رد جدال الامام الفخر انتصارا للعلماء ما وراء النهر
للشيخ عبد القادر بن عبد الهادى
العمرى نسبا الشافعى مذهبا
غفر الله له و
لوالديه

والنظر غير الجدال فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم
من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدحه تعالى بقوله
ويتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ما خلقت
هذا باطلا فيكون هذا مرضيا لا منهيا فافهم
من المقصد السادس من المرصد
الخامس من الموقف
الاول

ط
٢١

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kısmı | Esat Efl
Yeni Kayıt No. | -
Eski Kayıt No. | 1182

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه
اجمعين الحمد لله الذى جعل الجدال مرقاة للوصول لمنار الصواب
وميزه بفواصل وقواطع تزيل عن وجه الحق الارتياب واظهره
اليقين فى المحاورات فى فصل الخطاب فابتلج فى العقول صبح تميزه
سؤالا وجواب والصلوة والسلام على الذى وضح ببرهانه
اليقين من الحقايق وابان بآياته انوار الدقايق والرقايق محمد
المنعوت باكرم الشمائل والمؤيد باعظم الدلائل وعلى اله وصحبه
الذين هم انجم الهدايه ومعراج الروايه وعلى التابعين فى مناهج
اقتباس الحق من البراهين من الائمة الهداة الراسخين وسلم تسليما
اما بعد فان للمناظرات مقدمات وفواصل ممتازة الحدود
يرتقى بها الى اوج المطالب الكسبية واليها يعود فعندها تقف
العقول ويذعن لها الراسخون من الفحول لا يشوبها نقض ولا مناقضه

ولا يسلم بساحتها منع ولا معارضة وقد قضت الاوائل من الحكماء
منها وطرا وسترحت فى ببدائها مقلة ونظرا ومهدوا بها صعاب
الآراء الوهمية وحكموا بافكارهم على الافلاك بانها بسيط كروية وركبوا
بحار الاوهام فقسموها طولا وعرضا فناقض الحكم بعضه بعضا
وجاء الوحى الالهى بما ينافيها وانهد به ركنها وميانها فغدت
سلبية الجلباب بعيدة عن الصواب وطوى البعث المحمدى شقة
الشقاق وبين بمعراجه السبع الطباق ولم يزل الصبح واضح
الاستناره صادح بيقين الحق فى العباره الى ان ظهر
واصل بن عطا فمشا الى تلك المفاسد الفلسفية وخطا وتراسل
اتباعه اليها ارسالا ونصب الله لهم فى اظهار الحق رجالا يستدر البان
الصواب من ضرع منقولها ويلوح الحق من افاق معقولها ومن
اجلهم حجة الله الامام الغزالى وامام الحرمين والامام الرازى فقد
حازوا من العقول العقل المستفاد وظهرت انوار علومهم فى كل ناد
وقد علت همة الامام الرازى فسرى سير الكواكب وجنى ثمار
الفضل من المشارق والمغارب ورمى بسهام نظره افئدة
الملحدين فما اخطا القدر وكان كلامه هو الحق فى بادرة النظر
ولم يزل على الانتقال فى ذلك العصر الى ان وصل الى بلاد
ماوراء النهر فوجد فيها العلماء الراسخين المفرعين لاحكام الشرايع على الاصول
والقايسين فناظرهم فى مسايل فرعية واصلية فكان هو
صاحب القدح المعلا فى القضية قاصدا بذلك اظهار
الصواب متجافيا عن العصبية والاعجاب ثم انه اودع تلك المناظرات

في صفحات السطور تذكارا بالفضائل على الدهور ولم تزل على الايام
تذكارا لم تزل في دورة الزمان ان يقلدها اجدا فكارا الى ان ظهر
بدر الفضائل بدمشق الشام من الحرمين واظهر نور فضله فانارما بين
الخافقين علامة زمانه المولى المعظم والركن المكرم المدعو بمرزا مصطفى
افندى لازال بكل يسخ ويسرى المتفضل عن قضائه مكة المشرفة سنة
ثمان وتسعين والف فذاكرني في دقيق المسائل وجال بي في
ميدان الدلايل ثم مال بي الى مناظرات الفخر مع علماء ماوراء النهر
فتجاذبنا دلايلها فاذا بها تلوح دلايل التحقيق وكيف لا وهو الفخر في التدقيق
ثم تأملتها في مدة يسيرة تأمل نقاد وقلت له يا مولاى نعم هو الفخر
ولكن ربما يكبوا الجواد فانها لعمرى فيما يظهر للفكر اثار طبع لا عنوان فضل
فان الامام له من التصانيف ما يبهر الناظر ولا كهذه المناظرة عند ذلك
قد الح في المقال والزمني ان انصب فيه راية الجدال فقلت له اين النرمن الى
واين الناى من ام القرى وتعللت بدلائل واهية لديه وتقاصر فكرى
عما توهمه بي لديه فعدلت الى ان هذا قد غزا على امثالى وفي روضه لم تحم حمائم
آمالى مع ان دهرى قد جنا على بالامراض والفضل قد آن في هذا العصر
الى الانقراض فلما لم اجد دليلا على الانكفاف بادرت الى امتثال امره
ورجوت من الكريم الاسعاف مع انى قليل البضاعة قاصر عن مراجعة
كتب الخلاف والصناعة وارجو من الايمة الاعلام ستر ما بدا من الاوهام
ونطقت به السنة الاقلام ويحتسبوا بذلك اجرا من الملك العلام وسميته
رد جدال الامام الفخر انتصار العلماء ماوراء النهر حسبى ونعم الوكيل

قال بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام

على محمد واله وصحبه اجمعين فاني لما دخلت الى بلاد ماوراء النهر وصلت
اولا الى بلاد بخارا ثم الى سمرقند ثم سرت منها الى خجند ثم بلد بناكت
ثم الى غزنة وبلاد الهند واتفقت لي في كل واحدة من هذه
البلاد مناظرات ومجادلات مع من كان فيها من الافاضل والاعيان
اما بلدة بخارا فاني لما وصلت اليها تكلمت مع جماعة فالمرة الاولى
تكلمت مع الرضى النيسابوري رحمه الله وكان رجلا مستقيم الخاطر
بعيدا عن الاعوجاج الا انه كان قليل الفهم كليل الخاطر محتاج الى الفكر
الكثير في تحصيل الكلام القليل فلما دخلت الى تلك البلدة كلفوني ان
اتكلم في بعض المسائل الخلافية واجتمع الجمع العظيم فقلت وسياتي مقوله
ان شاء الله تعالى واعلم اولا ان هذه المناظرات لهذا الامام مع هؤلاء
الاعلام لابد لها من سابقة بيان اشتقاق الجدال ومن مقدمة
ومقاصد ليتمكن الناظر في تحقيق الكلام في هذا المقام فنقول الجدال
مشتق من الجدل بكون الدال يقال جدلت الحبل اجدله جدلا اذا
احكمته فتلا ومنه جارية مجدولة اى محكمة البنية او من الجدال بفتح
الجيم وهي الارض لان كل واحد من المخاصمين يقصد غلبة الاخر والقائه
على الارض ومن الجدال بفتح الجيم ايضا وهو البلح اذا اخضر واستدار
قبل اشتداده بلغة نجد لان كل واحد منهم يطلب الاستعلاء على الاخر
من سائر جهاته او من المجدل وهو القصر لان كلا منهما يستحصن عن الاخر به
او من المجدول وهو النهر الصغير الذي يفتل الماء فيه لان كلا منهما يقصد
فتل الاخر عن مطلوبه او من الاجدل وهو الصقر لان كل واحد
منهما يسطوا على الآخر لهدم دليله بما ابداه وهذه المادة تدل على الشدة

والامتناع والاحكام بسائر تصاريفها سمي بها هذا الفن لما اشرنا
اليه اما على اعتبار التشبيه او الاستعارة مقدمة لابد للشروع
فيه لكل فن من بيان حده وموضوعه واستمداده وفائدته وحكمه
ونسبته وفضله واسمه ومسائله وواضعه وقد نظمها شيخ مشايخنا
العلامة الشيخ احمد المقري المغربي في عقيدته اضاءة الدجنة في اعتقاد
اهل السنة فقال

من رام فنا فليقدم اولا	علما بحده وموضوعا تلا
وواضع ونسبة وما استمد	منه وفضله وحكم يعتمد
واسم وما افاد والمسائل	فتلك عشر للمنى وسائل
وبعضهم منها على البعض اقتصر	ومن يكن يدري جميعها انتصر

حد هذا الفن قانون يعرف به المباحث الخطا والصواب على وجه
يندفع به عن المناظر الشك والارتياب والمناظرة كذا عرفه به الطوفي من الحنابلة
وفيه نظر واطناب وقيل هو علم يتوصل به الى قتل الخصم عن رايه الى غيره
بالدليل وفيه قصور وقيل منازعة تجري بين الخصمين لتحقيق الحق
وابطال الباطل حكاه امام الحرمين عن الغزالي وقال انه مختل من وجوه
وقد بينتها اقول وفي اكثرها نظر قال والصحيح ان يقال ملكية صناعية
يتمكن بها صاحبها من تركيب الحجة من مقدمات مشهورة او مسلمة
لانتاج نتيجة ظنية وفي هذا التعريف نظر لان الملكة كيفية راسخة
في النفس وهي ليست جدلا لا لغة ولا شرعا واصطلاحا مما تقدم لك
من بيان الماخذ واعتبار التجوز لتصحيحه بعيد عن مثله من مثله وقد عرفه
بعض المحققين من المتاخرين بانه النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة

لاظهار الصواب وقد اورد عليه بانه غير جامع ولا مانع وانه يعرف
بالعلل واجيب عنها بما هو مذكور في محله واما موضوعه فالادلة
من جهة ايصالها الى مطلوبه بالوصول الى القواطع العقلية وهي
الفواصل كاجتماع النقيضين او الضدين او العدم والملكة
او سلب الشيء عن نفسه ونحو ذلك او الشرعية ويلزم منه انقطاع
الخصم والمكابرة في ذلك حي البهت وان سكت الخصم قبل ذلك
فهو الافحام واما استمداده فمن اصول الفقه من حيث هي اذ نسبته
اليها كنسبة نظم الشعر الى معرفة اصل اللغة فهي اذا اصول فقه خاص
وهي تلزم الجدلي ولا يلزمها والجدال يجري في غير الشرعيات واما
فايدته فهي اظهار الحق على غيره او رفع الارتياب عما ثبت عنده كما
هو داب المجتهد في اثبات قضاياهم الاجتهادية بناء على تعدد الحق
واتحاده فتامل واما حكمه فهو الوجوب لقوله تعالى وجادلهم بالتي
هي احسن ولانه طريق للحق وهو حسن والطريق الى الحسن حسن وقيل
حرام لقوله تعالى واما له وهو الد الخصام وقوله بل هم قوم خصمون
وقوله ومن الناس من يجادل في الله بغير علم وقال عليه الصلوة والسلام
ان ابغض الناس الى الله الالد الخصم واجيب عنه بانها محمولة على ما
اذا كان لاظهار الحق جمعا بين الادلة واما نسبته الى الاحكام الشرعية
فكنسبة المنطق الى الحكمة واما اسمه فالجدال والمناظرة ويتنوع باعتبار
مقدماته الى مفاكرة ان كان مع نفسه او مشاغبة ان نظر الى مقدماته
التي بها اظهار الحق لالزام الخصم ومسفسطة ان كان الغرض منها تغليط
الخصم واما فضله فهو تابع الى المطلوب واما مسائله فهو مطالبة الجزئية

مثلا هل يشترط في اصل القياس ان يكون مجمعا عليه وهل ينقطع المستدل
بمنع الاصل وهل يجوز الفرض في صورة خاصة وهل يلزم بنا
بقية الصور عليها او اوضعه فلم اقف عليه وقد ذكر الطوفي انه مركوز
في الطبايع فان الاطفال يقع بينهم النقض والمعارضة والمنع وبينه
بصور جزئية واقعة كما لا يخفى على المتامل لخطابهم خاتمة واما اداب
فهنا ما هو مختص وهو تقرير الدعوى وترتيب المقدمات وبيان
الجامع ان كان قياسا واجرى على عادة اهل البلد وعلى نهج ما بينه
علماء المناظرة ومنها ما هو مشترك بينهما وهو قصد اظهار الحق له وعليه
وحسن المخاطبة والاصغاء الى انتهاء الكلام والتزام كل منهما مقالة
الاخر وعدم الضحك والتجافي عما يدل على عدم القبول والتساوي
في الرتبة وفي العلم الذي هم يصدد اظهار الحق فيه وعدم الغرابة
في الالفاظ والتباعد عن الفاظ العامة فلا يقول في المنع لا لا
ويكررها ولا في فساد الوضع او القلب فاسدا او عليك ولا يورد
يمينا واصل في ذلك كله ما قاله الامام الشافعي رضي الله تعالى عنه
ما قبل احد مني الحجة الا كان الاعظم في عيني ولا ردها علي الا سقط من عيني
انتهى والحاصل ان ادابه موكولة الى مقتضى المقام وقالوا لكل
مقام مقال ولكل زمان دولة ورجال المقصد الاول الركن الشرعي
بما كان داخلا في الماهية فاركانه سوال وجواب واستدلال واعتراض
وان فسر بما يتوقف عليه فدال ودليل ومستدل عليه ومستدل له
اما السوال فاقسامه اربعة سوال عن الحكم وعن دليله وعن وجه دلالته
وعن وجه صحته وادواته عشرة اربعة منوالية وتتفاوت قوة وضعفا

الهمزة ثم هل وهي بسيطة ومركبة ثم ما ثم من وستة مجازية وهي
اين ومتى وكيف وكم واي وايان وام اذا قوبلت بالهمزة انما تحقق
مسائل مسئول عنه ومسئول به ومسئول فان تحققت مع اعتبار انها
فصحيح والا ففاسد واما الجواب متابع للسوال فان طابق فصحيح
والا فلا واما الاستدلال فهو اثبات حكم بدليله او طلب المستدل
اثبات الحكم بدليل وعرفه الاصوليون بما ليس بكتاب ولا سنة
ولا اجماع ولا قياس وهو تابع للمدرك فان كان حسا فهو حسي او عقلا
فعقلي او شرعا فشرعي او مركبا منهما فمركب وامثلة ذلك لا تخفى كما
يخفى دخول العقل في كل حسي وشرعي والامر سهل ومرجع انتظامه الى عقلي
واستثنائي والاول يتعدد دون الثاني وباعتبار الوسط نظرا الى وقوعه
في هيئة التاليف انقسم الى اربعة اشكال والاول ابينها وينتج المحصورات
الاربع والثلاثة الباقية لا تنتجها وفي اشتراط ردها اليه خلاف
فمن اراده فعليه بما بيناه في نهاية مدارك بشرح مختصر الاصول واما
الدال فهو الله او الرسول وقد يطلق على الذاكر للدليل واما الدليل
فهو ما يلزم من العلم به العلم بشئ اخر او ما يلزم من العلم او الظن العلم او الظن
بشئ اخر وعرفه بعض الاصوليين بانه ما يتوصل بصحيح النظر الى مطلوب خبري
علما او ظنا واما المستدل فهو الذاكر له طالبا به الوصول الى مطلوبه والمستدل
عليه بفتح الدال المطلوب والمستدل بفتحها ايضا السائل المعترض لان
الاستدلال له لاظهار الحكم له ان كان مسترشدا او لافحامه ان كان معاندا
او علة الاستدلال التي هي مبداؤه كالمنازعة في اصح الروايتين فيقطع
النزاع بالاستدلال المقصد الثاني القياس هو تعدية حكم الى غيره

مجامع مشترک وارکانه اربعة اصل وفرع وعلة وحکم اما الاصل
فهو المتفق علیه بین الخصمین واما الفرع فهو ما تعدی الیه حکم المتفق علیه
واما العلة فهو الوصف الجامع بینهما المؤثر فی الاصل واما الحکم فهو المستفاد
وشرایطها مبینة فی الاصول والذی ینفعنا فی ما نحن بصدده بیان
الاعتراضات علیه فقیل اثنی عشر وقیل خمسة وعشرون وکلها
راجعة الی منع او معارضة کما صرح بذلک ابن الحاجب فی مختصره
ومنها الاستفسار وهو طلب تفسیر اللفظ الغریب او المجمل او نحو
ذلک وهو علی الاصح یلزم المعترض وجوابه بمنع ذلک او ببیانه
ولا یعد المستدل منقطعا به لان مرجعه اللفظ ومنها فساد الاعتبار
وهو بیان ان الدلیل غیر معتبر فی هذا المکان لکون الاستدلال
بنص علی خلاف الاجماع او بقیاس مخالف للنص وبمنع
جوابه انعقاد الاجماع او بقادح من قوادحه ومنها فساد الوضع
وهو تعلیق نقیض حکم العلة علیها وجوابه بمنع الاقتضاء المذکور
او بان الاقتضاء المقابل اقوی ومنها المنع وهو اما منع الحکم فی الاصل
او الوصف فیه او کونه علة او وجوده فی الفرع وجوابه واضح ومنها
التقسیم وهو تردد السائل لفظ المستدل بین احتمالین
متساویین واختصاص کل احتمال بحکم غیر الاخر من منع او تسلیم وجوابه
بمنع احتمال ما ذکر المعترض او بانه فی احدهما اظهر من الاخر ومنها
عدم التاثیر وهذا ابداء المعترض وصفا فی علة الاصل مستغنی عنه
فی حکمه اما لکونه طردیا لا یناسب ربط الحکم به او لکونه یستغنی عنه
فی حکم الاصل بغیره او لعدم اطراده فی جمیع صور النزاع والاول یسمی عدم التاثیر

فی الوصف والثانی عدمه فی حکم الاصل والثالث عدمه فی محل
وجوابه ببیان التاثیر بنص او نحوه ومنها القدح فی مناسبة العلة
بما یلزمها من المفسدة فی ترتب الحکم علی وقفها وجوابه ببیان منع الازوم
ومنها عدم افضاء الوصف المعلل به الی الحکمة المطلوبة من ترتب الحکم
علی وقفه وذلک بان یکون الوصف اعم من الحکم والاعم لا دلالة له
علی الاخص وجوابه ببیان الافضاء ومنها عدم ظهور الوصف المعلل
وجوابه ببیان الظهور ومنها عدم انضباط الوصف المعلل به وجوابه
ببیان الانضباط ومنها النقض وهو تخلف الحکم عن الدلیل وجوابه
منع الوصف او بثوت الحکم فی صورة النقض ومنها الکسر وهو نقض المعنی
دون اللفظ وجوابه بالفرق بین البابین ومنها المعارضة فی الاصل
وهو علی ضربین اما مذهبا او وصف زائد فی الاصل علی علة المستدل
وجوابه بالغاء الزائد ببیان کونه طردیا او بثبوت الحکم فی صورة اخری
واما بعلة اخری مستقلة وجوابه ببیان ان علته موثرة بنص او غیره
او بضرب من الترجیح ومنها المعارضة فی الفرع بما یمنع ثبوت الحکم فیه
من نص او قیاس وجوابه بما یرد علی مثلها من جانب المستدل ومنها
الترکیب وهو ان یکون القیاس مرکبا من مذهبین ومنها العقدیة
وهو تعلیل کل واحد من الخصمین فی اصل القیاس بعلة غیر علة الاخر
وتعدیتها الی محل مختلف وجوابهما واحد وقد اختلف فیهما فمن رد سوال
الترکیب رد سوال التعدیة ومن قبله قبله ومنها الفرق وهو ابداء وصف
فی الاصل او الفرع یناسب ما اختص به من الحکم وجوابه بالمنع ومنها
اختلاف الضابط بین الاصل والفرع وهو راجع الی منع العلة فی الفرع

وجوابه ببيان اتحاد الضابط فيهما ليستحق وجود العلة في الفرع او بان
افضاء ضابط الفرع اتم من ضابط الاصل ومنها اختلاف الحكم
الاصلي والفرعي مع استواء الضابط فيهما عكس الذي قبله وجوابه
ببيان الاتحاد فيهما ان امكن او بان التعليل وقع بالحكمة المطابقة للضابط
المشترك والغاء الزايد منهما بطريقه وهذا راجع الى منع وفاء العلة
بحصول المقصود او الى الفرق بين الاصل والفرع فيه وهو ضرب
من المعارضة ومنها بيان اختلاف حكم الفرع وحكم الاصل فيمتنع القياس
اذ شرطه اتحادهما وجوابه ببيان اتحادهما نوعا او جنسا والا فالقياس
باطل على خلاف فيه ومنها قلب الدليل وهو استيفاء المعترض عليه
المستدل او صلح مع بطلان حكمه وهو اما قلب تسوية او قلب
خلاف وقد اختلف في هذا الاخير والجواب عنه بابطال ذلك
ومنها القول بالموجب وهو تسليم ما ذكره المستدل مع استيفاء الخلاف
معه وهو راجع الى المنع لان المعترض يمنع دلالة دليل المستدل على
محل النزاع وانه عنه بمعزل ثم كتقسيمه طريقان احدهما ان الحكم الذي
يذكره المستدل اما ان يكون مذهبا اماما او ابطال مدرك الخصم والثاني
ان التعليل اما ان يتعرض لعلة اماما او ابطال مدرك الخصم او الحكم المسئلة
وقد اختلف في صحة هذا التعليل فمنهم من ابطله ومنهم من قبله وهو الصواب
اذ ليس على المعلل حصر جميع العلل وانما يبطل مذهبه لبطلان علته
وجوابه ان يبين المستدل ان النزاع لا يبقى بعده وشرط صحة ذلك
فتبين ان السائل غالط وحايد عن الصواب او ان النزاع انما وقع
فيما ذكره المستدل وقال به الخصم هذا اخرما اوردناه من الاسئلة الواردة

