مجموعه الرسائل المجلفه بخط سعد جلبي نوكر

١ رساله ثلاثيات البخاري — رساله في الحرب المروي عن الوزير الانصاري ٤

رساله معموله لبيان وجه المناسبه بين البسمله والحمدله ٨ — رساله موضوعه لبيان النهي عن الاستنصار باهل المشركين ١٢

حواشي مولى الطول على رساله المعموله في بيان موضوعات العلوم ١٧ — رساله في جواب مسئله واقعه في الفتوى لسعد افندي ٢٨

رساله في بيان القرود وفي وجه تسميتها قرود ٤٤ — رساله في وجه تسميه علم الجبر والمقابله بعلم الجبر ٤٨

رساله في الوسع المحدث — موضوعات العلوم لمولى الطول ٥٥

رساله في عدم المناظره ٧٢ — موضوعات جلال الدواني ٧٦

Süleymaniye Kütüphanesi
Kısmı: Esat ef.
Yeni Kayıt No.: -
Eski Kayıt No.: 3547

عدد ١٧

اول رساله ثلاثيات للامام المجاهد
ابي عبد الله البخاري

٤٧٥٤٧

يا حافظ

ع
د

از کمال مرحومزم صکوه سیخ الاسلام اولان
سعدی افندی حضرتلرینکدر
رحمه الله

یا کبیر

عملکه اسعل
سم

اسکسه العصر الله تعالی
انواحه لصاحبها

موسی الصمد
ام سرف یا سصحابه العصر الی ربه

محمد حمدی المولی المرحوم علی احمد
عمرلها
هو الکبیر سنه ۱۲۵۰

ثم عرض العصر الکسه سحابه و تعالی
ابراهیم حمدی احمد الوزیر
عمرلها سنه ۱۲۰۶

رسالة ثلاثيات البخاري

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى سبيل السداد. واسعدنا باتباع سنن
نبينا محمد سيد العباد. صلى الله عليه وعلى آله وصحابه الامجاد.
الذين جاهدوا لقمع اهل الضلال والعناد. وبعد فان الجامع
الصحيح للامام العالم الرباني. والهمام الفاضل الصمداني. قدوة
افاضل المحدثين. اسوة اماثل المتقنين. ابي عبد الله محمد بن اسماعيل
البخاري اسكنه الله في اعلى غرف جنانه الباري. لما كان اجل الكتب
المرغوبة المفخمة. بعد كتاب الله. وافضل الصحف المرفوعة المكرمة اشرف
خطاب الله. وفوائده كثيرة لا تحصى وعوايده غزيرة لا تقصى.
فلكل حاجة يتلى ويستجاب. ونعم الشفيع المشفع يوم الحساب. بتوكت
بقراءته على التمام. ببذل وسع وجهد واهتمام. على الطالبين للكنوز
حقايقه. والراغبين الى رموز دقايقه. وهي الفت فيه اثنين
وعشرين حديثا ثلاثي الاسناد وفيما عاليا مصلوا صحيح الاسناد
جمعتها في سلك بعد ان كانت منثورة. ونظمتها في عقد من حيث
كانت منثورة. مراعيا لاسلوب الاصل واداءه بايراد كل منها في
بابه. توسلا الى بنيتها بكلامه. صلوات الله عليه سلامه. ثم جعلتها
هدية نخاره السلطان المجاهد في سبيل الله المجد المجتهد في اعلاء كلمة الله
ابي الفتح السلطان بايزيد بن محمد بن مراد خان زاد الله الخير معقودا في نواصي
خيله الى انقراض الدهور والازمان. ثم يتهلل من الملك الحق الاله ان
يجعل لواءه خيرا من اولاده وان يمتع العالمين بطول حياته ويديم

باب اثم من كذب على النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو عبد الله
محمد بن اسماعيل البخاري رضي عنه عنه في صحيحه حدثنا المكي بن ابراهيم قال
حدثنا يزيد بن ابي عبيد عن سلمة بن الاكوع رضي الله عنه قال سمعت النبي
صلى الله عليه وسلم يقول من يقل علي ما لم اقل فليتبوأ مقعده من النار

باب ودم ينفي ان يكون بن الصلصل والنشرة قال رضي الله عنه
في صحيحه حدثنا المكي بن ابراهيم قال حدثنا يزيد بن ابي عبيد عن سلمة بن الاكوع
رضي الله عنه قال كان جدار المسجد عند المنبر ما كادت الشاة تجوزها

باب الصلوة الى الاسطوانة قال رضي الله في صحيحه
حدثنا المكي بن ابراهيم قال حدثنا يزيد بن ابي عبيد قال كنت اتي مع سلمة
بن الاكوع رضي الله عنه فيصلي عند الاسطوانة التي عند المصحف
فقلت يا ابا مسلم اراك تتحرى الصلوة عند هذه الاسطوانة
قال فاني رايت النبي صلى الله عليه وسلم يتحرى الصلوة عندها.

باب وقت المغرب قال رضي الله عنه في صحيحه حدثنا
المكي بن ابراهيم قال حدثنا يزيد بن ابي عبيد عن سلمة بن الاكوع رضي
الله عنه قال كنا نصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم المغرب اذا توارت
بالحجاب باب اذا نوى بالنهار صوما قال رضي الله عنه
في صحيحه حدثنا ابو عاصم عن يزيد بن ابي عبيد عن سلمة بن الاكوع رضي الله
عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث رجلا ينادي في الناس يوم عاشوراء
ان من اكل فليتم او فليصم ومن لم ياكل فلا ياكل باب
صيام عاشوراء قال رضي الله عنه في صحيحه حدثنا المكي بن ابراهيم قال حدثنا

يزيد بن ابي عبيد عن سلمة بن الاكوع رضي الله عنه قال امر النبي صلى الله عليه
وسلم رجلا من اسلم ان اذن في الناس ان من كان اكل فليصم بقية يومه
ومن لم يكن اكل فليصم فان اليوم يوم عاشوراء باب
ان اهال دين الميت على رجل جاز قال رضي الله عنه في صحيحه حدثنا المكي
بن ابراهيم قال حدثنا يزيد بن ابي عبيد عن سلمة بن الاكوع رضي الله عنه
قال كنا جلوسا عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ اتي بجنازة فقالوا صل عليها
فقال هل عليه دين قالوا لا قال فهل ترك شيئا قالوا لا فصلى عليه ثم
اتي بجنازة اخرى فقالوا يا رسول الله صل عليها قال هل عليه دين
قيل نعم فقال هل ترك شيئا قالوا ثلثة دنانير فصلى عليها ثم اتي بالثالثة
فقالوا صل عليها قال هل ترك شيئا قالوا لا قال فهل عليه دين قالوا ثلثة
دنانير فقال صلوا على صاحبكم قال ابو قتادة صل عليه يا رسول الله وعلي
دينه فصلى عليه باب من تكفل عن ميت دينا فليس له
ان يرجع قال رضي الله عنه في صحيحه حدثنا ابو عاصم عن يزيد بن ابي عبيد عن
سلمة بن الاكوع رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم اتي بجنازة ليصلي
عليها فقال هل عليه دين قالوا لا فصلى عليه ثم اتي بجنازة اخرى
فقال هل عليه من دين قالوا نعم قال صلوا على صاحبكم قال ابو قتادة
على دينه يا رسول الله فصلى عليه باب هل تكسر
الدنان التي فيها الخمر او يحرق الزقاق قال رضي الله عنه في صحيحه
حدثنا ابو عاصم الضحاك بن مخلد عن يزيد بن ابي عبيد عن سلمة
بن الاكوع رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم راى بريرا ناقد يوم خيبر
قال على ما توقد هذه النيران قالوا على الحمر الانسية قال اكسروها

ذكر هذا الحديث في الحوالة وههنا في الكفالة
لانه كفالة في الحقيقة لكن لما كان فيه معنى نقل الحق
الى الحوالة مجازا او لان رسول الله صلى الله عليه وسلم
لما كان اولى بالمؤمنين انفسهم فكانه اداه عنهم
الميت عن ابي قتادة لانهما متقاربان سعدي وخط

اما دليل الاحتجاج على عدم الرجوع فانه لو كان الرجوع
لقام الكفيل مقام الطالب فلم يكن النبي صلى الله عليه
وسلم يمتنع عليه بعد ضمان ابي قتادة كرماني

جمع الحمار الانسية بكسر الهمزة وسكون النون وهو
المشهور عند الوحشية لشبه بينهما لا فتلاطها
بالناس الذي هو الانسان وقيل بفتح الهمزة
والنون كرماني

واهريقوها قالوا الا نهريقها ونغسلها قال اغسلوا باب
الصلح في الدية قال رضي الله عنه في صحيحه حدثنا محمد بن عبد الله الانصاري
قال حدثني حميد ان انسا حدثهم ان الربيع وهي ابنة النضر كسرت
ثنية جارية فطلبوا الارش وطلبوا العفو فاتوا النبي صلى الله عليه وسلم
فامرهم بالقصاص فقال انس بن النضر اتكسر ثنية الربيع يا رسول الله
لا والذي بعثك بالحق لا تكسر ثنيتها فقال يا انس كتاب الله القصاص
فرضي القوم وعفوا فقال صلى الله عليه وسلم ان من عباد الله من لو اقسم على الله لابره
باب البيعة في الحرب ان لا يفروا قال رضي الله عنه
في صحيحه حدثنا المكي بن ابراهيم قال حدثنا يزيد ابو عبيد عن سلمة
بن الاكوع رضي الله عنه قال بايعت النبي صلى الله عليه وسلم ثم عدلت الى ظل الشجرة
فلما خف الناس قال يا ابن الاكوع الا تبايع قلت قد بايعت يا
رسول الله قال وايضا فبايعته الثانية فقلت له يا ابا مسلم على اي
شيء كنتم تبايعون يومئذ قال على الموت باب
من رأى لقرقد فنادى بأعلى صوته يا صباحاه حتى يسمع الناس
قال رضي الله عنه في صحيحه حدثنا المكي بن ابراهيم قال اخبرنا يزيد بن
ابي عبيد عن سلمة بن الاكوع رضي الله عنه انه اجره قال خرجت
ثم المدينة ذاهبا نحو الغابة حتى اذا كنت بثنية الغابة لقيني
غلام لعبد الرحمن بن عوف قلت ويحك مالك قال اخذت لقاح
النبي صلى الله عليه وسلم قلت من اخذها قال غطفان وفزارة فرفعت ثلث
مرات اسمعت بين لابتيها يا صباحاه يا صباحاه ثم اندفعت
حتى لحقهم وقد اخذوها فجعلت ارميهم واقول انا ابن الاكوع

واهريقوها

والیوم یوم الرضع فاستنقذتها منهم قبل ان یشربوا فانقلبت
بها اسوقها فلقینی النبی صلعم فقلت یا رسول الله ان القوم عطاش
وانی عجلتهم ان یشربوا فسقیهم فابعث فی اثرهم فقال یا ابن الاکوع
ملکت فاسجح ان القوم یقرون فی قومهم باب
صفة النبی صلعم قال رضی الله عنه فی صحیحه حدثنا عصام بن خالد قال
حدثنا جریر بن عثمان انه سئل عبد الله بن بسر صاحب النبی صلعم
قال رأیت النبی صلعم اکان شیخا قال فی عنفقته شعرات بیض
باب فی غزوة خیبر قال رضی الله عنه فی صحیحه حدثنا الملک بن
ابراهیم قال حدثنا یزید ابو عبید قال رایت اثر ضربة فی ساق سلمة
فقلت یا ابا مسلم ما هذه الضربة فقال هذه ضربة اصابتنی یوم خیبر
فقال الناس اصیب سلمة فاتیت النبی صلعم فنفث فیه ثلث نفثات
فما اشتکیتها حتی الساعة باب بعث النبی
صلعم اسامة بن زید الی الحرقات من جهینة قال رضی الله عنه فی
صحیحه حدثنا ابو عاصم الضحاک بن مخلد قال اخبرنا یزید ابو عبید
عن سلمة بن الاکوع رضی الله عنه قال غزوت مع النبی صلعم سبع
غزوات وغزوت مع ابن حارثة استعمله علینا باب
یا ایها الذین امنوا کتب علیکم القصاص قال رضی الله عنه فی صحیحه حدثنا
محمد بن عبد الله الانصاری قال حدثنا حمید ان انسا حدثهم ان النبی صلعم
قال کتاب الله القصاص باب اثنین المجوس والمیتة
قال رضی الله عنه فی صحیحه حدثنا الملک بن ابراهیم قال حدثنا یزید بن
ابی عبید عن سلمة بن الاکوع قال لما استوا یوم فتح خیبر وقروا البزان

قال النبی

قال النبی صلعم علی ما اوقدتم هذه البزان قالوا علی لحوم الحمر
الانسیة قال اهریقوا ما فیها واکسروا قدورها فقام رجل منهم
القوم فقال نهریق ما فیها ونغسلها فقال النبی صلعم او ذاک
باب ما یؤکل من لحوم الاضاحی وما یتزود منها قال
رضی الله عنه فی صحیحه حدثنا ابو عاصم عن یزید ابی عبید عن سلمة بن
الاکوع رضی الله عنه قال قال النبی صلی الله علیه وسلم من ضحی منکم فلا
یصبحن بعد ثالثة وفی بیته منه شیء فلما کان العام المقبل قالوا
یا رسول الله نفعل کما فعلنا العام الماضی قال کلوا واطعموا وادخروا
فان ذلک العام کان بالناس جهد فاردت ان تعینوا فیها باب
اذا قتل نفسا خطاء فلا دیة له قال رضی الله عنه فی صحیحه حدثنا الملک
بن ابراهیم قال حدثنا یزید ابی عبید عن سلمة بن الاکوع رضی الله عنه
قال خرجنا مع النبی صلعم الی خیبر فقال رجل منهم اسمعنا یا عامر من
هنیهاتک فحذا بهم فقال النبی صلعم من السائق قالوا عامر
فقال رحمه الله فقالوا یا رسول الله هل لا امتعتنا به فاصیب صبیحة
لیلة فقال القوم حبط عمله قتل نفسه فلما رجعت وهم یتحدثون
ان عامرا حبط عمله فجئت الی النبی صلعم فقلت یا نبی الله فداک ابی
وامی زعموا ان عامرا حبط عمله فقال کذب من قالها ان له لاجرین
اثنین انه لجاهد مجاهد وای قتیل یزیده علیه باب
السوط بالبس قال فی صحیحه حدثنا الانصاری قال رضی الله عنه حدثنا
حمید عن انس رضی الله عنه ان ابنة انس لطمت جاریة فکسرت ثنیتها
فاتوا النبی صلعم فامر بالقصاص باب من باع مرتین

قال رضي الله عنه في صحيحه حدثنا ابو عاصم غن يزيد بن ابي عبيد عن سلمة
بن الاكوع رضي الله عنه قال بايعنا النبي صلعم تحت الشجرة فقال
لي يا سلمة الا تبايع قلت يا رسول الله قد بايعت في الاول قال
وفي الثاني باب ——— وكان عرشه على الماء وهو رب
العرش العظيم قال رضي الله عنه في صحيحه حدثنا خلاد بن يحيى قال
حدثنا عيسى بن طهمان قال سمعت انس بن مالك رضي الله عنه
يقول نزلت اية الحجاب في زينب بنت جحش واطعم عليها يومئذ
خبزا ولحما وكانت تفخر على نساء النبي صلعم وكانت تقول ان الله انكحني
في السماء

رسالة في الحديث المروي عن ابي ايوب الانصاري رضي الله عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله لا يحصى ثناء العباد والصلوة على خير سنة مناط السعادة
في المبداء والمعاد وعلى اله واصحابه الامجاد الذين جاهدوا في
سبيل الله لقمع اهل الضلال والعناد وبعد فان الجامع الصحيح
للامام العالم الرباني والهمام الفاضل الصداني فروة افاضل
المحدثين اسوة اماثل المتقدمين ابي الحسين مسلم بن حجاج
القشيري تغمده الله بغفرانه واسكنه في اعلى غرف جنانه لما كان
اجل الكتب المرفوعة المفخمة بعد كتاب الله واجل الصحف المرفوعة
المكرمة اثر خطاب الله فوايده كثيرة لا تحصى وعوايده غزيرة
لا تعقى تركت بقرأته على التمام ببذل وسعي وجهدي واهتمام
على الطالبين لكنوز حقايقه والراغبين الى ورود دقايقه وجابين

الفت

الفيت فيه من الاحاديث الصحيحة الشريفة والاخبار الرفيعة اللطيفة
ما رواه عن النبي صلعم ابو ايوب الانصاري رضي الله عنه من احوال النبي
صلعم جمعتها في سلك بعد ان كانت منثورة ونظمتها في عقد من جنب
كانت منثورة مراعيا الاسلوب الاصل واداته بايراد كل منها في اية
تتلى الى ان ينتهي بكلامه صلوات الله عليه وسلامه ثم جعلتها هدية
لخزانة السلطان المجاهد في سبيل الله المجد المجتهد في اعلاء كلمة
الله ابي الفتوح السلطان بايزيد بن محمد بن مراد خان ازال الحق
معقودا في نواصي جنله الى انقراض الدهور والازمان ثم ينتهل
من الحق الملك الاله ان يجعل اخراه خيرا من اولاه وان يمتع العالمين
بطول حياته ويرفع درجات العالمين باقبال ذاته انه على ذلك
قدير وباجابة الامال جدير باب ——— الامر
بعبادة الله وتوحيده وشرايع دينه عن ابي ايوب الانصاري رضي الله
عنه ان اعرابيا عرض لرسول الله صلعم وهو في سفر فاخذ بخطام
ناقته او بزمامها ثم قال يا رسول الله او يا محمد اخبرني بما يقربني
من الجنة وما يباعدني من النار قال فكف النبي صلعم ثم نظر في اصحابه
ثم قال لقد وفق او لقد هدي قال كيف قلت قال فاعادها فقال
النبي صلعم تعبد الله ولا تشرك به شيئا وتقيم الصلوة وتوتي الزكوة
وتصل الرحم دع الناقة ثم ابو ايوب الانصاري رضي الله عنه قال جاء
الرجل الى النبي صلعم فقال دلني على عمل اعمله يدنيني من الجنة ويباعدني
من النار قال تعبد الله ولا تشرك به شيئا وتقيم الصلوة وتوتي الزكوة
وتصل ذا رحمك فلما ادبر قال رسول الله صلعم ان تمسك بما امر به دخل الجنة

باب لا يستقبل القبلة بغائط ثم ابي ايوب الانصاري

رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا اتيتم الغائط فلا يستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ببول ولا غائط ولكن شرقوا او غربوا قال ابو ايوب الانصاري رضي الله عنه فقدمنا الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت قبل القبلة فننحرف عنها ونستغفر الله باب في الرجل يطأ ولا ينزل عن ابي ايوب الانصاري رضي الله عنه ثم ابي بن كعب قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الرجل يصيب من المرأة ثم يكسل فقال يغسل ما اصابه من المرأة ثم يتوضأ ويصلي ثم ابو ايوب الانصاري رضي الله عنه ثم ابي بن كعب ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال في الرجل يأتي اهله ثم لا ينزل قال يغسل ذكره ويتوضأ باب ابتاع رمضان بصيام ستة ايام من شوال ثم ابو ايوب الانصاري رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صام رمضان ثم اتبعه ستا من شوال كان كصيام الدهر باب غسل المحرم راسه ثم ابراهيم بن عبد الله بن حنين ثم ابيه ثم عبد الله بن عباس والمسور بن مخرمة انهما اختلفا بالابواء فقال عبد الله بن عباس يغسل المحرم راسه وقال المسور لا يغسل فارسلني ابن عباس الى ابي ايوب الانصاري رضي الله عنه اسأله عن ذلك فوجدته يغتسل بين القرنين وهو يستتر بثوب قال فسلمت عليه فقال من هذا فقلت انا عبد الله بن حنين ارسلني اليك عبد الله بن عباس اسألك كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغسل راسه وهو محرم فوضع ابو ايوب الانصاري رضي الله عنه يديه على ثوب فطأطأه حتى بدا لي راسه ثم قال لانسان يصب على راسه ثم حرك

راسه

استقبال القبلة واستدبارها مكروه في الصحراء والبنيان عندنا وهو مذهب ابو ايوب الانصاري ومجاهد وابراهيم النخعي وعند الشافعي ومالك يكره في الصحراء لا في البنيان ويجوز اجماع مستقبل القبلة في الصحراء والبنيان عند ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله سعد

المراحيض جمع مرحاض وهو موضع الغائط

هذا من رواية صحابي عن صحابي

ان الامر يحتمل الان على وجوب الغسل بالاجماع وان لم يكن معه انزال فهذا الحديث منسوخ بحديث الختانين سعد الحداد رحمه الله

باب لا يستقبل القبلة بغائط ثم ابي ايوب الانصاري

رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا اتيتم الغائط فلا يستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ببول ولا غائط ولكن شرقوا او غربوا قال ابو ايوب الانصاري رضي الله عنه فقدمنا الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت قبل القبلة فننحرف عنها ونستغفر الله باب في الرجل يطأ ولا ينزل عن ابي ايوب الانصاري رضي الله عنه ثم ابي بن كعب قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الرجل يصيب من المرأة ثم يكسل فقال يغسل ما اصابه من المرأة ثم يتوضأ ويصلي ثم ابو ايوب الانصاري رضي الله عنه ثم ابي بن كعب ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال في الرجل يأتي اهله ثم لا ينزل قال يغسل ذكره ويتوضأ باب ابتاع رمضان بصيام ستة ايام من شوال ثم ابو ايوب الانصاري رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صام رمضان ثم اتبعه ستا من شوال كان كصيام الدهر باب غسل المحرم راسه ثم ابراهيم بن عبد الله بن حنين ثم ابيه ثم عبد الله بن عباس والمسور بن مخرمة انهما اختلفا بالابواء فقال عبد الله بن عباس يغسل المحرم راسه وقال المسور لا يغسل فارسلني ابن عباس الى ابي ايوب الانصاري رضي الله عنه اسأله عن ذلك فوجدته يغتسل بين القرنين وهو يستتر بثوب قال فسلمت عليه فقال من هذا فقلت انا عبد الله بن حنين ارسلني اليك عبد الله بن عباس اسألك كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغسل راسه وهو محرم فوضع ابو ايوب الانصاري رضي الله عنه يديه على ثوب فطأطأه حتى بدا لي راسه ثم قال لانسان يصب على راسه ثم حرك راسه بيديه فاقبل بهما وادبر ثم قال هكذا رايته صلى الله عليه وسلم يفعل

باب الصلوة بالمزدلفة ثم ابو ايوب الانصاري رضي الله عنه اخبرانه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع المغرب والعشاء بالمزدلفة باب غدوة في سبيل الله او روحة خير من الدنيا وما فيها ثم ابي ايوب الانصاري رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم غدوة في سبيل الله او روحة خير مما طلعت الشمس وغربت باب كراهية اكل القوم ثم ابي ايوب الانصاري رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اتي بطعام اكل منه وبعث بفضله الي وانه بعث الي يوما بفضله لم ياكل منها لانه فيها ثوما فسالته احرام هو قال لا ولكني اكرهه من اجل ريحه قال رضي الله عنه فاني اكره ما كرهت ثم ابو ايوب الانصاري رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم نزل عليه فنزل النبي صلى الله عليه وسلم في السفل وابو ايوب في العلو فانتبه ابو ايوب ليلة فقال نمشي فوق راس النبي صلى الله عليه وسلم فتحولوا فباتوا في جانب ثم قال للنبي صلى الله عليه وسلم السفل ارفق فقال لا اعلو سقيفة انت تحتها فتحول النبي صلى الله عليه وسلم في العلو وابو ايوب في السفل فكان يصنع للنبي صلى الله عليه وسلم طعاما فاذا جيء به اليه سأل عن موضع اصابع النبي صلى الله عليه وسلم فيتتبع موضع اصابعه فصنع له طعاما فيه ثوم فلما رد سأل عن موضع اصابعه فقيل لم ياكل فنفزع وصعد اليه فقال احرام فقال صلى الله عليه وسلم لا ولكني اكرهه قال فاني اكره ما كرهت او ما كرهت فكان صلى الله عليه وسلم يؤتى باب في الافطار ثم ابي ايوب الانصاري رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الافطار وزينته وجهينة وغفار واسجع ومن كان من بني عبد الله موالي دون الناس ومولى الله و

والروحة بفتح الغين السير من الزوال الى الليل فما قبل الزوال الى الزوال والروحة السير من الزوال الى الليل والغدوة السير من اول النهار الى الزوال للتغيير للشك والظاهر ان ذكر الثواب هنا لحصول كل واحد منها والظاهر ان هذا الثواب لمن قصد بذلك الجهاد في طريقه الى الغزو والرواح من بلده بل يحصل لها الثواب الجسيم ايضا ان قصد في ضمن القتال ايضا ان الجهاد في سبيل الله سعد قدس

اي الطعام الذي فيه الثوم ومجمع عليه وان كره لمن اراد حضور المسجد او حضور جمع وغير المسجد او مخاطبة الكبار ويلحق بالثوم كل ما له رائحة كريهة سعد قدس

اما قوله ارفق فلعله رجع نسبته انه ارفق به وما هكذا به وقاحة واما كراهته ابي ايوب اكل ما فيه ثوم من الادب المحبوب الجميل وفي هذا الحديث منقبة ظاهرة لابي ايوب الانصاري رضي الله عنه في وجوه منها ترويه صلى الله عليه وسلم ومنها ادبه معه ومنها موافقته في ترك الثوم حيث قال اني اكره ما كرهته ومنها صداقة المحب الصادق ان يحب ما احب محبوبه ويكره ما كرهه سعد قدس

خاف من ان لو ترك فيه ما اوذاه الا متاع من طعام

المراد ببني عبد الله هنا بنو علية الوتر من غطفان سماهم النبي صلى الله عليه وسلم بني عبد الله سعد قدس

رسوله مولاهم باب النهي ان يهجر اخاه فوق ثلث عن ابي
ايوب الانصاري رضي الله عنه ان رسول الله صلعم قال لا يحل لمسلم ان يهجر
اخاه فوق ثلث ليال يلتقيان فيعرض هذا ويعرض هذا وخيرهما الذي
يبدأ بالسلام باب النهي عن ضرب الوجه عن ابي ايوب
الانصاري رضي الله عنه يحدث عن ابي هريرة قال قال رسول الله
صلعم اذا قاتل احدكم اخاه فليجتنب الوجه عن ابي ايوب الانصاري
رضي الله عنه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم اذا قاتل احدكم اخاه
فليجتنب الوجه فان الله تعالى خلق آدم على صورته باب
ثم قال لا اله الا الله وحده لا شريك له عن ابي ايوب الانصاري رضي الله
عنه قال قال رسول الله صلعم من قال لا اله الا الله وحده لا شريك له
له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير عشر مرار كان كمن اعتق
اربعة انفس من ولد اسماعيل باب في غزوان الله بالنفر
عن ابي ايوب الانصاري رضي الله عنه انه قال حين حضرته الوفات
كنت كتمت عنكم شيئا سمعته من رسول الله صلعم سمعت رسول الله
صلعم يقول لولا انكم تذنبون لخلق الله خلقا يذنبون ليغفر لهم
عن ابي ايوب الانصاري رضي الله عنه عن رسول الله صلعم انه قال
لو انكم لم تكن لكم ذنوب يغفرها لكم لجاء الله بقوم لهم ذنوب
يغفرها لهم باب تعذيب يهود في قبورها عن ابي
ايوب الانصاري رضي الله عنه قال خرج رسول الله صلعم بعد ما غربت
الشمس فسمع صوتا فقال يهود تعذب في قبورها

فيه دليل على ثبوت عذاب القبر

خاتمة

قالوا هذا تقبيح بالنهي عن ضرب الوجه فانه لطيف يجمع المحاسن والعناد له لطيفة نفيسة فيدخل فيه النهي عن ضرب زوجته او ولده او عبده ضربا شديدا فليجتنب الوجه ونحوه مما يشينه

مهم الحديث عن ضرب الوجه فانه منهي

قيل الضمير في صورته راجع الى الاله المضروب وهذا ظاهر وقيل راجع الى آدم وفيه بعد وقيل يعود الى الله تعالى والاضافة للتشريف والاختصاص كقوله تعالى ناقة الله وبيته بيت الله وغير ذلك

خاتمة في بعض منقبة ابي ايوب الانصاري رضي الله تعالى عنه

قال الكرماني في شرحه للبخاري ابو ايوب هو خالد بن زيد بن كليب
الخزرجي الصحابي الجليل ثم الشامي شهد بدرا والعقبة والمشاهد
كلها مع رسول الله صلعم نزل عليه رسول الله صلعم حين قدم المدينة شهرا
حتى بنيت مساكنه ومسجده وقدم على ابن عباس البصرة قال الى
اخرج من مسكني لك كما خرجت لرسول الله صلعم عن مسكنك فاعطاه
ما اغلقت عليه الدار وعشرين الفا واربعين عبدا وهو ممن
غلبت كنيته روى له عن رسول الله صلعم مائة وخمسون حديثا خرج
البخاري منها ثمانية وكان مع علي رضي الله عنه في حروبه ومات با
القسطنطينية غازيا سنة خمسين وذلك مع يزيد بن معاوية خرج
معه غازيا فمرض فلما ثقل قال لاصحابه اذا انا مت فاحملوني فاذا صففتم
العدو فادفنوني تحتا اقدامكم ففعلوا فقبره قريب من سورها معروف
الى اليوم معظم يستشفون به ويستشفون قال محي السنة في معالم
التنزيل قال ابو ايوب الانصاري رضي الله عنه لما اعز الله دينه
ونصر رسوله قلنا فيما بيننا انا قد تركنا اهلنا واموالنا حتى فشى
الاسلام ونصر الله بنيه فلو رجعنا الى اهلنا واموالنا فاقمنا فيها و
اصلحنا ما ضاع منها فانزل الله تعالى وانفقوا في سبيل الله و
لا تلقوا بايديكم الى التهلكة والتهلكة الاقامة في الاهل والمال
وترك الجهاد فما زال ابو ايوب يجاهد في سبيل الله حتى كان آخر غزوة
غزاها القسطنطينية في زمن معاوية فتوفي هناك ودفن في
اصل سور قسطنطينية ويستشفون به

قبر ابي ايوب وتقبيله للكافر الذمي

خاتمة في بعض منقبة ابي ايوب الانصاري رضي الله تعالى عنه

رسالة تعمل لبيان هدم الكنيسة وبيت النار في القرى والبلد والامصار

الحمد لله الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وفضله
على من سواه من ملائكته ورسله وجعل لامته وجه الارض مساجد يذكر فيها
اسمه وامرهم باعلاء الحق واطفاء نيران الكفر وهدم بيت تعبدهم حتى لا
يبقى منه رسم والصلوة والسلام على نبيه محمد سيد الانام وآله الكرام و
اصحابه العظام ومن تبعهم بالاعتصام الى قيام الساعة وساعة القيام
وبعد فلما استتب الامر في باب الكنايس والبيع وبيوت النار كتب اوراقا
ينكشف بها ما هو المحاذ في القرى والامصار وجعلتها على فصول وخاتمة
طلبا لمرضاة الله وخير خاتمة واعلم ان الكنيسة لا تخرج من ان تكون قد تميزت
حديثة وكل واحدة منها اما ان تكون في البلاد او في القرى والسواد وكل
واحدة منها اما ان تكون مفتتحة صلحا او قهرا وعنوة والمفتوحة عنوة
قرية كانت او بلدة اما ان يقر عليها اهلها اولا والقرية المفتوحة
قهرا اما ان يجعلها الامام مصرا اولا وهذه عدة اقسام اوردت كل قسم
منها في فصل الا ان البعض لاشتراكه مع اخر منها في حكم واحد اوردتها
في فصل **فصل** في القديمة في بلدة فتحها الامام عنوة ثم جعلهم ذمة او
في قرية كذلك ثم جعلها الامام مصرا من امصار المسلمين قال في التجريد كل
من امصار المذكور ظهر عليهم المسلمون عنوة وصالحهم الامام على ان يجعلهم ذمة
وفيها كنايس قديمة منعوا من الصلوة فيها وامروا ان يجعلوها مساكن
لانها لما فتحت عنوة صارت للغانمين فلا يستحقها اهل الذمة الا بتقريرهم
فكان تقريرهم لمعنى التمكين من الاحداث ولا ينبغي ان يهدمها وكذلك كل
قرية جعلها الامام مصرا لما بينا وقال في النوازل رجل بنى

نقل الكنيسة اليهود والنصارى لمتعبدهم
وكذلك البيعة وكان مطلقا في الاصل
ثم علل بسؤال الكنيسة لمتعبد اليهود
والبيعة لمتعبد النصارى كذا في الكفاية
والغاية لكن الغاية في عرف السؤال
الكنيسة مطلق لمتعبد اليهود والنصارى
ولهذا اكتفى به هنا منه

الحمد لله الذي

من بلاد اهل الشرك قهراً وعنوة ثم صالحهم على ان يجعلهم ذمة وفيها كنايس
قديمة وبيوت النار او كانت قرية من قراهم كذلك ثم صار ذلك الموضع
مصراً من امصار المسلمين يجمع فيها الجمع ويقام فيها الحدود فان الامام يمنعهم
عن الصلوة فيها ثم لا يهدم بناء الكنيسة لكن يؤخرون حتى يجعلوها مساكن
وقال في التسهيل ذكر محمد ان الكنايس والبيع القديمة في امصار المسلمين
قال شمس الائمة السرخسي الاصح عندي ان القديمة لا تهدم وذكر كل بلدة
فتحها الامام عنوة وصالحهم على ان يجعلهم ذمة منعوا عن الصلوة في
كنايسهم القديمة وامرهم ان يجعلوها مساكن وقال في البزازية كل ارض
فتحت عنوة لا يترك فيها كنيسة ولا بيعة ولا بيت النار واعترض على الامام
الحلواني والامام السرخسي بان بخارا وسمرقند فتحا عنوة فكيف تترك
البيع فقالا كانوا مجوسيا واليهود والنصارى كانوا معهودين تحت
ايديهم بالامان والقهر والقهر لا يرد على المعهود فلهذا تترك البيع واما
بيت النار فلا يترك البتة لان القهر ورد عليهم وعلى هذا يترك البيع
بخوارزم لانها فتحت صلحاً وهذا الاعتراض مع جوابه مذكور بعينه
في مجمع الفتاوى وغيره فان قيل قال في التاتارخانية وفي الامصار يترك
القديمة على رواية الاجارات وعامة الكتب وفي الولوالجية وهذا اصح
وعلى رواية كتاب العشر والخراج لا يترك القديمة وبرواية العشر اخذ الحسن
وهذه الروايات فيما ظهر الامام عليهم من غير صلح انتهى كلام ولا يخفى ان
بين هذه الروايات وما سبق نوع مدافعة قلنا لا تدافع ولا منافات
اذ المراد ترك القديمة على رواية الاجارات وعامة الكتب عدم هدمها وعدم
تركها على رواية كتاب العشر هدمها ويدل على ذلك ان هذه الروايات اوردها

الامام فخر الدين قاضيخان في فتاواه مشروحة مفسرة بما قررناه
حيث قال اما القديمة ذكر محمد في الاجارات لا تهدم وذكر في كتاب
العشر والخراج انها تهدم في امصار المسلمين وقال شمس الائمة السرخسي
الاصح عندي رواية الاجارات ويدل عليه قول المبسوط ايضا اما القديمة
في الامصار قيل تهدم وقيل لا واذا عرفت هذا تبين لك اثر المراد
بالاصح في قوله وفي الولوالجية وهذا اصح هو عدم الهدم كما في فتاوى
قاضيخان ثم لا يخفى عليك ان عدم الهدم لا يدل على الترك والابقاء على
المعبدية قطعاً لجواز ان لا يهدم ويجعل مسكناً كما ذكره فيما مر عن ذخيرة اولاد
لمحارر الامام السرخسي قال الاصح عندي رواية الاجارات وهي عدم
الهدم كما عرفته انفاً مع ان القديمة عنده لا يترك على معبديتها بل يجعل
مسكناً كما تحققه فيما سلف على انه لما لم يوجد نقل على ذلك الخصوص
وجب علينا العمل بالنصوص فنحمل رواية الاجارات وعامة الكتب على
ما نص عليه في التجريد وغيره من الكتب المذكورة واما قول البزازية
فيما قرروا بيت النار فلا يترك البتة فمراده كما هو الظاهر انه لا يترك على
معبديته البتة ويجعل مسكنا كما في التجريد وغيره ويحتمل ان يراد انه
يهدم ولا يترك على حاله البتة كما في رواية كتاب العشر والخراج وقوله
وعلى هذا يترك البيع بخوارزم لانها فتحت صلحاً انما يترك على معبديتها
بقرينة الصلح وبما ذكرنا الكلام في هذا المقام ظهر التطبيق والتلفيق
بعون الله الملك التوفيق **فصل** اما القديمة في بلدة فتحها الامام قهراً
وعنوة ثم لم يجعلهم ذمة بل استرقهم او قتلهم ثم صارت مصراً من
امصار المسلمين يجمع فيه الجمع ويقام فيه الحدود ثم نقلت اليه طائفة

من النصارى واليهود كدار السلطنة قسطنطنية حميتة اليوس والبيعة
فليست من محل التراعي في شئ لانها بالقهر وسبي اهلها صارت للمسلمين
فجعلها بعده معبداً للطائفة اخرى من المشركين احداث بلا مرية كما لا يخفى
على من له ادنى فقه ادنى دربة ولانهم لما لم يجوزوا جعلها معبداً في بلدة فتحت
عنوة واقر اهلها عليها لمعنى الاحداث كما عرفته فههنا بالطريق الاولى
لظهور معنى الاحداث لما بيناه ولان اتخاذها معبداً كاتخاذ دار من الدور
القديمة معبداً لاشتراكهما في الاحداث بعدما صارت للمسلمين وكونها
كنيسة قبل ذلك لا يجدي طائلا بذلك ولان قول الامام الحلواني والامام
السرخسي فيما مر واما بيت النار فلا يترك البتة لورود القهر عليهم حجة
قاطعة وبينة واضحة لما اوعينا ههنا ولان صاحب الهداية قال
واذا انهدمت الكنائس والبيع القديمة اعادوها وقال في غاية البيان
والمراد من القديمة ما كانت قبل فتح الامام ويبقيهم على تقريرهم و
اراضيهم وذلك لان الصلح لما وقع على تقريرهم وترك التعرض لهم
دل ذلك على اعادة ما انهدم انتهى كلام وهذا تصريح بان القديمة التي
تترك على حالها وتعاد عند انهدامها ما كانت في بلدة فتحت صلحاً
على تقريرهم واراضيهم وترك التعرض لهم وبما اوضحناه ظهر الحق
في القرى والامصار ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار **فصل**
واما القديمة في السواد والقرى ففي فتاوى قاضيخان قال مشايخنا
قال لا تهدم الكنائس والبيع القديمة في السواد والقرى وفي المنية اما
البيع القديمة في السواد لا تهدم في الروايات كلها وكذا في التتمة واعلم
انهم ذكروا فيما مر ان القرية التي فتحت عنوة واقر عليها اهلها ثم صارت

مصراً من امصار المسلمين لا يهدم فيها القديمة بل يجعل مسكنا ولا يخفى في
ان التقييد بصيرورتها مصراً للمسلمين دلالة على انها فيما لم يتمصر للمسلمين يترك
على حالها ولا يجعل مسكنا اذا عرفت هذا فنقول ان اريد بالقرى ههنا
ما تمصرت للمسلمين ينبغي ان يراد بهدم هدم القديمة جعلها مسكناً
لما عرفته وان اريد بها ما لم يتمصر كذلك ينبغي ان يترك على حالها لما بيناه
فصل واما القديمة في الصلحية ففي الناتارخانية اذا وقع الصلح
بينهم وبين الامام قبل ظهور الامام عليهم وعلى انفسهم واراضيهم
على ان تقاسمهم الامام منازلهم في مصرهم فان الكنائس يترك على
حالها في الروايات كلها المصر والقرى في ذلك سواء ولكن يمنعون
عن الاحداث فيها وفي المنية وامّا القديمة في الصلحية يترك في المواضع
كلها في الروايات كلها قال محمد رحمه الله ليس ينبغي ان يترك في ارض العرب
كنيسة ولا بيعة ولا بيت نار في الصلحية يترك في المواضع كلها ويمنع
احداثها في الامصار وفي القرى في قولهم جميعا وكذا في التتمة وفي
التجريد اذا طلب قوم من اهل الحرب منا ان نصير ارضهم بيوت نوائب الحاج
والجزية ويجري عليهم احكام الاسلام يجب اجابتهم اليه لان عقد الذمة
ترك المحاربة وانهم خلف عن الاسلام فاذا جاؤا بالاصل وهو الاسلام
يجب قبوله فكذا الخلف ولا يتعرض للكنائس وبيعهم ولا يهدم شئ
من ذلك لان عقد الذمة وقع على ترك التعرض لها **فصل** واما
الاحداث في الامصار ففي التتمة اهل الذمة اذا ارادوا احداث البيع و
الكنائس في الامصار يمنعون بالاجماع وكذا في المنية وقال في فتاوى
قاضيخان اذا اراد اهل الذمة احداث البيع والكنائس او المجوس احداث

بيت النار واراد ذلك في امصار المسلمين وفيما كان من فناء المصر فعفوا
عن ذلك عند الكل ولا يترك الدخان يتخذ في بيته صومعة في المصر يصلي فيه
وقال في الهداية والصومعة للتخلي فيها بمنزلة البيعة بخلاف موضع الصلوة
في البيت لانه بتبع السكنى وفي التحفة والمبسوط وان صالح قوم من اهل الحرب
على ارضهم وصارت ذمة وعمرت حتى يقام فيها الحدود فانه يترك فيها
من البيع والكنيسة ما كانت يوم صلحوا وليس للمسلمين ان يهدموا وان
احدثوا غيره يهدم ما كان في المصر والمصر القصبة والمدينة والتربض وقال
في التجريد وان اراد وان يحدثوا شيئا من الكنايس والبيع بعدما عمرت
لم يمكنوا من ذلك لان المصر موضع اظهار شعاير الاسلام فلا يمكن اظهار
شعاير الكفر ولهذا لا يمكنون من اظهار بيع الخمر والخنزير فيه واد خال شيء
من ذلك في المصر وان مقر الامام مصر للمسلمين كما مصر عمر رضي الله عنه الكوفة
والبصرة فاشترى قوم من اهل الذمة دارا اراد وان يتخذوها كنايس
لم يمكنوا من ذلك لما بينا وكذلك لو تخلى رجل في صومعة منع من ذلك
لانه بمعنى احداث الكنيسة وفي النوازل وان طلب قوم من اهل الحرب
الصلح على ان يصيروا ذمة على ان للمسلمين ان اتخذوا مصرا في ارضهم
لم يمنعوهم من ان يحدثوا بيعة او كنيسة ومن ان يظهروا فيه بيع الخمور
والخنازير فلا ينبغي للمسلمين ان يصالحهم على ذلك ولو صالحوهم على ذلك
كان لهم ان ينقضوا الصلح فصل واما الاحداث في القرى ففي الحيرة اختلف
المشايخ فيه قال مشايخ بلخ يمنعون وقال مشايخ بخارا لا قال السرخسي
ان كانت غالب اهلها اهل الذمة لا يمنعون والا يمنعون وفي التتمة ذكر
شمس الايمة السرخسي الاصح عندي يمنعون ثم ذكر في الفساد وذكر هو في السير

الكبير فقال ان كانت قرية غالب اهلها اهل الذمة لا يمنعون اما القرية التي
سكنها المسلمون اختلف المشايخ فيها وفي التجريد ولو عطل الامام المصر وتركوا
الجمعة واقامة الحدود كان لاهل الذمة ان يحدثوا ما شاؤا لانها بالتعطيل عادت
قرية وكذا في النوازل وقال في الهداية في كتاب الكراهية لا يمكنون
من اتخاذ البيع والكنايس واظهار بيع الخمور والخنازير في الاسواق لظهور
شعاير الاسلام فيها بخلاف السواد قالوا هذا اذا كان في سواد الكوفة لان
غالب اهلها اهل الذمة فاما سوادنا فاعلام الاسلام فيها ظاهرة فلا
يمكنون فيها ايضا وهو الاصح وفي الكافي فاما في سوادنا وبلادنا فاعلام
الاسلام فيها بادية فلا يمكنون فيها ايضا وهو الصحيح لاتيان ما ذكر في الهداية
والكافي وغيرها من ان الذي اذا اوصى بداره كنيسة لتقوم غير مستحبة
جازت الوصية عند ابي حنيفة رحمه الله بدل بظاهره على جواز الاحداث
عنده في القرى والامصار وانا نقول ذلك الاختلاف في القرى فاما في الامصار
فلا يجوز بالاتفاق لانهم لا يمكنون من احداث الكنيسة في الامصار كذا
في شروح الهداية وقال في الكفاية الظاهر اراد هنا بالقرى ما ليس فيه
من شعاير الاسلام شيء اما اذا كانت قريبة فيها شيء من شعاير الاسلام فهي كالمصر
ولهذا لا يمكنون من بيع الخمور والخنازير فيها خاتمة وفي فتاوى قاضي خان
الذمي اذا اشترى دارا في المصر ذكر في العشر والخراج انه لا ينبغي ان يبايع
منه ولو اشترى يجبر على بيعها من المسلم وذكر في الاجارات انه يجوز الشراء
ولا يجبر على البيع وفي النوازل ذمية اهل الذمة اذا اتخذوا دورا فيما بين
المسلمين ليس لهم ان يمكنوا فيها جاز لانهم اذا سكنوا بين المسلمين لرؤا معالم الاسلام
ومحاسنه وما كان المسلمون عليه فربما يميل قلوبهم الى الاسلام وكان الشيخ

الامام شمس الأئمة الحلواني يقول هذا اذا قلوا بحيث لا يتعطل بسبب كتمانهم
ولا يتقلل بعض جماعات المسلمين فاما اذا كثروا بحيث يتعطل بسبب كتمانهم بعض
جماعات المسلمين ويتقلل بعض فيجوز من السكنى فيما بين الناس ويؤمرون بان يسكنوا
ساحة ليس فيها للمسلمين جماعة وهو محفوظ عن ابي يوسف رحمه الله في الامالي
وقال شمس الائمة السرخسي في المبسوط والحاصل انهم لا يمنعون من السكنى
في امصار المسلمين فيجوز بيع الدور واجارتها منهم الا ان يكره على وجه يقلل
بسببه جماعات المسلمين فحينئذ يؤمرون بان يسكنوا ناحية من المصر غير الموضع
الذي سكنه المسلمون على وجه يأمنون اللصوص ولا يظهر الخلل في جماعات
المسلمين الحمد لله على التمام والصلوة على رسوله افضل الانام وعلى آله
النجباء الكرام وصحبه الاتقياء العظام وعلى من تبعهم
من الخواص والعوام وعلى القاري لمؤلفه
فاتحة الكلام آمين يا ذا الجلال
والاكرام

هذه الرسالة كتبت من رسالة بخط من المولى الفاضل علامة الروم افندي وفوق صوابها

رسالة مولانا لبيابي التركي في الاستظهار في امور المسلمين بالتكثير والكفاد

الحمد لله الذي ارسل نبينا رحمة للعالمين وجعل امته خير امة تأمرون بالمعروف
وتنهون عن منكر الصالحين صلى الله عليه وآله الطيبين الطاهرين واصحابه
الذين هداة طريق الحق والدين وبعد فهذه رسالة جمعتها من التفاسير
والاخبار ومن الموضوع والآثار بيانا ورود النهي عن الاستعانة والاستظهار
في امور المسلمين باهل الذمة والكفار ووجوب المرأة منهم والاجتناب عن اتخاذهم
لا سيما اليهود فانهم اشد الناس عداوة للذين آمنوا بل يجب عليهم في ذممهم ما
يمكنوا من ايصال الشر والاضرار وحسبنا الله والي المصير ونعم المولى ونعم
النصير قال الله سبحانه وتعالى في سورة آل عمران لا يتخذ المؤمنون الكافرين
اولياء من دون المؤمنين الآية قال ابو بكر الرازي في كتابه المسمى باحكام القرآن
فنهى عن اتخاذ الكافرين اولياء لانه جزم الفعل فهو اذن نهي وليس بخبر
قال ابن عباس رضي الله عنهما نهى الله تعالى المؤمنين بهذه الآية ان يوالوا الكفار
ونظير هذه الآية قوله تعالى لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم
خبالا وقوله لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله
ورسوله ولو كانوا اباءهم او ابناءهم الآية وقوله ولا تركنوا الى الذين
ظلموا فتمسكم النار وقوله فاعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد الا الحيوة
الدنيا وقوله واعرض عن الجاهلين وقوله يا ايها النبي جاهد الكفار و
المنافقين واغلظ عليهم وقوله ولا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين
وقوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء تلقون
اليهم بالمودة الآية وقوله ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة
الحيوة الدنيا فنهى بعد النهي عن مجالستهم وملاطفتهم والنظر الى اموالهم

واموالهم في الدنيا وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم مر بابل بني مصطلق و
قد عبست بابوالها من السمن فتقنع بثوبه ومضى لقوله تعالى ولا تمدن عينيك
الى ما متعنا به الآية وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انا بريء من كل مسلم
مع مشرك فقيل لم يا رسول الله قال لا تتراءى ناراهما وقال انا بريء من كل مسلم
اقام بين اظهر المشركين فهذه الآيات والآثار دالة على انه ينبغي ان يعامل
الكفار بالغلظة والجفوة دون الملاطفة والملاينة ما لم يكن حال يخاف فيها
على تلف نفسه او تلف بعض اعضائه او ضرر كثير يلحقه في نفسه فانه اذا خاف
ذلك جاز له اظهار الملاطفة والموالاة من غير صحة اعتقاد والولي يشرف على
وجهين احدهما من يلي امور من ارتضى فعله بالنصرة والمعونة والحياطة وقد
يسمى بذلك المعان المنصور قال الله تعالى الله ولي الذين آمنوا يعني انه
يتولى نصرهم ومعونتهم والمؤمنون اولياء الله يعني انهم معانون بنصر الله
قال الله تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون انتهى وفي
الكشاف نهوا ان يوالوا الكافرين لقرابة بينهم او صداقة قبل الاسلام او
غير ذلك من الاسباب التي يتصادق بها ويتعاشر وقد كرر ذلك في القرآن
ومن يتولهم منكم فانه منهم لا تجد قوما يؤمنون بالله الآية لا تتخذوا اليهود
والنصارى اولياء والمحبة في الله والبغض في الله باب عظيم واصل
من اصول الايمان من دون المؤمنين يعني ان لكم في موالاة المؤمنين مندوحة
عن موالاة الكافرين فلا تؤثروهم عليهم ومن يفعل ذلك فليس من الله في
شيء اي ومن يوالي الكفرة فليس من ولاية الله في شيء يقع عليه اسم الولاية يعني
انه منسلخ عن ولاية الله رأسا وهذا امر معقول فان موالاة الولي وموالاة
العدو متنافيان قال تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ليس النوك

عنك بعازب وقال القاضي نهوا عن موالاتهم لقرابة او صداقة جاهلية
ونحوها حتى لا يكون حبهم وبغضهم الا في الله او عن الاستعانة في الغزو
وسائر الامور الدينية وفي القرطبي نهى الله المؤمنين ان يلاطفوا الكفار فيتخذوهم
اولياء قال الله عز وجل وعلا في تلك السورة من اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار
يؤده اليك ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك الا ما دمت عليه قائما
ذلك بانهم قالوا ليس علينا في الاميين سبيل قال الامام القرطبي في تفسيره
اخبر الله تعالى ان في اهل الكتاب الامين والخائن والمؤمنون لا يميزون
ذلك فينبغي اجتناب جميعهم وفي الكشاف تركهم اداء الحقوق بسبب قولهم
ليس علينا في الاميين سبيل اي لا يتطرق علينا عتاب وذم في شأن الاميين
يعنون الذين ليسوا من اهل الكتاب وما فعلنا بهم من حبس اموالهم والاضرار بهم
لانهم ليسوا على ديننا وكانوا يستحلون ظلم من خالفهم ويقولون لم يجعل لهم
في كتابنا حرمة وقال القاضي انهم استحلوا ظلم من خالفهم وقالوا لم يجعل لهم
في التورية حرمة وقال القاشاني كانوا يستحلون اموال المسلمين ودماءهم
ويقولون من ليس على ديننا لم يكن له في كتابنا حرمة وقال الامام الرازي في
تفسيره ان مذهب اليهود انه يحل قتل المخالف ويحل اخذ ماله باي طريق كان
قال الله تعالى في سورة آل عمران يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم
لا يألونكم خبالا ودوا ما عنتم الآية بطانة الرجل وليجته وصفيته و
هو الذي يعرفه اسراره ثقة به وفي الكشاف ودوا ما عنتم اي تمنوا ان
يضروكم في دينكم ودنياكم اشد الضرر وابلغه وفي التفسير الكبير لا يقصرون
في فساد دينكم فان عجزوا عنه ودوا القاءكم في اشد انواع الضرر قال ابو
بكر الرازي نهى الله المؤمنين ان يتخذوا اهل الكفر بطانة من دون المؤمنين

