممتنع .
ثم الشيء الثابت أن كان له كون في الاعماليات فهو
الموجود وإلا فهو المعدم الممكن فهذا التقسيم أنباء أن
لا واسطة بين الموجود والمعدم المطاق الشامل الممكن
والممتنع وأن المعدم الممكن شيء وثابت في الخارج فالشيء
الثابت عندهم أعم من الموجود والمعدم الممكن كل ذلك .

مأخوذ من المواقف وشرحه .

وقال الفلاسفة في تقسيم المعلومات كل ما يصح أن يعلم أن لم يكن له تحقق ما فهو المعلوم وإن كان فإن كان تحققه في خارج الذهن فهو الموجود الخارجي وإن كان في الذهن فهو الموجود الذهني . ثم الموجود الخارجي إما أن لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته أو يقبل وهو الممكن . ثم أن الممكن إما أن يكون في موضوع وهو العرض والموضوع عندهم محل يقوم ما حل فيه أو لا يكون في موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد في محل أصلاً كالجسم أو وجد في محل لكن لا يكون ذلك المحل موضوعاً له كالصورة الحالة في الهيولى فقولنا يقوم ما حل فيه احترازاً عن الهيولى بالنسبة إلى الصورة لأن الهيولى محل للصورة لكنها غير مقومة لها بل الصورة مقومة المادة عندهم فالمحل أهم من الموضوع عندهم . ثم الجوهر ينقسم عندهم إلى مجرد كالقول العشرة والنفوس الفلكية وإلى مادي وهو الأجسام . والمتكاملون لما أنكروا الوجود الذهني قالوا كل ما يصح أن يعلم إما

متحقق في الخارج أولاً. الثاني المعدوم. والاول ان لم يكن لوجوده أول فهو القديم وان كان فهو الحادث والحادث اما متحيز فهو الجوهر، أو حال فيه وهو العرض أو ليس متحيزاً أولاً حالاً فيه وهو محال عندهم فهم ينكرون العقول والنفوس المجردة .

﴿ مطلب تعريف العلم ﴾

اعلم أن الوجود الذهني أثبتته الفلاسفة ونفاه المتكلمون والخلاف إنما نشأ من اختلافهم في تفسير العلم فإنه لما كان عند الفلاسفة عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن للمعلوم لزمهم القول بالوجود الذهني وعند المتكلمين لما كان عبارة عن نسبة متحققة بين العالم والمعلوم أو صفة حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة لهذه النسبة أنكروه كذا في شرح حكمة العين .

الفصل الثاني في الوجود والعدم . وفيه خمسة مباحث .

المبحث الاول في تصور الوجود وتصور الوجود بديهي لا يحتاج الى تعريف بل هو متصور بالبديهة لانه جزء من

وجودي المتصور بديهية وجزء البديهي بديهي .
قال في شرح المواقف فلا يجوز أن يعرف التعريفاً
لفظياً وهو بيان أن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى وقيل
وهو كسبي فلا بد من تعريفه واختار أنه بديهي انتهى .
ثم أن الوجود بسيط وأيضاً هو أعرف الأشياء .

المبحث الثاني في كون الوجود مشتركاً . الوجود
المتصور بالبداهة مشترك بالاشتراك المعنوي بين جميع
الموجودات يعني أن له معنى واحداً يشترك فيه الموجودات
بأسرها ويطلق على جميعها بمعنى واحد على ما ذهب إليه
الفلاسفة والمحققون من المتكلمين .

قال في حكمة العين الوجود الخارجي عبارة عن كون
الشيء في الأعيان ولا شك أن جميع الموجودات أي
الخارجية مشتركة في هذا المعنى وقال شارحه والوجود
الذهني عبارة عن كون الشيء في الأذهان والوجود
المطلق هو مطلق الكون . أقول لا شك أن جميع
الموجوات خارجية أو ذهنية مشتركة في مطلق الكون
فثبت أن الوجود معنى واحداً هو الكون يشترك فيه .

الموجودات بأسرها واستدلوا على الاشتراك المعنوي بان الوجود ينقسم الى الواجب والمكن وينقسم الممكن الى الجوهر والعرض ومردد القسمة مشترك بين جميع الاقسام فالوجود مشترك بين جميع الموجودات ويلزم من اشتراك الموجود بينها اشتراك الوجود بينها واعترض عليه بانه يجوز أن يكون المنقسم الى الواجب والمكن لفظ الموجود بمعنى أن لفظ الموجود امام موضوع لهذا أو لذاك كأنقسام العين الى معانيه واللازم منه ليس الا الاشتراك اللفظي وأنكر الشيخ أبو الحسن الأشعري الاشتراك المعنوي وقال لا اشتراك الا في لفظ الوجود وليس الوجود معنى يشترك فيه جميع الموجودات .

قال بعض الافاضل في حاشية الاصفهاني لم يرد الشيخ بذلك انه موضوع باوضاع متعددة فانه بعيد جداً بل انه موضوع بالوضع العام لكل ماهية وجعل آلة ملاحظة الماهيات عند الوضع مفهوم الماهية أقول حينئذ يكون وضعه كوضع الضمائر على ما بين في محله .

المبحث الثالث في زيادة الوجود وعدم زيادته .

اعلم انه قال سيد المحققين في حاشية شرح حكمة العيين أن
الخلافاً إنما هو في الوجود الخاص لا المطلق اذ لا نزاع
في أن المطلق زائد^(١) عند من أثبتته وهم الفلاسفة وجمهور
المشككين . وأما من لا يثبتونه وهو الشيخ لأنه لم يقل
بالاشتراك المنوي فكيف يمكنه القول بزيادته فنقول
الوجود الخاص فيه ثلاثة مذاهب .

الأول انه زائد أى ليس بجزء الماهية ولا عينها في
الواجب والممكنات وهو مذهب جمهور المشككين .
والثاني أن وجود كل شيء عين ماهيته واجباً أو ممكناً
وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري .

والثالث أن وجود الواجب عين ماهيته ووجود
الممكنات زائد على ماهياتها وهو مذهب الفلاسفة .
(اعلم) ان الوجود اذا كان زائداً على الماهيات فسببه
أما نفس الماهية ونظيره سببية ماهية الأربعة لزوجيته .
وأما صفة أخرى من صفات تلك الماهية ونظيره سببية

(١) أي في الواجب والممكن وإنما الخلاف في الخاص أقول لعل

مراده انه لا نزاع في المطلق .

متعجبية الانسان لظاحكياته ويسمي كل من هذين السببين
السبب المقارن واما شيء مغاير للماهية وصفاتها ويسمي
السبب المبين ونظيره سببية النار لسخونة الماء لكن
سبب وجود الواجب نفس ماهيته لا صفة أخرى له ولا
الامر المبين وسبب وجود الممكنات هو الامر المبين
وهو الواجب تعالى .

المبحث الرابع في أن المعدوم ليس بثابت . قال في
شرح المواقف هذه المسألة من امهات المسائل الكلامية
اذ يتفرع عليها احكام كثيرة من جملتها ان الماهيات غير
محمولة .

(اعلم) انه لا خلاف في ان المعدوم المحال وهو المراد
من المنفي ليس بشيء وثابت وانما الخلاف في ان المعدوم
الممكن هل هو شيء في الخارج على معنى ان له تقررًا في
الخارج منفكاً عن الوجود فعند الاشاعرة^(١) وأبي الهزبل

(١) وفيه نظر اذ الاشاعرة لا يقولون بعينية الوجود
للماهية بل القائل بالعينية في الكل هو أبو الحسن الأشعري لا
الأشاعرة مطلقاً فلعل المصنف اشتبه عليه الأشاعرة بالأشعري

وابي الحسين البصري من المعتزلة ان المعدوم الممكن ليس بشيء أي ليس بثابت ومتقرر في الخارج كالمعدوم الممتنع لان الوجود عندهم نفس الماهية فرفعه رفعها ووافقهم الفلاسفة فان الماهية الممكنة عندهم وان كان وجودها زائدا على ذاتها الا انها لا تخلوا عندهم عن الوجود الخارجي أو الذهني فاذا خلت عنهما لا تكون شيئا وثابتا لا في الخارج ولا في الذهن نعم ان المعدوم في الخارج يكون شيئا في الذهن عند الفلاسفة وعند سائر المعتزلة ان المعدوم

فقال ما قال ولم يتعمق لان العرف والعادة بين الكلاميين انه كلما ذكروا الاشاعرة يريدون أهل السنة والجماعة التي هي أعم بحسب المفهوم من الاشعري والماتريدي لان كلهم تابعون لابي الحسن الاشعري في الاصول فهما متفقان في الاصول الا أقل قليل كمسئلة التكوين والاستناد مثلا ومختلفان في الفروع واذا ذكروا لفظ الاشعري يريدون الخاص المقابل للماتريدي فتأمل فلا استدلال المذكور ليس بتمام من طرف الاشاعرة اللهم الا أن يتكلف في الجواب ويقال أن المراد ذكر الكل واردة البعض حتي يسقط الاشتباه فلا اشتباه فلا اشتباه مشتبه باشتباه المجاز بالحقيقة تأمل .

الممكن شيء أى ثابت في الخارج فإن الماهية عندهم غير الوجود ومعرضة له وقد تخلو عنه مع كونها متحققة في الخارج واستدلوا على ذلك بأن المعدوم الممكن متميز وكل متميز ثابت لأن التمييز صفة للمميز وثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف ونقض بالمعدوم المتمنع . فالثبوت عندهم أعم من الوجود ومقابل للمتنع .

المبحث الخامس في الحال . اتفق الجمهور على نفي الحال وقد عرفت معناه وقال بثبوت الحال القاضي أبو بكر منا وأبو هاشم وأتباعه من المعتزلة وإمام الحرمين . أولاً فانهم أثبتوا واسطة^(١) بين الوجود والمعدوم وسموها بالحال كالوجود والايقاع .

الفصل الثالث في الماهية . وفيه ثلاثة مباحث .
المبحث الأول في نفس الماهية قال الاصفهاني في الماهية مشتقة عن ما هو وهى أي الماهية مابه يجاب عن السؤال بما هو وإنما نسبت الى ما هو^(٢) لأنها تقع جواباً

(١) وجميع المعاني المصدرية من قبيل الحال .

(٢) فظهر منه أن الياء المشددة للنسبة وحذف واو هو في النسبة وكسر الهاء لأجل الياء

عنه ثم قال إن لكل شيء فرض جزئياً كان ذلك الشيء
كزبد أو كلياً سواء كان الكلي نوعاً كالإنسان أو جنساً
كالحيوان أو غيرها كالنصل والخاصة والعرض العام
حقيقة وهي التي ذلك الشيء بها ذلك .

قال المحقق الشريف في شرح المواقف إن لكل شيء
كلياً أو جزئياً حقيقة هو بها هو هذا تفسير مفهوم حقيقة
الشيء أي مطلقاً والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل
الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكائنية تسمى
ماهية انتهى . وظهر من كلامه قدس سره أن الحقيقة أعم
من الهوية والماهية ثم أن الحقيقة أمر مغاير لما عداها من
العوارض وعوارض الماهية عند الفلاسفة ثلاثة أقسام -
قسم يلحق الماهية من حيث هي أي مع قطع النظر
عن وجودها الخارجي والذهني كالزوجية العارضة لماهية
الأربعة وعارضة لها سواء وجدت الأربعة في الخارج أو
في الذهن . وقسم يلحق الماهية باعتبار الوجود الخارجي
نحو التناهي والحدوث العارضين للجسم في الخارج فإن
أمثال ما ذكر لا يلزم لماهية الجسم بل لوجوده الخارجي -

وقسم يلحق الماهية باعتبار الوجود الذهني نحو الذاتية والعرضية والسكّية والجزئية العارضة للأشياء الموجودة في الذهن وليس في الخارج ميطبقها^(١) أي ما يطابق الذاتية والعرضية إلى آخره وتسمى هذه العقولات الثمانية كذا في شرح المواقف إذا عرفت هذا فنقول إن الحقيقة من حيث هي مغايرة لما عداها من الأمور التي تعرض لها بمعنى أن تلك الأمور العارضة ليست عين الماهية ولا داخلية فيها لا بمعنى أنها ليست بمتصفة بشيء منها إذ لا بد للماهية من اتصافها بشيء من المتناقضين كذا في شرح المواقف سواء كان ذلك العارض لازماً كلزوجية اللازمة لماهية الأربعة أو مفارقاً كالكتابة الإنسان وبيان تلك المغايرة أن الإنسانية من حيث هي إنسانية مغايرة لعارضها فالإنسانية ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص أي ليس شيء منها^(٢) عين الإنسان ولا داخلية فيه والا

(١) أي ما يتصف بها

(٢) والضير راجع إلى مبادئ أي اشتقاقها كالوجود والعد

فلو كانت الوحدة مثلاً عين الانسان أو داخله فيه لما صدق الانسان على الكثير : نعم أن الماهية لا تخلو عن واحد من العوارض فالانسان لا يخلو عن واحد مما ذكر فالماهية اذا أخذت من حيث هي هي مع قطع النظر عن أن يقارنه شيء من العوارض ولا يقارنها تسمى ماهية مطلقة والماهية بلا شرط شيء واذا أخذت مع الشخصات واللواحق الخارجية تسمى مخلوطة والماهية بشرط شيء وهو موجود في الخارج وكذا الاول وهي الماهية المطلقة موجودة في الخارج لكونها جزءاً من الماهية المخلوطة واذا أخذت الماهية بشرط العراء عن الشخصات واللواحق الخارجية تسمى مجردة والماهية بشرط لا شيء وذلك غير موجودة في الخارج لان الوجود الخارجي أيضاً من العوارض الخارجية وقد فرضت مجردة عنها بل انما تكون في العقل فان قلت كونها في العقل من اللواحق أيضاً وقد فرضت مجردة عن اللواحق فكيف يتصور فيها الوجود في العقل قلت لم يعتبر تجريدها عن جميع اللواحق خارجية أو ذهنية بل اعتبر تجريدها عن اللواحق

الخارجية فقط وكونه في العقل إنما هو من اللواحق الذهنية
فالماهية المجردة والماهية المخلوطة يتباينان تباين الاختصين
تحت أعم وهي الماهية المطلقة وبما ذكر ظهر ضعف ما زعم
أفلاطون وهو أن لكل نوع شخصا موجودا في الخارج
باقيا مستمرا أزلا وأبدا حل كونه مجردا عن الشخصيات
واللواحق الخارجية وتسمي تلك الأشخاص المثل
الأفلاطونية واستدل عليه بأن هذا المجرد جزء مشترك
بين الماهيات المخلوطة الموجودة في الخارج ووجه ضعفه
أن المجرد عن الشخصيات واللواحق الخارجية لا يوجد في
الخارج كما عرفت وأما استدلاله بأن هذا الشخص
المجرد جزء مشترك بين المخلوطات فقايد لأن المجرد
يبين المخلوط كما عرفت فكيف يكون جزءا منه .

المبحث الثاني في أقسام الماهية . الماهية إما أن تكون
بسيطة لا تتلثم من عدة أمور أو مركبة تقابها وتنتهي
المركبة إلى البسيطة وكل منهما تعتبر بالقياس إلى العقل
تارة وبالقياس إلى الخارج أخرى أقول إن بعض الماهيات
يكون بسيطا في الخارج ومركبا في العقل كالنقطة فإنها

لا تنقسم في الخارج فلو فرضنا أن ماهيتها العقلية عرض
لا ينقسم فهي مركبة فالأقسام أربعة بسيط عقلي لا يلتزم
في العقل من عدة أمور يجتمع فيه كالجنس العالي وبسيط
خارجي لا يلتزم من أمور في الخارج كالتفارقات من العقول
والنفوس فأنها بسيطة في الخارج وإن كانت مركبة في
العقل . ومركب عقلي يلتزم من أمور متمايزة في العقل .
قليل مثاله هو البسيط الخارجي كالعقول^(١) والنفوس
عند من أثبتها . ومركب خارجي يلتزم من أجزاء متمايزة
في الخارج كذا في المواقف وشرحه .

بيان تقسيم الأجزاء للماهية المركبة . ههنا تقسيان .
التقسيم الأول أن الأجزاء أن صدق بعضها على بعض فمتداخلة
سواء كان بينهما تساوا أو عموم مطلق أو من وجه كالأجناس
والفصول وإن لم يصدق فتباينة ثم المتباينة إما متشابهة في الماهية
كوحدة العشرة فإن ماهية العشرة وغيره من الأعداد
مركبة من الواحدات الموجودة فيه وماهية كل واحدة موافقة

(١) كما إذا كان ماهيتها العقلية بجواهر المجردة .

لماهية الأخرى وإما متخالفة في الماهية ثم المتخالفة في
الماهية إما متميزة عقلا لاحسا كالجسم المركب من الهوى
والصورة فأنهما متميزتان في العقل دون الحس وإما
متميزة خارجا أي حسا كأعضاء البدن . التقسيم الثاني
أن أجزاء الماهية المركبة إما أن تكون وجودية بأسرها
بمعنى أن لا يكون في مفهوماتها سلبا ولا يكون كذلك
والقسم الأول إما حقيقية أي غير إضافية كما مر من
الجسم المركب من الهوى والصورة أو إضافية نحو
الأقرب فأن ماهيته مركبة من القرب والزيادة فيه
وكلاهما إضافيان لأن القريب إنما يكون قريبا بالنسبة إلى
شيء وليس القرب صفة حقيقية الاتري أنه يجتمع مع
نقيضه في شيء واحد فأن الشيء الواحد يكون قريبا
بالنسبة إلى شيء وبعيدا بالنسبة إلى شيء آخر ولو كان
صفة حقيقية لا يجتمع مع نقيضه . وكذا الزيادة صفة إضافية
لأنه بالنسبة إلى ما زيد عليه فالأقرب ماهية إضافية أو
متمزجة من الحقيقية والإضافة كسرير الملك فأن ماهيته
مركبة من الجسم المخصوص وهو قطع الخشب ومن

الإضافة الى الملك والجزء الثاني أضافي وأما الملك فنخرج
عن الماهية لأن المضاف اليه خارج عن حقيقة المضاف وأن
كانت الإضافة داخلة فيه من حيث هو مضاف والقسم
الثاني وهو مالا تكون وجودية بأسرها فاما أن يكون
بعضها وجوديا وبعضها عديميا نحو القديم فإنه موجود
لا أول له فقد تركب مفهومه من وجودي وعدمي وهذا
انما يكون في الماهية الاعتبارية. وأما الماهية الحقيقية فلا
يكون أجزاؤها الاموجودة واما أن يكون بأسرها عديميا
وهو غير متصور بل احتمال عقلي فقط فان العدميات
لا تعقل الا مضافة الى الوجودات فيكون المعنى الوجودي
ملحوظا هناك ^(١) قطعاً كذا في شرح المواقف وهنا
فروع ثلاثة .

الفرع الاول في أن الماهيات الممكنة هل هي مجعولة

(١) لعل المراد من المعنى الوجودي هناك هو الإضافة الى
الوجود لانفس الوجود المضاف اليه لما تقرر أن المضاف اليه
خارج عن المضاف مثاله أنت العمي عدم البصر فماهيته مركبة
من العدم والإضافة الى البصر والبصر خارج .

بجعل الجامع أم لا . أقول مرادهم بهذا الجعل جعل ماهية
الإنسان مثلاً ماهية الإنسان وأما اتصافها بالوجود فهو
بالجعل اتفاقاً وفيه مذاهب ثلاثة .

الأول أنها غير مجمولة مطلقاً سواء كانت بسيطة أو
مركبة وهذا المذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة^(١) ودليلهم
أنه لو كان كون الإنسانية إنسانية مثلاً بجعل جامع لم
تكن الإنسانية عند عدم جعل الجامع إنسانية لأن ما يكون
أثراً للجعل يرتفع بارتفاعه وسلب الشيء عن نفسه محال
بديةة والجواب أن الماهية عند عدم جعل الجامع لا تثبت
في الخارج وما لم تثبت في الخارج يصح سلبه عن نفسه
وأما المحال سلب الشيء الثابت في الخارج عن نفسه
ولا يرد عليهم أن ما فرض كونه مجمولاً من وجود أو
موصوفية الماهية بالوجود فهو أيضاً ماهية في نفسه والمقدر
أن لا شيء من الماهيات بمجمولة فلا تكون ح ماهية
الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود بجعل الجامع

(١) قوله والمعتزلة وهم مع أنهم قالوا بثبوت الماهيات الممكنة
في أنفسها أنكروا تأثير الفاعل في ثبوتها كذا في شرح المواقف .

فيلزم استثناء الممكن عن المؤثر وذلك مما لا يقول به عاقل
لأنه يحجب عنه بأن المفعول هو الوجود الخاص المسمى
بالهوية بمعنى الحقيقة الجزئية لاماوية الوجود فلا يلزم من
ارتفاع المجمولية عن الماهيات بأسرها ارتفاع المجمولية
رأساً هذا هو المفهوم من المواقف وشرحه وظهر منه أن
النزاع بالمجمولية وعدمها إنما هو في الحقيقة الكلية المسماة
بالماهية لا في الحقيقة الجزئية التي تسمى بالهوية وفي بعض
التعليقات على شرح المواقف أن لقائل أن يقول امتناع
مجمولية الماهية يستلزم امتناع مجمولية الهوية أيضاً لأن
الهوية هي الماهية مع التشخص وهو أيضاً ماهية. وأقول
فساده ظاهر لأن الماهية هي الحقيقة الكلية والمجموع
المركب من الماهية والتشخص ليس بحقيقة كلية.
والمذهب الثاني أن الماهيات الممكنة كلها مجمولة أما
البسيطة فلا لأنها ممكنة والممكن محتاج لذاته إلى فاعل وأما
المركبة فلذلك أيضاً أو لأن أجزائها البسيطة مجمولة
كذا في شرح المواقف قيل هو مذهب^(١) المتكلمين

(١) قوله قيل هو مذهب المتكلمين فإن قلت هو ينافي

والمذهب الثالث أن الماهية المركبة مجمولة بخلاف
الماهية البسيطة فإن قلت أليست الماهية المركبة الامجموع
الماهيات البسيطة فإذا لم يكن شيء من الأجزاء مجمولاً
لم يكن المركب ايضاً مجمولاً . قلت قيل في جوابه مجمولية
المركب بمعنى مجمولية انضمام بسائطه بعضها الى بعض
وفي المواقف ان هذه المسئلة من منزلق الأقدام أقول
موقع النزاع الماهيات الموجودة وهي الحصص وأما
الماهيات المندومة وهي الماهيات قبل وجود أفرادها
والماهيات بشرط لا شيء فغير مجمولة عندنا بناء على أن
المعدوم ليس بشيء وثابت في الخارج حتي لو قلنا بثبوته
فيه يلزمنا القول بالاجمل وعند المعتزلة ايضاً غير مجمولة
قال في شرح المواقف المندومات الممكنة عند المعتزلة
ذوات متقررة ثابتة في أنفسها من غير تأثير الفاعل فيها

ماسبق نقلاً من شرح المواقف ان كون المعدوم غير ثابت عند
المتكلمين من امهات المسائل الكلامية اذ يتفرع عليها احكام
كثيرة منها أن الماهيات غير مجمولة قلت يفهم من بعض مواقع
شرح المواقف أن ماسبق في الماهيات المندومة فلا منافاة .