على القياس ومن اراد استيفاءها فعليه بما لخصناه في نهاية
مدارك العقول بشرح مختصر الاصول واما الاعتراضات الواردة
على الاستدلال فالمنع والمعارضة والاستفسار تمة وللاستدلال
انواع جزئية فتوردها تمرينا لما سيرد من المباحث منها الدليل اللقب
بالنافي وصورته ان يقال الدليل ينفي او يقتضي نفي العمل بكذا خالفناه
في موضع كذا الدليل خاص فيبقى ما عداه على قضية الدليل مثاله قول منكري
القياس الدليل ينفي العمل بالظن خالفناه في خبر الواحد والشهادة
للاجماع وفيما عداه يبقى على مقتضى الدليل المنافي للعمل بالظن والتمسك
بهذا مبني على القول بالتخصيص للعمل فان صح صح والا فلا ومنها
اذا وجد السبب وجد المسبب وهو استدلال حذفت احدى
مقدمتيه وهو من باب قياس الضمير والاعتراض عليه بالاستفسار
او بمنع وجود السبب او لوجود المعارض ومنها الاستدلال بانتفاء اللازم
وهو ان يقال شرط الحكم منتف فينتفي بانتفائه فان الشرط ما لزم
من انتفائه انتفاء الحكم ولا يلزم من وجوده وجوده ولا عدمه ولا غير عليه
بمنع انتفاء الشرط وجوابه بتقرير انتفائه ومنها التلازم وهو استدلال
بالقياس الاستدلالي والاعتراض عليه بمنع الملازمة ومنع انتفاء
اللازم وجوابه بتقريرها وانتفاء اللازم ومنها الاستدلال بالمقدمات
الكلية نحو كل مسكر حرام وكل خمر حرام والاعتراض عليه بالطعن في مقدماته
كلها او في بعضها وجوابه بالاثبات لها ومنها قياس الدلالة وهو ما ذكر فيه
دليل العلة لا نفسها والاعتراض عليه بان يقال هذا استدلال بحكم على حكم
والاحكام لا تصلح للعلية وجوابه ببيان الصلوحية ومنها قولهم علة الحكم

او مناط الحكم في محل الاجماع موجود في محل النزاع فوجب ثبوت الحكم
عليه علما بالعلة وهو يرجع الى قياس العلة وهو القياس بمعنى الاصل والاعتراض
بمنع وجود العلة في محل النزاع وجوابه ببيان اشتراك العلة في المحلين
والغاء الفارق المناط وان يقال استويا في الموجب فسويان
في الموجب وان يقال لا فرق بين محل النزاع ومحل الاجماع الا كذا ولا اثر له
فتجب التسوية بينهما والاعتراض عليه بمنع ان لا فارق وان لا اثر له
وجوابه بالاثبات لما بقي وان يقال في نفي الحكم لا نص فيه ولا اجماع
ولا قياس لان هذه مدارك الحكم فاذا انتفت انتفى الحكم لامتناع ثبوت الحكم
بلا دليل والاعتراض عليه بمنع انتفاء اللازم وجوابه ببيان الانتفاء
وقولهم لم يوجد السبب فلا يثبت الحكم والاعتراض عليه بالاستفاز ومنع
انتفاء السبب وجوابه واضح وقولهم لم يات بالواجب فلم يخرج من عهدته والاعتراض
عليه بنفي احدهما وجوابه واضح وجد المعنى فلم يثبت الحكم وحكم وجد السبب على
ويلزم من اثبات الحكم الغاء وصف مجمع عليه او معتبر ولا يصار اليه
او ان اثبات الحكم يلزمه امر ممتنع فلا يثبت وهو في معنى وجد المانع والعلم
ان هذه القواعد الاستدلالية يجوز ان يجتمع كلها في مسئلة واحدة
اذ الاحكام لا تخلو غالبا عن سبب او شرط او مانع تتمة اختلف
في جميع الاسولة وترتيبها فذهب المقدمون الى انه لجميع ما امكن منها
سردا واحدا بعد واحد ثم على المجيب الجواب منها كذلك وذهب المتاخرون
الى ان كل سوال يورد فبعده جوابه والى هذا ذهب الامام فخر الدين
الرازي وسزاه واضحا في كلامه رحمه الله تعالى وعلى الاول ان يجب
ترتيبها على وجه لا يلزم منه تناقض بمنع بعد تسليم او انكار بعد اعتراف

فرضلف

فيه خلاف بينهم والترتيب احسن المقصد الثالث الماهية ما به الشئ
هو هو وهو ما يجاب به عن السوال بما هو سواء كان مركبا او بسيطا حقيقيا
او اعتباريا وقد تطلق على الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا
ولذا قيل للفظ يدل على الكلية التزاما ثم ان اعتبر فيها الوجود الخارجي
سواء كان الخارج ظرفا لها او لوجودها فيقال عليها الذات والحقيقة
نظرا للاغلب فح لا يقال ذات ولا حقيقتها ومفهومات هذه الثلاثة
من المعقولات الثانية وقد تطلق الذات على ما صدقت عليه الماهية
من الافراد والحقيقة الجزئية وتسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص
وقد يراد به الوجود الخارجي ثم ان حقيقة كل شئ سواء كان كليا او جزئيا
موجودا او معدوما مغايرة لكل ما يعرض لها من اعتبارات سواء كانت
لازمة كزوجية الاربعة او غير لازمة كالقضايا حكية والا لما صدق المعرف
على ما بينا في تلك العوارض وح يلزم ان يكون الماهية المعروضة مع كل
عارض مع مقابلة ثابت لها مع ضده وايضاح ذلك ان الانسانية
لو لوحظت مع الوحدة كانت الوحدة جزوا منها حصل هناك انسان
واحد مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا مع الوجود والعدم
وبهذا يتحقق المغايرة بينهما لا على معنى انهما تخلوا عن كل عارض لما يلزم عليه
من رفع النقيضين وانه محال فصل الماهية ان اخذت باعتبار
العارض فتسمى ماهية بشرط ومخلوطة وان اخذت بشرط لا شئ فتسمى
مجردة وماهية بشرط لا شئ وان اخذت لا بشرط شئ فتسمى مطلقة
وماهية لا بشرط شئ والاولبان داخلان تحت الثلاثة وبينهما التغاير
نظرا للمقوم لها وقد اعتبر في مفهومها التركيب واجزاء المركب تابعة له

فمن حيث تحققه في الخارج تحقق اجزاوه فيه ومن حيث الذهن كذلك
فان كانت اجزاء له من حيث الخارج فلا يصح ان تحمل عليه اصلا
كاجزاء البيت الخارجية نعم تحمل عليه حمل ذي وفيقال البيت ذو جدر
وذو سقف وان كانت اجزاء له لا باعتبار الخارج سواء كان الخارج ظرفا
لانتزاعها او لا قال السيد في الحواشي قدس سره على الشرح القديم التجريد
تحت قول الشارح الجنس والفصل قد يكونان موجودين من اجزاء خارجية
ما نصه بهذا الكلام مذكور فيما بينهم ولذلك حكموا بان اجناس الاجناس
من سوارد بها وصورها يعني فما اخذ من المادة جنس ومن الصورة
فصل سواء كان ماهية حقيقية ان اخذت مما في الخارج او اعتبارية
ان اخذت مما في الذهن فما اعتبره المعتبر جنسا فهو جنس وان كان عرضا
عاما او فصلا فهو فصل وان كان خاصة ولذلك تراهم يقولون في حدود
الماهيات الاعتبارية كالجنس وكالفصل ولا يبالون بكون الفصل
عدميا ولكن هذا على ذكر منك فيما يرد عليك من قول الامام الرازي
ان السكوت عدمي هذا تحقيق ما اشار اليه السيد قدس سره ونقل ايضا
في الحواشي عن بعض الافاضل واراد به صاحب المحاكمات انه الماهية
المركبة من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان تكون مركبة من اجزاء محمولات وبالعكس
يعني المركبة من اجزاء محمولة لا يجوز ان تكون مركبة من اجزاء غير محمولة
بل الماهية المركبة من الاجزاء المحمولة لا تكون الا بسيطة وبيان ذلك
ان جنسا وفصلا محمولان على ما اريد كشفه بهما فانهما ذاتيان
فالانسان حيوان ناطق وهما في الخارج واحد لا تمايز بينهما وهذا بناء
على وجود الماهية في الخارج وسياتي تحقيق ذلك ثم قال وحقق ذلك

بانه اذا تركب شيء من اجزاء غير محمولة وحصل تلك الاجزاء باسرها مجتمعة
في العقل ولا شك انه يحصل ماهية تلك المركب في العقل ويكون
القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما كما ذكره الرئيس في الحكمة
المشرقية فلو فرض ان لذلك اجزاء محمولة فتلك الاجزاء المحمولة ان لم تشتمل
على غير المحمولة لم يحصل منها صورة مطابقة لماهية ضرورة ان الصورة
المطابقة لها هي الملتئمة من تلك الاجزاء فان اشتملت عليها فان لم
تشتمل على امر واحد هي تلك الاجزاء بعينها لا اجزاء محمولة وان اشتملت
على امر زايد فذلك الامر ان كان داخلا في ماهية لزم اعتبار الامر الخارجي
في الحد التام هذا خلف قال والحاصل انه لو كان للمركب اجزاء غير محمولة
لكان مجموعها تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقة في الخارج فلو
كان له ايضا اجزاء غير محمولة مغايرة لتلك الاجزاء بوجه ما كان مجموع الاجزاء
المحمولة تمام حقيقة المركب في العقل فيكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان
في العقل وانه محال لا يقال المركب من اجزاء غير محمولة مركب من اجزاء خاصة
كالجزء الصوري ومن جزء مشترك بينه وبين غيره كالجزء المادي كالمتصل
من الجزء الخاص يكون فصلا ومن المشترك يكون جنسا وكل مركب
خارجي يكون مركبا في العقل من الجنس والفصل وان لم يكن العكس الكلي
لازما لانا نقول الاستلزام يخرج الجزء عن الجزئية لان الاعتبار الجزء
مع نسبته هي خارجة عن مفهوم الكلي لان النسبة بين المنتسبين خارجة
عنهما والجزء مع الخارج يكون خارجا نعم الاستلزام يصحح الحمل
فقط انتهى كلامه وهو المطابق لقواعدهم التي بنوا عليها احكامهم
ان لم يطابق تمثيلاتهم لكنهم قد تسامحوا بالامثلة انتهى كلامه

قدس سره في الحواشي فظهر ان التباين بين الاجزاء الخارجية والاجزاء
الذهنية سواء كان انتزاعها مما في الخارج او مما في الذهن انما هو صحة الحمل
وعدمه خاتمة قد وقع الخلاف في تحقيق الماهية المجردة اهل الماخوذ
في مفهومها قيد التجرد فقط او قيد الانضمام فقط وما وقع في التجريد
ان الماهية بشرط لاشئ اعتبر فيها قيد الانضمام قال الطوسي قدس
اخذ فيه التجرد مع الانضمام نقده عليه شارحه المنلا علي باخلط
اصطلاحا باصطلاح والحق قيد الانضمام دون التجرد قال السيد
في الحواشي قد يؤخذ الحيوان مثلا تارة بشرط شئ فيكون عين نوع من
انواعه واخرى بشرط لاشئ فيكون جزئه وتارة بشرط لاشئ محمولا عليه
وليس معنى اخذه ههنا بشرط شئ ان يؤخذ بشرط اي شئ كان كالناطق
والكاتب مثلا بل معناه ان يؤخذ بشرط ان يدخل فيه ما من شانه
ان يدخل ويحصله وبيانه ان الحيوان ماهية مبهمة لا تحصل ولا تعين
الا بفصل ينضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه فيكون ذلك الفصل داخلا فيه
من حيث انه متحصل ومتعين فاذا اخذ من حيث انه دخل فيه ما يحصله
ويعينه قيل ماخوذ بشرط شئ ولذلك قال الجنس بشرط هو عين النوع
فالحيوان بشرط النطق هو عين الانسان وبشرط الصاهل هو عين
الفرس هكذا وليس معنى اخذه ههنا بشرط لاشئ ان يكون
مجردا عن كل شئ على ما ذكر في الماهية المجردة بل معناه ان يؤخذ
من حيث انه قد انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما
امر ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزؤا له وجزؤ الشئ
من حيث انه جزؤ له لا يكون محمولا عليه بالمواطاة اذ لا يصح ان يقال هذا الجزؤ

هو هذا الكل فلذلك قيل الحيوان بشرط لاشئ جزؤ ومادة لما تركب عنه
وغير محمول عليه فلا بد من هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ شئ معه ففي
الاول اعني اخذه بشرط شئ ان يؤخذ معه ذلك الشئ من حيث هو
داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه بشرط لاشئ ان يؤخذ
معه ذلك الشئ من حيث انه زايد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان
لا بشرط شئ فهو ان يعتبر من حيث هو من غير ان يعرض لشئ اخر
اي لا يؤخذ معه شئ اخر من حيث هو داخل ولا من حيث انه خارج
منضم اليه بل يؤخذ من حيث هو فيكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين ويكون
محمولا على الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق فالاجزاء
الذهنية من حيث انها محمولات فتعرض لها الجنسية والفصلية وقد
تؤخذ من حيث انها اجزاء ومواد فلا تكون محمولة واما الاجزاء الخارجية
فلا يجري فيها اخذ بها محمولة قطعا فلا تعرض لها الجنسية انتهى كلامه قدس
سره قلت بمقتضى ما قال ان قيد الانضمام هو الماخوذ في بيان الماهية
بشرط لاشئ وان قيد التجرد ساقط وان وقع من المحقق الطوسي هو الماخوذ
في بيان الماهية بشرط لاشئ وان قيد التجرد ساقط وان وقع
من المحقق الطوسي كما يعلم ذلك من كلام المحققين فصل الماهية
باعتباراتها الثلاث تمايزها في الذهن ووجودها كذلك واختلف
في وجود الماهية المجردة هل توجد في الخارج ام لا والحق عدم
الوجود فيه وسياتي واما الماهية الكلية وهي التي لا يشترط شئ
فذهب الى وجودها في الخارج قدماء الحكماء قال الدواني في حواشي
التهذيب تحت قول التفتازاني والحق وجود الكلي الطبيعي

بمعنى وجود افراده قال الرئس فى النمط الاول من الاشارات
قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان مالا يتناوله
الحس بجوهره فعرض وجوده محال وان مالم يتخصص بمكان او وضع
بذاته كالجسم او بسبب ما فيه كاحوال الجسم فلاحظ له من الوجود وان تامل
نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء ولانك ومن يستحل
ان يخاطب يعلم ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد
كالاشتراك اللفظى بل بمعنى واحد كالانسان فانكما لا تشكان
فى آن وقوعه على زيد وعمرو وبمعنى واحد موجود فذلك الموجود
لا يخلوا اما ان يكون بحيث يتناوله الحس اولا فان كان بعيدا من
ان يتناوله الحس فقد اخرج النفس من المحسوس ما ليس بمحسوس وهذا عجيب
وان كان محسوسا فلا محالة وقع اين ومقدار كيف معنى لا يتاتى ان تحس
ولا ان يتخصص الا كذلك فان كل محسوس ومتخيل فانه يتخصص لا محالة
بشئ من هذه الاحوال وان لم يكن كذلك لم يكن ملايما لما ليس
بتلك الحالة فلم يكن على كثيرين مختلفين فى تلك الحالة فان الانسان
من حيث هو واحد بالحقيقة بل من حيث الحقيقة الاصلية التى لا تختلف
فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذا الحال فى كل كلى
وقد صرح غير واحد من القدماء به لا يقال هذا راجع الى وجود
الشخص كما اشار اليه المص لانا نقول بل هذا النظر كما صرح به الشيخ
يعنى وجود امر آخر لوجود الشخص فالوجود واحد والموجود اثنان
ولو قال المصريعين وجود افراده لكان بعينه مذهب الحكماء انتهى كلامه
واقول قول الشيخ ففرض وجوده محال من اضافة الصفة الى الموصوف

ضرورة ان الفرض لا شك فى امكانه هذا ان جعل الفرض بمعنى التقدير
وان جعل بمعنى التجويز العقلى فلا يمنعه حمل الكلام على حقيقته وقوله
ان قولنا زيد انسان فى الخارج الخ قضية صادقة وهذا مقتضى
اتحاد هما فى الوجود فى الخارج فان اتحاد الموجود بالمعدوم محال
وقوله فانكما لا تشكان الخ يدل على ان وجود الكلى الطبيعى فى الخارج
بديهى وهو مخالف لما صرح به صاحب التجريد من انه نظرى واستدل
عليه بانه جزؤ من الاشخاص ومشى على ذلك شراح كلامه قال الشارح
المتلا على فى تحقيق كلامه الشخص عبارة عن مجموع الماهية ونسبة الماهية
الى الشخص كنسبة الجنس الى الفصل وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط
بانه جزء من الشخص الموجود فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج موجود
فان الحيوان مثلا جزء هذا الحيوان الموجود وجزء الموجود فى الخارج موجود
واعترض بانه لو اريد به ان الحيوان جزء له فى الخارج فهو ممنوع بل هو
اول المسئلة وان اريد انه جزء له فى العقل فهو مسلم لكن الاجزاء
العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة فى الخارج
الا ترى ان العمى جزء هذا الاعمى الموجود فى الخارج مع انه ليس موجودا فيه
انتهى فظهر ان قول من قال ان ما ذكروه من الدليل على وجوده
مجرد تنبيه اذ لو كان كذلك لم يقع من الشارح كغير نقض للاستدلال
المذكور ثم ان قوله نسبة الماهية الى الشخص كنسبة الجنس الى الفصل
مراده كما ان الفصل يحصل ماهية تنطبع فى العقل سواء كانت منتزعة
مما فى الخارج او مما فى العقل كذلك الشخص ليحصل هوية مما فى الخارج
ترسم فى حس او فى الخيال والحاصل ان الحق وجودها فى الخارج والا لزم

وجود الافراد بدون ماهياتها وما اوردوه من لزوم انقسامها من حيث
انها واحدة فى الذهن ولها افراد فى الخارج مدفوع ومن اراد تحقيقه
فعليه باستكشاف ما اورده المحقق الجامى فى شرح الفصوص فصل
الماهية بشرط لاشئ مما اختلف فى امكان وجودها فى الخارج والحق
ان هذا الخلاف مبنى على بيان ماهيتها فمن اخذ فى مفهومها قيد الانضمام
فقط كما صرح به السيد فلا خلاف فى امكان وجودها وان اخذ فى مفهومها
قيد التجرد على العوارض فلا خلاف فى امتناع وجودها حال انتفاء العوارض
وكذا التشخص والا لزم عدم التجرد وانه خلاف المفروض واما وجودها
فى الذهن فذهب بعضهم الى الامتناع ايضا وذهب بعضهم الى الجواز
وحصص العوارض بالخارجية قال الشارح المنلا على وفيه بحث لانه اراد
بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة فى الاعيان وبالذهنية
ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجردة فى الخارج
لان الكون فى الخارج والتشخص من العوارض الذهنية بهذا المعنى
على ما سبق تحقيقه فى مبحث الوجود وان اراد بالعوارض الخارجية
ما يكون عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنية ما يجعلها الذهن قيدا
فيها واعتبر عروضها لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم
امتناع وجود المجردة فى الذهن ايضا لان الكون فى الذهن ايضا
من العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما اختاره المصنف لان الذهن
يمكنه تصور كل شئ حتى عدم نفسه ولا حجر فى التصورات اصلا
فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية
والذهنية بان يعتبرها معراة عنها ويلاحظها كذلك وان كانت

فى نفس الامر متصفة ببعضها الا ترى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا
باستحالة الوجود فى الخارج ولا حكم على شئ الا بعد تصوره فاندفع
ما قيل من ان الكون فى الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت فى الذهن
لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة لان ذلك الاقتران انما هو
بحسب الامر غاية الامر انه يلزم ان تكون الماهية مخلوطة بحسب الامر
مجردة بحسب الوجود الذهنى والتصور ولا فساد فى ذلك لان المعدوم
مطلقا يتصوره الذهن فيصير موجودا فيه بحسب نفس الامر مع انه
معدوم بحسب الفرض العقلى من غير مفسدة انتهى فاقول ما قرره
من التمايز بين المجردة والمخلوطية باعتبارها فى الذهن وما فى الخارج معا
مع ان تمايز فى الذهن اذ الاعتبارات الثلاثة مقررة فى الماهية
انما على ما قاله فلها اعتبارات مطلقة ومخلوطة غاية الامر ان المخلوطة
قسمان مخلوطة ذهنا وخارجا ومخلوطة ذهنا لا خارجا فصل المشترك
بين ما فى الذهن وما فى الخارج لابد وان يكون محفوظا فى كلا الوجودين العقلى
والخارجى كما هو مذهب القايلين بالاشباح فعليه الامر المشترك
هو الماهية بالحقيقة ولا يصح تبدل ما هو بالحقيقة واما القائلون
بالارتسام فقالوا لا يشترط فان ما فى الذهن وما فى الخارج جوهر فلم تكن
الماهية محفوظة فى كلا الوجودين وتحقيق ذلك ما قاله المنلا محمد اللارى
البكرى فى اثبات الواجب قال الجوهر الموجود بالذهن ماهية اذا وجدت
فى الخارج كانت لا فى موضوع فتكون جوهرا وان كان عرضا باعتبار
الوجود الذهنى لان العرض ماهية موجودة وجودها فى موضوع وهذا
التعريف صادق على الصور الذهنية للجوهر ولا ينافى كون تلك

الصورة بحيث لو وجدت في الخارج كانت في موضوع ولهذا حكم
بانها جوهر مع كونها اعراضا فانه لا تمانع بين الجوهر والعرض بالمعنيين
المذكورين فيكون الجوهر بالمعنى المذكور جنسا للجواهر ويكون العرض
بالمعنى المذكور عرضا عاما فان التمانع بين الجوهر والعرض ليس الا
في كونهما جنسين لشئ واحد وكذلك حال الكيف فان الكيف عرض
بالمعنى المذكور بحيث لا يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون
فيه اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة فعلى هذا تكون الصور
الذهنية للجوهر على مذهب الاصح ان القول بان ما في الذهن من العلم
الحقيقي موافق لما في الخارج من العلوم في الماهية مندرجة تحت الجوهر
مع اندراجها تحت الكيف فان الكيف عرض عام والجوهر جنس لها
والا فلا تمانع بين الجوهر والكيف الا باعتبار كونهما جنسا فالجوهر
الذي هو جنس انما يكون بالمعنى المذكور والكيف الذي هو جنس
هو ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها
موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء
النسبة والجوهر والكيف بهذين المعنيين اللذين هما جنس
باعتبار هما لا يصدقان على شئ اصلا وهكذا حال جميع المقولات
التي هي الاجناس العالية في الجملة ان لا يكون معنى الاتصاف به فرعا لاحد
الوجودين الخارجي والذهني فان ما كان اتصاف شئ به تابعا للوجود
الخارجي لا يكون جنسا فانه على المذهب الاصح تكون الماهية والحد
محفوظين في نحوي الوجود الذهني والخارجي فعلى التحقيق المذكور
لا حاجة الى القول بان الحكماء عدوا الصورة الذهنية للجوهر