وان يستعينوا بهم في خواص امورهم واخبرهم ضار يعني هؤلاء الكفار للمؤمنين
فقال لا يألونكم خبالا يعني لا يقصرون فيما يحبونكم فيه من سبيل اليه من افساد
امورهم لان الخبال هو الفساد ثم قال ودوا ما عنتم قال السدي ودوا
ضلالكم عن دينكم وقال ابن جريج ودوا ان يفتنوكم في دينكم فتحملوا على
المشقة فيه لان اصل العنت المشقة ففي هذه الآية دلالة على انه لا يجوز
الاستعانة باهل الذمة في امور المسلمين من العمالات والكتبة وقد روي
عن عمر رضي الله عنه ان ابا موسى الاشعري استكتب رجلا من اهل
الذمة فكتب لعنفه وتلا يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم
لا تزدوهم الى القرب بعد ان اذلهم الله تعالى وروي عن قبيصة بن ذويب انه قال
دهقانه قال فقلت لعمر رضي الله عنه ان ههنا رجلا من اهل الحيرة لم تر رجلا
احفظ منه ولا اخط منه بقلم وان رأيت ان يتخذ كاتبا قال قد اتخذت
اذا بطانة من دون المؤمنين وروى هلال الطائي عن وسق الرومي قال
كنت مملوكا لعمر رضي الله عنه وكان يقول لي اسلم فانك ان اسلمت استعنت
على امانة المسلمين فانه لا ينبغي ان استعين على امانتهم من ليس منهم فابيت
فقال لا اكراه في الدين فلما حضرته الوفاة اعتقني وقال اذهب حيث
شئت انتهى وفي مبسوط السرخسي ان عمر رضي الله عنه انما اعتق عبده
نصرانيا وقال لو كنت على ديننا لاستعنا بك على بعض اعمالنا وفيه دليل
على ان اعتاق النصراني قربة وانهم لا يؤتمنون على شئ من امور المسلمين
فانهم لا يؤدون الامانة في ذلك وقد انكر عمر رضي الله عنه ذلك على ابي
موسى الاشعري فانه قال له مر كاتبك ليكتب لنا قال كاتبي لا يدخل المسجد
قال اجنب هو قال لا ولكنه نصراني فقال سبحان الله ما سمعت الله يقول لا

تتخذوا

تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا وقال الامام القرطبي في تفسيره
نهى الله سبحانه المؤمنين بهذه الآية ان يتخذوا من الكفار واليهود واهل
الاهواء وليجاء ينصرونهم في الاداء ويسندون اليهم امورهم وروى
ان ابا موسى الاشعري رضي الله عنه استكتب ذميا فكتب اليه عمر رضي الله عنه
لعنقه وتلا عليه هذه الآية وعنه عمر رضي الله عنه قال لا تستعملوا اهل الكتاب
فانهم يستحلون الرشا واستعينوا على امورهم وعلى رعيتكم بالذين يخشون
الله تعالى وقيل لعمر رضي الله عنه ان ههنا رجلا من نصارى الحيرة لا احد اكتب
منه ولا اخط بقلم اذلا يكتب عنك فقال افرأيت ان اتخذ بطانة من دون المؤمنين
فلا يجوز استكتاب اهل الذمة ولا غير ذلك من امورهم في البيع والشرى
والاستنابة لهم ثم قال القرطبي وقد انقلبت الاحوال في هذه الاوان
باتخاذ اهل الكتاب كتبة وامناء وتسودوا بذلك عند الاغبياء من الولاة
والامراء وقوله لا يألونكم يعني لا يتركون الجهد في افسادكم يعني انهم وان لم
يقاتلوكم في الظاهر فانهم لا يتركون الجهد في المكر والخديعة قال الله عز من
قائل في سورة النساء يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الكافرين اولياء من
دون المؤمنين اتريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا الآية قال صاحب
الكشاف لا تشرهوا بالمنافقين في اتخاذهم اليهود وغيرهم من اعداء الاسلام
اولياء سلطانا حجة بينة يعني ان موالاة الكافر بينة على النفاق وقال القاضي
فانهم ضيعوا المنافقين ودينهم ولا تشرهوا اليهم سلطانا حجة بينة فان موالاتهم
دليل على النفاق او سلطانا يسلط عليكم عقابه قال ابو بكر الرازي الولي
هو الذي يتولى صاحبه بما يجعل له من النصرة والمعونة على امره والمؤمن
ولي الله فما يتولى من اخلاص طاعته والله ولي المؤمنين بما يتولى من جزائهم على

طاعته واقتضت الاية النهي عن الاستنصار بالكفار والاستعانة
بهم والركون اليهم والثقة بهم وهي تدل على ان الكافر لا يستحق الولاية
على المسلم بوجه ولذلك زاد وعيده ويدل على انه لا يجوز الاستعانة باهل
الذمة في الامور التي يتعلق بها التصرف والولاية وهي نظير قوله لا
تتخذوا بطانة من دونكم وقد كره اصحابنا توكيل الذمي في البيع والشرى
قال الله جل وعلا في سورة المائدة يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا
اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض ومن يتولهم منكم فانه
منهم الاية قال صاحب الكشاف في تفسير قوله ومن يتولهم منكم فانه منهم
اي ومن يتولهم منكم فانه من جملتهم وحكمه حكمهم ثم قال هذا تغليظ من الله
وتشديد في وجوب مجانبة المخالف في الدين واعتزاله كما قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا ترائى ناراهما وعنه قول عمر رضي الله عنه لابي موسى
الاشعري في كتابة النصراني لا اكرمهم اذ اهانهم الله ولا اعزهم اذ اذلهم
الله ولا ادنيهم اذ اقصاهم الله وروي انه قال له لا قوام للبصرة الا به
فقال عمر رضي الله عنه مات النصراني والسلام يعني هب انه مات فما كنت صانعا
حينئذ فاصنعه الساعة فاستغن عنه فيره وقال الامام لا تتخذوهم
اولياء لا تعتمدوا على الاستنصار ولا تستوثقوا اليهم ثم قال وهذا تشديد
من الله وتغليظ في وجوب مجانبة المخالف في الدين روي عن ابي موسى
الاشعري رضي الله عنه قال قلت لعمر رضي الله عنه ان لي كاتبا نصرانيا فقال
مالك قاتلك الله الا اتخذت حنيفا اما سمعت قول الله تعالى يا ايها الذين
امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء قلت له دينه ولي كتابته فقال
لا اكرمهم اذ اهانهم الله ولا اعزهم اذ اذلهم الله ولا ادنيهم اذ ابعدهم الله

قلت

قلت لا يتم امر البصرة الا به فقال مات النصراني واكثر المغيرة على ابنه
تشديد وتغليظ في وجوب مجانبتهم حتى قال الفاشاني فانه لا يحل مواكلتهم
من جنبه او نفاق فينكمز متوليهم في عداهم لغلظ قلبه وكدورته ثم
قال اكدوا بالغ في قوله ان الله لا يهدي القوم الظالمين وقال ابو بكر الرازي
الولي هو التام لانه ولي صاحبه بالنصرة وولي الصغير لانه يتولى التصرف
عليه بالحياطة وولي المرأة عصبتها لانهم يتولون عليه عقد النكاح وفي
هذه الاية دلالة على ان الكافر لا يكون وليا للمسلم لا في التصرف ولا في
النصرة ويدل على وجوب البراءة من الكفار والعداوة لهم لان الولاية ضد
العداوة فاذا امرنا بمعاداتهم اليهود والنصارى لكفرهم فغيرهم من الكفار
بمنزلتهم انتهى وقال الشيخ ابو منصور في تأويلاته وقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء يحتمل وجوها يحتمل
الولاية في الدين اي لا تدينوا بدينهم فتصيروا اوليائهم لان حقيقة
الموالاة عند اتحاد الدين ولهذا قال بعضهم اوليائي بعضي فيكون بعضهم
ارتكاب الكفر بسبب اتحاد الولاية معهم ويحتمل الولاية في النصر والمعونة
لانهم اذا اتخذوهم اولياء في النصر والمعونة صاروا امثالهم لانهم اذا
نصروا الكفار على المسلمين واعانوهم فقد كفروا ويحتمل ان يتخذهم
اولياء في المكسب وفي امور الدنيا فانهم اذا فعلوا ذلك لا بد ان
يميلوا اليهم ويصدروا عن ارائهم في شيء وذلك مما يفسقهم ويخرج
شهادتهم وذلك في الشركة والمضاربة معهم ونحو ذلك مما فيه بينهم
مخالطة في الاموال فيكون النهي عن الموالاة معهم تنبيها عن ذلك وقال الله
تعالت كلمته في سورة المائدة لتجدن اشد الناس عداوة للذين امنوا

اليهود والذين اشركوا قال صاحب الكشاف وهو الله تعالى شدة شكيمة
اليهود وصعوبة اجابتهم الى الحق وجعل اليهود قرناء للمشركين في شدة
العداوة للمؤمنين بل بنية على تقدم قدمهم فيها بتقديمهم على الذين اشركوا
ولعمري انهم لكذلك واشد عن النبي صلى الله عليه وسلم ما خلا يهود بان
يسلم الاهما يقتله وفي تفسير البيضاوي ما خلا يهودي يسلم الاهم يقتله قال
الامام واعلم ان تعالى لما ذكر في هذه الاية ان اليهود في غاية العداوة مع
المسلمين فلذلك جعلهم قرينا للمشركين في شدة العداوة بل بنية على انهم اشد في
العداوة من المشركين من جهة انه تعالى قدم ذكرهم على ذكر المشركين و
لعمري انهم لكذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم ما خلا يهود بان يسلم الاهما
يقتله ثم قال وقال الاخرون مذهب اليهود انه يجب عليهم ايصال الشر الى
من يخالفهم في الدين باي طريق كان فاقدروا على القتل فذلك
والا فينهبهم اما لا والسرقة او بنوع من المكر والكيد والحيلة قال الله جلت
وقدرته في سورة المائدة يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا
دينكم هزوا ولعبا الاية قال ابو بكر الرازي فيه نهي عن الاستنصاد
بالمشركين لان الاولياء هم الانصار وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه حين اراد الخروج الى احد جاءه قوم من اليهود قالوا نحن نخرج معك
فقال انا لا نستعين بمشرك وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ايضا ان
رجلا من المشركين لحق النبي صلى الله عليه وسلم يقاتل معه فقال ارجع انا
لا نستعين بمشرك وقال اصحابنا لا باس بالاستعانة بالمشركين
على قتال غيرهم من المشركين اذا كانوا متى ظهروا كان حكم الاسلام
هو الظاهر فاما اذا كانوا لو ظهروا كان حكم الشرك هو الغالب فلا ينبغي

للمسلمين

للمسلمين ان يقاتلوا معهم انتهى فالحاصل انه قد ظهر مما سبق عدة امور منها
ان ما يفعله اليهود في شان المسلمين من القتل والظلم والافساد والاضرار بهم
واخذ اموالهم باي طريق كان والمكر والكيد والحيلة والخديعة حلال في
زعمهم يقولون ذلك في التوراة كذلك ويفترون على الله الكذب بادعاء ذلك كما صرح
به الامام وغيره من افاضل المفسرين فيما تقدم ومنها ان على ما نقله الامام عن
الاخرين يجب عليهم ايصال الشر الى من يخالفهم في الدين باي طريق كان
فان قدروا على القتل فذاك والا فنهب المال والسرقة او بنوع من المكر و
الكيد والحيلة ومنها انه يجب الاجتناب عن الكفار والبراءة منهم واستعمالهم
بالغلظة والجفوة والمعاداة دون الملاطفة والملاينة والموالاة كما ذكره
اماثل ائمة المفسرين فيما سلف وعلى هذا اتفق فقهاؤنا ايضا حيث قالوا
يضيق عليهم الطريق ولا يبتداء بالسلام ورد بعليك فقط ولا يتركوا
لتركوا الا عند الضرورة ومنها ان ابا بكر الرازي قال في قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا لا تتخذوا بطانة من دون المؤمنين الاية نهى الله المؤمنين
ان يستفيضوا باهل الكفر في خواص امورهم ثم قال في هذه الاية دلالة
على انه لا يجوز الاستعانة باهل الذمة في امور المسلمين من العمالات والكتبة
وقال في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الكافرين اولياء الاية
اقتضت النهي عن الاستنصاد بالكفار والاستعانة بهم والركون اليهم
والثقة بهم ثم قال ويدل على انه لا يجوز الاستعانة باهل الذمة في الامور التي
يتعلق بها التصرف والولاية وقد كره اصحابنا توكيل الذمي في البيع والشراء
وقال في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء
الاية في هذه الاية دلالة على ان الكافر لا يكون وليا للمسلم لان التصرف والولاية

النفرة ودل على وجوب البراءة من الكفار والعداوة لهم لان الموالاة ضد
العداوة وقال في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم
هزوا ولعبا الاية فنهى عن الاستشهاد بالمشركين لان الاولياء هم
الاشهاد ومنها الاثار المنقولة عن الامام الفاروق رضي الله عنه في
النهي عن الاستعانة باهل الذمة كما سلف ولقد تحققت مانقونا عليك
منهركك عدم جواز الاستعانة باهل الذمة والنهي عنها وعن الركون اليهم
والوثوق بهم في امور المسلمين من الكتابة والامانة ونحوها ومن جملتها بل
من معظمها معالجات مرضاتهم بعدم جوازها فيها اولى واجلى من غيرها
كيف فانه كما تحققت يجب الاجتناب عنهم والبراءة منهم لاسيما اليهود
فانهم كما عرفت اشهر عداوة للدين امنوا ويستحلون دماءهم ويعتقدون
قتلهم بل يجب عليهم ايصال الشر اليهم باي طريق يمكن فكيف يكون
الوثوق بهم والركون اليهم في معالجات مرضاتهم على انه كما تقرر في كتب
الفروع لا يجوز تذليل اهل الذمة واهانتهم صيانة لضعفاء المؤمنين
ولاقناء ان اتخاذهم اطباء وامناء وامثالها يتضمن اكرامهم واعزازهم
اولا يرى كما سبق ان الامام الفاروق رضي الله عنه عنف ابا موسى الاشعري
رضي الله عنه لاستكتابه ذميا فقال مالك الا اتخذت حنيفا لانكرهم
وجوها اذا ذلهم ولا يأمنوهم اذ خونهم الله ولا تدنوهم اذا قصاهم الله
فقال ابو موسى لا قوام للبصرة الا به فقال مات النصراني والسلام وفي
رواية عنه كما تقدم قتلك الله الم تسمع قول الله تعالى
قال مالك فانك اما الا اتخذت حنيفا اما سمعت قول الله تعالى
يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء قلت له دينه

الاجتناب عن معالجات اليهود والاستعانة

او الضعفاء رجاء الدين لا العدد اي لا
يفعل ذلك بهم لكي يكونوا في اعين
المسلمين الذين لم يستقلوا في دين
الاسلام اذلاء صاغرين حتى لا يميلوا
الى الكفر بسبب سعتهم في الرزق و
الملابس والمراكب وردنق حالهم كذا في
شرح الهداية

ولي كتابة

حواشي الهروي الطفي على رسالة المعونة في بيان موضوعات العلوم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على جملة الانبيا خصوصا على محمد
واله وصحبه اجمعين. وبعد فهذه قواعد يجري مجرى الشرح لرسالتنا المعونة
في بيان الموضوعات والله الموفق والمعين قوله العلوم العربية سمي جنس
العلوم العربية بالعربية ويعلم الادب وبالادب لترقف آداب النفس في
المحاورة والمكاتبة عليه وهو علم يحصل به ملكة الاحتراز عن الخطا في
كلام العرب لفظاً وكتابةً قوله احدى الخ مثل مشهور في كثرة المنافع
واصله ان عمه الكلابة كان له ولد شاطر وكان يلاعب الصبيان مستخونه فيأخذ
اذنه ويكبرون سنه فيأخذ اذنه ويغمزون عينه فيأخذ اذنه وهكذا
حتى استغاث فقالت احلف بالمروة والصفا انك احدى من تغاريق
العصا واما كثرة منافع تغاريق العصا فظاهرة لانها يكسر فيتخذ منها
سا جور وعنكس فيتخذ منه وتد فيكسر فيتخذ منه عراد وغير ذلك قوله
لعدم مثل ولا بين القلب والدماغ مشاركة بحيث ان حدث امر في
احدهما يستتبع اثراً في الآخر على ما بين في الطب فاذا حصل الصورة
الادراكية التي يتادى منها النفس في القوة المدركة الحالة في الدماغ
يظهر اثره في القلب على ما يشهد به الوجدان الصحيح وعند حصول
ذلك الامر يتحرك القلب بنوع من الحركات بالطبع ويحصل من تلك الحركات
ضغطة قوية في مجرى النفس فيحصل نوع من التنفس ويحصل نسبة
نوع من الصوت فتدل بتوالي الاحوال والتجربة على تلك الصورة المدركة
دلالة طبيعية وهذا امر طبيعي في جميع الحيوانات التي لها رئة وقلب

وحواس كالطيور وسايرالحيوانات التام الخلق الا ان الانسان لكونه
مدركا للكليات ومدبراً في معاشه ومعاده لما دائي الاصوات سببا
طبيعيا في الاعلام والاستعلام بالنسبة الى بعض الامور الضرورية اعتبر
بحسب اختياره انواع انضغاط مجاري النفس فحصل من الاصوات
غير ما هو عارض له بالطبع عند حدوث انواع الآلام ليدل بتلك الاصوات
على ما عنده من الصور الادراكية حاصلة دلالة بوضعه واختياره بحسب
القوانين الخارجة الدالة على وضع وبذلك حصل الوضع للالفاظ
اولا ثم صارت طريقة معهودة للاعلام والاستعلام قوله ليدل غيره
اي على ما عنده من المدركات قوله تلك الحلاوة هذا الكلام ماخوذ من
قول وليد وهو من عظماء شواء الجاهلية فانه قال بعد التزعم المعارضة
عند حدى نبينا صلى الله عليه وسلم بالقرآن والله سمعت من محمد انفا
كلاماً ما هو من جنس كلام الانس ولا من كلام الجن والله ان له لحلاوة وان عليه
لحلاوة وان اعلاه لمثمر وان اسفله لمغدق يعلو ولا يعلى فقالت قريش
صبا والله الوليد قوله علوها كثرة وان كان كثرة العلوم فيها وجه اخر
وهو ان النواميس الالهية والقوانين الشرعية التي اتى بها نبينا صلى الله عليه
وسلم متوقفة على معرفتها سعادة الدارين وهي ما وقع في معرض
البيان الا في هذه اللغة العجيبة الشان وليس في وسع كل احد ان يعلم
بالفطرة والسليقة دقايق اعتبارات بيانها وان كان من اهل
لسانها فلذلك اجتهد الاوايل في تدوين العلوم في بيان احوال تلك
اللغة لفظاً وخطاً وتمهيد اصولها وتفريع فروعها قوله لا نه يفعل الخ
تعليل لقوله لكن بتوسط الالفاظ قوله وما قيل قائله القطب الرازي في

شرح المطالع واما قول الشريف في توجيه كلام من ان المعاني غير منضبطة
بخلاف الحروف فانها امور معدودة لوضع الغوشي لها ويركب تركيبها
بلا مشقة عظيمة وضعف ظاهر لان بسايط نفس المعاني كالحروف ايضا
معدودة فليوضع الغوشي لها وليتركب بحسب تركيباتها اللهم الا
ان يقال ان تميز بسايط المعاني ومركباتها وتميز مركب منها عن مركب
آخر فيه مشقة اكثر من مشقة تميز بسايط الحروف ومركباتها لانها
امور حسية وفيه من التعسف ما لا يخفى مع الغنية عنه بالوجه المحسوس
الذي ادريناه قوله ووضع انواع تلك الهيئات الوضع النوعي لانواع
ثلثة ايضا الاول وضع عام مع خصوص الموضوع له كوضع اعلام
الصيغ من فعل يفعل وغيرها من جميع الهيئات الممكنة الطريان على
تركيب فرع ل فانها كلها اعلام لاجناس الصيغ الموزونة هي لها
وقد لوحظت حين الوضع بعنوان كلي هو مفهوم ما يطرء على تركيب
فرع ل فوضع كل منها وضعا نوعيا في ضمن ذلك العنوان العام الجنسي
ما يوزن به من الصيغ فالوضع في كل منها خاص مع خصوص الموضوع له
وخصوص الوضع لا يأتي في الوضع النوعي لان العموم في الوضع النوعي
في جانب اللفظ وخصوص الوضع انما هو باعتبار المعنى لان مقابلة
عموم الوضع ولا شبهة ان ذلك العموم ليس الا باعتبار ملاحظة المعنى
حين الوضع على وجه العموم والثاني وضع عام مع عموم الموضوع له
كوضع عامة المشتقات والثالث وضع عام مع خصوص الموضوع له
كوضع عامة الافعال فانها موضوعة بالنوع بملاحظة عنوان كلي
شامل لخصوصيته خصوصية من النسب التامة فالموضوع له تلك النسب الخبرية

الوضع النوعي على اقسام

الملحوظة

الملحوظة بذلك العنوان الكلي فالوضع عام والموضوع له خاص
قوله لانواع متعددة الخ مثل صيغ المضارع المشترك بين الحال و
الاستقبال وصيغة يفعل بين الوعد والكذب وغير ذلك مما لا يحصى
كثرة قوله لنوع واحد مثل صيغ الماضي فان فعل بالحركات الثلث في العين
موضوع لمعنى واحد وهو اقتران الحدث بالزمان قبل زمانك قوله واخرج من
جوهره لفظا حرفان اخرج من العلم علم بالكسر ومن الضرب ضرب بالفتح
ومن الكرم كرم بالضم مع ان كلها يدل على معنى الماضي قوله مختصا
بواحد واحد الخ مثل صيغ الامر فان صيغة افعل بكسر الهمزة وصيغة
افعل بضمها مشتركتان في معنى الامر وقد خص الواضع صيغة من
الهمزة بنوع يفعل بضم العين وقس على ذلك امثالها التي لا يحصى
كثرة قوله فلو وجد مواد جزئية الخ مثل الصيغ التي عرضت لها التغيرات
الاعلالية قوله وعلى اي معنى الخ مثل صيغة افعل الماضي وضعت لمعان
مختلفة كالتعدية والصيرورة والسلب وغيرها ويعلم هذا من الحرف واما
مجيء فرد في خصوصية من تلك الصيغة على واحد من تلك المعاني على التعيين
فمما يعلم من اللغة كما عد من العدة فان كونه للصيرورة معلوم من اللغة و
لا ينافيه قواعد الصرف قوله ولم يدون كتاب جامع بل عمل فيه رسايل الكتبي
فيها على بعض مسايلها كالرسالة التي عملها صاحب المواقف وبعض
مسايله ذكر في مبادي المنطق قوله والمتكفل بهذا هو علم اللغة الخ وجه
تقديم علم اللغة على سايل العلوم قد علم من التقريرات لتقديمها وجه آخر وهو
رعاية جانب التعليم من التدرج من الاسهل الى الاشكل لان فهم اوضاع
الخصوصيات من حيث خصوصها اسهل من فهم وضعها بالمقاييس الكلية لكثرة

الف النفس بالجزئيات قوله على وجه الكلى اى بالاعتبارين مادة بخصوصها اعترف به عن
علم اللغة فانه يبحث فيها عن احوال المفردات وهيأتها لكن على وجه جزئى باعتبارين
مادة مادة لا بالمقاييس الكلية بالاسناد الى السماع قوله فعلم اللغة الخ فانك
تعرف من اللغة مثلا معنى الضرب وهيأته الجزئية الخاصة به وما يطرء عليه من
الهيات المختلفة المفيدة مثل ضرب يضرب ويعرف منها ايضا معانى موادها
تلك الهيات وان لم يكن من المعانى التى وضعت لها بالنوع المعلومة فى علم
الصرف واما ان تلك الهيات الطارية الحسية فى اللغة خارجة عن جوهر الضرب
فيما تعلم من قواعد الاشتقاق ولهذا يبين ان علم اللغة مستمد من الاشتقاق
لا يقال فعلى هذا ينبغى ان لا يورد فى كتب اللغة الالفاظ الموضوعة بالمقاييس
الكلية لانا نقول ايرادها ليس من جهة البحث فيها عن معانيها الموضوعة
هى لها بالمقاييس بل لاجل معرفة احوال يختص بخصوصية تلك الالفاظ
مثل ان يعرف ان هذا الفرد المعين من نوع تلك الصيغة مثلا متعد او غير
متعد وبأى حرف يتعدى وان يعرف مجئ هذه الصيغة على هيئة كذا من
هذه الجوهر وايضا ربما يكون للصيغة الواحدة معان متعددة يعرف فى
العرف على وجه كلى واما ان هذا الفرد المعين من تلك الصيغة لاى معنى من
تلك المعانى فلا يعرف الا من اللغة لان نظر العرف لا يتعلق بخصوصيات
الالفاظ مثلا علم من العرف ان صيغة افعل الماضى موضوعة بالوضع
النوعى لمعان متعددة منها التعدية ولم يعلم بهذا القدر ان اكوم من جزئيات
تلك الصيغة للتعدية بل ذلك مما يعرف من اللغة وبالجملة يبحث فى علم اللغة
عن افراد انواع الصيغة باعتبار خصوصياتها لا باعتبار اندراجها تحت نوع
الصيغة كما فى العرف فاذا قيل فى اللغة مثلا بعد تعريف معنى الحسنا

بحسب بالفتح والكر ليس معناه انه يجئ من فعل بكسر العين يفعل بالفتح و
الكسر لان ذلك يحتاج فى وليس المراد منه ايضا بيان اشتقاقه من الحسنا
لانه يعرف ذلك من قواعد الاشتقاق اذ لم يكن بديهيا بايراد الادلة
الاشتقاقية وهو ليس من اللغة لانه لا يذكر فيها ادلة الاشتقاق اللهم الا ان يكون باراد
بل المراد منه بيان الهيات الواردة على خصوص الحسنا الموقوفة معرفتها على
السماع اذ لا تفى القياس بمعرفة خصوص هيأتها فغاية ان بيان تلك الهيات
موقوف على معرفة اشتقاق بحسب منه لان ذلك البيان بحث اشتقاقى
واللازم من ذلك توقف مسائل اللغة على قواعد الاشتقاق وخلاصة
الكلام ان اللغة باحثة عن خصوصيات الالفاظ والمط يكون تارة ببيان
ان خصوص هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى بالوضع الشخصى ويكون اخرى
ببيان الهيات المتعلقة بالمعانى بان يكون اجزاء من الالفاظ الموضوعة بحسب
الشخص او بحسب النوع فى اصل الوضع بيانا جزئيا متعلقا بخصوص مادة مادة
ومستندا الى السماع لا الى القياس ونعولنا بالوضع الشخصى خرج بيان المدلولات
بالوضع النوعى فانه من وظيفة العرف ونعولنا المتعلقة بالمعانى خرج الهيات
الغير المتعلقة بها كالاعلال والادغام وغيرها من الهيات التغيرية العارضة
بعد اعتبار الوضع المبحوث عنها فى علم العرف ونعولنا مستندا الى السماع خرج
الهيات المتعلقة بالمعانى المستندة الى القياس كالهيات الدالة على معنى
التصغير والنسبة والشبه فان امثال ذلك انما يبحث عنها ايضا فى العرف
واما كون هذا الفرد من افراد هذه الصيغة مشتقا من هذا الجوهر فيحتاج فى
معرفته الى قواعد الاشتقاق ان لم يكن بديهيا ثم اعلم ان مسائل اللغة
بابين الاوضاع الشخصية وبيان الهيات من المبادى وان كان يمكن ان يكون

ة المسائل ايضا وبما ذكرناه تبين ان اللغة يتبين المعاني الوضعية بالوضع
الشخصي للالفاظ على وجه جزئي سواء كان تلك الالفاظ مفردا اخر با عتبار
المقاييس اولا فان اكرم مثلا لمعنى بالوضع النوعي وهو بنسبة مصدره الى
فاعله في الزمان الماضي باحد المعاني المبينة في الصرف لصيغة افعل وله معنى اخر
لخصوص وضع الشخصي وهو معنى التعدية والمعنى الاول لاكرم مبين في الصرف
على وجه كلي بالمقاييس الكلية والمعنى الثاني مبين في اللغة ولا يفي ببيانه مسائل
الصرف الباحثة على الوجه الكلي لان موفقة مجيء اكرم للتعدية موقوفة على
بيان جزئي خاص لم مستند الى السماع ولا يفي به القياس الكلي ثم ان معاني
افراد الصيغ لا يمكن في معرفتها الصرف ولا اللغة لانها لا يوقف حق الموفقة
الا بمعرفة اصولها المشتقة هي منها على وجه الصواب اذ ربما يخفى رجوعها
الى اصولها بحيث يحتاج الى استدلالات كثيرة فوضع لبيان الاشتقاقات
واحوالها فن يوقف على قواعد ارجاعها الى اصولها وتوضيح هذا الكلام
انا اذا عرفنا معنى الضرب من اللغة ومجيء ضرب يضرب وغيرها من الصيغ
المشتقة منه وعرفنا من الصرف معاني الصيغ على وجه كلي لا يلزم منه
ان يوقف خصوصية معنى ضرب يضرب وغيرها الا بالعلم بانتسابها الى
الضرب بسراية معناه اليها كسراية اللفظ فاحتيج الى فن يبحث عن احوال
الانتساب على وجه كلي وهو علم الاشتقاق وربما يتوقف فيه بامثلة
جزئية لغاية عموض الانتساب فيها بحيث يعسر موفقة واستنباط من
القواعد مثال ذلك انا عرفنا من اللغة ان الضرب موضوع بخصوصية لمحدث
مخصوص وعرفنا منها ايضا مجيء مضروب يضرب صادرا وغيرها ثم عرفنا
انتساب مضروب يضرب وامثالها الى هذا الجوهر با عتبار هذا المعنى وسراية

الى

اليها سراية معناه فحصل لنا بواسطة اللغة والاشتقاق موفقة معنى
الضرب ومجيء تلك الصيغة منه واعتبار معناه فيها لكن لم يحصل لنا موفقة
طريق اعتبارها فيها وهي انما يحصل من الصرف لانه يعلم به معاني الصيغ
على وجه كلي فموفقة معنى ضرب بخصوصه يحصل من قواعد العلوم الثلثة بانا
نقول معنى الضرب هو الحدث المخصوص بحكم اللغة وذلك المعنى معتبر في ضرب
بحكم الاشتقاق ثم نقول ضرب به صيغة فعل وهي صنوف بهذا الحصول
وصيغة فعل موضوعة بالنوع لاقتران معنى جوهره للزمان الماضي بحكم
الصرف فضرب موضوع لاقتران الضرب الزمان الماضي وقس عليه جميع افراد
انواع الصيغ الصرفية فعلم من هذا ان معاني افراد الصيغ لا يوقف الا بالعلوم
الثلثة وعلم من التقرير ايضا وجه تقديم اللغة على الاشتقاق والصرف
وكون الاشتقاق واسطة وورودها بين العلمين فكانه امر نسبي يوقف
بالقياس اليها والا فقد لاحظة بينها في موفقة معاني افراد الصيغ ولذلك
كان رتبة التوسط بينهما ثم ان اكثر مباحث الصرف كالتثنية والجمع والتصغير
وغير ذلك من التغيرات الاعلالية مشتمل من قواعد الاشتقاق في تميز
حروف الاصول ليعلم كيفية التغيرات على وجه الصواب لكن على وجه
لا يرد ولان الاشتقاق مشتمل في بعض قواعده من هذه المباحث ايضا
ولما كان بين الاشتقاق والصرف هذه المعاني في الامداد والاستمداد
اورد مسائلها في كتب الصرف في الاكثر على وجه الاختلاط فعلم الاشتقاق
علم باحث عن احوال المفردات على وجه كلي من حيث انتساب بعضها الى
بعض بالاصالة والفرعية با عتبار جوهرها وانما قيدنا با عتبار الجوهر
لان كلا من التغيرات الصرفية يبحث عن انتسابها الى اصولها بالاصالة والفرعية

لكن لا بحسب الجوهر بل بحسب الرتبة فخرج ذلك بقيد الجوهر وموضوعه
الموزات من تلك الحيثية ومن جملة مبادية قواعد مخارج الحروف ومسائله
القواعد التي يعرف منها ان الاصالة والزوائد بين الموزات باي طريق
يكون وباي وجه يعلم ودلايله مستنبطة من قواعد علم المخارج وتتبع
موزات الفاظ العرب واستقرائها والغرض منه تحصيل ملكة يعرف لها
الانتساب على وجه الصواب وغاية الاحتراز عن الخلل في الانتساب
الرغد يوجب الخلل في الفاظ العرب فعلى هذا تميز العلوم الثلثة من التميز
وانما فصلت هذا المقام بهذا التفصيل لان شراح المفتاح الامام عصمه الله
بدهر وقاض وطبع نقاد توهموا ان علم الاشتقاق جزء من الصرف فضلوا
واضلوا ومنشا توهمهم ظاهر عبارة المفتاح في اوائل فن الصرف وقد
حققت مراده منها في حواشي شرح المفتاح الشريف على وجه يلوح الحق
عن افق بيان وانت اذا تحققت ما تلوناه عليك علمت انه علم برأسه من العلوم

كون علم الاشتقاق جزءا من الصرف باطل

العربية ممتاز موضوعه عن موضوع اللغة والصرف وعلمت ايضا جهة
خلط مسائله بمسائل الصرف فافهم وثبت ولا تركن عن المذهب الحق
والمشرب الصدق قوله ومسائله القضايا لا يقال المسايل هي القضايا
الكلية فكيف يكون تلك القضايا الشخصية مسائل علم اللغة لانا نقول
وجوب كلية المسايل انما يكون في العلوم الحقيقية التي لا يستبدل
بتبدل الاعتبار واما العلوم الغير الحقيقية فيجوز ان يكون مسائلها
شخصية فافهم قوله وعلم الصرف الخ الظاهر ان الصرف عبارة عن مسائل

مهمة

سمي بها على الوجه الكلي جميع الاحوال المستنبطة بالمقاييس لمطلق الموزات
العامة من المشتقات والجوامد المتعلقة بالمعاني او بالهيئة لازمة كانت او

عارضة

عارضة حالة الانفراد او حالة الانتقال الموزة اخر عند دالة على معنى تركيبي
كادغام اخر بنحو موضوعة بالنوع لنوع من المعاني الموزة كالهيات
الاصلية للصيغ اولا كالهيات الابدالية والاشمامية وغير ذلك وعلى
هذا يكون موضوع الصرف مطلق الموزات بالوجه الكلي من حيث معانيها
وهيئاتها المستنبطين بالمقاييس الكلية ويحتمل ان يكون الصرف عبارة عن
مسايل سمي لها جميع الاحوال المذكورة للمشتقات فقط دون الجوامد او عن
مسايل سمي لها معاني المشتقات فقط على وجه كلي دون سايل الاحوال
من عامة الهيات فيكون بيان الهيات حينئذ امام المبادي كما في الهيات التي
لها دخل في الدلالة كالهيات الاصلية للصيغ الموضوعة بالنوع مع تلك
الهيات او لتتميم بيان معاني الصيغ كما في الهيات التي لا دخل لها في الدلالة
وهي الهيات الطارية لها بعد اعتبار وضعها كالتغيرات الاعلالية وغيرها
من الابدال والاشمام فكان سبب الاحوال على صيغة فعل الماضي مثلا
من الاعلال والادغام وغيرها قيل ان صيغة فعل مع جميع هذه الهيات
الطارية عليها بعد اعتبار الموضوع لم يخرج عن معناه الاصلي الذي هو
اقتران حدث بزمان قبل زمانك بل مع هذه الهيات كلها يدل على هذا
المعنى وقس عليه بيان هيات سايل الصيغ التي اعتبر موادها عليها بعد
اعتبار الوضع وعلى هذين الاحتمالين يكون موضوع الصرف المشتقات
فقط وتتميم قواعد بعض الهيات كالابدال والاشمام والروم والامالة
وغيرها لغير المشتقات ح يكون من باب تتميم القواعد بالاستطراد وهذه

واما ثانيها

الاحتمالات الثلثة اولها اقرب وثانيها بعيد وثالثها ابعد فعليك
بالاختيار ثم الاختيار قوله لا على معنى اقترانه الخ الاحوال العارضة للموزات

من حيث التركيب الدالة على معنى تركيبي فان امثال تلك الاحوال يبحث عنها
في النحو قوله وبعض المسايل الخ الاثر تلك المسايل بذكر في الصرف لكونها من
مسايله ويذكر في الاشتقاق لكونها مبادية قوله وضع وضعا نوعيا
كهيئة الكلام الخبري الاستمي مثلا فانها وضعت وضعا نوعيا اما الكل جزئي
جزئي من المسالة التامة الخبرية الحزئية كالنسبة الجزئية التي في زيد قايم وبكر قاعد
واشالها وقس على هذا سايل الهيات التركيبية قوله اما على سبيل الاشتراك
في اللفظ باز تكون اللفظ الواحد لمعان متعددة كهيئة الضرب مثلا فانه يدل
على الحال والتميز والمصدر والاشتراك في المعنى كون الهيات الكثيرة دالة على
معنى واحد فان النسبة الخبرية معنى واحد ويدل عليه هيات متعددة واذا
عرفت هذا يمكنك ان تعرف معنى الانفراد في اللفظ او في المعنى قوله وموضوع
الموذات الخ المراد من الموذات هنا ما يكون جزء من المركب سواء كان مركبا
في نفسه ايضا او موذا حقيقة قوله الا انه حيث الخ هذا هو المشهور من
موضوع النحو عند الجمهور واكان نقول موضوعه مطلق المركب والهيات
العارضة للموذات عند التركيب فيوقف حالها في ضمن بيان احوال هيات
المركبات بالبسط لان مطمح النظر في البحث حال ذات المركب لا حال اجزائيه
عند التركيب وان كان بين الحالين تلازم في المعرفة والجهالة وقول
الشريف في فاتحة شرح المفتاح واما عن المركبات على الاطلاق فاما باعتبار
هيئاتها التركيبية ومبادينها لمعانيها الاصلية فعلم النحو يمكنك حمله على كل
من الاحتمالين فعلى هذا النحو موقوف كيفية التركيب فيما بين الكلم او معاني
حكمها على وجه كلي بمقاييس مستنبطة من كلام العرب لمبادية اصل المعنى التحوي بها
ثم الخطا في التركيب ويعلم في ضمن ذلك حال الهيات الطارية على اجزاء

اما الكلام محمد على الاحتمال الثاني فقط واما على الاحتمال الاول فمكان مراده بالمركب ما يعم المنظم الى الغير كما في تعريف المؤلف الا ان فيه تأملا فان جعل المركب مقابلا للموذ ح

المركبات

المركبات بحسب التركيب الدالة على معنى تركيبي قوله والعموم وقوم منها اي من
الجوهر والاشتقاق والهيات الصرفية والنحوية قوله من حيث دلالتها لان
حيث الخ التي بحثت عنها في المعاني ويدل التراكيب عليها بالدلالة العقلية كما
توهم البعض من ظاهر عبارة المفتاح قوله مواد المحاورة المناسبة وانما وجب
رعاية المواد المناسبة في المحاورات لانها اذا لم تراع المناسبة لم يكن بين
المتكلم والمخاطب ادنى علم فلم يفهم شيء امر المخاطبة المقصودة لتفاوت
الاغراض ورعاية هذا المعنى ليست للبلاغة ولا جزء منها بل هي صناعة
اخرى مساه بالمحاضرة ومراعاتها محامد ولا يكون بليغا بمجرد رعايتها
اللهم الا ان يراعي معها البلاغة فيكون حينئذ جامعا للبلاغة والمحاضرة
ومن المحاورة المشهورة ما وقع بين معاوية والحسن رضي الله عنه حيث
دخل عليه الحسين للعيادة فقال معاوية بتخلدي للشامتين ابن عم
وانى لرجو الله ان لا تضعضع فما كان سببا خرم تلك العضيدة واذا المنية
انشبت اظفارها الفيت كل تميمة لا تنفع واشال ذلك كثيرة مذكورة في
كتب المحاضرة فليتتبع منها قوله ولاجل ذلك عد علم التواريخ جزءا يعني ان علم
التواريخ لشدة احتياج علم المحاضرة عد جزءا منه على سبيل التسامح والا فهو
في الحقيقة غير مبادي المحاضرة ثم ان عد الشريف علم المحاضرة من فروع الوبية
ليس على ما هو المصطلح في فرعية العلم بل مراده من اصول الوبية ما له الاهتمام
لشانه فيما بين الجمهور ومراده من الفروع ما يحلاه قوله وبعض مبادية الخ
وبعضها ما هو موذ من علم التواريخ ما مر قوله فيكون افادة افادة الخ مثال
ذلك ان الاخبار من قيام زيد مثلا يكون بانحاء شتى بالتاكيد والخلو عنه
وعلى كلا التقديرين يحصل المطلوب هو الاخبار عن قيام زيد وان قصد

بالتاكيد او الخلو عنه مناسب للمقام مدلولا بقرب من الدلالة العقلية للمناسبة
بينهما يكون ذلك المعنى زايدا على اصل المعنى وبعد ايراد الكلام بتلك الهيئة
الخاصة بلائمه والا يكون ترجيحي تلك الهيئة الخاصة وايرادها مع استواء
جميع الهيات في افادة اصل المعنى كاصوات الحيوانات التي يصدر عن محالها
كيف ما اتفقت مثلا زيد قايم وان زيدا القائم يفهم من كل منهما ثبوت القيام
لزيد وكلها سواء في افادة ذلك لكن لخصوصية كل منها معنى وضعي يمكن
ان يتوصل منه الى ما يناسبه من المعاني بالدلالة فاذا قصد تلك المعاني اورد
المقصد
خصوص هيئة مناسبة لها وان لم يقصد شيء من تلك المعاني يكون كل من تلك
الخصوصيات متساوية الاقدام في الايراد بلا رجحان لاحدها البتة ويها في
افادة اصل المعنى فترجح واحد منها يكون لقصد ودلالة عن محالها كيف ما
اتفقت قوله اما باعتبار نفسه مطلقا عرض للهيات لمطلق الكلام
اما باعتبار الوضع لم من حيث هو مطلق او باعتبار عموم الوضع
لكلا نوعيه قوله فايراد المعنى الخبري وهذا في الحقيقة حال الكلام الخبري
باعتبار معناه لاهية طارية على لفظه وكذا الحال في قوله فايراد المعنى
الانشائي في صورة الخبر قوله وسايير الهيات الخبرية وذلك من باب اخراج
الكلام لا على مقتضى الظاهر وكذا جميع نكات المجاز والتشبيه والاستعارة
والكناية وامثال ذلك من نكات المصنفات البديعة وغيرها من التغيرات
من التعبيرات
المنفية والهيات الخبرية التي لا يدخل تحت ضبط وقاعدة من ايراد
الكلام لا على مقتضى الظاهر فافهم ذلك فانه من اسرار العلم الحالية عنها
كتب القوم قوله ثم يضبط الخ اي ما يمكن ان يضبط كدلالة النسبة
والمجاز والاستعارة والكناية بخلاف الدلالة بحسب استتباع التراكيب

فانها لا يمكن ان يدخل تحت الضبط ثم اعلم ان صناعة التشبيه او المجاز
او الكناية ليست جزءا من البلاغة وان من راعى مقتضى المقام فهو بليغ سواء
كان تلك الرعاية بتلك الطرق الثلثة اولا كما اذا كان الدلالة على الخواص
باستتباع التراكيب نعم وقد يكون رعاية المقام بواحدة من تلك الطرق الثلثة
بان يكون الخواص معاني مجازية او كناية او تشبيهية وربما يكون في الكلام
معاني مجازية او كناية او تشبيه مع ازيد شيء منها ليس فيه خواص التركيب بل
الخواص ههنا هي المعاني المفادة باستتباع التراكيب ولكن لابد في هذه
الصورة ايضا من رعاية صناعة البيان ليحترز عن التعقيد المعنوي الذي يخرج
به الكلام عن البلاغة وان لم يكن المعاني المجازية او الكنائية او التشبيهية
من خواص التراكيب على هذا الشق لان البيان به يحصل الاحتراز عن التعقيد
المعنوي فمن لا يكون بليغا سليما في البلاغة يحتاج في تحصيلها الى
علم البيان من وجهين لضبط طرف دلالة بعض الخواص والاحتراز عن
التعقيد المعنوي اذا لم يكن المصنفات البيانية الواقعة في كلام خواص
تراكيبه ولاجل ذلك عد علم البيان شعبة من المعاني وربما لم يكن في الكلام شيء
من المصنفات البيانية مع بلاغته وذلك الكلام بان يقصد منه خواص مدلوله
باستتباع التراكيب وقول السكاكي في تعريف البلاغة هي بلوغ المتكلم
في تادية المعاني حدا له اختصاص بتوفية خواص التراكيب حقها وايراد انواع
التشبيه والمجاز والكناية على وجهها سمناه ان كان في الكلام تشبيه او
مجاز او كناية تورد على وجهها وليس مراده انه لابد في البلاغة من ايراد
انواع التشبيه والمجاز والكناية والا لم يكن الكلام بليغا فافهم فانه من
مشكلات الفن وقد يكون رعاية مصنفات البديع بلاغة لاقتضاء المقام

وعايتها ليحصل معان زائدة ولهذا الاعتبار يكون بعض المسائل مشتركا
بين المعانى والبديع كمسئلة القلب بل ربما يكون المسئلة الواحدة مشتركة
بين المعانى والبيان والبديع كمسئلة المشاكلة كقول الشاعر قالوا اقترح
شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لى جبة وقميصا. فانها من حيث انها قد يقصد بها
معان زائدة تبحث عنها فى علم المعانى ومن حيث انها ترى معقولة الالفاظ مريح
او مجازا او كناية تبحث عنها فى علم البيان ومن حيث انها يحصل بها الحسن
الوضوح تبحث عنها فى البديع وكمسئلة التشبيه فانه من حيث انه يقصد به
النكات والاغراض الزائدة على المعنى التشبيهى التى تمكن ان يكون معانى
مقصوده فى المقام حقه ان يبحث فى المعانى ومن حيث كيفية الدلالة فيه
يبحث فى البيان ومن حيث انه يفيد حسنا عرضيا يبحث فى البديع **قوله**
الايقاعات المناسبة الى الاوزان المختلفة فانها يسمى بها فى الموسيقى ثم البحث
عن الايقاعات من حيث عروضها للالفاظ العربية يبحث عروضى وبهذا الاعتبار
جعل العروض قسما من العلوم العربية حتى ان اعتبر عروضها للالفاظ الفارسية
او الالفاظ الموضوعة مطلقا وبحث عنها لم يكن الباحث عنها بهذا الاعتبار
من العلوم العربية واما البحث عنها على وجه كلى لم يريدون اعتبار عروضها
للالفاظ الموضوعة مطلقا يكون فى علم الاسامى الذى هو قسم من اقسام
الرياضى واما البحث عنها بتعميم النظر لجميع الالفاظ الموضوعة فلم يرد له
فى فلوددون لم فى يكون ذلك العلوم من العلوم الغير الحقيقة ايضا **قوله**
وغاية الاحراز ومن جملة فوائده تميز اشعار الاعراب الخلص من اشعار
المولدين **قوله** فتدبر وجه التدبر هو ان المناسب لاسم الاصالة والفرعية
ههنا بان يجعل الاهم من الاصول وغيره من الفروع لا بان يحمل على ما هو اصطلاح

ارباب

ارباب المعقول فعلى هذا يجوز ان يجعل الحاضرة وعلم المخارج من الفروع
لانها مما لم يعتن بشانها كثير عناية وان لم يخرجه يكونا من الفروع
على اصطلاحهم كما لا يخفى **قوله** بحسب ذاته الخ اورد كلام لا يحس بل لا يجوز
القاؤه الى المخاطب عند المشافهة ويجوز بل يحس عند المعاينة وامثال
ذلك من الامور العارضة بحسب القا الكلام الى الغائب كثيرة **قوله** وبحسب نفوس
مثل ان يكون الخط موزونا او غيره وان يكون ما بين السطور ضيقا
او واسعا وان يكون موضع اسم الملقى اليه فى اعلى الورقة فى الغاية اولا او
موضع اسم الملقى فى الاسفل فى الغاية اولا وكذلك حال الورقة فى طولها
وحسنها وامثال ذلك كثيرة مذكورة فى فنه **قوله** فدون فيها سنة علوم
لا يقال هذه العلوم غير السادس لاختصاص لها بلسان العرب فكيف
تعد من العربية لانا نقول هذه الخطوط المستحدثة فيما بيننا وضعت اولا
للالفاظ العربية ثم عمم لسائر الالسنة وبهذا الاعتبار نوع اختصاص
لها باللسان العربى فبعد من العربية على انه يجوز البحث فى العلوم العربية
عن الاحوال العامة باعتبار تخصيصها باللسان العربى كالاوزان التى
يبحث عنها فى العروض مع عدم الاختصاص لها باللسان العربى بل يوجد فى
الفارسى وغيره من الالسنة فيبحث عنها فى العروض باعتبار عروضها
للالفاظ العربية مع قطع النظر عن عروضها لسائر الالسنة وعد العروض
من العلوم العربية فليكن الحال فيما نحن فيه كذلك **قوله** وسبب اختياره الخ
اعلم ان واضع الخط العربى راعى فى خطه تناسبا طبيعيا وهو ان
اولا للالف بادى قد شاء وجعل غلظه مناسبا للقلم فجعله على نسبة الثمن
ثم غير الالف وطرا ئره ما وقع سائر الحروف مناسبا لتلك الدائرة وغيرها

بأن جعل الباء والتاء والثاء طول كل منها كطول الالف ورؤوسها الى
فوق كثمنها وان جعل الجيم والحاء والخاء كل منها مدة من فوق نصف
الالف وتقويسه الى اسفل نصف محيط تلك الدائرة وان جعل الدال و
الذال كل واحد منها طول الالف اذا قوس وان جعل الواو والواء كل
واحد منها ربع تلك الدائرة وان جعل السين والشين اسنان كل واحد
منها ثمن الالف وتقويسه نصف الدائرة وان جعل الصاد والضاد
رؤس كل منها كطول الف اذا قوس وفتح ما بين تقويس رؤسها كثمنه و
تقويسه الى اسفل كنصف الدائرة وان جعل الطاء والظاء كل واحد منها
طوله كطول الالف اذا قوس وفتح ما بين القوس كثمنه ومد عليه من
فوق طولا كطول الالف وان جعل العين والغين كل واحد منها مركب
من قوسين احديهما من فوق كربع الدائرة والاخرى من اسفل كنصفها
وان جعل مدة الفا الى قدام مثل طول الالف وخلقه وخلقه القاف
والهاء والواو كلها متساوية مثل ثلث الالف اذا ادور وفتح ما بين
الحلقة كثمنه وجعل مدة القاف الى اسفل مثل نصف الدائرة وان
جعل مدة الكاف مقدار العين وفتح ما بينهما مثل ثمن الالف وكسرته
من فوقه كربع وان جعل طول اللام مثل الالف ومدته الى قدام نصفه
وان جعل مدة الميم والواو الى اسفل مثل قوسي الواو والزاي وان جعل
تقويس النون نصف الدائرة وان جعل الياء مثل الدال على حاله بمده
ثم الى خلف قدر الالف هكذا ے او على خط معلقا على عكس حاله
بتقويس من راس الضلع الاسفل منه مثل نصف الدائرة هكذا ى وانما
اعتبر هذه النسب المذكورة لان النسب الفاضلة هي المثلثة والمضعفة والمثلثة

تنبيه

والربعية

والربعية والثمنية على ما بين في الهندسة وهذا الذي ذكرناه هي النسب
الطبيعية التي بوجبها قوانين الرياضية وبحسب دعايتها على المجود
الحاذق وهو سر وضع الخط الفارسي على هذا الرسم المعهود واما ما يتعارفه
الناس ويستحسنه الكتاب فعلى غير ما ذكرناه من المقادير والنسب
وذلك بحسب موضوعاتهم واختياراتهم بحسب قوم قوم وطبع طبع او
بحسب المسامحة في رعاية تلك المقادير لشدة الاحتياج الى سرعة
الكتابة وطول التدرب عليه وجري الانحراف حتى صار الانحراف عن
جادة النسب الفاضلة الهندسية عادة مستمرة فاستحسن كل محرر ما تمرد
انامله عليه واخترع من عنده بطول المدة سببا وتقاديرا اخرى فتولد
الخطوط العنوية بحسب قوم قوم وشخص شخص قوله ادخلها وانما قلنا
كذلك لانه ربما يكون بعضها امورا استحسانية ناشية من الالف والعادة
وغيرها من الامور الغير الطبيعية الموثرة في استحسان الشيء واستقباحه
قوله ليس الا الخ اذ لا يجوز ان يكون للقلم من حيث اشتماله على انواع كل احد من
الناس ميل الى ما يشتهيه نفسه قوله لكلا وارد اذ الاستعدادات مختلفة
والتقويس متفاوتة قوله الاول هو اصول الكلام وهذا العلم هو اساس
جميع العلوم الشرعية ورئيسها وموضوع جميعها مبني في هذا العلم
وما يقال ان الكلام مشتمل من علم التفسير والحديث فالمراد منه فروع
الكلام وهو علم اخر على حدة يبحث فيه عن العقايد الدينية بالادلة
السمعية ويقوى تلك الادلة السمعية فيه بايراد الحجج العقلية والمناظرة
جعلوا اصول الكلام مع فروعه علما واحدا ولا حجر في ذلك كما يحجب وبما
ذكرناه اندفع توهم الدور في جهة الاستمداد قوله غير سائر الخ اي الاقوال

التى لا يتوقف عليها ثبوت الشرع قوله وفائدة الاطلاع على اسرار
القرآن ومن جملة ما اطلعنى الله تعالى عليه من اسرار كلامه ان عسكر الحسن
الطويل لما اغاروا بلدة توقات التى هى مسقط راسى وكنت حاضرا كتب
السلطان الاعظم فاتح قسطنطنية سلطان محمد الغازى طيب الله ثواه
فى عسه العالية حزنت حزنا شديدا فالهمنى الله ان اقول فى تسلية هذه
الوقعة وينصركك الله نصرا عزيزا. ثم الهمنى ان اعد عدد حروف هذه
الاية بحسب ابى جاد فعدته فوجدته موافقا لتاريخ السنة الآية فبشرته
بان السلطان الاعظم قد يهزم هذا الطاغى فيها فوقع كما قلته ونقلته
بالفارسية بيت منهزم عسكر دون حسن . بدست شه ماكه دستش مزنيد .
بتاريخ ان لم يكفهم نباه . وينصركك الله نصرا عزيزا . وعرضت حضرته
ايام الفتح فتر فنى بكرامات لا يسعنى ان اعدها ومن غرائبه ان الخطاب
لمحمد صلى الله عليه وسلم وكان اسم سلطاننا موافقا لاسم صلى الله عليه وسلم
فكانه مقصود بذلك الخطاب ايضا ومنه ايضا الى الرابعة فى قوله تعالى الم غلبت
الروم فى ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين .
ان المراد من ادنى الارض آخر ارضه على طريق التهكم ثم المراد من ذلك الحرف ايضا
اسم اعنى لفظ ضاد وعددها خمسة وعمانمائة موافقا لتاريخ مغلوبية الروم
فى يد لنك تيمور لانه هزم السلطان بايزيد فى اوائل محرم الحرام
ثم عدت لفظ بضع بابا عد اسم الباء واسم الضاد وسمى الغير موافق
لتاريخ انهزام هذا الطاغى فبشرته قبل وقوعه فاوعدنى باجل احسن
فاتى بموعده بعد الوقوع ومن لطائف رموز هذه الاية ان هذا الطاغى
هزم بعض عسكرنا المنصور قبل انهزامه بسبوع فى ادنى الارض على معناه