وانما تأثيره في اتصافها بالوجود انتهى . وبالجمله أن الماهيات
غير مجعولة عند المعتزلة سواء كانت معدومة أو موجودة
بوجود الأفراد تدبر . الفرع الثاني أن المركب أما أن
يقوم بنفسه بمعنى أنه لا يفتقر في قيامه الى محل وهو الجوهر
أو لا يقوم بنفسه وهو العرض فان كان الاول يستقل أحد
أجزائه أى يكون قائما بنفسه لا يقوم بمحل والباقي من
الأجزاء يقوم بذلك الجزء المستقل وذلك كالجسم المركب
من الهيولى والصورة فان الهيولى قد استقل وقام به
الصورة وذلك عند الفلاسفة . وان كان الثاني أى أن قام
المركب بغيره قام بذلك الغير جميع أجزاء ذلك المركب
عند من لا يجوز قيام العرض بالعرض أو قام بعض أجزاء
المركب بالغير الذي قام المركب به والجزء الآخر قام
بالقيام بالغير عند من يجوز قيام العرض بالعرض وذلك
كالحركة السريعة القائمة بالجسم فانها مركبة من الحركة
والسرعة فالحركة قائمة بالجسم والسرعة قائمة بالحركة القائمة
بالجسم . الفرع الثالث قيل يجب أن يكون الفصل علة
لوجود الجنس فان أريد بهذا الكلام أن الفصل علة لطبيعة

الجنس في الخارج فهو خطأ لأن الفصل في الخارج يعينه
الجنس وإن أريد أن الجنس أمر مبهم قابل بأن يكون
أشياء كثيرة والفصل يعينه فيكون أحد أشياء الكثيرة
فهو كلام حق . المبحث الثالث في التعيين وفي المواقف
وشرحه أن الماهية كالإنسان مثلاً يقبل الشركة . والتعيين
المخصوص لا يقبل الشركة كتعيين زيد مثلاً فإنه لا يمكن
فرض اشتراكه بين أمور متعددة بالبداهة فالتعيين غير
الماهية وقد اختلف في التعيين بعد الاتفاق على أنه غير الماهية
هل هو موجود في الخارج أم لا . فذهب الفلاسفة إلى أنه
أي التعيين وجودي لأنه جزء المعين الموجود في الخارج
وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج بالضرورة
وأما المتكلمون فقالوا بالتعيين أمر عديم لأنه لو كان موجوداً
في الخارج لكان له تعيين فإن كل موجود خارجي لا بد
أن يكون متعيناً وينقل الكلام إلى تعيين التعيين ويتسلسل
كذا في شرح المواقف والمقاصد . وأقول المستنبط من
شرح المقاصد أن المعين كزيد مثلاً مركب من الماهية مع
شيء آخر يخصه من الكم والكيف والاین ونحو ذلك

مما يعلم وجوده بالضرورة ويسمى ما به التعيين فإن أريد
من التعيين في محل النزاع المعنى المصدري فالحق أنه أمر
اعتبار لا وجود له في الخارج وأن أريد به التعيين فالحق
أنه موجود في الخارج ثم أقول المفهوم من سوق كلام
المص والأصفياني أن التعيين إذا كان معدوما لا يكون
زائدا على الماهية وإن كانت مغاير لها فالتعيين المفروض
غيريته للماهية إن فرض موجود فهو غير الماهية وزائدا
عليها وإن فرض معدوما فهو غير الماهية لكنه ليس بزائد
عليها فالزائد في اصطلاح المعقولين لا يطلق إلا على
الموجود المغاير . (فروع) قال الفلاسفة الذاهبون إلى
كون التعيين وجوديا الماهية إن اقتضت التعيين والتشخيص
لذاتها المنحصرة نوعها في الشخص الواحد الحاصل من الماهية
والتعيين كالعقول المشرة فإن كل عقل عندهم نوع منحصر
في شخص واحد . وإن لم تقتض تكون علة التعيين
والتشخيص مواد الماهية أو أعراضا تحيط بالمواد فيتعدد
أفراد الماهية ح بتعدد المواد أو العوارض أما الأول
فكلا فلاك التسع فإن ماهيتها متحدة لكن موادها أي

هيولاء مختلفة فاقضى كل مادة تعينا مغايرا لما اقتضته
المادة الاخرى فتعدت افراد الفلك واما الثاني فكالعناصر
الاربعة فان هيولى العناصر واحدة مشتركة بينها وانما
اختلفت وتعدت اشخاص كل نوع من انواع العناصر
بسبب اختلاف عوارض تعرض لذلك النوع وهي
الاستعدادات المختلفة العارضة له بحسب القرب والبعد
من الفلك كذا يفهم من المواقف وشرحه . اقول هذا
أخبت كلمة خرجت من أفواه الفلاسفة حقرا لله سبحانه
شأنهم ومن تفكر في أشكال المخلوقات ودقائق المصنوعات
وما فيها من الحكيم والمصالح يتفطن الى استنادها الى صانع
عليم حكيم بلا شك ولولا أن هذا وقع في الطواع لتعاشيت
عن ذكره . قال في بعض كتب عظماء الدين بعد ابطال
أقوال الفلاسفة انهدمت قواعد استظهار ليس كما انهدمت
قواعد ابلدس وقال أيضا فهم حبل الشيطان وقيل المشاركون
له في الاغواء وأيضا استبعد ان تدرس كلماتهم الخبيثة
من مواطن نلم الشريعة وقال أيضا الفتنة العظامي قوم
أبطنوا الكفر واظهروا انهم من الامة ودرسوا علوم

الفلاسفة فأفسدوا قلوبا سا كنة في دعة الفطرة ولما كان
ما ذكره الفلاسفة من كون الماهية او موادها او اعراض
تلك المواد للتعين باطلا قال المص والحق ان سبب
تشخص اشخاص الماهية ارادة الفاعل المختار فان ارادته
تقتضي اختصاص كل مادة بتشخص مناسب لها
الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث.
وفي المواقف ان الوجوب والامكان والامتناع بديهي
التصور . وقال بعض الافاضل واما التعريفات التنبهية
فهي ان يقال الوجوب اقتضاء الشيء لذاته الوجود والامتناع
اقتضاء شيء لذاته العدم والامكان عدم اقتضاء الشيء لذاته
الوجود والعدم وفي هذا الفصل خمسة مباحث . المبحث الاول
في ان هذه الاربعة أمور عقلية لا وجود لها في الخارج وهو الحق
قال في المواقف وزعم بعض المجادلين ان الوجوب والامكان
وجوديان وقال في شرحه ولم يدع احد كون الامتناع
وجوديا . المبحث الثاني في احكام الوجوب لذاته أي لذات
الشيء وهي اربعة . الاول أن الوجوب لذاته ينافي الوجوب
لغيره أي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره والا لزم من

ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع
العلّة فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته اذ الواجب لذاته
لا يرتفع بارتفاع الغير . والثاني . أن الواجب لذاته ينافي
تركب الواجب اذ لو تركب الواجب لذاته لا احتاج إلى
جزئه وجزء الشيء غيره والمحتاج إلى الغير ممكن فيلزم
كون الواجب ممكنا . والثالث . أن الوجوب لذاته لو
قدر كونه موجودا في الخارج لم يكن زائدا على ماهية
الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية . وتوضيحه على
ما يفهم من شرح الموافق أن الموجود لذاته ثلاثة معان
الأول مابه يتميز الذات عن الغير وهو بهذا المعنى موجود
في الخارج وعين ذاته تعالى لانه بذاته تعالى يتميز عن
الغير فإبه يتميز عن الغير هو ذاته والثاني اقتضاء الذات
الوجود وهذا المعنى أمر اعتباري . والثالث الاستغناء
عن الغير بمعنى عدم توقفه في وجوده على الغير وهذا أمر
عندي . والرابع أن الوجوب لذاته لا يكون مشتركا
بين اثنين أي لا يكون في الموجودات واجبان وجوبها

لذاتهما بل تلزم الوحدة للواجب لذاته وسيأتى بيانه في
الآلهيات . فان قلت اذا لم يكن في الموجودات واجبان
يلزم أن لا يتصف الواجب لذاته بصفات زائدة على
الذات لأنه لو اتصف بصفات زائدة فان كانت الصفات
واجبات لذواتها أي لذوات الصفات أي ان اقتضت
كل صفة وجودها يلزم تعدد الواجب لذاته وهو باطل
وان كانت ممكنة وكل ممكن جائز الزوال فيلزم أن يجوز
زوال الصفات عن الذات وهو محال مع أن الاشاعة
يقولون بصفات زائدة على الذات . يجاب عنه بان
الصفات ممكنة ولا نسلم أنها جائزة الزوال وإنما يلزم
ذلك ان لو كان يقتضيها غير الذات لـكن مقتضيها الذات
فالذات توجب صفاتها فكما أن الذات لا يجوز زوالها
كذلك لا يزول ما أوجبه والحاصل أنه تعالى موجب في
صفاتها ومختار في سائر الممكنات

المبحث الثالث في أحكام الأمكان . اعلم أنه قد وقع
في المواقف في أبحاث الحدوث أن الأمكان على قسمين
امكان ذاتي وامكان استعدادي ووقع توضيحهما في بعض

منهوات الآداب للمسمودي بأن الأمكان على قسمين
أحدهما الذاتي وهو مالا يكون طرفه المخالف واجبا
بالذات وإن كان واجبا بالغير والثاني الاستعدادي ويسمى
أيضا الأمكان الوقوعي وهو مالا يكون طرفه المخالف
واجبا لا بالذات ولا بالغير حتى لو فرض وقوع الطرف
الموافق لا يلزم المحال بوجهه فالأول أعم من الثاني
مطلقا انتهى

والمفهوم من شرح المواقف أن الأمكان الاستعدادي
هو كون مادة الحادث مستمدا لقبول صورته من المبدأ
القياس وأن الأمكان الاستعدادي أمر موجود متفاوت
بالقرب والبعد والقوة والضعف فإن استعداد النطفة
للإنسان أقرب وأقوي من استعداد العناصر له وأن
القول بالأمكان الاستعدادي مذهب الفلاسفة بناء على
أن الفاعل موجب عندئذ وإنما يختص بإيجاده ببعض
دون بعض لاختلاف استعدادات القوابل . ومذهب
أهل الحق أن المبدأ مخنار يفعل ما يشاء بمجرد إرادته
ولا يتوقف خلقه وتأثيره إلى استعداد المحل ولا يخفى

أن البحث ههنا من الامكان الذاتى فاعلم أن أحكام
الامكان الذاتى أربعة

الحكم الأول . أن الامكان علة للحاجة أي الامكان
يحوّج الممكن إلى السبب أي المؤثر لان الامكان استواء
طرفي الوجود والمعدم للممكن بالنسبة الى ذاته والممكن
لما استوى طرفاه احتاج إلى مرجح وجوده على عدمه
والعلم بالاحتياج إلى المرجح بعد تصور الممكن والحاجة
بديهي . قال الاصفهاني فان كل عاقل تصور الممكن والحاجة
حكم بالضرورة أنه يحتاج الى مرجح وكون الامكان
وحده علة للحاجة مذهب الفلاسفة وبعض المتكلمين
علي مافي شرح المقاصد . وقال قدماء المتكلمين علة
حاجة الممكن الحدوث . وقال بعضهم علة الحاجة بمجموع
الحدوث والامكان . وذهب طائفة أخرى منهم إلى أن
علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث . وأقوال هذه
الطائفة الثالثة من المتكلمين غير صحيحة لأن الحدوث
صفة الوجود والوجود متأخر عن التأثير والتأثير متأخر
عن الحاجة لأن الشيء إذا لم يحتاج في نفسه إلى مؤثر

لم يتصور تأثير المؤثر فيه فالحدوث متأخر عن الحاجة فلا يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزء من علتها ولا شرطاً لتأثير علتها لأن هذه الأشياء المنفية تقتضي تقدم الحدوث على الحاجة وهو متأخر عنها . وأجاب في المواقف بأن مراد هذه الطائفة الثالثة العلية في الذهن بمعنى أن حكم العقل بالحاجة لملاحظة الحدوث وليس مرادهم أن الحدوث علة للحاجة في الخارج

الحكم الثاني . الممكن لا يكون أحد طرفيه أي الوجود والعدم أولى به لذاته والمراد أولوية لا اتصال إلى حد الوجوب والامتناع والا فالممكن مالم يسبب واجب ولا ممتنع فيكون البحث مما لا فائدة فيه ولا يبقى للاختلاف فيه مجال مع أنهم خالفوا فيه . فذهب من قال بعدم أولى بالذات بالممكنات السيالة أي غير القارة بالحركة والزمان اذ لو كان عدم أولى بها لجاز بقاءها . ورد بأنه يدل على أولوية عدم البقاء للممكنات السيالة لا على أولوية عدم الوجود لها والنزاع فيها . وقال بعضهم . عدم أولى بالذات بالممكنات كلها اذ يكفي للممكنات في عدمها انتفاء

جزء من عللها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع أجزاء عللها فالعدم أسهل وقوعاً فهو أولى . ورد بأن سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضى أولوية العدم لذاتها .

الحكم الثالث . الممكن مالم يجب صدوره عن مؤثره لم يوجد أى مالم يكن صدوره مقتضى مؤثره لم يوجد وهذا الوجوب الحاصل من إيجاب المؤثر هو الوجوب السابق على وجود الممكن وإذا وجد الممكن فحال وجوده لا يقبل العدم لامتناع اجتماع النقيضين وهذا أى عدم قبول العدم هو الوجوب اللاحق بوجود الممكن فالوجوبان عرضاً للممكن لا من ذاته بل الأول باعتبار وجود سببه والثاني باعتبار وجوده فكل ممكن موجود محاط بوجوبين وهذا مذهب الفلاسفة كما صرح به فى التلويح : ثم أن المفهوم من التوضيح والتلويح أن الوجوب عند المتكلمين واحد وهو مع الوجود معلولاً لعل واحدة هى المؤثر التام ولما كان كل منهما محتاجاً الى الآخر جاز أن يعتبر الوجوب مقدماً والوجود مؤخراً أو بالعكس ولما كانا معلولى لعل واحدة جاز أن يعتبرهما مقارنين .

الحكم الرابع. الممكن يستصحب الاحتياج الى المؤثر
حال بقاءه وهو وجوده في الزمان الثاني لبقاء الامكان
الموجب للاحتياج لأن الامكان للممكن ضرورى أى
ممتنع الانفكاك فاذا احتاج الممكن حالة بقاء وجوده الى
المؤثر فالمؤثر حالة البقاء يفيد أثراً ليس هو الوجود الذى
كان حاصلًا قبل ذلك بل أمراً متجدداً هو بقاء الوجود
الذى كان حاصلًا قبل ذلك. والحاصل أن وجود الممكن
كما أنه يحتاج في حدوثه الى المؤثر كذلك يحتاج في بقاءه
الى المؤثر وفي شرح المقاصد أن علة الوجود قد تكون
علة للبقاء أيضاً كالشمس تفيد ضوء المقابل وبقاء ذلك
الضوء أيضاً قد يكون علة للبقاء أمر آخر غير علة الوجود
كماسية النار تفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى
الاستدامة الماسية واستمرارها بتعاقب الاسباب .

(فائدة) قال في شرح المقاصد الامكان قد يؤخذ
بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم وهو الامكان الخاص
المقابل للوجوب والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب
ضرورة الوجود سواء سلبت الضرورة من العدم أيضاً

أم لا بل كان العدم ضروريا فيقال ح أنه ممكن العدم .
ومعناه أن طرف الوجود غير ضروري يعنى أنه ليس
بواجب فيقابل الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع
وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم سواء سلبت الضرورة
من الوجود أيضاً أم لا بل كان الوجود ضروريا فيقال ح
أنه ممكن الوجود ومعناه أن طرف العدم غير ضروري
أى أنه ليس بممتنع فيقابل ويم الامكان الخاص والوجوب
ويسمى الامكان بالمعنيين الأخيرين الامكان العام فالامكان
العام له معنيان وليس للامكان العام معنى واحد يعم الامكان
الخاص والوجوب والامتناع وهو سلب ضرورة أحد
الطرفين انتهى ملخصاً .

المبحث الرابع فى القدم . القدم ينافى تأثير الفاعل
المختار لان تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار
والقصد الى إيجاد الشيء مقارن لعدم الاثر فى ذلك الشيء .
لان القصد الى إيجاد الموجود محال فذلك الشيء يكون
فى حال قصد المؤثر الى إيجاده معدوما فيكون وجوده حادثا
قال فى شرح المواقف لا يكون القديم أثراً صادراً من

القادر المختار اتفاقاً من المتكلمين وغيرهم والفلاسفة انما أسندوا
القديم الذي هو العالم على رأيهم الى الفاعل الذي هو الله تعالى
لاعتقادهم أنه تعالى موجب بالذات لافعال بالاحتيار ولو
اعتقدوا كونه تعالى مختاراً لم يذهبوا الى قدم المسند اليه
تعالى ثم المتكلمون اتفقوا على نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى
وصفاته . فان قلت كيف حكمت بهذا الاتفاق وبعض المتكلمين
وهم المعتزلة ينفون القدم عن الصفات أيضاً . قلت المعتزلة وان
أنكروا أن يوصف بالقدم ما سوى الله تعالى سواء كان
ما سواه تعالى صفة له تعالى ولم يكن انكاراً بحسب اللفظ
لكن قالوا بقدم الصفات معنى فانهم أثبتوا لله تعالى
أحوالاً خمسة لا أول لها وهي الموجدية والحياة والعالمية
والقادرية والالوهية أو الألوهية حالة خامسة أثبتها أبو
هاشم من المعتزلة على الأحوال الأربع مميزة للذات لأن
ذات الباري يشارك سائر الذوات على زعم أبي هاشم في
الذاتية ويمتاز عنها بصنفة الألوهية . قل الاصفهاني في بعض
منهواته والحق أن ماهية الله تعالى تخالف سائر الذوات بالذات
لا بالصفات . اعلم انه يفهم من شرح المواقف أن للقديم معينين

مشهور وهو موجود لا أول له وغيره مشهور وهو ثابت لا أول له والثاني أعم من الأول لشموله الحال أيضاً والكلام هنا في القديم بالمعنى المشهور وهذه الأمور التي أثبتتها المعتزلة أحوال لا توصف عندهم بالوجود فلا تكن قديمة بهذا المعنى فيفسد الحكم بالاتفاق المذكور .

المبحث الخامس في الحدوث . وهو كون الوجود مسبوقاً بالعدم وهذا هو المسمى بالحدوث الزماني ويقابله القدم الزماني وهو أن لا يكون الوجود مسبوقاً بالعدم وقد يفسر الحدوث بالحاجة إلى الغير ويسمى حدوثاً ذاتياً ويقابله القدم الذاتي وهو عدم الاحتياج في الوجود إلى الغير فيكون الحدوث بالتفسير الثاني أعم منه بالتفسير الأول اذ المعلوم القديم بحسب الزمان ان ثبت ^(١) كان حادثاً به . هذا المعنى الثاني دون المعنى الأول كما في شرح المواقف . قال الاصفهاني فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثاً ذاتياً . قال الفلاسفة الحدوث الزماني يستدعي

(١) قوله إن ثبت أي علي زعم الفلاسفة وهو المقول لكنه ليس بثابت في الواقع

تقدم مادة ومدة خلافا للمتكلمين ومعنى المادة المحل
والحل إما موضوع ان كان الحادث عرضا وإما هيولى
ان كان الحادث صورة أو جسم يتعلق به الحادث ان كان
الحادث نفساً كذا في شرح المواقف والمدة بضم الميم
معناه الزمان ومرادهم بها هنا الزمان المقارن لعدم الحادث
كما في شرح المواقف وبنو ذلك على قدم المادة والزمان
وأرادوا من المادة القديمة المقابلة للصورة والاعراض الحادثة
الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفيه ثلاثة
مباحث . المبحث الأول في حقيقة تعامها علم أن الوحدة
والكثرة بدسهيان فلا يجوزح أن تعرفا الا تعريفها لفظيا
ولا يمكن أن تعرفا تعريفها حقيقيا كما يفهم من الاصفهاني
وشرح المواقف والتعريف اللفظي على ما حققه السيد
الشريف تميمين مفهوم اللفظ من بين المفهومات الحاصلة
المعلومة للسامع وليس المراد منه تحصيل ما ليس بمحاصل
وما له التصديق بأن هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى
المعلوم وهو طريق أهل اللغة وحقه أن يكون بلفظ
أشهر مرادف للمعرف فان لم يوجد ذكر مركب يقصد

به تمييز المعنى من بين المعاني الحاصلة لا تفصيله وأما التعريف الحقيقي فهو تخصيص . وليس بمحصل من التصورات فما ذكره المص من التعريفين للوحدة والكثرة تعريفان لفظيان فالوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة في تمام الماهية سواء لم يكن منقسماً أصلاً كالواجب تعالى فوحدة هي الوحدة الحقيقية وكذا حال النقطة أو كان منقسماً إلى أمور متخالفة في تمام الحقيقة كالإنسان الواحد الذي ينقسم إلى اليد والرجل والرأس فإن هذه الأشياء غير متشاركة في تمام الحقيقة فوحدة الإنسان هي الوحدة الإضافية وأما الكثرة فهي كون الشيء بحيث ينقسم إلى أمور متشاركة في تمام الحقيقة كفرادين أو أفراد من نوع واحد . قال في شرح المواقف ولا يذهب عليك أن الكثرة المجتمعة من المختلفة الحقائق كالإنسان والفرس والجماد داخلية في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالأولى أن يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم . أقول فإن قلت كيف توجد الوحدة حـ

في الانسان الواحد مع أنه ينقسم إلى اليد والرجل
قلت الوحدة تعرض لانسانيته فانه إنسان واحد من
أفراد الانسان والمنقسم هو معروض الانسانية وهو
الجسم معروض الوحدة لا ينقسم أصلاً وان انقسم
معروض معروضها ألا ترى أن فردين من نوع واحد
منقسم وكثير وأما الاثنينية العارضة لهما فواحدة لعدم
انقسامها إذ ليس في الفردين اثنين ثم أن الوحدة
تساوق الوجود أي تساويه فكل ماله وحدة فهو
موجود في الجملة وكل موجود فله وحدة ما حتى الكثير
الذي هو أبعد الأشياء عن الاتصاف بالوحدة فان
العشرة المخصوصة مثلاً عشرة واحدة من العشرات ثم
إن تقابل الوحدة والكثرة لا يمنع عروض أحدهما
للعروض الآخر وإنما يمنع عروض أحدهما للآخر فالعشرية
عارضة للجسم الكثير والوحدة عارضة للعشرية للجسم
الكثير . فان قلت إذا لم تعرض الوحدة للجسم الكثير
لا يصح قولكم أن كل موجود فله وحدة ما . قلت
الوحدة عارضة للجسم الكثير بواسطة عروضها للعشرية

العارضة للجسم الكثير فالوحدة عارضة للكثرة التي
هي المشريه بالذات وللجسم الكثير بالعرض كذا في
شرح المواقف ثم أن الوحدة مغايرة للوجود والماهية
فإن الانسان الكثير من حيث هو انسان كثير موجود
وانسان وليس بواحد وكذا الكثرة مغايرة لهما فإن
الإنسان الواحد من حيث هو واحد موجود وانسان
وليس بكثير فالوجود والماهية قد يقارنان الوحدة وقد
يقارنان الكثرة ثم أنه قد اختلف في وجود الوحدة
والكثرة في الخارج فأثبتته الفلاسفة ونقاه المتكلمون
فقال المتكلمون أنها من الاعتبار العقلية وهو الحق .
(فرع) الوحدة لا تقابل الكثرة بأحد الاصناف الأربعة
للتقابل . تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والملكية
وتقابل التضاد وتقابل التضايف لأن الوحدة جزء من
الكثرة اذ الكثرة مركبة من الوحدات ولا شيء من
المتقابلين بأحد التقابل الأربعة بجزء من الآخر بل بينهما
مقابلة بالعرض لروض صفة نسبية لكل منهما وهي
الميكالية والميكيلية فإن الوحدة مكيال للعدد وعادله

بمعنى أنه إذا أسقطت الوحدة مرة بعد أخرى فنى بالكلية.
والعدد مكمل بالوحدة ومعدود بها فالشيء الواحد لا يكون
مكميلا ومكميلا من جهة واحدة قال في شرح المواصف
المكيالية والمكيبية متضايفان فبين الوحدة والكثرة
تقابل التضاييف بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضاييف
بللذات وكذا نقول الوحدة علة مادية للكثرة والكثرة
معلولة لها والعلية والمعلولية من الأمور المتضايفة.
وسياتى بحث التقابل في أقسام الكثرة

المبحث الثانى فى أقسام الوحدات. الوحدة إن منع
نفس مفهومه عن جملة على كثيرين فهو الواحد بالشخص.
كهذا الانسان وإن لم يمنع فهو واحد لا بالشخص وهو
واحد من وجه وكثير من وجه لا متنازع أن يكون الشيء
الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا أما الواحد
لا بالشخص فجأة^(١) الوحدة فيه ان كانت نفس ماهية

(١) قوله فجأة الوحدة الخ ومعناه ان تكون نفس الماهية

موصوفة للوحدة فكذا الباقي

تلك الكثرة فهو أى الكثير هو المسمى بالواحد بالنوع
وان كان جزءا من ماهية الكثرة جنسا أو فصلا فهو
الواحد بالجنس أو بالفصل والأول كأنواع الحيوان
المتحدة بالجنس وهو الحيوان والثانى كأفراد الانسان
المتحدة بالفصل وهو الناطق . وان كانت جهة الوحدة
خارجة عن ماهية الكثرة فهو الواحد بالمرض . والواحد
بالمرض اما واحد بالمحمول ان كانت جهة الوحدة التى
هى عرض محمولة بالطبع على تلك الكثرة كاتحاد القطن
والثلج فى البياض فان الالبيض محمول عليهما طبعاً وخارج
عنهما وإما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة التى هى
عرض موضوعه بالطبع لتلك الكثرة كاتحاد الكاتب
والضاحك فى الانسان فان الانسان بالطبع موضوع لهما
وخارج عنهما هكذا فى شرح المواقف ^(١) ولعل المراد
من الموضوع ما يكون عبارة عن الذات بلا اعتبار صفة
معها كزيد فانه لا يكون محمولا الا بتأويل كأن يراد
المسمى بزيد . والمراد من المحمول بالطبع ما لا يكون عبارة

(١) اذ قد يكون محمولا بتأويل كما سبق

عن الذات مع اعتبار صفة معها كالكاتب ولذا قيل الذات متعين للابتداء وإن كان مردوداً . وأما الواحد بالشخص فاما أن لا يقبل القسمة أصلاً وهو الواحد الحقيقي أو يقبل والأول إن لم يكن له مفهوم أنه لا ينقسم أى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة أى الوحدة الشخصية كذا قيد فى شرح المواقف . ولعل وجهه أن مطلق الوحدة نوع مشترك بين الوحدات وهو ليس بواحد بالشخص وإن كان له أى للواحد الحقيقي مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فاما أن يكون ذا وضع والوضع ههنا بمعنى كون الشيء ، مشاراً اليه بالإشارة الحسية وهو النقطة الشخصية أو لا يكون ذا وضع وهو المفارق الشخص^(١)

(١) كذا قاله المص والمراد بالمفارق عن المادة التى هي الهيولى عند الفلاسفة والجزء الذى لا يتجزأ عند المتكلمين والمفارق هو الله تعالى إذ ليس له هيولى ولا صورة ولا جزء . ويسمى المفارق المجرد عن المادة وزعمت الفلاسفة مفارقات لسوى الله تعالى وهى العقول العشرة والنفوس الفلكية وبطلانها مذكور فى كتب الكلامية

أى كل واحد من المفارقات عن المادة وهى المجردات.
كالمقول والنفوس الفلسفية . والثاني أى الواحد المشخص
الذى يقبل القسمة ان انقسم الى أجزاء مقدارية متشابهة
فى الحقيقة فهو الواحد بالاتصال كالجسم البسيط وهو
جسم لم يتركب من أجزاء مختلفة الطبائع كالماء الواحد
بالشخص وكالمقادير أى الخط والسطح والجسم التعليمى.
وان انقسم الى أجزاء مقدارية مختلفة بالحقائق فهو الواحد
بالاجتماع كالشخص الانسانى المنقسم الى أعضائه وقد
يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يتلاقيان عند حد مشترك
كضلعى الزاوية^(١) المشخصة فانهما يعدان خطا واحدا
شخصياً والمراد من الحد المشترك النقطة فانهما يتلاقيان
فى نقطة . وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يتلازم
طرفاهما بحيث يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر .
قال فى شرح المواقف وهو على أنواع وأولاهما بالاتصال

(١) هكذا وجدنا فى بعض النسخ والمقدار جسم تعليمي
ان قبل القسمة فى الطول والعرض والعمق والسطح ان يقبل
القسمة فى الطول والعرض فقط وخط أن قبلها فى الطول فقط

ما كان الالتحام فيه طبيعياً كالمفاصل وهذا القسم شبيه
جداً بالوحدة الاجتماعية انتهى . أقول والالتحام الغير
الطبيعي كالسلسلة وأيضاً الواحد بالطبع ان حصل جميع
ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل فهو الواحد
غير التام والتام إما طبيعي كزيد أو وضيع كدرهم أو صناعي
كبيت . قيل في بيان هذه الأقسام فان طبيعة الانسان
تقتضى أن يحصل لزيد جميع ما يمكن له من الاعضاء
الجوارح ووضع السلطان يقتضى أن يحصل بالدرهم جميع
ما يمكن له من المقدار المعين ذهباً أو فضة وصناعة
الصانع تقتضى أن يحصل للبيت جميع ما يمكن له من
الجدار والسقف انتهى . وحاصله أن معنى التام الطبيعي
هو ما حصل له تمام مقتضى الطبيعة وكذا الأخير ان ثم
أن الوحدة في الوصف الذاتي والعرضي يتغاير اسمائهما
بتغاير المضاف اليه فان كان الاتحاد في النوع كاتحاد زيد
وعمر وفي الانسانية يسمى ذلك الاتحاد مماثلة بمعنى المماثلة
الاتحاد في الماهية النوعية وان كان في الجنس كاتحاد الانسان
والفرس في الحيوانية يسمى مجانسة وأما الاتحاد بالوصف

العرضى فان كان فى الكرم كاتحاد ثوبين فى الطول يسمى مساواة وان كان فى الكيف كاتحاد جسمين فى اللون نحو اتحاد الزنجى والغراب فى السواد يسمى مشابهة وان كان فى النسبة أى الانتساب الى شىء آخر كاتحاد زيد وعمرو فى بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان فى الشكل كاتحاد الطبقة النارية والهوائية فى الكرية يسمى مشاكلة والشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كانت احاطة ذلك المقدار بمقدار آخر أو احاطة مقدار آخر به فكما أن للجسم التعليمى القائم بالكرة شكلا بسبب احاطة السطح الواحد المستدير به كذلك لذلك السطح شكل بسبب احاطته بالجسم التعليمى وقد صرح بأن المراد من الاحاطة هى الاحاطة التامة فلو اعتبر الاحاطة ناقصة لاتكون الهيئة الحاصلة منها شكلا مثلا لو اعتبر كون السطح الثلاث محاطا بالخطوط الثلاثة كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هى الشكل واذا اعتبر منها الخطان المتلاقيان على النقطة كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هى الزاوية وان كان الاتحاد فى الوضع

يسمى ذلك الاتحاد موازاة ومحازاة . وفسر الاصفهانى
الاتحاد فى الوضع بأن لا يختلف البعد بين المتحددين ومثله
باتحاد سطح محدب كل فلك و سطح مقعره . ومثل
شارح المواقف هذا الاتحاد باتحاد شخصين فى الوضع
بالقياس الى شخص ثالث . أقول المراد من الوضع هنا
هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبه إلى أمر آخر
كالتقرب والبعد ثم أقول المفهوم من المثالين المذكورين هنا
أن قول الاصفهانى أن لا يختلف البعد بين المتحددين أعم
من أن لا يختلف بعد جزء من أحد المتحددين عن الجزء
المقابل من الآخر ومن أن لا يختلف بعد كل من
المتحددين عن الشيء الثالث بأن كان بعد كل منهما عن
الثالث بمقدار ذراع مثلا وان كان الاتحاد فى الاطراف
يسمى مطابقة كاتحاد طاسين فى الأُطراف فانه عند
انكباب أحدهما على الآخر تطابقت أطرافهما .