من الكيفيات على سبيل التجوز والتشبيه كما قيل فانه غير مراد للحكماء
كما يدل عليه قولهم لما عرفوا الجوهر بانه ماهية اذا وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع وعرفوا الكيف بانه عرض بالمعنى الذي
عرفوه وهو ماهية موجودة في موضوع بحيث لا يكون تعقله
موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء القسمة ولا النسبة
حكموا بان جميع الصور الذهنية في تعريف الكيف الذي هو مذكور
في الشفا وامثاله بالحقيقة فحكم الحكماء بذلك الاندراج الذي مبني
على هذا التعريف والحاصل انه لما كان الصور العقلية للجواهر
لا بد لحكمهم باندراجها في الكيف من توجيه باحد الوجوه الثلاثة احدها
ان التعريف المشهور للكيف هو تعريف بالاعم فحكم الحكماء باندراجها
بالكيف انما هو على سبيل التجوز والتشبيه وثانيها ان يقال
القيد المشار اليه سابقا مقدر في التعريف المشهور وحكم الحكماء
بالاندراج ايضا انما هو على سبيل التجوز والتشبيه وثالثها ان يقال
انهم استعملوا الكيف في معنى اعم مما هو مقول بالحقيقة والانسب لعبارتهم
هو الثالث ولذلك اخرناه واما من قال ان الجوهر جنس للجواهر
باعتبار الوجود العيني والكيف جنس لها باعتبار وجودها الذهني
فيرد عليه ان الماهية لا تكون محفوظة في نحوي الوجود الذهني والخارجي
وقد صرح الحكماء ان الماهية في جميع ذاتيتها محفوظة في كلا الوجهين
فان قيل يرد على هذا القائل ان هذا قول بارتسام الاشياء
في الاذهان وقد صرح المحققون بتزييفه قلنا لا يرد عليه هذا فانه التزم
بان الموجود في الذهن هو الموجود في الخارج مع تبدل الماهية من الجوهرية

الى العرضية الكيفية فان ماهية الانسان مثلا هي انسان وجوهرا ذا
وجدت في الخارج واذا وجدت في الذهن فتتبدل ماهيته وتصير ماهية
كيفية خالصة فيكون للانسان ماهيتان احداهما باعتبار الوجود
الخارجي والاخرى باعتبار الوجود الذهني المشترك بينهما امر يشملهما
وهو محفوظ في نحو الوجودين وبهذا تحقق الفرق بين هذا القول
والقول بارتسام الاشباح فان القايلين بالاشباح لا يقولون
بالامر المشترك والحق ان الامر المشترك هو الماهية الحقيقة والاسم
لا يوضع الا له عند التحقيق ولا يصح تبدل ما هو ماهية بالحقيقة نعم
يصح تبدل الاسم باعتبار ما فهمه العوام من اطلاق فعلى هذا القول
الحق القول بعدم تبدل الماهية في نحو الوجودين وجب ان يؤخذ
في تعريف المقولات التي هي اجناس عالية فيد نازل منزلة قولهم
في تعريف الجوهر اذا وجدت في الخارج مثلا وجب ان يقال في تعريف
الكيف انه عرض بحيث لو وجد في الخارج لا يكون تعلقه موقوفا على متقل
الغير ولا يقتضي القسمة ولا النسبة وهكذا يجب ان يعتبر القيد المذكور
في جميع المقولات التي هي اجناس ليصح القول بتبدل الماهيات
والاجناس في نحوي الوجودين والفرض الاصلي ان في العلم مذهبين
احدهما مذهب القائلين بالاشباح وثانيهما مذهب القايلين
بان الماهية نفسها وجدت في الاذهان ولا فرق في الماهية
الموجودة في الخارج ولا بين صورتها العقلية التي هي العلم بالشيء
شيحا محاكيا له مخالفا في الماهية فيكون العلم بالانسان على هذا المذهب
شيحا محاكيا لماهية الانسان الجوهرية فيكون ذلك العرض الذي

هو علم معلوما بالذات ويكون ماهية الانسان معلومة بالعرض والتبع
انتهى والحاصل ان لا فرق بين ما في الخارج وما في الذهن على المذهب
الثاني فالاختلاف انما بلوازم الوجودين فما في الذهن هو الخارج
وبالعكس واما ان ما في نفس الامر فهو ما في الخارج فليس كذلك فان ما
في نفس الامر اعم مما في الخارج وما في الذهن اخص مما في نفس الامر كذا
حققه في الحواشي خاتمة الجزئي حقيقي واضافي فالاول ما يمنع نفس
تصوره من الشركة فيه والاضافي ما دخل تحت اعم فكل جزئي حقيقي
فاضافي اذا تمهد لك ما سبق من المقدمات والمقاصد علمت قول
الاصوليين الامر بالماهية قال الآمدي امر بجزئي من جزئيات الماهية
لا بالكلي المشترك وقال الامام فخر الدين الرازي امر بالكلي المشترك
بين الافراد لا بجزئي معين جار على تحقيق الحكماء وان بعض ما قالته
يكون تحقيقا لمسائل الشروع فمن الفروع المخرجة على هذه القاعدة
الوكيل بالبيع المطلق في شيء معين هل يملك البيع بالغبن الفاحش
ام لا ذهب الامام ابو حنيفة الى الاول وذهب الشافعي وابو يوسف
ومحمد الى الثاني والخلاف الواقع مبين في محله لكن الامام فخر الدين الرازي
رحمه الله نصب مناظرة بين فيها ما هو مختاره في مسائل فرعية وغيرها
ودونها برسالة ونحن نتكفل بسرادها مفصلة مع دفع ما اورده فيها حسبما
اقتضاه النظر القاصر والفكر الفاتر فنقول قال الامام الرازي ملتزما صحة
مذهب امامه الوكيل بالبيع المطلق عن ثمن مثل او غيره بان قال له بع عني
هذا الثوب او انت وكيلي في بيعه لا يملك البيع الا بثمن مثله ولا يملكه
بالغبن الفاحش وقال ابو حنيفة يملكه ودليلنا الدليل عليه اي على عدم

ملكه له ان هذا توكيل بالبيع المطلق والتوكيل بالبيع المطلق من حيث هو مطلق
لا يتناول هذا البيع بخصوص كونه بالغبن الفاحش لا بلفظه بان يدل
عليه لفظ مطابقة او تضمنا ولا بمعناه بان يستلزمه استلزاما
دائميا او اكثريا واذا انتفى التناول فلا يكون ماذونا فيه فلا يصح
فوجب ان لا يصح هذا البيع ثم اخذ في بيان ذلك فقال اما قلنا
ان التوكيل لا يتناول هذا البيع لانه انما وكله بالبيع المطلق والتوكيل بالبيع
المطلق لا يكون بهذا البيع المقيد اما بيان الصغرى فاشار الى انها ضرورية
فقال اما ان وكله بالبيع المطلق فظاهر لا يحتاج الى دليل والدليل على الاطلاق
في البيع عدم التقييد بثمن المثل واما دليل الكبرى وهي ان التوكيل بالبيع المطلق
لا يكون توكيلا بهذا البيع المخصوص بكونه بغبن فاحش فلان مسمى البيع
اي ما وضع لفظه بازائه مفهوم كلي مشترك بين البيع بثمن المثل وبين البيع
بالغبن الفاحش فان الكلي لا يمنع نفس تصوره من وقوعه على كثيرين وما به
المشاركة جنسا كان او نوعا او فصلا او خاصة او عرضا عاما مغاير وفي
نسخة غير ما به المباينة وغير مستلزم له اي للتمايز وايضاحه البيع مفهوم مشترك
بين البيع بثمن المثل والبيع بدونه والمفهوم المشترك بينهما لا يصدق على هذا
المخصوص والتوكيل به لا يكون توكيلا به فثبت ان التوكيل بالبيع المطلق
لا يتناول التوكيل بالبيع بالغبن الفاحش بحسب لفظه اي بحسب
الدالة اللفظية اذ المفروض انه موضوع للمفهوم فلو دل على هذا
بخصوصه لزم اما تعدد الوضع وهو خلاف المفروض او المحال على
فرض الدلالة عليه فان الكلي بنا في الخزئي وللرضي ان يقول ان
اردت بقولك ما به المشاركة مغاير لما به المباينة في الذهن على معنى ان الذهن

يحكم التمايز بين الحيوان وبين الجسم بالحياة مع اشتراكهما في الجوهرية
وعوارضهما وبين الحيوان وبين كونه حيوانا ناطقا وصاهلا فهو مسلم
الا انه يفوت الغرض من التوكيل لان الموكل انما وكله بايقاع بيع خارجا
وان اردت في الخارج فممنوعة لما قد منا ذلك من انه لا تمايز في الخارج
بين العارض والمعروض فان الكلي من حيث انه معروض لعارض من عوارضه
الذاتية تحقق وجوده فيه وجودا واحدا خارجيا على ان واضع الكلي
انما وضع اللفظ بازاء ذلك المفهوم المشترك ليدل على ما تحته
دلالة مطابقية من حيث ان ذلك الفرد مطابق لما في ذهن
الواضع حين وصفه وجهة الخصوصية التي ادعاها لم تلتزمها ونقض
في صحة التزامها فثبت ان البيع المطلق يدل عليه دلالة لفظية وان
التوكيل بالمطلق توكيل به ويكفينا انه لا ينافيه واما قولنا انه لا يتناوله
بحسب المعنى فالدليل عليه اي على عدم تناوله بحسب المعنى هو
ان الافادة بحسب المعنى عبارة عما اذا دل اللفظ على شئ ولذلك
الشئ لازم خارج عن ماهيته اما لازما دائميا بان لا ينفك عنه سواء
كان لازم الماهية او لازم الوجود بينا او غير بين او لزوما اكثريا
بان جاز انفكاكه عنه وهذا قد ذهب اليه المناطقة المذكور وتبعه
التفتازاني وهو الحق بنظر البلغاء والفقهاء فاللفظ الدال على الملتزم
يفيد ذلك اللازم افادة بحسب المعنى لانه انما حصل بملاحظة المعنى
المطابقي فدلالته التزامية وهذا ان وفي بعض النسخ وههنا الامر
اي اللزوم الدائمي او الاكثري اما الاول فلان فيه كونه واقعا
بالغبن الفاحش ليس من لوازم مسمى البيع لزوما دائما فظاهر

لا يحتاج الى دليل وعلى تقدير انه نظري فنقول لان مسمى البيع مفهوم
مشترك بين البيع بثمن المثل وبين البيع بالغبن الفاحش وما به
المشاركة وهو كونه بيعا بصفة الاطلاق لا يستلزم ما به المباينة
وهو كونه مفيدا لكونه بالغبن الفاحش لزوما دائما اى ولو استلزمه
دائما لحصل ما به المباينة اينما حصل به المشاركة وهو محال لا يلزم
ان يكون كل فرد ولو بثمن المثل بغبن فاحش وح يصير ما به المباينة
مشتركا فيه بين كثيرين لان المشاركة في الملزوم مشاركة في لازمه
الذي لا ينفك او يصير ما به المشاركة مختصا وذلك متناقض
فثبت انه لا يستلزمه دائما وهو المطلوب وللرضي ان يقول هذا
الدليل وان استطال به فهو في غير محل النزاع لانا لم نقل يلزمه
دائما حتى يلزم ما ذكره من المحال وانما قلنا البيع بالغبن الفاحش
فرد من افراد مطلق البيع فدلالة المطلق على الكلي من حيث الكلية
مطابقة او يلزمه ونقول المفهوم المشترك من حيث انه صدق
على ما في الذهن اولا وعلى ما في الخارج ثانيا او على ان ما في الذهن هو المعلوم
المفهوم وما في الخارج شيئا وعينا وايا كان فدعوى اللزوم لا يرد
برهان عند ذوي الاذهان فليتامل واما قولنا ان قيد كونه واقعا
بالغبن الفاحش ليس من لوازم مسمى البيع المطلق لزوما ظاهرا
وغالبا فظاهر لا يحتاج الى برهان ايضا او نقول بيع الوكيل بالبيع
عقد معاملة ومبايعة وكل عقد كذلك مشتمل على الشح الى اخره
فهذا العقد كذلك وذلك لان بناء مشروعية المعاملات
ومدار المبايعات على الشح والضنة وطلب الربح ودفع الخسران

فيكون القول بان الرضى بمسمى البيع يستلزم الرضى باستلزامه ما ظاهرا
عند طرف للرضى الثاني وقوع البيع بالغبن الفاحش استلزاما ظاهرا
لا يحتاج الى دليل واقعا غالبا اى اكثريا صفاتا لا استلزاما وقوله
واقعا خبر كان وفي بعض واقع خبر للقول وكان محذوفة اى فالقول
بحصول الرضى مع البيع بالغبن الفاحش واقع على ضد المعقول لان
الرضى انما يتحقق عند الربح والبيع بدون ثمن المثل خسران والخسران
والربح لا يتحققان معا في بيع واحد فالقول به قول يخالف المعقول
ومع ذلك فهو نقيض المعتاد فان المعتاد في العرف ما خسران لا يسمى
بيعا لان العرف اخرج هذا ما قلنا عن المسمى بيعا فثبت ان التوكيل بالبيع
المطلق لا يكون توكيلا بخصوص كونه واقعا بالغبن الفاحش لا بحسب
اللفظ ولا بحسب الاستلزام الدايم ولا بحسب الاستلزام الظاهر
الغالب فثبت ان التوكيل بالبيع المطلق لا يتناول التوكيل بالبيع
الواقع بالغبن الفاحش لا بحسب لفظه ولا بحسب معناه وهذا الخلاف
مفرع على مسئلة وهو ان الامر بالامر هل هو امر بجزئي معين او بالكلي
المشترك كما اسلفناه قال العلائي في قواعده نقلا عن الامام فخر الدين
ان الامر بالكلي امر بالمشترك هو ما حكاه ابو المناقب الزنجاني
عن مذهب الامام الشافعي وان الامر بالكلي امر بجزئي معين
هو مذهب الامام ابي حنيفة رضي الله عنه وكان شيخنا يرجع الثاني ويخرج
عليها مسائل منها هذه المسئلة ثم قال فليس التوكيل بالبيع اذن
في شيء من الجزئيات بخصوصه وانما يملك بثمن المثل نقدا لقيام
القرينة الدالة عرفا على الرضى به دون غيره كما تقدم في قاعدة العادة

انتهى فدل كلامه ان القرينة الدالة بحسب العادة على اعتبار لزوم الرضى
فى مسمى البيع لزوما عاديا ثم ان ما اعتبره من ان العادة خصصت المطلق
بما فيه الرضى دون غيره وحكم به الزاما للخصم مبنى على القول بانها تخصص
المطلق وفيه خلاف قال العلائى نقلا عن العراقى العادة قد تكون عادة
الناس وقد تكون صاحب الشرع فان كانت عادة الناس خصصت
العمومات التى يظنون الناس فى وصاياهم وايمانهم ونذورهم
وطلاقهم وغير ذلك من تصرفاتهم فكل من له عادة فى لفظ حمل لفظه
على عرفه الذى يقع نطقه به اما المتاخر فلا يخصص لفظه سواء كانت
العادة خاصة او عامة ثم قسم بعد ذلك الفوائد الى القولية
والفعلية وجزم بالفعلية بانها لا تخصص فى اثناء كلامه ما يقتضى
انه لا يستحق بها الفاظ الناس ايضا والذى قاله الامام فى البرهان
والغزالى فى المستصفى وغيرهما تقييد ذلك فى الفاظ الشارع مع اطراده
عادة زمانه بفعل خاص فيه ولذا فصل الامام فخر الدين الرازى
فى كتابه المحصول بين العادة التى علم من حالها انها كانت فى زمن
النبى صلى الله عليه وسلم واقر عليها بعد علمه بها وبين غيرها قال
بالتخصيص فى حال التقرير دون ما عداها انتهى كلامه فظهر ان الامام
فخر الدين تخصيص المطلق اذا كانت فى زمانه صلى الله
عليه وسلم واقر عليها فما ذكره هنا مخالف لما صرح به ثم وممن صرح
بالتقييد بالتعارف ههنا الامام ابو يوسف ومحمد كما يصرح لفظ
الهداية ثم ان ما ذكروه من تقييد المطلق بالمتعارف نقضوه فى باب
الاقرار فى حكمهم بان من قال له على الف درهم حيث قالوا يلزمهم بيان

فلم يجعلوا اقرارا على تعارف اهل بلدة والزموه بالف درهم واما الرضى
النيسابورى حيث التزم مذهب الامام ابى حنيفة رضى الله عنه فله
ان يقول ما ذكرته من الدليل فهو فى غير محل النزاع ومحله انما هو البيع
بل باق على اطلاقه او انه خصص بالعادة بحيث اذا لم ينصرف لما رضى
ويسوق الدليل بهذا التوكيل بالبيع المطلق لا يتناول البيع بالغبن وما لا يتناول
فلا يصح فوجب ان لا يصح اما انه لا يتناول فلان العادة خصصته
بما سواه الخ واعلم ان ما ذكره الامام راجع الى تحرير قياس هو ان بيع
الوكيل بالبيع المطلق عقد استهلك به شيأ يتغابن الناس به دون
اذن موكله وكلما كان كذلك فلا يصح فهذا العقد يصح اما انه عقد فلاشتماله
على الايجاب والقبول من مثله لمثله واما انه استهلك شيأ من مال
موكله فلان الثمن دون ثمن المثل فحصل استهلاك شئ من مال موكله
واما انه بدون اذنه فلان التوكيل بالبيع المطلق والتوكيل بالمطلق لا يتناول
هذا البيع لا بلفظه ولا معناه يستلزمه لا دايما ولا غالبا ويسوق الدليل الى
ان يصل الى المطلوب وبهذا هو الذى عليه اكثر المحققين من الشافعية ومنهم
الماوردى وللرضى ان يقول على هذا الدليل لا نسلم انه استهلك شيأ
من مال موكله لان الاستهلاك انما يكون لو لم يكن هناك مقابلة شئ
بشئ واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه حصل الثمن فى مقابلة
المبيع صفقة واحدة ليتحقق به المعنى المقصود للشارع من المبايعات
وهو نقل ملكية الثمن من المشترى للبايع بطريق الوكالة ونقل ملكية المبيع
الى المشترى ويلزمها نقل الاعيان فلا استهلاك للمبيع لا كلا ولا بعضا
اما انه لا كلا فلان الثمن فى مقابلة المبيع واما انه لا بعضا فلان التبعيض

انما يكون بالمتمايزين بين الاجزاء وههنا ليس كذلك ولانه لو اعتبر
لزم انه لو باع بازيد من ثمن مثله ان يكون ذلك الزائد باقيا على ملك
المشترى وانه باطل ولانه لو اعتبر فاما في الواقع او عند الموكل او الوكيل
او في نظر الخرج اللفظ عن الاطلاق وهو خلاف المفروض سلمنا انه
استهلك شيأ من مال موكله نسلم انه بغير اذنه المستلزمة للرضى
فانه لما وكله بالبيع المطلق فقد اذن له في اجزاء العقد لكن لا صريحا بل
ضمنا والاطلاق لا ينافيه وعدم المنافي صارف مع المقتضى وهو
منا الاصل بقاء المطلق على اطلاقه وصدقه على افراده اى فرد كان
ثمن مثل ودونه قلنا الاصل بقاء الخ مسلم لو لم يعارضه معارض وههنا
العادة اخرجته عن مسمى البيع وعن استلزام معناه له قلنا يمتنع جواز تخصيص
المقيد بها سلمناه لكن نمنع الوقوع سلمناه لكن نمنع ان هذا الفرد مما خرج بالعادة
الجواز ان يكون هناك دليل عارض العادة سلمناه انتفاؤه وسلمنا
التخصيص بالعادة سواء كانت في زمنه صلى الله عليه وسلم ام لا
وان كان الاصل لا يقول به كما نقله عنه العلائي في قواعده كما قدمناه
عنه فيلزم ان لا يحنث بهذا البيع وان تخلف الحكم باختلاف العادة
فان اجيب عن الاول بان العرف يعده بيعا فهو صحيح فهذا صحيح وعن
الثاني بان الغرض لا يقدح في التعليل فنقول لا يثبت اطراده وهو
المطلوب وما ذكرتم من ان الاذن مستلزمة للرضى المقصود من مشروعية
المبايعات لتحصيل الربح فهو حق لكن لا يلزم منه الحصول الا لما صح بيع
الاصيل ماله بدون مثله واللازم باطل فالملزوم مثله ونقول الثمن مطلقا
ربح فان به يتوصل الى اعراض اخر انفع من المبيع فان قيل اقترانه بالربا

في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا يدل على اعتبار الربح فانه تعالى
ابطل احد طريقي البيع وابقى اخر وهو البيع قلنا دلالة الاقتران ممنوعة
عند بعض وعلى تسليمها فالربح حاصل بالثمن لما قدمناه ولمطارح الانظار
منا مقام لا يخفى على ذوي الافهام ومثلنا لا يتصور ان يقع منه
بمثل هذا الخبر الزام او افحام واين الثريا من يد المتناول وانما ذلك
لمحات الافهام نطقت بها السنة الاقلام والسلام فقال بعضهم
ما الدليل على ان اللفظ لو دل على شئ لدل عليه اما بلفظه او بمعناه
وما الدليل على صحة هذا الحصر الذي ذكرته واثبت به مدعاك فقال
الشيخ الرضي قايما عن الرازي في وظيفته جوابا عن هذا الدخل صح
الثاني لحصول الرضى بالبيع اى فيما اذا دل عليه بلفظه او معناه
استلزمه واما مثله اى في سواهما فهو اما الاستصحاب للاصل او الضرر
اى لحوق الضرر بالمالك عدلنا في الصورتين عن مقتضى الدليل
وحكمنا بصحة الانعقاد فهما للرضى المدلول عليه لفظا او لازما ففي
ما عداهما يبقى على الاصل وهو بقاء مالكية المالك وحكمنا بعدم الانعقاد
وهذا الدليل هو الملقب بالنافي وقدمنا بيان ذلك ثم ما ذكره من استصحاب
حكم علة الاصل وهو يفاؤه الى ثاني الزمان خالف فيه اكثر الحنفية
قال الزركشي في البحر المحيط المنقول عن اكثر الحنفية انه لا يصلح حجة
على الغير ولكن يصلح للعذر والدفع وقال صاحب الميزان من الحنفية
ذهب بعض اصحابنا الى انه ليس بحجة لابقاء ما كان على ما كان ولا
لاثبات امر لم يكن وقال اكثر المتاخرين انه حجة بحسب العمل به في نفسه
لابقاء ما كان على ما كان انتهى فلعل الرضى او قعه للدفع او انه يقول