اللغوى

اللغوى ففى هذه الاية اشارة الى تلك النقطة ايضا ومنه قوله تعالى
يرفع الدرجات فان عدد الرفيع موافق لعدد الدرجات وامثال
ذلك كثيرة فى القرآن فلا يغفل عن الرموز قوله وبعض العلوم الشرعية كاصول
الكلام والتفسير والحديث وما يجرى مجراها قوله من الادلة الاجمالية
اشارة الى الخلاف فى الاصول وقوله والتفصيلية اشارة الى الخلاف
فى الفروع قوله وقليل ما هم اشارة الى سلطاننا العادل العالم الفاضل
الكامل سلطان الغزاة والمجاهدين سلطان بايزيد بن محمد خان اغر الله
انصاره فانه بلغ فى قانون العدل وسياسة المدن بحيث لم يسمع
عن الاولين ولا يرى من الاخرين خلد الله سلطانه واوضح برهانه
قوله على مذهب اهل السنة اشارة الى ان الفرق المخالفة للمذهب كالمعتزلة
والكرامية والشيعة لهم علوم شرعية مائلة لما ذكرنا من العلوم ولا
يتعلق لها غرض قوله واصل مستشهدا بقول حكيم الشعراء فى فتح الجهال
علما اضاع . ومن منع المستوجبين فقد ظلم . فرحم الله امرأ جرى عليه والله
ولى الاعانة والتوفيق وهو الهادى الى سواء الطريق . تم كتابه على
يد افقر عباد الله الى رحمة سعد ابن عيسى خصه الله بالغنى
ورزقه واسلافه الفوز بسعادة العقبى ليلة
الثلثا اواخر شهر ذى القعدة الحرام
لسنة ٩٣٠
حامدا لله وحده ومصليا على
رسوله وآله وصحبه
بلده مم

وقد رمز سعد الله بن سعد الله بن عيسى الى هذا التاريخ بقوله
الزاهد مع الاحكام قد عصى الاله

رسالة في جواب مسئلة واقعة في الفتوى لسعدي افندي

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم. نسالك ان تفضل و
تسلم على سيدنا محمد واله وصحبه افضل صلوة واكمل تسليم. وترشدنا
الى سبيل الرشاد والصواب. وتهدينا الصراط المستقيم. وبعد فقد
وقعت مسئلة في هذه الايام. اشتبه كونها اقرارا على بعض من
اشتهر بتتبع كتب الفقه والاحكام. فورد الامر الواجب الاذعان
السلطاني. والحكم الباهر البرهان الخاقاني. لازال نافذا في اقطار
الربع المسكون. وماضيا في الحال ومستقبل الزمون. على
علماء مزهر سلطنته. الدائمين لامتداد ايام سعادته. ان يتاملوا
في المقام. ويكتب كل منهم ما تقرر لديه من الكلام. حتى يتبين وجه
الصواب. ويرتفع حجب الشك والارتياب. فبادرت الى الامتثال
مع توزع البال. وتراكم الاشغال. وتزاحم دواعث الملال.
والله السائل بالطف لسان. وارق جنان. ان يخلد جلال سلطنته.
وظلال عاطفته. خلودا لا انتهاء لامده. ولا انقضاء لمدده.
ولا انحصار لعدده. ولا زال جلايل افعاله غررا في جباه الدهور
وفرايد اقواله درا في نحور العصور. وعوالي اوامره جادية
في المفاوز والبحور. متمثلة بالالسن ومحفوظة في الصدور.
وما برح سامي سدته. وعالي حضرته معقد الرجاء والامل.
موئلا لتقرير الحق واذاعة الباطل. وهذه هي صورة المسئلة.
رجل قال لآخر لي عليك اثنى عشر الف درهم فانكر وقال كم زدني لك

خمسة الاف درهم وقد اديتها اليك فقال تلك الخمسة الاف التي
اديتها هل هي من ذلك الاثني عشر الفا فقال نعم هي منها. فعندي
ان هذا اقرار بالجميع لظهور ان اشارة المدعى في الاستفهام الى
الاثني عشر الفا الذي كان موصوفا بالوجوب في الذمة والا كان
كلاما لغوا محضا لا فائدة فيه وكلام العاقل يصان عن اللغو ما امكن
فلما أجاب المدعى عليه بقوله نعم هي منها باثبات لفظ نعم على ما في
بعض صور الاستفهام وبقوله هي منها بدون لفظ نعم يكون ما تقدم
من كلام المدعي كالمعاد فيه فكانه قال نعم هي من ذلك الاثني عشر الفا
الذي كان لك علي فلو صرح بهذا كان اقرارا فكذا هذا قال
الامام شمس الائمة السرخسي في المبسوط. رجل قال لآخر اقض الالف
التي عليك فقال نعم فقد اقر بها لان قوله نعم لا يستقل بنفسه وقد
اخرج مخرج الجواب وهو صالح للجواب فيصير ما تقدم من الخطاب
كالمعاد فيه فكانه قال نعم اعطيك الالف الذي لك علي ثم قال
وعلى هذا الاصل يبتني بعض مسايل الباب وبعض المسائل مبنية على انه
متى ذكر في فحوى الجواب كلاما يستقل بنفسه ويكون مفهم المعنى
يجعل مبتدأ فيه لا مجيبا الا ان يذكر فيه ما هو كناية عن المال المذكور
فحينئذ لا بد من ان يجعل على الجواب الى هنا عبارته وقال الشيخ قوام الدين
الاتقاني في غاية البيان الاصل هنا ان ما لا يصلح للابتداء من
الكلام ويصلح للبناء فانه يجعل مربوطا بما تقدم ذكره ويعتبر به حتى
يفيد ولا يلغو لانه لا يلغى من كلام العاقل ما امكن واذا كان يصلح
للابتداء ويصلح للبناء فانه يجعل للابتداء ولا يجعل مربوطا بما

الالف مذكر باجماع اهل اللغة
والتانيث باعتبار الجملة
او الدراهم سعدي

تقدم

تقدم ولا يعتبر به حتى لا يلزمه المال بالشك. وفي الكافي للعلامة
النسفي لو قال له رجل علي الف فقال اتزنها او انقدها او
اجلني به او قد قضيتكه فهو اقرار لان الكناية ينصرف الى الالف
المذكور وهو الموصوف بالوجوب فكانه قال اتزن او انقد او اجل
او قضيت الالف الواجب لك علي. وفي شرح الكنز للشيخ العلامة
الزيلعي الاصل فيه ان الجواب ينتظم اعادة الخطاب ليفيد الكلام
فكل ما يصلح جوابا ولا يصلح ابتداء يجعل جوابا وما يصلح للابتداء
او يصلح لهما فانه يجعل ابتداء لوقوع الشك في كونه جوابا لئلا يلزمه
المال بالشك فان ذكر النهاني الكتابة يصلح جوابا لا ابتداء واذا لم
يذكر النهاء لا يصلح جوابا فلا يكون اقرارا بالشك هذا اذا كان الجواب
مستقلا واذا كان غير مستقل كقوله نعم يكون اقرارا مطلقا لانه
غير مستقل وقد احرز به جوابا وهو صالح له فصار ما تقدم من الخطاب
كالمعاد فيه. وذكر الامام فخر الدين المشهور بقاضيخان ان الكلام
اذا خرج على وجه الكناية عن المال الذي ادعاه المدعي يكون اقرارا
الى غير ذلك مما شحن به الكتب المعتبرة. والرموز المطولة والمختصرة
ثم اذا كان هذا الكلام اقرارا لا يغيره الانكار سابقا كان او لاحقا
الا ترى الى اطلاقات الكتب فانها تكفي دليلا لنا في امثال ذلك
وقد ادعى تقييد اندراجه تحت الاقرار بعدم سبق الانكار. فعليه
البيان والاظهار. ومما يجري مجرى الشاهد لما ذكرنا ما ان
ذلك اقرار ما ذكر في اكثر كتب الفتاوى وهو انه قال مراد من جعله
صريح ردم داد في آنست يكون اقرارا بجميع ما ادعى لان الجملة اشارة الى

ما ادعى عليه من حقه عليه فانه في غاية القرب من تلك المسئلة المتنازع
فيها فان قيل قد ذكر فيها ايضا انه لو قال بيخ دردم داد نى است
ان اتى بخ دعوى يمكن ان لا يكون اقرارا فالفرق بينهما حتى يكون الاولى
اقرارا دون الثانية قلنا الفرق هو ان اسم الاشارة في الاولى كناية
عن المال الموصوف بالوجوب على الخصم في الواقع فان مدلول الكلام
هو الصدق على ما عرف في مقامه وفي الثانية الى المال الواجب على الخصم
في الواقع في زعم المدعى كانه قال من ذلك المال الذي يزعم ويدعي
وجوبه على وتوضيحه ان قول المدعى لي عليك عشرة دراهم مدلوله
وجوب العشرة في ذمة المدعى عليه في نفس الامر وذلك الوجوب
موصوف هنا بكونه في زعم المدعى وادعائه فاذا اشير الى المدلول
نفسه يكون الكلام الاول كالمعاد ويتضمن الجواب الاعتراف بالوجوب
فيكون اقرارا واذا اشير اليه موصوفا بالصفة المذكورة لا يوجد
الاعتراف به فلا يكون اقرارا فان قيل ذكر في الخانية. قال لاخر لي
عليك الف درهم فقال لا اعطيكها لا يكون اقرارا وفي الخلاصة
والبزازية. اذا قال الغير لي عليك الف درهم فقال اما خمسمائة منها
فلا او قال اما خمسمائة منها فلا اعرفها فقد اقر بخمسمائة مع ان
الضمير كناية عن المال الموصوف بالوجوب في الذمة فانتقض ما ذكرتم
قلنا لانم الانتقاض فان في صورة النفي يحتمل توجيه النفي الى
جميع ما سبق ذكره كما في قوله تعالى لا يشكرون الناس الحافا. وقول
الشاعر على لاحب لا يهتدى بمناره قال الامام شمس الائمة السرخسي
في المبسوط في مسئلة ما لو قال اسرج دابتي هذه او الجم بغلي هذا او اعطني

سرج

سرجا بغلي هذا او لجام بغلي هذا فقال لا اعطيك لا يكون اقرارا في
عامة الرواية ان لا جواب هو نفي فيكون موجبه فقد يوجب جواب
هذا بنات وهو قوله نعم فاذا حصل ذلك اقرارا عرفنا ان هذا لا
يكون اقرارا وهذا لانه نفى جميع ما سبق ذكره فكانه قال لا
اعطيك وليس البغل والسرج واللجام لك لان هذا اللفظ صالح
لنفي جميع ذلك انتهى كلامه مع ان قوله لا اعطيكها اقرار في
بعض الروايات هذا وقد استدل بعض اعاظم العلما على كون
الجواب المذكور اقرارا بانه اذا قال هي منه لزمه العقود والاعتراف
بانه قضى خمسة الاف منه فهذا اقرار بالمدعى كما في قوله قضيت بعضها منها
او اخذت شيئا منها وسيتدل ايضا بان كلمة من للتبعيض وان تحقق
الجزء بوصف الجزئية يستلزم تحقق الكل للتضايف وتحققه بوجوبه
في الذمة والنقض بمسئلة اما خمسمائة منها فلا حيث لم يتحقق الكل
مرفوع بما قدمناه من الفرق بين الاثبات والنفي. ثم ان بعض الكبار
قرادعى ان هذا ليس باقرار واقدم على اثبات دعواه بما ذكره
ابن قدامة الحنبلي في كتابه الموسوم بالمغني وحسبانه سيمي من هو عنه
ويغني وهو قال له انسان لي عليك مائة فقال قضيتك منها خمسين
فقال القاضي لا يكون مقرا لان قوله منها يحتمل ان يريد مما تدعيه ويحتمل
مما علي فلا ينبت عليه شيء بكلام محتمل ولعمري لقد اتى بشيء عجاب. وبعد
ثم سنتكلم الصواب حيث بنى جواب المسئلة التي ستقفي فيها على مذهب
الامام الاعظم على الدليل المبني على اصول الحنابلة مع انهم ابعد
الناس مذهبا عن الحنيفية ولو صدر مثل ذلك عن واحد من ادانى

ولا يخفى ان الضمير في هذه الاستدلالات راجع الى الاضافة والاشارة الى ما ذكر من المال فلتتامل منه

فان تلك المشتقة تحوالى اعتبار موضوع المخالفة ظاهرا مع انه لا معتبرة عنده اصحابنا الا في الروايات والعقوبات منه

الحنابلة ابعد الناس مذهبا من الحنيفية

الفقهاء لاستحق الملام والحجر عن الفقها فكيف من تقلد منصب الافتا
فانه يؤخذ عليهم ويكتب مناشيرهم ان يعملوا بما صحح الاقوال الواقعة
من الائمة الحنفية فهم ممنوعون عن العمل بغير الاصح من اقوال هولاء
الائمة فضلا عن العمل بمذهب غيرهم وابعد الناس عنهم وعندك
علم بان كثيرا مما ليس باقوار عند غيرنا اقوار عندنا الا يرى ان قول
المدعى عليه انتقدها واتونها ليس باقرار عند الشافعي واحمد و
بعض اصحابنا لك للشك نقل ذلك عنهم العلامة الكاكي في معراج الدراية
مع ان ذينك اللفظين اقوار عند علمائنا بلا خلاف بينهم ولو تمشى
ما نقله من المغني عندنا لم يكن مثل انتقدها واتونها واشباه
ذلك مما اجمع عليه علماؤنا انه اقرار الجهاية فيه فظهر ان الاحتمال
المذكور غير ملتفت عندنا معاشر الحنفية ثم ان الاصل رجوعهم
الضمير الى ما هو مدلول الكلام وهو المائة الواجبة في ذمة المدعى
عليه في مسئلة المغني وكون ذلك الوجوب في ذمم المدعى واد عائه
خارج فلا يراجع في طلب رجوع الضمير الواقعي بعده حتى ينشاء
الشك. وتمسكه بما في بعض الفتاوى. قال الى عليك الف فقال
اما حتمالة منها فلا فاقرار بحتمالة لا يجدية نفعا. ولا يثير على احد
نفعا. فانه فرق ما بين النفي والاثبات على ما بينت عليه فيما قبل
وقوله لو ذكر في صورة الاثبات لا يكون اقرارا ايضا غير صحيح كيف
لا وقد سمعت انه لو قال مرادي من جملة بنج درم دادني است يكون
اقرارا بجميع ما ادعى وقوله يرجح المسئلة السابقة بجعل ذكر
هذه المسئلة هنا لغوا محضا حيث كان الحال الى دليل الحنابلة وانت

قد عرفت حاله الفاتم انه ليس فيما نقله عن العلامة الاتقاني و
ترجيحه لا على وجهها. وحرف الكلام عن مواضعها. كما لا يخفى على من
قاس بين الاصل والترجمة وقد نقلته بعبارته وما فيه حجة عليه
لا له فان الكلام الذي فيه الضمير لا يصلح للابتداء على ما تبين حتما
نقلنا من الكتب وما نقله من القاعدة الاصولية اثر الحقيقة يترك
بدلالة المحل وبدلالة السياق وبدلالة المتكلم مسلم لكن ليس فيما
نحن بصدده واحد من تلك الدلالات فان المراد بها ما يجعل الحمل
على الحقيقة متعذرا كما لا يخفى فانهم جوزوا ابراز الحقيقة اذا لم يكن
متعذرة او مهجورة لا يصار الى المجاز ولا هجر في مسئلتنا وهو ظاهر
ولا تعذر اليها فان المنكر قد يرجع عن الحق بعد الكاره فيترك الانكار
وينزل منزل الاقرار. وقد يعمل حيلة لاخراج الحق واظهارها والصدق
فينفعل الخصم ويخاطب بعد الانفعال بما يقتضيه الحال. فيجيب
بالبداهة بناء على ما ارتكز في خاطره من ثبوت الحق عليه بما
يتضمن الاقرار بالمطلوب. ولعل مسئلتنا من هذا الاسلوب. ثم
في كلامه اضطراب حيث يستفاد من اوله ان لا يكون مثل هذا الكلام
اقرارا سواء سبق الانكار اولا ومن آخره ان لا يكون اقرارا اذا سبقه
الانكار وحمل قول من افتى انه اقرار على التحكم ظلم عظيم. وكم من
عمايب قولا صحيحا. وآفته من الفهم السقيم. والحمد لله على التوفيق
والصلوة والسلام على سيدنا محمد الهادي الى
سواء الطريق. ٣ م م

العبد الراجي لدوام ايام السلطان في جميع الازمان والاحيان
سعد بن الحقير المدرس باحدى المدارس الثمان
عفي عنه

كذا وجد بخط مؤلفه

رساله فی الربع المجیب

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور والفرض و
افاض فضله الدائر فی الافاق والتقدیر. واقام امره فی الربع المسکون
بالتشبیث والتحویل. والصلوه علی ناصح الجیب المبعوث بلادیب
الی الملة التی جیبت الغرب بمن فیها. کما جیب الوحی عن قطبها. و
علی آله السالکین علی السنت المستقیم. واصحابه المهتدین فی الطریق القویم
وبعد فان ربع الدایرة سیما المجیب دایره فیما بین الاقوام ودوت
سرایره سایرة فی الاحلام لکونها وسیلة الی معرفة بعض الاحکام
الالهیة. والاعمال الشرعیة والاثار النبویة. لکن اکثرهم حرفوا
الوسایل المکتوبة باسالیب الفصحا. وصنفوا الاوراق المطلعة بترکیب
الجهلا. فاردت ان اورد الاعمال الموافقة للقواعد. والاحکام الکثیرة
الفواید الغزیرة العواید فلما تیسر ما نشأ. وذلک بفضل الله یؤتیه من یشاء.
ولاحظت ما نقله اصاغر عن اکابر. بل هو مثل المثل السایر. ان احسن
التصنیف. ما عرض لذوی الوصیف. اردت ان اعرضها لحضرته فهو
میزان لنتایج الافکار. ومعیار لنقود الانظار. وطالب لتمییز سوء
القیل عن حسن المقال. وداعب لتربیة اهل الفضل والکمال. متدرجا
ایات الشریعة النبویة وبضب رایات الاحکام الدینیة. صار العالمون
فی یمین رفیع الحال. وظل العالم فی ظله فارغ البال. وکف اذی
اللیام والاراذل. ورفع الهموم والشواغل. وهو مبسوطا. و
خلیفة الله مضبوطا. اعنی السلطان العالم العادل. الباسل الکامل

تنبیه هذا صحح الجیب الکاتبة

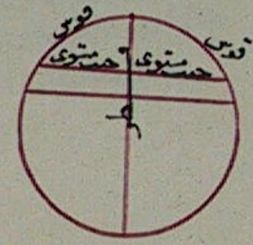
العرب عنا کما جیب الروحی عن قطبها یعنی
وقت الغرب عنا وکنا وسطا و
کانت الغرب جوانبنا کما وقت الروحی
فی وسطها للقطب م

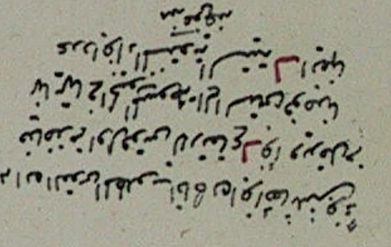
اشارة الی الغرب وهو جیب

الخالصوطنيه فى اعلاء كلمة الله • الصادق نيته فى احياء سنة
رسول الله • صلى الله عليه وسلم السلطان ابن السلطان • السلطان
بايزيد بن محمد غازى بسط الله سبحانه ظله على بسيط الليالى والايام
وربط اطناب سلطنته باوتاد الخلود الى يوم القيام • وغاية
رجاء هذا السائل • حسن قبول هذه الرسائل • والله المستعان •
وعليه التكلان • وسميته برسالة الجيب الجامع • ورتبته على مقدمة
وعشر ابواب • فالمقدمة فى معرفة اسماء الاشياء الموجودة فى هذه
الالة المركز هو النقطة التى فيها المحيط ويقال لها القطب ايضا
المرى هو المحيط الصغير المعقود فى خصيط المركز المتحرك عليه
بالتحريك قوس الارتفاع هى ربع محيط الدائرة المفسوحة بستينى
قسما متساويا واعدادها مكتوبة فيه بحروف الجمل طردا وعكسا
بالجمنات خط المشرق والمغرب هو الايمن من الخطين ان كان
القطب مرتفعا الاخذ من المركز الى اول قوس الارتفاع المقسوم
بستينى قسما المكتوب عليه اعداده طردا وعكسا ويقال له الجيب
التام ايضا وقد يفرق بينهما بان يقال خط المشرق والمغرب هو
الخط الايمن الاخذ من على المركز الى جانب اول قوس الارتفاع
والجيب التام هو الاخذ من نفس المركز الى اول قوس الارتفاع
خط وسط السما ويقال له خط نصف النهار ويقال له الجيب الاعظم
ايضا ويقال له الستينى ايضا من الايسر من الخطين الاخذ من المركز
الى اخر قوس الارتفاع المقسوم بستينى قسما المكتوب عليه اعدادها
طردا وعكسا وقد يفرق بين خط وسط السما وخط نصف النهار

وبين الجيب الاعظم والستينى بان يقال خط وسط السما
وخط نصف النهار هو الخط الاخذ من على المركز والجيب التام
والستينى هو الاخذ من نفس المركز الجيوب المبسوطة ويقال
لها المستوية هى الخطوط المستقيمة الاخذة من خط وسط السماء
الموازية لخط المشرق والمغرب المنتهية الى قوس الارتفاع الجيوب
المنكوسة هى الخطوط المستقيمة الاخذة من خط المشرق والمغرب
الى قوس الارتفاع الموازية لخط نصف النهار دائرة الميل هى
الدائرة الماره من طرفى المركز بادبع وعشرين جزأ التى هى جيب
الميل الاعظم تقريبا الهدفتان هما الدائرتان فى طرفى خط نصف
النهار واما الشاقول فمعلوم قطعا واعلم ان ارباب الربع المجيب
اقاموا قوس الارتفاع مقام دائرة البروج فجعلوا من اول القوس
للحمل ثلثين جزأ وكذا للثور ثلثين جزأ وكذا للجوزاء ثلثين
جزأ وجعلوا من اخر القوس للسرطان ثلثين جزأ وكذا للاسد
والسنبلة وجعلوا من اول القوس الميزان ثلثين جزأ وكذا العقرب
والقوس وجعلوا من اخر القوس للجدى ثلثين جزأ وكذا الدلو
والحوت **الباب الاول** فى طريق اخذ الارتفاع واعلم ان الارتفاع
قوس من دائرة تمر بسمتى الرأس والقدم وبمركز الكوكب او بجزء
من اجزاء الفلك وهذه القوس هى ما بين الافق والمركز او الجزء
وطريقه ان تعلق الشاقول فى الخيط وتمسك الربع بيديك وتجعل
الهدفة التى على المركز تلقاء الشمس وتجعل الخيط ماسا السطح الربع
ماشيا عليه برويدة وترفع هذه الهدفة نادرة وتخط اخرى بحيث

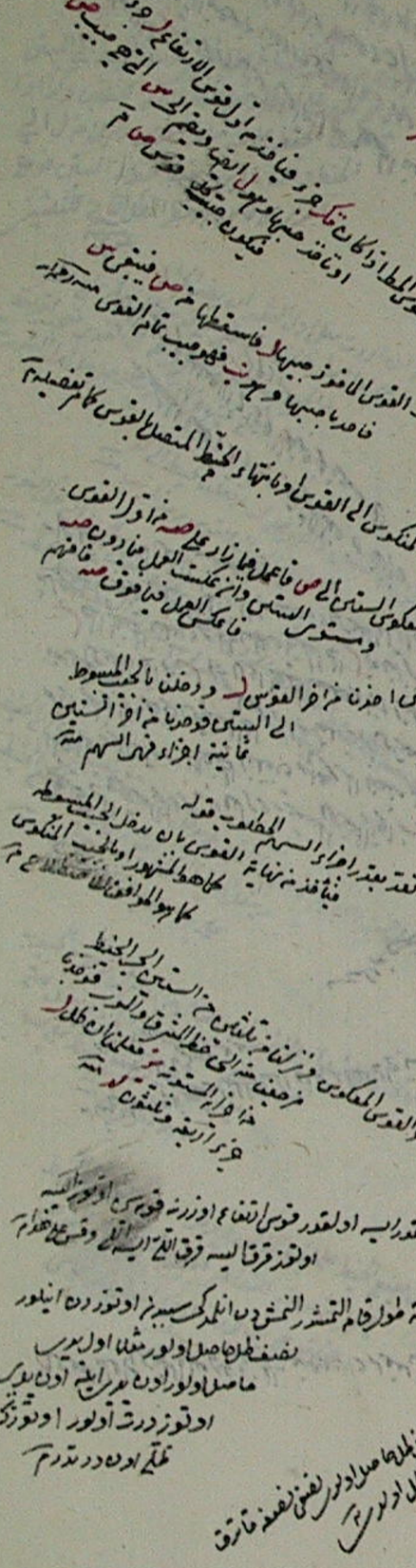
ستر ظل هذه النهدفة النهدفة الاخرى ولا يتجاوز من ابتداء الستر
وان كانت الدقتان مثقوبتان فيفيد شعاع الشمس من كل واحدة من
الثقبتين ثم تنظر الى الجزء الذى وقع عليه الخيط فما بين ذلك وبين
اول القوس من اجزائها هو الارتفاع الشرقى وبين اخرها هو الارتفاع
الغربى **الباب الثانى** فى معرفة جيب القوس وقوس الجيب ويسمى القوس
وقوس السهم واعلم ان الجيب المستوى هو نصف وتر ضعف القوس
والمعكوس هو قطعة من القطر وهو العمود الخارج من منتصف الوتر
الى منتصف القوس ويسمى سهما لنصف القوس اوليها والمستوى
لا يجاوز نصف القطر بخلاف السهم ومن هذا الشكل سهل تصور
ما ذكرنا اذا عرفت هذا فاعلم ان طريق معرفة جيب القوس ان
تعد من اول قوس الارتفاع بقدر القوس المطلوب جيبها و
تدخل من نهايتها فى الجيوب المبسوطة الى الستين فما وجدت من
اجزائها المستوية فهو جيب القوس ولو اخذت الجيب من الخط
المتصل باخر القوس من غير ان يصعد الى الخط الستين لكان موافقا
للاصطلاح الا انهم اخروا الجيب من الخط الستين لتعيين الجيب
الحقيقى وسهولة تخيله وان تعد من اخر القوس بقدر القوس المطلوب
وتدخل من نهايتها فى الجيوب المنكوسة الى خط المشرق والمغرب فما
وجدت من اجزائها المستوية فهو جيب تلك القوس الا ان المشهور اذا
الجيب من الخط الستين وان زاد القوس على ستين فينقص
جيبها من ستين فلا يكون زائدا على الستين لما مر فى الشكل الا انهم
تسامحوا وجعلوا القوسين قوسا واحدا لان ارباب الربع جعلوا





التسعين

التسعين قوسا واحدا والزايد عليه قوسا اخرى لتوقف بعض
اعمالهم عليه والاولى تركه كما فى بعض الرسائل لكنهم لشهرة هذا
المعنى لم يتعرضوا لتعدد القوس والجيب بل قالوا وان زاد القوس
على ص فادخل من اول قوس الارتفاع بمثل ما زاد على ص واطلع
فى الجيوب المبسوطة الى الستين فما وجدت من اجزائه المستوية
فزده على س فما بلغ فهو جيب تلك القوس وان اردت جيب
التمام فاسقط القوس الماخوذ جيبها من ص وجيب الباقى
هو جيب التمام واما معرفة قوس الجيب فان تعد بقدر الجيب
المطلوب قوسه فتاخذ من نهاية القوس واما معرفة سهم القوس
فالمشهور ان تدخل من اخر القوس بقدر القوس المطلوب سهمها
بالجيب المبسوط الى الستين فما حازه من معكوس الستين فهو سهم
وان دخلت من اول القوس بقدره تزيده بالجيب المنكوس الى
خط المشرق والمغرب فما حازه من ذلك الخط فهو السهم وهو
الموافق لما ذكر فى الشكل واما معرفة قوس السهم فالقياس الى
معرفة قوس الجيب **الباب الثالث** فى معرفة الظل الاول للقوس
ويسمى الظل المنكوس والمعكوس والظل الثانى ويسمى الظل المبسوط
والمستوية وفى معرفة قوس الظل وفى معرفة قطر الظل وطريق
معرفة الظل الاول للقوس ان يضع الخيط على مثل القوس من
اعداد القوس المعكوسة وتنزل من الستين بقدر نصف طول
القامة س جزء من جيوب المبسوطة الى الخيط وتجمع من الخيط الى
خط المشرق والمغرب فما حصل من اجزائه المستوية فهو نصف



دائرة الميل عظيم تمر بقطبي العالم وبمركز فلك البروج او بمركز الكوكب والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين ذلك الجزء ومعدل النهار من الجانب الاقرب يسمى الميل الاول
لذلك الجزء والواقع منها بين مركز الكوكب ومعدل النهار من الجانب الاقرب يسمى بعد ذلك الكوكب ودائرة العرض عظيم تمر بقطبي فلك البروج ومركز ومنه ومركز
الكوكب والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين ذلك الجزء ومعدل النهار من الجانب الاقرب يسمى ميلا ثانيا لذلك الجزء والواقعة منها بين مركز الكوكب ومنطقة
البروج من الجانب الاقرب يسمى عرض ذلك الكوكب

القامة او بضعفها ولم يلق الخيط نزلت من النصف او الربع او غير
ذلك بحصل المط واما موقفة قطر الظل فاذا تحرك الخيط الى الستين و
المرئي على حاله فما حصل فهو قطر اي الظلين كان الباب الرابع
في معرفة الميل الاول والميل الثاني ومعرفة جزء الشمس من الميل
الاول فوس من دائرة الميل فيما بين جزء من اجزاء البروج وبين المعدل
والميل الثاني قوس من دائرة العرض فيما بينهما وطريق معرفة الميل
الاول ان كان قوس الميل محفوظة فمتى الربع ان يضع الخيط على
جزء الشمس وتنزل من موضع التقاطع بين قوس الميل والخيط
بالجيوب المبسوط الى القوس فمن منتهى ذلك الجيب الى اول القوس هو
الميل الاول وان لم يكن تلك القوس محفوظة وطريقه ان يضع
الخيط على الستين والمرئي على جزء الشمس وينقل الخيط مقدار الميل
الاعظم وينزل من المرئي الى القوس بحد الميل طريق اخر ان يضع
الخيط على الستين والمرئي على صاحب الميل الكلي وهو كد من المركز
وينقل الخيط في جزء الشمس وينزل من المرئي في الجيب الى القوس فيحصل
المطلوب طريق اخر ان يضع الخيط على الدرجة وتنزل من الستين
بثلثي الى الخيط ويعلم بالمرئي ثم يحرك الخيط الى ان يقع المرئي على ب
من جيوب المبسوطة فما حاذه الخيط من درج القوس فهو الميل فان
نزلت من ثلثين ولم يلق الخيط فانزل من نصف ثلثين او ثلثة او ربعه
يحصل المط لكن هذا الطريق لا يستعمل في اول الاعتدالين وطريق اخر
ان يضع الخيط على ثمانية وستين وخمس من اجزاء القوس المستوية
ويدخل بالدرجة في الجيوب المبسوطة الى الخيط وتنزل من موضع

مثلا باول الثور

الظل طريقا خر وان وضعت الخيط على مثل القوس من اول القوس
وتوالت نزل من خط المشرق والمغرب ورفعت الى الستين فوجدنا
من اجزاء الستين فهو نصف ظل وضعفه حصل تمام الظل فحصل المط
ومعرفة الظل الثاني ان تضع الخيط على مثل الارتفاع من اعداد
القوس المستوى وتنزل من الستين باجزاء القامة اما اثنى عشر
جزء او سبعة اصابع او سبعة اجزاء وستة ونصف وسيتي اقدامًا
في الجيوب المبسوطة الى الخيط ومعلم بالمرئي وترجع من موضع التقاطع
بالجيوب المنكوسة الى خط المشرق فما حصل من اجزاء المستوية فهو
الظل الثاني اما اصابع او اقدام بطريق آخر وان وضعت الخيط
على الارتفاع من اعداد القوس المعكوسة وتنزل من خط المشرق
بمقدار اصابع او اقدام يحصل المط ايضا طريق اخر وهو ان ينقل
الخيط الى تمام الارتفاع والمرئي على حاله وتطلع في المبسوط الى
الستين فما وقع من اجزائه المستوية فهو الظل المبسوطة او الى
الارتفاع بعد الوضع في تمام وتطلع فما وقع من اجزائه فهو نصف
نصف الظل الاول واما موقفة القوس من الظل فانه ينزل من
خط المشرق بنصف الظل ومن الستين بنصف القامة وهو ل ويضع
الخيط على تقاطع ما قطع الخيط من اعداد القوس المعكوسة فهو القوس
الاول وان نزل من الستين باجزاء القامة ومن خط المشرق باجزاء
الظل الثاني يضع الخيط على موضع التقاطع فما قطع الخيط من اجزاء
القوس المستوية فهو القوس لذلك الظل الثاني واعلم انك اذا نزلت
الى الخيط ولم يلق الخيط او نزلت من خيط المشرق بالظل ومن الستين بنصف

القامة

التقاطع بالجيوب المنكوسة الى القوس فما حصل من اعداد القوس المكوسة
فهو الميل الاول وان دخلت من جزء الشمس ولم يلق الخيط بان لا
يكون وضع الخيط اقرب الى آخر القوس من جزء الشمس فانزل من الستين
بنصف جيب جزء الشمس في الجيوب المبسوطة الى الخيط وادخل من موضع
التقاطع بالجيوب المنكوسة الى خط المشرق فما حصل من اوله فهو نصف
جيب الميل الاول واما الميل الثاني فهو ان يضع الخيط على خط
المشرق والمغرب ويدخل من درجة الشمس في المكوس الى الخيط و
يعلم بالمرى وينقل الخيط الى الميل الاول للدرجة وينزل من المرى
في المنكوس الى القوس فما وجدت من مستوى القوس هذا الميل الاول
فيحصل الميل الثاني للجزء طريق آخر ان يضع الخيط على الستين والمرى
على ظل المنكوس للميل الكلي وينقل الخيط على الدرجة ويدخل
بالمرى في المبسوط الى الستين فما وجدت من اجزائها المستوية في
الظل للميل الثاني طريق آخر وهو ان يضع الخيط على الستين و
المرى على ظل المنكوس للميل الكلي وينقل الخيط على الدرجة ويدخل
بالمرى في المبسوط الى الستين فما وجدت من اجزائها المستوية فهو
الظل للميل الثاني طريق آخر وهو ان يضع الخيط على مثل الميل الكلي
من اعداد القوس المعكوسة وتقسم بجزء الشمس من القوس في
الجيوب المبسوطة الى الخيط ويدخل من موضع التقاطع في الجيوب
المنكوسة الى خط المشرق فيحصل لك ظل الميل الثاني طريق آخر
وهو ان يضع الخيط على الستين والمرى على ج من اوله وينقل الخيط
الى الدرجة وينزل من المرى في الجيوب المبسوطة الى ان يتقاطع ن

من الجيوب

من الجيوب المنكوسة ويضع الخيط على موضع التقاطع فما وضع الخيط
من مستوى القوس فهو ظل المثل الثاني واما موضع درجة الشمس
من الميل فان يضع الخيط على الميل الاعظم من مستوى القوس و
المرى على جيب الميل وينقل الخيط الى الستين وينزل بالمرى
الى القوس فما حصل من اول القوس فهو درجة الشمس طريق آخر
وهو ان يضع الخيط على الستين والمرى على ح ويحرك الخيط حتى
يقع المرى على ضعف جيب ميل الجزء من الجيوب المبسوطة فالجزء
الذي يقع عليه الخيط هو درجة الشمس طريق آخر هو ان يضع الخيط
على الستين والمرى على جيب الميل الاعظم وينقل المورى الى
جيب الميل المفروض فما وقع الخيط عليه من اول القوس هو الدرجة
ونعلم بوجه بمعرفة الفصل الذي انت فيه الباب الخامس
في معرفة تعديل النهار ويسمى نصف الفضل وهو التفاوت بين لها
موضع خط الاستواء وبين نهار بلد يدخل مع ذلك الموضع يجب
دائرة يقسم نهار واحدة وطريقه ان نضع الخيط على الميل
من القوس وينزله من خط المشرق وينظر عرض البلد اعني نب
في بلدنا هذا في الجيوب المنكوسة الى الخيط وننزل من الجيوب المبسوطة
الى القوس فما حصل من اجزاء القوس فهو تعديل النهار طريق آخر
وهو ان يضع الخيط على تمام عرض البلد ويدخل من القوس الميل الجزئي
الى الخيط ونعلم على موضع التقاطع بالمركب وينقل الخيط الى الميل
الجزئي ويدخل الى الخيط من العلام بالمنكوس ونعلم بالمرى وينقل
الخيط الى الستين فما حصل من اجزاء الستين من المركز فهو جيب تعديل

النهار طريق اخر وهو ان تضع الخيط على الميل من معكوس القوس
وبدايته الوضع المبسوطة الى الخيط وترجع من التقاطع في المعكوس
الى جيب التمام فما حصل من اوله فاحفظه ويسمى المحفوظ ثم ان تضع
الخيط على الستين وتعلم بالمرى على جيب تمام الوضع لم يحرك الخيط حتى
يقع المرى على مثل المحفوظ من الجيوب المبسوطة فما حاذه من اوائل
القوس فهو نصف الفضل طريق آخر وهو ان يضع الخيط على الستين
والمرى على جيب الميل وينقل الخيط الى الوضع وترجع من المورى الى
الستين فما حصل فيسمى بعد القطر فزده على جيب الفاء ان كان الميل
جنوبيا وعد الفضل ان كان شماليا فما حصل فهو الاصل ثم ان
تضع الخيط على الستين والمرى على الاصل وتنقله على بعد القطر
من الجيوب المبسوطة فما حاذه من اوائل القوس فهو التعديل وسيوف
مرتبا اخر في باب موفة قوس النهار والليل الباب السادس
في موفة قوس النهار والليل واعلم ان الشمس اذا كانت في البروج
الشمالية زاد العدل على ص فيحصل نصف قوس النهار فيضعف
فيحصل تمام قوس النهار فاذا طرح نصف قوس النهار من قف
فالباقي نصف قوس الليل واذا كانت في البروج الجنوبية ينعكس التعديل
من ص فيحصل نصف قوس النهار فاذا قسمت اجزاء قوس النهار
على يه يحصل لك عدد الساعات المستوية فاذا قسمت الحاصل
على عشر منها يحصل لك اجزاء الساعات الزمانية والله اعلم الباب
السابع في موفة الدائر من الفلك وفضل الدائر فلنقدم اصلا يرجع اليه
وهو انك اذا وضعت الخيط على الميل من معكوس القوس ودخلت

من الوضع

من الوضع بالجيوب المبسوطة الى الخيط ورجعت من التقاطع الى جيب التمام
فما حصل من اجزاء المستوية يسمى المحفوظ الاول واذا علمت على جيب
الارتفاع بالمرى ونقلت الى الستين فما حصل من اجزاء المستوية
يسمى المحفوظ الثاني وان لم يمكن تعلم على نصف جيب الارتفاع
وانقل الى الستين اذا ضعفه ما وجدت تجد المحفوظ الثاني قال
اجمعت المحفوظين في الجيب واخذت الفضل في الشمال يحصل جيب
الترتيب فافاعرفت هذا فاعلم انك اذا وضعت الخيط على الستين
والمرى على جيب تمام الوضع ثم حركت الخيط حتى يقع المرى على
جيب الترتيب في الجيوب المبسوطة فما قطع من اوائل القوس فهو
فضل الدائر وهو الباقي للزوال ان كنت قبله والماضي منه ان
كنت بعده وما قطع الخيط من اوائل القوس زد عليه نصف
الفضل في الشمال وانقصه في الجنوب يحصل الدائر وهو الماضي
من الشروق ان كان قبل الزوال والا فهو الباقي للغروب
واعلم انه متى كانت الشمس في الشمال وزاد المحفوظ الاول على
المحفوظ الثاني فزد ما قطع الخيط من اول القوس على ص يحصل
فضل الدائر من نصف القوس الدائر طريق آخر وهو ان يضع الخيط
على الستين والمورى على جيب تمام عرض البلد وتنقل الخيط
على تمام الميل الجزئي وتنزل من المرى الى القوس فما حصل ويسمى
الاصل فان لم يكن للجزئي ميل فالاصل هو تمام العرض فان لم يكن
البلد عرض فالاصل هو تمام الميل ثم ان يضع الخيط على الاصل
والمورى على فضل ما بين جيبي الغاية والارتفاع الوقتي النازل

من الستين وينقل الى الستين فما قطع المرئى من اخر المستوية فهو سهم
فضل الدائر فقوسه تقوس السهام طريق اخر هو ان يضع الخيط على
قوس الاصل والمورى على جيب المبسوط الارتفاع وينقل الخيط الى
الستين فما حصل من اجزاء المستوية لسمى جيب الترتيب او نصفه
ان عملت على نصف الجيب فان احدث فضل ما بين جيب الترتيب و
سهم نصف قوس النهار فهو سهم فضل الدائر واعلم انك اذا عكست
العمل بحصل الارتفاع من الدائر طريق آخر وهو ان ينزل من الستين
بربع مجموع جيب غاية الارتفاع مع جيب غاية النظر وهو
خط المشرق بنصفه ابدا ويضع الخيط على التقاطع فالجزء الذى
وقع عليه الخيط يسمى الاصل وح اخر ان ينزل من الستين بنصف
غاية الارتفاع وخط المشرق بنصف سهم قوس النهار ويضع
الخيط على التقاطع ثم القوس على الاصل ثم تضع الخيط على الاول
وينزل من الستين بتفضيل ما بين جيب غاية الارتفاع وجيب
ارتفاع الوقت فى الجيوب المبسوطة الى الخيط وتجمع من وضع
التقاطع فى الجيوب المكوسة الى خط المشرق فالاجزاء المستوية
هو سهم فضل الدائر وقوسه فى الستين بقوس السهام وهو فضل
الدائر طريق اخر وهو ان يضع الخيط على هذا الاصل ثم تدخل
من القوس بارتفاع الوقت فى الجيوب المبسوطة الى الخيط وترجع منه
بالجيوب المكوسة الى خط المشرق فالاجزاء المستوية منه هو جيب
الترتيب فينقص من سهم نصف قوس النهار فما بقى من سهم فضل
الدائر طريق اخر وهو ان ينقص جيب التعديل من جيث الترتيب

ان كان

ان كان شماليا ويزاد عليه ان كان جنوبيا فيما بلغ او بقى فاحفظه
وانزله من الستين الى القوس فالاجزاء المتكوسة من القوس هو
فضل الدائر فان وضعت الخيط على الاصل وقلت من الستين
او طلعت بالارتفاع ولم يلق الخيط فانزل من الستين او المتلع من
القوس بالنصف محدد نصف سهم فضل الدائر ونصف جيب الترتيب

الباب الثامن معرفة سمت المشرق وطريقة ان تضع الخيط

على تمام عرض البلد والمرئى على جيب الميل الجزئى وتنقل الخيط
الى الستين فما قطع المرئى من اجزاء المستوية فهو جيب سمت المشرق
فقوس سمت المشرق وجهتها فى البروج الجنوبية والجنوب وفى الشمالية
الشمال قبل الارتفاع الذى لا سمت له وبعده جهة الجنوب طريق اخر
ان تضع الخيط على الستين والمورى على جيب تمام العرض و
ينقل الخيط فمتى بقع المرئى على جيب الميل الجزئى فما مازه من الستين
القوس فهو السمت طريق اخر وهو ان يدخل بعرض البلد من اعداد
القوس المكوسة فى الجيوب المبسوطة وبالميل الكلى ايضا من اعداد
القوس المكوسة فى الجيوب المنكوسة وتضع الخيط على التقاطع
ثم تطلع القوس بجزء الشمس فى الجيوب المبسوطة الى الخيط وتنزل
من وضع التقاطع فى الجيوب المنكوسة الى القوس فاعداد القوس
القوس المكوسة هى سمت المشرق وانت خبير بان هذا الطريق لا يعمل
ما وقع الجزء الاصل واول الاعداد الاعداد المكوسة واعلم
ان سمت مشرق كل جزء مساوية لسمت مغربه

الباب التاسع

فى معرفة الارتفاع الذى لا سمت له وطريقه ان تضع الخيط على عرض

البلد ثم القوس والمرى على جيب الميل وينقل الخيط الى الستن فما
قطع المرى فهو جيب الارتفاع الذى لاسمت له وطريقا خر وهو ان
يضع الخيط على عرض البلد من القوس ويطلع من القوس سمت المشرق
فى الجيوب المبسوطة وينزل من موضع التقاطع فى الجيوب المنكوسة
الى الخيط فاعداد المنكوسة من القوس هو الارتفاع الذى لاسمت له
واعلم ان هذا انما يتيسر اذا كان الميل شماليا ولا يكون زوايا على عرض
البلد وفى البلدى زاد الميل على عرضه وفى البلد الذى لا عرض له انما
يكون اذا كان الشمس فى الجزء الذى يساوى راس اهله الباب العاشر
فى معرفة السمت من الارتفاع وطريقه ان يضع الخيط على تمام عرض البلد
وينزل من الارتفاع فى المبسوط الى الخيط وترجع من التقاطع الى
خط المشرق فالاجزاء المستوية هى تعديل السمت ان لم يكن ميل والا فمن
حصة السمت فاجمعها الى جيب سمت المشرق ان كان الميل جنوبيا
والا فخذ الفضل بينهما فما حصل تعديل السمت ثم تضع الخيط على الستن والمرى
على جيب تمام الارتفاع وحرك الخيط حتى يقع المرى على تعديل السمت
من الجيوب المبسوطة فما حازه الخيط من درج القوس فهو السمت طريق
اخر هو ان يضع الخيط على تمام الارتفاع والمرى على جيب فضل
الدارين ان امكن والا فعلى نصفه او ثلثه او غير ذلك وينقل الخيط
الى الميل وينزل من المرى فى المستوية الى القوس فاجزاؤها المستوية
هى السمت طريقا خر هو ان يضع الخيط على تمام العرض وينزل من
العرض الى الخيط وتقلم بالمرى وينقل الخيط الى ارتفاع الوقت وينزل
من المرى الى الستن فما قطع من اجزائه يسمى تعديل السمت ان لم يكن ميل

والا فمنتى

والافمنتى حصة السمت فان كان جهة الميل مخالفة لجهة العرض فاجمع
جيب سمت المشرق الى حصة السمت والا فخذ فضل ما بينهما فالحاصل
هو تعديل السمت ثم تضع الخيط على تمام الارتفاع وينزل من الستين
بتعديل السمت الى الخيط وتعلم بالمرى وتنقل الخيط الى الستن فما
قطع منه فهو جيب السمت طريقا خر ان يضع الخيط على تمام العرض
والمرى على فضل جيب الغاية على جيب ارتفاع الوقت وينقل
الخيط الى العرض وينزل من المرى الى الستن فما فضل يزاد عليه
جيب تمام الغاية ان كانت مخالفة والا فيؤخذ الفضل فالحاصل هو
تعديل السمت ثم تضع الخيط على الستن والمرى على جيب تمام الارتفاع
وتنقل على تعديل السمت من الجيوب المبسوطة فما حاذ الخيط من اول
القوس فهو السمت طريقا خر ان تضع الخيط على تمام العرض وينزل
بالارتفاع من القوس فى الجيوب المبسوطة الى الخيط وترجع من
موضع التقاطع فى الجيوب المنكوسة الى خط المشرق فالحاصل تعديل
السمت ان لم يكن ميل والا فمحصة السمت فزاد عليه سمت المشرق
ان كان جنوبيا ويؤخذ الفضل ان كان شماليا ثم ان يضع الخيط على
تمام الارتفاع وينزل من الستين بقدر تعديل السمت الى الخيط وتعلم
بالمرى وتنقل الخيط الى الخط نصف النهار فما قطع المرى من اجزائه
فهو جيب السمت واعلم ان الميل ان كان جنوبيا فالسمت جنوبى وان
كان شماليا فان كان حصة السمت اكثر من سمت المشرق فالسمت جنوبى
وان كان اقل منها فالسمت شمالى وان تساويا فالارتفاع الذى
لاسمت له وايضا ان كان الارتفاع الوقت اكثر من ارتفاع الذى لاسمت له

فالسمت جنوبي والا فشمالي واذا لم يكن ميل فالسمت جنوبي في
البلاد الشمالية وطريق معرفة الارتفاع من السمت هو ان يضع الخيط
على الستن والمرى على حبيب تمام الفرض وينقل الخيط الى تمام السمت
وينزل عن المرى في المبسوط الى القوس فما وجد من اجزاء القوس المستوية
فهو تمام حصة الارتفاع فيعرف منه حصة الارتفاع فان لم يكن
للشمس ميل فالحصة هي الارتفاع وان كان لها ميل فيضع الخيط
على عرض البلد ويدخل بالميل في المبسوط مبتدئا من اول القوس
وتعلم بالمرى وينقل الخيط على تمام حصة الارتفاع وينزل من
المرى الى القوس فيحصل تعديل الارتفاع فان كان الميل والسمت
شماليين خذ التفاضل بين حصة الارتفاع وبتعديل الارتفاع
وان كان الميل شماليا والسمت جنوبيا فاجمعهما فما حصل فهو
الارتفاع وان كان الميل جنوبيا فخذ التفاضل من تعديل الارتفاع
وحصة الارتفاع فما حصل فهو الارتفاع الباب الحادي عشر
في معرفة استخراج الجهات وطريقه ان تعرف سمت ارتفاع الوقت وحصته
ويضع الخيط على مثله من اول القوس ان كان شرقيا جنوبيا
او غربيا شماليا والا فمن آخره وتثنيه شعبة ونحوها ثم تضع الربع
على ارض مستوية ويكفر مركزه في جهة الشمس ثم تعلق شاقول لاقى
خيطه ويقيم على مركز الربع ابرة في غاية الاستقامة ثم تحرك الربع
حتى ينطبق ظل خيط الشاقول او ظل الابرة خيط الربع وتحفظ
في هذا الربع الذي ابتدأت عد السمت منه خطا هو تبعتها هو خط
المشرق وتحفظ في حد الجانب الآخر خطا آخر هو خط نصف النهار وتخرج

كل واحد منهما على استقامته فتساطعا على زوايا قائمة فتحصل اربعة اربع
شرقيان احدهما شمالي والآخر جنوبي وغربيان كذلك الباب الثاني عشر
في معرفة سمت القبلة ووضع القبلة وطريقه ان تعرف طول مكة وعرضها
وطول البلد وعرضه فلا يخلو اما ان يكون البلد ومكة مختلفين في الطول
فقط او في العرض فقط او في كليهما فان كان الاول فسمت القبلة على خط
نصف النهار فان كانت مكة اكثر عرضا فينبغي ان يتوجه المصلي الى نقطة الشمال
والا فالى نقطة الجنوب وان كان الثاني فسمت القبلة على مدار واحد يوازي
فان كان مكة اكثر طولا فيتوجه المصلي الى جانب المشرق والا فالى الغرب
وان كان الثالث وطريق معرفة السمت ان تنزل من خط المشرق بحسب
فضل ما بين الطولين ومن الستن بحسب فضل ما بين العرضين و
يضع الخيط على التقاطع فما وضع الخيط من اجزاء القوس المستوية فهو
سمت القبلة وان نزلت من الستين بحسب فضل ما هو الطولين ومن
خط المشرق بحسب ما بين العرضين فلا بد ان تعتبر اجزاء القوس
المعكوسة واعلم ان هذا الطريق تقريبي لا تحقيقي فليطلب في كتب
الهيئة طريقا اخر احس من الاول وهو ان تعرف جرم الذي تمر على رؤس
مكة وهي ذكا من الحوت وكبد لط من البرطان وتعرف ان توسط احد
دنيك الجزءين بمكة قبل توسطه في البلاد الغربية عن مكة بقدر فضل ما بين
الطولين وبعكسه في البلاد الشرقية عن مكة فاذا عرفت ما بين القوسين
فافرض ذلك القدر فضل دايرة واستخرج ارتفاعه في الوقت الذي
حل فيه الشمس احد هذين الجزءين واستخرج سمت ذلك الارتفاع
وهو سمت مكة شرفها الله واما وضع القبلة فهو ان تخرج الجهات

كل واحد

الطول المعتبر من جزائر الخالدات
والعرض من خط الاستواء

مثاله ان طول مكة شرفها الله ستون وطول قسطنطينية
ثلاثون على الاكثرين والتفاضل بين الطولين
بثلاث وحبيب المتفاضل ثلاثون درجة وعرض مكة كام وعرض
قسطنطينية ما والتفاضل بينهما بط ك وحبيب
تقويسا فرق ما بين الستن نح ك وهو خط المشرق
نح ك فوضعت الخيط على التقاطع فوقع خ القوس
على نح فهو سمت القبلة وتمام ب ب هو انحراف
القبلة عن خط نصف النهار