المبحث الثالث فى أقسام الكثير . قال فى شرح المواقف
كل غيرين اثنين اتفاقا والا كل اثنين فهما غيران كما هو
المشهور الذى ذهب اليه الجمهور وقال . شايع أهل السنة

ليس كل اثنين بغيرين بل الغيران موجودان جاز
انفكاكهما نخرج بقوله موجودان المعدومان وكذا
يخرج به اثنان أحدهما موجود والاخر معدوم وخرج
به الاحوال أيضا اذ لا تثبتها فلا يتصور اتصافهما بالغيرية
أقول بفهم منه أن من لا يثبت الحال يحمل ماسماه مثبتوا
الحال حالا كالمعاني المصدرية من قبيل المعدوم قال في
شرح المقاصد ومبنى أخذ الموجود في تعريف الغيرين
هو أن التغاير عند مشايخ أهل السنة وجودي فلا يتصف
به المعدوم ثم المصريح في شرح المواقف أن المراد من
جواز الانفكاك جواز الانفكاك من كلا الجانبين فيخرج
به الصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فالصفة لازمة
أو مفارقة ليست عين الموصوف وهو ظاهر وكذا
ليست غيره وكذا حال الجزء والكل ثم أن جواز
الانفكاك أعم من جواز الانفكاك في الحيز بأن كان
حيز أحدهما مغايرا لحيز الآخر ومن جواز الانفكاك
بحسب الوجود والعدم بأن يجوز وجود كل منهما مع
عدم الآخر فيدخل في التعريف جسمان فرضا قديمين

فانه وإن لم يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر بحسب
الوجود والمعدم لكن ينفك كل منهما في الحيز إذ
لا يجوز اتحاد الجسمين في حيز أو فرض أحدهما
قديمًا والآخر حادثًا ولم يذكر لأولوية دخولها عند دخول
القديمين . قال في شرح المقاصد إن قيل مثل الأب
والابن من حيث اتصافهما بالابوة والبنوة وكذا العلة
والمعلول متغايران بالضرورة مع أنه لا يمكن انفكاك
أحدهما عن الآخر قلنا الضروري هو التغاير بين
الذاتين ولا كلام في جواز انفكاك كل من ذاتيهما
عن الآخر وأما الذاتان مع وصف الاضافة فلا نسلم
تغايرهما لانهاح ليسا بوجودين والتغاير عندهم من
خواص الوجود . أقول بيان أنها ليسا بوجودين ح أن
الاضافات من قبيل الاحوال والاحوال عندنا من قبيل
المعدوم فالذات مع وصف الاضافة مركب من الوجود
والمعدوم والمركب من الوجود والمعدوم معدوم قال
الاصفهانى ومشايخ أهل السنة اصطلاحوا على تخصيص
لفظ الغير بذلك المعنى ولهذا الاصطلاح قالوا الصفة مع

الذات لاهو ولا غيره وأرادوا سلب الغيرية الخاصة
وكذا سلب تلك الغيرية من الكل والجزء . ثم نشرع في
تقسيم الكثير فنقول الغيران على الاصطلاح (١) الأول
أى الاثنان اذا اشتركا في تمام الماهية فهما المثالان كزيد
وعمر وان لم يشتركا في تمام الماهية فهما المختلفان وهما
قسمان القسم الأول المتلاقيان وهما الشيثان اللذان اشتركا
في موضوع بأن أمكن اجتماعهما في موضوع واحد في
زمان واحد كالسواد والحركة والمراد من الموضوع هو
المحل المستغنى عن الحال على ما صرح به في بعض التعليقات
ثم أن المتلاقيين ضربان الضرب الأول متساويان وهما
الشيثان اللذان صدق كل واحد منهما على ما صدق عليه
الآخر كالانسان والناطق . الضرب الثانى متداخلان
وهما الشيثان اللذان صدق أحدهما على بعض ما صدق
عليه الآخر ثم أن الآخران صدق على جميع أفراد
الأول فالآخر أعم . طلقا والأول أخص . طلقا كالحیوان
والانسان وإن صدق أى الآخر على بعض أفراد الأول

فكل منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه
كالحيوان والايض . القسم الثاني من قسمي المختلفين
المتباينان وهما الشئان اللذان لم يشتركا في موضوع أى
لم يكن اجتماعهما في موضوع واحد في زمان واحد ثم
أن المتباينين ضربان . الضرب الاول مالا موضوع له
كالانسان والفرس . والضرب الثاني ماله موضوع لكن
امتنع اجتماعهما من جهة واحدة في زمان واحد . ويسمى
الضرب الثاني متقابلين . والضرب الاول متباينين غير
متقابلين ثم أن المتباينين علي أربعة أوجه لانها إن كانا
وجوديين وأمكن تعقل أحدهما بالذهول عن الآخر
فهما ضدان كالسواد والبياض وفسر السيد الشريف
الوجوديين في حاشية الاصفهاني بقوله أي لا يكون
السلب جزءا لأحدهما أقول فالمراد من العدمي ح فيما سيأتي .
ما يكون السلب جزء من مفهومه ثم أقول الوجودي
بهذا المعنى أعم من أن يكون موجوداً في الخارج ومن
أن يكون أمراً اعتبارياً كالاصنافات مثل الابوة والبنوة
ولذا انقسم الوجودي هنا الى المضافين أيضاً مع أنهما

ليسا بموجودين في الخارج ثم المفهوم من شرح المواقف
أن للمتضادين شرطا آخر وهو أن يكون موجودين في
الخارج لانه نفى التضاد عن الحسن والقبح والحسن
والحرمة في الأفعال وقال فانها صفات اعتبارية راجعة
عندنا الي موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينهما لأن
المتضادين لا بد أن يكونا معينين موجودين . ثم قال اعلم
أن كل مالا يرجع الى الصفات الموجودة كالا اعتبارات
والاضافات فان العقل لا يوجب فيه تضادا وان لم يمكن
تعقل أحدهما بالذهول عن الآخر فهما مضافان كالأبوة
والبنوة وإن كان أحدهما وجوديا والآخر عديميا فان
اعتبر كون موضوع العدمي مستعدا في اتصافه بالعدمي
الاتصاف بالوجودي بحسب شخصه أي شخص الموضوع
فهما العدم والملكية المشهوران كالكوسج فان الكوسجية
عدم للحية عمن من شأنه في ذلك الوقت أن يكون ملتجيا
ولا يقال الكوسج للامرء الذي ليس من شأنه اللحية في
ذلك الوقت وان اعتبر قبول الموضوع واستعداده للوجودي
أعم مما ذكر أولا فهو العدم والملكية الحقيقيان وذلك

ان اعتبر قبوله له بحسب شخصه لكن لم يعتبر قبوله
بكونه في ذلك الوقت ليعم مثل عدم الاحية عن الامر
واعبر قبوله له أعم من قبوله له بحسب شخصه كما سبق
ومن قبوله له بحسب نوعه أى نوع الموضوع ليعم مثل
عدم الاحية عن المرأة فان نوع المرأة الانسان وهو قابل
الاحية باعتبار تحققه في ضمن الرجل ومن قبوله له بحسب
جنسه القريب ليعم مثل عدم البصر بالنسبة الى العقب
فان جنسه القريب أعنى الحيوان قابل للبصر باعتبار تحققه
في ضمن الانسان مثلاً ومن قبوله له بحسب جنسه البعيد
ليعم مثل عدم الحركة الارادية للجيل فان جنسه البعيد
أعنى الجسم الذى هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية
باعتبار تحققه في ضمن الحيوان وان لم يعتبر في العدمي
كون الموضوع مستعداً للاتصاف بالامر الوجودى
أصلاً فهما الايجاب والسلب وهما أمران عقليان واردان
على ما في العقل من النسبة ولا وجود لهما في الخارج
والسلب أعم من أن لا يوجد موضوعه ومن أن يوجد
لكن لا يكون مستعداً للامر الوجودى ومن أن

يكون مستعدا له لسكن لم يعتبر استعداده فيه أى فى السلب ثم أن الايجاب والسلب قد يكون فى المفرد كالفرسية والافرسية وقد يكون فى المركب كزيد فرس وزيد ليس بفرس فان قلت أليس كونهما فى المفرد يناق ما سبق من أنهما واردان على النسبة قلت ما لم يعتبر صدق الفرسية والافرسية على موضوع واحد يتصور التقابل بينهما كذا قاله الاصفهاني

وفى المبحث الثالث خمسة فروع :

الفرع الاول ان المثالين لا يجتمعان فى محل واحد كالبياضين والحركتين التماثلتين واليه ذهب الشيخ الاشعري ومنعه المعتزلة واتفقوا على جواز اجتماعهما

الفرع الثانى أن التقابل بالذات إنما هو بين العدم والملكة وبين الايجاب والسلب لان امتناع الاجتماع فى هذين التقابلين إنما هو بالنظر الى ذاتي المتقابلين وغيرهما من المتقابلين إنما ثبت فيهما التقابل لان كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر ولولاه لم يتقابلا لان معنى التقابل التناقى مثلا ان السواد يستلزم سلب البياض وقس عليه

الفرع الثالث أن الإيجاب والسلب لا يصدقان ولا
يكذبان إذا اجتمع فيهما شرائط التناقض وأما سائر
المتقابلين فيجوز كذبهما وأما المتضايقان فلمدم المحل أو
خلو المحل عنهما وأما الضدان فلمدم المحل أو خلو المحل
سواء اتصف المحل حين الخلو بأمر وسط بينهما معبر عنه
باسم وجودي كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد فان
المتصف بالفاتر ليس بحار ولا بارد أو معبر عنه بسلب
الطرفين كاللاعادل واللاجائر فان المتصف بهما خال عن
الطرفين وهو العدل والجور أو لم يتصف المحل بالأمر
الوسط كما لم يتصف بالضدين كالشفاف وهو مالا لون
له كالماء فانه كما لم يتصف بالسواد والبياض لم يتصف
باللون الوسط بينهما وأما العدم والملكية فيكذبان لعدم
الموضوع أو لعدم اعتبار استعداد الموضوع المتصف
بالعدمي للملكة فان الموضوع كما لا يتصف بالملكية
التي هي الأمر الوجودي كذلك لا يتصف بعدم الملكية
لان عدم الملكية لا يطلق بحسب اصطلاحهم الا على
عدم اعتبار في موضوعه الاستعداد للملكة

الفرع الرابع المضافان يتلازمان طرداً وعكساً أى متى وجد أحدهما وجد الآخر ومنى عدم أحدهما عدم الآخر فإن الاطراد هو الاستلزام من جانب الوجود والانعكاس هو الاستلزام من جانب العدم والضدين قد يلزمان المحل على البديل بأن يكون أحدهما لا بعينه لازماً للمحل مثل بدن الحى المستلزم للصحة أو للمرض وقد لا يلزم أحد الضدين للمحل فلا يتعاقبان على المحل كالحركة من الوسط وإلى الوسط فإنهما ضدان ولا يلزم أحدهما المحل إذ يجوز ألا يتحرك أصلاً أو يتحرك من الوسط ويسكن بل لا يمكن التعاقب فى هذه الصورة لوجوب تخلل سكون بين كل حركتين على ما هو المشهور فى أن السكون ينتفى كلتا الحركتين وقد يلزم أحد الضدين بعينه المحل كبياض الثايج

الفرع الخامس الاستقراء دل على أن التضاد الحقيقى لا يكونان إلا بين نوعين آخرين مندرجين تحت الجنس الواحد السافل كالسواد والبياض فإنهما نوعان أخيران مندرجان تحت اللون وهو جنس سافل مندرج

تحت الكيفية المبصرة وهي تحت الكيفية المحسوسة
إذ الحس أعم من البصر وهي تحت مطلق الكيف وأيضا
دل الاستقراء على أن المتباينين لا يضادها شيء واحد
تضادا حقيقيا ولا يرد النقص بالحركة من الوسط
والسكون فانها أمران متباينان يضادها شيء واحد
وهو الحركة الى الوسط فان السكون لا يكون ضدا
للحركة بل بينهما تقابل العدم والملئكة ويفهم مما ذكر أن
التضاد المشهورى لا ينحصر فى أن يكون بين نوعين
آخرين وأن الشيء الواحد يضاد المتباينين تضادا مشهوريا
وإن أردت أن تعرف الفرق بين التضاد المشهورى
والحقيقى فاعلم أنه ذكر فى شرح المواقف أن الضدين
هما متقابلان ليس أحدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تمقل
كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدين
مشهورين وقد يشترط فى الضدين أن يكون بينهما غاية
الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان
فى الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ولا بين
أحدهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد

فيسمى مثل الحمرة والصنرة على ذلك الاشتراط المتعاندان
والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقتين وهو أخص من
المشهوري والمذكور فيما سبق في تقسيم المتقابلين هو
الضدان المشهوران

(الفصل السادس) في العلة والمعلول وفي هذا الفصل

أربعة مباحث

المبحث الأول في أقسام العلة علة الشيء ما يحتاج

اليه فان كان ذلك جميع ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة التامة

وان كان بعض ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة الناقصة

فيدخل في العلة التامة الشرائط وزوال المانع وفي لفظ

الجميع أشعار بوجوب التركيب في العلة التامة وذلك غير

واجب لان العلة التامة قد تكون هو الفاعل وحده

كالفاعل الواجب الذي صدر عنه بسيط إذ لم يكن هناك

شرط ومانع وسيتمتع لك ذلك ان شاء الله تعالى ثم العلة

الناقصة أربع لان ما يحتاج اليه الشيء اما أن يكون

جزءاً من الشيء أو خارجاً عنه إذ يمتنع أن يكون نفس

المعلول . والاول اما يكون الشيء به بالفعل وهو الصورة

كصورة السرير او بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير
وتسمى العنصر والقابل أيضاً أما تسميتها بالمادة فباعتبار
توارد الصور المختلفة عليها وأما تسميتها بالعنصر فاعتبار
أنها يتبدأ منها التركيب وأما تسميتها بالقابل فباعتبار أنها
محل للصورة ومستمد لها . والثاني أى المادة الناقصة
الخارجة عن المعلول اما أن يكون مؤثراً في وجود
الشيء المعلول وهو الفاعل أو يكون مؤثراً في مؤثرية
الفاعل بمعنى أن الفاعل لأجله صار فاعلاً وهو الداعى
والغاية . فان قلت قد تركب بعض العلل الناقصة وهو
الشروط وارتفاع الموانع . قلت أنهما جزءان للفاعل
بالحقيقة لأن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتأثير
ولا يكون كذلك إلا باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع
وقد يجعلان من تنمة المادة لأن القابل إنما يكون قابلاً
بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع كذا في
شرح المواقف . ثم أن هذه العلل الاربع المذكورة قد
تجتمع في معلول واحد كالمركب الصادر عن الفاعل

المختار وقد تجتمع الثلاث كما في المركب الصادر عن الموجب
فانه لا غاية ح وقد يجتمع الاثنان كما في البسيط الصادر
عن المختار لانه لا مادة ولا صورة في البسيط وقد
توجد واحدة فقط كما في البسيط الصادر عن الموجب
فانه ليس هناك الا فاعل فقط

المبحث الثاني في تعدد العلل والمعلولات . المعلوم
الواحد بالشخص يتمتع أن يجتمع عليه علل أو علتان كل
منهما مستقلة في العملية اذ لو اجتمع على معلول واحد
بالشخص علتان مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل
منهما لان معنى استقلال العلة وجوب وقوع المعلوم به
وإذا كان واجب الوقوع بكل منهما يكون مستغنيا عن
كل منهما بالآخر وقد فرض احتياجه اليهما معا وأما
التمائلان وهما المتحدان بالنوع فيجوز تعليلهما بعلتين
مستقلتين على معنى أن أحدهما تاملين واقع بأحدهما والآخر
بالآخر لا على معنى أن الطبيعة النوعية يوجد في ضمن
الافراد علل مستقلة إذ ليس في الاعيان الا الاشخاص كذا
في شرح المواقف . اعلم أنه يجوز أسناد آثار متعددة الى

المؤثر المركب بالاتفاق وكذا الى البسيط ان تعددت
آلاته كالنفس الناطقة التي يصدر عنها آثارها بتوسط
آلاتها وكذا ان تعددت المواد التي تقبل الأثر منه
كالعقل الفعال على ما زعمه الفلاسفة فانه يفيد تصور
الاعراض عديم على المواد العنصرية . وأما البسيط الذي
لا تتم فيه بوجه من الوجوه من غير آلة ومادة قابلة
فيجوز عندنا أسناد آثار متعددة اليه . كيف لا يجوز عندنا
ونحن نقول أن جميع الممكنات المتكثرة كثيرة لا تحصى
مستندة بلا واسطة الى الله تعالى مع كونه منزها عن
التركيب ومستغنيا عن الآلة والمادة إذ قد بخلق شيء
بلا سبق مادة ومنعه جمهور الفلاسفة وقلوا الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد . فاحتاجوا الى اثبات العقول
العشرة واسطة بينه تعالى وبين العالم الجسماني على ما سيأتي
تفصيله وقالوا لم يصدر عنه تعالى الا العقل الاول
فواعدم فاسدة وآراءهم كاسدة نبغضهم ونحقر شأنهم
هوؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألا لعنة الله على الظالمين
المبحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرط

المؤثر. جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر وهو يقوم
المؤثر وبمحصله وشرط المؤثر ما يتوقف عليه تأثير المؤثر
في غيره ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كيبوسة
الخطب المجاور للنار فان احراق النار إياه يتوقف على
يبوسته ولا يتوقف عليها تحقق ذات النار وهو ظاهر

المبحث الرابع. قال الفلاسفة الشيء الواحد أسمى
البدسيط الحقيقي الذي لا تتمد فيه كالواجب تعالى لا يكون
قابلاً لشيء وفاءً لذلك الشيء، قال في شرح المواقف
خلافاً للإشاعة حيث ذهبوا إلى أن الله تعالى صفات
حقيقية زائدة على ذاته صادرة عنه وقائمة به أى صادرة
بالإيجاب لا بسبق الاختيار فلا يلزم الحدوث

الباب الثاني في الأعراض وهو من الأبواب الثلاثة
للكتاب الأول الذي هو في الممكنات وفي هذا الباب
أربعة فصول

الفصل الأول في المباحث الكلية الشاملة لجميع
الأعراض وهي خمسة مباحث
المبحث الأول في تعدد أجناس الأعراض

أعلم أن تعريف العرض عند الاشاعرة موجود قائم
بمتحيز. قال في شرح المواقف هذا هو المختار في تعريفه لأنه
خرج منه الاعدام والسلوب إذ ليست موجودة والجواهر
إذ هي غير قائمة بمتحيز. وخرج أيضاً ذات الرب وصفاته
وأما تعريفه عند المعتزلة فالو وجد لقام بالمتحيز وإنما
اختاروه لأن العرض ثابت عندهم في العدم أيضاً وأما
تعريفه عند الفلاسفة ماهية إذا وجدت في الخارج كانت
في موضوع كما أن تعريف الجوهر عندهم ماهية إذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع. قال في شرح المواقف اشاروا
بقولهم إذا وجدت إلى أن الوجود زائد على الماهية في
الجوهر والعرض ومن ثمت لم يصدق حد الجوهر عندهم
على ذات الباري، لأن وجوده تعالى عين ذاته عندهم. أقول
لعلهم اختاروا الموضوع في تعريف العرض بدل المتحيز
لادخال أعراض غير المتحيز وهو المجردات في التعريف فتدبر
(فائدة) الصفة أعم من العرض كما في المواقف ولعل ذلك
لأن الصفة تشتمل السلوب والامور الاعتبارية دون
العرض فإنه تسم من الوجود ثم أن الصفة التي هي أعم

من العرض تنقسم إلى ثبوتية وسلبية والثبوتية تنقسم إلى نفسية وهي الصفة التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها ككون الذات جوهرًا وموجودًا أو ذاتًا أو شيئًا وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات به إلى تعقل أمر زائد عليها وما لـ العبارتين واحد . ومعنوية وهي الصفة التي تدل على معنى زائد على الذات كالنحو وهو الحصول في المكان والحدوث إذ معناه كون وجوده مسبوقًا بعدم وقبول الاعراض فإن كونه قابلاً لغيره إنما يعقل بالقياس إلى ذلك الغير وقد يقال بعبارة أخرى هي ما يحتاج وصف الذات به إلى تعقل أمر زائد عليها

ثم اعلم أن للعرض أقساماً عند المتكلمين وأقساماً عند الفلاسفة أما أقسامه عند المتكلمين فنقول . العرض إما أن يختص بالحي وهو الحياة وما يتبعها من الإدراكات كالعلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع الحياة وإما أن لا يختص بالحي وهو نوعان الأول ألا يكون المنحصر في أربعة أذراع . الحركة والسكون والاجتماع والافتراق . والثاني المحسوسات بأحدى الحواس

الخمس كالأصوات والألوان والروائح والطعوم والحرارة
واخواتها . وأما أقسامه عند الفلاسفة فنقول . المشهور
انحصار الأعراض المندرجة عند جنس في المقولات
الست وهي الكم وهو عرض يقبل القسمة والتجزئة
لذاته كالأعداد والمقادير . والكيف وهو ما لا يقبل القسمة
لذاته وأن قباهها بواسطة قسمة موضوعه ولا يتوقف
تصوره على تصور غيره كالألوان . فالقيد الأول يخرج الكم
والقيد الثاني الأعراض النسبية وهي الأبن إلى آخر
المقولات وهي سبع قال من لا زاده اعلم أن ههنا نسبا
وهي آت عارضة للشئ ، حاصلة من تلك النسب فحصل
الجسم في المكان مثلا نسبة بينه وبين المكان بسببها
يعرض للجسم هيئة وكذا في البواق . فالأعراض النسبية
اثنين هي تلك النسب أنفسها أم الهيآت العارضة
بسببها اضطربت مقالاتهم في ذلك . والأبن وهي هيئة
تحصل للجسم بالنسبة إلى مكانه وهو حصول الجسم في
المكان وهكذا البواق . ومتى وهي الهيئة الحاصلة للشئ
من حصوله في الزمان والوضع وهي الهيئة الحاصلة للجسم