بحجيته قال الخوارزمي في الكافي هو آخر مدار الفتوى فان المفتي لو سئل
عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب ثم في السنة ثم في الاجماع ثم في القياس
فان لم يجده فيما خذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والاثبات
فان كان التردد في زواله فالاصل بقاؤه وان كان في ثبوته فالاصل
عدم ثبوته انتهى ثم ما ذكره من النفي فان له حالتين لانه اما ان يكون
عقليا او شرعيا وليس له في الاثبات الا حالة واحدة وهي النفي
لان العقل لا يثبت حكما وجوديا عندنا في ايراد كلام الرضي هذا دليل
على ما قاله من انه قليل الكلام فقلت هذا الوجه الذي ذكرته وان كان
في دفع هذا الدخل اي السوال الذي ذكره هذا البعض الا اني لا ارضى به
لانه بطريق الاستدلال كما هو ظاهر وثبت الحصر فيما صح وفيما بطل به
فقال الرضي اذا لم ترض به فما الدليل على صحة هذا الحصر فقلت الدليل
عليه هو ان اللفظ اذا افاد معنى فاما ان يفيده ابتداء واما ان يفيده
متوسط معناه فان افاده ابتداء فهو الدلالة اللفظية وهو المسمى
على الدلالة المطابقة وان افاده بواسطة معناه فذلك هو ان يكون
مستلزما لامر من الامور استلزاما قطعيا او ظاهرا فعند سماع ذلك
يصير معناه مفهوما ثم ينتقل الذهن من معناه الى لازمه واما ان كان
اللفظ موضوعا لشئ ولا يكون ذلك المفهوم من اللفظ مستلزما لشئ
اخر لا استلزاما قطعيا ولا ظاهرا كان اللفظ مع معناه منقطعا
عن ذلك الشئ واجنبيا عنه ومثل هذا يمتنع ان يصير مفهوما من
ذلك الشئ والعلوم به ضروري فهذا هو الدليل القوي في اثبات
ما ذكرته لانه البرهان القطعي في اثبات المطلوب ولا كذلك ما ذكره الرضي

يمكن دفعه بما بنا في او يعارض الاصل ثم قلت فثبت ان الموكل انما وكله
بالبيع وثبت ان التوكيل بالبيع المطلق لا يكون توكيلا بهذا البيع
بقيد كونه بالغبن الفاحش فثبت ان التوكيل بالبيع المطلق لم يتناول
هذا البيع المقيد واذا ثبت هذا وجب ان لا يصح هذا البيع المقيد
وهو المطلوب فوقع الالزام او الافحام وذلك اي ما ذكره الرضي
حق وهو احد طرق الاستدلال لان اهل النظر والجدال اذا
ذكروا وصفا من الاوصاف اي علة من العلل واراد وان
يفرعوا على ذلك الوصف اثبات الحكم فلهم تقريره طرق مضبوطة
معلومة ويشترط في الوصف ان يكون مؤثرا في الحكم وان يكون
في محل قابل للتعليل به وان يكون ظاهرا جليا وان لا يعارض
باجماع او نص او ما هو اقوى منه وان يكون مطردا ثم ما ذكروه
من التعليل مبني على جواز تعليل الاحكام وفيه خلاف مشهور والحق
الجواز على انها حكم وامارات على الاحكام تسهيلا وارشادا وسياتي
بيان ذلك ان شاء الله تعالى وكلها اي الطرق قائمة في هذا المقام
فالاولى ان تقول الاصل عدم الانعقاد في المبايعات عدلنا عنه
اي عن الاصل وحكمنا بالصحة فيما اذا تناوله التوكيل بلفظه
او بمعناه فعند عدمهما وجب البقي على الاصل استصحابا بالحكم
الاصل في المستقبل وعلى هذا الطريق فلا حاجة لنا الى اقامة الدلالة
اي الدليل على ان اللفظ لا يفيد المعنى الا اذا افاده بلفظه او بمعناه
لانه ثبت المطلوب بالاستدلال والطريق الثاني ان تقول تسلط
الغير على ازالة ملك المالك ضرر ومنهي عنه عدلنا عنه فيما اذا وجد التوكيل

بلفظه او بمعناه فعند عدمهما يبقى على الاصل استصحابا بالحكم الاصل
اذ لا مزيل له فان الرضى مفقود لعدم ما يدل عليه بخلافهما والطريق
الثالث ان نقول عصمة ملك المالك تقتضي ابقاء ذلك الملك
علينا عنه عند تحقق الرضى بازالته فيما اذا تناوله بلفظه او بمعناه
فعند عدمه اى عدم ما يدل على الرضى بازالته يبقى على الاصل ثم
هذا مبنى على تخصيص العلة به فانه حيث خصصت علة الاصل
وخرجت الصورتان عن حكمها وفيه اقوال الجواز مطلقا المنع
مطلقا الجواز في المنصوصة دون المستنبطة الجواز في اصل المذهب
لا في علة النظر حكاه السهيلي في ادب الجدل عن بعض الحنفية وهو
مردود والحق الجواز وبعد معرفتك بشروط العلم امكنك ابطال
الوصف المقتضي عدم الانعقاد في محل النزاع الرابع اما ان نقيس
ما بعد هذا التوكيل على ما قبله والجامع دفع الضرر والناشي عن حصول
الغبن والخسران وللرضى ان يقدح في هذا القياس بما قدمناه واجراه
ههنا فيه بعد عن المرام وقد اسلفنا بقية صور الاستدلال فلينظر
ما يمكن ايراده وما لا يمكن واعلم ان الدليل المذكور في هذا المقام في محل
المناظرة فينقسم الى قسمين احدهما ان يكون دليلا على اثبات المطلوب
ومع ذلك يكون واقعا للدليل الذي عليه تعويل الخصم والثاني
ان يكون منبتا للحكم الا انه دافع لمعارضته الخصم والقسم الاول
هو النهاية في الحسن والكمال والدليل الذي ذكرناه ههنا من القسم
الاول لان اعتماد اصحاب ابي حنيفة رحمه الله تعالى وافق الامام عليه
فقد قدمنا ان ابا يوسف ومحمدا وافقا الشافعي رضي الله تعالى عنه على ذلك

سنورد لفظ الهداية في هذه المسئلة على قولهم وكله بالبيع وهذا بيع
فوجب ان يدخل تحت التوكيل فلما بينا في الدليل الذي قررناه ان التوكيل
بالبيع لا يكون توكيلا بهذا البيع كان قدحا في دليلهم وابطالا للكلام
الذي عولوا عليه في اثبات قولهم فكان هذا البيع من الدليل على اكمل
كلام يمكن ذكره قال في الهداية الوكيل بالبيع يجوز بيعه بالقليل والكثير
والغرض عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا لا يجوز بيعه بنقصان
لا يتغابن الناس فيه ولا يجوز الا بالدراهم والدنانير لان مطلق
الامر مقيد بالمتعارف لان التصرفات لدفع الحاجات فتتقيد
بموافقها والمتعارف بثمن وبالنقد ولهذا يتقيد التوكيل بشراء المعجم
والجهد والاضحية بزمان الحاجة ولان البيع بغبن فاحش بيع
من وجه وهبة من وجه وكذا المقابضة شراء من وجه بيع من وجه
فلا يتناوله اسم البيع وله ان التوكيل بالبيع مطلق فيجري على اطلاقه
في غير موضع التهمة والبيع بالغبن الفاحش وبالغبن المتعارف عند
شدة الحاجة الى الثمن والتبرم من الغبن والمسائل ممنوعة على قول
ابي ح على ما هو المروي عنه وانه بيع من كل وجه حتى ان من حلف لا يبيع
يحنث به غير ان الاب والوصي لا يملكان مع انه بيع لان ولايتهما نظرية
ولا نظر فيه والمقابضة شراء من كل وجه لوجود حد كل واحد منهما والوكيل
بالشراء يجوز عقده بمثل القيمة وزيادة يتغابن الناس في مثلها ولا يجوز فيما
لا يتغابن الناس في مثله لان التهمة متحققة فلعله اشتراه لنفسه فاذا لم
يوافقه الحقه بغيره على ما مر حتى لو وكله بشراء شيء بعينه قالوا ينفذ على الامر
لانه لا يملك شراءه لنفسه انتهى ولا يخفى ان سائر ما قرره في البيع بالغبن الفاحش

يجرى فى النقد والنسبة اذا الحكم واحد فليتنبه له فقال بعض الحاضرين
يحتمل انه ذلك البعض السابق ويحتمل انه غيره على سبيل الدخل فهذا الكلام
ذكرته يقتضى انه اذا باع بثمن المثل ان لا يصح لان خصوص كونه واقعا
بثمن المثل مربوجب امتيازا حد نوعى البيع عن النوع الآخر فالتوكيل
بالبيع الذى هو القدر المشترك لا يكون توكيلا بهذا القيد فوجب ان لا تصح منه
بيعه بثمن المثل وياتى قد متعلج فقلت سلم ما ذكرت من اللزوم وعدم دلالة
لفظ المطلق من حيث هو مع قطع النظر عما فى المتفاوت عليه بخصوصه
الا انى ذكرت فى دليلى ما يكون دفعا لهذا الكلام من انى قلت دلالة المعنى
هو ان يدل اللفظ على معنى وذلك المعنى يستلزم شيئا آخر استلزاما
قطعيا واما استلزاما ظاهرا وغالبا لان مدار المبايعات على هذا المعنى فالمرضى
بالبيع يكون رضا بهذا القيد بحسب الظاهر العام الغالب واما الرضى بالبيع
فانه لا يكون رضى بوقوعه بالغبن الفاحش لان هذا قيد قاعدة المعاملات
ونقيض الامر الظاهر الغالب فى البياعات فصح ان يقول التوكيل بالبيع
توكيل بالبيع الواقع بالغبن الفاحش لان ذلك ضد المعلوم ونقيض
الوجود والمشهور وعند ذلك تقرير هذه الكلمات انطلقت السنة القوم
بالثناء والتعظيم وحاصل هذا انه سلم عدم دلالة المطلق عليه وانما دل
المطلق بواسطة الرضى المستلزم لصحة خصوص البيع بثمن المثل لاشتماله
على الرضى الذى هو مدار مشروعية المبايعات ولم يتعرض لاثبات دلالة اللفظ
عليه لانه لو تعرض كذلك للزم منه مخالفة ما ذهب اليه من ان الكلى لا دلالة
على الجزئى من حيث هو جزئى كما اسلفناه وما ذكره فى الزام مذهب انه
لا يدل على ان المطلق لا يصدق بفرد من حيث انه لا وجود للماهية

لا بفرد فقد ذكرنى تفسيره ما يدل على ما قدمناه فى المعارضة قال فى قوله
تعالى يا ايها الناس اعبدوا معناه ادخلوا هذه الماهية فى الوجود فاذا
ادخلوا الفرد من افراد الماهية فى الوجود فقد ادخلوا الماهية فى الوجود
لان الفرد من افراد الماهية مشتمل على الماهية لان هذه العبارة
عبارة عن العبادة مع قيد كونها هذه ومتى وجد المركب فقد وجد
قيداه فالآتى بفردات من افراد العبادة آت بتمام مقتضاه انتهى
فقد حكم بالخروج من عهدة الامر بالاتيان بفرد من افراد العبادة لكن
لم يعتبره ههنا جريا على القاعدة المقررة ان الامر بالكلى لا يكون امرا
بجزئى على ما اختاره كما عليه اكثر الاصوليين والزموا بلوازم منها
كون المطلق موقوفا عن العمل به الا بعد البيان وربما يتمادى البيان
ومنها عدم المتبادر فى الامر بالمطلق ولزوم عدم فراغ الذمة بالاتيان
بفرد من افراده لان المامور به كلى لا فرد ومنها ان لا فائدة فى
اطلاق المطلق حال الاطلاق وكلها بلوازم قد انفصلوا عنها فى ايراد
ههنا تطويل واعلم ان ما ذكره الامام مع طوله وتكراره يرجع الى ان المطلق
لو دل على جزئى معين لزم التناقض واللازم باطل فالملزوم مثله
وبين الملازمة بما حاصله لانه لو دل فاما مع بقاء الاشتراك او مع
سلبه لا سبيل الى الاول لانه يلزم ان يكون ما به المشاركة جزئيا
والجزئى كليا وانه محال ولا الى الثانى لانه خلاف المفروض اذ المفروض
انه كلى واما انتفاء اللازم فلانه لو ثبت لزم انتفاء الكلى او سلب
واللازم باطل فالملزوم مثله ثم رايت لبعض المحققين معارضة لدليل
الامام ونحن نورد ما يجرد فيها وهو قوله ويمكن المعارضة على وجهين

احدهما النظر الجلي والاخر مقتضى النظر الدقيق اما الاول فبان يقال اشتهر
بين النظار والفضلا في العقليات ان الاعم لا يستلزم احد انواعه
عينا وانما يستلزم الاعم مطلقا الاخص لا اخص معينا وانما استلزم
مطلق الاخص لضرورة وقوعه من الوجود فان وجود الحقايق الكلية
في الوجود مجردة محال فلا بد لها من شخص تدخل فيه او معه فلذلك
صار اللفظ الدال على وقوعها من الوجود يدل بطريق الالتزام على
مطلق الاخص وهو اخص معينا وهذا هو القول المطرد بين الفقها
والنظار ولا يكاد يختلف بينهم في ذلك اثنان فالبيع الدال على الكلية
ان هذا المفهوم الكل بلا شرط الشئ لا تدخل في الوجود الا في شخص من افرادها
من البيع بالمثل او بالغبن الفاحش او الناقص مكان كل فرد من افراده
من مدلوله الالتزامي والثاني نفرق ونقول بعض الاعم لا يستلزم
الاخص عينا وبعض الاعم يستلزم الاخص عينا ونحرر ضبطها والفرق
بينهما ان الحقيقة العامة تارة تقع في رتب مرتبة بالاقل والاكثر والجزء
والكل وتارة تقع في رتب متسابقة فمثال الاول مطلق الفعل اعم
من المرة واحدة والمرات والمرة مرتبة ادنى والمرات مرتبة عليا لان
فوقها اي فوق المرة ومع ذلك فلا بد في دخول الفعل في الوجود من المرة
الواحدة عينا لانه ان وقع في المرات وقعت المرة وان وقع مرة واحدة
وقعت المرة الواحدة فالمرة الواحدة لازمة الدخول في ماهية الفعل
بالضرورة والماهية الكلية مستلزمة لهذا النوع الاخص عينا بالضرورة
وكذلك اخراج مطلق المال يدل بالالتزام على اخراج الاقل عينا وكذلك
كل اقل مع اكثر الماهية الكلية المشتركة بينهما مستلزمة احد نوعيها

فهذا الاقل والاول بالضرورة كما تقدم واما مثال الاعم الذي لا يستلزم
احد انواعه عينا فهذا هو العام والاكثر في الحقايق الذي لا يكاد يعتقد
غيره كالحيوان فانه لا يستلزم الناطق ولا البهيم من انواعه مع انه لا يوجد
الا في ناطق او بهيم ولا يوجد في غيرهما وسبب عدم استلزامه احدهما
عينا مباينتهما فاذا قلت في الدار حيوان لا يعلم انه ناطق او بهيم وكذلك
حقيقة العدد لها نوعان الزوج والفرد وهي لا تستلزم احدهما عينا
وكذلك اذا قلنا حقيقة الاشعار للفظها بسوادا او بياض بخصوصه
نعم لا بد من خصوص لكن لا يتعين بخلاف القسم الاول فانه يتعين فيه
احد الانواع فهذا التحرير يظهر بطلان قول المكلف لوكيله بع دلالته
على شئ من انواع هذا اللفظ لا المثلي ولا الفاحش ولا الناقص لانه
يشعر ذلك بالثمن الجنس الذي هو مطلق الثمن لانه ادنى الرتب فلا بد
منه بالضرورة فكان اللفظ دالا عليه بطريق الالتزام والزايد على ذلك
دلت عليه العامة والله الموفق انتهى اقول وفي باتين المعارضتين
بحث اما في الاول فلان دليل السايل نفي دلالة المطلق على هذا الخاص
التزاما على معنى انه لا يلزم من تصور المطلق تصوره لا قطعا ولا عادة
من حيث هو مطلق وما ذكره في المعارضة وحكم باستلزامه له انما هو
المطلق مع اعتبار قيد الوجود على معنى ان المطلق اذا تحقق في الخارج
مطلقا لا معينا واين احدهما من الاخر والمعارضة هي الممانعة والحاصل
ان السايل منع ان يتحقق في العرف بهذا الخاص وامافي المعارضة الثانية
فنقول ايضا لا يخفى ان من تصور الماهية المطلقة لا يلزم ان تتصور
ما يترتب على وجودها من اللوازم وانما تصور اللوازم اللاحق للوجود دون

عن اعتباره واما ما ذكره من الفعل المامور به يحصل وبيع فانما يدل
على الماهية ولا دلالة له على المرة ولا التكرار وانما دلالته على الماهية
المطلقة واعتبار المرة انما جاءت من مقتضى العقل من حيث ان الامتثال
انما يكون باخراج الماهية الى الوجود فيكفي في تحقق الامتثال الاتيان بها
مرة فللضرورة الامتثال الا انه لازم معناه اذ لو كان كذلك لزم ان
ينفده اللازم عن الملزوم مع ان معنا من الاوامر ما اعتبر فيها التكرار
وقد يقال التكرار لازم للمرة من حيث انها داخلة فيه فلم ينفك اللازم عن الملزوم
ويمكن ان يجاب عنه بان المرة اللازمة له عين المرة التي بها التكرار فانفكاك
اللزوم فليتامل ولما فرغ من تقرير مدعاه واثباته شرع في بيان ما اورد
على دليله فقال ثم ان الرضي النيسابوري شرع في الاعتراض وقد ذكرت
انه كان رجلا مستقيم الخاطر بعيدا عن الاعوجاج فلم يجد في المقدمات مقدمة
يقدر على اظهار النزاع فيها لا دليل على عدم الوجود بل الصواب ان يقول
بعد ان حكم عليه بانه مستقيم الخاطر وبعيد عن الاعوجاج المستلزم لعلمه
بانها كلها نظرية لم تصل الى ضروريات فلم يقدح في مقدمة من مقدمات
دليلي وذكر كلمات غير مضبوطة وكان يتركها سريعا ويعدل الى كلام
اخر الى ان قال سلمت انه وكله بالبيع لا وجه لقوله سلمت كما اشار اليه
فيما سياتي من انه لا نزاع وسلمت ان احد اجزاء ماهية البيع الذي وقع
فيه النزاع وهو بالغبن الفاحش حيث جعلت المطلق مشتركا بينه
وبين البيع بثمن المثل فنقول احد اجزاء هذا البيع المطلق قد تناوله التوكيل
وكل ما تناوله التوكيل وجب ان يصح فوجب ان يصح فاذا صح اجزاء
ماهية هذا البيع وجب ان يصح هذا البيع لان كل من قال احد اجزاء
ماهية البيع يصح قال انه يصح هذا البيع ولما اورد هذا الكلام ظهر اثر الفرح
والسرور على وجهه وكنت ساكتا الى ان تمم هذا الكلام فلما خضت في
الجواب قلت هذا الكلام مدفوع من وجوه الاول انه لا نزاع في ان التوكيل
تناول مسمى البيع الذي هو مفهوم مشترك فلا نزاع ايضا في ان البيع
الذي هو مفهوم مشترك جزؤ من ماهية هذا البيع لانه عقد معاوضة
بغبن فاحش فهذا يدل التزاما على انه وقع الرضا بجزؤ من ماهية هذا البيع
فان ماهية مركبة من جنس وفصل فالجنس مرضي به فالفصل مرضي به
والملازم وجود الماهية المركبة من جنس وفصل ملزوم عنها عوارض
الجنس الذاتية وهو محال وقوله الا ان تحت هذا اللفظ مغالطة معلق
فاذا صح احد الخ فانه حكم بان الرضى بالجزؤ وهو الماهية المطلقة رضا
بالماهية مع جزؤيا وبيانها ان هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما انه وقع
الرضى بالماهية التي قد تعرضها في وقت ما انها جزؤ من اجزاء ماهية
هذا البيع محذوفا اي حال كون الماهية محذوفا عنها هذا الاعتبار العارض
وهو الغبن الفاحش سواء اعتبر فيها عارض قيد ثمن المثل وازيد منه
او بدونها فهي مجردة عن اعتبار قيد الغبن الفاحش فقط كما هو واضح
وثانيهما ان يقال انه وقع الرضى بالبيع المطلق لكن لا مجردا عن القيود بل
من حيث انه جزؤ من اجزاء هذا البيع الذي هو بغبن فاحش والفرق بين
الاعتبارين اي كونه جزؤا له وكونه ليس جزؤا له ظاهر فان البيع من حيث
انه بيع ليس الا انه بيع اي فالبيع المطلق عن هذا ليس الا انه بيع مغاير
لنفسه باعتبار قيده فلم يجد الحمل فاما اذا اخذ مسمى البيع من حيث انه
جزؤ من اجزاء هذا البيع يكون معا مع قيد كونه جزؤ من اجزاء ماهية البيع

بالغبن الفاحش فالمغايرة بينهما بالاطلاق والتقييد فهنا ليس الماخوذ
هو البيع من حيث انه بيع وهو البيع المطلق بل البيع مع قيد كونه من ماهية
هذا البيع فالمرضى به المطلق عن قيد كونه جزؤ هذا البيع فان عينت يقولك
احد اجزاء ماهية هذا البيع وقع حينا به ان البيع من حيث انه بيع من غير
قيد كونه جزؤ من هذا البيع المخصوص مرضى به فهذا مسلم فليس لاحد ان
يقول انه غير مرضى ثم اشار الى موضع الغلط فقال الا ان هذا التقدير
لا يصح قولك ان كل من قال بصحة اجزاء هذا البيع قال بصحة هذا البيع لان
حاصله يرجع الى ان كل من قال بان ماهية هذا البيع الذى ليس بجزؤ لهذا
البيع تصح قال بان هذا البيع يصح ومعلوم ان ذلك باطل لانه يلزم
على فرض صحة هذا الانتاج ان الحكم على المغائر للشئ ان يكون حكما على ذلك
وانه معلوم البطلان واما ان عينت بقولك احد اجزاء الماهية مرضى
هو ان البيع مع قيد كونه جزؤ من ماهية هذا البيع الواقع بالغبن الفاحش
مرضى به فهذا ممنوع لانا قلنا المرضى به هو البيع لا البيع مع هذا القيد
فثبت ان الكلام على الوجهين مغالطة لكن على الاول اظهر اقول
ما قرره فى هذا المقام حمل الكلام المرضى على غير ما اراد فان كلام الرضى مبنى
على ان الرضى من لوازم البيع المطلق كما اعترف به الرازى ولا اشتباه
ان المطلق جزؤ من المقيد ولوازم المطلق لا تنفك عنه الا ترى المتحرك
بالارادة اللاحق للحيوان ملحق الانسان ضرورة والا لزم وجود الملزوم
بدون لازمه وغاية الامر ان الرضى يتحقق بالمثل وبدونه والا لزم
ان لا يسمى بيعا لان انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وايضاح ذلك
انا نقول الرضى فى البيع اما ان يكون لذاته او بجزؤه او بخارج لازم اما انه لذاته