نصف النهار

مثاله ان فضل ما بين الطولين بو ك وفرضناه فضل
الدائر واخذنا ارتفاعه حين كانت الشمس في احد
الجزئين فوجدناه سمت سو نح وهو
سمت القبلة منه

ومحصل اربعة ارباع في الارض ويضع اله الربع في ربع الارض
الذي فيه مكة بحيث يكون مطابقا له وتقدم خط المشرق بتد سمت
مكة وتضع الخيط عليه فيكون طرفه الذي في درج القوس هو القبلة
وفي الطريق الاخر ان شئت مقياسا في ارض مستوية فاذا بلغ الشمس
الارتفاع المذكور فمست الظل هو القبلة وجهة ظاهره من طول البلد
وعرضه **الباب الثالث عشر** في اوقات الصلوة اعلم ان وقت الظهر
يعلم بغاية الارتفاع وبمضي نصف قوس النهار من الزوال وزيادة
الظل المبسوط بعد نقصها وبنقصان الظل المنكوس بعد تمام فاء
وقت العصر ان زيد على ظل الزوال قامة على مذهب الامامين الشافعي
وفي رواية اعني ابي حنيفة رحمه الله وقامتين على مذهب ابي حنيفة
رحمه الله فما بلغ يعرف ارتفاعه فهو ارتفاع العصر فيعرف فضل ما بين هذا
الارتفاع فيسقط من نصف قوس النهار يبقى ما بين العصر والغروب
وان وقت المغرب يعلم بمضي قوس النهار وان وقت العشاء يعلم
بمضي حصة الشفق وان وقت الفجر يعلم بطلوع الفجر وطريق معرفتها
ان يستخرج المدار لارتفاع يز في الشفق ولارتفاع يط في الفجر
من نقير الدرجة وطريق اخر رد بعد العقر على حب يط ان كانت
الشمس في الشمال وانقصه ان كانت في الجنوب فما حصل فهو الاحصل
المعدل لحصة الفجر ثم ضع الخيط على السنن والمرعى على الاصل المذكور
في التعديل فحرك الخيط حتى يقع المرعى على الاصل المعدل فما حاذه الخيط
من اول القوس زد عليه نصف الفضل في الجنوب وانقصه في الشمال
يحصل حصة الفجر وان علمت ذلك بحيب يز يحصل حصة الشفق

وطريق اخر

وهذا ان يزل الستر على نصف حب انقاء ومن خط
المشرق نصف سهم نصف قوس النهار ويضع
الخيط على موضع التقاطع منه

وطريق اخر ان يضع الخيط على الاصل من القوس المذكور في الطريق الرابع
من طرف الدابر ويطلع من القوس لسبعة عشر جزءا في الشفق وتسعة
عشر جزءا في الفجر في الجيوب المبسوطة الى الخط ويرجع منه في الجيوب المنكوسة
الى خط المشرق فما وجدت منه فهو جيب الترتيب زد عليه جيب تعديل
النهار ان كان شماليا وانقصه منه ان كان جنوبيا فما بلغ او بقي فهو
حصة الفجر او الشفق طريق اخر ان يستخرج المحفوظ الثاني للارتفاع
يز في الشفق او يط في الفجر المذكور في الطريق الثاني للدابر ويجمع
مع المحفوظ الاول في الشمال وتاخذ الفضل في الجيوب فحصل جيب
الترتيب ثم يضع الخيط على السنن والمرعى على جيب تمام العرض
ثم يحرك الخيط حتى يقع المرعى على جيب الترتيب من المبسوطة فما حاذه
من درج القوس زد عليه نصف الفضلة في الجنوب وانقصه في
الشمال فيحصل المطلوب **الباب الرابع عشر** في معرفة مطالع البروج
بالفلك المستقيم والبلد وتحويل الدرج واصطلحوا على ان يعبروا
ابتداء المطالع بالفلك المستقيم من اول الحمل وهي عبارة عما مضى
من النهار عند توسط راس الحمل الى توسط الشمس وابتداء المطالع
بالبلد من اول الحمل وهي عبارة عما مضى من النهار عند طلوع اول الحمل
الى طلوع الشمس وطريقه ان يضع الخيط على ميل الجزء الذي تريد مطالعه
من قوس الارتفاع ويدخل من قوس الارتفاع بالجيوب المنكوسة بعد
الدرجة من اقرب الاعتدالين اليها الى الخيط ويعلم بالمرى وينقل الخيط
الى خط المشرق وينزل منه المرى في الجيوب المنكوسة الى القوس معا الاجزاء
المعكوسة من القوس مطالع ما زكانت الدرجة في ثلثة الجدي وكذا في ثلثة

(الوجه)

مطالع الروج فلك البروج درجه بمقدار جزء
طوغ فجر بمقدار النهار دقائقه بمقدار جزء
طوغار سماكا دبيرلر

مطالع النهار دقائق طوغانزه استوالا والثور
طوالع فلك البروج درجه طوغانزه م

الميزان لكن مع دع وثلثه الحمل لمحي من قف وفي ثلثه السرطان ب
يزاد على قف فيحصل المطالع وطريق اخر ان يضع الخيط على الميل
الجزء من القوس وندخل اليه من الميل الاعظم في المتكوس وتعلم بالمرى
وينقل الخيط الى الجزء الذى تريد مطالعه وينزل من المرى في المبسوط الى
القوس فيحصل المطالع بالتفصيل المذكور ايضا وطريق اخر ان يضع الخيط
على ميل الدرجة وينزل من جيب التمام بخمسة وخمسين الى الخيط وتعلم
بالمرى وينقل الخيط الى الدرجة وينزل من المرى بالمبسوط الى
القوس فيحصل المطالع بالتفصيل المذكور وطريق اخر ان يضع الخيط على
الميل الكلى من القوس وندخل من الميل الجزئى الى الخيط وتعلم بالمرى
وينقل الخيط الى تمام الميل الكلى وتطلع من المرى الى السنى ويحفظ
ما وقع من اجزائه ثم تضع الخيط على تمام الميل الجزئى وتنزل من
المحفوظ الى الخيط وتعلم بالمرى وتنقل الى السنى فيحصل من
موضع المرى جيب المطالع او جبه تمامها على التفصيل المذكور
طريق اخر ان يضع الخيط على السنى والمرى على جيب تمام الميل
وهو المرى الى جيب بعد الدرجة من تمكوس القوس تماما جازه
الخيط من اول القوس فهو المطالع ان كانت الشمس في الثلثة التى
اولها الحمل وفي الثلثة التى اولها الحمل بلى من قف وفي الثلثة
التى اولها السرطان يزاد على ض وفي الثلثة التى اولها الميزان بلى من
فاحصل فهو المطالع وطريق اخر هو ان يضع الخيط على تمام الميل الجزئى
وندخل من قوس الارتفاع في الجيوب المبسوطة بعد الدرجة المطلعة
مطالعها من القدس الاقرب الى الخيط وتعلم بالمرى وتنقل الخيط الى السنى

وينزل

وينزل بالمرى في المبسوط الى القوس فما قطع الخيط من اول القوس فهو
المطالع ان كان من البروج الشتوية او الصيف والافتمام المطالع و
طريق اخر المطالع البلدية هو ان تحصل مطالع الفلك المستقيم من اول
الحمل وتنقص التعديل في البروج الثمانية وتزيده في الجنوبية وطريق
موفقة تحويل المطالع الى درج السواء ان تضع الخيط على السنى
وتعلم بالمرى على جيب تمام الميل وتنقل الخيط على المطالع التى
تحص الدرجات الماضية من البروج الصيفية او الشتوية وان كان من
البروج الربيعية والخريفية ان تضع الخيط على تمام المطالع وتنزل من
المرى في المبسوط الى القوس فالجزء الذى اليه انتهى جيب المرى
هى درجة الشمس ان كان الخيط على المطالع والافتمام ان كان على تمام
المطالع وطريق موفقة المطالع من المطالع هو ان تحصل المطالع
البلدية لكل برج موفقا بان تطرح مطالع اول برج من مطالع آخره
ثم يستخرج مطالع جزء شمس ويزيد عليه دائرة الوقت فيكون المجموع
مطالع الطالع ثم تسقط مطالعات البرج فان كان احدهما موافقا
لمطالع الطالع فيكون الطالع اول ذلك البرج والا فمطالع الطالع
موافق لاحد اجزاء برج معين فليحمل مطالع ذلك الجزء الى درج
السواء يحصل المط وانت خبير بان موفقة الطالع بل الطالع بالكرة
ذات الكرسى وبالاسطرلاب اسهل واقرب من التحقيق ثم موفقتها
بالربع وسائر الآلات الباب الخامس عشر في معرفة ارتفاع
كل قايم على بسيط الارض كالاعمدة والمنار وغير ذلك وطريقه
ان تتقدم او تتاخر بجيب بصير ارتفاعه مع ما تدرع بانبر فتميل

واصله ويزيد عليه مقدار ما بين بصرك والارض فما اجتمع فهو طوله
وطريق آخر هو ان يأخذ ارتفاع عالم يذرع ما بين قدميك واصل العالم
لم يزل من خط المشرق بقدد الاذرع الى الخيط بعد ان يضع الخيط على
مثل الارتفاع من القوس ويقطع من موضع التقاطع في الجيوب المبسوطة
الى المستى فما حصل من اجزاء المستوية فهو ارتفاع العالم بزيادة مقدار
ما بين البصر والارض وطريق آخر ان تقف على ارض مستوية ويأخذ
ارتفاعه وهو ظله المبسوطة ويذرع ما بين قدميك واصله و
يحفظ ثم يضع الخيط على قوس الغاية ويدخل من المستى بقدر اذرع
ما بين بصرك والارض ويعلم بالمرى وينقل الخيط الى القوس التي
جيبها مساوي ظل الارتفاع ويدخل من العلامة الى المستى ويزيد ذلك
العدد على المحفوظ فما بلغ فهو ارتفاعه واعمل الى الطريق الاول او الى
هذين الطريقين وان كان قريبا فانفع هذه الطرق هذا ان
امكن الوصول الى اصله وان لم يمكن فلا بد ان يقف في ارض مستوية
ويأخذ ارتفاع القائم ويأخذ ظل ذلك الارتفاع ويعلم موضعه
قدميك علامة ثم يتقدم او يتاخر من تلك العلامة على سمت العالم و
يأخذ ارتفاعه ثانيا ويأخذ ظله ثم يعلم موضع قدميك علامة ثانية
لم يزل من خط المشرق بفضل ظل الارتفاعين في الجيوب المنكوسة
ومن المستى بب جزءا ابدا ويضع الخيط على التقاطع ويزيل
من خط المشرق بقدر ما بين العلامتين من الاذرع في الجيوب المنكوسة
الى الخيط ويدخل منه الى المستى فما وجد من الاجزاء هو ارتفاع
ذلك العالم بزيادة ما بين بصرك والارض وطريق آخر ان تقف على

ارض مستوية ويحصل ارتفاع العالم وظل الارتفاع ويعلم بابن
قدميك علامة ثم تزيد على ظل المبسوط اصبعين او ينقص منه اصبعين
ويوقف ارتفاع هذا الظل الثاني ويتقدم او يتاخر بحيث يكون
ارتفاع مساويا لارتفاع المزيد او المنقص ويعلم ما بين قدميك علامة
ثانية فما بين العلامتين وهو سدس طول العالم فيعلم منه تمام طوله

الباب السادس عشر في معرفة القرب القسم واستخراج الجذر

وطريق القرب ان يضع الخيط على المستى ويعلم بالمرى على مثل احد
المقروبين انهما كانا وينقل الخيط الى قوس جيبها مثل المقروب
الاخر ثم تقلع من المرى الى المستى فما حصل من اعداده المستوية
فلا بد ان يأخذ الكل واحدا مستويا فما بلغ فهو الحاصل من القرب
وطريق قسمة العدد على عدد آخر ان يضع الخيط على قوس جيبها
المقسوم عليه والمرى على الجيب الذي يقطع من المستى مثل سدس عشر
المقسوم وينقل الخيط الى الجيب المستى فما قطع منه المرى فهو الخارج
من القسمة وطريق استخراج الجذر ان تزيد على نصف العدد المفروض
اثنين او على ثلثه ثلثة او على ربعه ربعا وعلى هذا القياس وتضعف المبلغ
وتضع المرى على مثله من المستى ثم تسقط من المبلغ الذي نصف العدد
ما زدته عليك وتحرك الخيط بحيث يقع المرى على الجيب الذي يقع من
المستى بقدر الباقي وتوجع من المرى في الجيب المنكوس الى خط المشرق
فما قطع فهو مقدار ذلك العدد وان لم يكن اسقاط العدد المرى من نصف
المبلغ تقدم لنقصانه عن ذلك التنصيف فان امكن كسر آخر يمكن الاسقاط
بها والا فان كان المزيد اكثر من النصف فانقص النصف منه وباقي العمل على

خلاف وان كان المهيد مساويا للنصف فالمهيد هو الحد فلا حاجة
الى العمل ۞ تمت الرسالة بعون الله وحسن توفيقه يوم الخميس الرابع و
العشرين من شهر شعبان حماه الله مبارکا على كافة اهل الايمان بالخط
في سلك شهور سنة ثمان عشر وتسعمائة على يد اضعف عباد الله و
احوجهم الى عفوه ورضاه سعد الله بن عيسى بن ادم خان خصه الله
واسلافه بالرأفة والاحسان وقد وقع الفراغ عن
الكتابة ببلدة قسطنطينية حميت عن الافات والبلية
وصلى الله على سيدنا اشرف الخلق محمد
وآله وصحبه وسلم تسليما
كثيرا ۞

۴۴

حفو

رسالة في بيان القرء في قوله تعالى ثلثة قروء

ذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان المراد من القرء في الاية الكريمة الحيض والشافعي
رحمه الله الى انه هو الطهر واستدل الحنفية بانه لو حمل على الطهر يجلل
موجب الثلثة في الطلاق المشروع اي الواقع في الطهر مع كونها لفظا
خاصا والخاص متناول لمدلوله قطعا ويقينا اما بالنقصان عن مدلولها
ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق وقد اختاره الشافعي رحمه الله
تجانبا عن التزام طول مدة العدة على المرأة واما بالزيادة ان لم يعتبر
ولهذا ذهب ابو حنيفة رحمه الله في الطلاق الغير المشروع اي الواقع
في الحيض الى تكميل بعض الحيضة التي وقع الطلاق فيه بالرابعة
فوجب بناؤها لضرورة عدم تجزيها كما في عدة الامة وطلاقها
قال الفاضل النحرير التفتازاني عالم الله باللطف الرحماني وعلى
اصل الاستدلال منع لطيف وهو انه اذا لم يعتبر الطهر الذي
وقع الطلاق فيه كان الواجب ثلثة اطهار وبعض رابع بدل الواجب
بالشرع لا يكون الا اطهارا ثلثة كاملة ويلزم مضي البعض الذي
وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه ما وجب بالعدة لكنه
لا يفيد الشافعي رحمه الله لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة
غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة رحمه الله فيدفع ما يورد
من المعارضة بوجوب ثلثة وبعض فيما اذا طلقها في الحيض انتهى
اقول لا يصح اما ان يحمل القرء على الحيض او على الطهر وعلى التقديرين
اما ان يقع الطلاق في الطهر او في الحيض فان حمل على الحيض ووقع
الطلاق في الطهر يجب ان تبقى بعض الطهر الذي وقع الطلاق فيه

بالضرورة لا بالعبادة والاشارة لانه ليس عين الموضوع ولا جزؤه ولا لازمه المتأخر عنه بل لازمه المتقدم عليه وان وقع في الحيض فلا شك ان بعض الحيض الذي وقع الطلاق فيه ليس بخارج عن الموضوع له بل هو جزؤه فيتناوله اللفظ الخاص لاجل ما اريد به من الحكم الشرعي كالتربص مثلا فلا معنى يحمل وجوب التربص فيه على الضرورة مع انه

اي ذلك البعض

من مدلول اللفظ بالوضع ومتناوله وان دلالة الخاص على الخصوص انما هي باعتبار اصل الوضع لا باعتبار الحقيقة والمجاز لانها من باب الاستعمال والخصوص من باب الوضع ولهذا ادرج ابو حنيفة رحمه الله ذلك البعض في العبادة وحمله بالرابعة كما مر وكذا الحال اذا حمل القرء على الطهر ووقع الطلاق فيه بلا تفاوت فان بعض الطهر الذي وقع الطلاق فيه من مدلول لفظ الطهر ومتناوله لاجل ما اريد به من وجوب الترتبص مثلا ولا يجوز حمله على الضرورة الا ترى الى ما مر في رحم الله بعد ما ادرج في مدلول لفظ الطهر اعتبار عدة تاما على التكميل ليلا يطول العدة فانه ما لزم اما اذا وقع الطلاق في الحيض على هذا الحمد فوجب التربص في بعض الحيض الذي وقع له الطلاق فيه يكون بالضرورة لانه لا يكون من مدلولات اللفظ حتى يتناوله لاجل الحكم الذي اريد به والحاصل ان الضرورة انما يتصور فيما يكون خارجا عن المعنى الذي وضع اللفظ فيه لغة مع قطع النظر عن كونه مستعملا فيه او في غيره ومراده منه اولا فان الخصوص والعموم انما هما باعتبار اصل وضع اللغة كما مر وقد تقرر مما مر ان الضرورة انما هي في مقابلة ما اريد من اللفظ وانه لا محيص عنه كما لا محيص عن ارتكاب احد التأويلين اعني التكميل او عد

البعض

البعض تاما واحدا فلا يخلو اما ان يختار الضرورة في الطلاق في مقابلة المشروع ويرتكب التأويل في غير المشروع بان يحمل القرء على الحيض او يعكس الامر بان يحمل على الطهر يعني الوقت بين الرأيين ويجاز احد التأويلين فمن حمله على الحيض نظر سلامة الطلاق المرقوع الذي هو العمدة في بيان عزته عن التأويل واختاره في غير المشروع طريق التكميل على عد البعض تاما ليلا يلزم انقضاء الخاص في مدلول الخاص والتزم زيادة مدة العدة في المشروع وغير المشروع بحيضة ومن حمله على الطهر نظر الى قصر مدة العدة بحيضة فيها ولم ير ارتكاب التأويل في المشروع واختار عد البعض تاما فلزمه انقضاء الخاص في مدلول الخاص واجيب عنه بانه انما يلزم انقضاء اذا كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الرجعيين وهو مسلم بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا واعترض عليه بانه ان لم يكن اسما للمجموع المذكور لم يبق فرق بين البعض من الاول الذي عد واحدا والبعض من الثالث فيلزم انقضاء العدة ببعض من الثالث من غير توقف على انتهائه وليس كذلك ووقع بان الطهر حالة مستمرة لا تحتث العدد الا بانقطاعه بالحيض كسائر الاعتبارات الامور المستمرة مثل القيام والقعود ونحوهما فانها لا يتوقف باسماء العدد والا عند انقطاعها بالاضداد فالبعض من الاول لما انقطع بالحيض كان واحدا بخلاف بعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع ورد هذا الوقف بان دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على الانتهاء يتوقف على الابتداء فان جاز الطلاق الطهر الواحد على البعض الاول

بمجرد الانتهاء فلا يجوز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء
فان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن خلقة من البيان اقول
قد تقرر عندهم ان لدوام الامر المستمر حكم الابتداء والانتهاء حتى
قالوا لو حلف ان لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه او لا يركب هذه الدابة
وهو راكبها او لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها فاستدام على حاله
ساعة حنث ولو نزع او نزل او انتقل في الحال لم يحنث ولو قال
انت كذا في قيامك او قعودك فان كانت قاعدة فمكثت ساعة
ثم قامت طلقت لوجود الشرط وهو القيام والقعود لا يقبل الدوام
حكم الابتداء فيما لا دوام حتى لو قامت على فور اليمين لم يطلق ما لم
يقعد ولو قال لآخر كلما قعدت عندك فامرأته طالق فقعد عنده
ساعة طلقت ثلاثا لان الدوام على كل ما يمتد بمنزلة الانشاء
وقال زفر الفرق بين الممتد وغير الممتد صحة المدة به وعدمها
وصحة الامر به لمن اتصف به وعدمها فانه يصح ان يكون يوما ولا يصح
دخل يوما يعني مر بالمدة وانه يقال للقاعد اقعد ولا يقال
للداخل ادخل فعلى هذا القياس اذا امتد الطهر الذي وقع الطلاق
فيه يصح اضافة طلاق الوحدة لان لدوامه حكم الابتداء فكانه قد انصف
بطهر جديد بعد الطلاق فلما انتهى فقد تم شرط الدخول تحت
العدة بخلاف بعض الطهر الثالث اذ ليس لدوام حكم الانتهاء لكن
هذا البيان لا يفيد الشافعي رحمه الله لانه يعتبر الاستدامة بل بعده واحدة
ولو انقطع على فوره كما تقرر من مذهبه ثم اختلفوا في ان الخلع طلاق
او ان الطلاق بعده مشروع بلحقه التصريح او ضمنا لا يلحقه ولا يزيد عدة

قوله بمجرد الانتهاء الى البعض الخ قيل عليه هذا اذا طلقت في
الطهر الواحد على البعض من الاول ليس بمجرد الانتهاء
الى البعض بل لانضمام وقوع الطلاق قبل ذلك
البعض اليه فيحصل بمجموع الامرين فلا يحصل الموجب وفيه نظر لان وقوع امر في
نصف النهار ولا يحصل النصف الآخر منه
لغة وصاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى
قال لبثنا يوما او بعض يوم صح قال انه
مات ضحى وبعثه الله بعد المائة قبل الغروب
فقال قبل النظر الى الشمس يوما ثم التفت فرأى
بقية منها فقال او بعض يوم فعلى هذا جواز الطلاق البعض
هذا الكلام مبنيا على جواز ان يخفى على المتكلم
الواحد على بعض فيه كما لا يخفى وبه يندفع النظر
الذي ذكرته الآن فتأمل منه طيب

اقول ما قيل معارض في النكاح
في الطهر الثالث فتتبع
لحواشيه

الطلاق به وذهب اكثر العلماء الى انه طلاق وهو قول ابي حنيفة
رح وقول الشافعي اولا وذهب اخرون الى انه فسخ وهو القول
الثاني للشافعي واستدل الحنفية عليه بانه قال اولا الطلاق
مرتان اي التطليق الشرعي يجب ان يكون تطليقة بعد تطليقة
على التعاقب دون الجمع والارسال دفعة واحدة وقال ثم فان
خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به
فقد خصص فعل المرأة بالافتداء بعد جمعها في قوله الا يقيما مع
انها لا يتخلص الافتداء بدون فعل الزوج فكان بيانا بطريق
الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق
فكان الخلع منه ما في الطلقتين وكان معنى قوله ولا يحل لكم
ان تأخذوا والاية لا يحل لكم ان تأخذوا في الطلقتين شيئا الا لم
يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خافا فلا اثم في الاخذ والافتداء
فلم يكن المذكور بعد الفاء نفس الخلع بل عدم الجناح فيه على تقدير
الخوف فكانه قوله فلا يحل لكم الى اخره كلاما مستقلا بقوله الطلاق
مرتان لا مستقلا معترضا واردا في بيان الخلع وكان اتصاله
الفاء في قوله فان طلقها بقوله الطلاق مرتان اتصالا بلا فصل
اجنبي فعلم من ذلك ان الطلاق بعد الخلع مشروع وان الخلع
قبل الطلقتين مشروع ايضا ولا يلزم تربيع الطلاق هذا وقال
الفاضل التحرير في التلويح رد عليه اشكالان احدهما ان المراد
المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرحوا به
اقول لا يذهب عليك هذا انما يرد اذا ثبت هذا التقريح ممن ادرج

الخلع فى الطلقتين مع كونه طلاقا بائنا وهو خلاف ما يفهم من التفاسير
المشهورة وحينئذ فان كون المراد منه الطلاق الرجعى بناء على حمل
اللام فى قوله الطلاق مرتان للعهد وتدريج الخلع فى الطلقتين بناءً
على حمله للاستغراق فلا يجتمعان قال وثانيهما ان لا يصح التمسك
بالاية فى ان الخلع طلاق وانه يلحقه صريح لان المذكور هو الطلاق
على حال لا الخلع اقول الظاهر ان مدار هذا السؤال انها جعل
اللام المعهود للعهد دون الاستغراق وتدرج فى حاله اذ على تقدير
الاستغراق لا شكال انه يدخل فيه الخلع قطعا لانه من الطلاق
المشروع ويصح التمسك به قطعا واما الجواب عنه بان الاية نزلت
فى الخلع لا الطلاق على حال فلا يغنى عن الدفع شيئا بدون
حمل اللام على الاستغراق اذ على تقدير حمله على العهد لا يتيسر
درج الخلع فى الطلقتين حتى يستدل به على كونه طلاقا فلا يكون
الاية متحملة لما حملوا عليه فى الاستدلال فلذلك لم يذهب اليه
الشافعى والتجأ الى جعله فسخا هربا من لزوم فساد التركيب
بقى ههنا شئ وهو عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين المستفاد
من الفاء فى قوله فان خفتم آه يرد على الشافعى بل وعلى كل من يجعل
اللام فى الطلاق للعهد ولا يندفع بجعله مندرجا فى الطلقتين
لانه خلاف رايه ولا يجعل الخلع فسخا كما لا يخفى فلو يرعاه محتص
عن فساد التركيب فتدبر قال القاضى البيضاوى فى تفسيره وفى
جعل الخلع فسخا احتج بقوله تعالى فان طلقها فان تفسيشه بعد
بعد ذكر الطلقتين يقتضى ان يكون طلقة رابعة لو كان الخلع طلاقا والا فلا

انه طلاق لانه فرقة باختيار الزوج فهو كالطلاق بالعوض اقول
فان طلقها فتعلق بقوله الطلاق مرتان تفسير لقوله او تسريح
باحسان اعترض بانها ذكر الخلع دلالة على ان الطلاق يقع مجانا
تارة وبعوض اخرى انتهى كلام ولا يخفى عليك ان حاصل الحجة
المذكورة لزوم ترتيب الطلاق على تدبير كون الخلع طلاقا بناء على
القول بالترتيبين ترتب الخلع على ما قبله المستفاد من فاء فان
خفتم ان لا يقيما حدود الله آه وترتب الطلاق على الخلع المستفاد
من فاء فان طلقها مع عدم تجويز فساد التركيب فى القرآن المجيد
على ترك العطف على القريب لا البعيد وقد اشار الى الترتيب بقوله
فان تعقيبه للخلع بعد ذكر الطلقتين فلما جعل الحنفى الخلع مندرجا
فى الطلقتين يحمل اللام على الاستغراق لا مرتبا عليهما لم يرد عليه
شئ منها كما سبق والشافعى لما لم يتسن له الادراج المذكور لكون
الخلع طلاقا بائنا والموجود رجعيا رجع عن القول بكونه طلاقا
الى جعله فسخا للتخلص عنها والذى يفهم من كلام القاضى ان
لا يندفع فساد الترتيب بمجرد دفع الترتيب الاول بان جعل قوله تع
فان طلقها تفسيرا للتسريح الذى هو تطليقة ثالثة عنده وليس
بظاهر اذ لا شك ان التسريح مرتب على الطلقتين بعطفه
على جملة فامساك فان كان التسريح تطليقة ثالثة يكون الخلع
مرتبا على ما رتب عليه التسريح ليلا يلزم ذلك الفساد الصريح
لان جعل الخلع فسخا اهون من التزام فساد التركيب فى الكلام
المجيد على انه ليس بصحيح فى ذاته فان حق العبارة هى الواو لا الفاء

لان الغرض من العطف ح يكون تشريكها في الترتيب على ذلك المرتب
عليه فهو محل العاد لا الفاء لا يقال لا يجوز ان الفاء في قوله تعالى
فان خفتم للترتيب في الوجود على ما قبله بل اما للترتيب في الذكر
او لمجرد العطف بمعنى الواو والا يلزم عدم شروعية الخلع قبل
الطلاق وهو خلاف الواقع ولعل المراد من قول القاضي في الجواب
اعترض بينهما ذكر الخلع دلالة على ان الطلاق يقع مجانا تارة ويعوض
اخرى الاشارة الى هذا لانا نقول لا ينبغي ان يركب
امثال ذلك في بليغ الكلام ويقع محال الخلاص
عنه لكل واحد من الطريقين للعرفيين

تم الكتاب بعون الله
الملك الوهاب

في توجيه عموم الخسر المفهم من الآية الكريمة وبيان المراد منه لخطيب زاده

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من تنزه عن الفحشاء ولا يجري في ملكه الا ما يشاء نحمده على
عميم اشباله وقديم افضاله وجزيل آلائه وجميل نعمائه ونصلي
على افضل انبيائه وعلى اشرف اجتبائه وبعد فلما نقل عن بعض الاخوان
المشار اليه في الزهد بالبنان حديث ينسبه لزوم الخسران الى
الانبياء على ما اعتاده الامام من الحكم بلزوم الخسر على نوع الانسان
معتمدا سه على قايم البرهان وسئل عن متفقهة ديارنا وامصارنا
وافقوا بلا علم فضلوا واضلوا ارحت ان ابين حليه الحال في
ذلك المقال طلبا لمرضات الله وتخليصا للمسلم الثابت اسلامه
المعروف صلاحه وايابه الى العبادات والطاعات عن شبه السب
والكفر اليه عملا بهذا الحديث ولا تقطن بكلمة خرجت من فيك سواء
تحدلها في الخير محملا وانا اقول لا شبهة على من علم معنى السب ان
هذا المقال لا يعد عند الفقها سبا وكون الازراء في معنى السب ذكر
المساوي لمجرد التحقير والاهانة كما ذكره مولانا سعد الدين في حاشية
الكشاف في سورة الانعام في قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون
من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم اي ولا تسبوا الاصنام الذين
يدعونهم دون الله فيقال فاذا قيل اليس وصف آلهتهم بانهم حصب
جهنم وانهم لا تضر ولا تنفع سببا قلنا الغاء السب ذكر المساوي لمجرد
التحقير والاهانة وذلك انما ورد في معرض الاستدلال على عدم
صلوحها للالهية والمعبودية وما لا يكون مستلزم الذم اولا يكون ذكره

للتحقير والاهانة لايكفر التكلم انه سبا وما نحن بصدده من نسبة لزوم
الخسران بذلك المعنى الى الانبياء ليس متعلق الذم لان ترك الاولى
كما مثل في المكروه ليس مذموما في الشرع ولذلك حكموا بجوازه ثم توقيف
القبيح كما حكموا بجوازه ثم توقيف الحسن بكفر الفعل متعلق المدح صرح بهما
في شرح المواقف وحاشية العضد للفاضل التفتازاني وكذا ليس
مذموما في مجاري العادات ولو سلم كونه متعلق الذم فليس ذكر ما
صف به الانبياء من الخسران بذلك المعنى لتحقيرهم واهانتهم بل لمجرد بيان
حالهم على مقتضى سيرتهم واعمالهم التي كان الاقتصاد في الادنى
وترك الاعلى من لوازمها وبيان ما ذكره الامام من التقسيم نوع تفصيل
ويدل عليه ذكر مراتب الطاعات الغير المتناهية في قول ذلك القائل
من الاخوان حيث نقل عنه مراتب الطاعات غير متناهية فان تلك
المراتب انما تاتي في صورة معنى الخسران العام لترك الاولى دون
الخسران بمعنى الضلالة وقوله وما ذكرناه يجري في التقصير الكبيرة الذي
صرح في ذلك التقسير في هذا المقام ونظير ما ذكرنا ما ذكروه في
الكتب الكلامية في بيان عدم عصمة الانبياء بعد الوحي عن الصغيرة
عمدا كما قال به امام الحرمين منا وابو هاشم من المعتزلة واستدلوا
عليها بقصص الانبياء فانهم اسندوا اليهم ما يتعلق بالذم وهو المعصية
لكن لا بطريق التحقير والاهانة ولكن لمجرد بيان المذهب وحقيقة
الراي الحق في حقهم على ما زعموا وفضل ذلك لا يعد سبا ولا يكون من
نعوه بذلك في مقام الاستدلال والمناظرة وكيف يجراء عاقل يكون من
نسب لزوم الخسران بذلك المعنى الى الانبياء فانه اجراء على تكفير الامام

اذ لا فرق

اذ لا فرق من كلامها سوى تصريح تلك النسبة الى الانبياء وتعميمها لهم
بدون التصريح بها وهذا الفرق مما لا يوثر في التكفير فان سب المساوي
على قصد الذم سب سواء صرح بالمنسوب اليه او كان داخلا تحت الوصف
الكلي الذي اريد الحكم على جميع افراده بلا اخراج فرد منه فان الحكم
بلزوم الخسران بمعنى ترك الاولى على الانبياء لو كان سبا لكان الحكم
بلزوم الخسران بذلك المعنى على جميع الانسان الذي استدل عليه الامام
بالقياس الاقتراني الشرطي المركب من الحمليات والمنفصلات بعدها
باللغات متجرح السحر سبا نعوذ بالله من ذلك ويدل على عدم الفرق في
ذلك ما ذكر في الكتب الفقهية انه اذا قال سكران بالفارسية لعنت
خداى بود شمن داران ما باد لا يكفر لان وجوه لا سبق في هذه الحالة الوالي
من بغضه من اهل زمانه ولذلك لو قيل له اتريد بهذا اللعن الانبياء
والملائكة فانهم يبغضونك فبرآء منه ويقول معاذ الله لا اريد الا من
جفاني واذاني واما القول في اهل زماني ولان الانبيا يحبون
المومنين لان الله ولي المومنين وقال تعالى يحبهم ويحبونه انما يبغضون
افعال العصاة من المومنين لاداوتهم قال في المحيط للواحتاط وجدد
الاسلام والنكاح فهو ولي لانه يقع ذلك عليهم باعتبار عموم لفظ
فانه يدل على انه لو عين اللفظ في الاستغراق لا يمكن اراده خروج الانبياء
عن الحكم بلزوم التكفير وبفراء ما ذكر في الشفا من انه اذا قيل لعن الله الذيب
ولعن الله بني اسرائيل ولعن الله بني ادم وذكر انه لم يرد الانبيا وانما اردت
الظالمين منهم ان عليه التاديب بقدر اجتهاد السلطان فانه يدل على انه
اذا لم يرد التخصيص بل التعميم لكل وذ يكفر وما ذكره الامام في هذا المقام

من الكلية القاسمة فشاهد الانسان لا يخلو عن الخسران البتة لا يقبل التخصيص
اصلا فاذن دليله على تقدير صحته لا يدل الا على عموم الحكم لكل فرد من افراد
الانسان قال الاحتمال الثاني ان الانسان لا ينفك عن خسران الحس يضيع
راس المال وراس ماله عمره وهو قلما ينفك عن تضييع عمره وذلك لان
كل ساعة تمر بالانسان فان كانت مصروفة الى المعصية فلا شك في
الخسران وان كانت مشغولة بالمباحات فالخسران حاصل لانه كما ذهب لم يعق
منه اثر مع انه كان ممكنا من ان يعمل فيه عملا يبقى اثره دائما وان كانت
مشغولة بالطاعات فلا طاعة الا ويمكن الاتيان بها او بغيرها على
وجه احسن من ذلك لان مراتب الخضوع والخشوع لله تعالى غير متناهية
فان مراتب جلال الله تعالى وقهره غير متناهية وكلما كان علم الانسان
اكثر كان خوفه منه تعالى اكثر فكان تعظيمه عند الاتيان بالطاعة اتم واكمل
وترك الاعلى والاقتصار بالادنى نوع من التقصير فثبت ان الانسان لا ينفك
عن نوع خسران البتة ولا شك ان هذا الدليل يعم جميع المكلفين الآتين
بالطاعات لانهم لا يتخلصون عن الاقتصار على الادنى وترك الاعلى اذ
المفوض الى الطاعات غير متناهية في المقاصد وهذا ما صرح به الواحدي
في شرح الطوالع حيث قال لا يقال لو كان ترك الاولى موجبا للعفو
والمغفرة لكان جميع العبادات الصادرة عن النبي عليه الصلوة والسلام
محل العفو والمغفرة اذ لا عبادة الا وفوقها عبادة انا نقول لا محذور
في ان يكون جميع العبادات في محل العفو والمغفرة ولئن سلم انه لا يجوز ان
يكون جميع العبادات في محل العفو والمغفرة فالعفو والمغفرة انما يكون
اذا لزم من ترك الاولى فوات مصلحة او حصول مفسدة وبدليل ما ذكرنا على ان

الانبيا في

الانبيا في جميع عمرهم لم يتخلصوا عن ترك الاولى والاقتصار على الادنى
لعدم تناهي الطاعات ولا فرق بين قول الامام وقول الواحدي الطلاق
الخسر على ترك الاولى وهذا الاطلاق واقع من الشارع في قوله وان لم
تفعلوا وترهنا للكون من الخاسرين على ما حمل الخسر فيه على ترك الاولى
وكذا الظالم في قوله فتكونا من الظالمين وكذلك جعل الامام في تفسير
سورة البقرة بعد الظلم على ترك الاولى اطلاق الظالم على الانبيا مرتدا
لهذا المعنى ولكن رأى عدم الملائمة اولى الاتمام الذم ولم كلام في الطلاق
الالفاظ الموهمة عليه تعالى وعلى الانبيا والملائكة في سورة الاعراف
حاصله انه يجب الاحتراز عن الاستماع في اطلاقها بان يشتق عما
ورد في الشرع الفاظ فيطلق عليهم باشتقاق وعاصر وعاد من عصى
وغوى فلا يدان نقصر على المورد فيه كالظالم والخاسر واراد بجواز
الاقتصار به للاذن الشرعي وهو لا يناسب ان يكون هذا الاطلاق من العبد
مكروها لايهام الذم كما دل عليه كلامه في اطلاق الظالم عليهم في سورة
البقرة وانما منع عن الاستماع فيها اذا لم يقع فيه اذن شرعي بخلاف هذا
فظاهر العرف فان قيل ان قوله فلا يدل على ان الانسان ينفك عن تضييع العمر في
الجملة على وجه الغلبة وظاهر دليله يدل على انه لا ينفك اصلا وكذا تقرير مؤيد
قادون ثبت ان الانسان لا ينفك عن الخسران البتة قلنا الاوقات التي يصرف
عمره فيها الى الحاجات الضرورية لبقائه وتعيشه وجبلته ينفك عن التضييع
فانها لا يعد تضييعا وهو بالنسبة الى سايراوقاته التي يعمل فيها امورا غير
ضرورية قليلة والمراد بالساعة في قوله ان كل ساعة تمر بالانسان تلك
الساعات الغير الضرورية والمراد بقوله ان الانسان لا ينفك عن الخسران ان الانسان

لاينفك عن الخسر في تلك الساعات الغير الحزوية ثم تقول ان مراد
الامام بقوله وههنا احتمالان هو اثبات مجرد الاحتمال العقلي في قوله
ان الانسان في خسر مع قطع النظر عن الصوارف والموانع الخارجة عن
نفس القضية يعني ان نفس القضية مع قطع النظر عن الخارج يحتمل ان
يكون الظرف فيها ظرفا بطريق الاستيعاب لكون الظرف فيها محيطا بجميع
افراد الانسان كما حالة الظرف الحقيقي بالمظروف ولم يرد انه يحتمل ان
يكون مرادا في الاية مطلقا لان الاستثناء يرده اذ مطلق الخسر بهذا
المعنى الشامل لترك الاولى مما يتحقق في جميع الاعمال التي ياتي بها المكلف
اذ الاقتصار على الادنى وترك الاولى ههنا متعين فكيف يتصور
اخراج الموصوفين بتلك الاعمال عن الحكم بالخسران على الانسان او تقول
يحتمل ان يكون الاستثناء ههنا منا لان الخسر بذلك المعنى بان يكون
الخسر مستعملا فيه بطريق الكناية ويكون المعنى الكنى به مرادا بهذا اللفظ
ايضا فانه يجوز ارادة به مع ارادة الكنى عنه كما تحقق في موضعه فالمعنى
ان الانسان لاينفك في حرمان ما يتفرع من المثوبات الكثيرة المرتبة
على الطاعات الغير المتناهية التي يتمكن العبد من الاتيان بها على سبيل
البدل الا الذين امنوا وعملوا الصالحات فانهم ليسوا محرومين بتفضله
واحسانه عليهم لا بالاستحقاق باعمالهم استحقاقا عاديا اذ لا تخلص
عن الخسر والحرمان بالنظر الى عمله اذ لا اخلاص عن الاقتصار على الادنى
وترك الاعلى فعلى هذا يكون التاكيد والمبالغة في اثبات الخسر ولزومه
لجنس الانسان على ما استدل عليه الامام باعتبار المكنى به المراد
ليكون وسيلة الى المكنى عنه الذي هو المقصد الاصلي ويكون الاستثناء

غ المكنى عنه الذي استعمل اللفظ فيه او تقول دائما لا يترتب غاية الشئ
عليه فينزل ذلك الشئ منزلة العدم وبنى الكلام على ذلك التنزيل فيجوز
ان ينزل ههنا الخسر بمعنى عدم حرف العمر الحيواني النافع للعبد الذي
صرفه اليه وهو الذي اراده بتضييع العمر بمنزلة العدم في حق الذين
امنوا وعملوا الصالحات وتواصوا لعدم ترتب غاية عليه وهو الخسران
بسبب تفضل الله اليهم بمحض احسانه ويجعل ضده اعني حرف العمر الحيواني
النافع من الفعل الاعلى بمنزلة المحقق لتحقق غايته وهو حصول المثوبات
ويستثنى الذين امنوا الخ بمعنى ان الانسان لا ينجو من الخسر بذلك المعنى
الا الذين امنوا الاية فانهم ليسوا في خسر بناء على ان خسرهم ليس
خسرا بل انهم بمنزلة الذين صرفوا اعمارهم الى الانفع باعتبار ترتب
غايته وهذا نظير ما يقال ان التجار خسروا الا الذين احسن اليهم السلطان
بمقدار ما سوقوا من التجارة في صورة اضاعة رأس مالهم مع احسان
السلطان الى البعض بمقدار ما ينتفع من التجارة تنزيلا لخسرهم منزلة
العدم وهذا معنى دقيق واعتبار لطيف مناسب للبلاغة القرانية
لا يقال احراز تلك المثوبات في الاخرى اما ان يكون بطريق الاجتماع
اولا والاول يستلزم وجود امور غير متناهية بالفعل لان مثوبات
الطاعات الغير المتناهية غير متناهية بالضرورة وهو يظهر برهان التطبيق
عندهم وعلى التقدير الثاني لا يتصور الانقطاع لجريان البتة لان
الامور الغير المتناهية الموجودة في الزمان المستقبل على سبيل التعاقب
لا يخرج الى الفعل في وقت من اوقات الاستقبال وان فرض عدم تناهي
الزمان ففي كل وقت ترتب مثوبات الادنى ويبقى مثوبات الاعلى

في القوة فلا يحذر من عدم الخسر والحرمان بخلاف غير المتناهي في الماضي فقط
لانا نقول اختر بالشق الاول ولا محذور في اجتماع الامور الغير المتناهية
اذا كانت من الامور الاعتبارية وبرهان التطبيق انما يبطل التسلسل عندهم
اذا كان احاد المسلسلة من الموجودات الخارجية لا يجوز ان يكون للمتغايرات
من العلوم وانها من قبيل الاضافات الغير الموجودة عندهم وان جعلها
صفة ذات اضافة كما اختاره بعضهم وهو الحق فلم لا يجوز ان يكون
للنبي في تعلقاته الغير الموجودة فانهم يجوزون ان يكون العلم صفة واحدة
متعلقة بغير المتناهي معلومات غير متناهية فعلى هذا يكون جميع المؤمنين
الذين عملوا الصالحات مستويا في الانفكاك عن الخسران المذكور
ولا محذور فيه اذ كانوا متفاوتين في زيادة المثوبات على حسب
مراتبهم عند الله فان زيادة غير المتناهي على غير المتناهي ليس بمحال
كما في تضعيف الالف الى غير النهاية وتضعيف الالوف كذلك
ولنا ان نقول ان غاية الخسر الذي يتعلق بكل فعل اعلى مما تركه
العبد هو حرمانه بالكلية عن اثابته وان لا يقع في وقت من الاوقات
الا ان يقع عدمها في وقت ما وان كانت المثوبة بحيث يكون متقنية
وموجودة في وقتها المقدر لا يقع غاية الخسر الذي هو الحرمان
المذكور فيتزل الخسر مع منزلة العدم وهذا ما يتحقق في صورتي
حصول المغايات مجتمعة او متعاقبة اذ في صورة التعاقب يتصف كل
مثوبة بتلك الحيثية قبل وجودها والغلط انما نشأ من ظن ان الغاية
هي عدم وقوعها وقتا ما على ان يكون الظرف ظرفا للعدم اذ لا يلزم
من عدم وقوع مثوبة الاعلى فافهم لعي ههنا شيء وهو ان قول الامام

في الدليل ان ترك الاعلى والاقتصار بالادنى نوع خسر محال بحث
لانه ان اراد ان ترك الاعلى المقدور نوع خسر كما هو الظاهر ويدل عليه
قوله سابقا فلا طاعة الا ويمكن الاتيان بها او بغيرها على وجه احسن
من ذلك فلا نسلم انه يمكن كل طاعة اعلى مقدورة للبشر ولا يكون العلم
بتفصيل جلالاتها الذي يتوقف تلك الطاعة عليه ممكنا للبشر لجواز
ان يصل مراتب التفضيل في الكثرة الى حد لا يمكن للبشر احاطته
وان كانت تلك الكثرة متناهية والنبوة والمعجزة لا يستدعيان
العلم بتلك الكثرة ولو فرض امكان الانبياء فلا نسلم امكان ذلك في كل شيء
حتى تشمل الكلية القائلة ان الانسان لا ينفك عن الخسر بالنظر الى عمله
وعلى مقتضاه كما هو المراد في تلك القضية ولم نسلم امكانها وامكان
العلم الموقوف عليه فلا نسلم انها مقدورة بعد صحة الفعل والترك
الذي هو معنى سلب الامتناع الذاتي والغيري وهو الذي بعد تركه
خسر الجواز ان يتحقق مانع من حصول العلم في تلك الساعة كالنسيان
والذهول الغير المقدورين او يكفي امساك بحصيل العلم غير مقدورة
كعدم مساعدة المزاج في صورة التحصيل بالتصفية وكعدم قدرته
على تحصيله في تلك الساعة ثم لا يستبعد اطلاق اللفظ الموهم كل
الاستبعاد فانه وقع من العلماء العظام فقيل في بعض شروح
المشارق في معنى هذا الحديث انه ليغان على قلبي فاستغفر الله كل
يوم مائة مرة انه يتغشى على قلبه بسبب نزوله الى الارض البشرية
من مأكول او منكوح ونحو ذلك حجاب وغيم فيحول بينه وبين الملأ الاعلى
ومشاهدة جناب القدس حسب ما كان له في سائر اوقاته التي اشار اليه

يقوله لى مع الله وقت ويستغفر الله كشفا للحجاب العارض فهو وان لم
يكن دنبا لكنه مهيشانه بالنسبة الى سايراحواله تقضى وهبوطا الى حضيض
البشرية يشبه الذنب دنبا بسبب الاستغفار وقال القاضى فى قوله تعالى
كلا لما يقض ما امره لم يقض من ان ادم عليه السلام الى هذه الغاية
امر الله باسره اذ ابلج احد ثم تقصيرا وكذا فى الكشاف والتفسير الكبير
نقلا عن مجاهد وكذا فى الكبير وقال القاضى فى قوله فتكونا من الظالمين
انما سمى ظالما واخاسرا لانه ظلم نفسه وخسر حظه بترك الاولى ومنا
يجب ان ينبه عليه فى هذا المقام ان مدار السب والكفر هو ارادة
المعنى الذى يلزم منه الكفر وهو مجرد اتيان اللفظ الموهم للذم وذلك
لم يحكم الفقها فى كتبهم فى صور الالفاظ الموهمة المجملة بانه سب
وكفر بل احالوا ذلك الى ارادة المعنى الذى يلزم منه كفر قال فى
التاتارخانية نقلا عن التتمة الاصل ان لا يكفر احد بلفظ محمل لان الكفر
نهاية فى العقوبة فيستدعى نهاية فى الجناية ومع الاحتمال لا نهاية
قال فى موضع اخر نقلا عن التتمة سئل المجندى عمن قال لا تعجب بنفسك
فيهلك فان موسى النبى عليه السلام اعجب فهلك يكفر القائل بهذا القول
ام لا فقال ليستفسر منه فان فسر بشى لا يكون كفرا لا يكفر وان لم يكن
يؤمر بتجديد النكاح وقال فى التاتارخانية نقلا عن المحيط قال رجل
لاخر اى بارخداى ردى عن الفقيه ابو نصر الدبوسى والفقيه ابو جعفر وجماعة
من ائمتنا بخارا انه لا يكفر قال صاحب الجامع الاصغر وهو الصواب عندى
ووجه ذلك ان خداى اسم لمن يتولى امرشئ فقال كتخداى لم يتولى
امر اهل القرية وفى المضمرات ولو قال رجل بالفارسية اى بارخداى من

قال

قال ابو نصر الدبوسى لا يكفر وهذا اصح قال صدر الشهيد وعليه الفتوى
كذا فى الخانية وقال فى الفصول العمادية وعن ابى يوسف انه قال الصلوة
من غير ركوعها وسجودها فمن قال ليس بصلوة فقد اخطأ ولم يكفر
لانه متاول واراد بهذا التاويل ان الصلوة قد تجوز بدون الركوع
والسجود وبقع فرضا لمن عجز عنها اشار الى ان مثل هذا التاويل يمنع
التكفير وان لم يعتبر من كل وجه وقال فى موضع اخر رجل قال قصعة من
الثريد خير من العلم كفر ولو قال خير من الله لا يكفر لانه تاويل فى هذا
دون الاول وتارة ان يقول اردت بنعم من الله تعالى ما اردت انا ولا تخاف
ما به اما فى قوله خير من العلم ليس له تاويل سوى الاستخفاف بالعلم
فيكفر وفى العمادية اذا قال هذه الطاعات جعلها الله عذابا علينا ان
اول ذلك لا يكفر وتاويله ان يقول ليس طاعات يرضى بها ونجا ست وكذا
لو قال لم يفرض الله تعالى بهذه الطاعات كان خيرا لنا لا يكفر ان
اول ذلك قال فى الخانية قيل قال غلط كانت هذه الوثيقة فى كتبتها
فقيل انه موثوق به معتمد عليه فى كتبة الوثائق فقال قد غلط رسول
الله صلى الله عليه وسلم وابو حنيفة ولا سيما كانت هذه الوثيقة لا يكفر
ولا يؤخذ بل يصحح وفيه ايضا لو قال اخطاء الانبيا ولم يجوز التاويل
لا بأس به وفيه ايضا لو قالت ابنت عندى كالله ليس بكفر لانها تعنى
المبالغة فى الطاعة حتى لو علمت انه يستخف العباد لا يكفر وفى العمادية
سئل عبد الكريم عمن قال لامرأته حالة المعاتبة على تركها الصلوة اما
تخافين الله فقالت لا ينبغى ان لا يكفر بهذا القول لان الظاهر ارادتها
من ذلك لا يخاف الله تعالى حقيقة الخوف ولو لا ذلك لما عصيناه ووجه

اخوان لهذا الكلام تاويلا يمكن ان يقال لا يخاف الله تعالى لانه كريم
حليم فلا يحكم بكفر قائله الا اذا كانت هذه المقالة على وجه الاستخفاف
والاستهزاء وفي مجمع النوازل اذا قال يا رب خدا بايد كرفت دديف
حادثة ينظر ان زاعتقد سه رجلا وهو الخارجة يكفر وان اراد انه لا يحاه
في هذا الا بالاعتصام لا يكفر كذا وهذا شايع في الوف وفي الخلاصة
ايضا رستاقي قال قد خلقت هذه النخرة فانفقت اخوة المفسدين
انه لا يكفر لانه يراد الخلق في هذا المقام عادة الوهن حتى لو عنى به
حقيقة الخلق يكفر وهكذا قال صاحب المحيط وفي البزازية اذا كانت
في المسئلة وجوه يوجب التكفير وواحد يمنع يميل العالم الى ما يمنع
من التكفير ولا يرجح الوجوه على الوجه لان الترجيح لا يتبع بكثرة الادلة
ولا محالة اراد الوجه الذي لا يوجب التكفير اللهم الا اذا صرح
بارادة موجب التكفير فلا ينفع التاويل وفيها ايضا اذا قالت المراة
لزوجها تو سر جداى مى دانى يقال اترى يلزم ان لا يكفر لان مراد الزوج
من قوله اترى تخويفها بالعلم على الغيب فانه يعلم ما يجري في عيشه لا حقيقة
اطلاعه قال القاضي عياض المالكي في الشفا مسئلة استفتي فيها ابو بكر
قضاة الاندلس سحنا القاضي ابا محمد بن منصور بعد ان نقضه فوشى فقال له
انما تريد نقضي بقولك وانا بشر وجميع البشر يلحقهم النقص حتى النبي عليه
السلام فلم يحكم بنقد في هذه الصورة اذا لم يقصد بذلك السب ولم
يجعله سبا قال في الشاد خاتمة ناقلا عن التجنيس رجل قال الله تقطر
على السماء او على العرش فهذا الكلام على ثلثة اوجه ان اراد بذلك
ظاهر الاية والحديث لا يكفر لانه متاول محمل وان اراد بذلك اثبات

