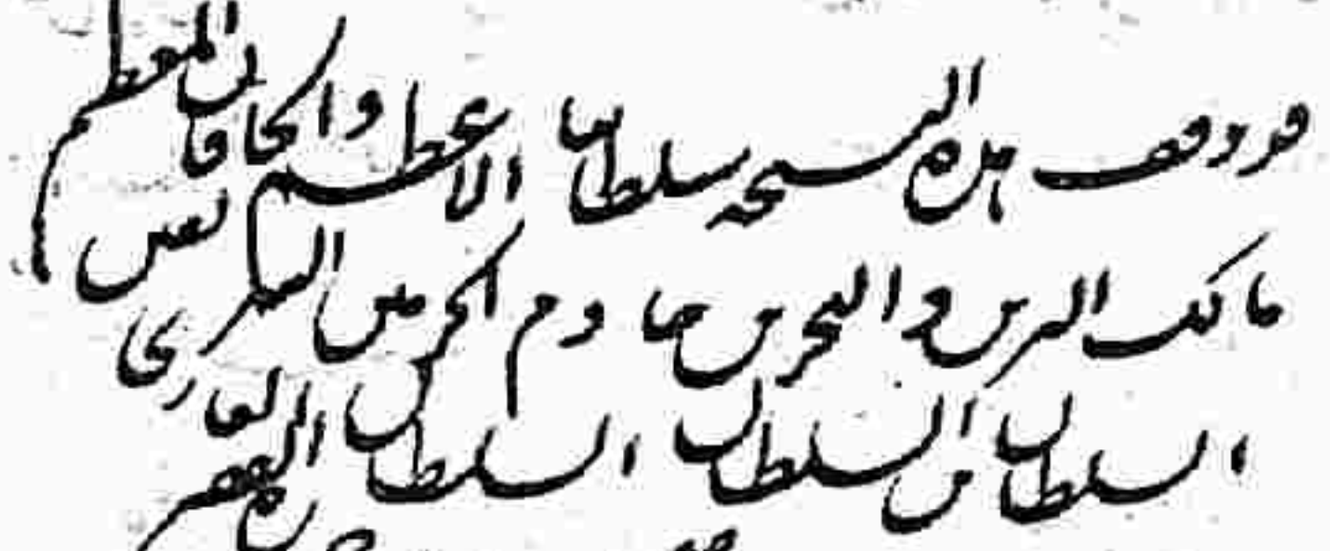
٢٢٦٥



رسالة في مسئلة القدر تقبل انه لمولانا عرب في علم الكلام

بسم الله الرحمن الرحيم

ایاک نحمد یا من خلق الانسان ، وعلمه البیان ، ثم امرهم بالایمان ، ونهاهم عن الکفران ، ونصلی علی سید المرسلین ، وخاتم النبیین ، محمد وآله اجمعین وبعد فیقول الفقیر ان فی الاصولین غوامض واسرارا لم ینکشف عن وجوهها حجب الاستار ، وعقد لم تنحل بایدی الانظار ، لاسیما مسئلة الجبر والاقدار ، فانها اکبر من الابکار ، ما مسها ید الافکار ، فصرفت برهة من الزمان ، الی حل تلک العقد وکشف تلک الاستار ، فشرح الله صدری برفع تلک الحجب التی ضربت علی الاغیار ، فحدست علی حفرة من خصه الله بالریاسة الانسیة ، وایده بالنفس القدسیة ، وجعله سدا للاسلام ، وغوثا للانام ، اعنی السلطان المجاهد فی سبیل الله علی صفحات الایام ، اظهار الدین الاسلام ، واعلاء الکلمات العزیز العلام ، وهو الذی تزعزع بهیبته سریر الاکاسرة ، وخضع للاوامر رقاب القیاصرة ، محرز الممالک بالارث والاستحقاق ، ناشر الشریعة المصطفویة الی الآفاق ، الممهد بها والعدل والاحسان ، ابو الفتح السلطان محمد خان ، اللهم ابده وخلده ، وانصره من نصره ، واخذل من خذله ، آمین یا رب

المعالی

العالمین ، محمد وآله الطیبین ، قوله یطلق علی ثلثة معان لم یتعرض للمعنی الرابع اعنی قولهم الحسن بالاحرج فی فعله والقبیح ما فیه حرج نظرا الی ان معنی الحرج فی الفعل هو استحقاق الذم بحکم الشارع فیرجع الی الثالث کما ان نفسه بالمعنی الاول راجع الیه ولهذا لم یصرح به فی تحریر محل النزاع وذکر المعنی الثانی قصدا الی زیادة التوضیح والتفصیل والا فالانسب ترکه لان الکلام فی الافعال دون الصفات قوله فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبیحة لذاتها ای من غیر ان یکون للصفة فیه مدخل اصلا ومعنی قوله او لصفة من صفاتها ان لها وخلافیها ضرورة ان الصفة لا تستقل بدون الذات ثم ان تلک الصفة اما ان یکون لازمة او اعتباریة علی اختلاف فیما بینهم وتحریر هذا المقام علی ما ذکره بعض المحققین ان الاشاعرة والمعتزلة اتفقوا علی ان الافعال تنقسم الی واجب ومندوب ومباح ومکروه وحرام ثم اختلفوا فذهبت المعتزلة الی ان الافعال فی ذواتها مع قطع النظر عن اوامر الشرع ونواهیه متصفة بالحسن والقبح واریدوا بالقبح کون الفعل بحیث یستحق فاعله الذم وبالحسن عدم کونه بحیث یستحق فاعله الذم ثم القبح هو موضع الحرمة والحسن یتفاوت مراتبه فان کان الفعل بحیث یستحق فاعله المدح وتارکه الذم فهو الوجوب او یستحق فاعله المدح فقط فهو الندب

او يستحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة اولا يتعلق بفعله ولا بتركه مدح ولا ذم
فهو الاباحة وهذه الامور اعني الوجوب واخواته ثابتة للافعال في ذواتها او بسبب
مستفاد من الشرع بل حاصله قبله ايضا لا بالقياس الى العباد فقط بل بالقياس
الى المعبود ايضا ولذا قالوا بوجوب الاشياء عليه سبحانه عن ذلك علوا كبيرا ووصفوا
الافعال بالحسن والقبح بالنسبة اليه فذهبوا الى ان اوامر الشرع ونواهيه كاشفة
عنهما واذا قاسوا الافعال الى المكلفين زادوا في تعريف القبح استحقاق
العقاب في الآجل وقيدوا استحقاق الذم بالعاجل وكذلك في تعريف الحسن
وذهبت الاشاعرة الى ان الافعال لا حسن لها ولا قبح بل الحسن
عبارة عن كونها متعلقا للامر والقبح عبارة عن كونها متعلقا للنهي
الشرع عنها بل هما مستفادان منه ولو قلب القضية في الامر والنهي لانعكس
الحسن قبحا وبالعكس ولما كانت هذه الاحكام ثابتة للافعال في ذواتها
ولم يكن مستفادة من الشرع والعقل يحكم بذلك اجمالا وقد يطلع على تفاصيله
اما بالضرورة او بالنظر فيحكم بها قالوا الحاكم هو العقل والشرع مظهر لها
كشف واما على مذهب الاشاعرة فلا ثبوت لشيء من ذلك الا من
جهة الشرع ولا حكم للعقل بها اصلا فالحاكم عندهم هو الشرع فظهر ان مدار الكلام

هو

هو ان للافعال حسنا وقبحا بذلك المعنى والعقل يحكم بهما لا هذا والمفهوم من كلام
المحقق في مباحث التباين ان مذهب المعتزلة هو ان للافعال نظرا الى ذواتها
وصفاتها جهات حسن او قبح والعقل اذا لاحظها يوجب حسنها او قبحها
من غير توقف على ورود الشرع في ذلك واما الماتريدية فانهم وان وافقوا المعتزلة
في تحقق الجهات المذكورة في الافعال لكنهم قالوا الحاكم الموجب لتلك الجهات
هو الله لا العقل وانما مواردها في ادراك العقل والاشاعرة لا يثبتون تلك الجهات
اصلا بل قالوا انما يتحقق الحسن في البعض والقبح في الآخر بورود الامر والنهي من
الشرع اذا ورد كشف عن حسن فيما تعلق به حسن هو كصوم آخر يوم من رمضان فانه
وعند الاشعري مربه فحسن قوله بل قبيح ان اراد قبحه بالنسبة الى المفطر والمجنون فلا
فان اقوالهما لا يوصف بحسن ولا قبح وان اراد بالنسبة الى العالم القادر فكذلك اذ
لا بد للاتصاف بالحسن والقبح من القدرة وظاهر ان زيدا لا يقدر على ما فعله
عمرو والحق ان قيد العلم لخرج به عن التعريف فعل المجنون وفعل من لم يبلغه الدعوة
وكذا المحرمات الصادرة عمن هو قريب العهد بالاسلام واراد بالعلم الممكن
منه ليدخل فيه الكفر من شاهق الجبل فانه قبيح عندهم مذاهبهم المذكور في شرح المختصر
ان شكر المنعم ليس بواجب عقلا ولا اثم على من لم يبلغه دعوة نبي خلافا للمعتزلة

وتوهم منه ان فعل من لم يبلغه الدعوة موصوف بالقبح عندهم فان قلت يجوز ان
يراد بالمنكر معرفة الله وتركه عند الملجئ قبيح فكونه شاملا لمثل هذا
ولان منه فعل الواجبات وترك المحرمات كيف وقد صرح في حواشيه بان
المراد بالمنكر هنا ما عرف العقل جميع ما انعم الله عليه الى ما خلقه واعطاه لاجله ذهب
صاحب الاحكام منكر الله عند الخصوم ليس بمعروف لان الانكر فرع المعرفة وانما
هو عبارة عن اتعاب النفس والزام المشقة لها بكلفها بكف المستقبحات
العقلية وفعل المستحسنات الشرعية قوله الاول ان الفعل الغير المقدور والذي
لا يعلم حاله والجواب ان الحسن والقبح عندهم من صفات الفعل الاختياري كما سيجئ
فيجب ان يخرج الفعل الغير المقدور عن تعريفهما وما اشتمل قيد التمكن فيه لم يكن واسطة
ايضا واما الفعل الذي لا يعلم حاله فان تمكن الفاعل من العلم بحاله يكون داخلا في
احدهما والا فهو خارج تعد العلم لما مر واما ما ذكره الشارح من الالزام وخواصا في تعريف القبح
فبعد ظهور فساده بما قدمناه يرد عليه ان ذلك قد لا يكون قبيحا فكيف يدرج مطلقا
في تعريف القبح قوله فلا يدخل في القبيح فان المشهور عندهم ان القبيح منحصر في الحرام
واما صاحب الاحكام فقد صرح بانه قد يدرج في القبيح حيث قال بانجه العقل
ان استحق الذم بفعله سمي حراما والا فمكروها بقوله وقد يعبر ما يدل على ان علة

المكروه كراهة التنزيه من الحسن متعارف فيما بينهم وما لا يبين من شانه ذلك ولا ينبغي له
لزم فيه من جهة العقل فلا يدخل فيه المكروه كراهة التنزيه بل هو واسطة هو له ولا واسطة
بينهما اراد بيعاد من الاحكام المذكورة بقوله وذكر الاولة لاثبات الاصلين اي منها
قولهم لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في قول من قال للكذب
غدا لانه اما صادق فيلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب في الغد قبحه واما كاذب
فيلزم لكذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب في الغد حسنه وقد جوز اجتماع المتنافيين
في اخباره الغدي كاذبا فانه لكذبه قبيح ولاستلزامه صدق الكلام الاول حسن اولا انه
اما حسن فلا يكون القبح ذاتيا للكذب واما قبيح فيكون تركه حسنا مع استلزامه كذب
الكلام الاول وهو قبيح وقد يقرر بانه اما صادق واما كاذب واياما كان يلزم اجتماع
الحسن والقبح فيه ومنع الكل على ان يلزم الحسن حسن ويلزم القبح قبيح وان كل حسن وقبيح
ذاتي قال الشارح ويمكن تقرير الشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب في كلام
واحد فيجتمع الحسن والقبح وفي كل انا اذا اعتبرنا قضية مضمونها الاخبار عن نفسها بعدم
الصدق فسلازم فيها الصدق والكذب كما يقول هذا الكلام الذي اتكلم به الآن
ليس بصادق فان صدقا يستلزم عدم صدقها وبالعكس قال وهذه مغلطة
تحير في حلها عقول العقلاء وفحول الاذكياء ولهذا سميت مغلطة الجذر الاصم ولقد

تصفح الاقاويل فلم اظفر بما يروي العليل ونا ملت كثيرا فلم يظهر الا اقل
من القليل وقد كرر ظهوره في خلها لكن مشاوه ظ كما اعترف به آخر احيث قال
لكن الصواب عندي ترك الجواب والاعتراف بالعجز في حل الاشكال ونحن نقول
ان شئت ان تطلع على حقيقة الحال فاسمع لما نتلو عليك من المقال وهو ان الصدق
والكذب كيفيتان للنسب الخ لا تصور الا بين شيئين فان مفاد صدق حدوث
العالم هو ان النسبة الذهنية فيه مطابقة لما في نفس الامر ومعنى كذب قدم العالم هو ان
النسبة الذهنية فيه غير مطابقة لما في نفس الامر ومعنى مطابقة احدهما الاخرى هو ان يكون ثبوتا
تين معا او سلبيتين معا فمعنى عدم المطابقة ان يكون احديهما ثبوتية والاخرى سلبية
فان النسبة في حدوث العالم ثبوتية في الواقع فقولنا العالم حادث بطابقها فيكون
صادقا والنسبة في قدم العالم سلبية في الواقع فقولنا العالم قديم لا يطابقها فيكون كاذبا
فلا بد في تحقق الصدق والكذب من موضوع متصف بصفة في نفس الامر فان
تعلقت تلك الصفة ونسبت الى ما في الواقع بكون الصفة الذهنية مطابقة لما في نفس
الامر فيكون صادقا وان حكم بعض تلك الصفة على ذلك الموضوع لم يكون مطابقة لما في
نفس الامر فيكون كاذبا لما يظهر ما دنى تامل في المثال المذكور اذا عرفت هذا فاعلم ان
قول النسبة في قولنا هذا الكلام الذي انكلم به الآن ليس بصادق مع ثبوت عدم المطابقة