فهو باطل اذ لا يلزم من تصوره تصور لازمه واما انه بجزؤه فذلك الجزئى
اما ان يكون تمام المشترك بينه وبين غيره من المعقود اولا والثانى
اما ان يكون فصلا او خاصة وعلى التقادير فيحتاج الى وسط فى ثبوته
للبيع المطلق وبعد ثبوته فهو لازم الماهية ذهنا او خارجا والخارج
انما يتحقق بفرد سواء كان ثمن مثل او دونه فتحقق ان كلام الرضى جار
على التحقق وان حمل الرازى على ما قرره من مثله لا يليق وكيف وقد اخذ
عنه الاركان الاربعة الذين لهم بواسطة القدم الراسخ من المناظرات
ومن اجلهم ركن الدين العميد وقد وصفه بانه بعيد عن الاعوجاج وما اورده
عنه وحمله على مراده خروج عن نهج استقامة الخاطر وهذا ما ظهر لهذا الحاقر
والله اعلم والوجه الثانى فى الجواب حاصل كلامك يرجع الى انه ان صح احد
اجزاء الماهية وجب ان تصح كل الماهية بنى الاول على الرضى وهذا على
الصحة وهذا لانه لا يلقى فى حصول صحة الماهية حصول صحة احد
اجزائها ولا يكفى فى حسن الماهية حسن احد اجزائها والحاصل ان صحة
احد اجزاء المركب لا يستلزم صحة المركب اما حاصل دليلى فيرجع الى انه احد
اجزاء الماهية يكفى فى فساد المجموع وهذا الفرق بين صحة الجزء لا يستلزم
صحة الكل وفساده يستلزم فساد الكل فى العلوم العقلية بالبراهين
القاطعية لا يخفى ان ما ذكره مسلم الا اننا فى محل النزاع نمنع فساد الجزء
والا بعد تسليم ان الصحة كالرضى يجرى من طرف الرضى ما اسلفناه
والله الموفق للصواب واشار الى تنوير فقال والمثال الذى يليق بافهام
الفقهاء هو ان الكفر لم يقبح لكونه ممكنا ولكونه عرضا ولكونه اعتقادا
وانما قبح لكونه المخصوص كونه اعتقادا مخالفا للمعتقد فهذا القيد لواحد

الموجب للقبح كفر فى الحكم عليه بالقبح وحسن سائر القيود لاتدل على حسنه
فهذا المثال تنبيه لا دليل لانه جروئى على ان صحة بعض اجزاء الماهية
لاتدل على صحتها اى الماهية واما فاسد احد اجزاء الماهية فانه يكفى
فى فسادها وعند هذا تم الكلام وانقطع الخصام وانطلقت الالسن
بالثناء والتعظيم والله تعالى اعلم هذا منه لمجرد الدفع والا فمذهب اهل
السنة ان التحسين والتقبيح لبسا عقليان فالماهية المامور بها حسنة
والمنهى عنها قبيحة فالجزء الذى اخذ جزء الماهية الحسن والقبيحة قبيح
فالكفر من حيث ما ذكره لا باعتبار جزويته له حسن وباعتبار الجزوية
قبيح وفى كلامه هذا بحث فان قوله وحسن سائر القيود الخ ان اراد ان
حسنها لوصف العرضية او لوصف الامكان وانه له بمقتضى ذلك
الوصف ولامر خارج عنه وايا كان فهو باطل كما هو مقرر فى محله
وان اراد انه مامور به من حيث انه عرض وحركة اختيارية او ممكن فانه
من هذه الحيثية ان اعتبر قيامه بمكلف فهو باطل وان اعتبر من حيث انه
اثر قدرته تعالى فهو السابر فيوده حسن وههنا قد تم الكلام مع هذا البحر
الهمام لكن الواجب على ذوى الافهام معرفة الحق بالرجال والرجال بالحق
واقول لا حول ولا قوة الا بالله المسئلة الثانية كان فى بلدة بخارا رجل
يقال له النور الصابونى وكان يزعم انه متكلم القوم واصوليهم واتفق
انه كان قد ذهب الى الحج ورجع ثم صعد المنبر وقال يا ايها الناس
ذهبت من هذه المدينة الى مكة ورجعت منها فما وقع بصرى على
وجه شخص يستحق ان يسمى انسانا وذلك لانهم كانوا فى غاية البعد عن الفهم
والادراك ولما ذكر هذا الرجل هذا الكلام على المنبر وكان قد حضر فى ذلك

المجلس جمع عظيم من اهل العراق وخراسان تاذوا من هذا الكلام
واستوحشوا بسببه ثم انهم حضروا عندى ونقلوا هذا الكلام الى وقالوا
انه نسب اهل خراسان واهل العراق الى الجهل والبلادة وقلة الفهم وكثير ممن
وحين كانوا فى حكاية هذا الكلام دخل انسان الى وقال ان النور الصابونى
دخل الى دارك لاجل الزيارة فقمت وذهبت الى الدار فلما رايته
اكرمته على مقتضى العرف والعادة فلما حضنا فى الكلام سالته عن
كيفية سفره فاعاد ذلك الكلام الموحش بتلك العبارة وقال انى
منذ خرجت من بخارا الى ان عدت اليها ما رايت احدا يعرف شيا
من علم الاصول ويخوض فى بحث من هذه المباحث فقلت له فكيف عرفت
انه لم يكن فى تلك البلاد احد يعرف من هذا العلم شيا وهل ناظرت مع احد منهم
وهل خضت فى شئ من المباحث معهم فقال لا فقلت كيف عرفت خلوهم
عن هذا العلم فقال لانى عقدت مجلس التذكير فلم اجد منهم سوالا على
فى تلك المسائل فقلت له هذا استدلال فى غاية الضعف وذلك
لان العلماء يستنكفون من ايراد السوالات فى مجلس الوعظ فسكوتهم
عن ايراد السوالات فى هذه المجالس لا يدل على عدم علمهم بهذه المباحث
فظهر سقوط الاستدلال بمجمل الرجل ثم قلت وما تلك المسائل التى
ذكرتها على المنبر مع ان القوم ما اوردوا سوالا ولا بحثا ولا اشكالا
فقال كنت اقرر مسئلة الرؤية يحتمل ان يكون المراد من الرؤية رؤية
البارى تعالى وتقدس او ما هو اعم منها والقوم كانوا حاضرين فما
اوردوا سوالا على ولا بحثا ولا انكارا ولا اشكالا فقلت ولعلك عولت
فى صحة الرؤية على دليل ان المصحح لها هو الوجود فقال نعم يحتمل ان يكون

اراد بالوجود هو ما ذهب اليه الاشعرى من ان وجود كل شئ عينه ويحمل انه
اراد ان الوجود زائد عن المفهوم الذات فقلت له وهل انت من المثبتين
للاحوال ومن نفاتها والحال واسطة بين الوجود العدم فان المفهوم
اما ان يكون له تحقق فى الخارج اولا الثانى المعدوم والاول اما ان يكون
تحققه تابعا لغيره اولا والاول الحال والثانى الوجود كالعالمية فان
تحققها انما يكون بتبعية تحقق الموصوف بها واول من تكلم بها ابو هاشم
فاحدث فيها رايا ونفاها ابو الجبائى ووافقه الاشعرى واتباعه امام الحرمين
فى آخر اقواله واثبتها الباقلانى بعد تردد والمثبتون لها قالوا هى قسمان
معللة وغير معللة وشرط ابو هاشم لصحة وجودها الحياة ونفاها الباقلانى
وعرفها بانها صفة الموجود ولا تتصف بالوجود ولا بالعدم ولا تتصف بها
الا الجزء الذى قامت به دون غيره من الاجزاء وقال تتصف بها كل الاجزاء
والضابط ان كل موجود له خاصة يتميز بها عن غيره فانما تميز بخاصية
هى حال وما يتماثل المتماثلات ويختلف المختلفات به فهو حال وهى التى تسمى
صفات الاجناس والانواع والاحوال معلومة عند المثبتين وليست موجودة
ولا اشياء ولا توصف بصفة وعند ابن الجبائى ليست معلومة على حالها
فانما يعلم من الذوات فقال ما الحال واى تعلق لهذه المسئلة باثبات الحال
ونفيها الظاهر من هذا انكار الحال وتعلقها بهذه المسئلة كما هو
مذهب النافين وهو الاكثر كما قدمنا فكانه ليست الحال معتبرة ولا لها
تعلق بمسئلة الرؤية المذكورة اذ التعلق فرع ثبوتها ولم تثبت فان الاشياء
تتماثل وتتخالف بذواتها المعينة واما الاجناس والانواع فمرجع عمومها
الى الالفاظ الدالة عليها وكذا خصوصها وقد يعلم الشئ من وجه

والوجوه اعتبارات عقلية لا ترجع الى صفات هى احوال بمقتضى الذوات
انتهى فليس التماثل والتخالف بامر زائد على الشئ المماثل والمخالف فيما هيئته
التى بها التخالف ولونيته التى بها التماثل هى عين ذات ذلك اللون
فلا شئ زايد فلا حال وما يتوهم من الامور ان مثله كمطلق اللونية
والخاصية كخصوص البياضية فهو مجرد عبارة لفظية لا يثبت من مدلولها
معنى فى الذات يعم او يخص لا ذهنا ولا خارجا واما حمله فى انه انكار للحال اثبات
القول فيها اثباتا ونفيا على المفزع على اثباتها ان مصحح الرؤية هو الوجود
وهو حال نفسه فهو وان صح لكن حمله على ما حملناه عليه اولى من ما حكم به عليه
ولعل غرضه فى ذلك ليس بيان جهالته فى مقالته ولذا قال فقلت
لما صرحت بهذا الكلام بانه ليس من زمرة العقلا وسياتى ان مثل ذلك
لا ينبغى لان يتوهم فى العلماء الراسخين فانا احكم عليك بانك لست
من زمرة العقلا فضلا عن ان تكون من العلماء والا فاخبرنى قال النور الصابونى
فى بداية الاصول ما نصه بعد ما ذكر الادلة على جواز رؤية البارى السمعية
ومن حيث المعقول ان امكان الرؤية فى المشاهدة من الوجود لا غير والله
تعالى موجود فيجوز ان يرى ودلالة ذلك انا راينا فى الشاهد اشياء مختلفة
الحقايق نحو الجواهر والاجسام والالوان المختلفة كالبياض والسواد والالوان
المختلفة كالحركة والسكون والحركة بحقيقتها تخالف السكون وكلاهما
يخالفان السواد والبياض والاعراض بجملتها تخالف الاجسام والجواهر
فلا بد من وصف عام يشمل الكل ليحال جواز الرؤية الى ذلك الوصف
لتطرد العلة او تنعكس وليس ذلك الا الوجود انتهى كلامه فدل على ان
اعتبار وصف الحال هو المدار فى تحقيق الرؤية من هذا كيف يقع

من هذا الامام فی حقه مثل هذا الکلام فقوله وما الحال اما من تجاهل العارف
او من باب قصر الجدال حیث علم ان لا ینجع له المقال معه فی الحال وعلی
الخصوص حیث نفی کونه من زمرة العقلا فشق علیه هذا الکلام واضطرب
فقلت له لا تضطرب واصبر علی قولی لک هذا فان قدرت علی بیان
ای اثبات ما التزمت لک من انک لست من زمرة العقلا وجب علیک ذ
السکوت بعد ذلک وان عجزت ای ظهر لک عجزی عن ذلک فافعل
بعد ذلک ما تزید من تضعیف دلیلی والزامی وافحامی فلما علم انه
لا مقدرة له علی شیء من ذلک قال وکیف هذا البیان ای الدلیل فقلت
انک تقول السواد یصح ان یری فلا جائز ان یکون المصحح هو الامکان
او الحدوث فهذه غیر معللة بکونه سوادا ای بالذات بل هی معللة
بکونه موجودا او وصف زاید علی کونه سوادا او هو کونه موجودا لان
الوجود وصف شامل للذوات وما قام بها فان کان کونه سوادا
هو کونه موجودا ویحتمل ان یکون ضمیر کان المستتر راجعا للوجود ای
ان کان الوجود کونه سوادا کان مورد النفی والاثبات واحدا حیث
نفی العلیة عن السواد واثبتها للوجود وهما بمعنی واحد من جوزه
کان خالیا عن العقل ویمکن ان یقال من طرف النافیین المحال ان یقال
السواد من حیث انه سواد والوجود من حیث انه وجود مفترقان والتمایز
ذاتی وذات البیاض لا شرکة له مع السواد لان البیاض المعین لا یشارک
بیاضا اخر معینا فکیف بسواد وهما مفترقان دائما واشتراکهما فی اللونیة
مثلا لا یوجب ان یحصل فی احدهما او کلیهما وصف بل انما هو عموم بحسب اللفظ
ولیس امرا زاید یسمی حالا به الاشتراک او الافتراق ولو کان ما به الاشتراک

معنویا لتشبث للحال حال ذا الاحوال مشترکة فی هذا الاسم ولو نبت للحال
لزم التسلسل وانه باطل وفیما نحن فیه فاشتراک السواد والوجود
فی العرضیة لیس معنویا فالمرئی هو الوجود المقید بکونه سوادا لا السواد
بواسطة الوصف الزاید هو الوجود فان وجود کل شیء عینه فظهر بهذا
ان قوله وای تعلق للحال بهذه المسئلة علی نفی المتعلق بناء علی مذ
نفاة الاحوال وتوجیهه علی نحو ما ذکرا عظم دلیل علی انه من الراسخین فی العلم
وان حمل علی الاستفهام فالا لیق بحال الامام تحقیق البیان علی نفی الحال
واعترض بانه لو کان التمایز بین الاشیاء ذاتیا ولا اشتراک بینهما بطل
القول بالقضایا العقلیة والخصم باب الاستدلال فانه حکم بکلی علی کل
او جزئی بواسطة الاندراج ولبطلت الحدود فانها حکم عام علی افراد المحدود
فلم یصل بکتسب لا تصدیقا ولا تصورا ودعوی لزوم التسلسل مدفوع
بان حال الحال نفس الحال واما ان قلنا ان کونه سوادا مغایر لکونه موجودا
والتغایر هو استقلال کل واحد من الغیرین عن الاخر ان کانا ای کل واحد
منهما موجودا لزم قیام العرض الذی هو الوجود بالعرض الذی هو السواد
لکن عندی انه محال باطل وهو مذهب المتکلمین وذلک لانهم
قالوا الممکن اما ان یکون تحیزه تابعا للجوهر اولا والاول العرض والثانی
الجوهر فاخذوا فی مفهوم التبعیة للجوهر فلو اعتبر تبعیته لعرض لبطل
التقسیم والحصر العقلی ولو جاز قیام عرض بعرض فلا بد من انتهاء سلسلة
الاعراض الی الجوهر ضرورة امتناع قیام العرض بنفسه والمراد بقیام العرض
بالجوهر لون تابعیاله فی تحیزه وذهب بعضهم الی ان المراد بالقیام اختصاص
الناعت بالمنعوت بحیث یسمی المنعوت محلا والناعت حالا کاختصاص اللواد

بالجسم لا الجسم بالمكان فلا يمتنع قيامه به اذ القيام بهذا لا يختص بالمتحيز كما
في صفات الباري عند المتكلمين وصفات الجواهر المجردة عند الحكماء
لفقد المجرد فيها واما انتهاء العرض الى الجوهر فلا نزاع فيه لكنه لا يوجب
قيام الكل به بجواز ان يكون الاختصاص الناعت بين بعض الاعراض
بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء ودلائل الفريقين
منعا واثباتا الى المبسوطات وان كانا اي الوجود والسواد متميزين
اي لا تحقق لهما في الخارج فهذا ايضا محال يلزم ان يقال ويصدق
السواد الموجود عدم محض ونفي صرف كما يقال الممتنع ما لا يمكن وجوده
عدم محض ونفي صرف واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فللان
البرهان قطع بانه لا فرق بين العدم والنفي والعدمي كما انه لا فرق
بين الوجود والثبوت فلو صدق لزم ان يكون الوجود عدما وانه
خلاف المعقول قال في مختصر المقاصد وشرحه والوجود يرادف الثبوت
لاتحاد مفهومهما والعدم يرادف النفي لان مفهومهما واحد فاما ان
ان يعلم ان يتحقق عينا او خارجا او ذهنا اي في واحد منها ان كان له
كون خارجي او خارجي موجود وشيء وثابت والا يتحقق في واحد منهما
فمعدوم لا شيء ولا ثابت عيني او ذهني بالنسبة الى انتفاء الكون
فان كان انتفاؤه في الاعيان فمعدوم عيني او في الاذهان فمعدوم
ذهني وعروض الشيئية انما يكون موجودين بلا واسطة قائمة بموجود
ولا موجودة ولا معدومة فاذا علمت ذلك لزم ان لا يرى السواد
الموجود على فرض انهما عدميين مع ان لا تمايز للاعدام فكيف يحكم
بالرؤية وان كانا لا موجودين ولا معدومين فهذا يقتضي الواسطة

فعلية المفهوم اما ان يتحقق اولا والثاني المعدوم والاول اما ان يتحقق
غير تابع لغيره اولا الاول الموجود والثاني الواسطة واختلفوا فيها
هل مخلوقة قصدا او مخلوقة ببقية الجوهر القايمة به فيه خلاف وتحقيق
الاول فلما ذكرت للنور الصابوني دليل الوجود في مسئلة الرؤية والحال
انك قد كنت غافلا عن المعنى الذي ذكرنا وعن هذه الدقيقة ثبت
عندي انك حين قلت صحة السواد لكونه سوادا بل لكونه موجودا
مع انك ما عرفت التمييز بين هذين المعنيين كنت قد جمعت بين النفي
والاثبات على مورد واحد وهو ان السواد هو الوجود فلا مغايرة
بينهما والعلم بفساد هذه القضية من اقوى العلوم الضرورية وفقدان
العلم الضروري يدل على فقدان العقل وبهذا بناء على ان العقل هو العلم
بالضروريات فثبت بهذا البيان الظاهر الباهر انك خارج
عن زمرة العقلاء فكيف يليق بك ادعاء الكياسة ولما وجهت هذا الكلام
على ذلك الرجل القوي وبقي مبهوتا ولم يجد البتة الى دفعه سبيلا وانتهى
في العي والسكوت الى اقصى الغايات ثم انه قام وخرج من الدار ولما
اورد هذا الكلام الظاهر في استحقاره للرجل المذكور وكان هذا اكبر
من شان العلماء فضلا عن هذا الامام وانما هو من باب قوله تعالى
فاصدع بما تؤمر ودفع توهم ذلك بقوله واياك وان تظن في اني ذكرت
هذا على سبيل الابداء والاهانة وانما ذكرته تنبيها لك لان ترجع الى الطعن
في العلماء والافاضل فانك لما حكمت بما تقدم معك ثم ودع كل واحد
صاحبه وافترقنا وقد اورد شيخنا العلامة الشيخ يحيى المغربي اولا
الحال وادلة المثبتين لها نقلا عن الشهرستاني في حاشية شرح ام البراهين

ولولا خوف الملال اوردنا واقمنا معهم الجدال المسئلة الثالثة لما انقضت
ايام قلائل بعد تلك الواقعة مع النور الصابونى قال بعضهم الواجب
عليك ان تذهب اليه الى الزيارة تطييبا لقلبه وسعيا فى ازالة الوحشة
عن صدره فذهبت اليه ولما دخلت عليه اجتمع القوم العظيم فى الدار
وفى نسخة الجمع العظيم وهى اصوب فشرع الرجل فى مسئلتى ان الخلق غير
المخلوق والتكوين غير المكون كما هو مذهب الامام ابو منصور الماتريدى
وعليه اكثر المتكلمين لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة ولانه لو كان
نفسه لزم ان يكون المكون مكونا او مخلوقا بنفسه ضرورة ولان لا يكون
للخالق تعلقا بالعالم الا انه اقدم منه بل ان لا يكون تعالى مكونا للاشياء
ضرورة انه لا معنى للتكوين الا من قام به التكوين واذا كان عين المكون
لا يكون قائما بذاته تعالى ضرورة امتناع قيام المكون الذى هو عينه
لذاته تعالى وان يكون القول بانه خالق سواد هذا الحجر خالق السواد
اذ لا معنى للخالق الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهما واحد
وهذه اللوازم بينة البطلان واشتهر عن الامام الاشعرى القول
بانهما واحد ويلزم اللوازم المذكورة لكن التحقيق كما قال السعد وغيره
وينبغى للعاقل ان يتامل فى امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الاشعرى
من علماء الاصول ما تكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تميز
بل يطلب لكلامه محملا يصلح محلا للنزاع بين العلماء وخلاف العقلاء فان
من قال التكوين عين المكون اراد الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا
الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد
ونحو ذلك وهو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول

ليس امرا محققا مغايرا للمفعول فى الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين بعينه
مفهوم المكون ليلزم المحالات وبذا كما يقال ان الوجود عين الماهية
فى الخارج بمعنى انه ليس فى الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود
تحقق اخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم السواد بل الماهية
اذا كانت فكونها هو وجودها لكنهما متغايران فى العقل بمعنى ان العقل
لا يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم البطلان بذا الرى الا
باثبات ان تكون الاشياء صدورها عن البارى يتوقف على صفة حقيقية
قايمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة
على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة
يسمى ايجادا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك
فحقيقة كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم تحقق
بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير
والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك
صفة حقيقية ازلية فما تفرد به بعض علمائنا وراء النهر وفيه تكثير
للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم
وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت
اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين
وانما الخصوص بخصوصية التعلقات انتهى وكان الرضى قد التزم
ما ذهب اليه الماتردى من اثبات ان التكوين صفة ازلية قائمة بذاته
وانها غير القدرة وغير المكون وقد اعد لنفسه كلمات ظن انه سينتقم
بسببها عن المناظرة الاولى فقلت له قولنا ان التكوين عين المكون