الجسد

الجسد والمكان يكفر وان قال هذا الكلام بلا تدبر وتامل يكفر وعليه
الفتوى ومن قال الله في السماء ان اراد به المكان يكفر وان اراد به المكانة
على ما جاء في ظاهر الاجناد لا يكفر وان لم يكن له نية يكفر عند اكثرهم
وفي التجنيس وهو الاصح وعليه الفتوى واعلم انه اذا لم يكفر احد من اهل القبلة
بمجرد اشتباههم بالله تعالى ما لا يليق به فما لا يكفر من الضروريات الدينية
ولم يقصد به الذم فعدم تكفيرهم بمجرد اطلاق اللفظ الموهم له يكفر اولى
اذا لم يكن ذلك مع قصد الذم كاطلاق الجسم بمعنى الموجود القايم بذاته
وكذا الحال في اطلاق الالفاظ الموهمة على الانبياء كالخس بمعنى شامل
لترك الاولى سيما اذا نصب قرينة دافعة لذلك الايهام كما لو قيل
ان الانبياء لا ينجو عن حسران لازم مراتب الطاعة غير متناهية والانقطاع
بالادنى مع تركه الاعلى نوع خسران وهذه القرينة هي التي وقعت الايهام
من عبارة الامام في قوله ان الانسان لا يخلو عن خسرانية وايضا
انهم لم يحكموا بالقذف ولم يوجبوا الحد في اللفظ المحتمل مما لا يكفر قذفا
مثل قولك للرومي يا تركي لاحتمال عدم القذف فانه سب في الحقيقة الى
غرابته وانه يوجب القذف ولكنه محتمل ان يراد به التشبيه بهم في الفهاهة
لان الترك منسوبون الى الفصاحة والكرم واهل سواد العراق الى
الفهاهة والحمق فكانه يقول وان كان سبكه الترك الا انك شر العجم
في اخلاقك فلما احتمل هذا وذاك فلا تكفير قاذفا بالشك مرح بذلك
في النافع والمستصفى فاذكار الاحتمال والشك مانعان من ايجاب القذف
وحده فالاحتمال والشك يكفيان مانعان من التكفير بالطريق الاولى سواء كان
ذلك متعلقا بالانبياء او غيرهم ❊ تمت الرسالة للفاضل العلامة الشهير

بخطيب زاده على يد الحقير سعد بن عيسى في ٢٤ محرم الحرام المنخرط
في سلك شهور سنه ٩١٧ في البلدة الطيبة
قسطنطينة لازالت محروسة ومحمية

٢٤

ان رأية الاسلام لم تظل على سلطان احسن منه دينا . واصدق
يقينا . واوسع علما . واوقع حلما . واسد سيرة . واسد سريرة . و
اتم وفاء . واعم سخاء . واوفر حياء . واغنى غناء . واعظم قدرا .
وافخم ذكرا . وامتد باعا واشد باعا . واجل جلالة . واكمل عدة وآلة
وارفع ملكا وسلطانا . واطوع انصادا واعوانا . الا وهو السلطان
الاعظم والخاقان المعظم . حافظ بلاد الله . ناصر عباد الله .
قامع الكفرة الطغاة . وقالع الفجرة البغاة . السلطان ابن السلطان
سلطان بايزيد بن سلطان محمد بن سلطان مراد بن سلطان محمد .
سلطان بايزيد بن سلطان مراد بن ارخان بن عثمان . لازال
هذه السلسلة متسقة النظام . الى قيام الساعة وساعة القيام .
فان رقم هذا الرقم طبع النقاد . فهي غاية النفيسة ونهاية المراد .
والله رؤف بالعباد . وهو الهادي الى سبيل الرشاد . اعلم
ان الانسان لما كان مدنيا بالطبع لم يمكن تعيشه الا بمشاركة بني نوعه
وهي ايضا لم يمكن الا باعلام ما في ضمير من المقاصد والمصالح
ولم يتسر في التوصل الى ذلك اخف من الصوت لعدم واذ حاجة
وعدم الاحتياج في حصوله الى مواد وآلات خارجة عن ذات
الانسان فاضطر بالطبع الى استعمال الصوت وتقطيع الحروف
بالات معدة له فان الله تعالى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى ليدل
غيره على ما عنده من المدركات بتعيين صوت صوت من الاصوات
الموضوعة للحروف لواحد واحد منها بحسب تركيبات تلك الاصوات
على وجوه مختلفة واغراض شتى واما هذا التعيين فانما علم بسبب

فوايد

قوانين الاحوال وكان هذا في اول الحال في الامور الضرورية من
احوال التعيش ثم تدرجوا بطول الزمان في جميع المعاني المتعلقة حتى
صاد طريق الالفاظ طريقة معهودة متعارفة في الافادة والاستفادة
فتشعبت اللغات وتفننت الامم بحسب اختلاف طبايعهم و
تخالف الامم بسبب اختلاف امزجتهم باختلاف بناهم في تقطيعات
الحروف ومخارجها وتركيباتها بانواع شتى وتعيينها لانواع
المعاني فلذلك اختلف الامم في اللغات وحروفها وتركيبها ثم شرعوا
بعد ذلك في الاستحسانات من رعاية الحكم والنكت في الاوضاع
وطلب الخفة في الالفاظ وسلاستها وعذوبتها وطرح المؤونات
ورفع الالتباسات التي كانت في لغة الاوايل وغير ذلك من الامور
الاستحسانية فوضعوا اللغة العربية باوضاع متفننة واعبارات
عربية وحكم لطيفة ونكت شريفة ولذلك كانت اظهرها بيانا
وابينها اتقانا واعجبها شانا وكفاك شاهدا في ذلك كثرة ارباب
البلاغة وفرسان حلبة ميدانها الذين يخدرقون البيان في هذه
اللغة العربية التي البديعة البرهان حتى بلغ امرهم الى تعليق
قصايدهم التي كانوا يسجدون لها بروعة من الزمان لقربها في البلاغة الى حد
يعجز عنه الانسان ولو لم يضفها بديعا لكانت مسجودة الى الآن
فيما بين اهل الحجاز فهل الى فحاي لغة وقع مثل ذلك وكلام رب
العزة لم يكتس تلك الطلاوة ولا استودع تلك الحلاوة ولا
اغدقنا سافله ولا اثمرت اعاليه وما كان يعلو ولا يعلى الا في
الانصباب في تلك القوالب والانسكاب على تلك الاساليب

ولذلك دونوا في هذه اللغة علوما كثيرة حتى ارتقى في الاستقراء
الى تسعة وعشرين فتناولوا الكلام في بيان احكامها ومتنوعاتها
وصنفوا فيها كتبا بحيث لا يحصى كثرة وكل ذلك يدل على جودة
هذه اللغة وحسنها هذا مع ان طريقة الالفاظ لم يف الا بالحاجيات
وقد مست حاجة اخرى الى اطلاع القاشيين والذين سيوجدون
في الاوقات الآتية على الامور المعلومة لينتفعوا بها ولينضم اليها
ما يقتضيه ضمايرهم فيكمل الحكمة والمصلحة اذ اكثر الامور والصناعات
انما كملت بتلاحق الافكار فاحتيج الى ضرب اخر من آلة الاعلام لاجلهم
فلزم اعتماد اشكال الكتابة للحروف لاجل الدلالة عليها في النفس ايضا
لكن بتوسط الالفاظ وانه امكن ان يدل بها عليه بلا توسطها كما
لو جعل للجوهر نقش وللعرض نقش آخر وهكذا لان تعقل المعاني
قلما ينفك عن تخيل الالفاظ لكثرة الاعتياد بفرضها هنا حتى كان
المتفكر في المعاني المخزونة في قلبه يناجي نفسه بالفاظ متخيلة ولهذه
العلاقة القوية كان المعاني كانها لا يتعقل من الاشياء الا بتوسطها
فلا جرم جعل الدوال الاخر للالفاظ لا لانفس المعاني فوضع للحروف
اشكال وركبت ليدل على لفظ لفظ مركب من حروف تركيبات شتى ٢ تركيبها م
ووضع نقوش اخر ايضا ليدل على انواع الكيفيات الممنوعة العارضة
للحروف عند تركيبها وهي النقوش الدالة على انواع الحركات والسكون
وغير ذلك من الشدة والمدة وما يقاربها ثم لو وضع نقوش الكتابة لانفس
المعاني لكان الانسان محتاجا ان يحفظ الدلايل على ما في النفس الفاظا
ونقوشا وفي ذلك مشقة عظيمة فلا يخ توجيهه من التكلف وبعد ذكرنا

غنى عن ذلك واذا تمهد هذا فنقول لما اختلف الحروف ومخارجها باختلاف
الامم والطوايف احتيج اولا في معرفة لسان العرب الى بيان الحروف
العربية بحسب كيفياتها وكيفياتها في المخارج فوضع في نوع منه
عدد الحروف العربية واقسامها بحسب المخارج وكيفية حروفها عن
مخرج يخرج وغير ذلك من الاحوال العارضة بحسب المخارج وهذا الفن هو علم
مخارج الحروف وهو موضوع بسايط الحروف العربية من حيث كيفياتها
وكيفياتها بحسب مخارجها ومباديها لبعضها بديهي وبعضها استنتاجي
ولا استزادة من العلم الطبيعي وعلم التشريح وغرضه تحصيل ملكة ايراد تلك
الحروف في المخارج على ما هي عليه في لسان العرب وغاية الاحتراز عن
الخطاء في تلفظ كلام العرب بحسب مخارج حروفه ثم ان واضع لغة
العرب ركب من تلك الحروف الفاظا متخالفة ووضعها باوضاع مختلفة
وانحاء شتى وراعى في وضعها نكتا غريبة ودقايق عجيبة فوضع حواهر
موزونات الالفاظ لموزونات المعاني وضعا شخصيا اما بكون الواضع
خاصا والموضوع له خاصا كالاعلام الشخصية والجنسية او بكون
الواضع عاما والموضوع له خاصا كالمضمرات والموصولات واسماء الاشارات
واسماء الافعال وعامة الافعال والحروف وبعض الظروف كاين
وحيث وغيرها مما يتضمن معنى الحرف او بكون الواضع عاما والموضوع له
عاما كعامة النكرات وجعل مادة لمعنى واحد جواهر متعددة كالالفاظ
المترادفة وجعل احرى لمعان متعددة جوهرا اما برعاية المناسبة بين
المعاني كالمنقول اولا كالمشترك ثم اخرج عن بعض تلك الجواهر الموضوعة
الفاظا اخر على هيئات مختلفة ووضع انواع تلك الهيئات لانواع

ثم المعانى على الوجوه الثلثة المذكورة وجعل تارة ايضا هيئة واحدة
بالنوع لانواع متعددة من المعانى وجعل ايضا هيئات كثيرة لنوع
واحد من المعانى واخرج من جوهر لفظا ما جزئى هيئة من الهيئات الدالة
عليه ومن جوهر آخر ما جزئى منها وجعل تارة واحدا واحدا من الهيئات
المشتركة فى الدلالة على نوع واحد من المعانى مختصا بواحد واحد من
انواع الالفاظ الخارجة تلك الهيئات عنها وفى بعض اوضاع انواع
تلك الهيئات وضع كل واحد واحد من الهيئات الجزئية العارضة لكل
لفظ لفظ خارج عن كل جوهر جوهر لموجود فرد من نوع نوع من المعانى
بالوضع الذى هو وضع نوع الالفاظ بملاحظة العنوان الكلى لها
وهو ههنا مفهومات انواع الهيئات الملحوظة على وجه كلى اجمالى بلا
ملاحظة اختصاصها بمادة دون مادة فلو وجد مواد جزئية بدلا على
ما وضع له نوع من انواع الهيئات مع ان تلك المواد غير ملتفتة بهذا
النوع من الهيئات ليرجع اصلها الى ذلك النوع ان امكن والا فنحكم
بان نوع تلك الهيئة العارضة لتلك المواد الجزئية موضوع ايضا لما
وضع له النوع الاول فيكون بتينك الهيئتين مترادفتين ثم انه لما
اخرج هيئات كثيرة من جوهر واحد فوضعها بالنوع لانواع المعانى
كذلك اخرج عامة الموجودات عن هيأتها الاصلية الى تغيرات مختلفة
بعضها واجب وبعضها جايز لاغراض اكثرها طلب الخفة على قياس
مطرد فانتم وقس على ما ذكر ساير الاعتبارات التى روعيت فى الوضع
واذا كان حال الوضع على ما ذكرناه فاحتيج الى قوانين يبين كيفية
الوضع واعتباراته ولم يدون الى الان كتاب جامع لتلك القوانين

وفى ينبغى ان نزاد قوانين ان شاء الله تعالى والى علم آخر يبين مدلولات جواهر
خصوصيات الالفاظ وهيأتها الجزئية وخصوصيات ما خرج عنها
من الصيغ الموضوعة بالوضع النوعى وانها على اى هيئة وعلى اى معنى
ان كانت من الصيغ التى لها معان متعددة والمتكفل بهذا هو علم
اللغة الباحث عن مدلولات جواهر المفردات وهيأتها الجزئية التى
وصفت تلك الجواهر بها لتلك المدلولات بالوضع الشخصى وعن
كل جوهر جوهر وهيأته الجزئية على وجه جزئى وعن معانيها الموضوع
لها بالوضع الشخصى والى علم آخر يعرف منه كيفية الخروج والمناسبة
بين المخرج والخارج ومخرج بعض الخارج اذ ربما يخفى الاصل بحيث
يحتاج فى ابانته الى استدلالات كثيرة وهو علم الاشتقاق الباحث
عما ذكر والى علم آخر يعلم منه انواع الموجودات الموضوعة بالوضع النوعى
ومدلولاتها والهيئات الاصلية لعامة المفردات والهيئات التغيرية
وكيفية تغيراتها عن هيأتها الاصلية على الوجه الكلى بالمقاييس الكلية
وهو علم الصرف فهذه العلوم الثلثة يبحث فى كل منها عن المفردات
بجهات مختلفة فعلم اللغة علم باحث عن جواهر خصوصيات المفردات
من حيث انها معينة للمعانى باوضاعها الشخصية ومن حيث هيأتها
الاصلية وهيأتها العارضة المختلفة المتقنية ومعانى تلك الهيات
العارضة من جهة وضعها الشخصى على وجه جزئى غرضه تحصيل ملكة
الاستحضار فى تلك المذكورات وغاية صيانة اللسان عن الخطاء فى
معانى الجواهر وهيأتها المتعلقة بجوهر جوهر فردا فردا ومسايله
القضايا التى حكم فيها بان مدلول هذا اللفظ كذا وهيئته كذا ومبادية

مقدمات مستنبطة من مواضع استعمالات العرب وعلم الاشتقاق
علم يبحث فيه عن المفردات على الوجه الكلي من حيث انتساب بعضها الى بعض
بالاصالة والفرعية بحسب جوهرها وغرضه تحصيل ملكة تسنية البعض
بجوهره الى البعض على وجه الصواب وغاية الصيانة عن الخطأ في الانتساب
ليلا يقع الخبط في الكلام لفظاً ومعنى من هذه الجهة ومباديه كثيرة لكنها
مشتركة في امر واحد هو المبداء القريب وهو ظاهر حروف الاصول
على ما يقتضيه قواعد اللغة وكيفية الاستعمال وعلم الصرف علم يبحث
فيه عن المفردات على الوجه الكلي بالمعاني الكلية من حيث معانيها الموضوعة
هي لها بالنفع ومن حيث هيئاتها النوعية الاصلية وهيئاتها
العارضة وكيفية تغيراتها ثم تلك الهيئات الاصلية الى تلك الهيئات
العارضة سواء كان التغير اليها عند افرادها او التقائها بمفردة
اخرى دلالة تلك الهيئات الطارية على معنى افرادي لا على معنى تركيبي
وبعض المسايل مشترك بين الصرف والاشتقاق كمسئلة القلب
المكاني والحرفي والابدال والحذف وضبط الصيغ الاصلية للمفردات
مطلقا مشتقة كانت او جامدة على الوجه الكلي لانه يبحث عن تلك
الامور في الصرف لضبط الهيئات الاصلية ليرجع الهيئات التغيرية
الى اصولها ولانه يحتاج الى ضبط اصول الصيغ في اكثر التصاريف
وفي علم الاشتقاق لارجاع المشتقات الى ما يشتق منه على وجه
الصواب والغرض من الصرف تحصيل ملكة يوقف بها على معنى اي مفرد كان
من الموضوعات بالنفع وهيئته الاصلية والعارضة وكيفية تغيير
اي حرف كان وكيفية ارجاعه الى اصله وغاية الاحتراز عن الخطاء

من تلك

من تلك الجهات ومباديه مقدمات مستنبطة من تتبع استعمالات العرب
ثم اللغة العربية بطول العهد وتقادم الزمان اختلطت بها اللغات الوافدة
والمعربات وحدثت فيها الاغلاط الفاحشة فاحتيج الى علم اخر يوقف
منه على تميز الموادة والمعرب والاغلاط عن اللغات الاصلية وموضوع هذا
العلم ومباديه وغرضه وغايته مما يظهر بادنى تامل هذا ثم ان واضع
لغة العرب ركب بعض المفردات الموضوعة بعضها بازاء مختلفة
واطوار شتى ووضع وضعا نوعيا بان يكون الوضع عاما والموضوع له
خاصا كل نوع نوع من انواع الهيئات الحاصلة من التركيب لنوع نوع
من المعاني التركيبية النسبية جريا على محافاة الطبع اما على سبيل
الاشتراك او الاتفاق في اللفظ او في المعنى على تباين ما مر في وضع
المفردات فاحتيج الى علم اخر يضبط به تلك الهيئات ويوقف منه معانيها
وسايط احوالها الخاصة بها وهو علم النحو وهو علم يبحث فيه عن المركبات
من حيث دلالتها على المعاني الوضعية الاصلية وغرضه تحصيل ملكة
يقتدر بها على اي تركيب يراد فيما بين المفردات على موافقة الوضع
ويفهم من اي مركب كان وغاية الاحتراز عن الخطاء في الفاظ العرب
من جهة اصل التركيب الدال على اصل المعنى ومباديه المقدمات الحاصلة
من تتبع الالفاظ المركبة في مواضع الاستعمالات وموضوعه المفردات
ايضا لكن من حيث تركيبها مع غيرها والادوات لكونها روابط التركيب
يبحث عنها في النحو على وجه المبدائية لان البحث عنها اصالة من وظيفة اللغة
فلذا وردنا فيها وبعض المركبات باعتبار ان هيئاتها كهيئات المفردات
لانها دالة على معاني شبيهة بالمعاني المفردة يبحث عنها في الصرف كالنفي

والحجد والمؤكدية بنوع التاكيد وامثال ذلك ويبحث عنها ايضا في
النحو لانها مركبات في الحقيقة فالمسايل المتعلقة بها مشتركة بين
الصرف والنحو على وجه المبدائية كبحث التذكير والتانيث والجمع والتثنية
وامثال ذلك وبهذا يتبين ان لا خلاط بين مسايل العلمين ثم ان اللغة
العربية ربما يقع فيها اختلاف بحسب قوم قوم من جهة جواهرها و
اشتقاقاتها وهيئاتها الصرفية والنحوية فاحتيج الى علم اخر يبحث عن
مواضع الاختلاف بتعيين ما لقوم قوم وهذا العلم مرسوم للعلوم
السابقة وتوبعه وموضوعه ومبادية وغرضه وغايته يعرف بالمعانية
على اصولها وهذه العلوم المذكورة الى ههنا يعرف بها جواهر الفاظ
العرب وهيئات مفرداتها وتركيباتها ومعانيها الاصلية الوضعية
فيصح التكلم بالبساتة العربية في تادية تلك المعاني على وجه الصحة لمن
اتقن قواعد هذه العلوم وضبطها على وجه الكمال ثم قد تتفاوت مقامات
المحاورة لتادية اصل المعنى بحسب تفاوت الاحوال والاغراض والطوايف
والاديار والازمنة والبلدان والاشخاص والانسان وغير ذلك مما
لا يكاد ان يحصى كثرة وبسبب ذلك التفاوت ايرادات التراكيب من حيث
دلالتها على المعاني الاصلية دلالة مطابقية ومن حيث اصول التراكيب
الفنها مثلا المحاورة في مقام التنزيه مقتضى افادة المعنى التي لا
تناسب مقام التهنية وكذا عكسه وكذا المحاورة مع الغبي يقتضي افادة
معانٍ لا تناسب المحاورة مع العجم وايضا ربما يكون بخصوص تركيب من
التراكيب مناسبة لمقام المحاورة لا تركيب اخر غيره مما في معناه فاحتيج
الى علم يوقف منه مواد المحاورة المناسبة لمقام مقام وهو علم المحاورة

وهو علم

وهو علم يحصل منه ملكة ايراد كلام مناسب للمقام مطابقة مقتضاها الوضعية
او من جهة تركيبه الخاص وغرضه تحصيل تلك الملكة فايدته الاحتراز عن
الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضيه المقام الاصلية ومن جهته
خصوص ذات التركيب نفسه ومن مباديه معرفة احوال الطوايف وبلدانهم
ورسومهم وعاداتهم وسايراشخاصهم واشابهم ولاجل ذلك عد علم
التواريخ جزءا من هذا العلم وبعض مباديه ماخوذة من الحكمة العملية
وبعضها من علم الخطابة المذكورة في المنطق وبعضها بديهي يعرف
بها بالذوق والوجدان وبعضها يحصل من تتبع كلام المحاورين ثم
من جملة المركبات الموضوعة مركب يصح السكوت عليه ويسمى كلاما وهو
موضوع للنسبة التامة ولها انحاء شتى واختلافات وفروع ولكل
منها معنى وضعي يفهمه العالم بوضعه عند القاء المتكلم اياه سواء قصد
منه اولم يقصد وجميع تلك المعاني مبين في النحو ثم قد يقصد من تلك
الهيات المتخالفة العارضة للكلام افادة معانٍ متناسبة لمقاماتها
الموضوع لها بحسب اقتضاء مقام المحاورة فقصد تلك المعاني بتوسط
المعاني الوضعية للهيات المختلفة في ضمن افادة المعنى الاصلية
الوضعية للكلام المقصود افادتها قصدا اصليا فيكون ايراد افادة
مثل هذه المعاني بافتضاء المقام سببا لايراد تركيب خاص وهيئة
خاصة اذ المعنى الذي يقتضيه مقام المحاورة لا يحصل الا بهذه
الهيئة الخاصة لمناسبة معناها ذلك المعنى لا معنى غيرها من الهيات
فلا يمكن ايرادة الا بها فيختار في تادية اصل المعنى المراد افادته اصالة
ايراد الكلام في زي تلك الهيئة الخاصة لافادة ذلك المعنى الزائد الذي

اقتضى مقام المحاورة افادة في ضمن افادة اصل المعنى للكلام فيكون
قصد ذلك المعنى الزايد مرجحا لايراد الكلام على هيئة الخاصة دون
ساير الهيئات والمعاني الوضعية بخصوص تلك الهيئة الخاصة انما
يقصد التوصل الى تلك المعاني الزايدة وليست مقصودة بالافادة
اصالة لان اصل المعنى وهو ثبوت شيء لشيء او نفيه عنه يمكن ان
يتأتى باي طريق كان ويكفي في افادته اية هيئة كانت بلا اختصاص
بخصوص هيئة دون هيئة بها والبلاغة تطبيق الكلام على تلك
الهيئات الدالة على ذلك المعنى الزايد المناسب للمقام فورود
الكلام من السلف على خصوص هيئة هيئة ليس الا لمرجح زايد على
اصل المعنى يناسب لمعاني خصوصيات تلك الهيئات مقصودا
افادتها بضرب من الدلالة العقلية لاقتضاء المقام افادتها
بتلك الدلالة فاحتيج الى علم يضبط الهيئات الممكن طريانها على
الكلام والمرجحات المناسبة لها ويبين مرجح كل هيئة هيئة وهو
علم المعاني وهو علم باحث عن الكلام من حيث انه يقصد به بيان انها معان
زايدة بنوع من الدلالة العقلية وغرضه تحصيل ملكة ايراد الكلام
وتطبيق الوارد منه على هيئة يقتضيها المقام وغاية الاحتراز
عن الخطاء فيها وموضوعه الكلام من الحيثية المذكورة ومباديه مقدمات
حاصلة من تتبع تراكيب البلغا في مقامات خاصة فليضبط الهيئات
الممكن طريانها على الكلام ضبطا اجماليا فنقول عروض الهيئات للكلام
باعتبار نفسه مطلقا او باعتبار نفس خصوص من نوعيه او باعتبار
اجزايه وكذا كان زايد متعلقا احترازا عن الهيئات العارضة لمطلق الكلام

البلغاظ

فنقول

فصله عما قبله او وصله به وجعله مذكورا او محطوطا وايراده
خبرية او انشايية او شرطية او اسمية او فعلية او ظرفية وايراد
اداة التاكيد معه او خلوه عنها فان اداة التاكيد ربما يقصد
منها معان يصح اعتبارها في كل من الاخبار والانشاء كاظهار
الاهتمام بالقاء الكلام مثلا في قوله تعالى رب اني وضعتها انثى
مع ان هذا الكلام لانشاء التحزن فايراد اداة التاكيد وتركه
مما يعرض لمطلق الكلام ايضا وكونه بعض الفصل او عدمه وقصره
او لا قصره ثم قصره بطريق خاص وامر الهيئات العارضة
باعتبار نفس خصوص نوعه الخبري فايراد المعنى الخبري في صورة
الانشا وعطف الكلام الخبري على الانشايي واما الهيئات العارضة
باعتبار نفس خصوص نوعه الانشائي فايراد المعنى الانشايي
في صورة الخبري وعطف الكلام الانشائي على الخبري وجعله في
صلة الكلام وكونه استفهاميا او نداييا او تمنيا او ترجيا او امرا
او نهيا بايراده بانواع تلك الجمل المذكورة وغير ذلك من سايير
الهيئات التي ذكرت في باب الانشاء واما الهيئات العارضة باعتبار
كل من وكني مطلق الكلام وسايير متعلقاته فكالحذف والاثبات
والتعريف والاخبار والعلمية والموصولية وكونه اسم اشارة والتعريف
باللام او بالاضافة والتوصيف والتاكيد والبيان والبدل و
العطف والتنكير والتاخير وكونه اسما او فعلا والتقييد او تركه
والتخصيص او كونه مفردا او جملة وكون الجملة فعلية او اسمية او
شرطية او ظرفية وترك الفعل او اثباته وكون الحال منتقلة او ثبوتية

او حملية ٥

وايراد التميز او تركه وكالهيأت التي تحصل باختلاف الادوات فان
اختلافها يوجب اختلاف الهيات ايضا ويميز ذلك من الهيات الجزئية
التي لا يدخل تحت الضبط كاحوال اللفظ بدل اللفظ اخر اما مرادف له او ساد
في تادية اصل المعنى واشال ذلك وهذا النوع الثالث من الهيات يعرض
بعضه للكلام بحسب اركانه وسايره متعلقاته جميعا ويعرض بعضه له
باعتبار بعض تلك الامور وجميع الانواع الثلثة من الهيات اما على
اخراج الكلام على مقتضى الظاهر او على اخراجه على خلافه وتمام التفصيل
يوقف في فنه فانه جعل فيه لكل منها بابا على حدة وبين فيه مرجحات هيئة
هيئة مما هو اشهر واظهر لان تمام مرجحات الهيات لا يعلم الا عالم
السر والخفيات وان امكن ان يضبط الهيات التركيبية بنوع ضبط
ثم لضبط تلك الدلالات العقلية المفادة بها تلك المعاني التي ايثرة و
موفة احوالها احتيج الى علم يضبط به انواع الدلالات العقلية وهو علم
منه احوالها وهو علم البيان وهو علم باحث عن الكلام ايضا الا انه من جهة
كيفية الدلالات العقلية المختلفة بالوضوح والخفاء المعتبرة فيه وغرضه
تحصيل ملكة الافادة بالدلالة العقلية وفهم المدلولات بها وغاية
الاحتراز عن الخطاء في طرق الدلالة العقلية وبعض مباديه مقدمات
حاصلة من تتبع كلمات البلغاء وبعضها وجدانية ذوقية وكذا الحال
في مبادي المعاني بل في اكثر العلوم الادبية واعلم ان الاحتياج الى علم
البيان لمعرفة طرق الدلالات العقلية حتى يتميز الخفاء عن الوضوح في تلك
الطرق ليحترز عن الدلالة الخفية خفاء يوجب التعقيد المعنوي والخلل في
الانتقال لكن قد يقصد في بعض المواضع بسبب من الاسباب خفاء

المدلولات بحيث تؤدي الى التعقيد المعنوي وصعوبة الانتقال لكن لا
على وجه يمج عنه الذوق بالكلية حتى ينتهي الى درجة امتناع الانتقال
او كونه مردودا عند الاذهان الوقادة المستقيمة فاحتيج الى علم يبحث
عن امثال تلك الدلالات ثم المدلولات فيها قد يكون الفاظا وحروفا دالة
على معان اخر مقصوده والباحث عن دلالات امثال تلك المدلولات علم اللغة
وقد لا يكون كذلك بل يكون تارة ذوات الالفاظ والحروف بلا قصد دلالتها
على معان اخر ويكون اخرى ذوات الاشياء الاخر والباحث عن دلالات
امثال تلك المدلولات هو علم اللغة وعلم من هذا ان الكلام الواحد يمكن ان
يكون لغزا ومعمّا باعتبار كما اذا كان المدلول فيه الفاظا وحروفا فانه
اذا قصد بها معان اخر يكون معما واذا قصد ذواتها فقط بلا قصد
دلالتها على معان اخر يكون لغزا كما في هذه الابيات الفارسية اى حكيمى كه
زكلك قواكى نقطه فتد . بورخ جمله نيشتان فلك حال شود .
جيست آن نام كه بر حرف نخستش الخ . كر زياده كنى اى خسرو دين دال شود
كر فصيحى نخرد باقى آن نام بزرك . بزبان برو كر تراند بيقين لال شود .
وكما في هذه البيتين . چار حرفست نام مطلوبى . كم تمناى اهل عالم كشت
هشت بارى چنان عجب كه ازو . دو اكر بفكنى بماند هشت . فالاول
قصد اسم جلال وفي الثاني قصد اسم بهشت فان قصد فيها دلالة
هذين اللفظين على مفهومهما ايضا كما نام قبيل المعما وان لم يقصد
كانا من قبيل اللغز الا ان هذين الاعتبارين لا يتصوران في جميع صور ما
يقصد به الالفاظ والحروف اذ كثيرا ما يكون فيها قرينة ناصة او
ظاهرة على يقين احدها واكثر مبادي هذين العلمين مأخوذة من

يتبع كلام الملغزين والمعمين وبعضها امور تخييلية يوقف بالذوق و
جميع مسايلها منوطة بالمناسبة بين المدلولات والدلالات الخفية الدلالات
على وجه تقبلها الطبع السليم والوجدان المستقيم واما موضوعها وتوفيها
فقد علم من التعريف واما غرضها وغايتها فلعلك يمكنك ان تعرفها بالقياس
على العلوم السابقة وهذان العلمان كانهما من لواحق علمي البيان والبديع
ثم اللايق بشان الالفاظ بعد كونها تامة في افادة المعاني الزايدة ورعاية
دلالتها عليها وتحليتها بالحسن الذاتي ان لا يعرض في عوض الافادة
الا مجللة بالجلى الحسنة حسناء عرضيا اذ لا يليق بشان المجدرات الحسنا
ان يتجلى بالالبسة المشوهة وان قالوا في مقام المبالغة . حسن غداة دا
حاجة مشاطة بنيسته لان محط النظر اولا هو الحسن الصوري العرضي و
اذا كانت الحسنا عارية عنه ربما يمجج عنها في اول النظرة فلا يحصل الاطلاع
على الحسن الذاتي فلا بد ان يشغل النظر بالحسن الصوري العرضي يمكن
النفس من اعمال آلة الادراك للحسن المعنوي الذاتي وهي الذوق فيتسع
الحافي لضبط المحسنات الصورية العرضية ويبحث عن احوالها وهي
فن البديع وهو علم باحث عن الكلام ايضا لكن من حيث انه كيف يحلى
بالحسن العرضي وغرضه تحصيل ملكة تحلية الكلام بالمحسنات العرضية و
غاية الاحتراز عن الخطاء في تحليته ومباديه يحصل من تتبع الخطب و
الوسايل والاشعار المتحلية بالمحسنات البديعية ثم الكلام الجامع بين
جهتي الحسن الذاتي والعرضي بكونه كالجوهر العالية الاثمان التي يجب لها الاحتراز
مما يزاد زيادة تاثيره ويجب حفظه في الاذهان لئلا يتطرق اليه النسيان
فلا بيان يراعى معه ما يبسط السامعين وتطربهم زيادة مراعاة ليكون له

فضل

فضل تاثير في القلب وزيادة تمكن في النفس فيحفظ الخاطر وهو اما
يحصل بايقاعات متناسبة وباعجاز متشابهة يمكن ايراد الالفاظ عليها
لان الالفاظ يقرع الاذان قرعا متناسبا ويعجب عند المغيب على مناسب
طبيعي موثر في النفس فيميل اليه النفس فينضبط في الخيال ويتمكن معانيها
في النفس ويتم تاثيرها في القلب تاثيرا بليغا بحيث لا يمحى اثرها بل
تفنيها برهة من الزمان فاحتيج الى علمين آخرين باحثين عن الايقاع
وتناسب اعجاز موضوع ذلك الايقاع المعتبر في اشعار الوزن
والباحث عن الايقاع وهو علم الوضع وهو علم يبحث عن الكلام من حيث
انه موضوع انواع الايقاعات المتناسبة المعتبرة عند الوزن والغرض منه
تحصيل ملكة ايراد الكلام على واحد من تلك الايقاعات المتناسبة
المعتبرة عند الوزن وغاية الاحتراز عن الخطاء في ايراد الكلام عليه
ومباديه معلومات حاصلة من تتبع اشعار الوزن والباحث عن تناسب
اعجاز موضوع تلك الايقاعات هو علم القافية وهو علم يبحث عنه عن عرضه
تناسب اعجازه وغرضه تحصيل ملكة ايراد الكلام الايقاعي على اعجاز
متناسبة معتبرة عند الوزن وغايته الاحتراز عن الخطاء في ايراد الاعجاز
ومباديه معلومات حاصلة من تتبع اعجاز الوزن وهذه العلوم المذكورة
على اصول العلوم الوزنية الاقليل منها اشير اليه ولكن ان يجعل علم مخارج
الحروف وعلم المخاصرة من الموضوع فتدبر ثم الكلام بعد وضع الايقاع
وتناسب الاعجاز اعتبر فيه احوال الاخر من حيث هو موضوع الايقاع و
بتناسب الاعجاز فاحتيج الى علم اخر باحث عن تلك الاحوال وهو علم قرض
الشعر وهو علم باحث عن الكلام من حيث انه موضوع للاحوال التي يعرض له من

اشعاره

حيثانه شعر من الحسن والقبح والجواز والامتناع وغير ذلك من
الاحوال العارضة للكلام من حيثانه شعر وهي احوال خاصة معلومة غدا باب
الشعر وغرضه تحصيل ملكة ايراد الشعر على تلك الاحوال الخاصة وغايته
الاحتراز عن الخطاء في ذلك الايراد ومباديه مقدمات حاصلة من تتبع اشعار
العرب ثم الكلام الشعري من حيثانه شعر ادلته من مقدمات تخييلية يحصل
منها الترغيب والترهيب على ما هو الغرض من الشعر وايضا تختلف تلك
المقدمات التخييلية بحسب قوم قوم وليس في وسع كل احد ان يقف عليها
وغيرها بحسب الاقوام فاحتيج الى فن آخر يضبط تلك المقدمات ضبطا
كليا اجماليا وغرضها مناسب لغرض قوم وموضوع ذلك العلم هو الشعر من
حيث مقدمات المناسبة ومباديه يحصل من تتبع مطالب الناس بحسب
قوم قوم والغرض منه تحصيل ملكة ايراد الكلام الشعري على عادة تناسبه
وغاية الاحتراز عن الخطاء فيها واما تقويمه فغني عن البيان لظهوره
من التقويم ثم الكلام من حيث انه تتعرض فيه لاحوال مخصوصة فاحتيج الى
فن آخر يضبط به تلك الاحوال وهو علم الانشاء وهو علم يبحث عن
المنشور من حيث انه منشور وموضوعه وغرضه تحصيل ملكة يقتدر به ظاهرا
على ايراد الكلام بالنثر على ما هو المعتبر فيه عند العرب وغاية الاحتراز
عن الخطاء في ذلك الايراد ومباديه مأخوذة من تتبع خطبهم ورسائلهم
بل هو استمداد من جميع العلوم خصوصا الحكمة العملية والعلوم الشرعية
وسير الملوك ووصايا العقلاء وغير ذلك ثم الالسنة تختلف فيه الحال
بحسب اختلاف الامثال المستعملة فيها فلا بد ان يعلم الامثال العربية بخصوص
الفاظها وهيأتها وموردها وسبب وروده وقائلها وزمانها

ومكانها

وامكانها حتى لا يقع الخطاء فيها اذا استعمل في مضاربها فان الامثال
اشد ما يحتاج اليه الشاعر والمنشئ لان الكلام يكتسي بها زيادة حسن
فاحتيج ان يحث عن الامثال من تلك الوجوه المذكورة وهو علم الامثال و
مباديه مقدمات حاصلة بالتواتر من الثقات في لغة العرب واما في لسان
موضوعه وغرضه وغايته فمما يمكن ان يعلم مما ذكر ثم لكل طائفة
من العرب شعراء مشهورون ولهم اعلام والقاب وكنى واسباب واحوال
جارية عليهم يوجب كلا منها ايراد نوع من المعاني في اشعارهم ولا يعلم
تلك المعاني حق المعرفة الا بمعرفة تلك الاحوال وايضا لكل طائفة منهم
اماكن مخصوصة ومواضع مشهورة وعادات مألوفة ورسوم
مخصوصة وغير ذلك من الاشياء الخاصة بكل قوم قوم الموردة في
اشعارهم وخطبهم ورسائلهم فاحتيج الى فن آخر يضبط به تلك الامور
المذكورة وهو علم اسرار الشعر صنف فيه الاصمعي وابو عبيدة كتابا كبيرا و
اكثر تقريبا عند الخليفة هرون الرشيد كان بسبب هذا العلم و
موضوعه اشعار العرب من حيثية الامور المذكورة ومباديه مأخوذة من
الاستقراء والتواتر من الثقات وغرضه تحصيل ملكة ضبط تلك الامور
المذكورة وغايته الاحتراز عن الخطاء فيها ثم لكل طائفة منهم الفاظ
خاصة متعارفة فيما بينهم مستعملة في المعاني لا بطريق الوضع الاصلي
بل بطريق النقل او التشبيه او الاستعارة او المجاز او الكناية فاحتيج
الى فن آخر يعلم منه تلك المذكورات ويضبط به ولها ايضا في هذا
الفن كتب كثيرة ومباديه استقرائية وموضوعه وغرضه وغايته مما
لا يخفى على الفطن ثم ان الفاظ العرب قد يوجد فيها ما يخالف قواعد

في لسان اصح

العلوم السابقة بحسب الظاهر بحيث لا يتيسر ادراجها فيها بمجرد معرفة
تلك القواعد السابقة فاحتيج الى فن اخر يوقف منه تطبيق ما يخالف
منها على القواعد الوضعية وادراجها فيها وهو علم الاماجي والاغلوطات
وصاحب الكشاف قد صنف في هذا العلم كتابا وسماه بالمحاجات
وهو علم يبحث عن الالفاظ المخالفة لقواعد الوضعية بحسب الظاهر من حيث
تطبيقها عليها وموضوعه ظاهر ومباديه مأخوذة من العلوم السابقة
وغرضه تحصيل ملكة تطبيق الالفاظ التي تراءى بحسب الظاهر مخالفة
لقواعد الوضع وغايته حفظ القواعد الوضعية من طريق الاختلال
ثم ان الكلام من حيث انه يلقى الى الغايب يوضع اعتبارات واحوال
اخر بحسب ذاته وبحسب نقوشه وما ينقش فيه لان جهة اصل نقشه
وخطه بل هو جهة اخرى يعرفها المرتسمون فاحتيج الى فن اخر يوقف منه
هذه الاحوال وهو علم يذكر في كتب الانشاء ولم يفرد بذكره او كتب
مستقلة فليفرده من شاء وتوقيف هذا العلم وموضوعه وغايته
وغرضه يمكنك ان تستخرجها بالقياس الى العلوم السابقة ومباديه
اكثرها بديهية وبعضها اقوال استحسانية تأدبية ولا استمداد ايضا
من الحكمة العملية ثم لما ذكرنا في صدر الرسالة من ان الالفاظ وضعها
لا يبقى في الغة الاعلام والاستعلام بل لا بد من دوال اخر بالنسبة الى
الفاسين فوضع نقوش الخطوط الدالة على الالفاظ الدالة على المعاني
احتيج الى تتبع احوال النقوش الدالة على الالفاظ الدالة من حيث انها
دالة فتفرع منها ستة علوم الاول علوم يوقف منه كيفية ان ينقش
صور الحروف البسايط واصول نقوشها وتميز بعضها عن بعض وقوانين

وبسبب

وسبب اختياد تلك الصور المشاهدة من الاستقامة والتقوسات
المتنوعة واكثر استمداد هذا الفن من الهندسة والثاني علم يوقف
منه بحسب الابنية واللغة ترتيب حروف الترتجي في الكتابة بهذا الترتيب
المعهود مما بنيا واشتراك بعضها ببعض في صورة الخط وازالة
التباسها بالنقط واختلاف تلك النقط بكونها تحتانية في البعض و
فوقانية في الآخر وهو مرة او مثناة او مثلثة وغير ذلك مما يتعلق
بهذا الشأن كترجيح صورة معينة من تلك الصور المشاهدة المعلومة لحرف
حرف ولابن جني والحريري مسايل كثيرة في هذا الفن والثالث علم يوقف
منه تحسين تلك النقوش وما يتعلق به من ادوات الكتابة وكيفية اتخاذها
وتميز جيدها من رديها والمشهور من بحبس الخط صنفوا في هذا
العلم كتابا كثيرة ورايت رسالة لطيفة في هذا الفن لياقوت
المستعصمي بين فيه طريقة الحاصة وسمى هذا الفن الاستحسانات
الثالثة من مقتضى طباع طائفة طائفة وشخص شخص بحسب الالف
والعادة والمزاج وغير ذلك مما يؤثر في اختلاف الناس في استحسان
الصور واستقباحها ولذلك تراهم يختلفون في اختيار اشكال
الحروف واللغات نفسها وهذا العلم يتفرع بحسب قوم قوم او شخص
شخص في استحسانات اشكال الخطوط والرابع علم يبحث فيه عن كيفية
تولد فروع الخطوط المستنبطة عن اصولها بالاختصار والزيادة
وغير ذلك من انواع التغيرات بحسب غرض غرض علم في فنه ومن اوفى الخطاطين
قد صنفوا فيه رسايل كثيرة فليطلب التفاصيل منها والخامس علم
يبحث فيه عن طرق التركيب بين اشكال بسايط الحروف العربية لتدل به على

الالفاظ والموضوعات والاغراض والغايات في هذه العلوم ظاهرة
ولهذا لم نذكرها واما مباديها فاهو اسحتسانية يرجع كلها الى
وعاية السنب الطبيعية في الاشكال فلها استمداد من الهندسيات
والسادس علم املاء الخط العربي وهو علم يبحث بحسب الانيه
واللبيه عن الاحوال العارضة لنقوش الالفاظ العربية من جهة انها
نقوش الالفاظ العربية بعد رعاية حال تركيب بسايط الحروف
مطلقا وهذا العلم في الحقيقة نوع للعلم السابق عليه ويتنوع بحسب
بنوع نوع الخطوط فان علم الاملاء في خط النسخ مخالف لعلم الاملاء
في الخط الكوفي وقس على هذا وموضوع هذا العلم وغرضه وغايته
هر الاحاجة الى بيانه لظهورها واما مباديه بحسب انيه مسايلة فمما
يحصل بالتواتر من واضع الخط العربي وبتتبع الخطوط واما بحسب
لميتها فماهوذة من علم الاشتقاق والصرف ونحوهما وهذه
هي جملة العلوم الباحثة عن الالفاظ العربية بحسب اللفظ والكتابة
موافق عددها عدد الحروف العربية والاحوال المبحوث عنها
في كلها هي الاحوال الحاصلة لها بسبب اعتباد معتبر حتى لو قطع
النظر عن الاعتباد لم يكن تلك الاحوال ثابتة لها في نفسها اذ لا
يقتضيها طبع الالفاظ بلا اعتبار معتبر فيها فلذلك كان العربية
من العلوم التي يتبدل بتبدل الالسنة بحسب الازمان واما العلوم
الشرعية فنقول لما كان تمدن الناس محتاجا الى قوانين ينتظم بها
فيه ويتوقف عليه ولا يخفى ان مقتن هذه القوانين ليس الا من
يكون جميع الاحوال بالنسبة اليه على السواء ويعلم ما يليق بجميع اشخاص

الناس

كلام مبني على قواعد الفلسفة

الناس من حيث هو جميع ليكون عدلا بالنسبة الى الجميع من حيث هو جميع و
ذلك هو الله الحكيم الخبير بجميع دقايق الاحوال وصفات الاسرار وتعلم
ذلك القوانين منه لا يمكن لعامة البشر الا بواسطة معلم مؤيد من عند الله
بالآيات الدالة على صدقه لاستحالة الحق تعالى ان يكون خزينة لكل وارد
وذلك المعلم لابد وان يكون من بني النوع وذا جهتين ليحصل المناسبة
بين المفيد والمستفيد والتعلم من ذلك المعلم لا يكون الا بطريق الالفاظ
ثم ذلك المعلم لا يتسنى له ان يتعلم منه مشافهة بحسب عموم الازمان والاشخاص
فلابد من ضبط الالفاظ الدالة على المعاني القانونية ثم التصديق
بوجود المقنن وتصديق المبلغ منه فيما قاله وفهم المعاني القانونية
من تلك الالفاظ المضبوطة على ما هو المراد مما لا يتسر لعامة البشر
الا بالتعلم من اصحاب ذلك المبلغ او التابعين لهم وهذا التعلم ايضا
لا يجري في عموم الاوقات بالنسبة الى جميع اشخاص الناس لتشعر الاوايل
لتدوين العلوم التي يحصل منها التصديق بوجود المقنن وصدق
المبلغ ويضبط بها الالفاظ القانونية ويوقف معانيها ليبقى ذلك
القانون الذي ينتظم به امر المعاش والمعاد الى ما شاء الله تعالى بقاءه
فلا جرم اخص العلوم المتعلقة بقانون التمدن المسماة بالعلوم الشرعية في
خمسة اجناس جنس يبحث عن ذات المقنن وذات المبلغ منه وجنس
يبحث عن الالفاظ القانونية الدالة من حيث هي الفاظ وجنس يبحث
عن الالفاظ القانونية الصادرة عن المعلم من حيث هي الفاظ ايضا وجنس
يبحث عن الاحكام القانونية المستنبطة من تلك الالفاظ وجنس يبحث
عما يتعلق بتلك الاجناس الاربعة ونحن نبين مقصودات انواع تلك

الاجناس الخمسة على وجه التفصيل فنقول وبالله التوفيق اما
الجنس الاول فمنحصر في نوعين الاول هو علم اصول الكلام وهو علم
يبحث عن احوال المعنى والمبلغ منه التي يتوقف عليها ثبوت
الشرع وموضوعه ذاتها من هذه الحيثية ومباديه مقدمات
عقلية بديهية او حدسية وغايته وغرضه حصول نفسه ولها ايضا
فائدة الاقتدار على اثبات موضوعات سائر العلوم الشرعية ودفع
ما يتطرق الى ثبوت الشرع من شبه المبطلين النوع الثاني هو علم
سير المبلغ وتواريخه وهو علم باحث عن سائر احوال المبلغ من مبداء
امره الى انتهايته من افعاله واخلاقه واتباعه واصحابه وسير ذلك
وموضوعه ذات المبلغ لكن من حيث الاحوال التي لا يتوقف عليها
ثبوت الشرع ومبناه على التواتر والغرض منه ضبط تلك الاحوال
وفوائده لا تخفى كما لا يخفى على المتبصر واما الجنس الثاني فمنحصر في
ثلثة عشر فنا الاول علم يضبط به متن كلام الله تعالى بوجوهه
المختلفة النازلة عليها المتواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم
وهو علم القراءة السبعة وهو علم يبحث فيه عن صور نظم كلام الله
من حيث وجوه الاختلافات المتواترة ومباديه مقدمات تواتريه
ولها ايضا استمداد من العلوم العربية والغرض منه تحصيل الملكة ضبط
الاختلافات المتواترة وفائدة صون كلام الله تعالى عن تطرق التحريف
والتغيير والثاني علم يضبط به الاختلافات الغير المتواترة الواصلة
الى حد الشهرة اولا وهو علم القراءات الشاذة وهو علم يبحث عن
صور نظم الكلام الا انه من حيث الاختلافات الغير المتواترة ومباديه

مقدمات مشهورة او مروية عن الائمة الموثوق بهم والثالث علم
الناسخ والمنسوخ وهو علم باحث عن ناسخ القرآن ومنسوخه واسباب
نسخه او وقاته وكيفية جمع القرآن بعد استنباط المنسوخات بحسب اللفظ
والمعنى ومباديه بعضها تواتر عقلية بديهة ضرورية في الدين وبعضها
اجماعية وغرضه حفظ القرآن عن تطرق الخلل بحسب اللفظ والمعنى و
فوائده ظاهرة في استنباط الاحكام والرابع علم يبحث فيه عن مخارج
الالفاظ القرآنية وهو علم التجويد واكثر مباديه ماخوذة عن علم
مخارج الحروف القرآني وبعضها ماديه والغرض منه تحصيل ملكة تجويد
مخارج القرآن وفائدة تحسين الالحان والخامس علم يبحث فيه عن نظم
القرآن بحسب تجزيه وهو علم الوقوف وهو علم يبحث عن التنظم
من حيث انه في اي موضع يجوز القطع في القرآءة وفي اي موضع لا يجوز
وكم من الاجزاء بحسب الحروف والكلمات والايات والاعشار
والاخماس والمصاحف وغير ذلك من الاحوال التي يتعلق بالتجزية والقطع
والوصل ومباديه مقدمات منقولة عن السلف مبنية على الامور الاستحسانية
والغرض منه تحصيل ملكة تلك الاحوال المذكورة وفائدة تحسين
الالحان وتيسير والاحتراز عن ايهام الاستهجان في القرآءة اما
بحسب اللفظ او بحسب المعنى وتيسير حفظ النظم والسادس
علم يبحث فيه عن كيفية رسم كتابة القرآن في المصحف وهو علم المصحف
ومباديه منقولة عن كتب الوحي مبنية على الاستحسانات والغرض منه
تحصيل ملكة ذلك الرسم في الكتابة وفائدة تحسين كتابة المصاحف
وابقاء الرسم المعهود في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بزيادته ويكون

النظم عن التحريف والتغيير والسابع علم اسباب النزول وهو علم باحث
عن اسباب نزول سورة سورة وآية آية ووقتها ومكانها وغير
ذلك ومبادية مقدمات مشهورة منقولة عن السلف والوضع فيه
ضبط تلك الامور ولها فوائد كثيرة في فهم معاني القرآن واستنباط
الاحكام وعلم التفسير مستمد من هذا العلم والثامن علم خواص القرآن
وهو علم باحث عن خواص قراءة الايات والسور بحسب المعاش و
المعاد ومبادية مقدمات منقولة عن ارباب الانفس القدسية في
عرضه وفوائده مما لا يحصى والتاسع علم التفسير وهو علم باحث
على معنى نظم القرآن بحسب ما يقتضيه قوانين لسان العرب ومبادية
من العلوم العربية واصول الكلام والوضع فيه معاني النظم وفائدته
حصول القدرة على استنباط الاحكام الشرعية على وجه اتضح والفاشر
علم غرايب لغات القرآن التي لا تعرف بها علم متن اللغة ومبادية مقدمات
منقولة عن علماء الدين الموثوق بهم كابن عباس ومجاهد وقبائل
وكتب الاجناد وغيرهم وتوريته وموضوعه وغرضه وغاية مستفيضة
عن البيان والحادي عشر علم التاويل والتاويل صرف الكلام عن ظاهره وهو
علم يوقف منه المعاني التاويلية وموضوعه الكلام من حيث تاويله و
مبادية اما بديهية او مأخوذة من اصول الكلام والوضع فيه تحصيل ملكة
التاويل في اي متشابه بل في اي آية اريد وفائدته تحصيل القدرة على
دفع شبه اهل الزيغ الضالة المتشابهات وكشف المعاني القرآنية والثاني عشر
علم رموز القرآن واشاراته وهو علم باحث عن المعاني الالهية والاسرار
الغيبية المرموزة ومبادية مقدمات مأخوذة من ارباب المكاشفات مبنية

المتعلقة بظواهره

على مناسبة

على مناسبة خفية واعتبارات دقيقة والوضع تحصيل ملكة فهم الرموز
والاشارات وغاية الاطلاع على اسرار القرآن بحسب الطاقة البشرية
والثالث عشر علم دفع عن مطاعن القرآن وهو علم باحث عن دفع شبه
ارباب الضلالات الواردة على القرآن بحسب لفظه او بحسب معناه ومبادية
ما خوذة من العلوم الغريبة واصول الكلام والوضع تحصيل ملكة لدفع امثال
تلك المطاعن وفائدته دفع الوهن عن عقايد الضعفاء وتنبيههم على
اعتقاد حقية القرآن واما الجنس الثالث فمنحصر في اربع علما الاول
علم متن الحديث وهو علم باحث عن الفاظ النبي صلى الله عليه وسلم وضبطها
وتعيينها وتعيين طريقها وحصر تلك الطرق بحسب الطاقة وعن رعاية
شرايط الروايات وعن اخلاقهم واداباهم وافعالهم وسايراحوالهم من حيث
ان لها تعلقا بالدين اما بحسب المعاش او المعاد والظاهر ان موضوع تلك
الامور المذكورة وقيل موضوعه داب النبي صلى الله عليه وسلم من حيثية
تلك الامور ومبادية مقدمات مروية عن الثقات والوضع منه تحصيل
الملكة في تلك الامور لينتفع بها في استنباط الاحكام على وجه الصحة
ليلا يتطرق الخلل الى قوانين الشرع وغير ذلك من منافع لا يحصى
والثاني علم طب النبي صلى الله عليه وسلم وهو علم مأخوذ من علم الحديث
كما فوايد الروايتين من الفقه وهو علم يوقف منه على احوال النبي صلى الله عليه
وسلم في امر تصحيح الابدان الانسانية وموضوعه ومبادية يظهر بالقياس
الى علم الحديث واما غرضه وغايته فاظهر من ان يخفى والثالث علم
يبحث عن رواة الاحاديث بحسب انسابهم واعلامهم وكناهم وازمانهم
وامكنتهم واعمارهم وغير ذلك من الاحوال ومبادية مقدمات مسموعة