في الصفة والموصوف مع تلك النسبة ايضا فحاصل ان هذه النسبة اعني عدم المطابقة غير مطابق
لما في الواقع وقد عرفت انه لا بد في تحقق الصدق والكذب من موضوع متصف
بصفة في نفس الامر كالعالم فانه متصف في نفس الامر بالحدوث فان حكم عليه بكان
صادقا وان حكم عليه بالقدم كان كاذبا لان ما في نفس الامر هو انتفاء القدم عنه فلا تطابق
بينهما واذا سمعت مجاري الصدق والكذب وتا ملت فيها يكون فيما ذكرنا
على اطمينانه صدق ويقين ولا مرية في انه لا تصور مثل ذلك في ثبوت المطابقة
الذي جعلناه موضوعا لتلك النسبة المذكورة وحكمنا عليه بعدم الصدق اذ ليس لنا
منها موضوع متصف بصفة يكون نسبة عدم المطابقة اليه كاذبة والقول ان نسبة
الكذب الى النسبة الكذب كاذبة مما لا معنى له والحاصل انه قضية لعطية ليس لها مغزى محصل
حتى يجري فيه الصدق والكذب ويلزم الاجماع كيف وهو متضمن للتناقض الظاهر
الذي لا تصور صدوره من العاقل على ان اجماع الصدق والكذب في كلام
واحد ممتنع قطعا اتفاقا ولا اختصاص له بالمغربي لا يقال فنحن نعتبر قضية اخرى ونقول
هذه القضية كاذبة ثم نشير اليها ونقول هذه القضية كاذبة فقد تحقق منا الحكم بثبوت
الكذب على ثبوت الكذب لانا نقول ان لم يعتبر منا قضية اخرى فالامر عاما
عرفه من ابتداء التحصيل واوانه الى التناقض وان اعتبرت فتحقق الصدق ح

لا يلزم كذب تلك القضية وكذا بحقق كذبهما لا يلزم بحقق صدقهما نعم بحقق كل منهما
يلزم صدق قضية اخرى او كذبها وليس ذلك من اجتماع المتنافيين في شئ الا
يرى انا اذا قلنا مشيرا الى حدوث العالم هذه القضية كاذبة ثم حكمنا عليها بانها
كاذبة فلا شك ان الحكم الاول صادق وصدقه يستلزم كذب القضية الاولى وليس هذا
اجتماع المتنافيين فان قلت قد يورد ذلك الاشكال في صورة كلام غدي والامس
فيقال الكلام الذي يتكلم به غدا ليس بصادق اولا شئ مما اتكلم به غدا بصادق ثم
تقصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل من
الغدي والامس يستلزم عدم صدقه وبالعكس ولا يمتنع فيه ما ذكرته فما وجه التوقف عنه
قلت وجهه هو انه اذا اقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق يكون
معناه اصل القضية حكمي بالصدق على الكلام الامس ليس بصادق بل كاذب ولا شك انه
في قوة قولنا الكلام الامس كاذب فكيف يتصور من العاقل ان يدعي في الغد الكلام
الذي تكلمت به امس صادق والحاصل ان اجتماع الصدق والكذب في كلام واحد انما
يتصور اذا حكم المتكلم وقال في الغد بعد قوله الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق الكلام الذي
تكلمت به امس صادق لكن ظهور التناقض يمنعه عن ذلك الحكم واما صورة التقضية والتنوه بها
فلا يلتفت اليها ههنا قوله ولا يتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره انظاهر ان يقال

ولا

ولا يعرض لنفي الاختيار من فعل العبد قوله فيكون جهة منه معدومة فان قلت
لم تقول يجب ان يكون نقيضها وجوبيا والا لا ترتفع النقيضان وبه تتم المطالبة
لا يلزم من عدم احد النقيضين وجوبه الآخر لانه وان كان ممتنعا بحسب الصدق
لكنه ممكن بحسب الخارج قوله موقوف على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوبيا
فان قلت ان عدم صورة النفي موقوف على كون ما دخل عليه النفي وجوبيا في
نفس الامر فحينئذ ان يتوقف العلم بوجوب ما دخل عليه النفي على العلم بعدم صورة
النفي الحاصل من صدقه على المعدوم فلا دور قلت العلم بعدم النفي لا يحصل من
صدقه على المعدوم الا اذا ثبت انه سلب لوجود وفيه توقف النفي على
نفي وخصوص ان الوجود يطلق على معنيين الموجود والليس في منهوه سلب
والعدم يقابله فيهما والنقيضان لا بد وان يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا
بالمعنى الاخص لكن الوجود في هذا المعنى لا يجب ان يكون موجودا لجواز كونه منهوما
اعتباريا ليس فيه سلب ولا استحالة في ذلك لجواز ارتفاعهما بحسب الوجود
عن الخارج انما الممتنع ارتفاعهما بحسب الصدق قوله والا احتاج الى مرجح
آخر لا يلزم من عدم الانتهاء الى مرتبة اللزوم الاحتياج الى مرجح آخر لجواز ان
يرجح الاول وجود الفعل في وقت معين لا بد لعدوله من دليل قوله على مرجح

عند الفاعل هو اعتقاد النفع او ارادته فاذا انتفى هذا المرجح لا يتصور منه الايجاد فيلزم
الرجحان اي الوجوه بلا موجد والايجاد وحقق المرجح حسب نفس الامر مما لا يجدى
نفعا كما لا يخفى قوله لان الاختيار صفة حقيقية لا امر اعتباري قد يقال يجوز ان يكون
المرجح تعلق اختياره وهو امر اعتباري قوله لانا نبرهنا قد يقال ان الوجدان انما
يشهد على ان للعبد وجدانا في وجوه الفعل لا على مجرد مقارنة قدرته بالفعل قوله
وعن الثاني ان مرجح فاعلية قديم مذ الجواب لا يدفع النقض عن الدليل او حاصله
انا ما ان يتمكن من الترك اولا فان لم يتمكن منه فذاك وان تمكن منه فان لم يتوقف
على مرجح كان الفعل اتفاقيا وان توقف عليه فان كان لازما فاضطراري والا
احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وظاهر ان القول ان مرجح فاعليته قديم لا يدفع ذلك اذ
يجب عليه ان الفعل بذلك القديم اما ان يكون لازما اولا فان كان الاول يلزم الجبر
وان كان الثاني فلا بد فيه من مرجح آخر وتسلسل وقد يجاب بان المقدمة الغائبة
بان الفعل الواقع للمرجح اعني الارادة بالنسبة المعتزلة القائلين بان قدرة العبد
لا تؤثر الا اذا انضم اليها مرجح مسمى بالداعية ونحن لا نقول بها فان الترجيح بوجوه الاختيار
المتعلق باحد الطرفين لا لداع جائز عندنا ولا يخرج الفعل بذلك عن كونه اختياريا
واذا لم يقبل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله وهذا ايضا لا يجدي بطائل

فائدة

فائدة ان لم يتمكن من تركه وفعله فاجبار وان تمكن فان لم يتوقف على الارادة والاختيار
لا يكون اختياريا قطعا وان توقف عليها فان لزم بها فذاك هو الجبر ايضا وان
لم يلزم فلا بد من ارادة اخرى وتسلسل وقد يقال ان المرجح الموجب في الواجب
ارادته المستندة اليه بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا
كانت موجبة يلزم الجبر قوله وعن الثالث بان وجوه الاختيار ومتعلقه
الفعل كائن في الشرعي يعني ان الاشعري وان انكر تاثير القدرة الحادثة لكنه
يقول بوجوه ما ومقارنتها الفعل وانها كائنة في وجوه الشرعي عنده وعندكم لولا
استقلال العبد بالفعل وتاثير قدرته فيه لقبح التكليف وما سبق
وهاهنا ان الكافر مكلف بالايمان وكذا العاصي مكلف بالطاعة ولا قدرة لهما على
ذلك هاهنا لا تكون الا مع الفعل فيلزم التكليف بغير المختار والجواب ان
المراد بوجوه الاختيار وجوه ما في الجملة سواء كان نظر الى نفس القدرة او تركه فالايمان
مقدور الكافر نظرا الى تركه وكذا الطاعة بالنسبة الى العاصي ويقرب منه ما يقال
ان المراد بمقدوريته الفعل صحة تعلق القدرة به عادة وهذا المعنى متحقق في المؤمن
والكافر والعاصي من غير فرق واما خلق الجوارح والاعراض فلا قدرة عليه اصلا منهم
من قال ان الكافر مكلف في الحال اي حال كفره بان يؤمن في ثاني الحال الذي هو

حال القدرة وكذا العاصي مكلف في الحال بان يطيع في ثاني الحال وليس بتكليف
بغير المقدور اصلا وليس شيء مما اولا فلانه يلزم ان لا يطلب منهما وجود الايمان
والطاعة وترك ضدهما حال الكفر والعصيان وفساده ظاهر واما ثانيا فلان القدرة ح
يكون شرطا للاداء المامور به فاذا لم يوجد ذلك الشرط كما في الكافر الذي مات
على كفره يلزم ان لا يعذب ويعاقب وذلك كالمريض الذي كلف باداء
الصلوة حال الصحة والقدرة عليها فاداه او مات على مرضه لا يعاقب على عدم
اداء تلك الصلوة فان قلت السبب اذا كان مستلزما للمسبب يكون
التكليف به تكليفا بسببه قلت نعم اذا كان تحصيل ذلك السبب مقدورا
وظاهر ان انتساب القدرة الى العبد ليس بالقدرة والا يلزم التسلسل والقدر قوله وعن
الرابع بانا اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله يبطل استقلال العبد وان ثبت
الوقوف على حقيقة الحال فاستمع لما يتلى عليك من المقال وهو ان المعتزلة فرقتان
فرقة يزعم ان صدور الفعل من العبد على سبيل الايجاب وامتناع التخلف
بارادة واعية موجبة وهم ابو الحسين ومن تبعه وفرقة يقول ان صدوره منه انما هو على
سبيل الصحة والاختيار وهم جمهور المعتزلة والمسطور في الكتب الكلامية ان هذا
الدليل من الاشعري انما يصلح الزاما للفرقة الاولى دون الثانية القائلين بجواز الترجيح

بلا مرجح الاختيار المتعلق باحد الطرفين من غير داع اذ لا يلزم من كونه بلا مرجح داع
كونه اتفاقيا كما هو مذهب الاشعري وههنا بحثان الاول ان ابا الحسين ممن
يلتزم بوجوب الفعل بالداعية والاختيار المرتب عليه فكيف يليزم فلا يقال قلت
الداعية بخلق الله به فلا يستقل العبد في فعله وهو المعني بالالزام قلت المراد بالداعية
هو العلم بالنفع في الفعل فله ان يقول باستناده اليه ايضا او يريد باستقلال العبد
في فعله ان التاثير بعد خلق الله به القدرة والداعية فيه انما هو لقدرة العبد فقط
لا لمجموع القدرتين كما هو مذهب الاستاد ويؤيده ما اشتهر منهم ان الاقدار
والتمكين على الفعل انما هو من الله مع تقدمه عليه ومن ههنا ظهر ان قولنا اذا كان ما
يجب الفعل عنده من الله به بطل استقلال العبد به مما لا يقول به ابو الحسين ومن
تبعه بل هو مجرد احتمال عقلي ولو قالوا به فهو لا يتاتى في الاستقلال بالمعنى الذي
صورناه فكيف يبطل به ذلك والثاني انه يجوز ان يراد بالمرجح ما هو اعم من الداعية و
الارادة فعلى تقدير انتفائه يكون اتفاقيا قطعا فيتم الدليل على الجمهور وما اعترض به
الشارح في شرح المقاصد من القطع بان ذلك لا يتصور الا بداعية لا يكون بغير
العبد بل بمحض خلق الله به وح يجب الفعل ولا يمكن من الترك ولا ينتهي بالانتهاء
الى الجبر سوى هذا فمردود بان من يجوز ترجيح المختار احد طرفي الفعل بمجرد ارادته كيف

يسلم انه لا يتصور الابداعية موجبة ولا مخلص لهم عن ذلك الا ما قدمناه فكن على ذكر منه
قوله ولزم التسلسل في جانب المبدا وانه مع بادله ابطال التسلسل فلابد ان يكون امرا اعتباريا
وفيه بحث اما اولا فلما اشتهر بينهم من انه لا يلزم من وجوب بعض افراد نوع واحد
وجود جميع افراده فجاز ان يكون الايقاع موجودا في الخارج ويكون ايقاعه امرا اعتباريا
معدوما في الخارج فلا تسلسل في الموجودات الخارجية واما ثانيا فلان الايقاع ليس
باعتباري فرضي بل هو امر حقيقي فلحاجة الى العلة نظرا الى تحققه في محله ويلزم التسلسل ايضا
فان قلت سلمنا في الامور الاعتبارية وقد صرحوا بجوازه فيها قلت نعم
في الاعتبارية التوضيحية كما ينبئ عنه قوله حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار واما الذي نحن
بصدده فلا نسلم في جريان التطبيق فيه واستحالة قوله ويكون ايقاع الايقاع
عينه مبني على ان الربط بالضرورة سواء كان امرا اعتباريا او لا قوله وامكان الامكان قد اشتهر
فيما بينهم مثل ولا تحقيق له عندي فان امكان الشيء ومثله كيف ينسب وجوده الذاتي
وعدمه وامكان الامكان كيف ينسب الوجود الغيري وعدمه بالنسبة الى الامكان
فكيف يتحدان ثم ان حديث التسلسل وارد ههنا ايضا ولا يندفع بكونها
من الاعتباريات وان صرح به صاحب الاشراق وتبعه غيره من الثقات
قوله لا برهان عليه كاذب اذ لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد

العليه

العلية على عدد المعلولية لان كل معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان
العلة الاولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان
المعلول الاخير معلولا ولم يكن علة فيتساوي عدد العلية والمعلولية كما هو حقهما وبا
لجملة التسلسل في المعلولات يستلزم كون احدي الاضافتين ازيد من الاخري وانه
بط قطعا نعم هذا الاجري في المعلولات التي لا ترتيب بينها كالنفوس الناطقة عند
الفلاسفة قوله وبرهان التطبيق الخ هو ان نفرض من معلول معين الى غير النهاية
جملة ومما قبله بمتناه جملة اخري ثم نطبق الجملتين فان كان بازاء كل واحد من الاولى
واحد من الثانية يلزم تساويهما والا ينقطع الثانية والزايد نازاد عليها بمتناه و
الزايد على المتناهي بمتناه متناه وقد فرضنا غير متناهيين هف وما قيل
من انه لا يلزم من وجود بازاء كل جزء من الاولى جزء من الثانية تساويهما جواز
ان يكون ذلك لعدم التناهي ولو سلم مثل ذلك تساويا فلا نسلم استحالة فيما بين
التناهي والناقصة بمعنى نقصان شيء من طرفها المتناهي واما يستحيل في الزايدة
والناقصة بمعنى كون عدد احديهما فوق عدد الاخري وليس بلازم فيما بين غير المتنا
هيين والنقص من احد مما الوف مدفوع بفرض الجملتين متداخلتين فان احاد تلك
الجملتين اما ان يكون بحسب لوطبقتها مطبق من الجانب المتناهي متطابقتين

اولا فعلى الاول يلزم التساوي وعلى الثاني انقطعت الناقصة قطعا وستكشف
لك جليه لطال انشاء الله به واجاب عنه الشارح في شرحه للمقاصد بدعوى الضرورة
في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان
الناقصة يلزمها الانقطاع ولا يذهب عليك ان المقدمة الثانية ليست في
الجلاء بحيث يدعى فيها الضرورة هذا واما النقض بمراتب الاعداد والمعلومات
الله به ومقدوراته فساقط ايضا بان التطبيق انما يجري عند المتكلمين فيما يدخل تحت
الوجود واما الحكماء فقالوا بامتناع التسلسل في امور لها وجود بالفعل وترتب اما وضعا
او طبعا فلا يرد عليهم النقض بالدورات الفلكية والصور والاستعدادات المتعاقبة
ولا بالنفوس الناطقة ومراتب الاعداد فان قبل برهان التطبيق قايم في كل ما ضبط
الوجود وتخصيص المدلول ببعض منه اعتراف بتخلف مدلوله عنه في بعض آخر اعني الحوادث
المتعاقبة والامور المجتمعة فيكون منقوضا بهما اجيب بان الاعداد اذا كانت
موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب ايضا فاذا جعل الاول بازاء الاول
من الجملتين كان الثاني بازاء الثاني قطعا فيتم التطبيق واذا لم يكن موجودة
معا في الخارج لم يتم لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الوجود
الخارجي لعدم اجتماعها فيه اصلا وليس في الذهن لعدم وجودها مفصلة فيه ولانك انه لا

يتصور

يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلا معا اما في الخارج
واما في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة ولم يكن بينها ترتب
بوجه ما ولا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني وهكذا الجواز
ان يقع بازاء واحد من احديهما آحاد وكثيرة من الاخرى الا ان يلاحظ العقل كل
واحد من الثانية لكنه لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان
متناه حتى يتصور هناك تطبيق ونظير الخلف بل ينقطع بانقطاع الوهم والعقل
هذا ورد على الاول انهم قد اعترفوا في اثبات الوجود الذهني بان بعض المبادي
العالية من الوجود الذهني فالحوادث المتعاقبة وان امتنع وجودها في الخارج
معا وفي الذهن الانساني لكن لا يمتنع وجود ما في المبادي العالية واذا كان في
التطبيق من غير احتياج الى الوجود الخارجي وعلى الثاني انه يجوز ان يوجد التطبيق با
لقوى العالية التي لا يشوبها فتور من غير احتياج في ذلك الى ترتب بين
اجزاء الجملتين سواء حصلت في الخارج او في القوى المدركة واعلم ان التطبيق يتم
فيما يدخل تحت الوجود ولا يشترط فيه الاجتماع في الوجود والترتيب
فان وقوع كل من احدى الجملتين بازاء كل من الاخرى يكون حسب الواقع
من غير احتياج الى مطبق فلا يرد مراتب الاعداد اذ مع عدمهم وعدم بعضهم ولا تحقق

فيها التطابق وبهذا ظهر اندفاع ما اورده الشارح في شرحه لمقاصد وهو ان الحق
ان تحصيل الجملتين من سلسلتين ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب
العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لابد ان يقع بازاء كل جزء
جزء او لا يقع فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة او غير ... المترتبة
لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء
الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عن غيرها هذا
ومنتهى الاقدام في ترويج هذا المقام لكنه لم ينصف عن كدر وهو ان الاعتباريات
على قسمين فرضية ليس لها تحقق بوجه الا بفرض الفارض واعتبار المعتبر وحقيقة لها
تحقق في محلها من غير فرض واعتبار واذا استقرات المواد الجزئية وجدت اكثر
الاعتباريات من القبيل الثاني مع تحقق الشك فيها والامر به في جريان التطبيق
فيها فيه نظر فاعلم قوله ايقاع فاعل آخر كالباري فلا يلزم ذلك يندفع هذا
بفرض الكلام في ايقاع الباري فانه ممكن فلا بد له من علة فيلزم الدور ان حسا فان قلت
علة الاحتياج هو الحدوث لا الامكان قلت كلام لا يلتفت اليه
من له دربة في صناعة الكلام كيف وقد اعترف به الشارح ايضا في المقدمة الثانية
حيث قال واما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة

معنى

معنى الامكان قوله واذا انتهى الى ايقاع قديم لم يلزم النقل قد عرفت مناقشة
الحال فيه فكن على ذكر منه قوله ولا يلزم من ذلك نفي التكوين للحادث ان اراد بالتكوين
بين الحادث حدوثه في ذات الباري بعد كونه معدوما يلزم كونه محل الحوادث
وان اراد به تعلقه فيه بعد انتفائه عنه فذلك لا ينافي كونه اعتباريا قوله لزوم النقل في
الايقاعات قد عرفت ما فيه على هذه العمدة فتذكر قوله فضروري هذا هو ما
ذهب اليه الجمهور وقيل استدلالي وبه يشعر ظاهر كلام المص لكن الشارح حمله على
الاول لما قدمناه قوله وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته اعلم ان الشيء اذا
نظر اليه من حيث هو فاما ان يقتضي وجوده او عدمه او لا يقتضي شيئا منهما والاول
هو الواجب والثاني هو الممتنع والثالث هو الممكن فاذا لاحظ العقل
هذا المعنى لا حكم بوقف وجوده على علة موجدة بدون استدلال على انها اولوية
احد الطرفين بالنسبة اليه نعم لو لوحظ تساوي الطرفين بحسب الجزم بذلك لكن الكلام
في مفهوم الممكن الخارج من القسمين واكثر المتكلمين قالوا علة الاحتياج هو الحدوث
وحده وقيل هو الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا ورده الامام بان
الحدوث متاخر عن الوجود وهو عن الايجاد وهو عن الحاجة فيلزم تاخره عن نفسه
بمراتب واجاب عنه بعضهم بان المراد هو ان حكم العقل بالحاجة بملاحظة الحدوث

لا ان الحدوث علة موجبة وكانه بناه على اصلهم من استنادهم جميع الاشياء الى ابتداء
فلا يراد به التعليل مندوج الكلمات الدائرة على السنة القوم في هذا المقام ولنا فيه
كلام وهو ان الامكان وان فسر بتساوي الطرفين لا يحوج الممكن بمحموله الى الموجد الا بر
فيه من ملاحظة انضمام احد الطرفين الذي هو بمنزلة العلة الفائدة فان العقل اذا لاحظه
متساوي الطرفين ثم لاحظ معه الاتصاف باحدهما لا يحكم باحتياجه الى الموجد بل
لو فرض تعاونه على فرض كل الوصف من غير انضمام شيء آخر اليه وان كان محالا لم يحرم با
حتياجه ونظيره الغنية فان احتياجه الى الاب لا ينشأ من مجرد صفة الغنية ومع انتفاء
الاكل والشرب سواء كان بالذات او بالواسطة حتى لو فرض فقيرا لا يأكل ولا يشرب
لما احتاج اليه وكذا الحجر المتوجه الى السفل فانه انما يتحرك اليه طلبا للحالة الملائمة من الحصول
في حيزه الطبيعي حتى لو فرض ان حيزه الطبيعي في خلاف ما تحرك اليه فظهر ان الممكن انما احتاج
الى الموجد طلبا للحالة الملائمة من انضمام احد الطرفين المتساويين وهو باعن ارتفاعهما
المستحيل عنه مع استناد بقاء الاحتياج انما نشأ من الامكان والطلب المذكور
فالاول بمنزلة السبب والثاني بمنزلة الغاية فمن نظر الى السبب حكم بان علة الا
حتياج هو الامكان ومن نظر الى الغاية حكم بان علة الاحتياج هو الحدوث ومن
نظر اليهما حكم بان علة الاحتياج مجموع هذا هو الحق بيناه واما النظران الاولان فان

اريد بهما الحصر فقد عرفت وان اريد بيان ان للامكان او الحدوث
مدخلا في العلة وكل منهما مستقيم ايضا فان قلت بعض من ادلتهم ربما يشعر
بما ذكرتم اعني قولهم ان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود
اعني الحدوث لان ماهيته لا تابى بذلك فحاصله ان ماهية الممكن لما كانت
متصفة بتساوي الطرفين لم تابى بذلك فلا بد لها لاجل اتصافها بالحدوث
من مؤثر واما البعض الآخر منها كقولهم اذا لاحظ العقل حدوث شيء طلب عليه
وان لم يلاحظ معه شيئا آخر ومثل ما يقال لو كان المحوج هو الامكان لاحوج
في جانب العدم فيلزم ان يكون الاعدام الازلية معللة مع استمرارها فلا يساعد
ذلك التوجيه قلت ما ذكرناه حق فلا يساعده بظاهره يجب تأويله
حتى تنفي الشبه فيحمل الاول على ان العقل اذا لاحظ حدوث شيء بعد امكانه
وانه لم يتعرض به لانتفاء ما علم الا ما ذا الحادث لا يكون الا ممكنا ولم يلاحظ
معه صفة اخرى من سائر صفاته طلب عليه فعلم ان العلة ليست شيئا غير ما
ويحمل الثاني على ان المراد هو ان المحوج الى الحدث الذي هو الفاعل المختار عند هم
لو كان هو الامكان وحده لاحوج في جانب العدم فيلزم ان يكون الاعدام
الازلية معللة بالاختيار مع كونها مستمرة ولا بد ما قلناه قول الزاميين الى ان

علة الاحتياج هو الامكان مع الحدوث ودليل الفريقين يقتضي اعتبار كل من
الامكان والحدوث فعتبر الحدوث شطرا او شرطا فان قلت فعلى
ما ذكرته يكون علة الاحتياج هو الامكان لاجل الاتصاف باحد الطرفين فما وجه
تخصيصهم بالحدوث الذي هو الاتصاف بالوجود بعد العدم قلت ذلك
مبني على ان الكلام في علة العالم الذي هو حادث فكانهم قالوا علة احتياج هذا
الممكن الحادث هو امكانه لاجل اتصافه بالوجود بعد العدم كما ان ما يقع
بذلك فمن الترم منهم بعد احتياج الممكن حال بقائه الى العلة او قال ان الاعراض
غير باقية والجواهر تستحيل خلوها عن الاعراض المتجددة فهي ايضا محتاجة الى العلة فقد
اراد بالعلة المحدث او هو كلام من لم يقف على حقيقة الحال وقنع بما فهم من ظاهر
المقال وبهذا التحقيق اندفع عنهم اشكالات لاحوم حول دفعها عقول الفحول مثل
ما يقال على الاشاعرة صفاته ان كانت واجبة لذواتها يلزم تعدد الواجب لذاته
فانها وان لم تكن غيره بمعنى امتناع انفكاكها عنه الا ان تعددها بين لانكران كانت
ممكنة يلزم وجود الممكن بلا موجد اياه وهو مع استحالته بالضرورة يستلزم انسداد او
اثبات الصانع او المحال ح للاستناد اليه بطريق الايجاب وقس عليه ما يرد
على القائلين بالحال ومنهم في تعليل عالمية بعلمه وقادريته بقدرته وحيوته بحيوته