او غيرة وقد صرح الامام المذكور بهذه العبارة وبرهن على القولين في المطالب
العالية يجب ان يكون مسبوقا بالبحث عن ماهية التكوين وعن ماهية
المكون وعن معنى العينية ومعنى القدرة فان الشرع في التصديق اى
في اثبات الحكم التصديقي قبل تصور طرفي المطلوب يجر الى الجهل العظيم
والشعب الزائدة مع كونها نظريين ينقل الكلام الى طريق اكتسابها
فقال النور الصابوني الامر كما تقول فقلت ان كان غرضك
اظهار الفرق بين التكوين الذي هو مصدر كون وبين المكون الذي
هو اسم مفعوله بحسب اللفظ والعبارة فانه يقال كون يكون تكوينا
فهو مكون وذاك يكون فالتكوين مصدر والمكون اسم مفعول
والفرق بين المصدر وبين المفعول معلوم في اللغات ومقرر في محله
الا ان الفرق الحاصل بحسب اللغات يوجب الفرق في الحقايق والمعاني
فانه قد يراد بهما معنى واحد كما هو محمل كلام الامام الاشعري ثم تو
بان الفرق بين اللغات لا يستلزم الفرق بين الحقايق بقوله الا ترى انه يقال
عدم يعدم عدما فهو معدوم فالعدم مصدر والمعدوم مفعوله
وذلك لا يوجب الفرق بينهما في الحقيقة فانه لا تمايز بان الاعدام
اذ لا حقايق لها وبهذا لا يثبت به عدم التمايز اذ لا يلزم من عدم التمايز
في الاعدام عدم التمايز في غيرها وان كان غرضك اظهار الفرق بين
التكوين والمكون في الحقيقة هذا ظاهر سوق الكلام فانه يدل على ان
محل النزاع هو دعوى الغيرية بينهما لكن الدليل اباه فانه يدل على
ان محل النزاع هو ان التكوين مغاير للقدرة فان اعتبر الاول والثاني
كان نصبا للدليل في غير محل النزاع ويمكن ان يجاب عنه بان الدعوى مركبة

من امرين دعوى الغيرية للقدرة ويلزمه ان يكون التكوين غير المكون
ويكون ح التكون صفة زائدة على الذات ازلية وراء القدرة كما تقدم
لك في كلام السعد رحمه الله فنقول لما كان الدليل على ان العالم حادث
وحدوثه يتوقف على اثبات المطالب السبعة المبنية واشرنا اليها فيما
علقناه على اضاءة الدجنة في اعتقاد اهل السنة لشيخ مشايخنا العلامة
احمد المقري فمن اراد ها فليرجع اليه قلنا من الشكل الاول لانه ابين الاشكال
من الضرب الاول منه العالم حادث وكل حادث فله محدث ومؤثر
لانه لو حدث بنفسه لزم ان يكون احد الامرين المتساويين راجحا على
مقابله بلا مرجح وانه محال ثم نقول في لك المؤثر اما ان يؤثر فيه على سبيل
الطبع بان لا ينفك عنه او على سبيل الاختيار وهو ان شاء فعل وان شاء
ترك وسياتي بيان هذا في المسئلة السادسة وهذا بناء على عدم
جواز استناد القديم الى الفاعل المختار كما هو مذهب المتكلمين وخالف
فيه الصوفية فجوزا استناد القديم الى الفاعل المختار ووافقهم بعض
المتكلمين على ذلك كما قاله الجامي في اثبات الواجب وقد حققنا الكلام
عن المحققين في حواشي خطبة المواهب اللدنية والاول وهو كونه
فاعلا بالعلة باطل لانه يلزم من حدوث العالم حدوث الله تعالى
بناء على ان العلة حادثة والمراد بها جميع ما يتوقف عليه الشيء ومن قدم
الله تعالى قدم العالم ضرورة ان العلة التامة وهي الموجبة بالذات
لا تنفك عن المعلول فتعين الثاني وفي هذا الثاني نظر فان الحكماء
قالوا بالعلية ومع ذلك حكموا بان العلة الموجبة بالذات تتوقف
على العلات كما هو مقرر في محله نعم ان اراد قدم العالم في الجملة

فهو محل وفاق بينهم فليحرر وقوله وهو انه اثر فى وجود العالم على سبيل
الصحة والاختيار تثبت الغيرية بين التكوين والمكون الذى صرح
بها عن النور الصابونى وقوله فكونه تعالى بهذه الصفة هو المسمى
بالقدر اى كونه متصفا بصفة التكوين هو عين كونه متصفا بصفة
فكونه قادرا هو كونه مكونا والتكوين والقدرة مفهوما واحد ثبت
بطلان دعوى النور الصابونى ان التكوين صفة زائدة ازلية
ورآء القدرة وبهذا التقدير يطابق الدعوى مع الدليل ثم شرع
فى بيان اثر الفاعل فقال ثم انا قد رأينا فى العالم اتقانا واحكاما فكون
القادر بحال يمكنه احداث الافعال المتقنة المحكمة وهو الوصف المسمى
بالعلم ثم رأينا ان كل حادث اختص بوقت معين دون وقت والصفة
المقتضية لاختصاص كل حادث بوقته المعين هى المسماة بالارادة
ولما حكم صريح العقل ان القادر والعالم المريد يجب ان يكون حيا حكمنا
حكمنا بكونه تعالى حيا لا مدخل لذكر الحكيم ولما علمنا ان اضداد السمع
والبصر والكلام والنقص على الله تعالى محال اثبتنا السمع والبصر والكلام
واذا اثبتنا هذا فنقول هذه الصفة التى سميتها بالتكوين والخلق
ان كانت عبارة عن صفة من هذه الصفات المذكورة فنحن
نعترف بثبوتها ولا نتنازع فيها اى فى ثبوتها البتة الا ان على هذا
التقدير يصير البحث لفظيا وان كان المراد من التكوين صفة اخرى
سوى هذه الصفات المذكورة فلا بد من شرح حقيقتها حتى يمكننا
ان نتكلم بعد ذلك فى نفيها او فى اثباتها فلما تمت هذا الكلام وشرحت
هذا البيان قال النور الصابونى المراد ان التكوين صفة سوى

هذه الصفات التى ذكرتها وشرحتها وذلك لان القدرة عبارة
عن الصفة المؤثرة فى وقوع صحة المخلوق والتكوين عبارة عن الصفة
المؤثرة فى وقوع المخلوق وبهذا الطريق ظهر الفرق بين القدرة والتكوين
قال النور الصابونى فى بداية الاصول القول فى التكوين والمكون قال
اصحابنا رحمهم الله ان جميع الصفات قديم قايم بذات الله تعالى قالت
الاشعرية والمعتزلة ما كان من صفات الذات فهو قديم قايم بذات
الله تعالى وما كان من صفات الفعل فهو حادث غير قايم بذاته نحو التكوين
والترزيق والاحياء والاماتة والاعطاء وغير ذلك ثم اختلفوا فيما بينهم
من ان التكوين اذا لم يقم بذات الله هل هو عين المكون ام غير المكون فزعمت
الاشعرية انه عين المكون وزعمت غلاة المعتزلة انه معنى وراء المكون ثم اختلف
المعتزلة فى محله قال ابو الهذيل ان التكوين قايم بالمكون وقال ابن الراوندى
وبشر بن المعتمر انه لا فى محل وقالت الكرامية ان التكوين حادث قديم بذات
الله تعالى ويوصف الله عندهم فى الازل بانه خالق بالخالقية وانها عبارة
عن القدرة على الخلق والصحيح ما قلنا لقوله تعالى هو الله الخالق البارى
المصور له الاسماء الحسنى وصف ذاته بانه خالق وذاته ازلى وكلامه ازلى
فلو كان التكوين حادثا لم يكن الله تعالى موصوفا به فى الازل فيكون كذبا
او مجازا فتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وتحقيق ذلك ان الخالق اسم
مشتق من الخلق كالعالم مشتق من العلم وانما يتحقق الاسم المشتق من المعنى
على من قام به ذلك المعنى كالمتحرك على من قامت به الحركة وتاويل الاية
الكريمة بانه خالق فى الازل بمعنى الخالقية وهو قدرته على الخلق تاويل
فاسد لان الاسم المشتق من القدرة هو القادر لا الخالق ولان القادر

على الزنا لا يوصف بكونه زانيا وكذا في سائر الصفات ولان اسم الخلق اسم
مدح فلو لم يكن موصوفا به في الازل واتصف به الان فقد اكتسب لذاته
بوجود الخلق زيادة مدح لم تكن له في الازل وانه محال واما المعقول وهو
ان التكوين لو كان حادثا لا يخلو اما ان كان حادثا لتكوين الله تعالى اياه
ام بدون التكوين ان قال بالتكوين فنقول ذلك التكوين قديم ام حادث
ان قلت قديم فهو الذي تدعيه وان قلت حادث فالسوال يعود
الى ان يتسلسل وان قلت بدون التكوين جاز ايضا حدوث جميع الحوادث
وفيه تعطيل الصانع ولان التكوين لو كان حادثا لا يخلو اما ان حدث
في ذاته كما ذهبت اليه الكرامية وهو فاسد لما فيه من جعل القديم محلا للحوادث
واما ان حدث لا في محل كما ذهب اليه ابن الراوندي وبشر بن المعتمر وهو
محال لاستحالة وجود الصفة لا في محل ولان التكوين اذا لم يكن قائما بمحل
لم يكن اتصاف ذاته به اولى من اتصاف ذات آخر واما ان احدث
من ذات آخر كما قال ابو الهذيل ان التكوين كل جسم قائم بذلك الجسم
فيلزم من هذا ان يكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه على ان هذا الكلام
لا يصح في الاعراض لما ان قيام الشئ بالعرض محال ولان التكوين لو كان المكون
وقائما به لكان وجود المكون بنفسه واستغنى في وجوده عن غيره فيكون
قديما والخصم انما امتنع عن القول بعدم التكوين تحرزا عن القول بقدم
المكونات وقد وقع فيما تحرز عنه مع ركوب هذا المحال وان السواد لو كان
مكونا وهو بعينه تكوينا عندكم وكل ذات قام به التكوين لا محالة ضرورة
اتحادهما فاذا وصفت الذات بانه اسود لقيام السواد به لزمك ان تصفه
بانه مكون لقيام التكوين به فاذا لم يجز ان تصف الله تعالى بانه اسود

لان السواد لم يقم به ولا يمكنك ان تصفه بانه مكون لان التكوين لم يقم به
بذا كالخبر متى كان صدقا وكل ذات قام به الخبر كان به مخبرا صادقا وكل
ذات لم يقم به الخبر لم يكن مخبرا ولا صادقا ضرورة اتحادهما فان قيل لو كان
التكوين ازليا وهو قايم بذات الله تعالى لتعلق وجود العالم به في الازل
فيكون العالم ازليا وهو قايما لا حادثا قلنا متى سلمتم تعلق وجود العالم
بالتكوين فقد سلمتم حدوث العالم اذ القديم لا يتعلق وجوده بغيره
فهو حادث ثم نقول التكوين في الازل ان كان ليكون العالم به في الازل
بل ليكون كل شئ كائنا به وقت وجوده على حسب علمه وارادته وتكوينه
باق من الازل الى الابد فيتعلق وجود كل موجود وقت وجوده بتكوينه
الازلي هذا كمن علق طلاق امرته في شعبان بدخول رمضان يبقى التعليق
حكما الى رمضان ليقع الطلاق وقت وجوده بذلك التطليق ومن جرح
انسانا يوم السبت فسرى جنايات المجروح يوم الجمعة كان الجارح قاتلا
من يوم السبت وان ظهر اثره من يوم الجمعة الى النفس فكذا هذا والقاطع
للشغب ان نقول هل تعلق وجود العالم بذات القديم او بصفة من صفاته
عندكم ام لا او قالوا لا فقد صرحوا بتعطيل الصانع وان قالوا نعم قلنا
هل اقتضى ذلك قدم العالم ام لا فكل جواب لكم عنه فهو جوابنا في التكوين
على ان عند الاشعري تعلق وجود العالم بخطابكم فكون تكوينا وانه قديم
قائم بذات الله تعالى مناقضا لقوله في مسئلة التكوين انتهى كلامه
فدل على ان التكوين وراء القدرة ولا يلزم من قدم المكون اصلا ومن هذا
الكلام تعلم ان ما ذكره الامام وما الزمه به فيما سبق وما سياتي ليس الا
مجرد انتصار لمقالته وكل حزب بما لديهم فرحون وسياتي في المسئلة الثالثة

مالہ تعلق بہذا المقام فقلت نعم ماذکرت ای نعم بہ او نعم ماذکرت صحیح
فی نفسہ الا ان الکلام باق علی حالہ کما کان فلم تقم دلیلا علی مغایرتہ للقدرۃ
وانما غایۃ امرک انک عدلت عن ذلک الی غیرہ وذلک لانک قلت
القدرۃ عبارۃ عن الصفۃ المؤثرۃ فی صحۃ العقل وہذا ای کون تاثیر
القدرہ مقید بالصحۃ فیہ مغالطۃ حیث لم یبین المراد من الصحۃ وذلک
لان وجود المخلوق لہ نوعان من الصحۃ احدہما کونہ فی نفسہ وماہیتہ
بحیث لایلزم من فرض وجود ولا عدمہ محال وہذا ہو الامکان الذاتی
وہو استواء طرفی الوجود والعدم لذاتہ العاید الیہ بحسب ماہیتہ وحقیقتہ
فی نفسہ وکون الممکن ممکنا لایجعل بہذا التفسیر لیس بجعل جاعل ولا تاثیر
موثر بناء علی ان الماہیات غیر مجعولۃ ان فسر الجعل باحتیاجہا الی موثر او علی
ان الامکان امر اعتباری وماکان کذلک فلایکون اثرا عن الفاعل
وان کان الامکان ہو المصحح للمقدوریۃ او التکوین علی ما ہو المختار
عندہم لاان فسر الجعل بالاحتیاج الی الغیر کما یدل علیہ قولہ لان کل
ماکان معللا بالغیر فعند عدم الغیر یرتفع ذلک الاثر یحتمل ان المراد
بالغیر العلۃ المؤثرۃ او جہۃ تعلقہا بالاثر وہذا بناء علی ان اثر الفاعل
علی الصدور فقط واما اذا کان اثرہ واقعا فلا یلزم ماذکرہ بقولہ
ولو کان الممکن ممکنا بہذا التفسیر لاجل موثر وجعل جاعل لزم عند ارتفاع
ذلک المؤثر ان لایبقی ہذا الامکان واذا لم یبق ہذا الامکان لزم ان ینقلب
اما واجبا لذاتہ او ممتنعا لذاتہ فان عدم الامکان اعم من ضرورۃ الوجود
او من ضرورۃ العدم وذلک الانقلاب محال فان انقلاب الماہیات
محال لایقال لامکان الذی ارتفع اخص من مطلق الامکان ولایلزم

من رفع الاخص رفع الاعم فلم یلزم الانقلاب لانا نقول الامکان
الذی ہو استواء العدم والوجود لذاتہ وہو ینافی ضرورۃ الوجود
وضرورۃ العدم ضرورۃ فثبت بہذا البرہان القاطع کون المخلوق
ممکن الوجود صحیح الوجود بہذا التفسیر لایمکن ان یکون اثرا لقدرۃ
اللہ البتہ واذا لم یکن کذلک فلا معنی للصحۃ التی اخذہا فی مفہوم القدرۃ
وہذا منا قضتہ واما النوع من الصحۃ فہو الصحۃ العاید الی القاصر
ومعناہا کون القاصر موصوفا بالصفۃ التی لاجلہا لایمتنع صدور
ذلک الاثر ای الفعل منہ وقت ارادۃ ایجاد الممکن ویعبر عنہ بالتعلیق
التنجیزی وترتب علیہ الاثر وجودا او عدما وہو نسبۃ تتجدد بتجدد
المتعلقات واما التعلق المعنوی فہو ذاتی للقدرۃ ولایمکن ان تنعقل
بدونہ ولایترتب علیہ وجود المقدور ونسبتہ علی الصدین علی السواء
وانما اخذنا الصحۃ المذکورۃ ہنا بقید ارادۃ ایجاد الممکن فی وقتہ
المعین لانہ ہو مدار الکلام بین الفریقین فی انہ ہل مفہوم القدرۃ او مفہوم
التکوین کما مر فی کلام الصابونی وتلک الصفۃ بذلک الاعتباری
القدرۃ وعلی ہذا الاعتبار فی الصحۃ فقد سلمت ای لزمک التسلیم
لان انتفاء الصحۃ بالمعنی الاول ضروری فتعین ان القدرۃ یصح کونہا
موثرۃ فی حصول الاثر فلما ناقضت ذلک وقلت بعد ذلک ان
صدور الاثر منہا محال کان ہذا منک جمعا بین النقیضین لان الاول
یقتضی امتناع ذلک وہذا یوجب الجمع بین النقیضین وہو محال فلما
اوردت علی الرجل ہذا صعب علی الرجل فہمہ وادراکہ الا انی اعدت
ہذا الکلام بالرفق والسہولۃ مرارا واطوارا حتی وقف علیہ من بعض

الوجوه لا يخفى ما في هذا الكلام من الامام في حق هذا الهمام وقد علمت علو قدره
فيما تقدم لك فكيف هذا من الامام لمحات فضل ومقتضيات طبع مع رسوخ
عقل ولما وقف عليه من بعض الوجوه اخذ في الاضطراب والشغب لعل
ذلك من صدع الخطاب لا عدم معرفة الجواب فان هذا اسهل شئ على اهل
البدايات فما بالك باهل النهايات فتارة كان يقول القدرة موثرة
في الصحة بالتفسير الثاني فكنت اقول له فهذا انما يصح اذا سلمنا كون
القدرة صالحة للتاثير فاذا قلت بعد ذلك الموثر صفة اخرى مسماة
بالتكوين وان القدرة غير صالحة للتاثير كان هذا الكلام متناقضا ولا تخفى
ان هذا ليس من التناقض في شئ لان كون القدرة صالحة للتاثير لا يلزم
ان يكون التاثير بها وقت الايجاد فان لها صحة التاثير والتاثير انما
وقع بصفة اخرى تسمى التكوين كما تقدم ذلك ولعله منا سقط
قوله وتارة يقول الصحة بالمعنى الاول فاقول لو لزم ان يكون الامكان
اثرا لها وانه باطل ضرورة فبقي الرجل لسوء الخطاب لا للعي عن الجواب
في الاضطراب والشغب العظيم مدة مديدة واستحيا آدمن كثرة اضطرابه
وانتقالاته ثم في اثناء ذلك الشغب قال يا ايها الناس اني اقول ان الله
تعالى هو الخالق البارئ فوصف نفسه بالخلق وانا اقول انه صادق
في قوله وهذا الرجل يقول ليس الامر كما قال الله تعالى فقلت له انك حرجت
عن قانون البحث والنظر وشرعت في تشغيب العوام والجهال الا ان هذه
البلدة بلدة العلماء والاذكياء والاكياس فنحن نكتب هذه المناظرة
التي ذكرناها على الوجه الذي مر ثم نرسلها الى الاذكياء والعقلاء فان
قضوا فيها بانى انكرت كتاب الله عاملوني بما يليق بهذا الكلام فان

قضوا بانك عجزت عن الكلام وانتقلت من البحث والنظر الى الشغب
والسفه عاملوك بما يليق فلما شرعت في كتابة المناظرة تضرع غاية
التضرع واعترف بان ذلك الكلام كان خارجا عن قانون العقل والسداد
وظهر انقطاعه وعجزه لجميع الحاضرين المسئلة الرابعة واتفق بعد هذه الواقعة
بسنين متطاولة اني انتقلت الى بلدة غزنة وكان قاضي البلدة رجلا حسودا
قليل العلم كثير التصنع ثم اتفق انا حضرنا في بعض المجالس وكان في ذلك المكان
قد جاء بجمع عظيم من عوام غزنة وامرهم بان يشغبوا عند خوضي في الكلام
ثم ان ذلك القاضي القى مسئلة التكوين والمكون وكان فقهاء
غزنة حاضرين بالكلية فقلت له الصفة المسماة عندكم بالتكوين
الذي ادعيتم انها وراء القدرة لا يخلو اما ان تؤثر على سبيل الصحة
بمعنى ان المتصف بها ان شاء فعل وان شاء ترك وعلى سبيل اللزوم
والوجوب بحيث لا ينفك عنه الا الفعل فان كان الاول فالصفة المؤثرة
في وقوع المخلوق على سبيل الصحة هي المسماة بالقدرة فهذا الذي سميته
انت بالتخليق والتكوين هو المسمى عندي بالقدرة يصير الخلاف لفظيا بيني
وبينك لاتحادهما في المعنى لا معنويا وان كان الثاني وهو ان
تقول الصفة المسماة بالتخليق والتكوين مؤثرة في حصول المخلوق على
سبيل اللزوم والوجوب فنقول بهذا القول باطل لان استلزام ذات
الله تعالى لتلك الصفة المسماة بالتكوين والتخليق استلزام ذاتي
ضروري وكل ما كان كذلك لا يجوز انفكاكه عنه فهذا الوصف لا يمكن
زواله عنه فاذا كان استلزام تلك الصفة لوقوع المخلوق استلزاما
ذاتيا ضروريا يلزم كون ذات الله تعالى تستلزم الصفة المستلزمة

لوقوع المخلوق استلزاما ذاتيا ومستلزم المستلزم مستلزم فيلزم ان يكون
ذات الله تعالى مستلزمة لوقوع المخلوق استلزاما ذاتيا حقيقيا
لايمكن زواله وكل موثر يكون كذلك فانه يكون موجبا بالذات لافاعلا
لاختيار يلزم كونه تعالى موجبا بالذات وذلك عين الفلسفة ونقصر
للقول بانه قادر اقول لايخفى ماذكره من اللوازم المذكورة لايتم لان القائل
بالتكوين قال هي صفة قليلة مغايرة للقدرة ذات تعلق بالممكن لوقت
ايجاده ويختلف اعتباراتها بالنظر الى جهات الممكن فتسمى بالنظر الى الوجود
تكوينا والى الخلق تخليقا والى الرزق ترزيقا ونحو ذلك وهذا المعلق
وان استلزمته فهو لمراعتباري فلا يلزم من كونه وصفا لها ان يكون
وصفا ثبوتيا فايما به تعالى على ان كونه وصفا له اعتباريا لا يستلزم
ماذكره سلمنا انه وصفى ثبوتي للقدرة نفسي لها لكن لانسلم انه يلزم
من كونه نفسيا لها ان تكون من اوصافه الثبوتية له والا يلزم تكثر
في اوصافه تعالى وعلى كل فبطل الاستلزام فان قيل ماذكرتم من التعلق
من انه نسبة حاصلة بين التكوين والمكون لا يعقل تلك النسبة الا بهما
مع ان المكون حادث فيلزم اما حدوث الصفة لقيام التعلق الحادث بها
او قدمه لقيامها وان كان اعتبارا محضا فلا يكون التكوين صفة ازلية
لعدم تحقق النسبة ازلا وكلاهما باطلة قلنا نختار انها نسبة والنسبة
من حيث انها اعتبار واضافة فيجوز حدوثها وتعددها او نختار
انه صفة ثبوتية وما الزمتمونا به بالتكوين فيجري ذلك في تعلق
القدرة فما كان جوابكم فهو جوابنا فمن اين علمتم القول منا بان الصفة
التي سميناها بالتكوين تؤثر على سبيل الوجوب والزمتمونا القول