بسبب بعض وبسبب نسبة أجزائه الى نسبة بعض أجزائه
الى الامور الخارجة عن ذلك الجسم ولاعتبار نسبة
وضع الاجزاء الى الامور الخارجة أيضا في ماهية الوضع
اختلفت هيئة القيام والاستلقاء ولو اکتفی بالنسبة فيما بين
الاجزاء وحدها لزم اتحاد وضع القيام والاستلقاء. الاضافة
وهي هيئة تكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل هيئة
أخري تكون تلك الهيئة أيضا معقولة بالقياس الى تعقل
الهيئة الاولى سواء كانت الهيأتان متخالفتين كالابوة
والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين. والحاصل ان
الاحتياج في العقل اذا كان من طرف ولم يكن من طرف
آخر لا يكون شيء من الطرفين اضافة . هكذا حقه
الاصفهانى . والملاك وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب
ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالهيئة الحاصلة من التعم
والتقصص . والفعل وهو التأثير في الشيء . كقطع القاطع
مادام قاطعا . والانفعال هو كون الشيء متأثرا عن غيره .
كانقطاع المنقطع . مادام منقطعا . قال في المواقف قيل الوحدة
والنقطة خارجتان عن المقولات التسع فبطل الحصر

فقالوا لا نسلم انهما عرضان إذ لا وجود لهما في الخارج ولو
سلم فهما ليسا بجنسين لما تحتهما اذ يجوز أن يكونا مقولين
على ما تحتهما قولاً عرضياً والحصر المذكور للاعراض
المندرجة تحت جنس. قال في شرح المواقف أن الجواهر كلها
مقولة واحدة يعنى أن الجوهر جنس عال لجميع الجواهر
فصارت المقولات التي هي أجناس عالية للموجودات
الممكنة عشرة

المبحث الثاني في امتناع انتقال الاعراض من محل
الى محل آخر وذلك مما أجمع عليه جمهور العقلاء من المتكلمين
والفلاسفة. فان قلت هذا أنكر للحس فان رائحة التفاح
تنتقل منه الى ما مجاوره والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها
فالجواب ان الحاصل في المحل الثاني شخص آخر مماثل
للاول بحديثه الله تعالى عندنا بطريق جرى العادة عقيب
المجاورة والماسية وعند الفلاسفة العقل الفعال يفيض ذلك
الشخص آخر على المحل الثاني بطريق الوجود
لاستعداد يحصل له بسبب المجاورة والماسية كذا في المواقف
المبحث الثالث. لا يجوز قيام العرض بالعرض عند

المتكلمين ويجوز عند الفلاسفة فالسرعة قائمة بالحركة
القائمة بالجسم عند الفلاسفة وأما عند المتكلمين فهما
قائمتان بالجسم. استدلال المتكلمون بأن معنى قيام الشيء
بالمحل أنه تابع لمحل في التحيز فالمحل يجب أن يكون
متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تابعا له في التحيز
والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر. واعتراض عليه بأننا
لا نسلم أن معنى القيام التبعية في التحيز بل معنى قيام
الشيء بغيره هو الاختصاص الناعت وهو أن يختص
ذلك الشيء بذلك الغير بحيث يصير الاول نعتا للثاني
فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه
فالاختصاص الناعت أعم من التبعية في التحيز ولو سلم
أن معنى قيام الشيء بغيره هو التبعية في التحيز فلا نسلم
أنه يجب أن يكون المحل متحيزا بالذات لجواز أن
يكون تحيز المحل تابعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر

المبحث الرابع. ذهب الشيخ الأشعري ومتبعوه من

محققي الأشاعرة الى أن المرض لا يبقى زمانين
هو الاعراض جملتها غير بالقية عندهم بل هي على التقضى

والتجدد . ينقض واحد منهما ويتجدد آخر مثله ووافقهم
علي ذلك النظام والسكبي من قدماء المعتزلة . وقالت
الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الازمنة
والحركات والاصوات . استدل الشيخ بأن البقاء عرض
فلا يقوم بالمرض وأجيب عنه بمنع عرضية البقاء فانه
أمر عديم ويتمنع استحالة قيام العرض بالعرض
المبحث الخامس في امتناع قيام العرض الواحد
بمحلين . اعلم أن قيام العرض بالشخص بمحلين له ثلاثة
معان . الاول أن يقوم عرض واحد بالشخص بمحل مع
قيامه بمينه بمحل آخر وبطلانه بديهي إذ نجزم بأن
السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بمحل آخر
قال في المواقف ولم نجد له مخالفاً الا أن قدماء الفلاسفة
القائلين بوجود الاضافات جوزوا قيام نحو الجوارد والقرب
والاخوة وغيرها من الاضافات المشابهة بالطرفين
والحق أن هنا قريبن وجوارين واخوتين متشاركين في
الحقيقة النوعية . فالقرب القائم بأحدهما مغاير بالشخص
بما قام بالآخر وان اتحدا نوعاً . الثاني وهو الذي لا نزاع

في جوازه أن يقوم عرض واحد بالشخص قابلا للانقسام
بحسب انقسام المحل بمحل ينقسم إلى أجزاء صارت
باجتماعها محلا واحدا لذلك العرض فيوجد كل جزء من
العرض في جزء من محله فيكون المجموع حالا في المجموع
ولعل مثاله الهيئة السريرية المنقسم إلى قطع الخشب
والحياة القائمة بالأعضاء إن قيل بقبول الحياة الانقسام
الثالث أن يقوم عرض واحد بالشخص غير قابل للانقسام
بمحل منقسم إلى أجزاء صارت باجتماعها محلا واحدا وله
مختلف فيه جوزه الفلاسفة كما في الوحدة القائمة بمجموع
العشرة والتثنية القائم بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيط
بسطح واحد والحياة القائمة ببنية متجزئة إلى أعضاء ولعل
من لم يجوز هذا القسم بمنع وجودية الوحدة والتثنية
ليخرج من العرض ويمنع عدم قبول الحياة الانقسام
ليخرج المثال عن محل النزاع أي عن القسم الثالث ويدخل
في الثاني

الفصل الثاني في أقسام الكم. الكم إما أن ينقسم إلى
أجزاء لا تشترك في حد واحد وهو الكم المنفصل ويسمى

العدد والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته إلى
الجزئين واحدة كالنقطة بالقياس إلى جزأى الخط فانها
ان اعتبرت نهاية لأحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية
للجزء الآخر أيضا وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها
بداية للآخر أيضا. والحد المشترك يجب كونه مخالفاً
بالنوع لما هو حده. واما أن ينقسم إلى أجزاء تشترك في
حد واحد وهو الحكم المتصل وهو أن لم يكن قار
الذات فهو الزمان وان كان قار الذات فهو المقدار ثم
المقدار إن انقسم في جهة واحدة فهو الخط وان انقسم
في جهتين فهو السطح وان انقسم في الجهات الثلاث
فهو الجسم التعليمي ويسمى الثخن وهو حشو ما بين
السطوح. فالجسم التعليمي عرض قائم بالجسم الطبيعي
والسطح قائم بالجسم التعليمي ونهاية له والخط قائم
بالسطح ونهاية له والنقطة قائمة بالخط ونهاية له ثم أن
الحد المشترك بين جزئي الزمان هو الآن وبين جزئي
الخط هو النقطة وبين جزئي السطح هو الخط وبين
الجسم التعليمي هو السطح ثم أن الثخن ان اعتبرته نزولا

فعمق وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وإن اعتبرته صغودا
فسمك وبهذا الاعتبار يقال سمك المنارة وقد يطلق
الطول على البعد المفروض أولا والعرض على البعد
المفروض ثانيا مقاطعا الاول والعمق هو البعد المفروض
ثالثا مقاطعا لكل واحد من الاولين وقد يقال الطول
أيضا للامتداد الآخذ من رأس الانسان الى قدمه ومن
رأس ذوات الاربع إلى ذنبها ويقال العرض للامتداد
الآخذ من بين الانسان أو ذوات الاربع إلى شماله
ويقال العمق للامتداد الآخذ من صدر الانسان إلى
ظهره ومن ظهر ذوات الاربع إلى الارض وقد يقال
الطول للامتداد الواحد وهو الخط ولا يشترط فيه
كونه مفروضا أولا وبهذا المعنى قيل أن كل خط فهو في
نفسه طويل أى له بعد واحد ويقال العرض لما له
امتدادان وهو السطح وبهذا المعنى قيل أن كل سطح
فهو في نفسه عريض ويقال العمق للشخن وهو حشو
ما بين السطوح أعنى الجسم التعليمي وبهذا المعنى قيل أن كل
جسم فهو في نفسه عميق وقد يقال الطول لأطول

الامتدادين المتقاطعين في السطح وهذا هو المشهور
بين الجمهور ويقال العرض لا قصرهما كذا في المواقف
وشرحه

المبحث الثاني . الكم إمام بالذات وهو ما يكون كما
في نفسه كما ذكرنا بين أقسامه وهو عرض البتة . وإمام
بالعرض وهو ما عرض له الكمية بواسطة الكم بالذات . ثم
الكم بالعرض إما جسم أو كيف أو غير ذلك ولعل معنى
عروض الكمية عروض قبول الانقسام . وأقسام الكم
بالعرض أربعة

القسم الأول ما هو محل الكم بالذات وهو ضربان
الضرب الأول محل الكم المتصل كالجسم الواحد فانه محل
الجسم التام . والضرب الثاني محل الكم المنفصل كالجسم
المتعدد فانه محل العدد فالجسم في الضرب الأول كم متصل
بالعرض وفي الضرب الثاني كم منفصل بالعرض

القسم الثاني في ما هو حال في كم بالذات كالضوء
القائم بالسطح فان الضوء من قبيل "كيف" لكنه كم
متصل بالعرض كذا في شرح المواقف ولعله ضربان أيضا .

الضرب الاول ما هو حال في كم متصل كما ذكر والضرب
الثاني هو ما حل في كم منفصل كالامكان القائم بالعدد
على القول بوجود الامكان

القسم الثالث هو ما حل في محل الكم وهو ضربان
الضرب الأول هو ما حل في محل الكم المتصل والضرب
الثاني هو ما حل في محل الكم المنفصل مثالهما على ما في
شرح المواقف كالسواد فانه مع الكم المتصل الذي هو
المقدار محالهما الجسم وان اعتبرت تعدد الجسم
كان السواد مع الكم المنفصل الذي هو العدد متحدان في المحل
خالسواد في نفسه من قبيل السكيف لكنه على الاول كم
متصل بالعرض أى بواسطة المقدار الحال معه في الجسم
وعلى الثاني كم منفصل بالعرض أى بواسطة العدد والحال
معه في الجسم

القسم الرابع من أقسام الكم بالعرض ما هو متعلق
لما يعرض له الكم بالذات كالقوة الفلكية التي هي مبدأ
لحركات الفلك والحركات ليست كما بالذات لانها من
قبيل الاعراض النسبية بل هي هنا كم متصل بالعرض

لا نطباقه على الزمان والعدد فيعرض للحركة الكمية المتصلة والمنفصلة متناهما أو غير متناه بحسب تناهى الزمان والعدد وعدم تناهيهما ثم يعرض تلك الكمية للقوة المتماثلة بالحركة ولذلك يقال للقوة أنها متناهية أو غير متناهية ومعنى تعلق القوة بالحركة كونها مبدأ لها وهو ضربان . الضرب الاول ما هو متعلق بمعرض الكم المتصل بالقوة الفلكية فانها عند الفلاسفة مبدأ حركات غير متناهية بحسب الزمان . قال فى شرح المواقف فى المقصد التاسع من مقاصد الأبن . الحركة ليست كما بالذات فانها من المقولات النسبية لا من مقولة الكم بل هى كم بالعرض . وقال فى موضع آخر الحركة منطبقة على الزمان فكأنها أى الحركة محل له . أقول فالزمان كم متصل بالذات والحركة كم متصل بالعرض لانطباقها على الكم المتصل بالذات فالقوة التى هى مبدأ الحركة كم متصل بالعرض أيضا لتعلقها لا آثارها التى هى الحركات والحاصل أن القوة كم بواسطة آثارها التى هى الحركات

وهي أيضاً كم بواسطة ما تنطبقه من الزمان فالقوة كم
بواسطتين . الضرب الثاني ما هو متعلق بمعرض الحكم
المنفصل وذلك كالقوة الفلكية أيضاً فان الحركات التي
هي آثارها إذا اعتبرت متعددة بأن اعتبر كل دورة مثلاً
حركة واحدة تكون تلك القوة متعلقاً بمعرض الحكم
المنفصل فيكون كما منفصلاً بالمعرض . أعلم أن كون
الحركات آثار القوة إنما هو على اعتقاد الفلاسفة الضالة
وأما عندنا فجميع الأشياء مستندة إلى الله تعالى ابتداءً
أي بلا واسطة . وقال في شرح المواقف وقد يكون
الشيء كما متصل بالذات وكما متصل بالمعرض كالزمان
فإنه كم متصل بالذات لأن أجزاءه تتلاقى على حد مشترك
وهو الآن ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة
فيكون منطبقاً بواسطة الحركة على المسافة التي هي كم
متصل بالذات فيكون كما متصل بالمعرض أيضاً .

المبحث الثالث في عدمية هذه الكميات أعني العدد
والمقادير التي هي الخط والسطح والجسم التعليلي . قال
المتكلمون العدد لا وجود له في الخارج لتركيبه من

الوحدات التي هي اعتبارات عقلية . وأما المقادير التي هي الجسم التعليمي والسطح والخط فالمتكلمون أنكروه أيضاً بمعنى أنها ليست بوجودات زائدة على الجسم اذ هم يقولون بالخط والسطح الجوهرين جزئين للجسم كما سيأتي وإنما أنكروها بذلك المعنى لان الجسم عند المتكلمين مركب من أجزاء لا تتجزأ ولا اتصال بين الاجزاء عندم الا أنه لا يحس انفصالها لصغر المفاصل فكيف يسلم عندم أن في الجسم أمراً متصلاً في حد ذاته هو عرض حال في الجسم إذ ليس هناك الا الجواهر الفردة فاذا انتظمت في سمت واحد حصل منها أمر منقسم في جهة واحدة يسمية بعضهم خطاً جوهرياً واذا انتظمت في سمتين حصل أمر منقسم في جهتين وقد يسمى سطحاً جوهرياً واذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمى جسماً اتفاقاً والخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لنا الا الجسم وأجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود لمقدار هو عرض إما خط أو سطح أو جسم تعليمي كما زعمت الفلاسفة كذا

في شرح المواقف . والنقطة عند المتكلمين عبارة عن
الجوهر الفرد كما صرح به السيد الشريف في حاشية
الاصفهانى . والفلاسفة لما ابطالوا الجزء الذى لا يتجزأ
قالوا بان اتصال الجسم في الحقيقة فثبتوا تلك المقادير العرضية
المبحث الرابع في الزمان . أنكر المتكلمون وجود
الزمان الذي هو الكم المتصل الغير القار وقالوا أنه أمر
اعتبارى لا وجود له في الخارج . وذهب الفلاسفة الى
أنه موجود في الخارج . قال في شرح المواقف مذهب
الاشاعرة أن الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم
ازالة لابهامه وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات فيقدر
تارة هذا بذاك وأخرى ذاك بهذا وانما يتعاكس بحسب
ما هو متصور معلوم للمخاطب فاذا قيل مثلاً متى جاء
زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان المخاطب الذي هو
السائل مستحضراً لطلوع الشمس ولم يكن مستحضراً
لمجيء زيد . ثم اذا قال غيره متى طلعت الشمس يقال حين
جاء زيد ان كان السائل مستحضراً لمجيء زيد دون
طلوعها الذي سئل عنه . ثم إن الفلاسفة اختلفوا

في الزمان فقال بعضهم أنه جوهر مجرد أى ليس بجسم ولا جسمانى ولا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا لذاته وهذا أقبح كلمات خرجت من أفواههم إن يقولون الا كذبا وقال بعضهم الزمان هو الفلك الاعظم . وقال بعضهم هو حركة الفلك الاعظم . وقال بعضهم هو مقدار تلك الحركة وهو قول ارسطو ومتابعوه

المبحث الخامس في المكان أورده المصنف في مباحث الكم لانه من قبيل الكم عند من يقول انه السطح الباطن اء-لم أن المكان موجود في نفس الامر اتفاقاً انه عند المتكلمين هو البعد المجرد المفروض الممتد في جميع الجهات أى الفراغ الموهوم الذى يشغله الجسم ويملاؤه على سبيل التوهم . قال قاضيمير في بعض منهواته ومذهب المتكلمين انه لا شيء بمعنى انه معدوم في الخارج لا بمعنى انه معدوم في نفس الامر . فان قلت الظاهر من كلامهم انه لا ثبوت للمكان الا بمجرد التوهم فيكون معدوماً في نفس الامر فن أين علم أن مرادهم باللاشيء اللاشيء في الخارج دون نفس الامر . قلت من انهم لا يطلقون الوجود والمعدوم

الاعلى ما نسميه موجودا خارجيا أو معدوما خارجيا انتهى
أقول وعلى هذا فكون المكان موجودا لا ينافي مذهب
المتكلمين وعند افلاطون هو البعد الموجود في الخارج
المجرد عن المادة الذي ينفذ فيه الجسم . وعند ارسطوا
هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوى وعليه المتأخرون من الفلاسفة كابن سينا
والفساربي واتباءهما . قال في شرح المواقف لا مزيد
لاحتمالات المكان على الثلاثة هذا ما عليه أهل العلم والتحقيق
وأما العامة فانهم يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشيء
من النزول فيجعلون الأرض مكانا للحيوان دون الهواء
المحيط به حتى لو وضع ترس على رأس قبة بمقدار درهم
لم يجعلوا مكان الترس الا القدر الذي يمنعه من النزول وهو
مقدار درهم من رأس القبة .

(تمة) اعلم أن المتكلمين كما ذهبوا الى أن المكان هو البعد
المجرد الموهوم الممتد في جميع الجهات جوزوا واخلو ذلك
البعد من الشاغل وحقيقة الخلاء ذلك فهم جوزوا الخلاء
واستدلوا عليه بأنه لو رفع صفحة ماساء عن مثلها دفعة

خللا الوسط عن جميع الشواغل أول زمان الارتفاع. ومنعه
الفلاسفة القائلون بأن المكان هو السطح وأما من قال بأن
المكان هو البعد المجرد الموجود فإنهم وإن منعوا وجود
بعد موهوم خال عن الشاغل لكن اختلفوا فبعضهم
جوزوا وجود بعد موجود خال عن الشاغل وبعضهم لم
يجرزوه فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في وجود
الخلاء من الشاغل لكن يقول المتكلمون ذلك البعد أمر
موهوم لا وجود له في الخارج ويقول ذلك البعض من
الفلاسفة أمر مجرد موجود في الخارج. وبالجملة إن الفلاسفة
اتفقوا على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض ثم إن النزاع
المذكور إنما هو في الخلاء داخل العالم وأما الخلاء خارج العالم
فوجوده متفق عليه والنزاع في تسمية ذلك الخلاء بعدا فإنه عند
الفلاسفة عدم محض ونفى صرف يثبت الوهم ويقدره
عند نفسه لا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الأمر
فحقه أن لا يسمى بعدا أو لاخلاء أيضا. وعند المتكلمين
هو بعد موهوم كالمفروض فيما بين الأجسام على رأيهم
كذا في شرح المواقف

الفصل الثالث في الكيف . الاستقراء دل على انحصار^(١)

هذه المقولة في أقسام أربعة . الكيفيات المحسوسة باحدى
الحواس الخمس الظاهرة . والكيفيات النفسانية . والكيفيات
المختصة بالكميات . والكيفيات الاستعدادية . وقد يعبر
عن الاخير بالاستعدادات .

أما القسم الاول اعني الكيفيات المحسوسة ففيه
سنة مباحث .

المبحث الاول في اقسامها . اعلم ان الكيفيات

(١) الانحصار ثلاثة عقلي وقطعي واستقرائي . أما العقلي

فهو الذي اذا تصور العقل المقسم والاقسام لم يجوز فما آخر
كانحصار الاعداد في الفرد والزوج . وأما القطعي فهو الذي
اذا تصورهما اجوز فما آخر لكن وجد فيه دليل عقلي قاطع
يقطع ما جوزه كانهصار الكلمة في الانواع الثلاثة . وأما
الاستقرائي فهو الذي اذا تصورهما لجوز فما آخر ولم يوجد
دليل قاطع يقطع ما جوزه ولكن استقراء جميع أقسامه ولم يوجد
خارجا من أقسامه كانهصار الاضافة المعنوية في الاقسام الثلاثة
أي بمعنى من واللام وفي

المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل
سميت انفعاليات . وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل
وصفرة الوجل سميت انفعالات . سميت الاول بالانفعاليات
لانفعال الحواس عنها عند الاحساس بها . وأما الثانى
فلشبهها بالانفعال فى التجدد والتغير نقل اسم الانفعال
اليه للمشابهة . ثم ان الكيفيات المحسوسة تنقسم أيضا
بافقسام الحواس الخمس الظاهرة الى خمسة أقسام . القسم
الاول الملموسات وهى عشرة الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة
ويسمى الرابع الاول كيفيات أول لتكليف البسائط
العنصرية بها أولا بتبعية البسائط بتكليف المركبات بها
ثانيا القسم الثانى المبعرات وهى الالوان والاصواء . القسم
الثالث المسموعات وهى الاصوات والحروف . القسم
الرابع المذوقات وهى الطعوم . القسم الخامس المشمومات
وهى الروائح .

المبحث الثانى فى تحقيق الملمسوسات . الحرارة
والبرودة من اظهر المحسوسات وايدنها وهما كيفياتان

فعمليتان "١" تفعل الصورة بواسطة ما في مادة المجاور أفعالا
مثل التفريق والجمع والحرارة تختص بتفريق الاجزاء
المختلفة لطافة وكثافة وجمع الاجزاء المتماثلة من حيث
أنها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين فالركب من
الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة اذا أثرت الحرارة
فيه تصعد اللطف فان اللطف أقبل تصعيد كالهواء
الذى هو أقبل من الارض والاقبل يتبادر الى التصعيد
قبل الإبطاء فتفرق الاجسام المختلفة الطبائع التى حدث
الركب من التثامها فينضم عند تفريق الاجزاء كل جزء
الى ما يشاكله بقضى طبعه الا اذا كان الالتئام بين الاجزاء
شديدا وعلى هذا فالتشبيه بين اللطيف والكثيف أربعة
أقسام

الاول أن يكون اللطيف والكثيف قريبين من
الاعتدال فالحرارة حينئذ تفيد سيلازا ودورا تاما من غير

(١) لعل المراد من الصورة الصورة النوعية والمراد من

فعملها في مادة المجاور التفريق والجمع كما سيأتى

تفريق كما في الذهب فان الائتنام لما كان شديدا لم تقو
الحرارة على التفريق فاذا مال اللطيف الى التصعيد جذبته
الكثيف الى الانحدار فيحدث سيلان ودوران .

والثاني أن يكون الكثيف غالبا لا في الغاية وتفيد
الحرارة حينئذ تلبينا كالحديد .

والثالث أن يكون الكثيف غالبا في الغاية والحرارة
حينئذ لا تفيد تلبينا كما في الحجارة المعدنية .