وكذا

وكذا ما يرد على المعتزلة القائلين بتعليل الاحوال الاربعة بالاولى منه فان هذه الاحوال
قد علت مع امتناع اتصاف الحدوث فيها وكذا ما يرد عليهم في تعليل العدم بالعدم فاذا
جعلت علة الاحتياج هو الامكان لاجل الاتصاف باحد الطرفين مطلقا
يندفع عنهم الاشكالات بأسرها وما وقع في كلام بعضهم في دفع مثل هذه الاشكالات
لا تخلو من القول بتخصيص الحدوث بالحدثات ينبغي ان يحمل على ما ذكرناه فلا
غبار عليه قوله لكان واجبا وهو ظاهر وهو انه لا يلزم من عدم الاحتياج الى الغير
استغناؤه في وجوده الى ذاته حتى يكون واجبا لذاته لجواز ان يكون ممكنا ولا يكون
وجوده من ذاته ولا من غيره بل حسب الاتفاق فلا يلزم بدون ملاحظة امتناع الترجح
ح بلا مرجح قوله كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده
ومهما يجب وهو ان انتفاء العلة انما يوجب انتفاء المعلول وانتفاء عند
اذا ثبت امتناع تواردهما والعلتين المستقلتين على معلول واحد اما معا او
على سبيل البدل بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداء
وجد المعلول فاذا وجدت احديهما وجد المعلول مع امتناع وجود الاخرى
او امكانها ولم يثبت شيء منهما الا الاول فلان البرهان على امتناع اجتماع
علتين مستقلتين على معلول واحد منقوض بانعدام الاجزاء المركب فان عدم

كل منهما علة مستقلة وقد يجتمعان معا فلزم التوارد وكذا بجوهر فرد ملتصق ببياضين
برجوع احدهما حال ما يجيء الآخر عند من يقول بتأثير القدرة الحادثة فان هذه الحركة يستقل
فيها كل من الدافع والجاذب وقد اجتمعا فيها وح يقول جاز ان يعدم احدهما في زمان
ولا يعدم فيه المعلول بل يبقى بالآخر ومنهم من قال العلة في ذلك هو عدم جزء واحد لا بعينه
بحيث لا مدخل فيها للخصوصية ولا لعدده فيه فصلا عن الاجتماع وبهذا اندفع ما يقال
من ان ذلك الامر الغير المعين لما كان متحققا في ضمن افراد متعددة وكان حكمه في
ضمن اي فرد واحد منها بدلا عن الآخر كما فيما في حق المعلول كان الاشكال باقيا بحاله
ونظيره ما قالوا في الصور المتعاقبة على الهيولى ان العلة فيها اما طبيعتها الكلية الموجودة فان
قلت ان الطبيعة لا يوجد الا في ضمن معين فيعود الهيولي الى ذلك المعين لان
المفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء قلت لا يلزم من عدم وجود
المطلق الا في ضمن المقيد افتقاره اليه نظرا الى وجوده في نفسه الا لدار ادخال احدى الصور
المشخصة المتعاقبة عليها لا بعينها من غير ان يكون لخصوصياتها مدخل فان البرهان
الدال على امتناع اجتماع العلل المستقلة على سبيل التعاقب منقوض بها لان
كلا منها اذا اخذت مع العلل الفعال علة تامة للهيولى على سبيل التعاقب
ولا محيص لهم عن ذلك الا بما قلناه او بالتزام نفي التمام عن كل منها هذا ولكن ان

نقول في دفع النقض بالقدرة الحادثة ان القدرة الحادثة متفاوتة ولها قدر معين
في حدوث الحركة معها في ذلك الجوهر الفرد فاذا اجتمعا فيه انقض عن
كل منهما شيء وحصل من مجموعهما ذلك القدر المعين المحصل لتلك الحركة فلا يكون
هذا من قبيل اجتماع العلتين المستقلتين في شيء ومنهم من اراد التفصي عن
ذلك فقال ان البرهان انما دل على ان الواحد المشخص لا يمكن ان يكون له علل
تامة مجتمعة او ممكنة الاجتماع على سبيل التعاقب واما العلل التامة التي
يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالته ثم ان كل واحد من عدم الاجزاء
علة تامة لعدم المركب بشرط تعدده على سبيل اعدام الاجزاء فاذا عدم من المركب
في زمان جزء ولم يعدم في ذلك الزمان ولا قبله جزء آخر منه كان ذلك العدم مع هذا
الشرط علة تامة للمركب واذا عدم الجزء الآن معا في زمان لم يكن شيء من هذين
العدمين علة تامة للمركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة لعدمه بالشرط
المذكور وكذا الحال اذا عدم جميع الاجزاء معا فهذه علل تامة قد اعتبرت فيها
شروط متنافية ولا يمكن اجتماعها وليس من الاشكال تحققها باعدام الاجزاء
بل هو جار ايضا في عدم الفاعل والغاية والشرط والتقضي فيها وفي القدرة
ايضا هو ما نبهت عليه وبه علم ان عدم الجزء قد اثر في عدم المركب حال

الاجتماع كما يؤثر فيه حال الانفراد بعينه من غير ان يكون للانفراد مدخل في
اتمام تاثيره فيه وللاجتماع مدخل في المنع عنه كما لا يخفى على المتامل المنصف
الا يرى ان العقل اذا لاحظ انتفاء الجزء يحكم بانتفاء المركب وان لم يلاحظ
معه صفة الانفراد وفقده في احدهما علة تامة دون الاخر لما حكم عن حكم واما
القدرة الحادثة فان انتفت كل منهما بالاجتماع وحصلت من مجموعهما
قدر معين كاف فالامر على ما قرر فيه والايراد عليه حديث التحكم على انه يجوز
ان ينتفي احدهما في زمان ولا ينتفي فيه الاخر فيبقى المعلول معهما ولا يلزم منه
ان لا يكون الموقوف عليه موقوفا عليه لانه مشروط بالاجتماع واما الثاني
فلا برهان عليه قطعا واما الثالث فجوابه ما يقال فيه انه لو امكن ان يعدم
الاول ويوجد الاخر فان عدم المعلول بعدم الاول ويوجد بايجاد الثاني انه لزم
اعادة المعدوم وان لم يعدم وجب ان يكون الثانية مفيدة للمعلول اصل الو
جود الحاصل بالاول فلزم تحصيل الحاصل ومع ابتنائه على اصل العلاسفة وعدم
تمامه في نفسه مما لا يجدي بطايل منها اذ يجوز ان يفيد الثاني بقاء الوجود الحاصل
بالاول وان لم يكن علة مستقلة فلا يلزم من انتفاء العلة انتفاء المعلول فضلا
عن امتناعه وقد يقال يجوز ان ينتفي الوجود الاول بانتفاء الاول وتحقق في ذلك

الآن

الآن لا وجود آخر يحقق الثاني من غير لزوم اعادة المعدوم او تحصيل الحاصل
ثم يلزم تواردا الوجودين على معلول واحد لا بد لتعينه من دليل وقد يدفع بانه لا
فرق في ذلك عند العقل بين الوجود والشخص فاذا جاز التوارد في احدهما جاز
في الآخر فيلزم ان لا يتسلسل في بقاء الجواهر بعينها وانه سفسطة ظاهرة وقد يستدل
على امتناع الاجتماع على سبيل البدل في الاثر الواحد بان اثر الثانية اما ان
يكون اثر الاولى بعينه وغيره وعلى الاول اما ان لا يسفى ذلك الاثر اصلا
فيلزم تحصيل الحاصل او يسفى بانتفاء الاولى ويوجد بايجاد الثانية فيلزم ان
يكون الشيء الواحد في آن واحد ثابتا ومنتفيا معا وانه ضروري البطلان
على ان التقدير لا يفيد فالامر الحاصل منعا اما ان يكون وجودا آخر او بقاء للاول وعلى
التقديرين يلزم التعدد في الاثر مع تواردا الوجودين في الاول ايضا قوله بل الممكن
بالامكان العام ان اراد بكونه ممكنا تساوي ثبوته وعدمه فلا يلزم من عدم
وصول الوجود لمرتبة الوجوب من الجملة عدم وصوله منها لمرتبة الامكان فان
قلت سلمنا ان الوجود قد يرجح على العدم بالنسبة الى الجملة لكن العدم لم يبلغ
مرتبة الامتناع فيكون ممكنا فحينئذ يحقق الوجود بالنسبة الى الاوقات
على السوية فوقوعه في بعض منها دون الآخر ترجيح بلا مرجح قلت كما ان

الجملة رجحت الوجود على العدم لكذلك رجحت وقت وقوعه على غيره ولخصه انها
رجحت وجود الممكن في هذا الوقت مثلا على عدمه وان اراد عدم بلوغه
مرتبة الامتناع مع اتصافه بالمرجحية بالنسبة الى الجملة فمسلم لكنه يجوز ان يستلزم
فرض وقوعه محالا لما فيه من ترجيح المرجوح فمدار قوله فلانم استحالة
ذلك وقد يدفع هذا بما اشتهر بينهم من لزوم الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى
الاوقات فانه اذا لم يبلغ مرتبة الوجوب يكون نسبته الى جميعها على
السوية فوقوعه في بعض منها وعدمه في البعض الآخر ترجيح بلا مرجح وانه باطل بالضرورة
والاتفاق وقد عرفت ما فيه قوله تتوقف عليه وجود الممكن فان الفاعل
ما لم يتصف بالايجاد في نفس الامر لا تتصف الممكن بالوجود فيجاب قطعا
بمنع لكن على قولهم اوجده فوجد وان وزانه الكسر مع الانكسار فنقول والحق
انه اعتبار عقلي ان اراد به ان اعتباري حتى يتصف به الفاعل في نفس الامر
من غير فرض فارض فاعتبار معتبر فصحيح لكنه لا يقدح تقدمه على وجود المعلول
وتوقف عليه وان اراد انه اعتباري فرضي كما يشعر به قوله يحصل من اعتبار
اضافة العلة الى المعلول فبطل فان الباري متصف بالايجاد والعالم في نفس الامر
من غير فرض ومعتبار فقوله والمعلول النوعي قد يتعدد علة على معنى ان فرد

منه

منه يكون معللا بعلة مستقلة وفرد آخر بعلة اخرى فيكون كل فرد منه معللا بعلة
مستقلة بحيث لو انتفت تلك العلة يمتنع وجود ذلك المعلول فلا يخفى عليه
قوله ومع انعدام علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول هذا هو الذي ذهب اليه
اهل التحقيق ومنهم من زعم ان الطبيعة موجودة في الخارج في ضمن افرادها الخارجة
عن علل متعددة فيجب ما ذكره الشارح ويجاب بان الطبيعة مستغنية عن جميع
صفات العلل المعينة ومحتاجة الى علة ما وانعدام ما انما يكون بانعدام كل
واحد منها وهو ممتنع وجود الطبيعة ورد بان علة ما لا وجود لها الا في العقل فكيف
يحتاج اليها الطبيعة الموجودة في الخارج ولو سلم فلا يتصور وجودها الا في ضمن
معين فيكون الطبيعة مفتقرة الى ذلك المعين لان المحتاج الى المحتاج الى الشيء
محتاج الى ذلك الشيء لا يقال حينئذ يلزم احتياجها الى احد المعينات ولا
محذور فيه لانا نقول ان اراد تم احد المعينات بعينه وجب ان لا يقع
الطبيعة بغيره وان اراد تم احد امر العدم التعين فذلك لا وجود له قطعا وان اراد
تم احد امر مطلقا صالحا لكل معين فهو لا يتحقق الا في ضمن هذا او ذاك فيعود المحذور
ملكذا قيل والجواب منع احتياج المطلق الى المعين والا لدار وعدم وجوده
الا في ضمنه لا يعطي ذلك كما لا يخفى قوله فان قيل لم لم يكتف الخ هذا السؤال

لاتجه علي الدليل السابق وتوضيحه ان الممكن اذا ترجح من الجملة ولم يبلغ الي مرتبة الوجوب
بل الممكن عدمه فلو فرض وجوده معها تارة وعدمه اخري فاختصاص الوجود بذلك
الزمان لايجوز ان يكون لامر لايكون في الزمان الاول والا يلزم ان لايكون
ما فرضناه علة تامة ولو كان لا لامر ترجح احد المتساويين علي الآخر لان الترجح
الحاصل من العلة التامة مشترك بين الزمانين وبهذا اندفع ما يقال انه لم لايكون
مرجحا بلا مرجح من المختار وانه جايز عند البعض وانما للمستحيل انما هو الترجح
بلا مرجح وذلك لان المختار بارادته او بتعلقها مرجح احد مقدوريه علي الآخر لان الداعي والمفروض
ان المختار مع ارادته او بتعلقها موجود في الزمانين معا ولا يتصور منه مرجح مخصوص
باحد الزمانين ليكون وقوع الوجود في احدهما دون الآخر ترجحا بلا مرجح وانه بط
بديهة واتفاقا ثم يجيء ذلك علي تقرير آخر للقوم سيأتي وهو انه اذا وجدت العلة
التامة بجميع اجزائها يجب وجود المعلول والا فاما ان يمتنع او يمكن والاول باطل
بطلانا ظاهرا والثاني سيأتي بطلانه بانه لو جاز وجوده وعدمه فلنفرض انه وجد معها
فاما ان يكون بامر زايد او لا وكلاهما محالان فنبه عليه انا نختار انه لامتنع وجوده
فوقت يكون ممكنا قلنا ان اردت بالامكان ان شيئا من طرفيه لم يصل
الي مرتبة الوجوب والامتناع فسلم ولا جدوي له نعم لا جواز ان يكون مع ذلك