بمقالة الفلاسفة وعلى التنزل فنقول الفاعل المختار ان شاء فعل
وان شاء ترك بمعنى انه يتمكن من الفعل والترك اى يصح منه كل منهما
بحسب الدواعي المختلفة فليس شئ لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه
وهذا لاينافي صدور الفعل عنه عند حصول الدواعي بحيث لايصح عدم
وقوعه يستلزم الفرق بينه وبين الموجب بالذات لانه الذي يجب
عند العقل نظرا الى نفسه بحيث لايتمكن من الترك اصلا ولايصدق
عليه انه ان شاء ترك كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق
فظهر من هذا ان توقف الدواعي يستلزم لوقوع مع كونه فاعلا مختارا
وهذا يلزمكم في القدرة عند تعلق الارادة بايجاد الممكن مع انكم قائلون
بعدم صحة التخلف فثبت القول منا ومنكم وفاقا وغاية الامر
ان اثبتنا وصفا نطق الكتاب به ولم يقع منا تاويل مخرجة عن
مقتضاه بل حققنا الامر على ما ارتضاه فاذا علمت ذلك علمت ما في كلام
هذا الامام من العلو واظهار العصبية حيث قال ثم ههنا دقيقة وهي
ان اصحاب الفلسفة لما اعتقدوا كونه تعالى موجبا بالذات ونفوا
عنه كونه قادرا بالاختيار واما انتم لما وصفتم ذاته بهذا التكوين المستلزم
لهذا المكون فقد حكمتم بكونه موجبا بالذات ثم قلتم انه مع ذلك ايضا
موصوف بالقدرة التي هي عبارة عن كونه موثرا على سبيل اللزوم
فانتم قلتم بعين قول الفلاسفة الا انكم جمعتم بينه وبين صده ونقيضه
فان التاثير على سبيل الصحة نقيض التاثير على سبيل الوجوب والفاعل
المختار ضد فاعل الايجاب والفلاسفة لما قالوا بذلك القول لم يجمعوا
بينه وبين نقيضه فانتم ما تميزتم عنهم الا بان جمعتم بين النقيضين

فالقول بكونه موجبا بالذات يوجب القول بالدهر والالحاد والجمع بين كونه
موجبا بالذات وبين كونه قادرا بالاختيار وذلك يدل على كون قايله
حاليا عن العقل موصوفا بالعتة والسفه وحاصل هذا الكلام منبه
تقول والزام القايلون مما ذكروا نما لم يصرح بكفر من هو بصدد المناظرة
معه مع انه الزمه بما هو كفر صريح لانه لا يلتزم المذكورة وهذا كما
علمت مما قدمناه وهو آثار اشتغال غضب ومن مثله لا يليق والله
ولي التوفيق ولما اوردت هذه الحجة على هذا الوجه الظاهر وظهر للحاضرين
كمال قوته اخذ القاضي في تحريك شفتيه وما كان يمكنه ان يذكر كلاما
معلوما لانه كان قاصرا في المنطق مقصرا في الفهم والادراك فانطلقت
السنة القوم الحاضرين بتقبيح صورته وتهجين حالته وعرف صاحب
الدار انه جاء بالجهال والعوام لاثارة الشغب فقال في انما سعيت
في احضاركم لاجل الضيافة لا لاجل المسئلة ثم وضع المائدة وشغلنا
بالاكل فخرج القوم مطبقين على الطعن واللعن على ذلك القاضي
المسئلة الخامسة ولنرجع الى الوقايع الواقعة بخارا فنقول ان النور الصابوني
لما انكسر في ذلك اليوم وافتضح وبلغ في الخجالة الى الغاية القصوى قال لي
اخوه بعد الفراغ من المناظرة انى ملتمس منك ان تكرمني بان تدخل داري
وكان ذلك الرجل قد هيا ضيافة حسنة تامة ولما دخلت داره حلف بالله
انكم لا تخرجون من هذه الدار الا بعد ثلاثة ايام ثم انه اجلسني في بيت
لطيف وجاء بالنور الصابوني والخواص واجلسهم في ذلك البيت واما
بقية الناس فانهم جلسوا في سائر البيوت فلما بقيت تلك الليلة في تلك
الدار مع ذلك النور الصابوني شرع في مسئلة اخرى وهي ان البقاء هل هو

مسئلة

صفة زايدة على ذات الباقي كما هو مذهب الاشعري وذهب القاضي
والمحققون والامام الى انه صفة نفسية والمختار انها صفة سلبية فقلت
للنور الصابوني اجب عن هذا الدليل الذي حررته لنفاة البقاء اي لنفي
القول بانه صفة زايدة على الذات وهو ان قيام البقاء بالجوهر لا يخلو
اما ان يكون هناك امر زايدا ولا فان الثاني فاما ان يكون صفة للذات
بحيث لا تحقق بدونه اولا وعليهما فلا قيام بالذات اصلا اذ لا يقال
قامت الصفة النفسية بمن هي له ولا السلبية وانما القيام للصفة الثبوتية
بذات من هي له وقيام البقاء بالجوهر في الزمان الثاني من وجوده مشروط
اي معلل لان صفة المعنى لا بد ان تكون معللة بخلاف الصفة النفسية
بحصول الجوهر في الزمان الثاني فالشرط اي لقيام به في الزمن الثاني
متاخر بالرتبة عن المشروط اي حصوله في الزمن الثاني فلو قلنا
ان حصول الجوهر في الزمان الثاني معلل بقيام البقاء به لزم ان يكون
حصول الجوهر في الزمان الثاني متاخرا في الرتبة عن ذلك البقاء
لاجل ان المعلول متاخر عن العلة وهذا يقتضي ان يكون كل واحد منهما متاخر
بالرتبة عن الاخر وذلك دور لاقتضائه توقف الشئ على نفسه فثبت ان
القول باثبات البقاء باطل محال اي كونه صفة زايدة على الذات يفضي الى
هذا المحال فيكون القول به باطلا وهو المطلوب وما ذكرمن هذا الدليل الذي
وصل به الى هذا المحال مبني على التفرق بين القيام بالشئ والحصول فيه
وهو باطل لانه لا معنى لحصول الصفة بالموصوف الا قيامها به ولا معنى
لقيام البقاء في الجوهر لا حصوله في الزمن الثاني وقد صرح هو به في المطالب
العالية قال معنى قيام الصفة بالموصوف هو حصولها في الموصوف

حيث حصل وهذا منه مغالطة لا تخفى وانما البقاء كون الجوهر ثابت الوجود
في الزمن الثاني من وجوده على ان هذا الدليل يجري في الاعراض كلها
فيقال قيام البياض بالجسم مشروط بحصوله فيه وحصوله مشروط ببقائه فيه
والدليل بعينه يجري في القدم لو قيل بانه صفة زايدة على الذات ونقل
عدول النور الصابوني عن بيان هذا الواضح علما منه بانه لا يجد معه دليلا
كما يشير اليه جواب لما ولما اوردت هذا الكلام عليه واتعبت نفسي في تفهمه
وتوقيفه على هذه الدقيقة قال يا ايها الرجل ان كنت قد قرات كتابا بصرة
الادلة لابي المعين النسفي واعتقدت انه لا مزية على ذلك الكتاب في التحقيق
والتدقيق واما الآن فلما رايتك وسمعت كلامك علمت اني ان اردت
الوقوف على هذا العلم احتاج ان اعود الى الاول واتعلم هذا العلم كما يتعلم المبتدي
الا اني في زمان الشيخوخة لا قدرة لي عليه فالتمس منك ان لا تسعى في اظهار
قصوري وتقصيري في هذا العلم فلما سمعت منه هذا الكلام بالغت في تعظيمه
واكرامه وقبلت منه اني لا اسعى الا في تعظيمه واكرامه وهذا يدل على ان
علماء ما وراء النهر الذين ناظرهم لم يقع منهم ما يدل على الاعتناء بامره فجعل
الجزاء وفاقا وكان هذا اخر العهد بالمباحث الجارية مع هذا الرجل والله اعلم
المسئلة السادسة لما دخلت بخارى اتفق ان الركن الفزويني رحمه الله تعالى
دخل علي وكان شافعي المذهب الا انه كان تلميذ الدهني النيسابوري وكان
افضل اصحابه واجل تلامذته ومن عادة البخاريين انهم اذا قاسوا صورة
على صورة قالوا الجامع بينهما تحصيل المصلحة العلانية يعني اذا دار الامر
بين التعليل بالوصف او التعليل بالمصلحة او المفسدة فهم يبنون القياس
عليها دون الوصف فلما دخل الركن الفزويني وخاض في الكلام انتهى

الكلام الى هذه المسئلة وهي ان القياس لا بد له من علة تجمع بين الاصل والفرع
سواء قلنا الجامع المصلحة او المفسدة او العلة التي هي الوصف وقد اختلف
في ذلك قال ابن السمعاني ذهب بعض القايسين من الحنفية وغيرهم
الى صحة القياس بغير علة اذا لاح بعض الشبه وذهب جمهور القايسين
من الفقهاء والمتكلمين الى ان العلة لا بد منها في القياس وقد اختلف
فيها اصطلاحا على جملة اقوال احدها انها المعرف للحكم اي جعلت
علما عليه ان وجدت وجد قاله الصيرفي وابن عبدان وانو زيد
من الحنفية واختار المحصول والمنهاج انها ما يكون دليلا على وجود الحكم
وليست مؤثرة لان هو الله تعالى ولان الحكم فلا يؤثر فيه الحادث
وتقضي بالعلامة فان الحد صادق عليها وليست الاحكام مضافة
اليها وهذا بالنسبة الى العلل الشرعية كما قاله الصيرفي اما العقلية فموجبة
والفرق بينهما ان الشرع دخله التعبد الذي لا يعقل معناه بخلاف
العقل فان احكامه معقولة فمن ثمة كانت عللة موثرات وعلل
الشرع معرفات والمؤثرات انما هو خطاب الشرع وعبارة ابن
عبدان في الفرق ان العقلية من موجبات العقول والشرعية ليست
من موجباته بل هي امارات ودلالات في الظاهر وقال في التقويم
علل الشرع اعلام في الحقيقة على الاحكام والموجب هو الله تعالى
بدليل انها لو كانت موجودة قبل الشرع ولو كانت واجبة لم تنفك عن
معلولاتها قال ويجوز ان تسمى ادلة لانها دلتنا على حكم الله في الفروع قال
وبعضها اظهر من بعض حتى قال علماؤنا الظاهر منها قياسا والباطن
استحسانا والثاني انها الموجبة للحكم على معنى ان الشارع جعلها

موجبة لذاتها وهو قول الغزالي وسليم قال الهندي وهو قريب
لا باس به فالعلة في تحريم النبيذ هي الشدة المطربة كانت موجودة قبل
تعلق التحريم بها ولكنها علته بجعل الشارع والثالث انها الموجبة الحكم
بذاتها لا يجعل الله تعالى وهو قول المعتزلة بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح
العقلي والعلة وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل ويعتبرون تارة
بالمؤثر والرابع انها الموجبة بالعادة واختاره فخر الدين الرازي
في الرسالة البهائية في القياس وهو غير الثاني والخامس انها الباعث
على التشريع بمعنى ان لابد ان يكون الوصف مشتملا على مصلحة صالحة
ان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم ومنهم من عبر عنها بالتي
يعلم الله تعالى صلاح المتعبدين بالتعبد بالحكم لاجلها وهو اختيار الآمدي
وابن الحاجب وهو نزعة القايلين بان الرب تعالى تعلل افعاله بالاغراض
والصحيح عند الاشعري خلافه ونحوه قول ابن القطان العلة عندنا
هي المعنى الذي كان الحكم على ما كان عليه لاجلها وهي الفرض والمعنى
الجالب للحكم ثم قال والعلة ما جلب الحكم قال وكان هذا مذهب ابي علي
ابن ابي هريرة انتهى وحكى الماوردي في باب الربا القولين فقال العلة
هي التي لاجلها ثبت الحكم وقيل الصفة الجالبة للحكم وقال الاستاذ ابو منصور
اختلف في العلة فقيل انها صفة قايمة بالمعلول كالشدة في الخمر وهو
خطا، لان بعض الاغراض قد يكون علة لغرض آخر ولا يقوم احدهما بالآخر
وانما معنى العلة السبب الذي يتعلق به الحكم اجتهادا فان النص
الجالب للحكم لا يكون علة لانه ليس من طريق الاجتهاد واستدلال
المعلل بالعلة واظهاره لها والمعلل هو العلة والمعتل به نفس العلة

وقال الكيا العلة في عرف الفقهاء الصفة التي يتعلق الحكم الشرعي بها والعقلية
موجبة على راي القايلين بها والشرعية موضوعة ولكنها مشبهة بها
في الشرع اثبت الحكم لاجلها في طريق الفقهاء وقال ابن السمعاني انها
الصفة الجالبة للحكم وقيل انها المعنى النفسي بذا غاية ما راته من الاقوال
المتعلقة بتحقيق العلة فقلت بذا بناء على ان التعليل بالمصالح والمفاسد
جائزه واكثر الاصوليين منعوا منه قال في البحر المحيط في شروط العلة
الثاني ان يكون وصفا ضابطا للحكمة مقصودة من الشارع لا حكمة مجردة
لخفائها فلا يظهر الحاق غير بها بها وهل يجوز كونها نفس الحكمة وهي الحاجة الى جلب
مصلحة او دفع مفسدة قال الامام فخر الدين الرازي في المحصول يجوز وقال
غيره يمتنع واختاره في المعالم وفضل اخرون فقالوا ان كانت الحكمة ظاهرة
منضبطة بنفسها جاز التعليل بها لمساواة ظهور الوصف واختاره الآمدي
والهندي واتفقوا على التعليل بالوصف المشتمل عليها اي مظنتها
بدلا عنها مالم يعارضه قياس والمنقول عن ابي حنيفة المنع وقال الحكمة
من الامور الغامضة وشان الشرع فيما هو كذلك قطع النظر عنه
يترتب الحكم على دليله ومظنته وعن الشافعي رضي الله عنه الجواز
وان اعتبارها هو الاصل وانما اعتبرت المظنة للتسهيل وعلى هذا الفصل
قسما اختلفا فيها في المصابة بالزنا هل تعطى حكم الابكار او الثيبات في السكوت
فان قطع بانتفاء الحكمة في بعض الصور كاستبراء الصغيرة فانه شرع
لتبيين براءة الرحم وهو مفقود في الصغيرة قال الغزالي ثبت الحكم بالمظنة
فان الحكم قد صار متعلقا بها والذي عليه الجدليون انه لا يثبت
بانتفاء الحكمة فانها اصل العلة انتهى فظهر ان التعليل مدار على المصلحة

والمفسدة اما اولا او مقصدا وان مذهب الامام ابی حنیفة رضی الله عنه
هو التعلیل بالاوصاف وان مذهب الجدلیین انها اصل العلة وقد علمت
ان الرکن القزوینی من اعظم اهل الجدل والحاصل ان التعلیل مدار الشرع
قال الاصفهانی فی شرح کلام ابن الحاجب ندعی شرعیة الاحکام
لمصالح العباد ولا ندعی ان جمیع احکام الله لمصالح العباد وندعی اجماع
الامة علی ذلک ولو اد عا مدع اجماع الانبیاء علی ذلک بمعنی انا نعلم
قطعا ان الانبیاء صلوات الله علیهم بلغوا الاحکام علی وجه یظهر بها
غایة الظهور مطابقتها لمصالح العباد فی المعاش والمعاد انتهی
وقال الامام فخر الدین الرازی اتفقت المعتزلة علی ان افعاله واحکامه
معللة برعایة مصالح العباد وهو اختیار اکثر المتاخرین من الفقهاء
وهو عندنا باطل انتهی والمراد بکونه باطلا انهم حکموا علی ذلک بالوجوب
قال فی البحر المحیط مذهب اهل السنة والجماعة ان احکامه غیر معللة بمعنی
انه لا یفعل شیئا لغرض ولا یبعثه شیء علی فعل شیء بل هو تعالی قادر
علی ایجاد المصلحة بدون اسبابها واعدام المضار بدون دوافعها
وقال الفقهاء الاحکام معللة ولم یخالفوا اهل السنة بل عنوا بالتعلیل
الحکمة هذا ما یتسر لی جمعه فقال الرکن القزوینی والدلیل علی فساده ای عدم
صحة التعلیل بالمصالح والمفاسد والمراد عدم جوازه عقلا کما یدل علیها
ما یاتی فی کلامه فقلت الدلیل علیه لو جاز التعلیل بنفس المصلحة والمفسدة
لما جاز التعلیل بالوصف لکن التعلیل بالوصف جائز فوجب ان لا یکون
التعلیل بالمصلحة والمفسدة جایزا وهو المطلوب اما بیان الملازمة
فهو ان التعلیل بالاوصاف المشتملة علی المصالح والمفاسد انما جاز

لاشتمالها ای الاوصاف علی تلک المصالح والمفاسد لا لذواتها فالمؤثر
الحقیقی لقدم المراد من التاثیر الحقیقی والمؤثر الحقیقی هو الله فی الاحکام
هو رعایة تلک المصالح ودفع المفاسد واما الاوصاف فهی الحقیقة
غیر مؤثرة فی الاحکام الا انها لاشتمالها علی تلک المصالح والمفاسد
جاز التعلیل بها فثبت ان تاثیر المصالح والمفاسد فی الاحکام تاثیر
حقیقی جوهری اصلی واما تاثیر الاوصاف فی الاحکام فهو تاثیر مجازی
عرضی غریب وما ذکره لیس محل وفاق فانهم اختلفوا اهل العلة حقیقة
فی الوصف مجاز فی الحکمة او العکس ویرشد الی ذلک وهو اذا وجد محل
قابل للتعلیل بالوصف والتعلیل بالحکمة فقال بعضهم بالحکمة لانخفاء المقصود
بالذات وقال بعضهم بالوصف لانه المتفق علیه ولا یخفی ان ما ذکره من الملازمة
ممنوع فان الاوصاف من حیث هی مع قطع النظر عن الحکمة یجوز التعلیل
بها ولا مانع من جعل الوصف بملازمه علی الحکم الشرعی واشتراط المناسبة
ممنوع لانتقاضها فی صورة الزوال لوجوب الظهر علی انها لا تنافی
بین التعلیل بالوصف والحکمة حتی یلزم من جواز هذا عدم جواز الآخر وما
واما علی جواز تعدد العلل الشرعیة علی معلول واحد فلا کلام فیه فالعلة
اذا وجد طریقین احدهما اقرب والآخر ابعد فالعدول الی ابعد خلاف
مقتضاه وقوله حقیقی جوهری منظور فیه بما تقدم اذا ثبت هذا
وهو التعلیل بهما مقصود لذاته وکان هذا الدلیل لم یثبت مدعاه ولذا
قال فنقول لو کان التعلیل بنفس المصالح والمفاسد ممکنا لذاته ای لا یلزم
من وجوده الا عدمه محال لوجب ان یکون التعلیل بالاوصاف باطلا
ای ممتنعا لان ذلک علی وفق الدلیل وهذا خلاف الدلیل فان کل ما فرض

من حيث انه عاقل لا يتحرى الا ما هو مقتضى الدليل ومتى كان الموافق
للدليل من جميع الوجوه كان العدول عنه الى ما يخالف الدليل من كل
الوجوه ممتنعا يعنى ان التعليل بهما موافق للدليل من كل الوجوه فالعدول
من الكل حيث اتفقوا على جواز التعليل بالاوصاف يكون عدولا
الى ما يخالف مقتضى الدليل وهو التعليل بهما وانه لا يقع من عاقل فثبت انه
لو كان التعليل بنفس المصلح او المفاسد ممكنا لكان التعليل بالاوصاف
غير جايز وكيف يظهر ذلك مع انه هو متفق عليه بين العقلاء مثل ان
يقال القتل بالمثقل قتل عمد عدوان فيوجب القصاص قياسا على المحدد
فان العلة هنا عندهم ليست هى المصلحة بل الوصف هنا هو المقتضى
لترتب وجوب القصاص على القاتل ولا اعتبار بالالة المحددة قال
الهندى ليس المراد بكونها اى بكون العلة التى هى الوصف انها تعرف حكم
الاصل فان ذلك يعرف بالنص بل حكم الفرع لكن يحدثه قول اصحابنا ان
حكم الاصل معلل بالعلة المشتركة بينها وبين الفرع مع انه غير معرف بها
انتهى واختلفوا فى ان هذين الحكمين هل هما متماثلان او غير متماثلين وانما
يشملها امر عام والتحقيق هو الاول فثبت انه لو كان للتعليل بالمصالح
والمفاسد جائزا لكان التعليل بالاوصاف المصلحية اى المشتملة على المصلحة
غير جائز لكن التعليل بالاوصاف المصلحية جائز فوجب ان يكون التعليل
بالمصالح والمفاسد ممتنعا وهو المطلوب والجواب بمنع الملازمة
لما قدمناه من انه لا تنافى بين التعليل به والتعليل بها على ان قد مبنا
عن الائمة ان الشرايع لما جاءت على انتظام امر المعاش والمعاد ولا يخفى
ان الدليل الذى ذكره فى امتناع التعليل بالمصالح والمفاسد يجرى بعينه

فى التعليل بالاوصاف فيقال لو كان التعليل بالاوصاف جائزا كان التعليل
بالمصالح والمفاسد ممتنعا لكن التعليل بالاوصاف ممتنع اما بيان الملازمة
فلان الخ غاية دعوى الظهور فى الاوصاف دونهما فاعترض الركن الغزنوى
ذلك بان الدليل لا يثبت الامتناع فان ما ذكرت يدل على ان التعليل بالاوصاف
اظهر واتفاقهم عليه فهذا جهة كمال فيه وانها انما صح التعليل بها لاشتمالها
على المصلحة لا لذاتها فهذا نقص فيها والتعليل بالمصالح لانها مقصودة
لذاتها فهذا كمال فيها وانها لعدم انضباطها فهذا جهة نقص فيها فاذا
كان كذلك لم لا يجوز ان يقال كل واحد منهما اكمل من وجه واضعف
من وجه اخر فلا جرم حصل التعادل والتساوى وبيانه وهو ان المؤثر
الحقيقى فى الاحكام هو رعاية المصالح والمفاسد الا ان ضبط المقادير
صعب عسر واما الاوصاف الظاهرة غير مؤثرة فى الاحكام على الحقيقة
الا انها مضبوطة فثبت ان واحدا منهما اكمل من الاخر من وجه وانقص
من وجه اخر فلا جرم جعل التعادل فقلت فى الجواب عن هذا الاعتراض
بانا نمنع التعادل والاحتياج الى الترجيح وبيانه انه لا شك ان ضبط
مقادير المفاسد والمصالح والحاجات متعذر فى عقولنا لتكثر باختلاف
المكلفين واحوالهم ولم يكن هناك امر ذاتى او عرضى تدخل تحته لتمتاز
فى عقولنا وافهامنا فمن حاول تعليل الاحكام بالمصالح والمفاسد فاما
ان يكون جواز ذلك التعليل مشروطا بتقدير المقادير المعينة باعيان
المفاسد والمصالح بالنظر الى عين المكلف وحاله وقد علمت تفاوت المكلفين
فى الخطاب الشرعى بالنظر الى المذهب الواحد فضلا عن المذاهب المدونة
وغيرها وعلى الخصوص بان الحق متعدد وان حكم الله تابع لنظر المجتهد