من الثقات وغرضه تحصيل الملكة في احوال تلك الرواة وفائدة الاحتراز
عن الخطأ في طرق الاحاديث والرابع علم ناسخ الحديث ومنسوخه والخامس
علم اسباب ورود الاحاديث واز منته واماكنه وهذان العلمان يعرف
احوالها بالمقايسة الى علم ناسخ القران ومنسوخه وعلم سبب نزوله والسادس
شرح الحديث والسابع علم تاويل اقوال النبي صلى الله عليه وسلم والثامن علم
رموز اقواله واشاراتها والتاسع علم غريب لغات الحديث والعاشر علم
دفع مطاعن الحديث وهذه العلوم الخمسة الاخيرة يعرف احوالها بالمقايسة
الى امثالها في العلوم القرانية فلغانني عن بيانها والحادي عشر علم تلقين
الاحاديث وهو علم باحث عن اقوال النبي صلى الله عليه وسلم وافعاله بحسب
تلقين مخالفة بعضها لبعض او للقران بالنظر الى الظاهر ومبادية ماخوذة
من العلوم العربية والشرعية وغرضه تحصيل ملكة التلقين وفائدة دفع
شبه يمكن ان يتطرق بها الخلل الى قواعد الدين واما الخمس الرابع فانواع
منحصرة في خمسة علوم الاول فروع علم الكلام وهو علم باحث عن الاحكام
الاعتقادية المستنبطة من اقوال الشارع بعد اثبات الشرع باصول الكلام كاحوال
المعاد الجسماني وغير ذلك من الاحوال التي لا طريق للعقل الى اثباتها الا
باخبار المخبر الصادق ولكن ان تعد اصول الكلام مع فروع علما واحدا
الا ان المتاخرين خلطوا ذلك العلم باصول الكلام وجعلوهما علما واحدا
باحثا عن المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية لا بحرفيه لان
عد طائفة من المسايل المتعلقة مطابقة من الاحوال علما واحدا استقلالا
برأسه امر استحساني فلكل احد ان يفرد بالتدوين اية طائفة شاء اذا
كان فيه جهة استحسان على زعم ومبادي هذا العلم ماخوذة من علم

الحديث

الحديث وعلم التفسير ومخرج ذلك وغرضه وغاية حصول نفسه وان كان
يترتب على فوائد اخرى غرضه والثاني علم اصول الفقه وهو علم باحث
عن كيفية استنباط الاحكام الشرعية الاجمالية العملية من ادلتها الاجمالية و
موضوعه الادلة الشرعية الكلية من حيث انها كيف يستنبط عنها الاحكام
الشرعية الاجمالية ومباديه ماخوذة من العربية وبعض من العلوم الشرعية
والغرض منه تحصيل ملكة استنباط الاحكام الشرعية العملية المفصلة
من ادلتها التفصيلية وفائدة استنباط تلك الاحكام على وجه الصحة
والثالث علم الخلاف وهو علم باحث عن وجوه الاستنباطات المختلفة
الادلة الاجمالية او التفصيلية الذاهب الى كل طائفة من العلماء بحسب
الابرام والنقض لاي وضع اريد في تلك الوجوه ومباديه مستنبطة
من علم الجدل ولما استمداد من العلوم الكثيرة من العربية والشرعية
وغرضه تحصيل ملكة الابرام والنقض وفائدته دفع التشكك عن
المذهب وامثالها في المذهب المخالف والرابع علم الفقه وهو علم يبحث
عن الاحكام العملية التفصيلية الشرعية من حيث انها مستنبطة من ادلتها
التفصيل ومباديه ماخوذة من اصول الفقه ولما استمداد من العلوم
الاخر من الشرعيات والغرض منه تحصيل ملكة الاقتدار على
الاعمال الشرعية وفائدته حصول العمل به على الوجه المشروع والخامس
علم الفرايض وهو باب من ابواب الفقه افرز منه وجعل علما برأسه لكثرة
مسايله ولان له جهة تستحسن بها عن علما على حده وهو المتعلق
باحوال الميت وهو علم باحث عن كيفية قسمة تركة الميت وموضوعه الميت
من حيث قسم تركته وهو مستمد من العلوم التي تستمد منها الفقه ولها ايضا

استمداده من علم الحسابات والغرض منه تحصيل ملكة القسمة وفائدة حصول
القسمة على وجه الصواب والسادس علم الشروط والسجلات وهو من فروع
الفقه وهو علم باحث عن كيفية نبث الاحكام الثابتة عند القاضي في الكتب
والسجلات على وجه يصح الاحتجاج به عند انقضاء شهود الحال وموضوع
تلك الاحكام من حيث الكتابة وبعض مباديه ما هو من الفقه وبعضها من علم
الانشاء وبعضها من الرسوم والعادات والامور الاستحسانية واما
الجنس الخامس اعني الباحث عما يتعلق بتلك الاجناس الاربعة المذكورة
فاما ان يكون تعلقه بتعلق المبادي التامات والاول منحصر في خمسة
علوم الاول علم النظر وهو علم باحث عن كيفية ترتيب المعلومات على
وجه يؤدي الى تحصيل مجهول وموضوعه معرفة على وجه الاقتضاء
فلا حاجة لنا الى بيانه ومباديه وبعضها اولى وبعضها مبين فيه
لكن على وجه لا يؤدي الى الدور على ما بين في موضعه والغرض منه
تحصيل آلة قانونية ليتحرز بمراعاتها عن الخطاء في الترتيب والثاني
علم المناظرة وهو علم باحث عن كيفية ايراد الكلام بين المناظرين و
موضوعه الادلة من حيث انها تثبت لها المدعى على الغير ومباديه
امور بينة بنفسها والغرض منه تحصيل ملكة طرق المناظرة ليئلا
يقع الخبط في البحث فيصح ما هو الحق بين المناظرين والثالث علم
الجدل وهو علم باحث عن الطرق التي يقتدر به على الزام اي وضع اريد
وعلى هذا معنى اي مطلوب كان وهذا العلم فرع علم النظر ومبنى علم
الخلاف ومباديه بعضها مبين في علم النظر وبعضها امور خطابية
وبعضها امور عادية وله استمداد ايضا من المناظرة وموضوع تلك

الطرق

الطرق والغرض منه تحصيل ملكة الهدم والالزام وفائدته كثيرة في الاحكام
العلمية والعملية من جهة الالزام على الخصم المخالف ودفع شكوكهم والرابع
علم موقتة الساعات واوقات الصلوة والحج وسموت القبلة وهو علم
بين مباديه في العلوم الرياضية وتعريفه وموضوعه وغايته وغرضه
مستغنى عنه البيان والخامس قد ما يتوقف عليه قسمة التركة من العلوم
الحسابية وهو علم بين مباديه في الحسابيات والهندسيات والباقي
ظاهر والثاني منحصر في سبعة علوم هي من تتمة العلوم الشرعية العينية الاول
علم الاخلاق وهو علم باحث عن كيفية تبديل الاخلاق على قانون الشريعة
المحمدية وموضوعه الاخلاق من حيث انها ردية وانها جيدة وكيف يمكن
استدلال الردي بالجيد ومباديه بعضها بديهي وبعضها مبين في بعض
من العلوم الشرعية والغرض منه يظهر الاخلاق الردية وفائدته تحصيل سعادة
الدارين والثاني علم الموعظة وهو علم جمع فيه ما هو سبب الانزجار
عن المنهيات والازعاج الى المأمورات من الامور الخطابية المناسبة لطباع
عامة الناس ومن مباديه حكايات الامم المرضية الاعمال والاخلاق
من الصلحاء والعباد والزهاد والعلماء العاملين رضوان الله
تعالى عليهم اجمعين وغرضه الحث الى تكميل النفوس بالعلم والعمل وغايته
حصول الانزجار والازعاج ليحصد بها فوز السعادة الدنيا والاخرة
والثالث علم الادعية والاوراد وهو علم يبحث عن الادعية المأثورة
والاوراد المشهورة بتصحيحها وضبطها وتصحيح روايتها وبيان خواصها
وعدد تكرارها واوقات قرائتها وشرائطها ومباديه مبينة في العلوم
الشرعية والغرض منه معرفة تلك الادعية والاوراد على الوجه المذكور

لينال باستعمالها الى الفوائد الدينية والدنياوية والرابع علم الاثار
وهو علم باحث عن اقوال العلماء الراسخين من الاصحاب والتابعين
لهم وسائر السلف وافعالهم وسيرهم في امر الدين والدنيا ومباديه
امور مسموعة من الثقات والغرض منه موفة تلك الامور المذكورة ليقتدى
بهم وينال ما نالوه وهذا الفن اشد ما يحتاج اليه علم الموعظة والخامس
علم الاحتساب واجراء الامر بالموف والنهى عن المنكر وضبط الاسعار
على وجه يراعي فيه جانب البايع والمشترى وهو علم باحث عن الامور
الجارية بين اهل البلدة من معاملاتهم التي لا يتم التمدن بدونه من حيث اجراؤها
على قانون العدل بحيث يتم الرضى بين المتعاملين وعن سياسة العباد
بنهى المنكر وامر الموف بحيث لا يودي الى مشاجرات وشاجر بين العباد
بحسب ما راه الخليفة من الزجر والمنع ومباديه هو العلم ببعضها وتهيي
وبعضها امور استحسانية ناشية من راي الخليفة وهذا العلم من ادق العلوم
ولا يدركه الا من له مام وحدس صائب اذ الاشخاص والازمان والاحوال
ليست على وتيرة واحدة فلا بد لكل واحد من الازمان والاشخاص والاحوال
سياسة خاصة مغايرة لاخريها وغير ذلك من اصعب الامور فلذلك لا يليق
بمنصب الاحتساب الا من له قوة الهية حدسية مجردة عن الاهواء والاغراض
كعمر بن الخطاب رضي الله عنه ولذلك كان عالما في هذا الشان والغرض من
ذلك العلم تحصيل الملكة في معرفة تلك الامور المذكورة وفايدته احياء امور
المدن في مجاري الاحوال على الوجه الاتم السادس علم يوف به كيفية تحصيل
مال الفيء وضبطه على وجه السهولة وصرفه الى المواجب ومباديه هذا
العلم ببعضها فقهي وببعضها عادي وببعضها حسابي والغرض منه تحصيل

الملكة

الملكة المتعلقة بالضبط والصرف وفايدته صون مال الفيء عن الضياع
وايصاله الى مستحقه والسابع علم يوف منه كيفية ترتيب العسكر وتجهيزها
وتحصيل الاقوات وضبط المدن وحفظ الثغور ودفع البغاة وهدم
المتغلبة وصيانة الطرق عن قطاع الطريق واللصوص وامر الجهاد وايفاء
المواجب في تلك المذكورات على وجه صالح العامة المسلمين لا يقع الخبط
فيها لئلا يودي الى اختلال امر دينهم ودنياهم عن غارات اموالهم ونهب
عيالهم والجلاء عن اوطانهم اعاذنا الله منها وهذا العلم اشد ما يحتاج اليه
واصعب ما ينال ومبادي ذلك العلم بعضها وفرضي وبعضها فرضي محتاج
الى الفطرة السليمة والقوة المستقيمة ونفس ازكى وطبع حكمي وقليل ما هم
ولذلك يرى ما يرى في امور الخلافة وسياسة المدن والوفور والغاية
من هذا العلم اظهر من ان يخفى ثم ان الاصول الثلثة وفروعها الفقه
ما سخ الحديث ومنسوخه وعلم شرح الحديث وعلم تاويل الحديث وعلم
تلقين الحديث وعلم الشروط وعلم الاحتساب علوم مخالفة عند
الشافعي رحمه الله لا عند الايمة الثلثة الباقية من اشالها وقس عليه الحال
من المالكي وكذا علم الخلاف بين الايمة على مستقل برأسه تماما عن سائر
العلوم الشرعية بالحد والموضوع والمبادي والاغراض والغايات كما لا
يخفى كلها على من له ادنى فطنة وهذا جملة العلوم الشرعية على مذهب اهل
السنة والجماعة موافقا عددها لقول النبي صلى الله عليه وسلم سيفترق
امتي ثلثا وسبعين فرقة وفيه نكتة خفية فتامل واعلم اني ربما تركت في بعض
العلوم بيان حده او موضوعه او مباديه او غايته او غرضه او بيان اثنين
منها او ثلثة او جميعها ثقة بفطنتك وخوفا من الاملال فعليك بالتامل

فيه ومن الله التوفيق. انها المشغوف باستعلام الحقايق زوية المعرف
الى استكشاف الدقايق همة اعهدت الكضوابط تحقيقات. وقواعد
تدقيقات. لم يقرع سمعك الى هذا الآن. من علماء الزمان ان في ذلك
لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد. لقد كنت في غفلة
من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد. فاهدني الى كل
ذكي جبل طبعه على الانصاف واحبين كل الضعفاء ممن اهل الفساد والاعتساف
وهم الذين في قلوبهم اكنة لا يكادون يفقهون قولا. اولئك كالانعام
بل هم اضل سبيلا. فمن خالف وصيتي فانه بيني وبينه وكفى به وكيلا.
اللهم يا دايم الفضل منك الابتدا ولك الانتها.

تمت الاوراق. بعون المهيمن الخلاق. بعد صلوة العشاء من ليلة الاحد
الحادية والعشرين من شهر ذي القعدة الحرام سنة ٩٤٠ على يد
افقر الورى سعد بن عيسى خصه الله بالزلفى ورزقه واسلافه للفوز
بسعادتا الاخرة والاولى. والحمد لله وسلام على عباده
الذين اصطفى خصوصا على سيدنا خاتم
الانبيا واصحابه الاتقيا الى
يوم الحشر والجزا.

تم

رسالة في علم المناظرة

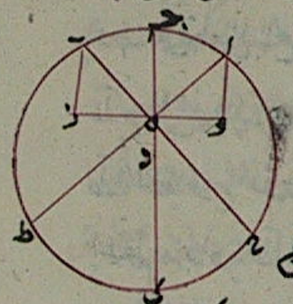
المقالة الثالثة في بيان احوال بعض المرايا وبيان اسبابها بناء على
المذاهب الثلثة المذكورة اعلم انا قد لقينا في سفرنا بعض المسافرين
ورأينا عندهم مرآتا اذا احدناها قريبا من وجوهنا رأيناها على الوضع
الطبيعي واذا احدناها بعيدا عنها رايناها على وجه الانعكاس واذا
وقعت بين المرأتين المذكورتين لا يكون الوجوه في هذه الحالة مرئية فيها
اصلا. ولما شاهدناها كذلك استغربنا عنها بعض الاصحاب واستعجب
من حكمها اولوا الالباب. وقالوا سمعنا ان بعض الحكما صنعوا مثل هذه
المرأة وارسلوا على سبيل التجربة والامتحان الى العلماء العظام من
خراسان. ليتبين الميتها. وتتيقن علتها وحكمتها. وفي ذلك الزمان
لم يكن واحد من الفضلاء متصديا الى حل ذلك الامر العظيم. وبعد ذلك
حرر واحد من الحكماء في حله كلمات غير حالية عن الفايدة لكن لتصورها
عن افادة حقيقتها ما كانت في غير القبول. عند جلة العقول.
فكتبت بالتماس بعض الاخوان. والحاح سند من الحلان. ما يزيل
الخفاء عن الامر العظيم الشان. القوي البرهان. وكان بتوفيق الله الاعلى
الاجل خاليا عن مواضع الخلل. ومواقع الزلل. اقول والشرفي
لهذا الامر هو ان هذه المرأة مقعرة مثل قطع الكره المجوفة فاذا
كان سطحها المقعر مواجها لوجه الناظر فلا يخلو اما ان يكون حدقة
الناظر اقرب الى مركزها او ابعد عنها من مركزها او كانت
واقعة في نفس مركزها اما اذا كانت الحدقة التي هي موضع راس
المخروط الشعاعي اقرب الى تلك القطعة من مركزها على وجه يكون الحدقة

بينها وبين مركزها يرى الناظر في تلك الصورة وجهه على الوضع
الطبيعي اذ على هذا التقدير ينعكس الخطوط الشعاعية الخارجة من
البارزة الواقعة عليها منها الى خلاف جانب سهم المخروط غير الخط الواحد
الذي اذا خرج الى خلاف جانب المرآة يمر من مركزها لان غير من
الخطوط اذا خرجت على الاستقامة الى خلاف جانب تلك اعاه تقطع
الدوائر العظيمة المتوهمة على فرض تمام تلك القطع الى قطعتين مختلفتين
بالصغر والكبر اذ لا غير في تلك الصورة يعني في الصورة التي يكون الحدقة
اقرب الى تلك القطعة من مركزها غير الخط الواحد من تلك الخطوط
من مركزها والا يلزم انقسام الخط الواحد المستقيم بخطوط كثيرة مستقيمة
غير متماسة على وجه الاستقامة كما سيظهر في التمثيل وهو بط كما
ذكر في الاصول الموضوعة من التحرير في صدر المقالة الاولى من هذه
العبارة وهي ان الخط المستقيم الواحد لا يتصل على الاستقامة
باكثر من خط واحد مستقيم غير متماسة بعضها البعض وذكر ايضا
في صدر تلك المقالة المذكورة ان الخط المستقيم المار بالمركز المنتهي
في جهتيه الى المحيط قطرها وهو ينصف الدائرة ويحيط مع نصفي
المحيط بكل واحد من النصفين والذي لا يمر به يحيط مع قسمي المحيط
بقطعتين اصغر واكبر من النصف ففي الصورة المذكورة لا يمكن
ان ينصف غير الواحد من الخطوط المذكورة واحدا من الدوائر الموهومة
بل يقطع عنها من الخطوط ما يقطع من الدوائر المذكورة على
قطعتين مختلفتين بالصغر والكبر بلا شبهة ويقع ما هو الاكبر
من القطعتين على خلاف جانب سهم المخروط الشعاعي وما هو الاصغر

منها

منها على جانبه كما يظهر بالتخيل الصحيح والتامل الصادق في هذا
الشكل فيكون زاوية القطعة العظمى الواقعة من
خلاف جانب السهم من زاوية القطعة الصغرى الواقعة من
جانب السهم كما يظهر في الشكل الثالث
من المقالة الثالثة من التحرير من هذه
العبارة وزاوية كل قطعة فهي
منفرجة ان كانت القطعة اعظم من النصف وحاده

ان لم يكن اعظم فيلزم ان ينعكس من الخطوط ما عدا ذلك الخط الواحد
الى خلاف جانب سهم المخروط حتى يتصور تساوي زاويتي الشعاع و
الانعكاس الذي هو من مقررات علم المناظر فينعكس من الخطوط
ما يقع في اعلى المخروط الجاعلي الوجه وما يقع في اسفله الى اسفله
وما في يمينه الى يمينه وما في يساره الى يساره فتارة يكون الوجه
مرئيا على الوضع الطبيعي مثلا نفرض في هذا الشكل قوس آب
مرآة مقعرة ونقطة د مركزها وخط وز
وجه الوالي ونقطة ح حدقة ونفرض خطوط
ة آ ة ب ة ج خطوطا شعاعية واقعة على المرآة
فيكون مخروطه آب هو المخروط الشعاعي الواقع

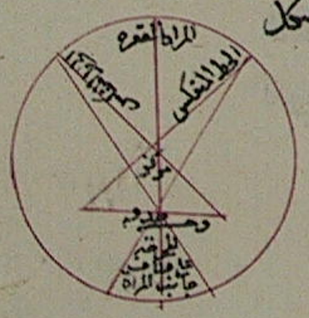


على المرآة ويكون خطه ج سهم ذلك المخروط فنقول ينعكس من تلك
الخطوط سوى خطه ج الذي يمر بعد الاخراج الى خلاف جانبه المرآة بمركزها
الى خلاف جانب سهم المخروط فيكون واحد منها اعني خطه آ منعكسا
الى خط آ و الذي ينتهي الى طرف الوجه وهو خط وز في نقطة و وينعكس

الواحد الآخر وهو خط ه ب الى خط ب ز الذى ينتهى الى الطرف الاخر
من الوجه وهو نقطة ز لانا اذا اتممنا قوس آ ب بقوس ح ط ح والحق بنا
خطوط آ ه ج ه ب ه على الاستقامة الى المحيط حتى يصل اليه فى نقطة
ط ح ى فما يمر بمركزها ينصف تلك الدايرة بلا شبهة وهو خط ج ى
ولا يمكن ان يصفها واحد من الخطين الاخرين وهما خط آ ط وخط
ب ح لان الخطين المذكورين قد اجتمعا فى نقطة ه التى هى الحدقة مع
خط ج ه ا والمار بالمركز فاذا وقع مرورها بنقطة ه التى هى المركز يلزم
ان يذهبا على استقامة خط ه ى فيلزم ان يتصل خط ى ه على
الاستقامة بخطوط ا ه ج ه ب ه الى الماسة بينهما فى نقطة ه بلا
شبهة وهو محال فيلزم ان يقطع الخطان المذكوران تلك الدايرة
على قطعتين مختلفتين فيقطع خط آ ط الدايرة المذكورة على
قطعتى ا ط التى هى الصغرى وعلى جانب سهم المحفوظ وآ ح التى هى الكبرى
وعلى خلاف جانب سهم المحفوظ ويقطعها الخط الاخر وهو خط ب ح
ايضا على قطعتى ب ا ح التى هى الصغرى وعلى جانب سهم المحفوظ وب
ط ح التى هى الكبرى وعلى خلاف جانب سهم المحفوظ فيكون زاوية
ط آ ح وهى القوس التى هى زاوية قطعة ا ح ط وهى القطعة العظمى
اعظم من زاوية ط آ ح وب آ ح القوس التى هى زاوية قطعة ا ب ط
وهى القطعة الصغرى فينعكس خط ه آ على خطا وفى خلاف جانب
السهم وهو خط ه ج ليتصور بتساوى زاويتى الشعاع والانعكاس
وكذلك يكون زاوية ح ب ط وط ا ح القوس التى هى زاوية القطعة
العظمى وهى قطعة ط ح اعظم من زاوية ح ا ط وا ح القوس التى

هى زاوية

هى زاوية القطعة الصغرى وهى قطعة ا ح فينعكس خط ب ح على
خط ب ز الذى يكون على خلاف جانب السهم المذكور حتى يكون بساوى
الزاويتين المذكورتين متصورا وتمام هذه الكلمات مع ملاحظة
المقدمات الهندسية مما لا خفاء فيها واما اذا وقعت الحدقة فى محل يكون
بعدها عن المرآة اكثر من بعد مركزها عنها على وجه يكون المركز بينها وبين
الحدقة يكون الوجه فى بيان هذه الصورة على وجه الانعكاس
والانتكاس والسر فى ان الخطوط الشعاعية الخارجة من الباصرة تنعكس
منها الى جانب سهم المحفوظ الشعاعى الاواحد منها لان مركز تلك
القطعة يقع فى داخل المحفوظ فلا يمكن ان يمر منه غير واحد منها
والا يلزم اتصال الخط الواحد المستقيم على الاستقامة بخطوط
مستقيمة غير متناهية كما يظهر فى التمثيل لرسالة واللازم بط كما سبق
ذكره ويلزم ايضا احاطة المحيط المستقيم بسطح واحد او الخطوط
الشعاعية كلها مجتمع فى الحدقة فاذا امكن مرور المحيط من المركز
يلزم ان يجتمعا فيه ايضا فلا محالة يلزم الاحاطة المذكورة وهو مع
كما ذكر فى الاصول الموضوعة من المقالة الاولى للتحرز بهذه العبارة
لا محيط احاطة مستقيمة بسطح فيقطع المخطوط الشعاعية كلها
غير واحد منها تلك الدوايز الموهومة المذكورة على قطعتين مختلفتين
بالصغر والكبر كما ذكر فى الصورة الاولى فيقع اعظم القطعتين
فى هذه الصورة فى جانب سهم المحفوظ واصغرهما فى خلاف ذلك
السهم كما يظهر بالتخيل الصادق والتامل الصحيح فى هذا الشكل
فيكون زاوية القطعة العظمى اعظم من زاوية القطعة الصغرى



كما مر فيلزم ان يعكس ما هو الاعلى منها الى اسفل الوجه وما هو الاسفل
الى الاعلى وما هو فى اليمين الى اليسار وما هو فى اليسار الى اليمين
فعلى هذا يلزم انعكاس الوجه وانكاسه بحسب الرؤية بناء على ما تقرر
فى علم المناظر من ان الشئ اذا كان مرئيا بخطوط وقعت فى اعلى
المحوط يكون مرئيا فى الاعلى وبخطوط وقعت فى الاسفل يرى
فى الاسفل وكذا فى الباقيين ونفرض مثلا فى هذا الشكل

قوس آ ب مرآة مقعرة ونقطة ح حدقة
وخط ه ح الرائى ونقطة ا التى
بين المرآة والحدقة مركز المرآة
وخطوط ه ا ه ج ه ب الخطوط الواقعة
على المرآة ومحوط ه آ ب المحوط الشعاعى
الواقع عليها ويكون خط ه ج فى النقطة المماسة المركز سهم ذلك المحوط
فنقول فى هذه الصورة لا يمكن ان يمر من مركز تلك الدائرة سوى
خط ه ج الذى هو سهم المحوط الشعاعى لانه اذا كان مرورغيرها
من الخطوط ممكنا ولنوص ذلك الخط مثلا خط ه ك د يلزم ان يتصل
خط ح ى على الاستقامة بخطين مستقيمين غير مساويين وهما
خط ءة وخط ءك د وكذلك يلزم احاطة ذلك الخطين بسطح واحد
وكل واحد من الاوضاع باطل كما ذكر فى المواضع المذكورة من الاصول
فاذا تممنا قوس آ ب بقوس دطح لزم حينئذ خطوط ا ح ه ب ه د
نقطة واقعة على الاستقامة يكون خط ح ى منصفا لتلك
الدائرة المذكورة واما الخطان الاخران وهما خط ا د ح فلا

ينصفان الدائرة المذكورة بل يقطع كل منهما تلك الدائرة على
قطعتين مختلفين اما خط ا ط فينقطعها الى قطعى ا ب ط التى هى
الكبرى ويكون فى جانب سهم المحوط وا ح ط التى هى القطعة الصغرى
ويكون فى خلاف جانب السهم واما الخط الاخر وهو خط د ح ينقطعها
الى قطعتى د ا ح التى هى العظمى فى جانب سهم المحوط و د ط ح التى
هى القطعة الصغرى وفى خلاف جانب السهم فيكون زاوية ط الخط
و د القوس التى هى زاوية القطعة العظمى وهى قطعة ا ط اعظم
من زاوية ط ا الخط و ح القوس التى هى زاوية القطعة الصغرى
وهى قطعة ا ح ط فينعكس خطاه على خطا ا الذى هو فى طرف
سهم المحوط لينتهيا بتساوى زاويتى الشعاع والانعكاس وكذلك
يكون زاوية ح د الخط وا القوس التى هى زاوية القطعة العظمى
وهى قطعة ا ح ط اعظم من زاوية ب الخطوط ب القوس التى على
زاوية القطعة الصغرى وهى قطعة د ط ح فيلزم ان ينعكس خطاه
على خط ب د الذى وقع فى جانب سهم المحوط حتى يكون ساوى
زاويتى الشعاع والانعكاس ممكنا فعلى هذا يلزم ان يكون رؤية
الوجه على وجه الانعكاس بلا شبهة متامل واما اذا كانت الحدقة
فى نفس مركز الدائرة ففى هذه الصورة لا يكون الوجه مرئيا فيها
اصلا لان جميع الخطوط الشعاعية على هذا التقدير يكون منعكسة
على نفسها ولا يقع واحد منها على الوجه اصلا بل يرجع جميعها الى
الحدقة التى هى محل رأس المحوط وفى مركز تلك الدائرة لا على هذا
التقدير بمر جميع الخطوط الواقعة عليها من مراكز تلك الدوائر العظيم

المتوهم بسبب اجتماعها في الحدقة التي هي في المركز فيلزم ان يقطع كل
واحد منها تلك الدوائر على قطعتين متساويتين كما يعلم من صدر المقالة
الاولى في التحرير من هذه العبارة الخط المستقيم المار بالمركز المنتهي
في جهته الى المحيط قطرها وهو يتصف الدائرة فيلزم تساوي زوايا
القطعتين المتساويتين كما نظهر من صدر المقالة الثالثة من هذه
العبارة القطع المتساوية هي التي زواياها متساوية ومن الشكل
السادس والعشرين في هذه المقالة من هذه العبارة الزوايا التي
يقع على مبدئها ذوا ير متساويه متساوية مركز كانت او محيطه فيجب
ان ينعكس جميع تلك الخطوط على نفسها حتى يتصور تساوي زاويتي
الشعاع والانعكاس فينقع جميعها على الحدقة التي هي موضع رائي
المحفوظ وذلك الموضع من الحدقة لغاية صغره لايكون قابلا البتة
في المرأة فعلى هذا التقدير لايكون شيء من الوجه مرئيا فيها وفساد الامر
يظهر بادنى تامل فلا حاجة في هذا الشكل ولا
يحتاج الى التمثيل تمت الرسالة على
يد الفقير حمد الله بن عيسى غفر الله له
ولوالديه في ١٦ شهر رجب سنة ٩١٩
بالموضع المسمى بطوكدوم اداسي من توابع
ديمتوقة وهو كان ذلك مخيما للسلطان المظفر السلطان بايزيد خان
خلد الله ملكه اقام فيه اياما لاجل الاصطياد الا انه لم يوجد شيء معتدبه

فيه نظر لاحتمال ان يكون الحدقة في محاذاة المركز اما في جميع اوضاعه او بعضها او غير ذلك بل اذا نظر الى المرآة نفسها لا يمكن ان يقع في المركز الا حدقة واحدة فاذكر فاقرء عما اداده بهذه الوجوه

موضوعات مولانا جلال الدين الدواني

بسم الله الرحمن الرحيم

لله المحمود في كل فعاله. وهو المشكور على جزيل نواله. وجميل افضاله والسلام على مظهر كماله. ومظهر جماله. محمد المصطفى وعترته وصحبه وآله وبعد فنقول الفقير الى الله تعالى ولطفه الحقيقي محمد بن اسعد الدواني الصديقي. لاحظه الله بنظر التوفيق. انى كنت برهة من الزمان. ومدة من الاوان. مشغوفا بان انتلك في سلك خدام حضرة من فاق سلاطين الانام. ورقى على خوافق الايام. بمزايا الجود والانعام. وسجايا الافضال والاكرام. لاسيما بالنسبة الى العلماء الاعلام الذين هم عظماء الاسلام. اعني السلطان بن السلطان بن السلطان. ناصر ايات الله بالسيف والسنان. والحجة والبرهان. ناشر رايات العدل والاحسان. الذي شاع اثار جوده في جميع الافاق. وبذلك وغيره من الملكات الفاضلة اعتلى على اعالي السلاطين وفاق. وحصل في هذه الدعوى من جماهير الورى الاجماع والوفاق. اخجل بجوده السحاب فتصبب عرقا. واوعد بيأسه الرعد فارتعد فرقا. انام الانام في مهد الامن والامان. وعمم طوائف الفضلاء بمزيد الكرم والاحسان. لو رآه انوشروان. لاعترف بانه عادل عن صواب الصواب والعدالة. ولو ابصره حاتم طي طي دعوى السخاء والسماحة. لالغى حاصل البحر والمعدن بعطاء كفه الكريم. ولا يكفي مداخل الممالك في مقتضى جوده العميم. اهتز الشمس بوقوعها على مواطئ قدمه. وافتخر السماء بدورانه على حوالي رأس حدمه. لاح نور رأفته من سواد بلاده

الهند

الهند كما لاح نور الباهرة من سواد البصرة. فوصل هذا النور كذلك النور الى القريب والبعيد من اهل الوبر والمدر. اغتنى من عام انعامه كل غني وفقير. وارتضع من لبان احسانه كل صغير وكبير. قد فاز القواصي والداني. من فيض لطفه بالامال والاماني. فهو حسنة الزمان. ونكتة الدهر والاوان. لو شبهت بالمزن الماطر لما نهى النهى. ولو نسبته الى البحر الزاخر لهجا في الحجى. ثم فلست انسبه بالمزن ان له. در الجود به من بعد لاواء. وان شبهه بالبحر ان له. مدا يعافيه جزر بارجاء. بابه كعبة كل محتاج ولذلك شد اليه الرحل من كل فج عميق. واعتابه قبلة الافاضل والعلماء يأوون اليه من كل بلد سحيق. من اوى الى حريم حماه امن من رمان الدهر الخؤون. ومن التجى الى حرم كرمه عصم من نوائب الدوران. وخطوب الحدثان. شعر فيا بهجات النفس في ظل داره. تفوز بها المشتاق لولا العوائق. قد جمع بين السيرة الملكية. والصورة الملكية. وقرن بين الحكمة اللقمانية. والحكومة السليمانية. من نزل باعتابه نسي الاحباب والاصحاب. ومن لاذ ببابه اناه المطالب كل باب. وقد قالت هادراً بشعاشق الوجد والامال. على ما هو دأبهم من مخاطبة الصبا والشمال. شعر وصلت حمى هند لك البشر فانزلي. فذلك بأدنى الصبا خير منزل. هبت نسمة من ارض هند وقد هكت. نسيم الصبا جاءت بريا القرنفل. وياحبذا ساحات هند فانها. مدارك آمال لكل مؤمل. مذكرتها والادمعي الذي بها. فقاتيك من ذكرى حبيب ومنزل. وما ذاك الا حضرة الملك والعلى. امام سلاطين الورى في الفواضل. غياث الارباب الفضائل كلهم.

ملاذ لاعيان الولاة الافاضل. معاذ لاهل العلم عن كل حادث. ثمال
اليتامى عظيمة للارامل. هو البحر جودا بره شمل الورى. لقد نال من
معروفه كل سائل. هو الشمس فيضا عم فيض نواله. جميع البرايا صنوف
القبائل. هو الحبر سلاجز العالم. اولى خواقين بنى ادم. رب الندى و
الكرم. خلد الله ظلال خلافته. وايد كمال رأفته. و
كانت على بعوفه من اهداء هدية دينية. يليق بجلاله شان سدته
سدته. وعقده حضرته. لما اعترانى من ضيق اليد وقصور الباع.
لما عم اثره من تصاريف الدهر وشاع. فتذكرت ان متاع الدنيا قليل
ومن اوتى الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا. ومن ادرى من على العلم
فقد شرب من ينبوع الحيوة ماء نميرا. ويتقنت بسبب تواتر الاخبار
وتوارد الآثار. ان اجل البضاعات وانفس الهديات. فى حضرته
العلية هى المسايل العلمية اليقينية. خصوصا قواعد العقايد الدينية.
فالفت هذه الرسالة فى مسايل من الفنون. وافضحت فيها عما وقع
فيها من الشكوك والظنون. بل صرحت بما هو كهيئة الد المكنون.
واقتلعت الاناسى من العيون. مع ما انا فيه من شتت البال. و
تفرق الحال. وهجوم الامراض الجسمانية. والاعراض النفسانية. والعروض
المزاحمة والشواغل المزاحمة. واهديتها الى حضرته العلية اهدأ النملة
رجل الجراد الى سليمان. واخاف التسحاب قطرة الموية الى محيط عمان
قائلا انها الفوز مستنا واهلنا الفوز وجيئا ببضاعة مزجاة
فاوف لنا الكيل وتصدق علينا انا نزيك من المحسنين. وبابك
ملجاء الملهوفين. ومدرك امال الراجين. وارجو من مكارم خلاله الكرام

ان شرفوها بنظر القبول والاقبال. وبلاحظوها بعين الرضا والاقبال.
وها انا اقفو بالمعهود مستفيضا منه ولى الطول والجود. واقدم
بين يدى ذلك ذكر بعض مشايخى العظام. واساتذتى الاعلام. فانهم
الاباء الروحانية. وهم مظاهر لاعداد الصورة الحقيقية الانسانية
من الكمالات النفسانية. وقد قال بعض الحكماء حق الاستاد اوكد من
حق الوالدان الوالد وسيلة فيضان صورة الانسان والاستاد وسيلة من
التحقق بحقيقة كمال الانسان فاقول اول شيوخى واساتذتى وهو
الذى الحق ان ينتسب قوله قال وهو اول ما عرفت من الهوى. ما
الحب الا للحبيب الاول. والذى ومولاى ومن تشبث بذيل افاضته
يدى المولى سعد الدين اسعد الصديقى الدوانى المحدث بالجامع
المرشدى بكردون اخذت منه العلوم الالية والفنون الادبية.
والعقلية والحديث والتفسير والفقه. وهو قد اخذ الحديث والتفسير
من شايخ جليلة منهم المولى البارع السيد شرف الدين عبد الرحيم
الخوئى الصديقى رحمه الله وهو شيخ الامام العلامة المقدام الفهامة
ناقل الاحاديث النبوية. ناشر السنة المصطفية. محيى سنن سيد
المرسلين فى عصره. مطيع الله ومطاع السلاطين فى دهره. امام الملة
والدين الى الاكارم الخواجه شيخ على بن مباركشاه الصديقى السناوى
قدس سره. وقد شاركه فى بعض الاسانيد وايضا سمع والدى الاجاد
سيما الجامع الصحيح البخارى على الشيخ الامام القاضى قضاة الاسلام
شمس الملة والدين محمد بن محمد الجزرى واما الفقه فان والدى اخذه
من عدة من الشايخ منهم افقه زمانه المولى جمال الدين محمود بن الحاج ابى الفتح

السروستانی وهو قد تفقه وقراء الحاوی الصغیر علی الشیخ جلال
الدین محمد القزوینی وهو قد تفقه وقراه علی والده المولی الامام
المحقق المدقق نجم الدین عبد الغفار القزوینی وهو تفقه علی
الامام قدوة ائمة الاسلام ابی القسم محمد بن عبد الکریم الرافعی رفع
الله درجته فی علیین واما العقلیات فان والدی اخذها من ائمة
عدیدة اجلهم واشهرهم السید العلامة الایدی الفهامة المستغنی
کالشمس عن التعریف المشتهر فی الاصقاع بلقبه الشریف زین
الملة والدین علی الجرجانی قدس سره ومن المشایخ الذین لاقیتهم
وبرکت بهم السید الامام النهامة صفوة الائمة الاعلام انموذج الصحابة
والتابعین المقتفی اثار سید المرسلین علیه افضل صلوات
المصلین السید صفی الحق والدین عبد الرحمن الحسینی السنی الایجی
قدس الله روحه والحق عالم القدس فتوحه سمعت علیه الاربعین
النوویة باسرها واجازنی بجمیع مشافهة وشافهنی
بفوایده غزیرة هی اجزع من تفاریق العصی ومن مشایخی الشیخ
المسند الرحلة البارع شهاب الاسلام ابو المحامد عبد الله بن شیخون الکرمانی
المشتهر بالکیلی سمعت منه الحدیث المسلسل بالاولیة اعنی قوله
صلی الله علیه وسلم الراحمون یرحمهم الرحمن ارحموا من فی الارض
یرحمکم من فی السماء واجازنی اجازة ملفوظة مکتوبة واسانید
عالیه قال رحمه الله فی شیخته بهذه العبارة سمعت کتاب العوارف
علی الشیخ نور الدین عبد الرحمن القرشی بقراءة الشیخ العارف زین
الدین ابی بکر الخوافی مدة اسناده ظلال ارشاده ومن مشایخی المولی العالم

العامل

العامل الفاضل الکامل مظهر الدین محمد الکازرونی قرات علیه بعضا
من محرر الفقه واجازنی اجازة ملفوظة مکتوبة وهو کان یروی العقلیات
عن السید الشریف المحقق قدس سره والحدیث والتفسیر عن الشیخ
مجد الدین محمد بن یعقوب الفیروز ابادی والشیخ شمس الدین
محمد بن محمد الجزری ومن مشایخی الشیخ رکن الدین روزبهان القوی
الشیرازی قرات علیه الاربعین النوویة فی مجلس واحد واجازنی
اجازة ملفوظة مکتوبة وهو کان یروی عن الشیخ مجد الدین الفیروز
ابادی عن الشیخ محی الدین ابن الحداد عن الامام النووی ومن
مشایخی المولی الامام اوحد الائمة الاعلام
المولی محی الدین محمد الانصاری الکوشکناری سمعت منه الجامع
الصحیح البخاری مرارا متعددة وقرات علیه الاربع المثلثة الاول
ومنه قراءة تحقیق وتحقیق وقرات علیه مرارا من حواشی التجرید
وطرفا من شرح المختصر لابن الحاجب مع الحواشی الشریفیة وهو
کان یروی عن عدة من المشایخ منهم الشیخ المحدث الحاج عفیف
الدین ابراهیم الحنبلی عن الشیخ الامام العلامة امام الدین ابی
المکارم علی بن مبارکشاه الصدیقی المذکور سابقا ومن مشایخی
الشیخ السید شهاب الدین ابن الحجر اجازة وقد اجاز الشیخ شهاب
الدین المذکور اهالی شیراز مطلقا وکنت انا من جملتهم فالی الروایة
عنه من غیر واسطة ولی مشایخ کثیرة لا یحتمل هذه الرسالة احصائهم
وقد ذکرت بعضهم یتیمنا وتبرکا فعند ذکر الصالحین تنزل الرحمة
رجاء ان یصل میامنهم الی ایام دولة هذا السلطان الاعظم الاکرم

ثم انی اخترت مسائل من فنون شتی وابتدأت ببعض مسائل اصول
الفقه والحدیث والخلافیات ثم اعقبتها بمسئلة حدوث العالم من
من اصول الدین ثم ذکرت بعض المسائل من الفنون الاخر کالطب والمنطق
والهندسة والهیئة مندرجا من الاسهل الی الاصعب علی ما یقتضیه
ادب التعلیم کما استمر علیه دأب العلماء قدیما وحدیثا. والله الموفق
والمعین. وهذه تحقیق مطالب الراجین **المسئلة الاولی** فی الحدیث
واصول الفقه اتفقوا علی ان الحدیث الضعیف لا یثبت به الاحکام
الشرعیة ثم ذکروا انه یجوز بل یستحب العمل بالاحادیث الضعیفة فی فضایل
الاعمال وممن صرح بذلک النووی رحمه الله فی کتبه لا سیما کتاب الاذکار
وفیه اشکال لان جواز العمل واستحبابه کلاهما من الاحکام الخمسة
الشرعیة فاذا استحب العمل بمقتضی الحدیث الضعیف کان ثبوت
ذلک بالحدیث الضعیف وذلک ینافی ما تقرر من عدم ثبوت الاحکام
بالاحادیث الضعیفة. وقد حاول بعضهم التفصی عن ذلک وقال ان
مراد النووی انه اذا ثبت حدیث صحیح او حسن فی فضیلة عمل من
الاعمال یجوز روایة الحدیث الضعیف فی هذا الباب ولا یخفی ان
هذا لا یرتبط بکلام النووی اصلا فضلا عن ان یکون مراده ذلک
فکم بین جواز العمل واستحبابه وبین مجرد نقل الحدیث علی انه
لو لم یثبت الحدیث الصحیح او الحسن فی فضیلة عمل من الاعمال یجوز نقل
الحدیث الضعیف فیها لا سیما مع التنبیه علی ضعفه ومثل ذلک فی کتب
الحدیث وعبر کثیر شایع یشهد به من تتبع. والذی یصلح للمعقول انه
اذا وجد حدیث ضعیف فی فضیلة عمل من الاعمال ولم یکن هذا العمل

ما یحتمل

ما یحتمل الحرمة والکراهة فانه یجوز العمل به ویستحب لانه مأمون الخطر
ومرجو النفع اذ هو دایر بین الاباحة والاستحباب فالاحتیاط
العمل به رجاء الثواب واما اذا دار بین الحرمة والاستحباب فلا وجه
لاستحباب العمل به. واما اذا دار بین الکراهة والاستحباب فمجال
النظر فیه واسع اذ فی العمل مظنة الوقوع فی المکروه وفی الترک
مظنة ترک المستحب فلینظر ان کان رجحان الکراهة اشد بان یکون
الکراهة المحتملة شدیدة والاستحباب المحتمل ضعیفا فحینئذ یترجح الترک
علی الفعل فلا یستحب العمل به وان کان رجحان الکراهة اضعف بان
یکون الکراهة علی تقدیر وقوعها کراهة ضعیفة دون مرتبة ترک
العمل علی تقدیر استحبابه فالاحتیاط العمل به وفی صورة المساواة
یحتاج الی نظر تام والظن انه یستحب ایضا لان المباحات تصیر بالنیة
عبادة فکیف ما فیه شبهة الاستحباب لاجل الحدیث الضعیف فجواز
العمل واستحبابه مشروطان اما جواز العمل فیقدم احتمال الحرمة
واما استحبابه فیما ذکرنا مفصلا یبقی ههنا شیء وهو انه اذا عدم
احتمال الحرمة فجواز العمل لیس لاجل الحدیث اذ لو لم یوجد الحدیث
یجوز العمل لان المفروض انتفاء الحرمة لا یقال الحدیث الضعیف
ینفی احتمال الحرمة لانا نقول الحدیث الضعیف لا یثبت به شیء من
الاحکام وانتفاء احتمال الحرمة یستلزم ثبوت الاباحة والاباحة
حکم شرعی فلا ثبت بالحدیث الضعیف ولعل مراد النووی ما
ذکرنا ثم اذکر جواز العمل فقط لمشقة الاستحباب وحاصل الجواب ان
الجواز معلوم من خارج والاستحباب ایضا معلوم من القواعد الشرعیة

الدالة على استحباب الاحتياط في امر الدين فلم يثبت شيء من الاحكام
بالحديث الضعيف بل اوقع الحديث الضعيف بشبهة الاستحباب
فصار الاحتياط ان يعمل به واستحباب الاحتياط معلوم من قواعد
الشرع المسئلة الثانية من الفقه ذكر صاحب الحاوي الصغير تبعًا
للرافعي وغيره انه لو توضأ المحدث وغسل غير حدثه فان كان عمدا لم يصح
طهارته وان كان غلطا صح واقول النية هو القصد وقصد الانسان ما
لم يتصور حصوله مستحيل من الحيوان فضلا عن الانسان ولا يتصور
منه غير احد اثنين الا غلطا فالتقييد بالغلط غلط وقد تتبعت عبارات
الفقهاء فوجدت بعضهم كالشيخ ابي اسحق في المهذب لم يتعرض لهذا القيد
لانه يقال الفقهاء قد يتعرضون لما لا وقوع له فلم يكن هذه الصورة
من هذا القبيل لانا نقول انهم يتعرضون لما لا وقوع له من الممكنات
دون الممتنعات بالذات وهذه الصورة ممتنع بالذات بالضرورة الفطرة
ولو التفت الى فرض الامور المستحيلة لانفتح باب واسع في جميع ابواب
الفقه فكان لقائل ان يفرض انه يتوضأ ولا ينوي وان ينوي ولا يتوضأ وان
يصلي ولا يصلي بل يهم بشيء شيء عما هو اقرب من ذلك قال الله تعالى
اشتان على زيد يصلي معاين في الحر في يوم معين وقد شاهد القاضي
ذلك اليوم في بغداد لم يقبل شهادتهما مع انه يمكن مجيئه الى مصر
بطريق طي المكان فان ذلك محال عادي لا عقلي المسئلة الثالثة
في بعض الخلافيات ذهب الشافعي رحمه الله الى وجوب الترتيب في الوضوء
واستدل عليه بان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ وافتقر في غسل
اعضاء الوضوء على مرة واحدة ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة

الا به واعترض صدر الشريعة رحمه الله على هذا الدليل بانه لا يعلم الحال
من انه صلى الله عليه وسلم قدم اليمين على اليسار او اليسار على اليمين
في هذا الوضوء وعلى التقديرين يلزم شيء على هذا الدليل ان يجب
التيامن او التياسر ولا قائل به واقول يمكن ان يقال لعله صلى الله
عليه وسلم تياسر في الوضوء لبيان الجواز وعدم وجوب التياسر
علم من الروايات الصحيحة الشايعة حيث روى انه كان صلى الله عليه
وسلم يحب التيامن في ظهوره وشغله وساير احواله او يختار انه
لعله تيامن وعدم وجوب التيامن معلوم من ساير احواله واقواله
فان سياق الاحاديث الصحيحة الدالة على انه صلى الله عليه وسلم
كان يحب التيامن في ظهوره الخ يدل على انه ليس واجبا بل مستحبا
كما لا يخفى على من انصف واقول على فرض عدم علم الخلاف فهيان تقتضي
الحديث على هذا الدليل وجوب الترتيب بين اليدين والرجلين
لكن وجوبه ساقط بالاتفاق منا ومنكم فثبت المانع من الوجوب
في حقهما وبقي المقتضي فيما سواهما بلا مانع واذا ثبت المقتضي وارتفع
المانع يثبت الحكم فيثبت وجوب الترتيب فيما عداهما من غير معارض
المسئلة الرابعة من الطب اتفق الحكماء والاطباء على ان اعدل
الامزجة واقربها الى الاعتدال الحقيقي مزاج الانسان وفيه اشكال
وذلك لان خروج مزاج الانسان عن الاعتدال الحقيقي ان كان
لقلة الحرارة كان فيما هو ابرد منه ما هو اقرب الى الاعتدال الحقيقي
وان كان لقلة البرودة كان فيما هو اسخن منه وان كان لقلة الحرارة
والرطوبة معا كان الاقرب فيما هو ابرد وايبس وقس عليه الاقسام

الثلثة الباقية اعني ما اذا كان جوهر الغلبة الحرارة واليبوسة
او الغلبة البرودة والرطوبة او اليبوسة ولا شك في انه يوجد في
الانواع الاخر من الحيوانات وغيرها ما هو اسخن وارطب من الانسان وما
هو اسخن وايبس منه وما هو ابرد وارطب وما هو ابرد وايبس وكذلك
اذا تناول الانسان نظير منه هذه الكيفيات والجواب ان الوارد على
بدن الانسان ان كان دواء فانما يؤثر فيه باحداث الكيفية بعد
تاثير الطبيعة فيها وان كان غذاء فكذلك بمعنى انه لا شيء من الغذاء يصير
باثره جزوا للمغتذي بل ياخذ الطبيعة منه ما يصلح للتغذية وتنفي منه
اجزاء فضلية يدفع بطريق البول والبراز والعرق وغيرها فهذه
الكيفيات انما يحصل في المزاج الانساني بسبب تاثير الطبيعة في
الغذاء والدواء فهي يحصل من ازدواجها وليس ذلك الغذاء و
الدواء في نفسهما على المزاج الذي يحصل الانسان بعد تناولهما و
ذلك ظاهر جدا كيف ولو كان على هذا المزاج كانا في عرض مزاج النوع الانساني
فكانا من افراد الانسان فان الصدرة والنفس القابضة على المتمزج
انما يتبع المزاج على قواعدهم فاذن في الاشكال هكذا قيل واقول فيه نظر
فان هذا الدواء والغذاء قبل وروده على بدن الانسان بل كل نوع من
انواع المركبات له مزاج فذلك المزاج ان كان من مراتب عرض المزاج
الانساني لم يكن المزاج الانساني اقرب الى الاعتدال من سائر الامزجة
لاشتراك غيره معه في المزاج بل يلزم ان يكون انسانا على قواعدهم هف
فلا بد ان يكون احر او ابرد او ارطب او ايبس او احر وارطب او احر وايبس
او ابرد وارطب او ابرد وايبس بالنسبة الى مزاج الانسان فينتفي الاشكال

فالوجه

فالوجه في الجواب ان يقال الخروج عن الاعتدال عبارة عن التفاوت
بين مقادير الكيفيات في عدم كونها على حد التساوي فكلما كان
التفاوت اكثر كان البعد عن الاعتدال مثلا التفاوت بين العشرة و
تسعة اعشار اقل من التفاوت بين نصف العشرة وعشرين فاذا فرضنا
كيفيات مزاج الانسان على النسبة الاولى ومزاج غيره على النسبة الثانية
او نسبة اخرى يكون التفاوت فيها اكثر كان ابعد عن الاعتدال فما هو
اريد في هذه الكيفيات من مزاج الانسان يكون ابعد عن الاعتدال
ولا دخل في ذلك للجواب المذكور نعم لو قيل ان هناك اغذية وادوية
معتدلة بالنسبة الى بدن الانسان فيلزم ان يكون مشاركا للانسان في
المزاج كان الجواب ما ذكر المسئلة الخامسة من اصول الدين في حدوث العالم
وانما اخرته من بين المباحث الاصولية لانه اصل عظيم يبتنى عليه كثير من
المسائل الاعتقادية ويساق الكلام فيه الى مسائل شريفة عميقة ومباحث
شريفة دقيقة وقد خالف فيه الفلاسفة اهل الملل الثلث فان اهل الملل
مجتمعون على حدوثه بل لم يثبت من الحكم بحدوثه من اهل الملل مطلقا الا بعض
المجوس واما الفلاسفة فالمشهور انهم مجتمعون على قدمه على التفصيل
الآتي ونقل عن افلاطون القول بحدوثه وقد اوله بعضهم بالحدوث
الذاتي وقد رأيت في بعض كتب الفلسفة بخط قديم قد نسخ قبل هذا
التاريخ باربعمائة سنة نقله عن ارسطاطاليس انه قال لم يقل احد من
الفلاسفة بحدوث العالم الا رجل واحد وقال مصنفه انه عنى به افلاطون
فعلى هذا لا يصح هذا التاويل فان جمهورهم قائلون بالحدوث الذاتي
ولا يختص القول به بافلاطون ونقل عن جالينوس التردد في الحدوث