وجوده

وجوده راجحا لم يصل الي مرتبة الوجوب فاذا فرض وجوده معها بلا امر زايد لم يلزم
ترجح احد المتساويين علي الآخر بلا مرجح ليكون محالا وان اردت بالامكان تساوي
كلا طرفيه بالنسبة اليها فلم لجواز ان وجوده ترجحا ناشيء منتهيا الي حد الوجوب
هذا ولك ان تقول في توجيه ذلك السؤال ان المراد لم نكتف في وقوع الممكن
اولويته نظرا الي الوقت ايضا قولك كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود
عدم ذلك السبب وهو مدفوع بان سبب عدم الممكن هو عدم علة الوجود
فعدم هذا العدم هو وجود العلة قوله مع كونه اولي الظاهر ان هذا استدل
لاليه بما شبهه بالكلمات المذكورة فيما سبق ثم المفروض ههنا هو احتياج
الممكن الي العلة الموجدة مطلقا لما ذهب اليه الجمهور قوله واجب علي
سبيل الايجاد والا لدام اياه بارادته واختياره والوجوب بالاختيار لا ينافي
في الاختيار وكلام الملخص يدل علي ان المراد بالوجوب هو الوجوب
اللاحق لانه جعل الايجاد من جملة ما يتوقف عليه الممكن ولا شبهة في
ان الوجوب بعد الايجاد انما هو اللاحق فلا تصور فيه للنزاع وانما الكلام
في الوجوب السابق ندمت الفلاسفة وبعض من اهل الملة
الي انه كسب اولا بالنسبة الي علته التامة فيوجد فذهب البعض

الآخر منهم الى انه انما يصدر من فاعله المختار على سبيل الصحة والاختيار وقوله يلزم
قدم المعلول وأجيب عنه بان اختياره يتعلق بوجود الحادث في وقته المعين
فلا يلزم شيء مما ذكر ورد بان التعلق ان كان قديما وجب ان يكون المتعلق
الذي كني به وجوده قديما ايضا اذ لو اختص بوقت دون آخر يلزم الترجح بلا
مرجح لان الترجح الحاصل من ذلك التعلق عم الاوقات باسرها وان كان حادثا
ينقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل في التعلقات والجواب انا نختار الاول قوله
وجب ان يكون الفعل قديما قلنا مم اذ ليس معنى تعلق الارادة بوجود الحادث
سوى انها تعلقت بوجوده على سبيل الاستمرار بل معناه انها تعلقت في
الازل بوجوده في وقت معين فاذا ظهر ذلك الوقت وجد بذلك التعلق
القديم من غير احتياج الى امر آخر فان قلت لم توقف على ظهور ذلك الوقت
الذي هو حادث ينقل الكلام اليه قلت بعد تسليم كون الوقت عندهم
من الامور الداخلة تحت القدرة والارادة يتعلق في الازل بحدوث ذلك
الوقت في مرتبة ظهوره بدون احتياج الى وقت آخر وتحقيقه ان غير الوقت
من الزمانيات لا يتصور وجودها بدون الوقت فلا بد ان يتعلق علم الله به
وارادته في الازل بوجوده في وقته واما الوقت فلا يحتاج الى وقت آخر بل يكفي

فيه تعلق الارادة بوجوده في مرتبة المعلومية عند الحق سبحانه وتعالى فان قلت
فيجب ان يكون قديما قلت لا يكفي في قدم الشيء حصول جميع ما لا بد منه في علته
في الازل بل ولا بد ايضا من صلاحية للازلية والغلط انما نشأ من عدم التفرقة
بين جميع ما يتوقف عليه وجود الممكن وبين جميع ما يتوقف عليه ازليته وازله
الثاني تسليم ازلية المعلول دون الاول وقد يقال ان الزمان متناه موهوم
ولا تمايز بين اجزائه الوهمية لا بمجرد التوهم فطلب الترجح في تلك الاجزاء الموهومة
من الاحكام الوهمية في الامور الموهومة فلا تقبل اصلا ولا وجه للزمان الامر العالم
فلا ترجح فيه بما عرفت واما وجوه غيره فلم يمكن قبل الزمان فوجد حال ابتداء
الزمان وتخصيصه بذلك الوقت قبل وجود الزمان محقق حتى يطلب مناك
ترجح بعض على بعض فقد وجد الزمان وغيره من الاجسام مع قدم الاختيار
وقد اختار الثاني بالتزام التسلسل في التعلقات الاعتبارية او منع احتياج التعلق
الى التأثير او باختيار كون تعلق التعلق عينه او بادعاء كفاية نفس الارادة
فيه من غير احتياج الى تعلق آخر والكل ضعيف اما الاول فلجريان التطبيق
فيه واما الثاني فلكون التعلق اعتباريا حقيقتا ثابتا في محله في نفس الامر
فلا غناء له عن التأثير واما الثالث فلضرورية التغاير بين العلة والمعلول

واما الرابع فلان الارادة اذا كانت كما قدمه يلزم قدم التعلق عياً ان حدوث
التعلق انما يتصور على تقدير تساوي نسبة الارادة الى الطرفين فتعلقها باحد
منهما يستلزم جواز الترجح بلا مرجح وانه باطل بديهة فاندفع ما توهم ان من حاصل الا
رادة الترجيح والتخصيص فلم لا يجوز ان يتعلق باحد الطرفين وان كانت متساوية
في تعلقها بهما ولصاحب الرواشكال آخر قريب مما ذكرناه وردّه ايضاً في بعض
كتبه الكلامية وهو ان نسبة الارادة الى الضدين ان كانت على السوية
فلا بد في تعلقها باحدهما دون الآخر من مرجح فان اسند الى تعلق آخر تعلقنا اليه
الكلام ولزم السؤال ان لم يسند فقد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب وان
لم يكن نسبتها اليهما على السوية فتعلقها باحدهما لذاتها فلا يتصور تعلقها بالآخر
ويلزم الايجاب وما ذكروه من ان الوجوب المترتب على الاختيار
لا ينافي الاختيار انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
والجواب عند انما يريده باختيار الشق الاول قوله وان لم يسند
فقد ترجح احد المتساويين قلنا لم نسلم وانما يلزم ان لو لم يسند تعلقها باحدهما
الى العلم بالنفع والمصلحة في احد الطرفين واما عند الاشاعرة فالمخصص هو اختيار
الفاعل قوله ولو لم يكن نسبتها اليهما على السوية فتعلقها باحدهما لذاتها فلا يتصور

تعلقها

تعلقها بالآخر فيلزم الايجاب قلنا لم نسلم لما عرفت ان معنى تعلق الارادة
باحد الضدين هو ان الارادة تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين
وهذا لا ينافي تعلقها في الازل بالضد الآخر في وقت آخر فان قلت تعلق
الارادة في الازل بوجود الحادث في وقت معين يوجب وقوعه
فيه من غير تخلف وهو المنافي بالايجاب قلت قد صرحوا ان معنى قادرية
هو انه يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل
انفكاكه عنه ومعنى ايجابه ان ايجاده للعالم على هذا النظام الواقع من لوازم ذاته
فيمتنع خلوه عنه كما يقوله الفلاسفة واما كونه قادراً بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل فهو ممنوع عليه بين الفريقين الا ان الفلاسفة ذهبوا الى ان مشيته
الفعل الذي هو النفس والجود لازم لذاته كلزوم العلم وسائر كمالاته فيحيل الا
نفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية يمتنع
الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه واما المتكلمون فقد
ذهبوا الى جواز صدق المقدمين ايضاً وظاهر ان الوجوب المترتب على
تعلق الاختيار بالمعنى الذي صورناه لا ينافي القدرة بالمعنيين المتحقق
ان نسبة الطرفين الى ذاتها والعوارض الى قبولاتها انما هو الوجوب

والتعيين لكنها بالنسبة الى نفس الارادة وتعلقها فاذا حصرت تلك الظروف
بوجه مظروفاتها فيها تلك النسبة الذاتية وهذا لا يقدح كون نسبتها الى ذات
الواجب هي الصحة والامكان كما فهم من التعريف ولك ان تقول ان نسبة
الظروف الى مظروفاتها والقوابل الى مقبولاتها انما هي الرجحان نظرا الى
نفس الارادة فاذا اعلقت بها لذاتها سقت تلك النسبة الى الوجوب
صح بها وح يكون نسبتها الى نفس الارادة ايضا هي الصحة والامكان لكنها
بطريق التفاوت وعدم التنافي بين النسبتين مما لا خفى على احد وما يقال
ان انحصار النسبة في الرجحان يؤدي الى التسلسل في المرجحات فقد دفع بما ذكرناه
فكن على بصيرة فقوله واعترض عليه الخ قلت كيف يعترض عليه بعد افادته
البرهان عليه قلت هو مسلم لكن وجوب المعلول وجوده عند وجود
جملة ما يتوقف عليه كما يشعر به جعله الايجاد من تلك الجملة وانما ينكر سبق ذلك
الوجوب على وجوده قوله وهو موجه بالضرورة عليه ان ارادة الله تعالى متعلقة
في الازل بوجود الحادث في وقت معين فوجوده واجب في ذلك
الزمان بذلك التعلق القديم مع كونه معدوما قوله ان المراد بالسبق الا
حتياج اليه في نفس الامر يعني ان المراد بسبق الوجوب على الوجود كون

الوجوب بحيث يترتب عليه الوجود اي ما لم يتصف الممكن بالوجوب في نفس
الامر لم يتصف بالوجود وفاقا للمرجح بلا مرجح والعقل اذا لاحظ هذه الامور
بدون ملاحظة الوجوب لم يحكم بوجوده منها قوله اراد بها جميع ما يتوقف
عليه اي اذا كان هناك تركيب والا فقد يكون العلة التامة بهذا المعنى
اعني ما سوى الوجوب بسيطة كالمبدإ الاول بالنسبة الى المعلول الاول
عند الفلاسفة وكذا بالنسبة الى صفاته عند الاشاعرة قوله وبهذا اندفع
ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الارادة التي من شانها
ترجيح ما شاءت وفي ذلك لا نسلم تحقق ترجيح بعد الوقت والا لم يكن الجملة جملة
ولا قبل الوقت ايضا والا لتحقق الايجاد قبله ايضا لان الترجيح بالا
رادة وتاثير القدرة متلازمتان فان قلت معنى تعلق الارادة
بوجود الحادث هو انها تعلقت في الازل بوجوده في وقت
معين فتحقق ترجيح قبل الوقت بدون الايجاد والتاثير قلت فح
يكون الوقت مما يتوقف عليه الحادث فيعود المحذور وهو لزوم قدم
الحادث قد سبق ما يرد على هذه الملازمة فتذكر قوله وهو قولنا كلما
وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد يريد عليه ان

لم لا يجوز ان لا يتوقف الحادث على العدم السابق ولا على اللاحق بان
يكون من الاعراض السيالة ولا يلزم من وجود جميع ما يتوقف عليه من
الموجودات في الازل وجوده فيه والحاصل ان الحادث اما سيال
كالاعراض عند الاشعري او ما يلزمه ذلك كالاجسام والجواهر الفرده فانها
لا تخ مجردة عنها فان قلت قد حقق في الكلام بطلان ذلك قلت
لو سلم ذلك في البعض فخبار ان لا تخ الجواهر عن بعض الاعراض السيالة فلا يلزم من
وجود جميع ما يتوقف عليه في الازل وجود ما فيه لعدم صلاحيتها للازلية بسبب
تلك اللوازم فان قلت ان كان ذلك اللازم بعضا معينا من تلك
الاعراض يلزم ان لا يبقى شيء من الجواهر والاجسام لانتفاء الملزوم بانتفاء
لازمه وانه ضروري البطلان وان كان بعضا غير معين فذلك لا ينافي الازلية
على سبيل التوارد كما في حركات الافلاك عند الفلاسفة قلت الازلية
على سبيل التوارد انما تصور في غير المتناهي وقد دل التطبيق على الاشياء
سواء كانت متوالية او لا كما سبق تحقيقه قوله لا يقال لم لا يجوز ان
يكون بعض من جملة تلك الموجودات لو كان بعض من تلك الجملة وهو قديم
لاستنادها الى القديم كما زعم يلزم ان يكون عدم عمرو اللاحق قديما فيكون زيد

ايضا

ايضا قديما لتلك العلة بعينها قوله لانا نقول لو كان من جملتها وحاصله انا
قد فرضنا ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد من الموجودات لا يستلزم
وجوده ولو كان بعض من تلك الجملة لكانت مستلزمة اياه وانه خلاف المقدر
قوله وعدا لا يوجب عدم تركب علة التامة الخ وجوابه ان تلك الموجودات
قديمة لاستنادها الى الواجب بلا واسطة شيء فالعدم الذي فرض جزء
من العلة التامة اذا كان لازما لها يكون قديما ايضا فيلزم قدم زيد الحادث
فان قلت لم لا يجوز ان يتركب العلة من الموجودات ومن العدم الذي
يلزمها الامور الاضافية التي هي حادثة فلا يلزم قدم زيد الحادث
قلت مقصود المص اثبات الاضافيات وجعلها جزء من العلة التامة
فاذا سلمتها تم به المقصود ولا حاجة له الى نفي كون العدم جزء من العلة
التامة بالكلية واما قوله فلا شك ان لعدم المانع وخلافي علة الحادث
فجوابه بعد تسليم ذلك انه ان اراد ان علة الحادث يتركب من الموجود
وعدم المانع فغير مراد عليه انه ان اراد بعدم المانع العدم السابق يلزم
قدم الحادث وان اراد العدم اللاحق يلزم انتفاء الواجب او ان
لا يكون ما فرض جملة جملة لما ذكره المص ان اراد ان له دخلا مع الاضافيات
فيات