والرابع أن يكون اللطيف أكثر من الكثيف وتفيد
الحرارة حينئذ تصعيدا بالكلية إن قويت كالنقطة . أقول
لم يفرقوا عند غلبة اللطيف بين أن يكون غالبا لا في الغاية
ويبنى أن يكون غالبا في الغاية . ثم اعلم أن المحقق الشريف
قال في حاشية الاصفهاني أن كون الحرارة مختصة بتفريق
المختلفات وجمع المتماثلات إنما هو إذا أثرت الحرارة في
الجسم المركب من الاجسام المختلفة لطافة وكثافة . أما
إذا أثرت في الجسم البسيط كالماء فافادت تفريق المتماثلات
وجمع المختلفات . أقول وذلك لان الحرارة تجعل الماء

هواء بالتدريج فاذا انقلب بعض أجزاء الماء هواء فذلك
الجزء قد تفرق عن مماثله الذى هو الجزء الآخر الباقي
من الماء واجتمع بخالفه الذى هو الهواء . ثم ان الاشبه
ان الحرارة الغريزية أى الطبيعية الحاصلة فى بدن الحيوان
مغايرة للحرارة النارية فى الحقيقة لان الحرارة النارية
معدمة للحياة والحرارة الغريزية شرط لوجود الحياة
وكذا الحرارة الفائضة عن الكواكب كحرارة الشمس
مغايرة للحرارة النارية فى الحقيقة . وعلمه المحقق الشريف
فى حاشية الاصفهاني بأن حرارة الشمس تؤثر فى عين
الاعشى بخلاف حرارة النار . وقيل الحرارة الغريزية هى
حرارة الجزء الناري المنكسر سورتها أى شدتها عند
تفاعل العناصر بعضها مع بعض . ثم ان الحرارة قد تحدث
بالحركة ودليله التجربة وأما البرودة فهى كيفية من شأنها
تفريق المتماثلات وجمع المختلفات على عكس الحرارة ثم
ان البرودة كيفية وجودية بينها وبين الحرارة تضاد لانهما
وجوديتان تتعاقبان على محل واحد بينهما غاية الخلاف

وقيل ان البرودة عدم الحرارة وهو باطل والرطوبة واليبوسة كقيمتان انفعاليتان تجعلان المادة مستعدة لان تنفعل عن الغير لأن الرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل والتفرق والاتصال والانفصال. واليبوسة كيفية تقتضي صعوبة ذلك

ثم اعلم أن الرطوبة على قول الامام هو البلة المقتضية سهولة الالتصاق بالغير والانفصال عنه فالماء رطب والهواء ليس كذلك. لا يقال فيكون العسل أرطب من الماء لانه الصق من الماء، لانا نقول أنه وان كان الصق الا أنه ينفصل بعسر. وسهولة الانفصال معتبر أيضا في الرطوبة والماء كذلك فهو أرطب من العسل كذا قال الاصفهاني وذكر السيد الشريف في جاشية الاصفهاني أن من الاجسام ما هو رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة في مادته. ومنها ما هو مبتل وهو الذي جرى على ظاهره ذلك الجوهر الذي هو الماء والتصق به أو نفذ في جوفه أيضا ولم يفده لنا وذلك الجوهر أي الماء حينئذ أي حين الالتصاق والنفوذ

يسمى بلة . ومنها ما هو منتقع وهو الذي نفذ في أعماق
ذلك الجوهر وأفاده لنا . ثم أن المصنف لما فسر الرطوبة
بالبة نقلا عن الامام اعترض عليه السيد الشريف بأن
الرطوبة قد تطلق على البلة والبلة هي الجوهر الجاري
على سطوح الاجسام والرطوبة بهذا المعنى جوهر وقد
تطلق على الكيفية الثابتة لجوهر الماء والكلام هنا في
الرطوبة التي بمعنى الكيفية لانها من الاعراض لا في
الرطوبة التي بمعنى البلة لانها من الجوهر الالهي الا أن
يطلق البلة على تلك الكيفية ولا نزاع في اطلاق
الالفاظ الا أن المشهور في استعمال البلة ما ذكرناه
وحاصله أنه ينبغي أن يفسر الرطوبة بالكيفية . ثم اعلم
أن الرطوبة غير السيال لان السيالان عبارة عن حركات
توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس
يدفع بعض تلك الاجسام بعضها حتي يوجد ذلك في
التراب كانه سيال مع أنه ليس برطب (تنمة) قال السيد
الشريف في حاشية الاصفهاني الانفعال في هذين

الكيفيتين أى الرطوبة واليبوسة أظهر من الفعل كما
أن الفعل فى الحرارة والبرودة أظهر من الأفعال وإن
كانت الكل فاعلة ومنفعة ليحدث منها المزاج انتهى
وسيجىء تفسير المزاج . وأما الخفة فهى قوة يحس من
محلها وهو الجسم الخفيف كالهواء مدافعة صاعدة من
المركز إلى جانب المحيط فى الزق المنفوخ المسكن فى
الماء . وأما الثقل فهى قوة يحس من محلها بواسطتها
مدافعة هابطة إلى المركز كما يجده الإنسان من الحجر
إذا أسكنه فى الجو قسرا فكل منهما مبدأ المدافعة
لأنفس المدافعة . ويسمى المتكاملون الخفة والثقل
اعتمادا والفلاسفة ميلا طبيعيا والميل الطبيعى لا يوجد
فى الجسم المتمكن فى حيزه الطبيعى كالجسم الثقيل
الحاصل فى المركز اذ لو وجد ذلك الميل فهو إمامل
عن الحيز الطبيعى إلى غيره وهو باطل لأن الحيز الطبيعى
مطلوب لا مهروب عنه . وإما ميل إلى الحيز الطبيعى
وهو أيضا باطل لا متناع طلب الحاصل . قال السيد

الشریف فی حاشیة الاصفهانی هذا انما یتیم فی المیل
بمعنی المدافعة لا بمعنى مبدأ المدافعة اذ يجوز أن
یکون فی ذلک الجسم مبدأ المدافعة الى الحیز الطبیعی
لکن لم توجد المدافعة بالفعل لعدم شرطها وهو الخروج
عن الحیز الطبیعی . ثم إن المیل بمعنى نفس المدافعة قد
یکون نفسانیا بأن یکون منبعثا عن نفس جسم ذی
أرادة . کاعتماد الانسان علی غیره بأرادته ولعل
المراد اعتماده علی ما لیس بأسفل منه اذ اعتماده علی
ما هو أسفل منه يوجد فیہ المیل الطبیعی أيضا والمراد
بأن ما يوجد فیہ میل واحد وقد یکون طبیعیا
بأن یکون منبعثا عن نفس جسم غیر ذی أرادة کما فی
الزق المنفوخ المسکن فی الماء وقد یکون قسریا بأن
یکون منبعثا عن شیء خارج عن الجسم المائل وذلك
الشیء الخارج هو القاسر . کمیل الحجر المرمی الى فوق
وقد یجتمع المیلان إلى جهة واحدة کما الحجر المرمی
إلى أسفل فإنه فیہ میلا طبیعیا وقسریا وکما فی الانسان

النازل من الجبل بأرادته فان فيه ميلا نفسانيا وطبيعيا
وقد يجتمع الميلان إلى جهتين إن فسر الميل بالقوة التي
توجب المدافعة لا بنفس المدافعة كما في الحجر المرمى
إلى فوق فان فيه قوة قسرية توجب المدافعة إلى فوق
وقوة طبيعية توجب المدافعة إلى التحت لكن لم يوجد
مقتضى القوة الثانية لمنع القوة القسرية عنه والدليل على
وجود القوة الطبيعية في الحجر المرمى إلى فوق اختلاف
حال الحجرين المرميين إلى فوق بقوة واحدة في السرعة
والبطء واختلاف في الصغر والكبر لأن الميل الطبيعي في الحجر
الكبير أعظم مما في الحجر الصغير والحوال أن ذلك الميل
إلى جهة غير جهة الميل القسري فتكون المعاوقة من
الحركة القسرية في الحجر الكبير أقوى فتكون حركته
أبطأ . والصلابة ممانعة الغمز وقيل الصلابة كيفية
تقتضى عدم قبول الغمز إلى الباطن ويكون الجسم بسبب
هذه الكيفية قوام غير سيال . قال في الكشف قوام

الشيء ، ما يتقام الشيء به كقولك هو ملاك الأمر لما يملك الأمر به وإذا كان للجسم قوام غير سيال لا ينتقل عن موضعه ولا يمتد ولا يتفرق بسهولة ثم عدم قبول الغمز وعدم التفرق إنما يكون بسبب اليبوسة واللين كيفية تقتضى قبول الغمز إلى الباطن ويكون للجسم بها قوام سيال فينتقل عن موضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وإنما يكون قبوله الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة فتكون الصلابة واللين حينئذ من الكيفيات الاستعدادية أى يكونا استعدادين لقبول الغمز وعدم قبوله . أقول فالجسم اللين يكون بين الرطوبة واليبوسة والملاسة هو استواء وضع أجزاء الجسم والخشونة لاستواء وضع أجزاء الجسم بأن يكون بعضها أخفض وبعضها أرفع فعلى هذا الملاسة والخشونة من مقولة الوضع إلا إذا فسرناها بكيفيتين تابعتين لاستواء وضع الأجزاء ولا استوائه . حينئذ يكونان من مقولة الكيف .

المبحث الثالث فى تحقيق المبصرات . أما الألوان
فأظهر المحسوسات ماهية وهلية أى وجودا قىل لاحقيقة

لشيء من الألوان أصلاً والبياض يتخيل من مخالطة
الهواء للأجسام الشفافة المتصغرة جداً كما في الشايج والبلور
المسحوق والسواد يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور
الضوء في عمقه أقول لعل هذا القائل يقول أن أصل
الألوان السواد والبياض فقط فلماذا لم يذكر غيرها والحق
أن السواد والبياض كقيمتان حقيقتان قائمتان بالجسم في
الخارج وأن ما جعله ذلك القائل سبباً لتخيل السواد والبياض
قد يكون سبباً لحدوثهما^(١) في الخارج ثم أن المشهور أن
أصل الألوان السواد والبياض وباقي الألوان يتركب
منهما وقيل أصل الألوان السواد والبياض والحمرة والصفرة
والخضرة وزعم ابن سينا أن وجود الألوان مشروط
بالضوء وأن اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل
بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستمداً لقبول اللون
الخاص بعد تحقق الضوء واستدل بعدم الأبصار بها في
الظلمة واعترض عليه بأنه لم لا يجوز أن يكون الضوء
شرطاً لبصارها .

(١) لحدوثها لعل المراد من حدوث السواد والبياض التخيلين فتدبر

(فرع) من الناس من توهم في السواد الشديد اجتماع
سوادين فيجوز اجتماع المثليين وفي السواد الضعيف اجتماع
سواد وبياض معا في محل واحد فيجوز اجتماع الضدين
في محل واحد لكن هذا باطل بل السواد الشديد هو
السواد الصرف وهو الذي لم يختلط به شيء من أجزاء
البياض وغيره من الالوان والسواد الضعيف هو الذي
اختلط به أجزاء صفار تضاده اختلاطاً لا يتميز في الحس
بعضها عن بعض وأما في نفس الامر فالجزء السوادى
في موضع غير موضع الجزء المضاد فلا يلزم اجتماع
الضدين في موضع واحد . فاما الاضواء فقليل انها أجسام
شفافة تنفصل عن المضيء كالشمس . والحق أنه عرض
قائم بالمضيء معد لحصول مثله في الجسم المقابل لمحله
كضوء الشمس فانه عرض قائم بها معد لحصول ضوء
أخذ مثله في الجسم المقابل للشمس وقيل الضوء هو اللون
ومنع هذا بأن الضوء قد يحس بدون اللون كما في البلور
إذا كان في الظلة فانه يحس بضوئه دون اللون . ثم ان من
الاضواء ما هو ضوء أول وهو الضوء الحاصل في الجسم

من مقابلة المضيء لذاته كضوء وجه الارض بعد طلوع الشمس ويسمى هذا الضوء ضياء ان قوى وشماعا ان ضعف. ومنهما هو ضوء ثان وهو الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل على وجه الأرض وقت الاسفار وعقيب غروب الشمس فان وجه الارض صار مضيئا في هذين الوقتين بالهواء الذي صار مضيئا بالشمس وكضوء داخل البيت وتحت الشجر بعد طلوع الشمس وكالضوء الحاصل لوجه الارض من مقابلة القمر ونور القمر مستفاد من الشمس ويسمى الضوء الثاني مطلقا نورا وظلا أيضا ان حصل في الجسم من مقابلة الهواء الذي صار مضيئا بالشمس يترقق على الاجسام أي يتحرك كانه يجي، ويذهب والضوء يسمى لمعانا ثم ان المعان ان كان ذاتيا يسمى شماعا كالشمس فالشماع مقول بالاشتراك اللفظي على الضوء الضعيف الحاصل من مقابلة المضيء لذاته وعلى المعان الذاتي وان لم يكن المعان ذاتيا يسمى بريقا كما للمرأة اذا وضعت في مقابلة الشمس والظلمة عبارة عن عدم الضوء عما من شأنه الضوء ان

الشيء الذي انتفى عنه الضوء صار مظلماً فتكون الظلمة
عدم الملكة . قيل يخرج بقوله عما من شأنه الضوء المجردات
فإنها مع أنها ليس فيها ضوء ليس فيها ظلمة إذ ليس من
شأنها الضوء . وفيان الظلمة كيفية تمنع الابصار فالتقابل
بينهما حينئذ تقابل التضاد

المبحث الرابع في تحقيق المسموعات وهى الاصوات
والحروف . الصوت عند الفلاسفة كيفية تعرض للهواء
لتموجه الحاصل بامساس أو تفريق عنيفين قال المص
المشهور أن السبب الاكثري للصوت تموج الهواء بقرع
أي مساس عنيف أو قلع أي تفريق عنيف والمشهور أن
الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء المتموج
الحاصل للصوت الى الصماخ لانا اذا رأينا من البعيد
أمن يضرب بفأس على الخشبة نشاهد الضرب قبل
سماع الصوت وليس المراد بوصول الهواء الحامل للصوت
الى السامعة ان هواء واحدأ بعينه يتموج ويتكيف
بالصوت ويوصله الى السامعة بل ان ما يجاور ذلك الهواء
المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت أيضا

وهكذا الى أن يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فتدركه السامعة وهي قوة مستودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ وليس المراد من تكيف الهواء المجاور بالصوت أن الصوت ينتقل من الهواء الآخر اليه بل يفيض المبدأ في الهواء المجاور لاستعداده صوتا مماثله فلا يلزم انتقال العرض . قال في شرح المقاصد الصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء والقلم كسائر الحوادث وكثيرا ما يورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الا فيما يحتاج لزيادة البيان . والصوت عندهم كيفية يحدث في الهواء بسبب توجه الى آخر ما قال والحروف أصوات تعرضها كصفات يتميز بها بعض الاصوات عن بعض آخر يشاركه في الثقل والخفة . وهذا التعريف هو ما رجحه الاصفهاني والسيد الشريف . والحروف تنقسم الى مصوتة وهي بالمرية تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء . تسمى هذه الحروف بها الاقتضائها امتداد الصوت لان هذه الحروف تحصل بأشباع الحركات . والى مصمتة

وهي ماعدا حروف المد واللين . تسمى بها لعدم اقتضاها
امتداد الصوت . قال السيد الشريف صمت وأصمت بمعنى
والمصمتة على صيغة الفاعل بمعنى الصامتة وتسمى هذه
الحروف بالصوامت أيضا . والصداء بالمد صوت يحصل
من انصراف هواء متموج عن جبل أو جسم أملس
المبحث الخامس في تحقيق الطعوم وأصولها تسعة
المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض
والحلاوة والدسومة والتفاهة . ثم يحصل بسبب التركيب
أنواع لا تحصى وانحصار الأصول في التسعة باعتبار القابل
والفاعل . وبيان ذلك أن الطعم له جسم قابل له وهو إما أن
يكون كثيفا أو لطيفا أو معتدلا . وله أي للطعم فاعل وهو
إما الحرارة أو البرودة أو المعتدل بينهما فتفعل الحرارة
في الجسم الكثيف المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي
المعتدل الملوحة وتفعل البرودة في الكثيف العفوصة وهو
طعم يأخذ ظاهر اللسان وباطنه وفي اللطيف حموضة
وفي المعتدل قبضا وهو طعم يأخذ ظاهر اللسان فقط ويفعل
المعتدل في الكثيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي

المعتدل تفاهة . والتفه يطلق على معنيين مختلفين أحدهما
مالا يلزم له حقيقة والثاني ماله طعم في الحقيقة لكن لا يحس
بطعمه لشدة تكاثفه بحيث لا ينحل منه شيء يخالط اللسان .
كالنحاس . والتفاهة بهذا المعنى الثاني هي التي عدت من
الطعم لا الأول كذا في الأصفهاني . وههنا أشكال وهو
أن التفاهة التي فعلها المعتدل في المعتدل ان كانت بالمعنى
الأول فلا وجه له لذكرها في بحث الطعم . وان كانت
بالمعنى الثاني فهو فاسد لأن مثل النحاس متصف
بها مع انه ليس بمعتدل بل كثيف كما ذكر . وقد يجتمع في
الجسم الواحد طعمان أو أكثر فيحس بطعم آخر
غير هذه الطعوم التسمية المذكورة . وأما اجتماع الطعمين
فكاجتماع المرارة والقبض في الخفض ^(١) بضم الضاد
الأولى وفتحها دواء وهو نوع من الأشنان وكاجتماع
المرارة والملوحة في السبخة محركة ومسكنة ارض ذات
نز وملح ويسمى هذا الطعم الزعوقة بالقاف . وأما اجتماع
الأكثر فكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان

المبحث السادس في تحقيق المشعومات وهى الروائح
المدركة بالشم ولا أسماء لانواعها ألا من جهة الموافقة
للمزاج والمخالفة له . فالروائح الموافقة للمزاج تسمى طيبة
والروائح المخالفة للمزاج تسمى منتنة . وقد يشتق للروائح
من الطعوم المقارنة لها فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة
باعتبار ما يقارنها من الطعوم . وسبب الاحساس بالرائحة
وصول الهواء المتكيف بالرائحة الى الخيشوم . وقيل
سبب الاحساس بالرائحة وصول الهواء المختلط بحزء
لطيف متحلل عن ذى الرائحة الى الخيشوم وهو بعيد
فان المسك اليسير كيف يتحلل عنه اجزاء منتشرة في
مواضع كثيرة ويسمى ذلك دھرا طويلا . أقول وعلى
هذا لا تكون الرائحة من الاعراض .

وأما القسم الثانى أعنى الكيفيات النفسانية فهى الحياة
والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الأفعال
كالقدرة والادارة فما كانت من الكيفيات النفسانية راسخة
سميت ملكة وما ليست براسخة سميت حالا . وبيان
الكيفيات النفسانية فى خمسة مباحث .

المبحث الاول في الحياة . وهى قوة تتبع الاعتدال
النوعى ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية كبقوة الحس
والحركة والتصرف في الاغذية كذا في شرح المواقف
والمراد بالاعتدال النوعى أن يكون النوع ما مزاج هو
أصلح الأمزجة بالنسبة الى ذلك النوع . قال في شرح
المقاصد بعد بيان الاعتدال النوعى . ثم اكل صنف من
ذلك النوع وكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه
هو أصلح بالنسبة اليه . ويسمى الاول اعتدالا نوعيا
والثانى صنفيا والثالث شخصيا فاذا حصل فى المركب
اعتدال يليق بنوع من أنواع الحيوان أفاض عليه قوة
الحياة انتهى . وادعى ابن سينا أن الحياة مغايرة لقوتى الحس
والحركة وكذا لقوة التغذية واستدل على مغايرتها لقوة
الحس والحركة بان العضو المفلوج حى لانه لو لم يكن
حيا لتعفن وفسد وليس بحساس ولا متحرك فلو كانت الحياة
عين قوة الحس والحركة لوجب أن يكون العضو المفلوج
حساسا ومتحركا ومنع ذلك بان عدم الحس والحركة
بالفعل لا يستلزم عدم قوتهما لجواز أن توجد قوة الحس

والحركة ويمنع عن الاحساس والحركة عائق . واستدل
على مغايرتها لقوة التغذية بان العضو الزائل حي وايسر
بمقتد فلو كانت الحياة عين قوة التغذية لوجب أن يكون
العضو الزائل منقذيا . ومنع ذلك أيضا بان عدم التغذية
بالفعل لا يستلزم عدم قوتها اجواز أن توجد قوتها ويمنع
عن التغذية عائق . أقول المفهوم من قول المصنف ويفيض
عنها سائر القوى انا نوافق لابن سينا في دعوى التغاير
وان منعنا دليله وهكذا المفهوم مما قاله شارح المواقف
حيث قال وقد يتوهم أن الحياة هي قوة الحس
وقوة الارادية وقوة التغذية بعينها لأنها قوة أخرى
مستتبعة لهذه القوى كما ذكرناه . فلذلك قال ابن سينا دفعا
لهذا التوهم أنها أى الحياة غير قوة التغذية والتنمية انتهى .
ثم ذكر شارح المواقف دليل ابن سينا على هذه الدعوى .
وذكر المنع عليه وقد شرطت الفلاسفة والمبطلون الحياة
بالبنية الصالحة وخالفهم باقي المتكلمين وقالوا البنية ليست
بشرط للحياة اذ يجوز عندهم أن يخلق الله تعالى الحياة
في جزء لا يتجزأ . ثم إن البنية عند الفلاسفة عبارة عن

الجسم المركب من العناصر الأربعة على وجه يحصل من
من تركيبها مزاج هو شرط للحياة . وعند المعتزلة
عبارة عن مجموع جواهر فردة لا يمكن الحياة من أقل
منها . استدل الفلاسفة على اشتراط البنية بان الحياة
مشروطه باعتدال المزاج وبالروح وهي اجسام لطيفة
تتولد من بخارية الأخلاط تنبعث من التجويف اليسر
من القاب سارية في عروق تنبت من القلب وهذه
العروق هي التي تسمى بالشرابين واعتدال المزاج
والروح ولا يتحققان بدون البنية . أقول الشرايين هي
العروق الضاربة على ما في القاموس ولعل المتكلمين
يمنعون اشتراط الحياة باعتدال المزاج وان كانت عادته
تعالى جارية بخلق الحياة مقارنة باعتدال المزاج . والموت
عدم الحياة عما من شأنه الحياة فيكون التقابل بينهما
تقابل العدم والملكة . قال الاصفهاني والاولى أن يقال
عدم الحياة عما وجد فيه الحياة . قال بعض الفضلاء في
وجه أولويته أن في التفسير الاول مساهلة اذ يلزم أن
يكون الجنين قبل حلول الحياة فيه ميتا وليس كذلك

وقيل الموت كينمية تضاد الحياة لقوله تعالى خلق الموت
والحياة والعدم لا يخلق لان الخلق ايجاد الممدوم . ومنع
بأن المعنى بالخلق التقدير ولا يجب كونه وجوديا لان
العدمي مقدر أيضا

المبحث الثاني في الادراكات وهي إما أن تكون
ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس الظاهرة . قال بعض
الأفاضل المشاعر هي القوى الدراكة جمع مشعر بفتح الميم
وكسرهما أي موضع الشعور أو آلتها انتهى . والمشاعر
الخمس الظاهرة هي اللمس والبصر والسمع والشم والذوق
وإما أن تكون باطنة كالتعقل والنوهم والتخيل والاول اسم
لادراك القوة العاقلة والثاني اسم لادراك القوة الواهمة
والثالث اسم لادراك القوة الخيالية وسيجيء تفصيل
المشاعر الباطنة والظاهرة قبيل الآلهيات . ثم أن
الادراكات الباطنة تنقسم إلى تصورات وتصديقات
والتصديق إما أن يكون جازما أي مانعا احتمال النقيض
أو لا يكون جازما والاول أي الجازم إما أن يكون
لموجب . قال السيد الشريف أراد بالموجب الدليل القطعي

والشبهة والبديهة العقلية والوهمية تخرج به التقليد صوابا
كان أو خطأ أولا يكون لموجب. والثاني هو التقليد. والاول
أى الذى يكون لموجب إما أن يقبل متعلقته وهو النسبة
النقيض بوجه سواء كان فى الخارج بأن لا يطابق الواقع
كما أشار اليه السيد الشريف وسواء كان عند الذائر بأن
لا يمكن أن يزول دليله بتشكيك المشكك لعدم كونه دليلا
قطعيا وهو الاعتقاد طابق الواقع أولا. أقول لعل حاصله
أن الاعتقاد مالم يجوز المعتقد نقيض متعلقه لكن أمكن
أن يعتقد نقيضه بأن ينظر الى الواقع وذلك إذا لم يطابق
الحكم الواقع أو بأن يسمع تشكيك المشكك فى دليله
فيزول الدليل ويرد على خاطره نقيض الحكم المعتقد. طابقا
للواقع أولا يقبل متعلقه النقيض لا فى الخارج ولا بتشكيك
مشكك وهو العلم. والثانى أى التصديق الذى لا يكون
جازما إن كان متساوي الطرفين فهو الشك وإن لم
يكن متساوى الطرفين فالراجح هو الظن
والمرجوح هو الوهم. ثم انه اختلف فى تعريف العلم
فقال الفلاسفة انه حصول صورة الشئ فى العقل أى

الصورة الحاصلة من الشيء في العقل وهذا مبني على الوجود
الذهني وهو باطل عند المتكلمين بدليل انه لو وجد النار
مثلا في الذهن لوجب كون الذهن حارا . وقال المصنف والحق
ان الفلاسفة ان أرادوا بصورة الشيء الحاصلة في الذهن
ما يشبه المتخيل في المرات فمحتمل ولا يرد عليهم اعتراض
المتكلمين كما لا يخفى . وان أرادوا بصورة ما يشارك الخارجى
في تمام الماهية فباطل . لأن الصورة عرض لأنها موجودة
في موضوع وهو الذهن . والمتصور قد يكون جوهر
كالا جسام . قال في شرح المواقف وهذا الذي ذكره
الفلاسفة في تعريف العلم يتناول الظن والجهل المركب
والتقليد بل الشك والوهم أيضا وتسمية هذه الاشياء
علما بخلاف استعمال اللغة والعرف العام والشرع إذ
لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم في شيء منها على
الظان والشاك والواهم . وأما التقليد فقد يطلق عليه اسم
العلم مجازا لاحقيقة لكن لا منازعة مع الفلاسفة في
اصطلاحاتهم بل لكل أحد أن يصطلح على ما يشاء الا
أن رعاية الامور المشهورة بين الجمهور أولى وأحب

وقيل العلم أمر أضائي وهو تعلق خاص بين العالم والمعلوم
فيعتمد العلم بتعدد المعلومات لوجوب تغاير النسبة عند
تغاير المنسوب اليه ويشكل هذا التعريف للعلم بتعلق
الشيء بنفسه فان التعلق بين الشيء ونفسه غير معقول اذ
لا بد للتعلق من شيئين . والمختار في تعريف العلم انه صفة
توجب لموصوفها تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض أي
لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز وخرج بقوله
تمييزا صفات لا توجب لموصوفها تميزا كالشجاعة والسواد
وخرج بقوله بين المعاني ادراكات الحواس الظاهرة
فانها توجب تميزا في الامور العينية لان المراد من
المعاني هو ما ليس من الاعميان المحسوسة بالحواس الظاهرة
وخرج بقوله لا يحتمل النقيض الظن والشك والوهم
فان متعلق التمييز الحاصل فيما يحتمله نقيضه بالاخفاء وكذا
خرج الجهل المركب لاحتمال أن يطلع صاحبه في المستقبل
علي ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب أو السلب
الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالشك . ومحصل

هذا التعريف ان العلم صفة قائمة بحل متعلقة بشئ .
توجب تلك الصفة انجابا عاديا كون المحل مميزا للمتعلق
تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز . وهذا التعريف
يتناول التصديق اليقيني وهو ظاهر والتصور أيضا إذ لا
نقيض له فيصدق عليه أنه لا يحتمل النقيض

قال الخيالى ثم ^(١) التميز في التصور والصورة ومتعلقه
الماهية المتصورة . وفي التصديق الاثبات والنفي ومتعلقه
^(٢) الطرفان انتهى والمراد من الطرفين الموضوع
والمحمول . واعلم أن العلم على هذا التعريف لا يعتمد
بتمدد المعلومات إذ لا يلزم من تعلق الصفة بأمر متكرر
تكرر الصفة وهو ظاهر . واعلم أن أكثر ما ذكرته
في هذا المبحث مأخوذ من شرح المواقف .

(١) قوله ثم التميز في التصور والصورة وفيه نظران
التعريف للمتكلمين وهم لا يقولون بأن الصورة العقلية التي
هي الموجود الذهني فالظاهر أن يقول ثم التميز في التصور
النسبة لا الماهية المتصورة وهي النسبة بين العالم والمعلوم

(٢) قوله الطرفان فيه مسامحة ومتعلقه بين بين الحاصلة

بين الطرفين

هذان فرعان يتفرعان على قول الفلاسفة بأن العلم هو الصورة الحاصلة في العقل.