والقدم وانه قال في مرضه الذي مات فيه لتلامذته اكتبوا عني انني ما علمت
ان العالم قديم او حادث والظاهر انه اراد الحدوث الزماني ومن نوادر الاتفاقيات
انني رأيته في المنام كانه بمرض مرضي كان وهو يبدو في النقاهة وكان متكئاً
في فراشه فسلمت عليه فقام لي ورحبني وكان معي متوالد الحكيم المشهور
وكانه قد التمس مني ان يقرأ عليّ كتاباً في الطب وكان معي ذلك الكتاب فقلت
لجالينوس انه يريد ان يقرأ هذا الكتاب في الطب والاليق ان يفتتح عندكم
بتركما فلم يقبل واشار الى ان يفتتح عندي فسألته هل هذه الاقوال التي
تنقل عنكم في الكتب نقلها عنكم صادق او كاذب وكان في خاطري
مثل هذا في المذاهب التي ينسب اليه فقال بعضها صادق وبعضها كاذب
هذا فلنشرع في المقصود وبعزه مستدام وبالجود فنقول ذهب
اهل الملل الثلث الحادث العالم وهو ما سوى الله تعالى وصفاته من الجواهر
والاعراض حادثا كان بعد ان لم يكن بعدية حقيقية لا اضافية فقط بمعنى
انها في حد ذاتها لا تستحق الوجود فوجودها متأخر عن عدمها
بحسب الذات كما يقوله الفلاسفة وبسبوقية الحدوث الذاتي على ما في
تقرير هذا الحدوث على وجه يظهر تأخر الوجود عن العدم من بحث
اوردناه في حاشية شرح التجريد وذهب جمهور الفلاسفة الى ان
العقول والاجرام الفلكية ونفوسها قديمة ومطلق حركاتها واوضاعها
وتخيلاتها ايضا قديمة فانها لم تخل قط عن حركة ووضع وتخيل
لجزئيات الحركة وبعضهم يثبتون لها بسبب استخراج الاوضاع الممكنة
من القوة الى الفعل وحدوث مناسبة لها لمبدئها الكامل من جميع الوجوه
كمالات تفيض على نفوسها من المبادي لكن تحقيقهم على ما ذكره ابو نصر

ابو علي

وابو علي في تعليقاتهما نقلا عن ارسطاطاليس ذهبوا الى ان المطر لها
نفس الحركة وبها يتم التشبه بمبادئها فانها بالفعل من حيث الذات وسائر
الصفات الا فيما يتعلق بالحركة من الاوضاع الجزئية فانها لا تحتمل الثبات
بالشخص فاستحفظ نوعها تتميما للتشبه بالمبادي التي هي بالفعل من جميع
الوجوه ولما كان التشبه لازما للحركة جعلتها الغاية المطلقة باعتبار اللازم
والعنصريات بمواد ها ومطلق صورها الجسمية والنوعية ومطلق
اعراضها قديمة عندهم لا قول لان الصور الجسمية شخصها قديمة عندهم
لان مذهبهم انه بالفلك يعدم الصورة الواحدة ويحدث اثر وبانصمام
المنفصل سعدم الصورة اثر ويحدث واحدة فمن الاشراقيين منهم على
بقاء الصورة الجسمية مع طريان الانتهاك والانفصال واما النفوس الناطقة
الانسانية فبعضهم قائل بقدمها وربما ينقل عن افلاطون وهو مخالف
لما ينقل عنه من حدوث العالم والمشاؤون منهم ومعظم ما عداهم على
حدوثها ونحن نشتغل اولا بالكلام على دلايلهم في ذلك المطلع على وجه
يقبل دون الفطرة السليمة والقطنة القويمة الا يجرح الجدال كما اذا تكبى
اكثر من مصدري لرد كلامهم من ايراد المناقشات الواهية والمنع البعيدة
عن العقول الذاهبة بل بتحقيقات رايقة يركن اليها النفوس الزكية
وترقيقات فايقة يقبلها الطباع الزكية اعني الذين يعرفون الرجال
بالحق لا الحق بالرجال ويتحيرون المقال بالحدس الصايب لا بتقادم
الآجال ولا يلتفتون الى وساوس اهل الجدال وهو اخس اهل
العقل والقال والله تعالى اسئل التوفيق وهو الهادي الى سواء الطريق
اعلم انهم استدلوا على قدم العالم بوجوه الاول ان العالم ممكن موجود وكل ممكن موجود

قاله علیهم مؤثرة مؤثر العالم لابد ان یکون قدیما او ینتهی الی مؤثر قدیم
ولا یخفی ان هذا المؤثر القدیم اما ان یستجمع فی الازل جمیع ما یتوقف
علیه تاثیره فیه اولا وعلی الاول یلزم قدم العالم لامتناع تخلف
المعلول عن المؤثر التام وعلی الثانی یحتاج الی شرط حادث
وینقل الکلام الیه اما ان یستجمع مؤثره القدیم فی الازل جمیع شرائط
التاثیر فیه اولا وعلی الاول یلزم وعلی الثانی یلزم التسلسل وانت تعلم
ان هذه المقدمات بمجردها لا یثبت مذهبهم علی ما فصلناه آنفا وانما
یثبت ما فصلناه من مذهبهم بان یضم الی ذلک ان الحوادث لابد ان تستند
الی مادة مستعدة او الی حرکة سرمدیة ثم یثبت ان المادة والجسم الذی
هو معروض تلک الحرکة لا یمکن صدورها عنه لمباینه الاول بلا واسطة
بناء علی انه واحد من جمیع الوجوه والواحد لا یصدر عنه الا الواحد
والمادة متاخرة فی الوجود عن الصورة فلا یکون صادرا اول والصورة
المشخصة متاخرة عن الهیولی بواسطة التشکل الذی هو مشخصها وان
کان مطلق الصورة متقدما علیها فلا یکون ایضا صادرا اول والاعراض
ظاهر انها لا یکون صادرا اول فیکون الصادر الاول جوهرا مفارقا
وهو المسمی بالعقل الاول ثم ردف بالمقدمات المغفلة فی کتبهم ولا یثبت
شیء من تلک المقدمات اذ فیها من المنوع الظاهرة ما لا یخفی علی الفطن
المتدرب ثم التفصیل الذی یزعمونه فی ترتب العقول والافلاک ونفوسها
بحسب الوجود مما لم یقم علیه دلیل یفید ظنا او یقینا بل انما ساقوه
تخمینا وقد قرر بعض الافاضل هذا الدلیل بوجه اخر وهو ان العالم
ممکن موجود وکل ممکن موجود فله مؤثر بالضرورة فمؤثر العالم لا یخ

اما ان

اما ان یکون قدیما او حادثا والثانی باطل والا لاحتاج الی مؤثر اخر وهکذا
فیلزم التسلسل بمعنی ان مؤثره قدیم فاذن لا یخ اما ان یستجمع فی الازل
جمیع ما یتوقف تاثیره فیه اولا وعلی الاول یلزم تاثیره فی الازل والا یلزم
تخلف المعلول عن العلة التامة وهو محال فیکون قدیما والا یلزم الایجاد بلا موجد
وهو غیر معقول وعلی الثانی لابد ان یتوقف تاثیره علی شرط حادث
محتاج الی مؤثر قدیم لما ذکر فاما ان یستجمع مؤثره فی الازل جمیع ما
یتوقف علیه تاثیره فیه اولا والثانی یستلزم التسلسل والاول یستلزم
قدم الحادث وهو محال فیلزم ان یکون مؤثر العالم مستجمعا فی الازل جمیع شرائط
التاثیر فیه وهو خلاف الموضوع مع انه یستلزم المطلوب یعنی قدم العالم
وحاصل الکلام ان القدیم یستلزم احد الامرین اما ان لا یکون اثره او یکون
اثره قدیما وحینئذ کان العالم اثرا القدیم فلزم ان یکون قدیما ثم اورد هذا
الفاضل علی هذا الدلیل النقض بما اعترفوا به من الحوادث فانهم وان قالوا
بقدم العالم فقد سلموا ان فیه حوادث کیف والحوادث الیومیة مما لا یمکن
انکارها من عاقل فنقول لها مؤثر بالضرورة فمؤثرها اما ان یکون قدیما او
حادثا الی اخر ما ذکرتم من المقدمات فیلزم ان یکون الحوادث قدیمة ولا
یقول به عاقل ثم قال فان قیل مقدمات الدلیل انما تجری فی الحادث
الذی لا یکون له شروط مترتبة الی غیر النهایة غیر مجتمعة فی الوجود بل لا یکون
له شرط اصلا فیلزم من عدم مؤثر تخلف المعلول عن العلة التامة او یکون له
شروط مترتبة غیر متناهیة مجتمعة فی الوجود فان الحق هو هذا الذی عندنا
واما علی ما ذهب الیه من جواز صدور الحادث عن القدیم بواسطة حوادث
کل منها مسبوق بآخر الی غیر النهایة مستند سلسلتها الی حرکة سرمدیة

یلزم نحو

بان يكون الحادث مادة قديمة اما هيولى لها كالاجسام الحادثة او محل لها كهيولیات تلك الاجسام لصورها والاستعدادات المتعاقبة وكاجرام الافلاك بحركاتها واوضاعها الجزئية وكالجزئيات لهيئاتها ان قلنا بجواز حدوث صفة لها او هيولى لمطلقة كهيولیات ابداننا لنفوسنا الناطقة اما قلنا بحدوثها فانها يتوارد على تلك المادة بواسطة الحركة السرمدية الفلكية استعدادات متعاقبة لوجود هذا الحادث فاذا انتهت الى علة الجزب والقوة حدث الحادث بواسطتها من الموثر القديم فلا استحالة فيه اذ لا دليل على امتناع مثل هذا التسلسل الحركة التى جعلتموها واسطة فى حدوث الحادث من القديم ان كانت حادثة عاد الاشكال الى صدورها من القديم وان كانت قديمة بقى الاشكال فى صدور الحادث بواسطتها من القديم لانا نقول حركات الافلاك ذات جهتين الاستمرار والتجدد فباعتبار الجهتين صادرت صالحة لتوسطها بين جانبى القدم والحدوث فمن جهة الاستمرار جاز صدورها من القديم ومن جهة الحدوث صادرت واسطة فى صدور الحوادث من القديم قلنا ما ذهبتم اليه باطل من وجوه الاول وهو ان القول بتوارد استعدادات حادثة غير متناهية على مادة قديمة كلام متناقض لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا على كل ما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون لها حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اذ ما كان معنا وما مع واحد منها لا يصدق عليه انه سابق على كل واحد منها بل على بعضها وهو باطل بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث

الغير

الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة بل معاندته دايما مع بعض الحوادث وعدم خلوه عنها فى حال من احواله فلا يكون سابقا على كل فرد منها اذ المنافاة بين دوام المعاندة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية ويلزم من هذا بطلان قولهم بعدم تناهى حركات الافلاك واوضاعها بل بطلان عدم تناهى حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا اى سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له او لا ومنشاء شبهتهم التباس حكم الوهم بحكم العقل فان شان الوهم ادراك الجزئيات وهو فيها احكامها لا معرفة احكام الكليات فيتصور حوادث كثيرة متعاقبة متواردة على قديم كل منها مسبوق بآخر ولا يرى فيه حيرة امتناع ولا يقدر على تصورها بعضلة غير متناهية حتى يعرف امتناعها فنقيسها على ما عرف حكمه ويثبت لها ذلك الحكم واما العقل فمن شانه ادراك الكليات وهو فيها احكامها فيحكم بامتناع التوارد المذكور بناء على حكم كلى هو انه كلما توارد الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية على قديم لم يكن سابقا على كل فرد منها لكن يمتنع عدم سبقه على كل فرد منها وهذا برهان متين لا محال للقدح فيه الا على طريق المكابرة والعناد هذه كلمات هذا الفاضل بحروفها واقول لا يخفى على من له ادنى دربة بقواعد الفلاسفة ان هذا الدليل على الوجه الذى قرره لا يلايم قواعدهم فانهم يشترطون فى بطلان التسلسل فى الترتب اجتماع الآحاد فى الوجود واللازم على تقدير اجتماع الحادث الى شرط آخر اجتماعه الى الحادث الآخر وهكذا الى غير النهاية ولا يلزم اجتماع تلك الحوادث فى الوجود حتى يلزم التسلسل عندهم بل هم قائلون بتعاقب الحوادث المتعاقبة وهذا التسلسل ليس بمحال عندهم

وانا العلامة الرومى ما لم يصنف التسلسل بالاستحالة لتسليم الكلام ان يقول تلك الحوادث الغير المتناهية لا تجتمع فى الوجود اولا والاول محال والثانى مسلم لكن لا يلزم استحالة تواردها على قديم ما لم يكن ذلك القديم فاعلا موجبا تاما مستجمعا لجميع ما يمكن ان يكون له من الشرائط والاجزاء

بل هو واقع على مذهبهم فكيف يتصورون يستدلوا ببطلان هذه التسلسلة
على قدم العالم ثم لا يشتبه على من له ادنى مسكة ان قوله القديم يجب ان يكون سابقا
على كل واحد من الحوادث ثم لكن قوله اذا كان مقارنا مع واحد منها لا يصدق
انه سابق على كل منها بل على بعضها ثم بل بطل فان القديم وان فرض انه
لم يزل مقارنا لواحد من الحوادث المتعاقبة فهو متقدم على كل واحد من
تلك الحوادث اذ ما من حادث الا وهو مسبوق بذلك القديم ضرورة ان
القديم موجود مع الحادث السابق عليه بل مع هذا الحادث وهذا الحكم
بضرورة العقل شامل لكل واحد من افراد تلك الحوادث فذلك القديم سابق
على كل فرد من تلك الحوادث من غير ان يثبت له حالة يخلو فيها عن جميع
الحوادث غاية الامر سبقه على كل واحد واحد ليس دفعيا سبقه على كل
واحد منها مع مقارنته لواحد اخر ولا منافاة بين دوام المقارنة
لبعض الافراد والسبق على كل فرد كما توهمه ودعوى البداهة في تلك
المنافاة غريب جدا والعجب من هذا الفاضل تكرر في كلماته ان دعوى
البداهة فيما خالف فيه الكثيرون من العقلاء غير مسموعة ثم يدعي البداهة
في مثل هذه الدعوى المخالفة لجمهور العقلاء مع ظهور بطلانها وكثرة
العقلاء القائلين بخلافها وهذا الفاضل اولى بان ينسب الى اشتباه
حكم الوهم بحكم العقل فان الوهم لا يقدر على ادراك الامور الغير المتناهية
وانما يدرك الامور المتناهية فيتصور الحوادث المتناهية المتعاقبة
على القديم ويجدان للقديم حالة التي فيها مقارنا لشيء من الحوادث والعقل
المشوب بالوهم يقيس الحوادث الغير المتناهية على ذلك ويحكم بانتناعي
تقارنها على القديم كما انه لا يدرك موجودا الا في جهة فيحكم بان كل موجود

لابد

لذلك الفاضل ان تصور تلك السلسلة المجتمعة من الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية لا شيء من اجزائها الا وهو مسبوق بالعدم فيكون الكل كذلك اذ الكل غير الاجزاء فيلزم سبق القديم على الكل وبظهر التناقض فتامل واعط التامل حقه سعدي المدرس عفي عنه

لابد ان يكون موجودا في جهة وان ما لا يكون في جهة ممتنع ثم لا يخفى
على الفطن اللبيب ان تقوية اصول الدين لا يحتاج الى مثل هذه الكلمات
بل المراد مثلها في موضع استظهار الدين يؤدي الى خلل من حيث ارتضعفاء
العقول وبما يقولون ان اصول الدين مبنى على مثل هذه الدعاوي الواهية
وهذا كما ان بعض المحدثين نقل ان بعض الزنادقة وضع احاديث في فضيلة
الباذنجان منها كلوا الباذنجان فانها اول شجرة آمنت بالله ومنها ما

انى وضعته

يدل على ان فيه دواء من كثير من الداء وقال انما وضعوا التوسل به الى
القدح في صدق احاديث من شهد الله تعالى بصدقه ونطق المعجزات
الصريحة بنبوته وكمال حكمته وانا اصدق العاملين كما قال الله تعالى
والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى وما ينطق عن الهوى ان هو
الا وحي يوحى عليه افضل الصلوات واكمل التحيات ما دام الارضون
والسموات ولقد احسن الامام محجة الاسلام حيث قال فمن يقيدي
لنصرة قواعد الدين بالامور الواهية انه صديق جاهل للدين فالواجب
في دفع هذا الدليل وامثاله اجراء براهين بطلان التسلسل في ابطال الامور
المتعاقبة الغير المتناهية مثل برهان التطبيق المشهور وهو انا لو رتبنا
امورا غير متناهية فلنفرض جملة غير متناهية ما فوق مبدأ الكل و
نطبق بين الجملتين فان كان بازاء كل واحد من سلسلة الكل واحد من
سلسلة الجزء لزم تساوي الكل والجزء وان وجد في الكل ما لا يوجد
بازائه شيء من الجزء لزم انقطاع سلسلة الجزء مفروضة ولزم انقطاع
الكل لانه لا يزيد على الجزء الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر
متناه متناه بالضرورة. ومثل برهان التضايف وهو انا لو رتبنا امورا

البشه بفعل المرة وقد في العادية الى قد نزل الابهة العقول الضعيفة سعدي المدرس

بطريق المعارضة فانه يثبت بذلك البراهين بناهيتها والحكم لا يخرج عنها فيكون حادثا فتامل هكذا قيل والاشهد ان المراد من دفع هذا الدليل بتقدير التحقق الوارد عليه ما ذكروا في التقصي عنه للمولى سعدي عفي عنه

غير متناهية لزم زيادة عدد احد المتضايفين على الاخر وهو مح اما
الملازمة فلان الترتب بين الشيئين عبارة عن كون احدهما سابقا و
الاخر مسبوقا والسابقية والمسبوقية متضايفان فلو ترتب امور غير
متناهية ابتداؤها من مبداء معين سلسلة الى غير النهاية فذلك المبداء
مسبوق غير سابق بالنسبة الى الاحاد الغير المتناهية ان تصاعدنا في
جانب اللاتناهي وسابق غير مسبوق بالنسبة اليها ان تنازلنا في ذلك
الجانب وعدد السابقية والمسبوقية فيما فوق المبداء وفيما تحته متساويان
ضرورة ان كل واحد من الاحاد التي فوق المبداء او تحته له سابقية
ومسبوقية ويبقى في المبدا سابقية بلا مسبوقية في صورة التنازل
او مسبوقية بلا سابقية في صورة التصاعد فيزيد عدد احد المتضايفين
على عدد الاخر بذلك الواحد واما بطلان اللازم فلان المتضايفين متكافيان
في الوجود فيستحيل زيادة عدد احدهما على عدد الاخر وعلى هذا
التقرير لا مجال لتوهم ان هذا البرهان لا يجري في السلسلة الغير المتناهية
من الطرفين فان المضايف الذي يجبر زيادة عدد المضايف الاخر من
جانب المبدا انما يكون ملحوظة في صورة التصاعد وفيما تحته في صورة
التنازل فيلزم الانقطاع قطعا فافهم والفلاسفة يتفصون عنه
تارة بان الجملة الغير المتناهية في هذه الصورة غير موجودة لعدم
اجتماع آحادها فلا يجري التطبيق فيها واخرى بان التطبيق انما يدل
على بطلان السلسلة الغير المتناهية والسلسلة الغير المتناهية فيها
فيها غير موجودة لعدم اجتماع الاحاد وحاصل الاول منع جريان الدليل
فيها وحاصل الثاني منع علف المدعى وكلاهما مقدوح فيه اما الاول

بعد فرض جريان الدليل تنزلا وذلك لا يستلزم تسليم الجريان حقيقة فافهم لمولانا سعد الدين [illegible]

فلان التطبيق

فلان التطبيق العقلي لا يتوقف على اجتماع الاحاد واما الثاني فلان الدليل
يدل على نفي وجود تلك السلسلة مطلقا لا على نفي وجودها مجتمعة فقط فان
وجودها على التعاقب يستلزم ان يكون فرد من الاعداد المتحققة في
نفس الامر مساويا للجزء وقد اطلق على البديهيات ان ذلك محال فان طبيعة
الفرد سواء اجتمع احاده او تعاقب تابى عن قبول المساواة للجزء فان
كون الكل اعظم من الجزء من اوائل البديهيات فان قلت مثل هذا العدد اذا
كان مستحيلا لم يوجد في الخارج فان وجود الاحاد على التعاقب
لا يستلزم وجود العدد اذ الموجود في الخارج لا يزال واحدا فقط فلا
يوجد العدد اصلا والاشتباه انما وقع من حيث ان الوهم يذهب الى ان
تلك الامور المتعاقبة يجتمع في محل واحد على قياس الامور التي تمر علينا
واحدا بعد واحد ويجتمع في مكان واحد وليس كذلك فان العدم
فقد الذات بالكلية فالموجود منها واحد فقط دائما فكيف يوجد العدد
قلت الموجود في كل قطعة من الزمان او في كل آن يفرض فيه ليس الا
متناهيا ولكن جميع الاحاد قد وجد في جميع الازمنة فهذا العدد
موجود غايته ان ظرف وجوده جميع الازمنة لا جزء منها ولا آن من الآنات
المفروضة فيها والموجود اعم من ان يكون ظرف وجوده الزمان كله
او بعضه او الآن المفروض فيه فان من الموجودات ما هو زماني الوجود
كالحركة ومنها ما هو آني الوجود بل منها عندهم ما ليس ظرف وجوده
الزمان ولا الآن بل ينسب وجودها الى الدهر والسرمد فانهم يقولون
نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة
الثابت الى الثابت هو السرمد كما لا يخفى على العارف بقواعدهم واذا كان

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الوجود اعم من الابعد فدعوى انحصاره في اثنين منها غير مسموعة وهذا
الكلام اذا اورد عليهم بصورة النقض التفصيلي على دليلهم على جواز
مثل هذا التشكيك نظير عجزهم عن اثبات مدعاهم واما اذا اورد بصورة النقض
الاجمالي فهم بحسب ادات المناظرة ما نعفر وفضاء المنع واسع لكن
لا تقنع النفس الزكية في مثل هذا المطلب الجليل بمجرد المنع بل ينبعث الى
طلب ما يثلج به الصدر ويسكن به غلة الطلب والله يحق الحق ويهدي
السبيل ثم انهم ذكروا ان بطلان التسلسل لا يتوقف بالترتيب بين الاحاد
وان التسلسل في الامور المجتمعة الغير المترتبة جايز بل واقع فان النفوس الناطقة
غير متناهية عندهم لكن لما لم يكن بينها ترتب حكموا بجوازه بناء على انه
لا يمكن للعقل ملاحظة تلك الاحاد منفصلة وليس لها نظام متسق
حتى يلزم من وقوع المبداء باذاء المبداء وقوع الثاني باذاء الثاني
والثالث باذاء الثالث وهكذا كما في صورة المترتبة فيجوز ان يقع
اجزاء كثيرة من سلسلة الكل باذاء جزء واحد من سلسلة الجزء واستوضح
بعض المتاخرين ذلك بحبلين ممتدين في جهة واحدة وبحليتين من الحصى
فانه يكفي في التطبيق في الصورة الاولى فرض طرفيهما منطبقين وفي
الثاني لا بد في التطبيق من ملاحظة كل جزء باذاء آخر منفصلا
والعقل يعجز عنه في غير المتناهي فلا يتم التطبيق اقول وفيه نظر
لان التطبيق ان يوقف على ملاحظة كل جزء باذاء آخر منفصلا فذلك غير
مقصود في صورة الترتب ايضا وان كفى الملاحظة الاجمالية منهي جارية
فيها والقول بان الملاحظة الاجمالية كافية في المترتبة بناء على ان فرض
الانطباق بين المبدائين يستلزم انقراضه في جميع الاحاد بخلاف الغير

المترتبة

الوجود اعم من الابعد فدعوى انحصاره في اثنين منها غير مسموعة وهذا
الكلام اذا اورد عليهم بصورة النقض التفصيلي على دليلهم على جواز
مثل هذا التشكيك نظير عجزهم عن اثبات مدعاهم واما اذا اورد بصورة النقض
الاجمالي فهم بحسب ادات المناظرة ما نعفر وفضاء المنع واسع لكن
لا تقنع النفس الزكية في مثل هذا المطلب الجليل بمجرد المنع بل ينبعث الى
طلب ما يثلج به الصدر ويسكن به غلة الطلب والله يحق الحق ويهدي
السبيل ثم انهم ذكروا ان بطلان التسلسل لا يتوقف بالترتيب بين الاحاد
وان التسلسل في الامور المجتمعة الغير المترتبة جايز بل واقع فان النفوس الناطقة
غير متناهية عندهم لكن لما لم يكن بينها ترتب حكموا بجوازه بناء على انه
لا يمكن للعقل ملاحظة تلك الاحاد منفصلة وليس لها نظام متسق
حتى يلزم من وقوع المبداء باذاء المبداء وقوع الثاني باذاء الثاني
والثالث باذاء الثالث وهكذا كما في صورة المترتبة فيجوز ان يقع
اجزاء كثيرة من سلسلة الكل باذاء جزء واحد من سلسلة الجزء واستوضح
بعض المتاخرين ذلك بحبلين ممتدين في جهة واحدة وبحليتين من الحصى
فانه يكفي في التطبيق في الصورة الاولى فرض طرفيهما منطبقين وفي
الثاني لا بد في التطبيق من ملاحظة كل جزء باذاء آخر منفصلا
والعقل يعجز عنه في غير المتناهي فلا يتم التطبيق اقول وفيه نظر
لان التطبيق ان يوقف على ملاحظة كل جزء باذاء آخر منفصلا فذلك غير
مقصود في صورة الترتب ايضا وان كفى الملاحظة الاجمالية فهي جارية
فيها والقول بان الملاحظة الاجمالية كافية في المترتبة بناء على ان فرض
الانطباق بين المبدائين يستلزم انقراضه في جميع الاحاد بخلاف الغير

المترتبة تحكم اذ يمكن للعقل فرض الانطباق بين الاحاد ابتداء
من غير استعانة بانطباق المبداء بالمبداء فلا يكفي الملاحظة الاجمالية
السابقة لانطباق المبداء بالمبداء ولا يكفي الملاحظة الاجمالية ابتداء
من غير استعانة بل الوجه في الجواب على ما ذكرنا في بعض رسائلنا
ان يسلم جريان التطبيق فيه ويمنع لزوم الانقطاع على تقدير
ان يكون في الكل ما لا يكون باذاء شيء من سلسلة الجزء لان تلك الزيادة
حينئذ يكون في الاوساط فلا يلزم الاستهداد وتوضيحه ان السلسلة
الغير المتناهية المترتبة لا شك في زيادتها على السلسلة المبتدئة
مما فوق مبدائها وبفرض التطبيق ينقل الزيادة الى جانب التناهي
اذ لا يعقل الزيادة في الاوساط لاتساق نظام الاحاد فيلزم
ان يكون في الطرف فيلزم التناهي واما في غير المترتبة فلا مانع
من الزيادة في الاوساط فلا يلزم الخلف هذا وعلى هذا الدليل
ايرادات سيتضح المقام ذكرها الاول هو ان تلك الاحاد وان
لم يكن مترتبة في الواقع لكن للعقل ان يفرضها مترتبة ليظهر الخلف
اقول وفيه نظر او للخصم ان يقول المحال انما يلزم من الترتب المفروض
لانه لا تناهي الاحاد ثم في هذا النظر انا نفرض الترتب لا يستلزم
فرض زيادة ولا انقصان في احاد احدى السلسلتين بل ذلك
الفرض خارج عن حال السلسلتين فليس مناط المحال هو الترتب وهذا
كما يفرض في الرياضيات امور غير واقعة ليظهر احوال الامور الواقعة
مثلا يثبت مساواة زوايا المثلث لقائمتين بانا لو فرضنا احتياج
احد اضلاعه كانت الزاوية الخارجة عنه مساوية لمجموع الداخلتين

التالية

فلا يكون

فيكون اسند للاما تنفي الدليل
المفيد على انتفاء الحكم وذلك لا يجوز
بل قالوا هم دليل قدم نفوع الاثنين
الى ذلك فتامل سعد الدين رحمه الله

الثقل والثقل بضمهما والثقل محركة وكابر
العطش او شدته او حرارة او حرارة
الجوف قاموس

وتنقضه سعد الدين
وجيله سعد الدين

يمنع كون شيء منها غير معدود

وهي مع جارتها التي هي مثل زوايا المثلث مساوية لقائمتين
فيكون الداخلتان معها ايضا مساوية للقائمتين او بقال هي
مع جارتها مساوية للقائمتين فلو لم يكن هي مع الداخلتين مساوية
لهما لم يكن مساوي المساوي مساويا هف وهذا الدليل
شامل جميع المثلثات المفروضة والموجودة مع ان منها ما يستحيل
اخراج احد اضلاعه كالمثلث المفروض داخل فلك الافلاك ولا يتوجه
المنع على التقرير الثاني بان المحل انما لزم من اخراج الخط وهو محل
واكثر مسائل الرياضيات من الهندسة والهيئة وغيرها مبتنية
على مثل ذلك كالدوائر المفروضة في الكرة وقد صرح الرئيس في
كثير من المباحث الطبيعية على مثل ذلك بانه من قبيل الفروض التي
يستعمل في الرياضيات كما في بحث ابطال الخلاء وابطال حركة عديم
الميل المفارق حيث فرض نسبة الملاء الثاني الى الملاء الاول
مساويا لنسبة زمان حركة عديم الميل الى زمان حركة ذي المفارق
القوي ليلزم ان يكون حركة ذي المفارق الضعيف مساويا لحركة
عديم المفارق وقد اورد عليه ان المحال انما يلزم من فرض النسبة
المذكورة وربما كان وجود الحركتين والمفارقين على تلك النسبة
محالا فيكون المحال ناشيا منه لا من الخلاء في الدليل الاول ولا من
حركة عديم المفارق في الدليل الثاني وهذا الايراد فيما بين المتأخرين
شهير وفي كتبهم مذكور واجاب عنه الرئيس بان هذا من قبيل
الفروض المستعملة في الرياضيات فلا يقدح في الدليل واستعمل
هذه المقدمة في كثير من المطالب الطبيعية بل ما ذكره في البرهان

السلمي

أولا بعد خارجة حتى يمكن اخراج
احد اضلاعه اليه لكن لا يخفى
عليك انه لا تمس الحاجة في
اثبات تساوي زوايا ذلك
المثلث الى فرض اخراج
الخط خارج العالم لامكان
اثبات الخط باخريه الى الناظر
من اضلاعه التي تلي ذا فلا العالم
وقياس الاخراله للتساوي
فافهم سعد المحسن

فانه ان فيه فرض زيادة بعد في جانب الفرض
فتفعل مثلا ولزوم المحال ذلك سعد المحسن

ايراد للمحاكمة وفائدة تشهير سعد

حاصله برهان التطبيق لم لو ترتب
امور غير متناهية لساوى الجزء الكل
او تناهى حالا يتناهى هي اللازم
ط سعد وحسن

السلمي من فرض الخطين الغير المتناهيين الممتدين على هيئة ساقي
مثلث من هذا القبيل فانه ربما كان البعد غير متناه من جهة واحدة
كسطح غير متناهي الطول متناهي العرض فلا يمكن اخراج الساقين
الغير المتناهيين فيه وهذا المنع ايضا مشهور فيما بين المتأخرين وهو
مكرر في دفع امثال هذه الايرادات ان هذه من الفروض المستعملة في
الرياضيات فلا يقدح فيه استحالة المفروض فنقول فيما نحن فيه بمثل
ذلك الثاني النقض بمراتب الاعداد فانها غير متناهية مع جريان
التطبيق وانت تعلم ان هذا النقض انما يرد لو كان المراتب
الغير المتناهية من الاعداد موجودة في الخارج او في الذهن مفصلا
لكنها غير موجودة لا في الخارج ولا في الذهن مفصلا نعم مراتبها
غير واقفة بمعنى انه اي مرتبة فرضت وللذهن ان يعتبر مرتبة اخرى
فوقها لكن لا يعتد الذهن على ملاحظة المراتب الغير المتناهية مفصلا
فلا يرد النقض بها اذ مدار النقض على جريان الدليل مع تخلف
المدعي وههنا لو سلم جريان الدليل فالمدعى غير متخلف لان
المدعى انتفاء السلسلة الغير المتناهية والسلسلة الغير المتناهية
في الاعداد منتف كما فصلناه فلا نقض بها هذا هو الكلام المشهور
في هذا المقام ولنا فيه كلام اخر سنورده فانتظره الثالث انه يعضد
من المتأخرين اجاب عن النقض بمراتب الاعداد بمنع جريان الدليل
في صورة النقض بناء على ان التطبيق لا يجري في الاعداد اذ ليس
فيها جملتان في نفس الامر متطابقتان لكون الاعداد وهمية محضة

مطابقتان ط

هذا الجواب الاول منع الملازمة سعد

وبالجواب الثاني منع بطلان التالي سعد

لعدم وجود المتطابقين في نفس الامر فان ما ذكرت من انطباق
الجملتين انما هو في الذهن وهو غير كاف في بطلان التالي
الحقيقة مع تخلف المدعى كان ينفع ان يجمع الخلف هم الملفق
الطرفة عن السلمي فيما ذكر في طرف الزيادة سعد

هذا ان اريد من التطبيق في الدليل التطبيق في نفس الامر وان اكتفى بالتطبيق الوهمي فاما ان يختار ان ينقطع الجملتان ولا يلزم من ذلك تناهيهما في نفس الامر بل في الوهم لجواز عدم قيام التطبيق او يختار انهما لا ينقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لان ذلك فرع وجودهما في نفس الامر واورد عليه بعض الفضلاء ان الجملتين ان لزم كونهما متحققتين في نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما في نفس الامر فلا يتم الدليل اذ لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان منطبقتان بفتقر ليتوقف ذلك على تباين الجملتين وانفصال احداهما والجزء مع الكل ليس كذلك وحديث الحيلين المحتدين والحصى عما اورده للتوضيح ضايع اذ لا مناسبة له بما نحن بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق بينهما وهميات فالدليل جار في مراتب الاعداد فيتم النقض على ما ذكروه في ثاني شقي الترديد من اختيار عدم انقطاع الجملتين في الوهم بطلان ملاحظة الوهم الامور الغير المتناهية بالتفصيل ثم قطعا فينقطع الجملتان فيه قطعا واقول في البين انا اذا وجد سلسلة غير متناهية فالسلسلة المبتدية مما فوق مبدائها موجود لا محالة فالسلسلتان موجودتان وللعقل ان يلاحظ كل واحد من سلسلة الجزء باداء واحد من سلسلة الكل ولا نعني بالتطبيق الا هذا المعنى وذلك لا ينافي كون احديهما جزءا من الاخرى ولا يتوقف على انفصال السلسلتين ومنشأ وهم القياس على التطبيق الحسي والخيالي ولا حاجة في الجواب الى ان يقال

كما قاله

ان اريد تناهيهما في نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعهما في نفس الامر شرح المواقف

مدلا ما على الطوسي رحمه الله تعالى

هذا احتمال اخر وهو لزوم جملة واحدة في نفس الامر عند الانقطاع في الجملة الاخرى وتطبيقها بالوهم ليبطل بذلك لازم تلك الجملة اعني وجوده ولا يرد عليه سي ما قاله فتدبر منه سعد رحمه

نعم لكن فرضه ليس بمجال فحاصل الجواب انا وان فرضنا عدم انقطاع الجملتين في الوهم مع انه محال فلا يلزم من التساوي في نفس الامر فلا يجري الدليل في مراتب الاعداد منه سعد

ثم منع تاتي التطبيق في الامور الغير المجتمعة في الوجود او المجتمعة فيه الغير المرتبة على ما نقل عن الخسرشاهي سعد

كما قاله الفاضل ان مرادنا من تطبيق الجملتين وانقطاعهما او عدم انقطاعهما انهما في حد انفسهما اما ان يكونا بحيث لو طبقتاهما لانطبقتا بتمامهما او لا وعلى الاول يلزم مساواة الجزء مع الكل وعلى الثاني يلزم انقطاع الناقصة قطعا واللازم متان قطعيتان ومستلزم لاستحالة الامور الغير المتناهية ولا يقدح في هذا الاستدلال كون التطبيق في نفس الامر غير واقع بل كونه غير ممكن كما توهم وهذا كما يقال مثلا شريك الباري ممتنع لانه لا يخلو اما ان يكون بحيث لو وجد لقدر على منع الباري من ايجاد ما اراد او لا وعلى الاول يلزم عجز الباري وهو ممتنع وعلى الثاني يلزم عجز الشريك فلا يكون شريك الباري وهذا خلف فهذا الاستدلال صحيح لا قدح فيه بان وجود شريك الباري ممتنع والممتنع جاز ان يستلزم الممتنع اقول قد سلف منا ان البراهين الرياضية اكثرها مبتنية على فرض الامور الغير الواقعة بل المستحيلة فلا يقدح استحالة التطبيق على تقدير التسليم في صحة البرهان فما ذكره من ان استحالة التطبيق لا يقدح في صحة البرهان صحيح بناء على ما اسلفناه لكن التطبيق فيما نحن فيه ممكن بل واقع اذ للعقل ان يلاحظ على سبيل الاجمال كل واحد من سلسلة الجزء باداء واحد من سلسلة الكل وهذا هو المراد من التطبيق اذ به يظهر المطلوب من غير حاجة الى تغيير الترديد والعدول الى الترديد المبتني على اعتبار الشرطية ثم تشبيه هذا الدليل بالدليل المذكور على استحالة شريك الباري غير مستقيم فان نفس وجود شريك الباري يستلزم المحال وعلى فرض المحال محال ولا يتصور القدح فيه بانه ممتنع فجاز ان

ويرد عليه ان يكون الزيادة في الاوساط فلا يلزم الانقطاع على هذا التقدير ايضا منه سعد

ما نبه هنا على العلاقة في اثناء الكلام على شرحه الترتيب لجواز ان التطبيق بقوله اقول وفيه نظر الخ منه سعد

الظاهر ان مراد ذلك الفاضل وجود الشريك مع الامور المفروضة من القدرة على منع الباري تعالى الخ منه سعد

يستلزم المحال كما ذكره كيف وفيه اعتراف بالمطابقة اذ ليس المطابقة الا
استحالة شريك الباري فكيف يتصور القدح فيه بانه محال واما
فيما نحن فيه فقد يتوهم ان المحال انما يتشاء من التطبيق لا من نفس
وجود السلسلة الغير المتناهية فلا يتم الدليل على استحالة وجودها
اذ هو بمنزلة ان يستدل على استحالة ان يكون فرض معلوم مستحيل
لزم منه محال فالوجه في دفع هذا الوهم بعد تسليم ان المراد
بالتطبيق ما هو غير واقع او مستحيل ما قدمناه نقلا عن الرئيس و
فصلناه بعض التفصيل و تحقيقه ان يقال ان هنا مقدمة صادقة
وهي ان ما يستلزم على فرض تلك الامور محالا فهو محال وذلك لا يجري
في جميع الموارد فانه لا يمكن الاستدلال على انتفاء الجسم بانه لو فرض
غير متناه لزم منه محال اذ يقال انا نعلم ان الفروض المذكورة موقوفة
لاحوال ما يقع فيه ولا يتغير هو بها في ذاته وصفاته بخلاف الفرض
المذكور في الجسم وامثاله فليتامل واما اذا اريد بالتطبيق ما
ذكرناه فهو امر واقع فلا محال بهذا التوهم فارقت لانه انه اذا
وجد سلسلة غير متناهية يكون السلسلة المبتدئة مما فوقها موجودة
لما تقرر في موضعه ان الاعداد مركبة من محض الوحدات لان الاعداد
التي هي اقل منها كما اشتهر عن ارسطاطاليس انه كتب الى بعض تلامذته
لا تحسب العشرة مركبة من اربعة وستة بل هي هي جميع الوحدات التي
هي مبلغها قلت من البين انه اذا وجد الوحدات التي مبلغها عشرة
مثلا وجد الوحدات التي مبلغها تسعة وبما ذكره ارسطاطاليس مبني
على ان في العدد امرا زائدا على الوحدات هي بمنزلة الصورة لم وقد مر

الرئيس

الرئيس في الاوسط الجهاني بان كل عدد عبارة عن الوحدات التي
هي مبلغها لشرط انتفاء وحدة اخرى وح يظهر عدم تركب العدد
من الاعداد التي هي اقل وما نقل عن ارسطو محمول على ذلك وبالجملة
على اعتبار امر اخر في العدد سوى الوحدات ولا شك ان العدد امر
اعتباري سواء اعتبر فيه امر اخر سوى الوحدات بمنزلة الصورة
له او لم يعتبر وكلامنا في السلسلة الموجودة وهي معروض العدد
لا الموضوع مع العارض ولا شك انه اذا وجد معروض الثلثة
وجد معروض الاثنين بالضرورة فانه اذا وجد زيد وعمرو وبكر
فلا بد ان يوجد زيد وعمرو ثم زيد وعمرو ليس غير جائز زيد
وعمرو وبكر ولا عنه فيكون داخلا فيه لا محالة فاذا وجد السلسلة
المبتدية من الى غير النهاية وجد السلسلة المبتدية من الغير
النهاية بالضرورة لا يقال ليس هناك الا الاحاد واحدا واحدا
واما المجموع فهو من اعتبار العقل لانا نقول من البين الذي لا مرية فيه
انه اذا وجد آ وب كان هناك ثلثة موجودات متغايرة بالذات
احدها آ والثاني ب والثالث آ ب كيف لا وقد تبين المحققون
كيفية صدور الكثرة عن المبداء الاول بهذا الوجه وهو انه يصدر
عنه وحدة شيء وغير الصادر الاول عنه شيء اخر ومجموع المبداء
الصادر الاول شيء اخر الى اخر ما ذكره ليلا يسند الموجودات
الخارجة الى الامر الاعتباري فلو لم يكن هناك الا امر ثالث لم يكن
لهذا الكلام الذي ادعيناه جميع الافاضل والاذكياء فيجب قبول
البرهان الذي ذكرناه في اثبات الواجب وعولوا عليه وهو انه لو سلسلت

الممكنات الى غير النهاية فالعلة المستقلة لهذا المجموع اما نفسه واما
جزؤه واما خارج الخ وما ذكروه مبنى على ان المجموع موجود مغاير
لكل واحد فان لكل واحد من الاحاد على مستقلة فى السلسلة هى
الواحد الذى قبله ولكن الكلام فى علة المجموع والذكى لا سبيل عليه اشكال
ذلك اذا تمهد ذلك فنقول برهان التطبيق يدل على استحالة الاعداد
الغير المتناهية مطلقا كالنفوس الناطقة فانه وان لم يكن بين احادها
مرتب لكن يوجد فيها السلاسل الغير المتناهية المترتبة فان مجموع تلك
النفوس موقوف على ما هو منه بواحد وهو على ما هو اقل منه بواحد وهكذا
فاذا فرضنا تطبيق جملة النفوس على ما هو اقل منه بواحد وهو على
ما هو اقل منه بواحد وهكذا الى غير النهاية ولا شك ان السلاسل المترتبة
بمنزلة الاحاد المترتبة فان تكافئتا من غير تفاضل كان الجزء مساويا
للكل وان انتهى السلاسل الموجودة فى الجزء قبل السلاسل الموجودة
فى الكل ظهر انتهاء الجزء لانه قد وصل الى حد ليس فوقه سلسلة غير
متناهية فاما ان لا يكون فوقه جملة اصلا او يكون فوقه سلسلة
متناهية وعلى التقديرين يلزم انتهاء الجزء وهو يستلزم انتهاء الكل
لانه لا يزيد عليه الا بواحد بل نقول لا بد ان يوجد فى جملة النفوس
الغير المتناهية واحد واثنان وثلثة وهكذا الى غير النهاية اى موضعاتها
وتلك الموضعات موجودة فى الخارج لا محالة وان لم يكن عوارضها
من الوحدة والاعداد موجودة وتلك الموضعات مترتبة ترتبا
طبيعيا لان الواحد مقدم على الاثنين والاثنين على الثلثة وهكذا
فان زيدا وعمرا جزء من زيد وعمرو وبكر وخالد وهكذا الى غير

النهاية

النهاية كما مر تحقيقه فهناك سلسلة مبتدئة من الواحد مشتملة
على معدودات غير متناهية وكما ان النفس الواحد موجود وان لم
يكن عارضه موجودا كذلك الاثنان من النفوس موجود وان لم يكن
مفهوم الاثنين موجودا وكذا الثلثة والاربعة الى ما لا يتناهى
فيجرى التطبيق بين موضعات تلك المراتب من الاعداد فظهر انه
يلزم عليهم ان لا يكون النفوس الناطقة غير متناهية ثم قد قيل فى
هذا المطلب ان نفس الابن تتوقف على بدنه المتوقف على نفس الاب
المفيضة للقوة المولدة على بدنه فكل نفس من النفوس متوقفة على نفس
ابيه فبين احادها مرتب بهذا الاعتبار واجاب عنه بعض المحققين
فان النفوس بذلك الاعتبار وان كانت مترتبة لكن ترتبها باعتبار
الابداع وهو غير محتمع وانا لا يجيبنى هذا الجواب لان النفوس
مجتمعة ولها مرتب باعتبار فيجرى فيه التطبيق فان توسيط البدن
ليظهر المرتب بين النفوس غير قادح فى مرتب الاحاد الغير المتناهية
المجتمعة اذ حاصل هذا القال ان نفس كل ابن متوقف على نفس
اب وهكذا فيلزم نفوس غير متناهية مترتبة مجتمعة فى الوجود و
هو مستحيل بالاتفاق والبرهان فاذا ثبت ترتب النفوس بواسطة
الابداع فيطرح الابدان من البين ويتمسك بترتب النفوس المتوالدة
الى غير النهاية والوجه فى الجواب عن قولهم انهم لا يقولون بترتب النفوس
المتوالدة الى غير النهاية فان الرئيس فى الشفاء قد صرح بالتوالد
الافراد الانسانية بل الحيوانات المتنفسة فى الوباء العظيم المتنفسة
الطوفانات العامة ثم يحدث الانسان بالتولد ويكون ذلك الانسان

موتر الحاصية بعقدها على استنباط الضمايم التي يحتاج اليها هو النوع
فتحرعها وذكر شمس الدين الشهرزوري في كتابه المسمى بشجرة الشجرة
الالهية كيفية تولد هذا الانسان مفصلا وذكر ان هذا الادم الذي
ينسب اليه ليس حدوثه بالتولد بل بالتوالد وان التولدي سابق عليه
بادوار اقول فعلى هذا لا يتوجه هذا الايراد على الفلاسفة اصلا
فان سلسلة التوالد عندهم متناهية غاية الامر انهم يقولون سلاسل غير
متناهية كل واحد منها سلسلة متناهية فيكون النوع عندهم قديما
مع انتهاء سلسلة التوالد وقد علمت ما في تضاعيف ما قررناه عدم
ورود النقض بمراتب الاعداد الا على من يعرف بوجودها في الخارج
واما المحققون القائلون بانها امور اعتبارية فلا نقض عليهم لان
العقل لا يقدر على ملاحظة المراتب الغير المتناهية منفصلا فينقطع
السلسلة بانقطاع الاعتبار كما في سائر الاعتبارات المتكررة واعلم
ان الويس في الشفا استدل على بطلان التسلسل في الامور المترتبة
بانه يستلزم ان يكون هناك اوساط بلا اطراف فان كل واحد من
الاحاد على هذا التقدير وسط بين سابقه ولاحقه غير نهاية
فيلزم الوسط بدون الطرف وهو محال لان الوسط مضاف الطرف
والمتضايفان متكافيان في الوجود فيستحيل تحقق احدهما بدون
الاخر واقول فيه بحثان اولا ان النقض بالحركة السرمدية الفلكية
التي يشتق منها قار الوجود من الحركة عندهم هو الوسط كما حققوه
وليس هناك حركة طرف الا بالاضافة ومثل ذلك متحقق في صورة
التسلسل اذ كل واحد منها اطراف اضافية وان كانت تلك الاطراف ايضا

قال الكلام الرئيسي الى برهان التضايف
فان كل وسط لا بد له من طرفين
فلو ترتب امور لا الى نهاية لم يتحقق
التكافؤ لوجود وسط بلا طرف
فلا يرد عليه المحذور الاتي بعده مما
ذكره فتامل سيد احمد

اوساطا

اوساطا بالقياس الى اطراف اعتبارية اخرى واما ثانيا فالحق بان
يقال ان اريد بالطرف ما لا يكون وسطا بالاضافة الى شيء آخر
فلا نسلم ان الوسط مضاف للطرف بهذا المعنى كما ان البنوة مضايفة
للابوة ولا يقتضي ذلك ان يكون هناك ابوة لا يكون موضوعها مستحقا
بالبنوة لشخص آخر وان اريد الطرف الاضافي اعم من ان يكون ذلك
الطرف وسطا بالقياس الى آخر اولا فذلك متحقق ههنا بل يقول عدم
الانتهاء الى الطرف الذي لا يكون وسطا اصلا لا دم بين التسلسل في الامور
المترتبة بل كاد يكون عينه فلا تمشى الاستدلال ولا التنبيه عليه على
فرض كونه بديهيا اذ ليس اجلى منه فان من لا يسلم بطلان ترتب الامور
الغير المتناهية لا يسلم انه لا بد لكل وسط من طرف لا يكون وسطا اصلا
ولو كان ذلك ظاهرا لم يرض الخصم في بطلان التسلسل واذا تحققت ما
تلوناه عليك امكنك اقامة الدليل العقلي على حدوث العالم ببطلان
التسلسل مطلقا باحد الوجوه التي يستنبط من مطاوي ما قدمناه ويمكن
الاستدلال عليه ببطلان ما ذكروه من استناد الحوادث الى الحركة السرمدية
التي تقولون انها حالة ثابتة مستمرة للمتحرك غير منقسمة بانقسام المسافة
غير مستقرة في حد من حدود المسائل سيالة في تلك الحدود ويلزمها
بحسب ذلك نسب مختلفة واوضاع متخالفة فهي بحسب ذاتها المستمرة
مستندة الى العلل القديمة وبواسطتها يلزمها من النسب والاوضاع
المتعاقبة مبداء للحوادث ووجه ابطاله ان تلك الاوضاع المتعاقبة كل
سابق منها معد للاحق والمعد يقف المعلول على وجوده وعدمه
بسبب عدمه لا يجوز ان يكون قديما وهو ظ ولا الحادث السابق عليه

يعني الحسابي

ابو سبعة القام

لا باعتبار وجوده ولا باعتبار عدمه الطارئ فان مجموعهما على وجود
ذلك الحادث واتمام العلة التامة لوجود ذلك الحادث بهما فلا يكونان
ولا شيء منهما علة لعدم ذلك الحادث فاذن لابد من حادث اخر مسند
اليه عدم الحادث السابق فاما ان يكفر وجود شيء اخر خارج عن السلسلة
فننقل الكلام الى سبب حدوثه فان كان هو ايضا امرا موجودا هكذا
لزم عند انتفاء كل واحد من حادث حدوث امور مترتبة مجتمعة الوجود
غير متناهية وهو محال واما ان يكون زوال امر موجود كان جزءا من علة
وجود ذلك الحادث حتى يكفر انتفاءه سببا لانعدامه وينقل الكلام
اليه حتى يلزم ان يكفر لذلك الحادث علل موجودة غير متناهية مترتبة
وهو ايضا محال والحاصل انه اذا كان على اقدام الحادث حدوث موجود
آخر وهكذا لزم حدوث امور مترتبة غير متناهية دفعة واحدة وان كان
زوال امر موجود وهكذا لزم ان يكفر لذلك الحادث اسباب
موجودة مترتبة غير متناهية حتى يستند انعدام كل حادث الى انعدام
سببه وعلى التقديرين يلزم التسلسل المستحيل اما على التقدير الاول فوقت
اقدام الحادث واما على التقدير الثاني فوقت وجود ذلك الحادث
ولا يمكن الجواب عنه بان تلك الاوضاع المتعاقبة امور مفروضة
بمنزلة الحدود المفروضة في المقدار فلا يحتاج الى علة وجودا
وعدما فانا نعلم قطعا ان اتصاف شيء ما في نفس الامر يحتاج
الى علة سواء كان ذلك الوصف موجودا في الخارج او لا وفرق البين
ان تلك الاوضاع ليست من الصور التي يوهمها العقل بطريق الانتزاع
كوجهية المثلث بل هي صفات واقعية فيحتاج ثبوتها وانتفائها

الى علة

وايضا لو كان كما ذكرتم لعدم الدوام ذلك
الحادث لوجب تحققه عند تحققه
لامتناع التخلف وليس مراد
العلامة ما ذكرتموه والا لقضاء التفويض
الى علة الوجود الحادث لتمام ما
ذكرتموه بدونه فتامل سعد المفسر

من المطالب المهمة

فيجوز ان يكون ثبوتها بثبوت امر غير
موجود في الخارج وانتفاؤها
لانتفائه فلا يلزم التسلسل المستحيل سعد المفسر

هذا الدور كر

الى علة قطعا ولا يمكن ايضا ان يجاب بان زوالها مستند الى ذواتها
بعد اتصافها بالوجود حتى يكفر وجودها آنا علة لانعدامها الآن
الجزء الاخير من علة عدمها لما كان وجودها لزم عدمها في آن وجودها
لامتناع تخلف المعلول عن تمام العلة ولا يمكن ايضا ان يقال ان
اتصافها بالوجود الزماني متنع فلا يحتاج انعدامها بعد وجودها
في الآن الى علة لانا نمنع هذا الامتناع ان كان بالغير فلابد له من علة
ويلزم ما ذكرنا وان كان ذاتيا لم ينفك الذات عن عدمها في ذلك الزمان
فيلزم ان يكفر قبل وجودها متصفا بالعدم في الزمان الذي بعد
الوجود ذلك خلف خال عن التحصيل وهذا كما انه لا يمكن القول
بالحوادث يجب لها لذواتها الوجود في وقت والعدم في وقت فينسد باب
اثبات الصانع تعالى عن ذلك وذلك لانه يلزم ان يكون الحوادث متصفا
دائما بالوجود في ذلك الوقت وبالعدم في الوقت السابق على
وجودها والوقت الذي بعد وجودها فيكون في كل وقت من الاوقات
الثلثة متصفا بالصفات الثلث اعني الوجود في وقت وجوده
والعدم في الوقتين الاخرين وذلك يستلزم اجتماع الاوقات و
اجتماع الوجود والعدم وتفصيله ان الوقت ان كان قيدا للمحمول
حتى يكون الوجود والعدم في الاوقات الثلثة لازما للذات من حيث
هي لم ينفك الذات عن الاوصاف الثلثة فيلزم الخلف المذكور وان
كان قيدا للموضوع لم يكن الاوصاف لازما للذات من حيث هي بل
لها بشرط فلا يكون شيء منها واجبا بالذات ولا ممتنعا بالذات
فيحتاج الى علة في وجودها وعدمها فايقوم ذلك ولعل الامام