فهو لا يقدح ما ذكره المص لما مر نعم يرد عليه انا نختار ان علة الحادث تركب من الوجودي والعدمي لعدم صلاحية للازلية بسبب تقصي فانه مانع من الازلية قطعا وكانه اراد بعدم المانع هذا المعنى ولا يلزم شئ مما ذكر من انتفاء الواجب او خلاف المقدر او قدم الحادث ولا يثبت تلك القضية فلا يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات ولا يلزم ثبوت المحال وايضا يجوز ان يكون زوال الجزء لزوال العدم قوله وزوال العدم هو الوجود قلنا نعم لم لا يجوز ان يتركب العلة التامة لذلك الجزء من الوجودي واللامر العدمي في نفس فلا يكون زواله هو الوجود فان قلت ان اريد بزوال العدمي في نفس مثل الايقاع وتعلق الارادة ففيه قول بثبوت الاضافيات ضمنا وان اريد معنى آخر فبينه لنا حتى نتكلم عليه قلت المراد به الامر الوهمي كالزمان عند المتكلمين فيجوز ان يكون وجود عدم شرط كذلك فاذا تم ذلك الجزء انتفى نفس سلام عمرو من غير لزوم انتفاء الواجب او خلاف المقدر قوله لا مدخل له في اثبات المطالب يريد به اثبات المطلوب دفع توهم يجوز تركب العلة من الموجودات المحضة قوله وهذا التقرير يدل دلالة هذا

التقرير

التقرير على ان علة الموجود لا يجوز ان يكون موجودا بحتة ظاهرة اذ حاصله ان القضية المذكورة تستلزم انتفاء شئ من تلك الموجودات على التعيين انتفاء زيد لكن اللازم بحق اللزوم انتفاء الواجب فاللزوم مثله وهو انتفاء زيد وهو ثابت في حدوثه فلا بد من دخول امر آخر في العلة اتفاقا واما دلالته على انه لا يجوز ان يكون موجودا مع معدوم فلا يظهر الا بملاحظة تلك القضية بدليلها وقد يستدل على عدم جواز تركب العلة التامة من الموجود والمعدوم بان يقال لا يجوز ان يتركب منهما والا فذلك العدم اما ان يكون هو العدم السابق فيلزم قدم الحادث كما هو المشهور او اللاحق فلا بد من انتفاء شئ من علته فان كان وجوديا فلا بد ايضا من انتفاء شئ من علة التامة ولا شئ بل لا بد من الانتهاء الى الواجب فيلزم انتفاؤه وان كان عدميا وانتفاء العدم وجود حادث فعلته ان كانت حادثة تعلق الكلام اليه فلا بد من الانتهاء الى الواجب فيلزم قدم الحادث ويرد عليه ما سبق وهو ان انتفاء العدم انما يكون وجودا اذا كان ذلك عدما الوجود واما اذا كان عدما في نفسه فلم اذا كان هذا العدم من الامور السيالة المنصرمة بذاتها كالزمان عندهم فلا تمس اصلا والا يلزم التسلسل

في العدمات وهذا لازم ايضا اذا كان الحال من العلة التامة فلينظر في
انه هل يجوز او يستحيل قوله فان قلت لم لا يجوز الخ هذا منع مع المستند
اورده فيما تقدم على المقدمة القائلة جملة ما يتوقف وجود الحادث اذا
كانت قد جمع اجزائها ولم يكن الوقت من جملتها كان حدوثه في ذلك
الوقت رجحانا بلا مرجح واورده ههنا على المقدمة القائلة وسوا في عدم شيا
من الموجودات المفروض وقوعها المستندة الى الواجب مع وضوح
انا لا نسلم استحالة ذلك قوله لاستلزامه استناد الواجب قلنا نعم ولم لا يجوز
ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار كما مر في الازل و
جود الحادث في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت يوجد الحادث
فيه من غير لزوم استناد الواجب قوله فيلزم التخلف قد عرفت
فيما تقدم ما يرد عليه فتذكر قوله يوجد الحادث اي وقت شاء فرجحان
فيه بتسليم اصل المدعى وعدم دخول الاضافة عن الايجاد في دائرة القائمة
قوله فعلى الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد قد اسر نا في توضيح
ضيح السوال الى ان البعض الذي لم يتحقق هو الوقت وعدمه في الازل
لاحتياج الى عدم شيء من الموجودات المستنده الى الواجب

لعدم قابلية للازلية بسبب اقتضاء التقدم والتقضي وبهذا ظهر ان قوله كلما
وجد جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود الحادث يوجد الحادث
مما لم يتم على اطلاقه وقد مرت اليه الاشارة قوله على انها ازلية كونها ازلية
مما لا حاجة اليه في تصوير هذا السوال اذ يكفي ان يقال لم لا يجوز ان يكون
من جملة ما يتوقف عليه الحادث الحركة وهي غير قار الذات فيتبع لا
متناع بقائها لارتفاع شيء من الموجودات التي يتوقف عليها حتى
يلزم ارتفاع الواجب فان قلت يعود الكلام الى الحركة ويلزم التسلسل
قلت الحركة من الامور المنقضية بذاتها فلا تقبل الازلية فان قلت
ذاك في الحركة الجزئية واما نوع الحركة وقبلها قلت نعم لو كانت غير
متناهية الافراد لكن التطبيق قد دل على تناهيها كما مر قوله من غير ان
يكون لها بداية قد مر ان التطبيق تم فيما ضبط الوجود سواء كانت متعاقبة
اولا فيجب ان يكون لها بداية قوله قالا بين الاول او الوضع الاول
ممكن البقاء فيه ان الحركات الفلكية اذا كانت ازلية مسبوقة كل منها
بسابق لا الى بداية لا تتحقق فيها اين اول او وضع اول حتى يمكن بقاؤه
قوله والذات التي يمتنع زوالها كيف يوجب الخ اي زوالها

والا فان اوجبه في الازل يكون ازليا مثله فلا يكون غير قار وان اوجبه
فيما لا يزال يلزم التخلف عن العلة التامة وانه محال وفيه ان الذات ليست
علة تامة للحركة لكون كل سابق منها علة معدة للاحق قوله الذات يكون
علة المطلق الحركة قد بين في العلوم العقلية انه لا وجود للمطلق فلا يكون معللا با
لذات فان قلت هذا السؤال لا يرد بعد قوله والاين الاول او الوضع
الاول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجب بقاؤه قلت لو
سلم صحة ذلك فانما يرد على قوله والذات التي يمتنع زوالها كيف يوجب
انه يجب زواله على ان يكون منذ كلاما برأسه فان دوام الذات انما
يستلزم دوام الاثر اذا كانت علة تامة وحدها واما اذا كانت علتها
بطريق الشرط في المعدات فلا قوله والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة
لطبيعة الافراد يرد عليه ان في طبيعة الافراد امتيازا بالنسبة الى طبيعة المطلق فلم لا يجوز
اختلافهما بالنوع وعدم نظر الى قوله بل هي ما هية باعتبار انه ان الحركة
المطلقة اذا كانت ما هية باعتبار ما حاصلة من تركيب العقل تكون
الحركة الحرفية باعتبار تركبها منها ومن التشخص الاعتباري والتحقيق في
هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام وهو ان الحركة عند المتكلمين عبارة

عن

عن الكون الثاني المسبوق بالكون الاول ولا شك انها ما هية جنسية بسيطة
وانها لا تطلق على معنيين احدهما الحركة بمعنى القطع وهو الامر المتصل
الذي يعقل للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى ولا وجود لها في الخارج بل هي
انما يرتسم في الخيال والثاني بمعنى التوسط وهو الكون فيما بين المبدأ
والمنتهى وهو امر موجود مستمر من اول المسافة الى آخرها ثم انها باستمرارها
وعدم استمرارها نسبتها الى حدود المسافة بعض ارتسام ذلك المتصل في
الخيال واعترض بان المتحرك من مبدأ المسافة الى منتهاها ان كان له اين واحد
فليس متحركا في الاين بل هو ساكن على واحد منه وان كان له اينات متعاقبة
فاما ان يستقر على واحد منها في اكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته
واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا ولا شك انها متنا
هية والا لزم انقطاع الحركة وهم لا يقولون به واجيب بان للمتحرك من
مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد مستمر لكنه غير مستقر مختلف نسبته
الى حدود المسافة وسعته بحسب بعده منها وامكان بعد الحدود بالفرض
كذلك بعد الاينات فلا يلزم تناهي الانات ولا انقطاع الحركة
ولو كون المتحرك ساكنا وفيه بحث وهو ان انطباق الكون الموجود الذي

المعدوم مما لا يعقل فالحد الذي ينطبق الحركة بمعنى التوسط وكل فرد لا بد ان
يكون منحفظا مثله وكذا الحال في غيره فحدوث الماضي يجب ان يكون
امورا منحفظة لم يعقل لا يجوز ان يكون بين الحد الاول والآخر منحفظ ينطبق عليه
الحركة بمعنى التوسط اذ لا يعقل انطباق البسيط للمتجزي فان فرض بينهما
حد آخر فلا بد وان يكون بسيطا ومنحفظا خارجا لا يجوز اما ان يكون بين كل حدين
حد آخر بسيط او لا يكون وعلى كل تقدير يلزم تناهي ما لا يتجزى ولو كانت
غير متناهية يلزم وجود ما لا يتناهى مع كونها محصورة بين الحاصرين وانه
باطل على ان استمرار الآن الواحد من اول الماضي الى آخرها مما لا يرضى العقل
بصحته ويستلزم ثبوت الجزء فان دفع هذا بالبعد دفع حديث التناهي
بها ايضا اذ لا فرق بينهما من هذه الجهة نعم يمكن الاستدلال على انتهاء التناهي
بما قيل من ان اتصال غير المتجزي بمثله لا يكون الا بطريق الانطباق بالكلية
فلا تصور فيه التوالي ويمكن ان يقال ان المحرك من مبدأ المسافة الى
منتهاها له ابون متعددة ولا يلزم التوالي وانما يلزم ان لو كان منطبق الحركة
هو الآن وليس كذلك بل هو عندهم امر موهوم لكونه حدا مشتركا بين
اجزاء الزمان وانما ينطبق الحركة للزمان الذي لا جزء له الخارج وان كان

منقسما

منقسما حسب الوهم واعلم ان قسمة الزمان حسب الوهم والفرض ليس من
قبيل القسمة حسب اختلاف الاعراض فانها وان لم يوجب الانفصال حسب
الخارج لكنه لا تصور بدون الحاجز المتصلين وكلام بعضهم بشعر بان الحاجز
فيه انما هو حسب الفرض والوهم لكنه وهم الحق انهما منحفظان حسب الامر
كما يشهد به الفطرة السليمة والامر فيه ان اجزاء الزمان على التعاقب والتجدد
فيلزم ان لا يوجد الزمان ومما قد صرحوا بخلافه بل هي من القسمة بحد الفرض
والوهم حتى لا يحدث بها اجزاء في نفس الامر حتى يمتنع اجتماعها ويلزم
انتهاء الزمان وبهذا ظهر ايضا ان انقسام المسافة بالحدود تستلزم
ثبوت الاجزاء بنحو ما في الحركة والزمان ايضا ما انها امور متطابقة تحدث
اذا وجد في احدها جزء حسب ان يوجد في الآخرين كذلك ثم انها متناهية
كالقسمة الوهمية والا يلزم وجود ما لا يتناهى مع كونها محصورة بين الحاصرين
فمن قال بخلافه فقد نوهم نعم يمكن ان نفرض في كل خط نقطا غير متناهية
بحسبها يمكن ان نفرض خطوطا غير متناهية واما فرقهم بين القسمة الوهمية
والفرضية بان الوهم ربما تقف لعدم قدرته على تمييز طرف عن طرف
بخلاف العقل فانه لا تقف لاحاطته بالكليات المشتملة على الكثير

والصغيرة فلا يجري ههنا كما لا يخفى على ان الكبر والصغر مما لا يتحققان في الكليات
لما انهما من لواحق الوجود والهويات فان قلت اذا كانت القسمة
بحسب اختلاف الاعراض مسلمة لثبوت الجزئية في المقسوم ليرد عليهم باب
اثبات الشيء لما ان القابل للانفصال والانفصال موذان الجزآن
قلت لهم ان تقولوا بلزوم الانفصال له فاذا انقسم انتفى اللزوم انتفاء الملزوم
بانتفاء لازمه فلا بد من قابل آخر هذا والانصاف ان الانفصال
والانفصال ليسا من لوازم الهويات بحيث متى انتفيا انتفيا بل هما من
العوارض فليس القابل للانفصال والانفصال الا ذات الهوية فانها تتصف
اولا بالانفصال فاذا طرء عليها الانفصال تصف به ثانيا فان قلت
ما حال تلك الهويات اهي حقيقة واحدة تعتبر باعتبارات شتى فبعد
حقايق متخالفة ام هي حقايق متخالفة في انفسها قلت ما عليه اكثر
اهل الاستدلال هو الثاني واما ارباب المكاشفات فهم بنيا مدو
نها حقيقة واحدة لا كثرة فيها الا حسب تلك الاعتبارات ومن
ههنا قيل حقيقة التوحيد اسقاط الاضافات وبوافقونهم القايلون با
لحال وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام كل الاطناب وان كان لا يليق

بهذا

بهذا الباب لما انه من مداحض الافهام ومزالق الاوهام قوله يمكن ان يكون
المطلق باقيا بحيث الافراد ان اراد ان فرد ما من الطبيعة يمكن ان يكون كذلك
فلم يكن كلامه سابقا ولاحقا بشيء خلاف وان اراد ان طبيعة الحركة يمكن
بقاؤها بتجدد الافراد فحكم كيف وقد صرح انها مامورة اعتبارية اللهم الا ان يبني
الكلام على منع كونها اعتبارية كما حققناه فيما تقدم ثم انه راجع الى قوله الدال
على المطلق الحركة فلا يظهر فايدة لاعادته فقوله بل طبيعة الافراد والمطلق
يكون على نهج واحد قد مر ما فيه قوله والافراد ايضا لامتناع بقائها هذا انما
يستقيم اذا كان الموجب علة تامة لها وليس كذلك بل هو علة لكل فرد
منها مع الفرد السابق المتقضي ولا استحالة فيه قوله وهو لا يدفع ما ذكر
العلامة وجوابه انه قد قام البرهان في الكلام على استناد جميع الاشياء
اليه مع ابتداء فلهذا لم يتعرض لابطال استنادها الى المعدن واراد انها
قوله ولزم التسلسل قد مر منا كلام على مثله فلا نعيد عنه قوله وهذا لا ينافي
كون الايجاد امرا اعتباريا لا يخفى عليك ان الايجاد ليس اعتباريا فرضيا
كزوجية الخمسة مثلا بل هو حقيقي وقصور المستدل ليس الا في كونه اعتبا
ريا فرضيا كما يشعر به كلامه فلا تدافع بين الرد والمردود ويمكن ان يقال