الأول أن الصور العقلية تفارقها الخارجية في أن الصورة الخارجية متمتعة بالحلول في مادة أصغر منها بخلاف الصورة العقلية وأن الخارجية محسوسة في الخارج دون العقلية الى غير ذلك

الثاني أن الصورة العقلية كلية لا على معنى أنها كلية في نفسها من حيث هي في العقل فانها بهذا الاعتبار صورة جزئية في نفس جزئية بل على معنى أن المعلوم بها كلي مثلا صورة الانسان في العقل كلية لان المعلوم بها وهو الانسان من حيث هو كلي لانه صالح لان يكون مشتركا بين كثيرين

(تتمه) العلم قسمان . الاول اجمالي وهو ما يتعلق بامور متعددة شاملا لها وهو مبدأ تفصيل تلك الامور كما اذا علمت مسألة تفصيلا ثم غلقت عنها فاذا سألتك عنها سائل فانه يحضر في ذهنك الجواب الذي هي تلك المسألة دفعة من غير تفصيل وحقيقته حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ تفصيل

أجزاء الجواب . ودليل هذا العلم انك عالم بأنك قادر على الجواب ولا شك أن علمك باقتدارك على الجواب يتضمن عامك بحقيقة ذلك الجواب اجمالا لان العلم بالاضافه متوقف على العلم بكل طرفيها

والقسم الثاني تفصيلي وهو ما يتعلق باعيان كل واحد من الأمور المتعددة على وجه يكون كل جزء منها متصورا على حدة متميزا بعضها عن البعض في العقل . والعالم أيضا قسمان الاول فعلي وهو أن يكون للوجود الخارجي بان تسبق صورة المعلوم الى العالم فتصير تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان كما اذا تصورت شكلا ففعلته . والثاني انفعالي بان تستفاد الصورة العقلية من الوجود في الاعيان كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته

(مسألة) قالت الفلاسفة للنفس الناطقة أربع مراتب في التعقل . المرتبة الاولى أن تكون خالية عن جميع المعقولات بل مستعدة لها وتسمى هذه المرتبة العقل الهولياني

قيل وأكثر اطلاقه على النفس في هذه المرتبة وكذا الحال في سائر المراتب والمرتبة الثانية أن يحصل لها بعض المعقولات البديهية باستعمال الحواس في الجزئيات وتسمى هذه المرتبة العقل بملكة . قيل سميت به لما حصل للنفس من ملكة الانتقال الى النظريات بسبب تعقل البديهيات التي يستحصل بتربيتها النظريات وهذه المرتبة هي مناط التكليف عند الشيخ أبي الحسن الاشعري والمرتبة الثالثة أن يحصل لها المعقولات النظرية لكن لا يطالعها بالفعل بل صارت مخزونة عنده بحيث يستحضرها متى شاءت بلا حاجة الى كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظت النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل لها ملكة تقوى بها على ذلك الاستحضار وتسمى هذه المرتبة العقل بالفعل . المرتبة الرابعة كمال وهو أن تستحضر النظريات التي أدركتها بحيث لا يغيب عنها وتسمى هذه المرتبة العقل المستفاد وهل يمكن حضور جميع المدركات بأسرها دفعة واحدة للإنسان وهو في جباب بدنه أم لا فيه تردد . وقد جوز ذلك لبعض

النفوس الكاملة المتجردة عن العلائق البدنية . قال في شرح المواقف واعلم أن تفسير العقل المستفاد بما ذكر ليس بمشهور والمسطور في مشاهير الكتب أن هذه المراتب الأربع تعتبر بالقياس الى كل نظرى على حده ولا شبهة في وقوع العقل المستفاد للانسان وهو في جلاباب البدن وبينه البعض بان النفس الناطقة قد تكون بالنسبة الى بعض النظريات في مرتبة العقل الهيو لاني والى بعضها في مرتبة العقل بالملكة والى بعضها في مرتبة العقل المستفاد والى بعضها في مرتبة العقل بالتعلل أقول يفهم من بيان ذلك البعض أن معنى كلام شارح المواقف أن كل نظرى يمكن أن يعتبر فيه شىء من المراتب الأربع ثم ان الحال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقي المراتب وسائل إلى ذلك الحال وهى المرتبة الرابعة لكن الاوليان وسيلتان الى تحصيل ذلك الحال ابتداء والثالث وسيلة الى استحضاره واسترداده بعد غيوبته وزواله كذا في شرح المواقف

المبحث الثالث في القدرة والإرادة . القدرة صفة

صفة تؤثر على وفق الارادة تخرج عنه العلم بعدم تأثيره
وتخرج أيضا ما لا يؤثر على وفق الارادة كالطبيعة
وقيل القدرة ما هو مبدأ للأفعال المختلفة والمراد بالمبدأ
هو الفاعل المؤثر. فالقوة الحيوانية قدرة على التفسيرين
والقوة الفلكية التي هي مبدأ الحركة عند من يجعل
الأفلاك ذات شعور واردة قدرة على التفسير الأول
دون التفسير الثاني لأنها ليست مبدأ لفاعيل مختلفة
بل الحركة على نسق واحد والقوة النباتية قدرة على
التفسير الثاني لأنها مبدأ للأفعال المختلفة كالغذية والتنمية
وتوليد المثل وليست بقدرة على التفسير الأول لأنها
لا تؤثر على وفق الارادة والقوة المنصرية ليست بقدرة
على الأول لأنها لا تؤثر على وفق الارادة ولا على الثاني
لأنها ليست بمبدأ للأفعال المختلفة بل فاعلها على نهج واحد
والقدرة غير المزاج لان المزاج كينية متوسطة بين
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس
الكيفيات الأربع فيكون تأثيره من جنس تأثير هذه
الكيفيات وتأثير هذه الكيفيات على نسق واحد

ولا إرادة لهما . قال في شرح المواقف العجز عرض
موجود مضاد للقدرة باتفاق عن الأشاعرة وجمهور
المعتزلة خلافاً لأبي هاشم من المعتزلة في آخر أقواله حيث
ذهب الى أنه أي العجز عدم القدرة .

وذكر الأصمغاني أن القدرة هي القوة المنبثقة في العضلة
والعضلة بالفتحات كل عصبية معها لحم غليظة ويدل على
مغايرة القدرة لسائر المبادئ كون الإنسان المشتاق
والمريد غير قادر على تحريك الأعضاء ، وكون القادر على
ذلك غير مشتاق ولا يريد . قال الشيخ أبو الحسن الأشعري
وأصحابه أن القدرة الحادثة مع الفعل أي أنها توجد حال
حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا توجد قبله
فضلاً عن تعلقها به . وقال أيضاً بقاء على كون القدرة
عنده مع الفعل لا قبله أنها أي القدرة لا تتعلق بالضدين
والالزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لملك القدرة بل قال
أن القدرة الواحدة لا تتعلق بتدورين مطلقاً
سواء كانا متضادين أو متماثلين أو مختلفين لا معاً ولا
على سبيل البديل لأنها تحدث مع المقدور ولا شك أن

ما يحدث عند صدور أحد المقدورين مغاير لما يحدث
عند صدور الآخر كذا في شرح المواقف . والمصنف
حمل كلام الشيخ على أنه أراد بالقُدرة القوة المستجمعة
لشرائط التأثير أي مجموع الأمور التي يترتب عليها الأثر
ولهذا زعم الشيخ أن القدرة إنما هي مع الفعل ضرورة وجود
بالأثر عند وجود العلة التامة ومنع تعلّقها بالضدين
الفعليين مطلقاً . والمعتزلة لما أرادوا بالقُدرة مجرد القوة
كمضايقة قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلّقها بالأمور المتضادة
هذا في شرح المواقف

والقوة مبدأ الفعل مطلقاً سواء كان الفعل مختلفاً
أو غير مختلف بشمور وإرادة . أو لا فيتناول الفلسفية
والعنصرية والنبانية والحيوانية وقد يقال القوة لا مكان
الشيء ، مجازاً . والارادة قيل أنها اعتقاد النفع أو ظنه
والقائل بذلك كثير من المعتزلة . وقيل ليست الارادة
ما ذكر من الاعتقاد أو الظن بل هذا هو المسمى بالداعية
وأما الارادة فهي ميل يتبع ذلك الاعتقاد أو الظن
كما أن الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضر أو ظنه والتعريف

الثاني ما ذكره المصنف واقتصر عليه مع أنه لبعض المتزلة كما صرح به في شرح المواقف والمقاصد . وأما الإرادة عند الاشاعرة فصفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع . أقول لم يذكر أن الكراهة عند الأشاعرة ما إذا لان إرادة الشيء هي كراهة ضده بعينه عند الشيخ الأشعري وكثير من أصحابه . وأما الميل الذي يقوله المتزلة فنحن لا ننكره لكن ذلك الميل بإرادة كما أن اعتقاد النفع ليس بإرادة وكما أن اعتقاد النفع والميل التابع له ليسا بإرادتين كذلك هما ليسا بشرطين للإرادة وإن كانت الإرادة واقعة بسببهما في الغالب الا ترى ان الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان في الافضاء الى مطلوبه الذي هو النجاة من السبع فانه يختار أحدهما بإرادته ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح أحدهما لنفع يمتقده فيه ولا على ميل يتبعه أي يتبع اعتقاد النفع بل يرجح أحدهما على الآخر بمجرد الإرادة هذا حاصل ما في شرح المواقف . وصرح شارح المواقف في المقصد الثاني من مقاصد الإرادة أن الإرادة عند الاشاعرة مقارنة

للفعل أى ليس بسابقة عليه ويفهم منه أن الإرادة على
تفسير المعتزلة سابقة على الفعل . اعلم أن الإرادة
والكراهه . خيارتان للشهوة التى هي شوق النفس الى
الى الامور المستلذة والنفرة التى هي دفع النفس الى امور
المؤلمة وانقباضها عنها لان الإرادة توجد عند شرب الدواء
المر دون الشهوة وأن الشهوة توجد فى اللذات المحرمة
بدون الإرادة عند الزاهد وقد يجتمعان فبينهما عموم من
وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة
اذ فى الدواء المر وجدت النفرة بدون الكراهة المقابلة
للإرادة وفى اللذات المحرمة توجد الكراهة . من الزهاد
بدون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان فى حرام منفور عنه
كل ذلك من شرح المواقف . أقول المفهوم من كلامهم
أن الإرادة والكراهة اختياراتيتان والشهوة والنفرة
اضطرارييتان . وذكر فى شرح المواقف أن الإرادة
القديمة وهى إرادة الله توجب المراد اتفاقاً من أهل الملة
والفلاسفة ان تعلقت بفعل نفسه وأما اذا تعلقت بفعل
غيره فففيه خلاف المعتزلة القائلين بأن معنى الامر هو

الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمورية كما في العصاة
(تتمة). ذكر في شرح المواقف ان ارادة شيء معين
كرهه ضده عند الشيخ الاشعري وكثير من أصحابه
ورد هذا بأن الانسان قد يريد شيئاً ولا يخطر ضده
بباله فضلاً عن كراهته ثم الذين ذهبوا الى التغيير بين
إرادة شيء وكراهة ضده اتفقوا على أن إرادة الشيء
لا يستلزم كراهة ضده اذا لم يخطر الضد بالبال وأما عند
حضور الضد بالبال فاختلّفوا في أن إرادة الشيء هل
تستلزم كراهة ضده المشعور به أم لا فقال القاضي أبو
بكر والامام الغزالي أن إرادة الشيء مع الشعور بضده
تستلزم كون الضد مكروهاً عند ذلك المريد والظاهر
عند صاحب المواقف عدم الاستلزام بناء على أن الشخص
يحوز أن يريد الضدين كل واحد منهما من وجه بالسوية
اذا استوى نفعهما أو يترجح أحدهما اذا كان فيه راجح
واعترض عليه شارح المواقف بأن إرادة الضدين معاً انما
تتأني اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع وما يتبعه من الميل
وأما اذا فسرت بصفة مخصوصة لاحد طرفي الفعل مقارنة

له كما هو رأي الاشاعرة فلا. لان ارادة الضدين تستلزم
اجتماعهما معا

والخلق . ملكة يصدر بها عن النفس أفعال بسهولة
من غير سبق فكر والفرق بينه وبين القدرة مع أن الخلق
صفة مؤثرة كالقدرة . ان نسبة القدرة الى الضدين على
السواء وانما يتمين تأثيرها في أحد الضدين لتعاقب الارادة
بذلك الضد فهي تابعة للارادة بخلاف الخلق فانه لا يصلح
للضدين بل لاحدهما فقط كالحلم فانه يصلح لأمرو ولا يصلح
للانتقام. والمحبة " قيل هي الارادة فحبة الله تعالى لنا هي
ارادته لكرامتنا ومشوبتنا على التأييد ومحبتنا لله تعالى ارادتنا
اطاعته وامتنال أو امره ونواهيه . وقد يقال محبتنا لله
سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق
فيه تعالى تصور اعلى الاستمرار ومقتضية للتوجه التام
الى حضرة القدس بلا فتور وقرار . أما محبتنا لغيره
تعالى فكيفية تترتب على تخيل كماله فيه تخيلا مستمرا

(١) ويفهم من هذا البحث أن المباح ليس بمحبوب له
تعالى لكنه مرضى

وذلك الكمال إما الذات المحبوب كما في محبة العاشق لمعشوقه
وإما منفعة حاصلة من المحبوب كما في محبة المنعم عليه
لمنعمه وإما مشاكلة المحبوب للمحب كما في محبة الوالد
لولده والصديق لصديقه كذا في شرح المواقف

والرضا عند المعتزلة هو الإرادة فإذا لم يرض الله
تعالى لعباده الكفر لم يكن مريدا له أيضا. وعندنا أن
الرضا سواء كان من الله تعالى أو من العباد هو ترك
الاعتراض فالكفر مع كونه مراد الله تعالى ليس مرضيا
عنده لأنه يعترض عليه

والعزم . هو جزم الإرادة بعد التردد الحاصل من
الدواعي المختلفة المنبثقة من الآراء العقلية والشهوات^(١)
والنفرات النفسانية فإن لم يترجح أحد الطرفين حصل

(١) قوله الشهوات اعلمها عطف على الدواعي لأن المراد
من الدواعي الاعتقادات على ما سبق أن الاعتقاد يسمى
بالداعية فمعطف الشهوات عليه من قبيل عطف المعلول على
العلة وأما قوله من الآراء العقلية فلأن الاعتقاد إنما يكون لموجب
على ما سبق نقلا عن السيد الشريف تدبر

التحير وأن ترجح حصل العزم وهذا الذي ذكر من أن المحبة
هي الارادة عند البعض ، أن الرضا هو ارادة عند المعتزلة وأن
العزم جزم الارادة بعد التردد انما يصح اذا فسرت الارادة
باعتقاد النفع أو ظنه أو بليل التابع له أما اذا فسرت
بالصفة المخصصة كما هي عند الاشاعرة فلا يصح لأن
الصفة المخصصة قد تخصص مالا يكون محبوبا ولا مرصيا
والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذي يجب أن تقارنه
الصفة المخصصة كذا في شرح المواقف . يعني أن العزم
قد يكون سابقا على الفعل والارادة بمعنى الصفة
المخصصة ليس بسابق على الفعل بل مقارن له كما سبق
قال في شرح المواقف في المقصد الثاني من مقاصد
الارادة م وأما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل
الارادة بل أمراً مغايراً لها

المبحث الرابع في اللذة والالم . هما بديهيتا التصور
وقولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافر فيه نظر
فانا نجد من أنفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة
مخصوصة هي اللذة ونعلم أيضا اننا ندرك هذه الاشياء

الملائمة ولا نعلم أن تلك الحالة المخصوصة هل هي نفس ذلك الإدراك أو لازمه أو ملزومه أو لا لازمه ولا ملزومه وزعم محمد بن زكريا الطبيب أن اللذة ليست أمراً محققاً موجوداً في الخارج بل هو أمر عديم هو زوال الألم وهو خطأ منه لأن الإنسان قد يتلذذ بالنظر إلى الوجه الحسن والوقوف على مسألة والعثور على مال بخاسة بلا خطوط سابق في هذه الصور

المبحث الخامس في الصحة والمرض . الصحة حال أو ملكة تصدر الأفعال عن موضوعها سليمة وهذا التعريف يدخل فيه صحة الإنسان وسائر الحيوانات وصحة النبات كذا في شرح المواقف . وذكر فيه أيضاً أنما قال ملكة أو حال ولم يكتف بذكر أحدهما تنبيهاً على أن الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون . ثم إن المرض خلاف الصحة أي حال أو ملكة بها تصدر الأفعال عن موضوعها غير سليمة . وأما سائر الكيفيات النفسانية كالفرح والحزن وأمثال ذلك فغنية عن البيان لأن كل أحد يدرك بالضرورة حقائق هذه الأمور

ويعبرها عن غيرها . وأما القسم الثالث فهو الكيفيات
المختصة بالكميات أى التى تعرض للكميات بالذات
وبواسطة الكميات تعرض لغيرها والكيفيات المختصة
بالكميات اما أن تكون عارضة للكميات حال كونها أى
الكيفيات غير مركبة مع غيرها من الكيفيات الغير
المختصة بالكميات أو مركبة مع غيرها . والاول اما أن
تكون عارضة للكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء وهما
عارضان للخط وكالاستدارة وهى كون السطح بحيث
يحيط به خط واحد يفرض فى داخله نقطة يتساوى جميع
الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه كالشكل وهو هيئة
احاطة الحد أو المحدود بالمقدار واما أن يكون عارضا
للكميات المنفصلة كالزوجية والفردية . والثانية وهى أن
تكون الكيفيات عارضة للكميات مركبة مع غيرها
كالخفة المركبة من الشكل واللون أما الشكل فهو من
الكيفيات المختصة بالكميات كما سبق هنا وأما اللون
فهو من الكيفيات المحسوسة العارضة للجسم .

زيادة قال في شرح المواقف نقلا عن المهندسين الخط المستقيم
خط تقع النقطة فيه كلها متوازية على سمت واحد
لا يكون بعضها أرفع وبعضها أخفض والخط المستقيم
إذا ثبت أحد طرفيه على حاله وأدير الخط المستقيم على
سمت واحد حتى عاد الى موضعه الاول حصلت الدائرة
وهي سطح يحيط به خط في وسطه نقطة جميع الخطوط
الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط المحيط متساوية
فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط المحيط محيط
الدائرة والخطوط الخارجة من المركز الى المحيط انصاف
أقطار الدائرة والخط المستقيم الخارج من المركز الى
المحيط من الجانبين قطر الدائرة وهو أي القطر منصف
للدائرة . واعلم أنه وقع في المواقف في تعريف الدائرة
شكل يحيط الخ والمراد منه سطح شكل يحيط الخ
فذكرت لفظ سطح بدل شكل ولما كان كل سطح مشكلا
البتة تركت لفظ المشكل وانما قلت كل سطح مشكل
لان كل سطح محاط بخط أو أكثر والهيئة الحاصلة من
تلك الاحاطة هي الشكل . ثم إذا ثبت قطر نصف

الدائرة على وضعه وأدير نصف الدائرة حتى عاد الى موضعه
الاول حصلت الكرة وهي جسم محيط به سطح في
وسط ذلك الجسم نقطة جميع الخطوط الخارجة من
تلك النقطة الى السطح متساوية فتلك النقطة مركز
الكرة وذلك السطح محيط الكرة وتلك الخطوط
أنصاف أقطارها والخط المستقيم الواصل من المركز الى
المحيط من الجانبين قطرها واذا أثبت أحد أضلاع
سطح متوازي الاضلاع فأدير ذلك السطح حصل
الاسطوانة المستديرة وهي جسم يحيط به دائرتان
متوازيان من طرفيهما قاعدتان يصل بينهما سطح مستدير
وأما القسم الرابع فهي الكيفيات الاستعدادية وهي
إما استعداد نحو الاقبال كالصلابة وهي تسمى قوة
وإما استعداد نحو القبول والانفعال كاللين وهي تسمى
ضعفاً ولا قوة.

الفصل الرابع في الاعراض النسبية وفيه ثلاثة مباحث
المبحث الاول في هلية الاعراض النسبية أي وجودها
اعلم أن الاعراض النسبية سبعة الأين والتي والاضافة

والملك والوضع والتمل والانفعال وأما الكم والكيف
فهما عرضان غير نسبين وأنكر جمهور المتكلمين وجود
الاعراض النسبية إلا الإين

المبحث الثاني في الإين وسماه المتكلمون بالكون وهو
الحصول في الحيز والكون عندهم جنس تحته أربعة أنواع
السكون والحركة والافتراق والاجتماع لأن حصول
الجوهر في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر
آخر أولاً والثاني قسماً لأن حصوله في الحيز إن كان
مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز فسكون وإن كان مسبوقاً
بحصوله في حيز آخر فحركة . فالسكون حصول ثان
في حيز أول والحركة حصول أول في حيز ثان فحصول
الجسم في الحيز في أول حدوثه لا حركة ولا سكون
لخروج ذلك الحصول عن حد الحركة والسكون . وأما
الأول وهو أن يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة
إلى جوهر آخر أي ينسب الجوهر الحاصل في الحيز
إلى جوهر آخر فإن كان بين الجوهر الحاصل في الحيز
وبين الجوهر المنسوب إليه فضاء يسم جوهرًا آخر فهو

أي حصول هذا الجوهر في الحيز اقتراق وان لم يكن
بينهما فضاء يسمع جوهرًا آخر فهو اجتماع كذا في شرح
المواقف . والحركة عند الفلاسفة هي الخروج من القوة
الى الفعل على سبيل التدريج وقولهم على سبيل التدريج
احترازاً عن الخروج دفعة واحدة فانهم يسمونه كونا
وفسادا ولا يسمونه حركة كانهقلاب الماء هواء فحصل
الصورة الهوائية ككون وانتفاء الصووة المائية فساد
وأما السكون عندهم فهو عدم الحركة عما من شأنه
أن يتحرك فالمجردات " غير متحركة ولا ساكنة اذ ليس
شأنها الحركة فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكية . وقيل
السكون هو استقرار الجسم زماناً في مقولة يقع فيها الحركة
فالتقابل التضاد . ثم الحركة عندهم باعتبار مقولة يقع
فيها الحركة أربعة أقسام ومعنى الحركة في المقولة أن
المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها
أو من صنف الى صنف آخر منها أو من فرد الى فرد آخر منها

(١) قوله فالمجردات كالعقول والنفوس الملكية على مذهب
الفلاسفة وقوله غير متحركة ولا ساكنة لعدم تحيزها وعدم تبدلها

القسم الاول الحركة في الكم كالتخلخل والتكاثف والاول
ازدياد مقدار الجسم من غير ضم اليه والثاني انتقاص
مقداره من غير فصل جزء منه وكالتنو وهو ازدياد حجم
الجسم بما ينضم اليه ويدخله في جميع الاقطار بخلاف
السمن فانه على ما قيل ليس في جميع الاقطار اذ لا يزداد
به في الطول وكالتبول وهو عكس النمو فهو انتقاص
حجم الجسم بسبب ما يفصل عنه في جميع الاقطار
بخلاف الهزال فانه ليس في جميع الاقطار اذ لا ينقص
في الطول فهو عكس السمن كذا يفهم من شرح
المواقف . القسم الثاني الحركة في الكيف كالسوداد
العنب وتسخن الماء وتسمي بحسب الاصطلاح استحالة
القسم الثالث الحركة في الوضع بأن يتبدل وضع المتحرك دون
مكانه على سبيل التدرج كحركة الفلك وتسمى حركة
دورية والقسم الرابع الحركة في الابن كالحركة من مكان
إلى مكان آخر وتسمى نقلة قال في شرح المواقف ان
المتكلمين اذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الازنية
المسماة بالنقلة وهي المتبادرة في استتمالات أهل اللغة

أيضا . وقد أطلق عندم على الوضعية دون الكمية
والكيفية انتهى . أقول تعريف الحركة عند المتكلمين
لا يتناول الحركة الوضعية فلعل للحركة عندم معينين
فتأمل . ولا بد للحركة من قوة موجبة أى مبدأ موجب
للحركة وتلك القوة ان كانت مسببة من سبب خارجي
سميت تلك الحركة قسرية والا فان كانت لتلك القوة
شعور بما يصدر عنها سميت تلك الحركة ارادية وان لم
يكن لها شعور سميت طبيعية وكل من الثلاث سريعة
وبطيئة والبطؤ ليس لتخلخل السكنات بل للممانعة
المخروق كالهواء في الحركة الطبيعية وممانعة الطبيعة
والمخروق في الحركة القسرية والارادية . ثم المشهور أنه
لا بد وأن يتخلل بين حركتين مستقيمتين سكون وهو
مذهب ارسطو ومذهب افلاطون أنه لا يكون بينهما
سكون . اعلم أن المصنف ذكر في بحث الحركة مباحث
آخر لكنها قليلة الجدوى فلذلك تركتها .