ولا يمكن ان يقال يقتضي ذاته العدم في الزمان
الثاني بشرط ان يكون موجودا في الزمان
الاول لانه لا يكون للزمان الثاني مدخل فيه
فمقصود الكلام سعد ح
فان قلت لم لا يجوز ان يكون علة الامتناع في
امر اعدمي قلت بفهم من عدم جوازه مما
العدميات قلت بفهم من عدم جوازه مما
ذكره في خبر قوله وتفصيله الخ فافهم سعد

بل البداهة وجوب ان يكون
علة الوجود وجودا سعد

حجة الاسلام رضي الله عنه اشار محملا الى ما ذكرناه مفصلا حيث قال
في الرد عليهم ان الحركة الدورية التي هي مستند الحوادث حادثة او
قديمة فان كانت قديمة كيف صادرت مبداء لاول الحوادث وان كانت
حادثة افتقرت الى حادث آخر وتسلسل وقولكم انها موجبة بشبه القديم
ومن وجه بشبه الحادث فانها ثابتة متجددة اي هي ثابتة التجدد و
متجددة الثبوت يرد عليه انها مبداء الحوادث من حيث انها ثابتة
او من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها ثابتة فكيف صدر
من ثابت متشابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال دون بعض وان كانت
من حيث انها متجددة فما سبب تجددها في نفسها فيحتاج الى سبب
آخر وتسلسل هذا كلام وارد عليه بعض الفضلاء انهم لا يقولون بوجود
حادث فقط بل الحوادث المستندة الى الحركة لا اول لها اذ الاوضاع
الفلكية والاستعدادات المترتبة على الحركات غير متناهية عندهم فلا
يتوجه عليهم قوله وان كانت الحركة قديمة كيف صادرت مبداء لاول
الحوادث واقول قوله كيف صادرت مبداء لاول الحوادث منه على ما يرد
عندهم من بطلان التسلسل مطلقا ولذلك اردفه بقوله وان كانت
حادثة احتاجت الى حادث آخر وتسلسل وقولكم في الرد لما ذكروه
في وجه التعقيب وتفصيله ان التجدد عبارة عن عدم الثابت ولا يتحقق
ذلك الا عدام بعد الوجود اذ لولا ذلك لكان اما ثابتا او معدوما بالكلية
فلا يكون متجددا وسبب الاعدام لا يجوز ان يكون الحادث السابق
عليه لا باعتبار وجوده ولا باعتبار عدمه ولا باعتبار مجموعهما كما
سبق فلا بد ان يستند الى امر آخر حادث اما عدم شيء من اسبابه

معللا على القوم حيث اجملوا
وعبارته فخالفوا انهم لا يقولون
بوجود حادث هو اول الحوادث

عنده

اوحدوث

او حدوث شيء من موانعه وكلاهما مستلزم التسلسل في الامور المجتمعة
في الوجود المترتبة كما مر مفصلا وتحرير الدليل على ما ذكره قدس سره
ان الحركة الدورية ان كانت بحسب ذاتها القديمة من غير توسط امر
متجدد على الحوادث لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وان كانت
بتوسط امر متجدد لزم التسلسل في سبب تجدد ذلك الامر لان التجدد انما
يتحقق بالعدم بعد الوجود فان استند عدمه الى انتفاء علته وعدم
علة الى انتفاء علة وهكذا لزم التسلسل المستحيل في اسباب وجوده وان
استند الى وجود المانع لزم التسلسل في الموانع الموجودة ولما كان عدم
كل سابق علة لوجود اللاحق كان التسلسل في الموانع تسلسلا في علل
وجود الحوادث فان وجود الحادث يتوقف على انتفاء الحادث السابق
عليه وانتفاؤه يتوقف على وجود المانع عنه على هذا الفرض فيتوقف
وجود هذا الحادث على وجود المانع من وجود السابق وهكذا
فيلزم التسلسل في اسباب وجود كل حادث وهذا وجه آخر فان قلت
انهم لا يجوزون استناد العدم الى امر موجود بل يترددون عندهم
ان علة العدم عدم على الوجود وح يسقط هذا السؤال اعني
استناد عدم الحادث الى وجود المانع فلا حاجة الى ابطاله قلت
لا يليق بذكر الشقوق البعيدة استظهارا فان قلت لا نسلم
ان وجود المانع سبب لانتفاء الشيء بل سبب انتفاء علة و
وجود المانع لا دخل له في العلية بل هو مقارن للعلة ومقارن
العلة لا يلزم ان يكون له دخل في العلية واللازم على تقدير استناد
انعدام كل حادث الى عدم علته التسلسل في الاعدام وهو غير محال وانما

المحال التسلسل في الامور الموجودة قلت انتفاء على الحادث اما ان
يكون بانتفاء جزء موجود منها وهكذا فيلزم التسلسل في الاجزاء
الموجودة لعلة واما ان يكون بانتفاء انتفاء المانع وذلك يستلزم
وجود مانع منه وهكذا الى غير النهاية فنقول هذه الموانع ان لم يكن
مترتبة بحسب ذواتها من حيث الوجود لكنها مترتبة بحسب ازمنة حدوثها
فان حدوث كل منها مقارن لانتفاء الحادث السابق وحدوث
الحادث اللاحق فنجري التطبيق فيها فان كان تلك الموانع مترتبة
غير ثابتة نقلنا الكلام الى علل انتفائها وهكذا فيلزم ان يكون
في الوجود تسلسل غير متناهية من الحوادث المترتبة الغير المتناهية
وذلك محال يقولون به ثم تلك الحوادث المتجددة لا بد لها على اصولهم
من حامل او حوامل متناهية او غير متناهية وعلى الاول يلزم ان
يكون لهم حركات غير متناهية وهو محال اذ الحركة عندهم لا تتحقق
الا في اربع مقولات وليس تلك المعمولات انواعا واصنافا غير
متناهية حتى يتحقق الحركات الغير المتناهية فيها وعلى الثاني يلزم
مثله وعلى الثالث يلزم الف المستحيل ان كان تلك الحوامل اجساما او
نفوسا متعلقة بالابدان فلا محيص الا ان يكون نفوسا مجردة لها
حركات نفسانية وذلك مما لا يقولون به بل لا يجوزونه وعلى انا بينا
بطلان النفوس التاهة الغير المتناهية كما سبق ولزم الى
النقض بمقدمات دلايلهم على قدم العالم فنقول في رد دليلهم طريقان
الاول ان نختار ثم شق الترديد ان مؤثر العالم مستجمع في الازل
لجميع شرائط التاثير قولهم فيلزم قدم الاثر الا نسلم تخلف المعلول

ع القدم

عن العلة التامة وهو صحيح قلنا لا نسلم استحالة على الاطلاق بل اذا كان
المؤثر موجبا بالذات اما اذا كان مختارا فيجوز ان يتعلق الارادة
في الازل بوجود العالم فيما لا يزال اذا شرط المختار انما يكون على وفق
ارادته فاذا لم يكن وجوده في الازل مرادا لم يوجد فيه فيصدر
الحادث عن القديم المستجمع لشرائط التاثير بل ربما كان صدور
القديم عن المختار محالا كما ذهب اليه جمهور المتكلمين فيكون الاثر
الصادر عنه حادثا وان كان الارادة وتعلقها ازليين فعليكم
بيان امتناع هذا فان قيل استحالة ما ذكرتم بينة اذ لا شبهة في
امتناع ان يوجد الموجب بجميع شرائط الايجاب ولا يوجد الموجب
سواء كان الايجاب بالذات او بالاختيار كما انه لا شبهة في
امتناع وجودها حادث بدون موجب يقبل وجود العالم
ان كان الارادة وتعلقها بالمراد موجودين ولم يتجدد بعد ذلك
شيء من الاشياء كيف تاخر عنها وجود العالم ثم حدث بعد ذلك
على هذا في علة الاستحالة قلنا ان ادعيتم العلم باستحالة ما
ذكرناه بطريق النظر فعليكم اقامة الدليل وما ذكرتم ليس الا
اعادة المتنازع فيه بتغيير بعض العبارات فانه يحصل ان تخلف
الاثر عن المؤثر المختار مع استجماع شرائط التاثير محال وهذا غير
محل النزاع وان ادعيتم العلم بها بطريق الضرورة فهو مع دعوى
الضرورة فيما خالف كثيرون غير محصورين غير معقولة هكذا فاك
بعض الافاضل واقول لا يخفى انا تحقق في الازل جميع ما لا بد منه
في وجود المراد ووجوبه اولا وعلى الاول يلزم ازلية المراد لان

عين الطوسي

الواجب لا يختلف عن الوجوب وعلى الثاني يحتاج الحادث و
نقل الكلام اليه فيلزم التسلسل في الحوادث كما هو مذهب الفلاسفة وهذه
المقدمات باسرها بينة لا يتطرق اليها المنع والسؤال محمل ما فصلناه وليس
من قبيل اعادة المدعى بعبارة اخرى كما ذكره في معرض الجواب لا يقتضي
ان يكون شيئا فالوجه ان يقال ان اريد انه تحقق في الازل جميع ما لابد منه
في وجوده ووجوبه في الازل فمختار اذا لم يتحقق ولا يلزم ازالة
المراد فان قبل هذا انما يتصور اذا كان للوقت وجود متى يمكن تعلق
الارادة لوجود المراد في جزء من الوقت دون جزء آخر اذ لو كان
موهوما محضا لم يكن في اجزائه اختلاف لم يصح بعض اجزائه تعلق
الارادة لوجوده فيه دون غيره قلنا اولا انا لانم ان هذا يقتضى
ان يكون للوقت وجود كيف والزمان الممتد عندكم لا وجود له
الا في الخارج وانما نعمد ان لم يكن له اسما موجودا بناء على ان العقل
يحكم بان هذا الامر الممتد وان لم يوجد في الخارج لكنه بحيث لو فرض
وجوده فيه وفرض له اجزاء بالفعل كان بعضها البتة متقدما على
بعض فانا ندرك بالعقل امتدادا في الازل ويحكم على اجزاء ذلك
الامتداد بان بعضها متقدم على البعض بحيث لا يتصور اجتماعها
في الخارج لو وجدت وان يكون الامتداد في العقل كذلك الا اذا كان
في الخارج شيء قار الذات يحتمل في العقل بحسب استمراره وعدم
استمراره ذلك الامر الممتد كما يحتمل النقطة الثابتة خط مستقيم
ومن السلسلة الجوالة خط مستدير وهذا الذي ذكرتم في معرض الاستدلال
مدفوع فانا لانم انه ليس في الامتداد كذلك ما لم يكن له اسم موجود

بل نقول

بل نقول كما ان الوهم يتخيل امتدادا مكانيا لا يقف عند حد معين
ويتوهم وجود العالم في جزء منه ويحكم العقل بانه لو وجد في الخارج
لكان بعض اجزائه متقدما على بعض بحسب الوضع وبعضه متاخرا عنه
من غير ان يكون لهذا الامتداد منشاء موجود في الخارج كذلك الامتداد
الزماني موهوم محض لا منشاء له موجود في الخارج فكما لا يدل حكم
العقل بتقدم بعض الاجزاء على بعض في الامتداد المكاني على وجود
منشائه كذلك لا يدل حكم بتقدم البعض على البعض في الامتداد الزماني
منشاء بل نقول تخيل الامتدادين مذكور في فطرة الوهم حتى ان
العقل المشوب بالوهم يحكم بان ههنا فضاء غير متناه وان العالم
في جزء منه وكذلك يحكم بان ههنا زمانا غير متناه وان وجود العالم
في جزء منه وكما انه ليس في الواقع فوق العالم وتحته خلاء ولا
اذ لا فوق ولا تحت لم قار الجهات انما يتحدد ببعض العالم كذلك
ليس في الواقع قبل العالم وقبلا بعد وتقدم الواجب تعالى على العالم
ليس تقدما زمانيا فانه ليس في زمان وهم ايضا معترفون بذلك
وانهم يقولون المجردات ليست في الزمان بل في الدهر والدهر
وعاء الزمان ومحيط به وكما لا يستلزم نفي الفوق على الامتداد
المكاني عدم تناهيه كذلك لا يستلزم نفي القبل عن الامتداد
الزماني عدم تناهيه فالوقت انما هو حيث وجد العالم والتقدم
الزماني والتاخر الزمانيان انما هو لاجزاء العالم الجسماني بعضها
مع بعض واما سوى الاجسام والجسماني فليس فيها تقدم وتاخر
زماني كما ليس فيها تقدم وتاخر مكاني فكما انه ليس فوق المحدد

كونه مكانيا يدل على تقدير كونه مكانا فتح
يقال لا يستقيم على مذهب ارسطو سعد

وخلاصة هذا الجواب ان الزمان قبل العالم
هو تقدير الوجود العالم في جزء منه ووجود الزمان
الذي عدم ذلك سعد

قوله ليس قبل العالم قبل لا بعد لا يقال
هذا تناقض لان السلب لا يقتضي
وجود القبل سعد

بل لا نسلم انهم يقولون اذا
نسبت اليها التغير سعد

فيه هذا لا يكون العالم حادثا بل قديما
ازليا بصدق عليه حد الحادث وهو ما سبوق
بعدم هف الا ان يقال ان له نوعا
اخر من التقدم وهو الذي سماه المتكلمون
التقدم الذاتي فتامل سعد

خلاء ولا ملاء بناءً على انه لا فوق له كذلك ليس قبل العالم وجوده
ولا عدمه بناء على انه ليس له قبل ولا يلزم من ذلك عدم تناهي الزمان
كما لا يلزم من الاول عدم تناهي المكان بل الزمان متناه كما ان
المكان متناه من غير فرق وحكم الوهم بلا تناهي الزمان مثل حكمه
بلا تناهي المكان فكما لا عبرة بحكمه في المكان كذلك لا عبرة به في الزمان
وهذا مسلك دقيق سلكه بعض اهل التحقيق كالامام حجة الاسلام
في بعض تصانيفه والشهرستاني وعامر العضاة وغيرهم من المتكلمين
والصوفية واشار اليه في التجريد فان قبل البعد المكاني لا يمكن
لا تناهيه والعدد الذي يمكن منه هو هذا الذي وجد فلهم ان يقولوا
الامتداد الزماني ايضا عندنا لا يمكن لا تناهيته وانما وجد منه
القدر الممكن فان قيل تخصيص الزمان بهذا المقدار ايضا
علة فلهم ان يقولوا تخصيص العالم الجسماني بهذا المقدار ايضا
لا بد له من علة فما يقولون ثمة نقول به ههنا وانت تعلم ان هذا
الجواب لا يتوقف على نفي وجود الوقت مطلقا بل على نفي وجوده
قبل العالم الطريق الثاني في رد دليلهم ان يختار ان الحوادث ليس
في الازل مستجمعا لجميع شرائط التأثير اذ من جملتها تعلق القدرة
القديمة بايجاد العالم تعلقا مخصصا وهو لم يتعلق القدرة وهذا النحو
من التعلق بايجاد العالم في الازل بل ما قبل الى وقت معين بحكم لا
يعلمها الا الله فاذا جاء ذلك الوقت حصل هذا التعلق فيتم
الشرائط فحدث العالم فان قيل الوقت امر عدمي من جملة العالم اذ العالم
ما سوى الله فيلزم ان يكون للزمان زمان يوجد فيه وهو سخط

اتفاقا

اتفاقا قلنا هذا انما يلزم لو كان الزمان موجودا وليس كذلك
بل هو امر موهوم كما مر فكونه موهوما لا ينافي ان يكون له دخل في
وجود العالم فان الامور الاعتبارية قد يكون لها دخل في الامور
الخارجية كما في ارتفاع المانع والاعتبارات التي يجعلونها مخصصة
لصدور المعلولات الاول ثم الواجب الى غير ذلك فيقال وفيه نظر
اما الاول فلان الوقت اذا كان موهوما محضا لم يختلف اجزاؤه
فتعلق القدرة او ارادته لوجود العالم في جزء منه دون اخر
ترجيح بلا مرجح واجيب بان المتكلمين يجوزون الترجيح بلا
مرجح ويتمسكون بالجايع بين اختيار احد الرغيفين والهاربة احد
الطريقين والممتنع عندهم الترجح بلا مرجح اعني ان يترجح احد
طرفي الممكن بدون مرجح اصلا حتى لا يلزم انسداد باب اثبات
الصانع واما الفاعل المختار فهم يجوزون ترجيحه لاحد الطرفين
بمجرد الاختيار والارادة مع تساوي الطرفين عند قطع النظر
عن الاختيار فاذا انتقل الكلام الى تعلق الارادة والاختيار
وقيل ان هذا التعلق ان حدث بلا سبب لزم جواز حدوث
العالم بلا سبب وهو باطل قطعا وان حدث بالاختيار تحقق
هناك اختيار اخر متعلق بهذا المعنى وهكذا الى غير النهاية
وان حدث لعلة موجبة حادثة لزم تلك العلل الموجبة الحادثة حتى
ينتهي الكلام الى علة موجبة قديمة بالذات فيلزم قدم العالم
او قدم شيء من اجزائه وقد مر بعضها بعض
بل نقول لم لا يجوز ان يكون للوقت مدخل في وجود
العالم وهو يتجدد بعد ان لم يكن فلا يلزم تخلف الاثر
عن المؤثر التام بل يكون التأثير متعلقا بالوقت الذي
يتحقق فيه لا قبله ولا بعده سعد

ذاك اعتبارات واقعة لها ما شاء
بخلاف الزمان فانه وهمي محض سعد

واذا لم يكن موجودا لم يكن
ما سوى الله تبعا فان الغير
من اقسام الموجود سعد

فانه لا مأتى لهذا النظر
في كلام سعد

الزمان عند المتكلمين متجدد
بقدرة الله تعالى فانه
موهوم محض غير
مختلف الاجزاء تأمل سعد

قرر مولانا على الطوسي الشق الثالث في الذكر
بانه وان حدث لا بد له من الاختيار فيكون الامر
الى علة قبله موجبة لم قيل بجواز تخلف المعلول
عن علة الموجبة له بالذات وهذا الذي
بالاتفاق انهى وهذا يتفطن قوله في جوابه ولا نم
جواز تخلف الاعتباري عما يقتضيه المحوا ما على
تقرير هذا العلامة فلا يتأتى له بما سبقه سعد

تأمل ان جواب
الشرط
سعد

من امتناع وجود الممكن بلا سبب ولا من امتناع التسلسل في الموجودات
امتناعهم في الاعتبارات على انه يجوز ان يكون اختيار الاختيار
نفس الاختيار فلا يلزم التسلسل ولا من جواز تخلف الاعتباري
عما نفتقر فيه جواز تخلف الموجود عن علته وقد يقال البداهة شاهدة
بان كل حادث وجودي كان او اعتباريا يحتاج في حدوثه الى سبب
تخصصه بوقت حدوثه هذا كلام واقول تفصيل هذا الجواب ان اختيار
تارة حدوث التعلق من غير سبب ويمنع استلزام جواز حدوث
العالم بلا سبب لان التعلق امر اعتباري ولا يلزم من جواز حدوث
امر اعتباري بلا سبب جواز حدوث الموجود بلا سبب واخرى
بان حدوث التعلق بالاختيار وحدوث الاختيار باختيار
الاختيار وهكذا الى غير النهاية ويمنع بطلان هذا التسلسل انه في
الامور الاعتبارية واخرى يقال اختيار الاختيار عين الاختيار
فلا يتم وانت خبير بمجال هذه الاجوبة اما الاول فلان رجحان
احد الطرفين المتساويين موجودا كان او اعتباريا من غير مرجح مطلقا
ممتنع بحكم البداهة فان التساوي يأبى الرجحان والوقوع رجحان
فما دام التساوي باقيا لا يتحقق الرجحان فلا يتحقق الوقوع
واما الثاني فان وجب كون اختيار متأخرا عن الاختيار كما
ذهب اليه اكثر المتكلمين فيلزم ان يكون بين كل اختيار وحدوث
الاختيار الذي هو متعلقه زمان او آن على ما ذهب اليه من جواز
تتالي الآيات فيلزم ان يكون الواجب من الازل الى وقت حدوث
الحادث اختيارات متعاقبة غير متناهية كلها يتعلق بالاختيار

الذي

الذي يحدث عقيبه الى ان ينتهي الى الاختيار الذي يتعلق بوجود
الحادث وان لم يجب ذلك بل جاز مقارنته له كما هو مذهب المحققين
المجوزين لكون اثر المختار قديما فلا يجوز فيما نحن فيه ان يكون كل
اختيار مقارنا لمتعلقه والا لزم قدم العالم لابد ان يكون تلك
الاختيارات متعاقبة الى ان ينتهي الى الاختيارات المتعلق
بايجاد العالم على تعاقب الاوضاع المنتهي الى وجود الحادث
على مذهب الفلاسفة ولا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث لان تلك
الاختيارات امور اعتبارية اضافية ولا محذور في اتصافه تعالى
بالاضافات الغير الازلية فان لم تعالى بالاضافة الى كل حادث نسبة
خاصة واما الثالث وهو كون اختيار الاختيار عين الاختيار
فكلام خال عن التحصيل لان كل اختيار فهو مرجح للاختيار الذي
هو متعلقه فاذا كان نفسه كان مرجحا بنفسه فيعود الى الجواب
الاول اعني حدوث الاختيار بلا سبب ولا يخفى بطلانه وايضا
لا يمكن ان يكون الاختيار المتعاقبة بعضها نفس بعض بديهية
وكيف يتقدم الشئ على نفسه بالتمام فافهم وما يقال ان الارادة
صفة من شانها ترجيح احد المقدورين على الاخر من غير مرجح بناء
على ان كل ما هو كذلك يجب قيامه بالنفس ان لم يكن من شانها ترجيح احد
طرفي مقدوره من قيامه وقعوده وسائر حركاته وسكناته من غير
داعية في كل جزئي جزئي من شئونها ويعلم انه اذا غلبه عطش مفرط
او قصد بيع فحمر عنده اناء ماء او خمر طريقان متساويان
في الايفاء عما فيه لم يتوقف عن مباشرة احدهما الى الاطلاع على المرجح

متناهية او غير متناهية

فيرد عليهم ما يرد على الفلاسفة من التحقيق
من سبب عدم كل متعلق حادث
فانه لا بد من حدوث التعلق الحادث
والا يلزم المحذور

لم يذكر اقتال المتخلف
وكان من جملة الجواب

حتى يودي الى هلاكه بل يختار احدهما بلا شعور بوجه ورجحان فيه
على الاخر ولا تعلل ترجيح هذه الصفة لاحد الطرفين بشئ ولا يقال
لم تعلقت الارادة بهذا الطرف دون الطرف الاخر مع تساويهما
في جواز تعلقها بهما كما لا تعلل الايجاب الذاتي ولا يقال لم اوجب
اوجب الموجب هذا دفع ذلك بل لو كانت مما يجري فيه التعليل
والسؤال المذكور ما كانت ارادة بل مرجية اخرى كما ذكرتم بعض الافاضل
لاحدى نفعا لما ذكرونا من انا اذا سلمنا تساوي تعلق الارادة بالطرفين
ولا محالة لا بد من مرجح رجح تعلقها احد الطرفين على الاخر فان
الوقوع رجحان وهو ينافي التساوي كما مر وما ذكرتم من قياس
الاختيار على الايجاب في عدم الاستناد الى السبب ليس بشئ فان
الايجاب عبارة عن الاقتضاء ولا محالة ينتهي الى ما يكون
مقتضيا لذاته وينتهي اليه السؤال بلم فنسبة الايجاب الى احد
الطرفين ليس سواء بالنسبة الى الاخر حتى يجري فيه السؤال
بخلاف الاختيار فان تعلقه بكلا الطرفين ممكن اذ لو امتنع
تعلقه باحدهما لم يتحقق الاختيار بالمعنى الذي ثبته المتكلمون
وهو ان يصح منه الفعل والترك فقوله لم اوجب الموجب هذا دون
ذاك مندفع ان ذاته لذاته يقتضي هذا دون ذاك ولا يجري
مثله في الاختيار بعد تسليم جواز تعلقه بالطرفين بل الوجه ان
يقال تعلق الارادة باحد الطرفين مرجح في الواجب تعالى بجوده
وحكمته ولا يقدح ذلك في كونه تعالى فاعلا بالاختيار وكونه بحيث
يصح منه الفعل والترك فانه يصح منه الفعل والترك نظرا الى ذاته

فيه تامل فان الله تعالى جواد حكيم لم يزل ولا يزال كذلك فلا بد من ان يكون حادث مرجح بتعلق الارادة بوجود العالم في وقت دون وقت وسينقل الكلام اليه وانه تعالى هو المسؤول لرفع عما هنالك الاشكال منه تعالى حقيقة الحال سبحانه

وذات

وذات الممكن وان تعين احد طرفيه نظرا الى حكمته والوجوب بسبب
الاختيار لا ينافي الاختيار بل يستلزمه وهذا كما ان العاقل
يستحيل منه ما دام عاقلا ان لا يغفى عنه عند تقريب ابرة مزينة
بقصد الغرز فيها ومع ذلك هذا الاغماض انما يصدر عنه بالاختيار
الوجه الثاني من وجوه استدلالهم على قدم العالم منع على وجود
الزمان وقدمه اما وجوده فقد استدلوا عليه بوجهين الاول
انا نفرض حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة والبطوء و
اخرى في تلك المسافة بذلك القدر من السرعة فان توافقتا
في الاخذ والترك ابتداء معا وانتهاء معا فلا محالة يقطعان
المسافة معا وان تخالفتا في الاخذ والترك فبالضرورة يقطع
الثانية اقل من الاولى وكذا ان موافقتا في الاخذ والترك
وكان احديهما ابطاء فانه يقطع اقل فنسبة احد السريعتين الاولى
وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع
مسافة اقل منه ببطوء معين وبين اخذ السريعة الثانية وتركها
امكان اقل من الامكان الاول لكونه جزءا من ذلك الامكان
فهناك امر مقداري اي قابل للزيادة والنقصان بالذات
يقع فيه الحركة وتتفاوت بتفاوته وضرورة ان قبول التفاوت
ينتهي الى ما يكون قبوله اياه بالذات وهو الذي عبرنا عنه بالامكان
وهو مرادنا بالزمان فيكون موجودا لامتناع كون العدم الصرف
قابلا للزيادة والنقصان وليس هو نفس السرعة والبطوء او
المساواة بان في السرعة قد تتفاوت تارة في ذلك الامر المقداري وقد بالعكس

كون تلك المسافة اقل انما يلزم ان لو كان الزمان مقدارا للحركة فلم لا يجوز ان يكون مقدارا لها بالذات وان انطبق فيها على بعض ما انطبق عليه الزمان بالعرض كما في حديث الطرفة كما لا يخفى على الفطن الغير الخفيف سعد

والامتداد المسافة لان المتساويين في امتداد المسافة قد يتفاوتان
في هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطوء وبالعكس الثاني
من الوجهين اللذين استدلوا بهما على وجود الزمان ان يتقدم الاب
على الابن مزوري فان الابن انما يولد بعد الاب من حيث انه كان
طفلا مثلا كما متقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث انه مقارن لوجود
الابن كان معه وليس ذلك التقدم نفس ذات الاب لانه امر اضافي
وليس ذات الاب كذلك ولا عرض من صفات الاب ولا ذات الابن
ولا صفاته فهو امر اضافي زائد عليه فلا بد له من محل موجود يكون
موصوفا به بالذات وهو الزمان والجواب عن الوجه الاول ان تلك
الامكانات امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج فلا نسلم انه لا بد
لها من محل موجود الى ان يقوم البرهان على انها من الصفات
الاعتبارية التي لا يقوم الا بموجود خارجي ثم ان سلم ذلك فلا نسلم
انه يقتضي محلا يوصف بالذات بمعنى ان يستحيل انفكاكه عنه وعن الوصف
الثاني يمنع هذه المقدمة ايضا وحينئذ فلم لا يجوز ان يكون محله ذات
الاب بل نقول هو من الاعتبارات العارضة لذات الاب بشرائط
مخصوصة كما ان القيام والقعود وغيرهما من صفات الاب امور
عارضة له من غير ان يكون هناك امر يكون موصوفا لتلك الصفات
بهذا المعنى وتلخيصه انه ان اريد بالموصوف بالذات ما يكون موصوفا
حقيقة فلا نسلم انه ليس ذات الاب وان اريد به ما يستحيل انفكاك
الوصف عنه فلا نسلم انه لا بد من موصوف بالذات لهذا المعنى ثم انهم بعد
استدلالهم على وجود الزمان بامثال ما ذكر استدلوا على قدمه

على ما بين في مقام ٣

حتى يلزم قدم العالم ٣

تأمل في مساس الجواب التسليمي بالمقام
وصحته في نفسه ٣

بانه لو كان

بانه لو كان حادثا كان عدمه سابقا على وجوده سبقا لا يجامع
السابق اللاحق وهذا السبق لا يكون الا زمانيا فيكون الزمان
موجودا على تقدير عدمه هف وقد سبق الجواب عنه في حل الكلام
على الحجة الاولى فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث من وجوه
دلائلهم على قدم العالم هو ان العالم ممكن الوجود في الازل والا
لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان وهو مجمع بالضرورة
وقدرة الباري تعالى ازلية بالاتفاق فلو كان العالم حادثا لزم
ترك الجواد وهو فاضح الوجود وما سبعه من الكمالات على الممكنات
مدة غير متناهية وهو مجمع على الجواد الحق والكريم المطلق والجواب
عنه ان قولكم العالم ممكن الوجود في الازل ان اردتم به انه يمكن له
الوجود الازلي على ان يكون قولكم في الازل ظرفا متعلقا بالوجود
للوجود فهو ممنوع لجواز ان يكون وجوده في الازل ممتنعا وان اردتم
ان امكان وجوده في الجملة مستمر في الازل على ان يكون متعلقا
بالامكان مم ولا يلزم ان يكون وجود العالم في الازل ممكنا لجواز
ان يكون وجوده في الازل مستحيلا مع انه في الازل متصف
بامكان وجوده فيما لا يزال وهذا ما يقال ان ازلية الامكان
لا يستلزم امكان الازلية وما قيل في اثبات الاستلزام ان امكانه
اذا كان مستمرا في الازل لم يكن هو في ذاته بانفراده قابلا الوجود
في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منع امرا مستمرا في جميع تلك
الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود
في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بد لا فقط بل دائما ايضا

قبيل الطريق الثاني
في رد دليلهم سمع

قياس استثنائي ينتج ان العالم ممكن
الوجود في الازل الخ دليل
الملازمة سمع

السيد الشريف في شرح
المواقف سمع

جواز اتصافه في كل منها معها هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع
اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان تستلزم امكان الازلية
صحيح الحقق لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها فانه ان اراد
ان ذاته لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود في الجملة
بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمنع
في شيء من اجزاء الازل من الوجود بدون فهو عين ازلية الامكان ولا
يلزم منه عدم منع من الوجود الازلي الذي هو امكان الازلية وان
اراد ان ذاته لا يمنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل بان يكون قوله
في شيء منها متعلقا بالوجود فهو عين امكان الازلية والنزاع انما
وقع فيه فيضم مصادرة على المطلوب لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء
الازل ممكن فلا يلزم ان يكون وجوده الازلي ممكنا وليت شعري كيف
صدر هذا الكلام من هذا المحقق الامام مع ان من الموجودات الممكنة ما هو
في الوجود كبعض الحروف ومع تصريحه في مواضع من كتبه بان ما بحسب الزمان
يقتضي لذاته عدم اجتماع اجزائها وتقدم بعضها على بعض اذ يلزم
امكان وجود كل من تلك الاجزاء في الازل نظرا الى ذاته ولعل قيد ان
الكلام في الامور الممكنة الوجود في الخارج واجزاء الزمان ليست ممكنة
الوجود فيه بل انما توجد في الخيال كما تقرر عندهم فتدبر الدليل الذي
ذكروه جار في امكان هذا النحو من الوجود وان لم يكن وجودا خارجيا
كما لا يخفى على الفطن هذا وربما يجاب عن هذا الوجه بانا لا نسلم امتناع
ترك الوجود مدة لا تتناهى فان المبدء عندنا فاعل مختار لا موجب بالفعل
بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وفعله تعالى لا يخلو عن حكم ومصالح وان خفيت

ولكان يقول اذا كان اتصافه بالوجود
الازلي ممتنعا فاما بالقياس اليهم معا
ذلك المحقق واما بالذات فلا يتفك عنه
العدم الازلي حال وجوده انتهى
وقد سبق من العلامة مثل هذا الكلام سهو

ط

لجواز ان يكون اتصافه به فيه بدلا
لامه ولم نوكر ما يصلح ان يكون
بيانا لذلك منه

من استمرار الحكم بعض التوسط وعدم استمراره
فهو لا يمكن ان يوجد في الازل في الخيال
لتوقف وجوده على ما ذكرنا مع انه
يوجد فيها لا يزال وهذا خلاصة جوابه
ظاهرا سهو

ومن وجوه الحكم

وجه الحكمة الظاهرة في عدم ايجاد العالم في الازل استيفاء بقاء
بالقدم كما استأثر بالقدم الذاتي لمطهر توحده بالبقاء ازلا وابدا
من غير شك فيه الوجه الرابع من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو
ان كل حادث مسبوق بالمادة فلو لم يكن المادة قديمة لكان مسبوقا
بمادة اخرى وتسلسل والجواب ان هذا ما لا ابتداء له فان دليل وجود
الهيولى مقدوحة بوجوه مفصلة في كتب القوم وتصانيفنا وقولهم
ان حدوث الشيء لا عن شيء محال مما لا دليل عليه ودعوى البداهة فيه
ممنوعة غاية الامر انا عاجزون عن احداث الشيء لا عن شيء لا ان ذلك من
خواص القدرة الالهية الغالبة على جميع الممكنات بحيث لا يابى
عن اطاعتها شيء من الاشياء انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن
فيكون فان سياق الاية بظاهرها يدل على انه لا يتوقف ايجاده لشيء
من الاشياء على ما عدا الامر الالهي والحق ان ما اطلع عليه الفلاسفة
المتقدمون وعولوا عليه في حدوث الممكنات هو النهج المتعارف
المشهد واما الامور النادرة التي لا تتكرر الا في المدد المديدة من
خوارق العادات فلم يتفتح عندهم حق الافتضاح وقد اشار الى صحتها
الرئيس في مواضع من الاشارات ثم لا يذهب عليك انه
اذا ظهر الحال في دلائل قدم العالم وثبت بالتواتر اخبار الانبياء
الذين هم صفوة البرايا واجماع اهل الملل على ذلك وقد نطق به
الوحي الالهي على وجه لا يقبل التاويل الا بوجه بعيد ينبو عنه الطباع
السليمة والاذهان المستقيمة فلا محيص عن اتباع الانبياء في ذلك
والاخذ بقولهم كيف والفلاسفة ينسبونه انفسهم اليهم وينسبون اصول

لا يقال العدم الذاتي ليس
باختياره تعالى لان الاستيثار
هو الاستبداد ولا يلزم ان
يكون اختياريا سهو

مقالاتهم لامامين عمدتهم ماخوذ منهم واساطينهم سنون اليهم فاذن تقليد
هولاء الاعاظم الذين اصطفاهم الله تعالى وبعثهم لتكميل العباد
وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد وقد اذعن لكمالهم الفلاسفة
اولى واحرى من تقليد الفلاسفة الذين هم بمعزل عن معدن الاسرار
عليهم ويتركون بالانتساب اليهم ومن العجب العجاب ان بعض البهم
من المتفلسفة يتمادون فى غيهم ويقولون ان كلام الانبياء ماول
ولم يرد به ظاهره مع انا نعلم انه قد نطق القران المجيد فى اكثر
المطالب الاعتقادية بوجه لا يقبل التاويل اصلا كما قال الامام
الرازي لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به رسول الله صلى الله عليه
وسلم وانكار الحشر الجسماني فانه قد ورد فى القران المجيد التصريح به
بحيث لا يقبل التاويل اصلا واقول لا يمكن الجمع بين قدم العالم
والحشر الجسماني ايضا لان النفوس الناطقة لو كانت غير متناهية
على ما هو مقتضى القول بقدم العالم امتنع الحشر الجسماني عليهم اذ
لابد فى حشرهم جميعا من ابدان غير متناهية وامكنة غير متناهية
وقد ثبت ان الابعاد متناهية ثم التاويلات التى يتحلونها فى كلام
الانبياء عسى ان تاتى مثلها فى كلام الفلاسفة بل اكثر تلك
التاويلات من قبيل المكابرات السوفسطائية فانا نعلم قطعا ان
المراد من هذه الالفاظ الواردة فى الكتاب والسنة هى معانيها المتعارفة
عند اهل اللسان فانا لا شك فى ان من يخاطبنا بالاستفسار عن
مسئلة الجزء الذى لا يتجزى لا يريد بذلك الاستفسار ثم قال زيد
مثلا كذلك لا شك فى ان المراد من قوله تعالى قال من يحيى العظام وهى رميم

قل

قل يحييها الذى انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم هو هذه
المعانى الظاهرة لا معنى آخر من احوال المعاد الروحانى الذى يقول بها
الفلاسفة وبالجملة فنصوص الكتاب يجب الحمل على ظاهرها ما لم يمنع
عنه مانع قوى من برهان عقلى او قرينة صارفة ثم الحمل على الظاهر
والتجاوز عن هذا المنهج بدعة وضلال والتزام طريق اهل الكمال
رزقنا الاعتصام بهذه العروة الوثقى وثبتنا على نهج الاستقامة
والهدى بحق محمد المصطفى والله وصحبه مفاتيح الهدى ومصابيح
الدجى ومحاديح التقى المسئلة السادسة من التفسير قوله تعالى
ولكن حق القول منى لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين يقتضى
بظاهره دخول جميع الفريقين فى جهنم والمعلوم من الاثار والاخبار
وسائر الايات خلافه واجاب بعض المفسرين عنه بان ذلك لا يقتضى
دخول الكل بل قد يملأ جهنم كما اذا قلت ملأت الكيس من
الدراهم لا يقتضى دخول جميع الدراهم فى الكيس ولا يخفى فانه نظران
يقول ملأت الكيس من جميع الدراهم وهو ظاهر يقتضى دخول جميع
الدراهم فيه والكلام فى البحث والحق فى الجواب ان يقال المراد بلفظ
اجمعين تعميم الاصناف وذلك لا يقتضى دخول جميع الافراد كما اذا
قلت ملأت الحوانيت من جميع اصناف الطعام لا يقتضى ذلك الا ان يكون فيه
شئ من كل صنف من الاصناف لا ان يكون فيه جميع افراد الطعام و
كقولك استاء المجلس من جميع اصناف الناس لا يقتضى ذلك ان يكون
فى المجلس جميع افراد الناس بل ان يكون فيه من كل صنف فرد وذلك ظ
وعلى هذا يظهر فايدة لفظ اجمعين اذ فيه رد على اليهود وغيرهم ممن زعم

لا يدخلون الثاني المسئلة السابعة من الهندسة قد برهن اقليدس في
المقالة الثالثة من كتاب الاصول على ان الزاوية الحادثة من الدائرة
والخط المماس لها اصغر من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين فلا
محالة تكون الزاوية الحادثة من قطر الدائرة ومقعرها اعظم من
جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين لانها تتمم الزاوية الاولى
من قائمة اذ الخط الخارج من نقطة التماس الى مركز الدائرة عمود
على الخط المماس كما برهن عليه في هذه المقام ويلزم من ذلك انه
اذا حركنا القطر من طرف المركز ادنى حركة مع نقطة ثبات التماس يصير
الزاوية الحادثة من القطر والدائرة اعظم قابلة من غير ان يصير
مثل القائمة لان اي مقدار حركة نضيفها الى تلك الزاوية زاوية مستقيمة
الخطين وهو اعظم من الزاوية الحاصلة من الدائرة والخط المماس
الذي كانت متممة للزاوية الحاصلة من الدائرة والقطر الى قائمة
فتكون مجموعها اعظم من قائمة فيلزم ان فيصير المقدار الصغير الحركة
اعظم من المقدار الكبير من غير ان يصير مساويا له وهذا هو الطفرة
وهذا الاشكال مما لم يهتد لبنائه احد من الفضلاء والاذكياء قلت
واقول قد تحقق عند المحققين ان الزاوية من الكيفيات المختصة
بالكميات وليس كما بالذات بل الكم بالذات هو السطح الذي هو موضوع
الزاوية ولا شك ان السطح الصغير في هذه الصورة لا يصير اعظم
من الكبير الا بعد ان يساويه واما الزاوية فكيفية مخصوصة لا يوجد في
هذه الحركة كما انه لا يوجد في الحركة من بعض الكيفيات الى بعض الكيفيات
مثلا لا يوجد الطفرة في الحركة من الفستقية الى السواد ولا البياض

وفي الطعوم

في الطعوم لا يوجد في الحركة من الحموضة الى الحلاوة والمرارة والحاصل
ان الطفرة انما يلزم لو كان المقدار للاصغر قد زاد على المقدار الاكبر
من غير ان يساويه والمقدار هو السطح وهو لا يزيد على السطح الاعظم
منه الا بعد ان يساويه واما الزاوية فليست مقدارا بالذات بل هي
من الكيفيات العارضة للسطح ولا يلزم تحقق جميع الكيفيات في
جميع الحركات الكيفية المسئلة الثامنة من الهيئة ذكروا في حل بعض
اشكالات فلك القمر وغيره انه يحصل حركة مستقيمة من حركة كرة فيها
كرة قطرها يساوي نصف الكرة الاولى وهي حركة المحاط وضعف حركة
المحيط فينزل الكوكب ويصعد على قطر من اقطار الكرة المجسمة وقال
العلامة قطب المحققين في التحفة ان من ستة بين كل حركتين مستقيمتين
سكونا لا يجوز ذلك اذ يلزم السكون على الفلكيات وقد يقال ايضا
انهم ذكروا ان ما فيه مبداء ميل مستدير ليس فيه مبداء ميل مستقيم
واقول كلاهما مدفوع لان مدار السكون بين الحركتين على خلاف
الميلين وليس في هذه الصورة ميلان مستقيمان صاعد وهابط
بل يحدث الحركة المستقيمة من تركب الحركتين المستديرتين وظهر من ذلك
اندفاع الثاني ايضا المسئلة التاسعة من المنطق استدل الرئيس في الشفا
على ان التصور لا يفيد التصديق بانه ان كان هذا المؤدي المتصور سواء
كان موجودا او لا مفيد التصديق فهو ليس موجبا لان ما لا يختلف
حال الشيء موجودة وعدمه فهو ليس علة له وان كان لوجوده مدخل
في الافادة فلا يكون مؤديا بل مقتضيا واقول فيه بحث اما اولا لانه
منقوض بافادة التصور فان المقدمات جارية فيها واما ثانيا فلان

العقول هذا المولد بوجوده الذهنى انما يفيد التصديق من غير ان يصدق
بوجوده فيه كما فى افادة التصور بعنه فظهر ان ما ذكره مغالطة و
مثل ذلك غريب من مثله **المسئلة العاشرة** من الارثماطيقى العدد اما تام
وهو ما يكون كسوره مساويا له كالستة فان اجزاءه وهى السدس والثلث
والنصف مساوية له واما زايد كاثنى عشر فان اجزاءه يزيد عليه واما ناقص
وهو ما اجزاؤه اقل منه كسبعة مثلا فانه ليس له الا السبع وقد نظمت فائدة
فى تحصيل العدد التام فقلت • جوابشد فرد اول ضعف زوج الزوج كم واخذ
بود مضروب بايشان تام وورنى ناقص وزايد • ومعناه انه يوخذ زوج
الزوج وهو ما لا ينقسم الى الافراد حتى ينتهى الى الواحد كالاثنين
فى المثال المذكور ويضعف حتى يصير اربعة ويسقط منه واحد حتى
يصير ثلثة وهو الفرد الاول لانه لا يعد سوى الواحد فرد آخر وهو
المراد بالفرد الاول فيضرب الثلثة فى الاثنين الذى هو زوج الزوج
فيصير ستة وهو العدد التام وقس عليه مثلا ناخذ للاربع وهو
زوج الزوج يضعف حتى يصير ثمانية واسقطنا واحدا صار سبعة
وهو فرد اول لا يعده سوى الواحد فيضرب فى الاربعة يصير ثمانية
وعشرين وهو عدد تام ايضا ومن خواص العدد التام انه لا يوجد
فى كل مرتبة من الاحاد والعشرات وما فوقها الا واحد مثلا لا يوجد
فى مرتبة الاحاد الا ستة وفى مرتبة العشرات الا ثمانية وعشرين وقس
عليه واستخرج بهذه القاعدة العدد التام فى المراتب الاخر ثم انى
اريد ان اذيل الرسالة ببطايف سنى على قواعد بعضها رياضية
وبعضها مناسبات استنبطها الحكماء الالهيون والوفا الكاملون

فاهل الاذواق العالية واصحاب الحكمة المتعالية فمنها انهم ذكروا
ان الاعداد المتحابة هى كل عددين يكون كسور احدهما مساوية للاخر
مثل مائتين وعشرين ومائتين واربعة وثمانين فان كسور كل منهما
مساوى الاخر ولا محالة يكون احد العددين زايدا والاخر ناقصا
والعدد الزايد وهو ٢٢٠ فى هذا المثال يسمى عدد المحب والعدد الناقص
وهو ٢٨٤ فى هذا المثال يسمى عدد المحبوب ولهم فى استخراج هذين
العددين مذكور فى الارثماطيقى وهو ان يوخذ زوج الزوج كالاربعة
فى المثال ويضاف اليه واحد فيصير خمسة فيضرب فى اثنين يصير عشرة
فزاد عليه واحد يصير احد عشر فيضرب هذا فى الخمسة يصير خمسة وخمسين ثم يضرب
هذا باربعة يصير مائتين وعشرين وهو العدد المحب ثم يجمع الخمسة
مع احد عشر يصير ستة عشر يضربه فى اربعة يصير اربعة وستين تضم الى
العدد المحب يصير مائتين واربعة وثمانين وهو العدد المحبوب وهذا
ان العددان لا يوجدان فى مرتبة العشرات ابتداوها من مراتب المائات
ثم لا يوجد فى غيرهم من المراتب ولا يوجد فى كل مرتبة الا متحابان وشرط
فى تحصيله ان يكون الحاصل من زيادة واحد على زوج الزوج فردا
اول وكذا الحاصل من زيادة الواحد على مضروب هذا الفرد الاول
فى زوج الزوج ففى المرتبة يزاد واحد على ثمانية وعشرين يصير تسعة
وعشرين وهو فرد اول يضربه فى ١٦ الذى هو بمنزلة الاثنين
فى المثال السابق يصير ٤٦٤ زاد عليه واحد يصير ٤٦٥ وذكروا
انه اذا كان عند انسان خاتم او لوح من فضة او ذهب او ما اكثر
من المعادن ونقش فيه مربع وفقه ٣٣٠ وعند اخر خاتم او لوح فيه

وفقه ٢٨ فان من عنده المربع الثانى يحب ويميل الى من عنده
المربع الاول يلذكوا فلاطونية اذا اتفق ان يكون عند احد العدد
الاقل من اى جنس كان وعند آخر العدد الاكثر من ذلك الجنس يقع
المحبة بينهما ما ان من عنده العدد الاكثر يحب من عنده العدد الاقل
والتر فى تعيين العدد الاقل للمحب ان المحب من حيث انه محب ينقص من
المحبوب من حيث انه محتاج اليه مشتاق له فتناسب المحب العدد الاقل
والمحبوب العدد الاكثر وقد قلت فى النعم غمام دكى معا كروا قفحان
خواص اعداد. بكشاى بحكمتاين مقام. اول عدد محب بدست آرد
بردى عدد محب بفزاى. والمراد بعد المحب المذكور اولا هو اقل العددين
المتحاسن المذكورين وهو رك بعد المحب المذكور ثانيا هو عدد نقط
المحب بحساب الجمل وهو ده ثم انه ذكر بعض الرفقاء الظرفاء السر فيما
ان جذب المغناطيس للحديد مستند الحكومة مزاجها على نسبة الاعداد
المتحابة وكون مزاج احدهما على اقل العددين والاخر على اكثرهما
واقول هذا خيال لطيف لكن لا يساعد التجربة فانا قد شاهدنا
ان المغناطيس يجذب المغناطيس وقد كان عندنا قطعة منه فقطعنا
قطعا مختلفة وشاهدنا ان القطعة الصغيرة ينجذب الى القطعة الكبيرة
والقطعتان المتساويتان ينجذب كل منهما الى الاخر وهذه التجربة
تقتضى ان لا يكون لذلك الجذب والانجذاب لوقوع النسبة المذكورة
بين المزاجين فان اجزاء المغناطيس الواحد ينجذب بعضها بعضا
ولا اختلاف بينها بحسب المزاج ولئن توهم انه ربما كان الاخر
العنصرية المتمانعة فى الصغر والكبر على تلك النسبة فذلك مندفع بان

الصغير

الصغير على اى حد كان من الصغر ينجذب الى الكبير ولو كان الامر كما
توهم لم يستمر الحكم فى جميع مراتب الصغر وايضا القطعتان المتساويتان
متساويان فى اجزاء العناصر فما وجه انجذاب كل منهما الى الاخر ولو
كان العددان المتوافقان مفيدا لهذه الخاصية لم يحتج الى الاعداد
المتحابة بل كان الخاصية للعددين المتوافقين مطلقا ولم يكن
لتعيين العدد الاقل للمحب والعدد الاكثر للمحبوب فائدة فليتامل والله
الموفق ومنها ان الوفا الراسخين فى معرفة الحقايق واستكشافها
بالذوق الرائق والحدس الفائق رأوا بغير بصيرتهم ان مراتب
الاعداد منطبقة على مراتب العوالم وانها مراة لحقايق الاشياء حتى انه
لو وفق احد للاطلاع على جميع خواصها انكشف عليه احوال الموجودات
حتى الحوادث الماضية والاتية وقد نقل ان بعض المحققين من المعاصرين
استنبط من قوله تعالى اذا زلزلت الارض زلزالها. انه يقع فى سنة
اثنين وسبعمائة زلزلة فكان الامر على ما انكشف له ووقع فى تلك
السنة زلزلة عظيمة. وحكم بعض اهل هذا العلم ان السلطان العادل
شاهرخ يصير ملكا فى ثمانمائة ووقع الامر كما حكم وامثال هذا اكثر من
ان يحصى وقد قرن بعض المتاخرين من اهل الذوق الكامل فى هذا
الشان فنا مصنفا فيه كتبا ورسايل وادرج فيها كثيرا من اللطائف
والمعارف ذكروا ان عدد التسعة بمنزلة آدم وعدد الخمسة بمنزلة
حوا وان قوله تعالى طه فتسعد بادم وحوا ولذلك اذا فصل التسع الى
مقوماتها اعنى الاعداد التى هى اجزاؤها وجمعت تلك الاعداد يصير
مجموعها خمسة واربعين وهو عدد ادم واذا فصل الخمسة الى مقوماتها

وحيث يصير مجموعها خمسة عشر وهو عدد حوا. وكما ان حوا خلقت
من الضلع الايسر لادم كذلك عدده وهو خمسة عشر يحصل من تفصيل
خمسة الى مقوماتها والخمسة هي الضلع الايسر لخمسة واربعين لان
الخمسة والاربعين اذا وضع في المربع الثلثة في الثلثة يكون كل ضلع
منها خمسة عشر وهو عدد حوا كذا قيل اقول على هذا التوجيه لا يخفى
لتقييد الضلع بالايسر معنى لان كل ضلع منه كذلك من غير تخصيص
باحد الاضلاع فالاولى ان يقال اذ الخمسة والاربعين حاصل
من ضرب الخمسة في التسعة وطرفا القوس يسمى في اصطلاح الحساب اضلاعا
فللخمسة والاربعين بهذا الاصطلاح ضلعان التسعة والخمسة والخمسة
اقل الضلعين فهو ايسرهما لان الايسر ضعيف كما ان الاقل اضعف
هذا وقلت في التعمية عن اسم طاهر بيتا مشتملا على هذه المعاني وهو هذا
معما كرا دمي فهم كني اسما را. معلوم كني حقيقت شيارا. چهر آدم
وحوا عدد انستي. در مرتبهٔ سوم بيي بابارا. الطاء والهاء
بخرجان من المربع الثالث كما علم مما سبق والباء اذا وقع في
المرتبة الثالثة وهو مرتبة الميات كان راء وفي قولم بابا را لطيفة
لا يخفى على الفطن هذا آخر ما قصدنا ارادته في هذه الرسالة
جعلته انموذجا لتلك العلوم لينظر حدام العبد العلم فيه بعين الرضا.
وهو نهاية السؤل وغاية المنى. ولله الحمد في الاخرة والاولى
والصلوة والسلام على سيدنا محمد المصطفى واله واصحابه اجمعين
تمت كتابة هذه الرسالة الشريفة على يد اضعف عباد الله واحوجهم
سعد الله بن عيسى بن امر خان حشره الله واسلافه مع الذين

بسم

سياهم في وجوههم من اثر السجود والفراغ قد وقع في يوم الجمعة
من اواخر شهر شوال المنخرط في سلك شهور سنه
ثلث عشر وتسعمائة في البلدة الطيبة دار السلطنة قسطنطنية
حميت عن مفاسد الزمان وكما سكن الحدثان وقد
نقلت من نسخة بليغ النهاية
في السقامة

مم

Süleymaniye Ü. Kütüphanesi
Esat ex.
3547