مراده ان الموجود والمعدوم يتضادان ولا يخرج عنهما فاذا لم يكن الايجاد موجودا
يتعين ان يكون معدوما فلا يثبت الواسطة والجواب ان هذا النزاع لفظي
راجع الى التغاير قوله فان قيل هذا السؤال معارضة بطريق القلب
وهو ان يحمل دليل المعلل دليلا على بعض مدعاه ويقرره ان علة الحادث
لا يجوز ان يكون موجودات محضة ولا معدومات محضة فيتعين ان يكون
مركبة منهما ولا يخرج عنهما لكنه لا يجوز ان يكون عدم شيء والا فهو اما العدم السابق
او اللاحق وكل منهما باطل كما ذكره بعينه ومحصل الجواب ان هذا الدليل لا
يتم لورود المنع على بعض مقدماته هذا واما ما ذكره الشارح وتصلف فيه
من جعله دليلا على امتناع تركب العلة التامة من الموجود والمعدوم الاضافي
فيدفعه قوله اذ لو توقف على عدم عمرو لتوقف على عدمه بعد الوجود لان
العدم الذي قبله قديم فلزم قدم زيد للحادث اذ حاصله انه لا يجوز ان يتركبا
العلة من الموجودات والمعدومات والا فهو اما المعدوم بالسابق او
اللاحق وكل منهما باطل كما ذكره فاذا كان المعدوم عبارة عن الامر الاضافي
كتعلق القدرة والارادة لا يتصور فيه ان يقال والا فهو اما العدم السابق
او اللاحق لا يقال المراد الاستدلال بعدم جواز تركب العلة من الموجود والمعدوم

بالعدم السابق او اللاحق على عدم جواز تركبها من الموجود والمعدوم الاضافي
لانا نقول لا دلالة فيه على ذلك لعدم الاشعار في المحذور قوله من غير ان يعلل
الاختيار يرد عليه ما هو المشهور من ان المختار ان شاء يفعل بمشيئة ارادته الى
الاوقات فيرجح واحدا منها على غيره بمرجح من غير مرجح وهو باطل بالضرورة
وقوله الى انسداد اثبات الصانع والا يلزم الايجاب وقد مر منا ما يتجلى
عنه هذا كرر قوله على سبيل الوجوب اي الايجاب واما الوجوب بالاتفاق
فمطرد في كل موجود اخبر من عليه فيما سلف فلا وجه للتقييد ويرد عليه ان استناد
الواسطة الى الله هو بطريق الايجاب لا يستلزم قدم الحادث جواز ان
يكون تلك الواسطة مختارا مستندا اليه بطريق الايجاب ويكون غيره مستندا
اليه بطريق الاختيار من غير لزوم قدم الحادث والاظهر ان يجعل قوله
على سبيل الوجوب متعلقا بالافتقار فان قلت ليس يتعلق به بموجب
فيخ الترديد قلت لا بناء على ان المراد بالاول هو سلب الاستناد اليه
بطريق الايجاب وقد ينبه قوله لانها ان كانت مسبوقة فيتبع من
الازمنة الخ وبالذي ذكر في الترديد هو الوجوب بالاتفاق كيف
وقد صرح فيما تقدم ان هذه الامور لا يستند اليه بطريق الايجاب

فوجه التعرض لهما ذكرنا فكن على ذكر منه ومنهم من لم يفرق بينهما فوجه التعريض بالبناء
على عدم الجزم بامتناع هذا الشق ويدفعه التامل في قوله لانهما ان كانت
منفكة فخلو شيء من الازمنة قوله لمنع استحالة الخلو في غير الموجودات ويدفع
هذا ابتناء القطع على استحالة مثله مما لا يخفى على من له دربة في الصناعة قوله
بل لا تغاير الا بالاعتبار حديث كفانا التغاير بالاعتبار كاذب كيف
ولو كفى فيه لكفى ايضا في غيره ولا شك في بطلانه قوله فظهر الفرق ورد بان نسبة
الايقاع الى ايقاعه كنسبة الكسر الى الانكسار فلا يتصور الانفكاك بينهما على ان الا
يقاع اذا كان محتاجا الى الايقاع يلزم التسلسل قوله مخلص عن القول بالا
يجاب وتفصيل الكلام في هذا المقام ان يقال قد تقرر فيما سبق ان نسبة
المعلول الى علته التامة بالوجوب فلو كان مختار الكان نسبته اليه بالامكان
حتما لمنع الاختيار ويلزم منه الرجحان بلا مرجح فان قلت يجوز ان
يتوقف على امر آخر بحيث يكون متناط الوجوب قلت يعود الكلام الى
ذلك الامر فان كان قديما يلزم قدم الحوادث وان كان حادثا يلزم التسل
سل في الحوادث فلا بد من القول بالاختيات تنبيه للاجاب واعلم ان اثبات
مثل الايقاع مما لا يجدي نفعا بل اذ لا شك في وجوبه بالنسبة الى علته التامة

اما ان

اما ان جعل ايقاعه جزء من علته التامة فظاهر وان توهم المص بخلافه واما ان لم يجعل فلانه
لو لم يجب بالنسبة اليها لكان وقوعه في وقت دون آخر رجحا بلا مرجح قوله
واما ان رجح احد المتساويين الخ فيقال انه ان اراد بالتساوي التساوي بالنسبة
الى ذات الممكن مع قطع النظر عن الخارج فلا نزاع في جواز الترجح باعتبار حصول
المرجح الخارجي وان اراد به التساوي بالنسبة الى الحكيم المختار ومعنى التساوي بان
لا يتعلق باحد طرفيه غرض من جهته اصلا فمم نمنع بان الفاعل المختار لا يترتب
فعلا الا بعد تعلق داع وغرض به فلا يكون مرجحه مرجحا للمتساوي بل مرجحا
للراجح وما ذكره من اثبات الشاب او النفس مم على هذا التقدير ويمكن
دفعه بان كون المختار حكيما لا يقتضي الا ان يكون فعله مشتملا على حكمة ومصلحة
وملائما من الغرض والداعي فلا يلزم من ثبوته ثبوته كيف وقد قامت الد
لايل في الكلام على تنزه فعله عن العلل الغائية والاغراض قوله واستدل
المص على ذلك واعلم ان محل النزاع بين الحكماء والمتكلمين هو ان الممكن لا بد
ان يترجح وينعين صدوره من علته سواء كانت موجبة او مختارا والمتكلمون
قالوا ان الاختيار يكفي في الترجيح من غير حاجة الى مرجح خارجي بحسب الصدور
واستدل المص على ذلك بوجوه ثلثة الاول اما ان لا يكون ترجح اصلا او للراجح

او للمساوي والمرجوح والاولان باطلان فتعين الاخيران اما الاول فقط اذ لولا الرجحان
لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجح واما الثاني فلان
الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنسبة
اليها فلو جاز ترجح الراجح يلزم تحصيل الحاصل او التسلسل في المرجحات وفيه
بحث فانه ان اراد بالترجح جعل الشيء راجحا او ايجاده فالملازمة
مسلمة لكنه ليس بمحل النزاع لما عرفته فلا نسلم ابطاله وان اراد به ايجاد الخارج
عن حد التساوي الواصل الى مرتبة الوجوب فلا يلزم ذلك كيف وقد قام البرهان
على خلافه فان قلت الوجوب لا يتصور بدون الوجود فيلزم تحصيل الحاصل
قلت نعم وانما يلزم لو كان سبق الرجحان على الترجح بالزمان وليس كذلك فان
قلت الوجوب صفة للوجود فيكون ممكنا مثله فلا بد له من علة يجب وجودها
للرجحان بلا مرجح ويلزم السؤال قلت الوجوب ليس من الامور الموجودة فلا يلزم
من وجوبه بالنسبة الى علة الرجحان بلا مرجح وفيه نظر قوله فاما ان الممكن
يكون مرجحا للمساوي نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة فان قلت
كيف يكون الشيء الواحد مرجحا ومساويا في حالة واحدة وهل هذا الا اجتماع
لا يقال ندفع ذلك باختلاف المتباينين لانا نقول لحق المتناقضين في محل

واحد

واحد في حالة واحدة ممتنع قطعا سواء اتحد المتناول او اختلف قلت المراد
بالتساوي هو عدم اقتضاء ذات الممكن وجوده وعدمه بحيث لو فرض خلوه عن
الامور الخارجة كانا بالنسبة اليه على السوية وهذا المعنى لازم لماهيته بحيث لا
ينفك بالعلة قطعا وغيره منافاة للمرجوحية او الراجحية قوله ومرجوح نظرا الى ما هو الا
صل فيه يمنع بناء على ان الممكن لا يصدر عن علته ما لم يترجح ولم يصل الى مرتبة الو
جوب كيف يسلم ان ايجاد الممكن يترجح للمرجوح نظرا الى العلة بل نقول اذا تحقق
شرائط وجود الممكن يرجح بها وجوده وينتفي عنه العدم فالترجيح لا يكون الا للراجح
قوله والاختيار لا تعليل فيه فلك لان نسبته الى المرادات ليست على
السوية بل بالرجحان فكان من شأنها ترجح احد المتساويين على الآخر من غير
احتياج الى مرجح آخر ولا نسلم وجوب ذلك على ما مر قوله فترجح المساوي سوف
الكلام يدل على ان المراد هو المتساوي بالنسبة الى ذات الممكن اعني الجهة
المذكورة ظانا بانه الترجح كيف وهو لازم لماهيته لا ينفك عنه بحال فلا معنى
لقوله وعند ترجح الفاعل لم يبق مساويا قوله وهو الهارب من السبع
قيل عليه لا يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذا المفروض من مرجح بحسب
اعتقاده اذ لولاه لم يحتر شيئا مما فرض متساويا وليس يلزم من الشعور بالمرجح

الشعور ذلك الشعور فلعل الامر صار كذلك لعدم استبانة في الحافظة والاجل
ذلك لا يعرف الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح في ذلك الحالة وينبغي هذا
تصوير الكلام فيما اذا توجهنا الى احد من الجهات فانجح لنا طريقان اليهما فانا
نختار احدهما لمجرد ارادتنا فاذا سئلنا عن السبب الداعي لا نقدر على الجواب عنه
فدل ذلك على ان الاختيار كائن من غير سبق داعيه كما يزعمه الخصم واما ما يقال
اذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبعه يعض سلوك الطريق الذي على
يساره لان التوجه في اليمين اكثر والقوى يدفع الضعيف فمدفوع بتخلفه
كثيرا مما يدل عليه التجربة وقد يستدل عليه باختيار الجائع احد الرغيفين والعطشان
احد القدحين ورد بانا نختار الاقرب الى اليمين ومردود ايضا بحديث
التخلف والشاهد هو الشاهد في قوله ارادة الارادة عينها كلام لفظي لا معنى
له عند المتدرب في الصناعة فان تغاير العلة والمعلول بين لا ينكر قوله او الارادة
مرجح لذاتها فان قلت ليس يلزم قدم المراد قلت لا لما ان يتعلق به الارا
دة انما هو الزمان او المقترن من المشروط به او بجزئه وكل منهما لا يقبل الازلية
كما سلف تحقيقه قوله او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم من
عدم احتياجه الى العلة وجود الممكن بلا موجد فيه انه وان لم يكن له وجود ذاتي

الا ان له وجودا عرضيا في محله فلا بد له من علة والا يلزم وجوه الممكن بلا موجد كما
حققناه فيما سبق قوله واعلم ان نزاع الحكماء رد على المصنف حيث جعل محل
النزاع بين الفريقين ترجح المختار احد المتساويين وليس كذلك بل هو جائز عندهما
انما النزاع في ترجح احد المتساويين من غير مرجح والحق ان ترجح المختار احد
المتساويين لمجرد اختياره وارادته مما لا نزاع فيما بينهم فان الفلاسفة ومنهم
الى انه لا تصور الترجح منه لاحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح خارجي وانكره
اكثر اهل الملة فقالوا يجوز ترجيح لاحد مقدوريه على الآخر لمجرد ارادته الى هنا نهاية
التخليص والترجيح قوله فلذا اكتفى بذكره والاولى ان يقال مما قررنا ان
انتفاءهما فذكر احدهما مغن عن ذكر الآخر قوله كان على المتكلم الدليل على تخلف
الحكم فنفوا ثبات علم الرجحان قد مر منا ما يدل على تخلف الحكم وعدم الر
جحان اعني عدم اعتقاد النفع او ميل نفسه ولا تصور من الحكيم منع عدم الرجحان
فيه او التساوي قوله الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد فيه ان
الممكن اذا لم يحتج بطرا الى علة يكون نسبته الى جميع الاوقات على
السوية فوقوعه في بعض دون الآخر ترجح بلا مرجح وقد يقال ان الفاعل كما
يرجح احد الطرفين على الآخر يرجح احد الاوقات على غيره وتلخيصه انه ترجح