المبحث الثالث في الاضافة المضاف يطلق بالاشتراك
على النسبة المعقولة بالقياس الى النسبة الاخرى المعقولة

أيضا بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة كما
في شرح المواقف كالابوة والبنوة العارضتين للاب
والابن وهو أى الامر النسبي المضاف الحقيقي . قال
بعض الافاضل في وجه التسمية بالحقيقي أن الاضافة
بالحقيقة بين الابوة والبنوة لا بين الاب والابن . ويطلق
المضاف أيضا على معروض النسبة كذات الاب وهو
المضاف المشهورى على ما في المواقف وهو خارج عن
المبحث لانه ليس من قبيل الاعراض . قال في شرح
المقاصد وما وقع في المواقف من أن نفس المعروض
أيضا يسمى مضافا مشهورا بخلاف المشهور نعم قد يطلق
عليه لفظ المضاف بمعنى أنه شيء تعرض له الاضافة على
ما هو قانون اللغة انتهى . ويطلق أيضا على المجموع
الحاصل من المعروض والعارض كذات الاب مع وصف
الابوة وهو المضاف المشهورى . وقال في شرح المواقف
لفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان أيضا
العارض وحده والمعرض وحده والمجموع المركب منهما

ومن خواص الاضافة التكافؤ^(١) أى التماثل فى الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكما وجد أحدهما فى الذهن أو فى الخارج وجد الآخر فيه وكما عدم أحدهما فى الذهن أو فى الخارج عدم الآخر فيه كذا فى شرح المواقف . وقال الاصفهاني اذا كان أحد المضافين موجودا بالفعل فلا بد وأن يكون الآخر موجوداً بالفعل واذا كان أحدهما موجوداً بالقوة فلا بد وأن يكون الآخر موجوداً بالقوة وهذه الخاصة^(٢) لا توجد فى الثانى وهو القسم الاول من المضاف المشهورى بل يخص الحقيقي والثالث كما يفهم من شرح المواقف ومن خواص الاضافة وجوب الانعكاس ومعناه أنه اذا أخذت ذات واحد من المضافين ونسب الى الآخر من حيث كان الآخر مضافا اليه وجب أن تنعكس هذه النسبة فتنسب الآخر اليه أيضا فكما أن الاب

(١) وحاصله التلازم فى الوجود

(٢) قوله وهذه الخاصة أى التكافؤ فى الوجود والعدم

بحسب الذهن والخارج معا لا توجد فى الثانى اذ لا تكافؤ فيه فى الذهن بل فى الخارج فقط

أب الابن كذلك الابن ابن الأب والعبد عبد المولى
والمولى مولى العبد وانما قلنا من حيث كان الآخر مضافا
اليه لانه اذا لم تراعى في الآخر هذه الحيثية لم يجب
الانعكاس فانك اذا قلت هذا أب لانسان لم يلزم ان هذا
انسان لاب . قال فى شرح المواقف والحاصل أن هذه
الخاصة أى الانعكاس المذكور انما هى المضاف المشهورى
أعنى المعروض المأخوذ من حيث أنه معروض لعارضه
كالأب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق .
وأما المضاف الحقيقى فلا نسبة^(١) فيه حتى يتصور
الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة البنوة اه . وقال
فى شرح المواقف وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس
سيما اذا لم يكن له أى للمضاف من الجانب الآخر اسم
كذلك كالجناح فانه اسم لاحد المتضايين مأخوذ من
اضافته وهى الجناحية وليس للمضاف الآخر أعنى

(١) لعل المراد من النسبة المنفية هنا الاضافة بحسب

اللفظ بشهادة السوق والاقل المضاف الحقيقى كيف لا توجد
فيه النسبة

الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال
الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس
ههنا فاعتبره أى المضاف من الطرف الآخر بلفظ دال
على النسبة كذى الجناح فانه يجب الانعكاس حينئذ اه
ومن خواص الاضافة أنها أى الاضافة اذا كانت مطلقة
أو محصلة أى مقيدة في طرف كان الطرف الآخر
كذلك. مثلا الابوة المطلقة بأزاء البنوة المطلقة وأبوة هذا
بأزاء بنوة هذا. ثم أن من الاضافة ما يتوافق في
الطرفين بأن يكون كل واحد من المضافين^(١) على صفة
توافق صفة الآخر مثل التماثل والتساوى والاخوة
والجوار والقرب ومنها ما يختلف في الطرفين بأن يكون
كل منهما على صفة تخالف الآخر اختلافا محدودا ككونه
نصفاً أو ضعفاً أو اختلافا غير محدود ككونه زائداً أو
ناقصاً ثم إن اتصاف الموضوع بالاضافة قد يحتاج الى
صفة حقيقية أى موجودة من الجانبين كالعاشق
والمعشوق أما في العاشق فهو ادراكه جمال المعشوق وأما

(١) أراد من المضاف الذات ومن الصفة العارض

في المشوق فهو الجمال . وقد يحتاج الى صفة حقيقية في
أحد الجانبين دون الآخر كالعالم والمعلوم فان العالم مضاف
الى المعلوم باعتبار اتصافه بصفة موجودة هي العلم دون
اتصاف المعلوم بوصف موجود . وقد لا يحتاج الى
صفة حقيقية في شيء منهما كاليمين والشمال فانها متضايقتان
من غير اعتبار صفة موجودة في واحد منهما . ثم ان
الاضافة تعرض لجميع المقولات أما العارض للجوهر
فكأبوة الأب فانها مضافة لبنوة الابن . أما العارض
للاعراض فالعارض لكم ككبر المقدار الكبير فانه
مضاف لصغر المقدار الصغير وكقلة العدد القليل وكثرة
العدد الكثير . والعارض للكيف كالأحر والبارد فان
لحرارة كيفية عرض لها الزيادة وهي اضافة تقتضي كون
لحرارة الأخرى مزيدة عليها وكذا حال البارد .
والعارض للمضاف كالأقرب والابعد ولعل معنى عروض
لاضافة هنا أن قرب هذا لذاك وقرب ذاك لهذا مضافان
فعرض لكل منهما اضافة هي الزيادة بالنسبة الى قرب
الثالث اليهما . فالمزيد عليه هو القرب الثالث اليهما .

فالإضافة العارضة وهي الزيادة إنما تعتبر بالقياس الى
كون قرب الثالث مزيدا عليه وقس عليه الأبعد وقس
عليه بواقي الاعراض .

فرع . اعلم أن من أقسام المضاف التقدم والتأخر قال
الفلاسفة التقدم على خمسة أوجه . الأول التقدم بالزمان
وهو أن يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع فيها مع
البعد كتقدم الأب على الابن وتقدم بعض أجزاء
الزمان على بعض . الثاني التقدم بالذات وهو كون الشيء
بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم
الجزء على الكل وتقدم الواحد على الاثنين . الثالث
التقدم بالعلية وهو تقدم المؤثر الموجب على معلوله
كتقدم الشمس على ضوئها .

اعلم أنه قد فسر التقدم بالطبع في متن من الفلسفة بما فسر به
التقدم بالذات ههنا على ما بينه شارحه . وقال ذلك الشارح
المتقدم بالعلية هو الفاعل المستقل بالتأثير أي المستجمع
لشرائط التأثير وارتفاع الموانع . وعند صاحب المحاكمات أنه
الفاعل مطلقا سواء كان مستقلا بالتأثير أولا . واعلم أن التقدم

بالعلمية والتقدم بالطبع مشتركان في معنى واحد يسمى
التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج . وربما
يقال للمعنى المشترك أيضاً تقدم بالطبع ويختص التقدم
التقدم بالعلمية باسم التقدم بالذات . إلى هنا كلام ذلك
الشارح . الرابع التقدم بالرتبة وهو أن يكون الترتيب
معتبراً فيه وسماه المصنف التقدم بالمكان وهو ما كان
أقرب من مبدأ محدود . والرتبة أما حسية كتقدم الامام
على المأموم بالنسبة الى المحراب بعد اعتبار مبدأ المحراب
وأما عقلية كتقدم الجنس على النوع بالنسبة الى الجنس
العالي . قال في شرح المواقف ويختلف التقدم الربى
أى يصير المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً فأنت قد
تبتدىء من المحراب فيكون الصف الاول مقدماً على
الصف الأخير وقد تبتدىء من الباب فيعكس الحال
وقس على ذلك الأجناس فأنت اذا جعلت الجوهر مبدأ
كان الجسم مقدماً على الحيوان وان جعلت الإنسان
مبدأً فبالعكس . الخامس التقدم بالشرف كتقدم العالم
على الجاهل والحضر استقرأتني

الباب الثالث في الجوهر قال في شرح المواقف
الجوهر ممكن موجود لا في موضوع عند الفلاسفة
وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين انتهى . قال الفلاسفة
الجوهر منحصر في خمسة . الهيولى والصورة الجسمية
والنوعية والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر
اما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى أو حالا
في جوهر آخر وهو الصورة أو مركبا منهما وهو الجسم
أولا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما وهو المفارق
والمفارق إن تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف
والتحريك فهو النفس والا فهو العقل . وقال في شرح
المواقف وهذا التقسيم الذى ذكره مبنى على نفى الجوهر
الفرد اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا
ما يتركب منها بل هناك جسم مركب من جواهر
فردة . وعلى تقدير انتفاء الجوهر الفرد انما يتم تقسيمهم
بعد أن يبين أن الحال في الغير قد يكون جوهرًا وهو
ممنوع فان الظاهر أن الحال في غيره يكون عرضًا قائمًا
به فلا يثبت جوهر حال وهو الصورة وما لا يتركب

من حال ومحل جوهرين ولا جوهر محل لجوهر آخر اه
وقال المتكاملون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز
اما ان يقبل القسمة سواء كان في جهة واحدة أو أكثر
فهو الجسم أو لا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد وهذا
عند الاشاعرة فعندهم أن الجوهر منحصر في هذين
القسمين وان أقل ما يتركب الجسم منه جوهران فردان
وأما عند المعتزلة ان لم يقبل الجوهر القسمة فهو الجوهر
الفرد وان قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط وان قبل
القسمة في جهتين فهو السطح وان قبل القسمة في
ثلاث جهات فهو الجسم فلا بد للجسم عندهم من الابعاد
الثلاثة . ثم اختلفت المعتزلة في أقل ما يتركب منه الجسم
ويحصل به الابعاد الثلاثة فتال النظام يتركب من أجزاء
غير متناهية وقال الجبائي من ثمانية أجزاء بأن يوضع
جزآن فيحصل الطول ويوضع جزآن آخران على جنبيهما
فيحصل العرض ويوضع أربعة أخرى فوق الأربعة
الأولى فيحصل العمق . وقال الفلاسفة من ستة بأن
يوضع ثلاثة على ثلاثة . والحق أنه يحصل الجسم ويتحصل

الابعاد الثلاثة بأربعة أجزاء بأن يوضع جزآن ويوضع بجانب
أحدهما جزء ثالث ويوضع جزء رابع فوقه أى فوق الذى
وضع بجانبه ثالث كذا يفهم من سوق المواقف . والخط
والسطح واسطتان عندهم بين الجسم والجوهر الفرد
وداخلات في الجسم عندنا والتزاع راجع الى التسمية
والاصطلاح كل ما ذكر من شرح المواقف . ثم اعلم أن
مباحث الباب منحصرة في فصلين .

الفصل الأول في الاجسام وفيه خمسة مباحث .

المبحث الاول في تعريف الجسم . وفي شرح المواقف
أن لفظ الجسم يطلق عند الفلاسفة بالاشتراك اللفظي
على معنيين أحدهما يسمى جسماً طبيعياً لانه يبحث عنه
في العلم الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي هي مبدأ
الآثار على زعمهم أى علة فاعلية لا آثار أجسام كانت
الطبيعة فيها أى في تلك الاجسام وعرفوا الجسم الطبيعي
بأنه جوهر يمكن أن يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة

علي زوايا قائمة ومعنى الزاوية القائمة أنه اذا قام خط علي
خط عمودا عليه لا ميل له أي للقائم الى أحد الطرفين
أصلا حتى حدثت من جنبيه زاويتان متساويتان فكل
واحدة منهما زاوية قائمة وأما اذا كان مائلا إلى أحد
الطرفين كانت إحدى الزاويتين صغرى وهى تسمى الزاوية
الحادة والاخرى كبرى وتسمى الزاوية المنفرجة والزاوية
علي قول البعض سطح أحاط به خطان يلتقيان عند نقطة
من غير أن يتحدا خطا واحدا وفى الزاوية أقوال أخر
ذكرها شارح المواقف . وثانى المعنيين للفظ الجسم يسمى
جسما تعليميا أن يبحث عنه فى العلوم التعليمية أى
الرياضية الباحثة عن أحوال الكم المتصل والمنفصل
منسوبة الى التعليم والرياضة فان الفلاسفة كانوا يبتدئون
بهذه العلوم فى تعاليمهم ورياضاتهم لنفوس الصبيان لانها
أسهل ادراكا وعرفوه بأنه كم قابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة
علي الزوايا . ولو أردنا أن نجتمع معنى الجسم فى تعريف
واحد قلنا هو القابل لفرض الأبعاد الثلاثة المتقاطعة

على الزوايا القائمة^(١) من غير ذكر لفظ الجوهر . والكم هذا الذى ذكرناه من تعريف الجسم وتعدد معناه انما هو عند الفلاسفة وأما المتكلمون فعرفوه بأنه المتحيز القابل للقسمة ولو فى جهة واحدة وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق اهـ .

المبحث الثانى فى أجزاء الجسم قال فى شرح المواقف الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الحقائق كالحيوان واما بسيط وهو مالا يكون كذلك كالماء مثلاً . ثم إن جمهور المتكلمين ذهبوا الى أن الجسم البسيط منفصل فى الحقيقة وان كان متصلاً فى الحس مركب من أجزاء موجودة بالفعل صغار لا تنقسم أصلاً لا قطعاً لصغرهما ولا كسراً لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تميز طرف منها عن طرف آخر ولا فرضاً عقلياً . قال الخيالى أى مطابقاً للواقع والا فالعقل فرض كل شئ . وقال بعض المتكلمين وهو النظام إن الجسم البسيط مركب من أجزاء غير متناهية وهو أيضاً يقول بانفصال الجسم فى

(١) والزاوية فى الابعاد الثلاثة المتقاطعة اثني عشر

الحقيقة وعدم قبول تلك الاجزاء للانقسام كما عرفت .
وذهب الفلاسفة الى أن الجسم البسيط متصل في الواقع
كما هو متصل عند الحس قابل لانقسامات لانهاية لها
وذهب محمد الشهرستاني الى مذهب الفلاسفة لكن قال
الجسم قابل لانقسامات متناهية . وذهب ذي مقر اطيس
من الفلاسفة الى أن الجسم البسيط مركب من أجزاء
صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض . أقول النزاع انما وقع
في الجسم البسيط كما صرح به شارح المواقف ولعل
وجهه أن الجسم المركب كالحيو ان له أجزاء كان الجسم
المركب بها جسما مركبا وهى البسائط الاربعة . وفي
البسائط اختلافات سميتها والمتبادر من أجزاء المركب
البسائط الاربعة وهى متناهية وموجودة بالفعل بلاشك
كما صرح به شارح المواقف فليس فيه نزاع نعم ان
أجزاء هذه البسائط أجزاء للمركب أيضا بالواسطة فلو
أريد من أجزاء المركب أجزاء البسائط التى فيه لكان
محلا للنزاع . ثم إن الفلاسفة لما قالوا إن الجسم البسيط
متصل فى نفسه قابل للانقسام قالوا إن القابل للانقسام

ليس الاتصال لانه يعدم عند الانقسام والقابل يجب أن يبقى مع المقبول فتعين أن القابل للانقسام شيء آخر يقبل الاتصال والانفصال ويبقى معها ويسمى ذلك الشيء هيولى ومادة وثمة جوهر ممتد في الجهات متصل في نفسه وهي الصورة الجسمية : ثم قالوا إن الصورة لا تنفك عن الهيولى^(١) ولا تنفك الهيولى عن الصورة فاذا قطعت جسما قطعتين فقد عدمت صورة جسمية وحدثت صورتان جسميتان والمادة باقية في الحالتين . ثم إن الفلاسفة أثبتوا للجسم صورة أخرى كان الجسم بها نوعا من الانواع وسموها صورة نوعية وهي الصورة المائية^(٢) والهوائية والنارية والارضية فاذا انقلب الماء هواء انعدمت الصورة النوعية وحصلت صورة نوعية أخرى مع بقاء الصورة الجسمية والهيولى وانما أثبتوا الصورة النوعية ليكملوها مبدأ لآثار الاجسام واختصاصها بالامكنة والاضاع الطبيعية اذ

(١) الهيولى في اللغة القطن وهو يشبه به

(٢) وهو جوهر بسيط عتدهم كما صرح به في التعريفات

لو كانت هذه الاشياء للصورة الجسمية لا شتركت
الاجسام كلها فيها . اعلم أن الاشياء كلها مستندة الى الله
تعالى بلا واسطة وأن ما اخترعه الفلاسفة من العقول
العشرة والنفوس الفلكية والصورة النوعية وأمثال
ذلك من الابطال مجرد أسماء واصطلاحات ابتدعوها
ولا برهان لهم عليها

المبحث الثالث في اقسام الجسيم قال الفلاسفة
الاجسام إما مركبات من أجسام مختلفة الطبائع وتسمى
المواليد وهي المعادن والنباتات والحيوانات وإما بسائط
والبسائط تنقسم الى فلكيات وعناصر والأول أفلاك
وكواكب والأفلاك الثابتة بالارصاد تسعة يحيط بعضها
ببعض بحيث يناس مقعر الحاوي محذب المحوي وواحد
منهما غير مكوكب يحيط بالثمانية الباقية ويحرك كلها
بالحركة اليومية وهو الفلك الأعظم والفلك الاطلس .
والجسم المحيط بسائر الاجسام ومحدد الجهات وهو
المسمى في الشرع بالعرش المجيد وتحتة فلك الثوابت^(١)

(١) قوله فلك الثوابت ومعنى ثبوتها أنها لا تتحرك في البروج واما

ويسمى بفلك البروج أيضا وهو المسمى في الشرع
بالكرسى ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم
فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر
ثم إن الافلاك عندهم متحركة بالاستدارة وشفافة أي
لا لون لها فلا تحجب الأبصار عن رؤية ماورائها. وزعم
الفلاسفة أيضا أن الأفلاك لا حارة ولا باردة ولا
خفيفة ولا ثقيلة ولا رطبة ولا يابسة ولا قابلة للحركة
الكمية كالتخلخل والتكاثف. ثم إن الفلاسفة حكموا
بأن أفلاك الكواكب السبعة أفلاك كلية تشتمل على
أفلاك جزئية يتركب منها الأفلاك الكلية فقالوا إن
للشمس فلكين ولكل من القمر والعطارد أربعة أفلاك
ولكل واحد من الكواكب الباقية ثلاثة أفلاك فاذا
ضم فلك البروج والفلك الأعظم يصير المجموع أربعة
وعشرين فلكا ومن أراد التفصيل فليطلبه في المواقف
وشرحه. وأما الكواكب فهي عند الفلاسفة أجسام
بسيطة مركوزة في الافلاك مضيئة بالذات الا القمر فانه

الحركة بين المشرق والمغرب فهي ثابتة لكل كوكب سوى القطبين

يستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره
بحسب قربه وبعده من الشمس ثم أن سبعة من
الكواكب سيارة كل في فلك على الترتيب الذي ذكر
وأما الثوابت فغير محصورة وقد رصد منها ألف ونيف
وعشرون كوكبا كلها في الفلك الثامن والنيف ككيس
وقد يخفف ما زاد على العقد الى أن يبلغ العقد الثاني أصله
نيوف . ثم قالوا إن خسوف القمر حاصل عند حيلولة
الارض بينه وبين الشمس حين مقابلة القمر للشمس
وكسوف الشمس حاصل عند اجتماع القمر بالشمس في
النهار بان يحول القمر بيننا وبين الشمس بل نرى لون
القمر في وجه الشمس فنظن ان الشمس ذهب ضوءها
وليس كذلك فليس الكسوف تغير حال في ذات
الشمس كالخسوف في ذات القمر ولذلك أمكن أن يقع
كسوف بالقياس الى قوم دون قوم كذا في شرح
المواقف . واعلم ان كل ما نقل من الفلاسفة في الافلاك
والكواكب غير معلوم يقينا وان أدانهم لم تسلم من
الاعتراضات كما في شرح المواقف . وأما العناصر فاربعة

النار والهواء والماء ولا ارض. زعم الفلاسفة ان تحت فلك القمر كرة النار وهو خفيف مطلق حار يابس وتحت كرة النار كرة الهواء وهو خفيف مضاف أى خفيف بالنسبة الى الماء والارض وان كان النار أخف منه وهو حار رطب وتحت كرة الهواء الماء وهو ثقيل مضاف أى ثقيل بالنسبة الى النار والهواء وان كان الارض أثقل منه وهو محيط بثلاثة ارباع الارض وكان حقه ان يحيط بالارض ليكون كرة تامة لكن لما حصل فى بعض جوانبها تلأل ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء بالطبع الى الاغوار وانكشفت المواضع المرتفعة وذلك حكمة من الله تعالى ورحمة ليكون منشأ للنباتات ومسكن للحيوانات. ويرد عليهم أن الاوضاع والاتصالات الفلكية لأى شىء اقتضى حصول التلال والوهاد فى هذا الجانب دون الجانب الآخر مع ان الارض بسيطة وأجزاءها متماثلة فى الماهية عندم. والحق ان كل ذلك بقدره الله تعالى واختياره ولا مدخل للاوضاع والاتصالات كذا فى

شرح المواقف وتحت الماء كرة لارض وهو ثقيل
مطلق بارد يابس ومخله وسط العالم بحيث ينطبق مركزه
على مركز العالم . ثم ان الفلاسفة زعموا ان الارض كرة
في الحس وان لم تكن كرة حقيقية . اورد عليهم بان
الاختلاف الذي على سطحها يمنع كرتها في الحس كما يمنع
كرتها في الحقيقة فاجابوا عنه بانه كتضاريس صغيرة على
كرة كبيرة فلا يقدح في الكرة الحسية وأن منع الكرية
الحقيقية لان الكرة الحقيقية جسم يحيط به سطح واحد
في داخله نقطة تكون الخطوط المخرجة منها الى السطح
في جميع الجوانب متساوية قال في شرح المواقف قديين
الفلاسفة ان الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون
نسبة طوله الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض
شعيرة معتدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا تكون
نسبة طول أعظم جبل على الارض وهو ما ارتفاعه
فرسخان وثلاث فرسخ كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة
الى الذراع تقريبا انتهى . وقال في شرح المواقف وما كان
من العناصر الطيف فهو الى الفلك أقرب وما كان أكثف

فهو أبعد عن الفلك انتهى فان اللطيف يطلب جهة العلو والكثيف يطلب جهة السفلى . ثم ان العناصر بأسرها كائنة وفاسدة لان مياه بعض العيون ينقلب حجرا فالفساد حينئذ الصورة المائية والكائن الصورة الحجرية والحجر يجعله اصحاب الحيل ماء والهواء الملاصق للانا المبرد يصير قطرا والماء المغلي والشعلة يصيران هواء والهواء يصير نارا كما في كور الحديد . واما المركبات كالواليد الثلاثة وهى المعادن والنباتات والحيوانات فانها تخلق من امتزاج هذه الاربعة بأمزجة مختلفة معدة لخلاق " مختلفة والامزجة جمع مزاج الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها في بعض بأن يتصغر أجزاء البسائط فيختلط بحيث تكسر سورة كل واحد منها سورة الآخر فتحدث كيفية متوسطة

المبحث الرابع فى حدوث الاجسام اتفق المسلمون والنصارى واليهود والمجوس على أن الأجسام كلها محدثة

بذواتها وصفاتها ودليل الحدوث هو أن الأجسام كلها لا تخلو عن الحوادث فهي حادثه . يقال جاء في السفر الأول أي الجزء الأول من التوراة أن الله تعالى خلق جوهر اثم نظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاءها فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات فظهر على وجه الماء بسبب الحركة زبد فخلق الأرض منه ثم ارساها بالجبال . وزعم أرسطاطاليس وأبو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا أن الأفلاك قديمة بموادها ومقاديرها واشكالها سوى حركاتها . والعناصر قديمة بموادها وصورها الجسمية بنوعها وصورها النوعية بجنسها ولعل معناه أن الصورة الجسمية نوع واحد قديم يتعاقب اشخاصها وأن الصورة النوعية أنواع اربعة صورة الماء وصورة النار وصورة الهواء وصورة الأرض وبين هذه الصور الأربعة جنس ^(١) مشترك قديم يتعاقب انواعها الاربعة . وزعم الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس

(١) والجنس المشترك بين الصور الاربعة إما مفهوم الصورة النوعية أو مفهوم مبدأ الآثار وغير ذلك

كسقراط وغيره ان الاجسام كلها قديمة بموادها
محدثة بصورها الجسيمة والتنوعية وبجميع صفاتها . واعلم
أن مقدمات دلائل من ادعى قدم الاجسام غير مسلمة
المبحث الخامس الابعاد الموجودة متناهية من جميع
الجهات سواء كانت تلك الابعاد مقارنة للمادة الجسمية
أولا خلافا للهند فأنهم ذهبوا الى أن الأبعاد غير متناهية
وان ما وراء كل جسم جسم آخر لا إلى نهاية

الفصل الثاني في الجواهر المفارقة عن المادة أي التي

ليست بجسم ولا جسمانية وفيه سبعة مباحث

المبحث الاول في اقسام الجواهر الفائضة عن

الحواس الانسانية . اعلم ان المتكلمين انكروا الجواهر

المجردة والجن والشياطين عندهم بل عند جميع الملمين

أجسام لطيفة . تتشكل بأي شكل شاءت وتقدر على أن

تتولج في بواطن الحيوانات وتنفذ في منافذها الضيقة

نفوذ الهواء . واختلف المسلمون في اختلاف الجن

والشياطين بالنوع مع الاتفاق على أنها من اصناف

المكلفين كالملك والانس كذا في شراح المواقف . قال

المصنف ظاهر كلام الفلاسفة أن الجن والشیاطین هم
النفوس البشرية المفارقة عن الابدان فتكون من قبیل
المجردات . واما الملائكة فذهب أكثر المسامین إلى أنها
أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة
مستدلین بأن الرسل علیهم الصلاة والسلام كانوا یرونهم
كذلك . منقسمة الى قسمین قسم شأنهم الاستغراق
فی معرفة الحق والنزه عن الاشتغال بغيره كما وصفهم
الله تعالى بقوله یسبحون اللیل والنهار لا یفترون وهم
العلیون والملائكة المقربون ویسمى الکریدیون أيضا
بتخفیف الرء كما فی شرح المواقف . وقسم یدبر الامر
من السماء الى الارض على ما سبق به القضاء . وجري به
القلم الالهی لا یعصون الله ما أمرهم ویفعلون ما یؤمرون
وهم المدبرات أمرا فمنهم سماویة ومنهم أرضیة کذا قال
المصنف فی تفسیره وأحال هنا لك تفصیله الى الطوالع
وتقریر ما ذكره هنا أن الجواهر المفارقة عن المادة اما
أن تكون مؤثرة فی الاجسام أو مدبرة الاجسام أو
لا تكون مؤثرة فیها ولا مدبرة لها والاول هی العقول

السمائية عند الفلاسفة والملاّ الأعلى في عرف أهل الشرع
والثاني أي المدبرة للأجسام تنقسم إلى علوية تدبر
الأجسام العلوية أي الفلكية وهي النفوس الفلكية
عند الفلاسفة والملائكة السماوية عند أهل الشرع وإلى
سفلية تدبر عالم العناصر . ثم السفلية إما أن تكون مدبرة
البسائط العنصرية النار والهواء والماء والارض وأنواع
الكائنات أي الحاصلة من البسائط بالتركيب وهم يسمون
ملائكة الارض اليهم أشار صاحب الوحي صلوات الله
عليه وقال جاءني ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار
وملك الارزاق . وإما أن تكون مدبرة للأشخاص
الجزئية وتسمى نفوساً أرضية كالنفوس الناطقة . أقول
تسمية مدبر البسائط العنصرية وأنواع الكائنات بملائكة
الارض إنما هو في عرف أهل الشرع والمصرح في شرح المواقف
في بيان أحكام العقول أن هذا القسم يسمى بالنفوس
الأرضية ولعل هذه التسمية في عرف الفلاسفة والحاصل
أن النفوس الأرضية تطلق على القسمين . ثم أن الثالث

أى التى لا تكون مؤثرة فى الاجسام ولا مدبرة لها
تنقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكريبيون عند أهل
الشرع والى شرير بالذات وهم الشياطين والى مستعد
للخير والشر وهم الجن . أقول المفهوم من كلامه هذا أن
من الملائكة قسماً آخر يؤثر فى الاجسام يسمى بالملا
الأعلى عند أهل الشرع وبالعقول عند الفلاسفة وليس
كذلك لأن أهل الشرع لا يقولون بأن من الملائكة
ما يؤثر فى الاجسام إذ لا يؤثر فى الوجود عند أهل
الشرع إلا الله تعالى كما صرح به فى المواقف والملا الأعلى
عندهم هم الملائكة مطلقاً أو اشرافهم كما صرح به
المصنف فى تفسيره فى صورة الصفات .

المبحث الثانى فىما زعمه الفلاسفة من العقول العشرة .
اعلم أنهم لما زعموا أن الواحد لا يصدر عنه
إلا الواحد والواجب تعالى واحد حقيقى لا تكثر
فيه بوجه من الوجوه فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد
فقالوا الصادر عنه تعالى أولاً العقل الأول فللعقل الاول
ثلاثة أوجه وجوده من المبدأ الأول ووجوبه بالنظر اليه

أى الى المبدأ الاول وامكانه فى ذاته فبالاعتبار الاول
يصدر عنه عقل ثان وبالاعتبار الثانى يصدر عنه النفس
المجردة للفلك الاول وبالاعتبار الثالث يصدر عنه الفلك
ويصدر من العقل الثانى على هذا الوجه عقل ثالث
وفلك ثان ونفس مجردة للفلك الثانى الى أن ينتهى^(١) الى
العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لكثرة فعله وتأثيره
فى عالم العناصر فيصدر عنه الهىولى العنصرية والصور
الجسمية والصور النوعية بشرط استعداد الهىولى . وهم
يزعمون أن ماسماه أهل الشرع بجبريل هو العقل العاشر
وتمسكوا على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بأنه
لو صدر عن الواحد الحقيقى اثنان لكان مصدره
لهذا غير مصدره لذلك فهاتان المصدريتان ان دخلتا
أو دخلت إحداهما فى ذات الواحد الحقيقى لزم التركيب
وان كانتا خارجتين أو كانتا إحداهما نفس الواحد الحقيقى

(١) بأن يصدر من العقل التاسع والنفس المجردة له

والعقل العاشر

والاخرى خارجة عنه يلزم أن يكون الخارج معلولا له
فيكون للواحد الحقيقي مصدرية لذلك الخارج فيعود
الكلام في تلك المصدرية فيتسلسل . وأجيب عنه بأنا
نختار أن المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقي
لكن المصدرية لكونها من الامور الاضافية التي
لا وجود لها في الخارج غير محتاجة إلى علة توجد لها فلا
تكون الذات مصدرا لمصدرية فلا تكون مصدرية
أخرى فلا يتسلسل ولو سلم تسلسل المصدريات فالتسلسل
في الامور الاعتبارية غير ممتنع هكذا في شرح المواقف
أقول انظر الى هؤلاء السفهاء كيف اعتمدوا على مثل
هذا الوم الفاسد الذي ظنوه دليلا يقينيا وأجمعوا على
نتيجته التي هي أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . ثم
لما منعهم قاعدتهم هذه عن أسناد الاشياء المتكررة اليه
تعالى فرضوا وسائل وسماها عقولا ووضعوا لها أبوابا
وفصولا إن هي الا أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ما انزل
الله بها من سلطان إن يتبعون الا الظن واذا سمع المبتدئ
الغافل هذه الاصطلاحات والأسماء ظن أنها أشياء

ثابتة في الواقع لكنهما لم تصل اليها الا عتول الفلاسفة
ثم أنه اذا اطلع على ما اعتمدوا عليه من الدلائل الفاسدة
حكم بأنهم سفهاء بال الشياطين على نفوسهم الخبيثة
فصاروا شياطين أمثالهم فبدعوا بالوسوسة وقنعوا
بالسفسطة فضلوا وأضلوا كثيرا واشتروا بالسعادة
خذلانا وسعيرا ثم إن المفهوم من المواقف أنه يرد عليهم
أن الوجوه الثلاثة للمقل الأول ان كانت أمور وجودية
فلا بد لها من مصادر متعددة ولا يصح أن يصدر من
الواجب تعالى والا بطل قولكم الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد . وإن كانت أمور اعتبارية امتنع أن
تصير لها مدخل في صدور الأمور الوجودية عن العقل
الأول وأيضا يرد عليهم أن استناد الفلك الثامن مع
ما فيه من السكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثرة
لا تخص إلى جهة واحدة في العقل الثاني كما زعموا مشكل
جدا وكذلك استناد الصور والأعراض التي في عالمنا
هذا مع كثرتها الفائقة عن الحصر إلى العقل الفعال
مشكل أيضا وبالجملة لا يخفى على الفطن المنصف ضعف

ما اعتمدوا عليه من هذا المطلب اه . وقال في شرح
المواقف فظهر أن العقول عاجزة عن ادراك نظام
الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر وقال صاحب
المواقف بعد نقل اختلافات الفلاسفة في المجردة والفرض
من نقل هذه الاختلافات ابداء مذكروه من الخرافات
ليتحقق ويتبين للعاقل أنه لا تثبت أي حجة لهم فيما
يقولونه ويعتقدونه ولا معمول على ما ينقلونه من أوائلهم
وانما هي خيالات فاسدة وتمويهات باردة يظهر ضعفها
بأوائل النظر ثم البعض ببعض يعتبر اه . أقول بالغ
العلماء في ذمهم وحاصل ما يقولونه أن الفلاسفة أخبت
من الشياطين المردة وأضل من جميع أنواع الكفرة
ودلائل كفرياتهم انما هي المغالطات الباردة فويل لبعض
الطلبة يسافرون في البلاد النائية لتحصيل كلماتهم الخبيثة ولا
يجد فرصة لتحصيل أقل ما يكتفي به من العلوم الشرعية
فرع . زعم الفلاسفة أن العقول العشرة ليست بمحادثة
ولا فاسدة وكل منها منحصر في شخص جامعة لکالاتها
بالفعل وعاقلة لذواتها وبجميع الكليات غير مدركة

للجزئيات والمقصود من نقل كذباتهم اظهار مقاصدكم
لمن أراد الرد عليهم .

المبحث الثالث زعمت الفلاسفة أن لكل فلك من
الافلاك التسعة نفسا مجردة لتحريكات الغير المتناهية
وأن لتلك النفس قوة جسمانية فائضة عنها ومحلا لارتسام
الصور الجزئية للحركات كالقوة الخيالية التي هي محل
لارتسام الصور الجزئية وفائضة عن نفوسنا على أبداننا
الا أن القوة الخيالية مختصة بالدماغ وتلك القوة سارية
في جرم الفلك تكون مبدأ قريبا لتحريكات الجزئية
وتسحي تلك القوة بالنفس المنطبقة والنفس الجزئية ثم
المشهور عند الفلاسفة أن الافلاك عارية عن الحواس
الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب .

المبحث الرابع في أن النفوس الانسانية مجردة أى
ليست قوة جسمانية حالة في المادة ولا جسما بل هي
لامكانية لا تقبل اشارة حسية وانما تعلقها بالبدن تعلق
التدبير والتصرف من غير أن تكون داخله فيه بالجزئية
أو الحلول وهذا مذهب الفلاسفة ووافقهم على ذلك من

المسلمين الغزالي والراغب وجمع من الصوفية المكاشفين
وخالفهم فيه الجمهور بناء على نفى المجردات على الإطلاق
عقولا كانت أو نفوسا كذا في شرح المواقف وسيجيء
أن النفس الناطقة عند الفلاسفة غير الروح والروح
عندهم بخار لطيف ينبعث من القلب والمصنف ذكر
خمسة دلائل عقلية على تجرد النفوس الانسانية واعترض
على كل واحد منها ثم ذكر خمسة دلائل عقلية وقال بعد
تقلها واعلم أن هذه النصوص تدل على المقابلة بين
النفس والبدن لا على تجردها . واختلف المنكرون
لتجرد النفوس الناطقة فقال ابن الراوندي ^(١) إن النفس
الناطقية جزء لا يتجزأ في القلب . وقال النظام إنها جسم
لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية
من أول العمر الى آخره لا تنحل ولا تفسد ما دامت
سارية في البدن فالبدن حي فاذا فارقت فالبدن ميت .
وقيل هي قوة في الدماغ مبدأ للحس والحركة . وقيل

(١) ابن الراوندي من الزنادقة والطاعنين في القرآن الحكيم

كما صرح بطعنه في التفسير الكبير

هى قوة فى القلب مبدأ للحياة فى البدن . وقيل للنفس
ثلاث قوى أحدها فى الدماغ وهى النفس الناطقة
الحكمية لكونها مبدأ للعلوم والحكم والثانية فى القلب
وهى النفس الغضبية التى هى مبدأ الغضب والخوف
والفرح والحزن وغيرها وتسمى بالقوة الحيوانية .
والثالثة فى السكبد وهى النفس النباتية التى هى مبدأ
التغذى والنمو والتوليد وتسمى أيضا بالشهوانية لأنها
مبدأ الجذات الملائم . وقيل النفس هى الاخلاط الاربعة
المعتدلة كما وكيف الصفراء والدم والبلغم والسوداء . وقيل
النفس هى المزاج واعتدال الاخلاط . وقيل هى الدم
المعتدل اذ لكثرتة واعتداله تقوى الحياة وقيل هى
الهواء اذ بانقطاعه طرفه عين تنقطع الحياة . والمختار
عند جمهور المتكلمين أنها الهيكل المحسوس . جميع ما ذكر
ماخوذ من المواقف وشرحه وقال صاحب المواقف
واعلم أن شيئاً من ذلك الذى روينا لم يقيم عليه دليل
انتهى . وقال المصنف فى تفسير قوله تعالى ويسألونك
عن الروح قل الروح من أمر ربي وما اوتيتم من العلم

الاقليلا وهو اشارة الى أن الروح مما لم يمكن معرفة ذاته إلا بعوارض تميزه عما يلتبس به فلذلك اقتصر موسى عليه السلام في جواب وما رب العالمين بذكر بعض صفاته وفسر المصنف الروح في هذه الآية بالذي يحى به بدن الانسان ويدبره وفسر قوله تعالى من أمر ربي بقوله من الابداعيات الكائنة يكن من غير مادة وتولد من أصل

المبحث الخامس في أن النفس الناطقة حادثة اتفق المليون عليه اذا لا قديم عندهم الا الله وصفاته عند من أثبتها زائدة على ذاته لكنهم اختلفوا في أنها هل تحدث مع حدوث البدن أو قبله فقال بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد بيان كيفية تكون البدن ثم أنشأناه خلقا آخر والمراد بهذا الانشاء أفاضة النفس على البدن . وقال بعضهم يحدث قبل البدن لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بأنفي عام وغاية هذه الأدلة الظن دون اليقين الذي هو المطلوب أما الآية فاجواز أن يريد براه ثم أنشأناه جعل النفس متعلقة بالبدن فلا

يمنع أن يحدث النفس قبل البدن . وأما الحديث فلأنه
خبر واحد دلالة الآية على حدوث النفس مع البدن
ظنى وثبوتها قطعى ودلالة الحديث على حدوث النفس
قبل البدن قطعى لكن ثبوته ظنى فهما متعارضان
لارجحان لاحدهما على الآخر بل لكل منهما جهة
رجحان . الكل من المواقف . وأما الفلاسفة فقد اختلفوا
فى حدوثها فذهب أرسططاليس الى أن النفس حادثة
وشرط لحدوثها حدوث البدن . وذهب من كان قبل
أرسططاليس من الفلاسفة مثل أفلاطون وغيره الى أن
النفس قديمة

المبحث السادس فى كيفية تعلق النفس بالبدن
وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه . قال الفلاسفة النفس غير
حالة فى البدن ولا مجاورة له لكنها متعلقة بالبدن تعلق
العاشق بالمتعشق عشقا جليما إلهاميا فلا ينقطع ما دام
البدن صالحا لان يتعلق به النفس . وقالوا سبب تعلق
النفس بالبدن توقف كالاتها ولذاتها الحسيتين والعقليتين
عليه وهى أى النفس تتعلق أولا بالروح وهو الجسم

اللطيف البخاري المنبعث عن القلب المتكون من أطف
أجزاء الاغذية . قال في شرح المواقف فان القلب له
تجويف في جانبه الايسر ينجذب اليه أطف الدم فيبخره
بحرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند
الاطباء وعرف كونه أول متعلق النفس بانسد الاعصاب
يبطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع السد ولا
يمطلها مما يلي جهة الدماغ . وأيضاً التجارب الطبية تشهد
بذلك انتهى . ثم إن النفس يفيض على الروح قوة تسري
تلك القوة بسريان الروح الى جميع أجزاء البدن وأعماقه
فتشير تلك القوة في كل عضو من أعضاء البدن قوة تليق
بذلك العضو ويكمل بالقوة المشاراة نفع ذلك العضو . وقال
في المواقف وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ولا حاجة
الى إثبات القوى أقول فقول المصنف بعد نقل كلمات
الفلاسفة باذن الحكيم العليم لعله جمع في الجملة بين الشريعة
والفلسفة فتدبر^(١) . ثم أن القوى المشاراة تنقسم الى

(١) وجهه أن القوى وان لم تثبت من الشريعة الا أن
اعنادها اليه تعالى يوافق اسناد جميع الاشياء الى الله تعالى

مدركة والى محركة وتنقسم القوي المدركة الى مدركة ظاهرة والى مدركة باطنة أما المدركة الظاهرة فهي المشاعر الخمس . الاول البصر . وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان وتتقاطعان تقاطعا صليبيا ويصير تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى العينين بعد التقاطع وادراك البصر المبصرات بانعكاس صورة من المرئي الى الحدقة وانطباعها في جزء منها . وقيل باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئي . الثاني السمع . وهو قوة مستودعة في العصب المفروش في قعر الصماخ . وسبب ادراك السمع أى القوة السامعة وصول الهواء الممتزج الى الصماخ والثالث الشم . وهو قوة مستودعة في الزائدتين النانئتين في مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى وتترك القوة الشامة الروائح بوصول الهواء المتكيف بالرائحة اليها وقيل بوصول الهواء المختلط بجزء تحليل من ذى الرائحة وهذا مستبعد لما سبق . الرابع الذوق . وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك الطعوم وادراك القوة الذائقة بمخالطة رطوبة من الفم بالذوق

ووصول المذوق الى العصب بواسطة الرطوبة بان
ينتشر في الرطوبة أجزاء من ذي الطعم ثم يغوص في
اللسان ففائدة الرطوبة تسهيل وصول الحامل للطعم
الى القوة الذائقة الخامس اللمس . وهو قوة منبثة في
جميع جلد البدن وإدراك قوة اللمسية باتصال الجلد
بالملموس

وأما القوى الباطنة فهي خمس أيضا اثنان منها مدركة وثلاث
منها معينة على الادراك اثنان من الثلاثة معينة بالحفظ
وواحد منها معينة بالتصرف . فنقول الأولى من الحواس
الخمس الباطنة الحس المشترك . تدرك جميع الصور المنطبعة
في الحواس الخمس الظاهرة فهو لاء جواسيس للحس
المشترك ولاشتراك هذه الحواس فيه سمي حسا مشتركا
الثانية الخيال . وهي قوة تحفظ مدركات الحس المشترك
من صور المحسوسات . والثالثة الواهمة . وهي قوة تدرك
المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمر . والرابعة
الحافظة . وهي قوة تحفظ ما يدركه الوهم . الخامسة
المتصرفة وشأنها تركيب بعض ما في الخيال والحافظة

من الصور والمعاني مع بعض وتفريق بعضها عن بعض وتسمى هذه القوة مفكرة ان استعملها العقل في مدركاته بضم بعضها الى بعض وفصله عنه ومتخيلة ان استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا أى سواء كان محسوسا بالسمع أو البصر أو غيره من الحواس الخمس الظاهرة ولعل المراد في صور المحسوسات المخزونة في الخيال . وفي المواقف أن للدماغ ثلاثة بطون أعظمها البطن الاول ثم الثالث وأما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما على شكل الدودة ابتلعه^(١) البطنان . فالحس المشترك في مقدم البطن الاول والخيال في مؤخره ومحل الواهمة هو مقدم الثالث ومحل الحافظة مؤخره ومحل المتخيلة هو الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين ليأخذ المحسوسات التي في أحد جانبيها والمعاني الجزئية التي في الجانب الآخر فيتصرف بالتركيب والتفصيل انتهى ما في المواقف . والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع أنه اذا تطرقت آفة

(١) وقع الازدراء في المواقف مكان الابتلاع وهو بمعنى الابتلاع على ما صرح به السيد الشريف في حاشية الاصفهاني

الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة
بذلك المحل دون فعل غيرها . واعلم أن تلك القوى العشر
للنفس الحيوانية كما في شرح المواقف وللنفس الانسانية
قوة أخرى مخصوصة بها تسمى قوة عقلية وعقلا يدرك
تدرك النفس بها السكليات ويحكم بينهما بالنسبة
الاجابية والسلبية ويدرك بها أيضا الجزئية المجردة . وفي
حاشية المطول للسيد الشريف أن حافظ مدركات هذه
القوة على ما زعمه الفلاسفة هو العقل الفعّال . وأما القوة
الحركة فتقسم الى حركة اختيارية وحركة طبيعية . أما
الحركة الاختيارية . فهي اما باعثة أو فاعلة والثانية هي
القوة المنبثة في العضلات بها يقدر الحيوان على تحريك
الاعضاء بواسطة قبض الاعصاب وبسطها . والقوة
الفاعلة . هي المبدأ القريب الحركة فان الحركة لها مبادئ
أربعة مترتبة الاولى التصور الجزئي للشيء الملائم والمنافر
والثاني شوق ينبعث عن ذلك التصور . إما نحو جذب
ان كان ذلك الشيء لذيذا أو نافعا ويسمى شهوة . وإما
نحو دفع أو غلبة ان كان ذلك الشيء مكروها أو ضارا

ويسمى غضبا . والثالث الارادة أو الكراهة وهي العزم
الذى ينجزم بعد التردد فى الفعل والترك والرابع حركة
حاصلة من القوة المنبثة فى العضلة كذا فى الاصفهاني
والاولى أى القوة الباعثة تسمى القوة الشوقية والقوة
النزوعية وهى التى تحت النفس على تحريك الاعضاء فان
حملت على التحرك لجلب المنافع تسمى القوة الشهوانية
وان حملت على التحرك لدفع المضار تسمى القوة الغضبية
وأما القوى المحركة الطبيعية فهى اما لحفظ الشخص أو
لحفظ النوع والاولى قسمان القسم الاول الغاذية (١) وهى
القوة التى تجعل الغذاء الى مشاكلة الجسم المغتذى ليكون
بدلا لما يتحلل عن المغتذى لحرارة الغريزية والحرارة
الحاصلة بالحركات والغذاء بالممد والغين المكسورة والذال
المعجمتين كلساء ما به نماء الجسم وقوامه كذا فى القاموس
والقسم الثانى النامية وهى القوة التى ترد فى الاقطار
الثلاثة للبدن الى ان يبلغ الى نهاية مراتب النماء ومقابل
النمو الذبول وهو انتقاص البدن فى الاقطار الثلاثة

وأما السمن فهو الزيادة في العرض والعمق فقط فانه مخصوص بالجسم وما في حكمه ولا يكون في العظم بخلاف النماء فانه زيادة في جميع الاجزاء ومقابل السمن الهزال . قال الاصفهاني النامية والغذية تشاركان في الفعل فان كلا منهما فعله تحويل الغذاء الى ما يشاكل البدن فان كان التحويل على قدر ما يتحطل فهو الاغذاء وان كان زائدا فهو النمو والثانية أعنى القوى التى أودعت في البدن لحفظ النوع عن الانقطاع قسمان . القسم الاول مولدة تفصل جزء من الغذاء بعد الهضم ليصير مادة لشخص آخر . والقسم الثانى . مصورة تحمّل تلك المادة في الرحم وتفيدها الصورة والقوى والاشكال والمقادير ويخدم القوى الاربع الطبيعية أربع قوى أخرى الجاذبة والمهاضمة والماسكة والدافعة فاما الجاذبة فهى التى تجذب الغذاء المحتاج اليه وهى موجودة في جميع الاعضاء وأما المهاضمة وهى التى تغير الغذاء الى ما يصلح أن يكون جزءاً من المغتذى بالفعل وأما ما يجعله جزءاً بالفعل فهى القوة الغاذية كما سبق وللقوة المهاضمة أربع مراتب الاولى

في المعدة وهي بفتح الميم وكسر العين وبكسر الميم
وسكون العين موضع الطعام قبل انحداره إلى الامعاء
كذا في القاموس وحقيقة الهضم في المعدة أن يجمع
الغذاء كيموسا وهو جوهر شبيه بماء الكشك الشخين
في بياضه وقوامه ومبدأ هذا الهضم في الفم عند المضغ
ولهذا كانت الخنطة المضغوطة تنضج الدمامل^(١) فوق
ما تنضجه المطبوخة . والثانية في الكبد وحقيقة هذا
الهضم أن يصير الغذاء بعد الانحدار من المعدة إليه بحيث
يحصل من الكيموس الاخلات الاربعة الدم والصفراء
والبلغم والسوداء . والثالثة في العروق فان الاخلات الاربعة
بعد تولدها في الكبد تنصب إلى العروق النابتة من
جانب المحذب وفي تلك العروق تنضم الاخلات الاربعة
انهضاما تاما فوق الانهضام الذي في الكبد . الرابعة في
الاعضاء بما اندفعت الاخلات من العروق اليها وحقيقة
هذا الهضم أن يصير الاخلات بحيث تصلح أن تكون

(١) الدم واحد دمايل القروح

من العضو ولكل من مراتب الهضم فضلا لا يصاح
أن يصير جزءا من المغتذي فيحتاج الى دفعه . فللمرتبة
الاولى التي في المعدة التغل الذي يندفع من طريق الامعاء
ويحتاج الانسان الى اندفاعه في كل يوم مرة أو مرتين
وللمرتبة الرابعة التي في الاعضاء المنى وتتمام التفصيل في
شرح المواقف . وأما القوة الماسكة فهي القوة التي تمسك
المجذوب متدارما تفعل فيه الهاضمة . وأما القوة الدافعة فهي
التي تدفع الفضل وتدفع الغذاء المهيأ للعضو الى ذلك العضو
وفي المواقف وشرحه أن اثبات تعدد القوى وتغايرها
بالذات على رأى الفلاسفة مبني على أصلهم من أن الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد والا جاز أن تستند جميع الافعال
المذكورة الى قوة واحدة بالذات وقد ثبت ضعف هذا
الاصول وفساده فلا يصح ما بنى عليه من تعدد القوى
وتغايرها . ثم نقول في ابطال القوى سيما القوة المصورة
من تأمل في عجائب الافعال الحادثة في النباتات
والحيوانات من الصور والاشكال المعجبية وما يراعى في
خلق الحيوانات من الحكيم والمصالح التي تحيرت فيها

الاهام وعجزت عن ادراكها المقول والافهام وقد بلغ
المدون من تلك الحكم والمصالح خمسة آلاف وما
لا يعلم منها أكثر مما علم . علم ذلك المتأمل أن تلك الافعال
لا تصدر الا عن عليم كامل علمه خبير بباطن الاشياء
حكيم متقن أفعاله مطابقة للمنافع ولا يمكن اسناد تلك
الافعال الى قوى عديم الشعور على أن في الاعتراف
بالفاعل المختار واستناد الاشياء اليه ابتداء فائدة عظيمة
هي الاستغناء عن كثير من أمثال هذه التكلفات التي
يكذبها العقل الصريح أى الخالص عن منازعة الوهم ولا
يقبلها طبع مستقيم ربنا لا توغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب
لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب انتهى ما في المواقف
وشرحه مختصرا .

المبحث السابع في بقاء النفس بعد فناء البدن اعلم أن
فناء النفس بموت البدن ممكن عندنا ولا كنهه غير واقع
لدلالة الادلة عليه وأما الفلاسفة فقالوا النفس الناطقة
لا تقبل الفناء واحتجوا عليه بأن النفس غير مادی وكل
ما يقبل العدم فهو مادی وكلتا المقدمتين ممنوعتان