في وقت معين من غير ان يوصله الى مرتبة الوجوب قوله فيجب على
الحكيم اقامة الدليل على هذه القضية وهي ان ترجيح المتساويين من غير مرجح يحكم به
احد الطرفين وهي ليلة ما استشهد فيما بينهم من انه لو لم يترجح الممكن بحيث يتعين
صدوره من علته لكان نسبته الى جميع الاوقات على السوية فوقوعه في بعض
منها دون الآخر بحكم وترجح بلا مرجح وانه بط بالضرورة وقد مر منا انا نقول كلام علية فار
جع اليه قوله لا استبعد عدم الرجحان في اعتقاده وتفصيله ما نعلناه عن المعتزلة
لكنه مندفع عن فانا اذا رجعنا الى وجداننا لا نجد فيه ذلك فيما اذا عن لنا طريقان
يؤديان الى مطلوبنا فانا نختار احدهما لمجرد ارادتنا من غير اعتقاد رجحان فيه او ميل
يتبعه كما يشهد به المنصف قوله حتى يسجل الشك فيها او اتباع الا
تباع عين الايتباع لا نعني ان هذه الكلمات بعد اتقان ما قدمناه فيها يكون
عندك كعر باب او طين زباب قوله لجواز ان يكون المؤثر قدرته
واختياره والجواب انه لو كان هو المؤثر لكان له شعور بتعدد الاعصاب
والعضلات وارفاقها وكيفية صدور الحروف عن مخارجها على ما يشير اليه
قوله الا علم من خلق قوله لا يكون الا مجرد شوق ثم اورد التخصيص والترجيح
بالفعل من لوازم الارادة فيجوز ان يتخلف عنه بعضا وذ ارادة اخرى مقارنة

اعني ارادة الحق سبحانه وتعالى قلت قد فسرت الاشاعرة الارادة
بصفة تخصص لاحد طرفي المقدور بالوقوع وهو يشعر بذلك قلت ارادوا
بذلك السنان والقوة يرشدك اليه انثنائهم للجبان الارادة بذلك المعنى مع
تفهيم التخصيص والترجيح عنه ومن هنا ظهر لك سقوط ما ذكره الشارح اعني قوله
وهذا الكلام غير صالح للالزام قوله ويستعرف ان الفعل الخ قد تقال ان
القدرة والارادة متساويتان عند الاشعري كما يدل عليه التوقف قوله
فلا يجب لو سلم انه لا يجب عند جميع ما توقف عليه فلا شك انه لا بد
من قصد آخر اليه والا يكون اضطراريا يسقط الكلام السابق وما اورد
بان قصد القصد عين القصد فكلام لا يليق الا بالمتدرب في الصناعة قوله
فاجاب بان القصد مخلوق الله ح حاصل الجواب ان القصد وان
كان مستندا الى قدرة العبد لكنه من قبيل الاحوال فلا يجب عند
تحقق ما يتوقف عليه فلا يلزم الجبر وانت خبير بانه لا يدفع السوال
اذ يبقى عليه ان القصد المستند الى قدرة العبد ان كان استنادها
اليها على سبيل القصد والاختيار يلزم التسلسل والا فالاضطرار قطعا
قوله انما يمكن في الامور اللاموجودة واللامعدومة قد تقال ان الاستناد

الى معلول الشئ اذا كان كافيا في الاستناد اليه يكون جميع الاشياء مستندا
اليه عند الكل ولا مدخل فيه للوجوب وعدمه فالاظهر ان يقال ان اللازم
من ذلك جواز استناد جميع الاشياء اليه ولا يلزم منه ارتفاع النزاع
بين الفريقين فان المعتزلة يسندون افعال العباد اليه بالواسطة
وغيرهم يسندون ما عدا القصد اليه بالذات ويسندون القصد اليه
بالواسطة فافترقا قوله واما الثالث فلان ذلك العدم قد يقال
يجوز ان يكون تأثيره فيه بواسطة امر عدمي متجدد كتعلق الارادة فلا يلزم
شئ مما ذكر قوله وان كان عدما لا حقا توقف على زوال ذلك العدم لما
يجوز ان يكون تأثيره فيه بواسطة عدم لاحق لوجود سبال يعضد بذاته
نضره وعدم تعاونه من غير استناد الى زوال جزء من علته قوله لان زوال
العدم وجود انما يلزم ذلك ان لو كان زوال عدم وجود وهو ممنوع لجواز ان
يتوقف على زوال امر عدمي في نفسه فلا يكون زوالا عين الوجود
ولا مستلزما له وممنوعا قوله لان ذلك يتوقف الخ نوقفه على ذلك
انما يتم استقلاله في الايجاد ولا يلزم من عدم استقلاله فيه عدم ايجاده
مطلقا قوله لكن نقابل ان نقول وجوب الفعل بواسطة الوجوه الخ

لم يرد به وجوب الفعل بجميع الوجوه المستندة الى الواجب فانها
وان وجبت باستنادها الى الواجب لكن لم يقم دليل على ايجابها للفعل
بل اراد الوجوب بالنسبة الى العلة التامة التي من جملتها قدرة العبد وارادته
التي من شأنها الرجحان والايجاد ويلخصه ان وجوب الفعل بالنظر الى المجموع
لا ينافي استناده الى قدرة العبد بطريق الاختيار كما يدعيه جمهور المعتزلة قوله
ايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل
واعلم ان القدرة والداعي اذا كانا مستندين الى الله ووجب الفعل بهما
يلزم الجبر قطعا ولا سيما صحة تعلق القدرة بالطرفين نظرا الى ذاتها وانما الكلام
في القدرة والداعية المستندتين الى الفاعل وان شئت زيادة تفصيل
في هذا المقام فاستمع لما نتلو عليك من الكلام واعلم ان فعل العبد اما ان يقع
بقدرة الله تعالى ان يكون العبد محلا له للجمادات التي لا قدرة ولا اختيار
لها اصلا كما زعمه جهم بن صفوان وبطله الضرورة بين حركة البطش
والارتعاش ولزوم سقوط التكاليف الشرعية او يكون لهم قدرة واختيار
من غير ان يكون لها مدخل سوى المقارنة المسماة بالكسب كما ذهب
اليه الاشعري ومن تبعه ويدفعه الوجدان الشاهد بان للعبد صنعا ما

او يكون لها مدخل بان يقع بخلق الله تعالى مع صرف العبد قدرته اليه والتسبب
الماتريدية واختاره المص ويجب عليه ان الصرف ان انتهى الى الحق فاجر لازم
والا فلا والامان يقع بقدرة العبد على سبيل الصحة والاختيار كما يزعم جمهور المعتزلة
او على سبيل الايجاب واليه مال امام الحرمين منا وابو الحسين البصري من
المعتزلة وقد قامت الدلايل في الكلام على بطلانهما ومن اراد ما فليرجع اليه
وتحقيق الحق فيه مبني على مقدمة وهي ان كل شئ غير الوجود فهو محتاج في كونه
موجودا الى وجوده الذي هو غيره وكل ما يحتاج الى غيره فهو ممكن فكل شئ
غير الوجود ممكن وكل ممكن يحتاج الى فاعل يرجح وجوده على عدمه فلو لم يكن الوجود
واجبا يستند اليه الممكنات لدار او تسلسل لكن اللازم بطل فالملزوم مثله فاذا
هو واجب الوجود ثم انه يجب ان يكون حقيقة واحدة اذ لو تعدد فاما ان
يكون بعض منها واجبا لذاته والبعض الآخر عارضا للممكنات او يكون الكل
واجبا لذاته ويبطل الاول لزوم التركيب في الامور الثابتة في نفس الامر والثاني بطلان
التوحيد ولا يجوز ان يكون امورا متباينة للاشياء والا يلزم كونها معدودة في
انفسها فيتعين ان يكون امورا منبسطة فيها وممتازا عنها بذاتها وذلك ان
يقبل الوجود اما ان يكون مباينا للاشياء او نفسها او وصفا لها كلها او بعضها

او موصوفا بها ويبطل الاول حديث لزوم كون الاشياء معدومة واسناد الجعل
والمؤثر كناية او تشبيه خروج عن طور العقل فلا يليق البحث عنه كيف ولو جاز
ذلك في الوجود لجاز في غيره وانه يسقط ظاهرة ويبطل الثاني برهان التوحيد
وسقوط التنزيه ويبطل الثالث لزوم التركيب في الامور الثابتة في نفس الامر
فتعين الرابع وهو انه حقيقة واحدة تتنزل وتظهر في تلك الاشياء ظهور البحر في
امواجه فان قلت قد ظهر مما ذكرته ان الوجود معنى حاصل للاشياء التي
هي بمنزلة العين والصفات له فما وجه قولهم ان حقيقة الحق اعني الوجود ليس الا
عين الهويات قلت وجهه ان الهوية قد يطلق على نفس التعين والتقيد
وقد يطلق على الذات المتعينة من حيث تعينها فعلى الاول يكون
التغاير بينهما بالذات والية يشير قولهم العالم بمنزلة الخيال والسراب وعلى
الثاني يكونان متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار فان قلت
كيف تتنزل الامر القديم ويتصف بالامور المحدثة قلت مع ان الوصف
بالحدوث بل بالتجدد لما عرفت وانصاف القديم بالمتجدد مما لم يتم
فان على امتناعه على ان الادلة المذكورة في الكلام على نفي ذلك مما لم يتم كما لا
يخفى على المتدرب في الصناعة فان قلت اذا تنزل اليها فعل يصفها اطلاقا

وانت اذا تأملت فيما ذكرناه اولا وثانيا علمت ان الاشياء بالنظر الى الحق بمنزلة
الخيال والسراب وبالنظر الى انفسها امور ثابتة في الجملة

اوجد

الاسماء الالهية على الحضرة الباقية في هوية الغيب ام يطلق ايضا على الهوية السارية
قلت الظاهر هو الاول لكن المقرر في السنة المحققين من ارباب المكاشفات
اطلاقه على القدر المشترك اعني الحضرة الجامعة بينهما فان قلت اليس يلزم من سقوط
التنزيهات الالهية وارتفاع الشرائع النبوية وانهدام قاعدة الثواب والعقاب
قلت لا اذ يمكن تأويلها بالاول ولهم ان يقولوا ان حضرة الوجوب من حيث
هي حضرة مقدسة فلا تقبل المخالطة والتجري الى غير ذلك من الاوصاف
الجسمانية المشروطة بالتعين والكثرة فيرشدك اليه ما ذكروا في حال البرزخ
بالقياس الى الصورة وكذا الانوار الواقعة على الاجرام الكثيفة واما المكلف
والعاقب فهو الحضرة الباقية في هوية الغيب او الجامعة بينهما والمكلف
والمعاقب هو الهوية الظاهرة في العين فان قلت يعذب الهوية يستلزم
تعذيب تلك الحضرة ضرورة تغايرهما قلت قد مر ان قبول مثله مشروط بالتوى
وله مثل في المواد الجزئية فالقابل ليس الا الهوية العينية دون الحضرة الجامعة المقدسة الخ
لا كثافة فيها والكثرة انما الكثرة في الاضافات والتعينات التي هي بمنزلة
الخيال والسراب في انفسها واعلم ان له مراتب في تنزلاته لا بد من الاشارة
اليها اشارة حضرة الاولى مرتبة الاحدية اي تهلك جميع الاسماء والصفات

اغ حضرة الوجود الماحية بشرط ان لا يكون معها شيء ويسمى جمع الجمع وحضرة الحقايق
ومرتبة العماء على ما وقع في الاثار النبوية والثانية مرتبة الواحدية المسماة بمرتبة الالوهية
ومقام الجمع وهي عبارة عن الوجود الماحي مع الاسماء والصفات الالهية والثالثة
مرتبة الاسم الباطن والاول والعليم رب الاعيان الثابتة وهي عبارة عن
الوجود بشرط ثبوت الصور العلمية المسماة بالاعيان الثابتة في مرآة العلم والصورة
الجامعة هي صورة آدم الكل وروحه بيناء على ما تعلق الحب الذاتي ولهذا كان حبيب
الله به اولا في العلم وآخرا في العين الرابعة مرتبة اسم الرحمن رب العقل الاول
المسمى بعقل الكل ولوح القضاء وام الكتاب والقلم الاعلى وهي عبارة
عن الوجود بشرط ثبوت كليات الاشياء فيه والخامسة مرتبة الاسم
الرحيم رب نفس الكل المسماة بلوح القدر واللوح المحفوظ والكتاب
المبين وهي عبارة عن الوجود بشرط ان يكون الكليات جزئية مفصلة
من غير احتجاب بعضها عن كلها وهكذا تنزل الى آخر المراتب اعني مرتبة الاسم
الظاهر المطلق والآخر رب عالم الملك وهي الهوية السارية في الكل وللانسان
مرتبة جمع الجمع فهو المظهر الكامل اذا تمهد هذا عندك تبين ان الافعال كلها صادرة
منه لا انه لما ظهرت من صورة المظهر ظن انها صادرة عنها وانه اثر على ما

الى طالب كرم الله وجهه في جواب كميل نور يتجلى من صبح الازل على مبا كل العدمات
فطهره من الحركات والسكنات فان قلت اذا كانت الافعال كلها
مستندة الى الحق سبحانه وهي والصور البرازخية بمنزلة الالات
يكون الكفرة والعصاة مسخرة تحت قدرته
تفعل فيهم ما تشاء ويحكم ما يريد فما سبب تعذيبهم
فلم يسبب استدعاءهم بلسان الاستعداد
الكفران والعصيان فان قلت
ان الاستعداد مستند الى الفيض
الاقدس فليتم الكفر بما قضاه حبانه
هو نعيم الذاتية هذا والمكلم
لسان الحال ارجاع
اختلافات
العلماء الى
جانب اللفظ
والقال