واما ان لا يكون مشروطا بذلك بل يكفي تعليلها بكونها مصلحة او مفسدة
اعني القدر المشترك بين جميع الاقسام المعينة وهي حفظ الدين والعقل
والعرض والمال والنسب اذ مرجع الاحكام اليها فان كان الحق هو الاول منع
تعليل الاحكام بها لاسقاديرها المعينة لا يكفي بمعرفتها عقول البشر
بل الحق اذ لا يعلمها الا الله تعالى وان كان الحق هو الثاني لم يكن في معرفة
ذلك القدر صعوبة اصلا بل هو من اسهل الاشياء ح يكون التعليل بالمضار
والمفاسد تعليلا بعلة اصلية جوهرية لا صعوبة في معرفتها اصلا واما
التعليل بالاوصاف فانه يكون تعليلا بشئ غريب لا تاثير له في الحكم اصلا ح
يبطل ما ذكرته في تقرير التعادل والتساوي بين التعليل بالوصف وبين التعليل
بنفس المصلحة ويمكن ان يلتزم ان المعين عند الله ويلهم المكلف اليه
وقت ابتلائه به فان الاحكام تابعة لرى المبتلى والمصلحة متعينة عنده
والمجتهد فوض علمها ح تحتاج الى الترجيح وهو المطلوب من نظر الركن الفرد
ومثل هذه المشاغبة لا ينبغي للفحل وقد قدمنا تفصيل القول في ذلك

اول المسئلة المسئلة السابعة لما دخلت ارض نجار ارات القوم
يتمكون بالقياس على طريقة اخرى غير طريقة الاخرى سوى الطريقة
المذكورة في كتب المتقدمين لا بد لتحقيق هذه المسئلة من بيان الحكم
في محل النص ومحله في الفرع فنقول قد اختلف في الحكم في محل النص هل ثبت
بالعلة او بالنص فيه وجهان لاصحابنا معاشر الشافعية حكاهما الاستاذ
ابو اسحاق وحكى الغزالي وجهانا لنا بالتفصيل بين ان تكون العلة منصوصة
فيجوز اضافة الحكم والا فلا وهو غريب لابن السمعاني هو ان الحكم ثبت
بالنص والعلة جميعا قال ابن برهان ثبوته بالنص لا يمنع من اضافته

الى العلة ونحو بينهما ثم قال الاستاذ وقال اهل التحقيق ان حقيقة القول
في موجب الحكم الكشف عن الدليل المبين له قالوا وله في الاصل دليلان احدهما
النص وله حكمان احدهما بيان الشريعة والثاني بيان المعنى الذي تعلق به
الحكم وفي الفرع دليل واحد اذا كانت العلة واحدة قال وهذا هو الصحيح
وقد يجوز ان يكون الاصل مدركا حكمه بوجوه من الادلة ثم يعرف حكم
غيره ببعض ادلته وقال الصيرفي الحكم في الاصل ثبت بالعلة التي دل
عليها النص فيها التنبيه عليها وهذا هو الراجح عند اصحابنا قال الابياري
وهو الصحيح من مذهب مالك وعند الحنفية انه ثابت بالنص وعلى الاول
فاذا استنبط من محل عموم علة خاصة تخصص حكم الاصل وهو شابه
استنباط الاسكار من آية تحريم الخمر فيقتضي انه لا يحرم الا القدر المسكر
وهو قول ابي حنيفة في النبيذ بناء منه على ان حكم النبيذ هو المستند الى العلة
واما حكم الخمر فيستند الى اللفظ العام قال ابن النفيسي في الايضاح وينبغي
ان يكون مراد الشافعية بثبوته بالعلة الظن بان ثبوته بالنص لاجل
العلة لان المعنى هي الموجبة بدون النص ولانها خبر الموجب وح
يصير الخلاف لفظيا وكذا زعم الآمدي وغيره ان النزاع لفظي لا يرجع
الى معنى لان النص لا شك انه المعرف للحكم اي الذي ثبت عندنا به
الحكم والمعنى عند من يفسره بالباعث هو الذي اقتضى الحكم فمن اراد بقوله
ان الحكم ثابت بالنص اي عرف به فقوله صحيح ولا نزاع فيه ومن راى
ان المقتضي والباعث هو المعنى فلا ينازعه الاخر فيه فالتحقيق ان
الخلاف معنوي وله اصل وفرع اما اصله فيرجع الى تفسير العلة فعلى
قول المعتزلة انها مؤثرة فحكم الاصل ثابت بها وكذا على قول الغزالي

انها مؤثرة بجعل الله واما من يفسرها بالباعث بمعنى انه شرع لاجل المصلحة
التى اقتضت شرعيته وبعثت عليه ففى القاصرة فايدة معرفة الباعث
واما من يفسرها بالمعرف فلاريب انها يعرف الحكم الاصل بمجردها وقد
تجتمع هى والنص فلايمتنع اجتماع معرفين عند من يجعلها فى حالة الاجتماع
معرفتين وبه يظهر ان حكم الاصل ثابت بالعلة وان نسبة الاصل والفرع
الى العلة على حد سواء واما فرعه فللخلاف فى جواز التعليل فى القاصرة
فمن جوز التعليل بها قال الحكم ثابت فى المحل بالعلة ولم يكن لها فائدة
ولهذا فى المتعدية لولم يقدر بثبوت الحكم بالعلة لم يتحقق معنى المقايسة
لان الحكم ح ثابت بالنص وذكر الانبارى فى شرح البرهان من فوائد الخلاف
تحريم قليل النبيذ وكثيره كالخمر عندنا وعندهم لايحرم بخلاف الخمر فان حرمته
ثابتة بالنص وهو عام يشمل قليله وكثيره بعلة الاسكار وحرمة النبيذ
وهو الفرع ثابتة بعلة الاصل وهى الاسكار فلابد من وجودها فلايحرم
قدر لايسكر واما الفرع فقيل هو محل الحكم المختلف فيه وهو قياس
قول الفقها وقيل هو نفس الحكم الذى فى المحل وهو قياس القول الثالث
ثم وقياس قول المتكلمين انه النص ان يكون الفرع سنا هو العلة لكن لم يقل به
احد لانها اصل فى الفرع وفرع فى الاصل فلم يمكن جعلها فرعا فى الفرع
وقال الاصفهانى يصح ان يكون الفرع عندهم ثبوت الحكم فى محل النزاع
النهى او علة او الحكم فى محل الخلاف وقال السهيلى فى ادب الجدل الفرع
ما اختلف فيه الخصمان وقيل ما قصد القايس اثبات الحكم فيه وقيل ما نصب
الدلالة فيه ومثاله ان نقول يثبت الحكم فى محل الوفاق وهو القصاص
فى القتل عدا عدوانا بحدد فوجب ان يثبت الحكم المذكور فى محل الخلاف

وهو القتل العمد العدوان بمثقل فانه لادية عند الامام وانما وجب عليه
القصاص وتقرير الجامع بين الصورتين الوفاقية والخلافية ان الحكم
حيث ثبت فى محل الوفاق انما ثبت لاشتماله على انواع من المصلحة
الفلانية وهى مناحفظ النفوس وبذا بناء على تعليل الاحكام بالمصالح
كما تقدم وفيه خلاف قدسبق فى المسئلة السابقة على هذه وبتقدير
ثبوته اى الحكم فى محل الخلاف فهنا انواع من المصالح ولكل واحد من هذين
المذكورين من المصالح مقدار معين والمقدار ان اللذان فى الاصل
والفرع المعينان لابد وان يشتركا فى مقدار معين لانهما اقتضيا الحكم
الواحد واستلزماه فانما استلزماه لامر ذاتى اذ المتباينان لايستلزمان
امرا واحدا والالزم استلزام ما بين المتباينة فالحكم الحاصل فى محل الوفاق
مفارق للمصلحة المشتركة بين الصورتين ووجه المفارقة ان الحكم انما
حصل فيه بالنص لا بالعلة وهى المصلحة وقد تقدم نقلنا عن ابن السمعانى
والمناسبة الحاصلة بين محل الوفاق والخلاف مع الاقتران دليل
العلية اى ان العلة هى المصلحة التى وقعت فى محل وفاق حفظ النفوس
فى القتل بمثقل مناسب للحكم الثابت فى الاصل فلزم ان يكون حكم الاصل
فى الفرع وقد اختلفوا فى ان الحكمين واحدا وانهما حكمان على قولين فذهب
بعضهم الى الاول على معنى انهما داخلان تحت عام شامل لهما واليه يجنح
حيث حكم بالمشاركة فى المصلحة المقتضية واختلافهما فى المحل لاينافى الاتحاد
فى ذلك وذهب بعضهم الى الثانى واستدل عليه بجواز نسخ احدهما دون
الاخر وان الحكم يختلف باختلاف محله واجيب عنهما بمنع ذلك
فوجب ان يكون الحكم فى محل الوفاق هو المصلحة المشتركة وتلك المصلحة

المشتركة حاصلة في محل الخلاف فيلزم ثبوت الحكم فيه اي يلزم ان يكون
الحكم ثابتا في محل الخلاف ضرورة وجود المصلحة المقتضية للحكم في الاصل
والحاصل ان الحكمة التي في الفرع لما كانت شاملة للاصل الذي ثبت الحكم فيه
ثبت الحكم ايضا في الفرع وايضاح ذلك ان الاسكار في النبيذ لما شمل الاسكار
في الخمر اقتضى تحريمه ايضا والاسكار وان كان وصفا الا انه وصف مصلحي
فلا يرد ما يقال من عدم المطابقة للمصلحة المصرح بها في محل النظر اذ فيه
فبهذا الطريق يجمعون بين الاصل والفرع فان قال قايل بهذه المصلحة
المقتضية للحكم حاصلة ايضا في الصورة الفلانية التي بها النقض حيث وجدت
المصلحة مع ان الحكم غير حاصل فيها اي كما في صورة القتل عمدا عدوانا بالمحدد
في الوالد اذا قتله ولده فعند هذا يجيبون عن هذا النقض ويقولون انا انما
علمنا الحكم في محل الوفاق بالقدر المشترك بينه اي بين محل الوفاق وبين
محل الخلاف اي بالمصلحة التي وجدت في محل الخلاف ولحقها حكم الاصل
الثابت بالنص او بها او بهما على الخلاف الذي قدمنا في صدر المسئلة ونحن
لا نسلم ان القدر المشترك بين محل الوفاق ومحل الخلاف من المصلحة حاصل
في محل النقض وبتقدير ان يكون الامر وهو انتفاء كونه حاملا بينهما وبين محل
النقض كما قلناه لم يكن النقض متوجها وبالجملة فالفايدة من الجمع بين الاصل
والفرع بالطريق المذكور هو دفع النقض بالطريق الذي ذكرناه وتقدم الجواب
عن صورة التخلف في مسئلة بيع الوكيل بالامر بد عليه واعلم ان هذا احسن
كلام رايته في مباحثهم هو هذا الوجه فعند هذا تفكرت وقلت ان هذا الطريق
ضعيف من وجهين ويتوقف على مقدمات ثلاثة الاولى ان الجنس
الاعلى الشامل بجميع المصالح هو كونه مصلحة والثانية ان كل مقدارين

يفرضان من المصلحة لابد وان يشتركا في كونه مصلحة فاما انه هل تحت
جنس المصلحة مرتبة اخرى فيهما بهذان النوعان فهو مجهول غير معلوم اذ اعرفت
هذا المذكور فنقول لا نسلم ان ثبوت الحكم في الاصل مشتمل على قدر من المصلحة
وبهذا منع مجرد وسنده ويجوز ان يكون حصول الحكم فيه تعبدا او لامر خصوص
المحل او انه وصف انضم الى المصلحة فالمصلحة مركبة او ان المصلحة فيه
مشروطة بشرط ووجد في الاصل وانها مغايرة في ذاتها لذات المصلحة
التي في الفرع ولا نسلم ان بتقدير ثبوت الحكم في الفرع يحصل ايضا قدر من المصلحة
لجواز ان يكون في الفرع خصوص المحل اقتضى امرا اخر على ذلك القدر من المصلحة
والحاصل انا لا نسلم القدر من المصلحة فيهما ولا نسلم ان المقدارين لابد وان
يشتركا في مقدار بل يجوز ان يتباينا ذاتا ويقتضيان امرا واحدا كالنار
والشمس في تسخين الماء الا انا نقول بعد تسليم الاشتراك في المقدار
ان كنتم تدعون ان ذلك المقدار المشترك هو كونه مصلحة اي مما يصدق
عليه الجنس الثاني وهو المصلحة فهذا مسلم الا انه لا يجوز التعليل للحكم به لان
الاصل اي جنس كونه مصلحة حاصل في صورة النقض ايضا فلا يصح هذا
الطريق الذي قررتم به القياس بين الاصل والفرع لدفع النقض وان كنتم
تدعون ان ذلك القدر المشترك مرتبة اخرى اخص من اصل كونه مصلحة
فنحن لا نسلم حصول هذه المرتبة لان جهة الاخصية انما يكون بامر يخصها
كالنامية والجسمية والحيوان اوصاف تميزت عما فوقها فكانت اخص
ولا كذلك المصلحة التي وقعت مشتركة بين الاصل والفرع فضلا عن جواز التعليل به
اي منعنا الحصول فيما الاخرى ان لا يجوز التعليل به اذ المعدوم لا يصلح ان يعلل به
الوجودي وما ذكرنا منع مجرد وبيانه مع السند انكم فلتم حصل مقدار من المصلحة

فی الاصل و مقدار آخر من المصلحة فی الفرع ولا بد من حصول قدر مشترک بینهما
فنقول لم لا یجوز ان یکون ذلک الاصل هو کونه مصلحة الذی حاصلة
فی صورة النقض ولا یخفی ان الکلام علی السند لا یجوز الا ان الرکن العمیدی
جوزه و غایة امر المستدل اثبات المقدمة الممنوعة وما الدلیل علی انه
حصل مرتبة اخری بحیث یدخل فیها الفرع والاصل ولا یدخل فیها
محل النقض الا انا نقول ان ادعیتم ان ذلک المشترک هو حصل کونه
مصلحة فالتعلیل به منقوض وان ادعیتم مرتبة اخری اخص من عمومه
کونه مصلحة فنقول لا نسلم ان هذه المرتبة موجودة وما الدلیل علی وجودها
اعاده لیرتب علیه قوله ولما لم یثبت بالدلیل وجودها کان القول
بکون الحکم معللا بها قولا باطلا والجواب عن هذا الوجه سهل والوجه
الثانی فی ابطال عبر اولا بالضعف ومنا بالابطال اشارة الی قوة
هذا الوجه من هذا الکلام ان نقول لا شک فی انه حصل قدر مشترک بین
محل النزاع ومحل الوفاق ومشترک آخر بین محل النزاع ومحل النقض
فنقول باعتبار هذا المشترک الاولی الذی بین محل النزاع ومحل
الوفاق ان کان عین المشترک الثانی ای بان لم یتغایرا ذاتا وتغایرهما
باعتبار المحل لا یمنع الاتحاد ذاتا کان النقض لازما فان العلة هو القدر
المشترک وجد ولم یوجد الحکم وان کان مغایرا له فنقول مشترکان احدهما
المشترک بین الفرع والاصل والثانی المشترک بین الفرع وصورة النقض
وحینئذ فلا بد لهذین المشترکین من مشترکة لان کل متغایرین لا بد وان
وان یجمعهما ذاتی واقله الجنس العالی وهو کونه ههنا مصلحة قد حصل
بین هذین المشترکین مشترک فالحکم حصل عقیب ذلک المفهوم المشترک

بین المشترکین فیلزم اتحاد الحکم اذ لا جایز ان یختلفا لامتناع اقتضاء
امرین لازمین متباینین ویفرض ذلک یلزم انتفاء الاقتضاء المذکور
وانه باطل اذا عرفت هذا فنقول فی ابطاله لو کان احد المشترکین
صالحا لعلیة ذلک الحکم وجب ان یکون المشترک الثانی غیر صالح
لعلیة ذلک الحکم وبیان هذا ان المقتضی للحکم ان کان هو المشترک بین الاصل
والفرع فتعلیل حکم الاصل اقتضی الحاق حکم الفرع به وان کان المشترک
هو بین الفرع وصورة النقص فتعلیل حکم الفرع اقتضی الحاق حکم الفرع بصورة النقض
فثبت ان القول بالطریق الثانی الذی به جمعوا بین الاصل والفرع یلزمهم
القدح فی علیة القدر المشترک الحاصل بین الاصل والفرع الحاصل من هذا
ان یلحق حکم الاصل والفرع فی حکم صورة النقض صورة بحکمهما وانه ظاهر
البطلان واعلم انی لما اوردت علیهم هذین السوالین لم یقدروا
علی الخروج عنه بکلام مفید هذا کلامه اما الخروج منه فقد اشرنا الیه سابقا
وایضاحه انا لا نسلم اشتراک کل من قدرین فی مشترک یقتضی الحکم الحاصر
حتی یلزم ما ذکرت المسئلة الثامنة لما دخلت الی بخاری ورایت القوم
مقبلین علی ترکیب القیاسات فی المسائل الفقهیة قلت لهم اذکروا
دلیلا علی ان القیاس حجة شرعیة فذکروا کلاما عرفت منهم ای من کلامهم
انهم لا یعرفون ان محل النزاع فی ان القیاس هل هو حجة شرعیة ام لا والمراد
من کونه حجة انه دلیل شرعی یوجد الحکم الشرعی المتعلق بافعال المکلفین
وقد اختلفوا فی استناد الحکم الیه بل هو بطریق الاثبات له او الاظهار له والحق
ان المثبت هو الله تعالی والقیاس مظهر لحکمه تعالی قال الرویانی انه دین وحجته
وشرعه ولا یجوز ان یقال فیه انه قول الله ولا قول رسوله وانما هو دین الله

ودين رسوله قاله ابن السمعاني قال الزركشي في البحر وهو حجة في الامور
الدنيوية بالاتفاق وقال الامام الرازي كما في الاغذية والادوية وكذلك
القياس الصادر منه صلى الله عليه وسلم بالاتفاق قاله صاحب التلخيص لان
مقدماته قطعية لوجوب علم وقوعه قال وانما النزاع في الصادر منا وتجب
العمل به اذا عدم النص والاجماع وقال صاحب القواطع ذهب كافة الائمة
من الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين الى ان القياس
الشرعي اصل من اصول الشرع يستدل به على الاحكام التي لم يرد بها السمع
وقال الاستاذ ابو منصور والمثبتون للقياس اختلفوا فيه على اربعة
مذاهب احدها ثبوته في العقليات والشرعيات وهو قول اصحابنا من الفقهاء
والمتكلمين واكثر المعتزلة والثاني ثبوته في العقليات دون الشرعيات وبه
قال النظام وجماعة من اهل الظاهر والثالث نفيه في العلوم العقلية
واثبوته في الاحكام الشرعية التي ليس فيها نص ولا اجماع وبه قال طائفة
من المتكلمين والرابع نفيه في العقليات والشرعيات وبه قال ابو بكر بن داود
الاصفهاني انتهى وكيف هو وذلك لانهم قالوا اذا ثبت بالدليل ان الحكم في
محل الوفاق معلل بالامر العلاني وهذا بناء على ان الحكم انما ثبت في محل الوفاق
بالعلة والصحيح انه ثبت فيه بالنص واما الفرع فانما يثبت فيه بالعلة ويثبت
ان ذلك الامر الفلاني حاصل في محل النزاع فلم قلتم بانه يلزم من تسليم
هذين المقامين ظن ان الحكم في الفرع يساوي الحكم في الاصل ضرورة ان
المساوات في الملزوم تقتضي المساوات في اللازم ورأيت القوم مطبقين
على معنى ان القياس حجة سواء ثبت بتقدير تسليم ان الحكم في الاصل معلل بالصفة
الفلانية مع تسليم ان تلك الصفة مقتضية للحكم حاصلة

في الفرع ايضا فالدليل على انه حصل ظن ان الحكم في الفرع يجب ان يكون
مساويا للحكم في الاصل فهذا هو الذي اطبقوا على جعله تفسيرا لقولنا
القياس حجة فقلت هذا الكلام غلط ويمكن ان يقال ليس بغلط فان ذكروه
بيان الكيفية القياس فكانهم اعتمدوا على قرائن الاحوال في السؤال
وتقدم ان ادوات السؤال متجاورة ومتقاربة فامكن ان يتجوز بكل واحد
منها عن الآخر والمراد هل هواي المقيس عليه اذا وجدت علته في الفرع
حجة فيه اولا او انه بيان للماهية ببيان الكيفية وتصويره بصورة
جزئية او ان كونه حجة امر مشهور لا يسال اذا العالم كفت مؤنة البيان
بما بينوه او انهم حملوا السؤال على ما هو انفع وادفع للسائل ولو بالزعم وبيان
وجه الغلط من وجوه الاول عدم مطابقته للسؤال فان السؤال
عن دليل شرعي يثبت به كونه احد ادلة الاحكام الشرعية ان تقول ان
مطلوبكم الذي هو الحكم في الاصل معلل بالصفة الفلانية مع قولنا الصفة
الفلانية حاصلة في الفرع هل يفيد ظن ان الحكم في الفرع يساوي الحكم
في الاصل ام لا فهذا البحث بحث عقلي لان مساوي المساوي مساو للازمة
وظنية المساواة تستلزم ظن المساوي في الحكم والحاصل ان الدليل
يدل على ان المراد من قولنا هل هو حجة اولا هو ان القياس هل يفيد ظن الحكم
في الفرع اولا مع انه ليس المراد من قولنا ما ذكرتم وانما قولنا هل هو حجة
في الشرعيات وفي العقليات اولا فيهما او في احدهما دون الاخر والثاني
هو المراد وما الدليل الشرعي والعقلي عليه نفيا او اثباتا وهواي قولنا
هذا بحث شرعي محض فكيف يجعل احدهما وهو العقل في كلامكم عين الآخر
بل المراد من قولنا هل هو حجة ام لا هو ان بتقدير حصول هذا الظن الذي ذكروه

هل يجوز للمكلف ان يعمل بمقتضى هذا الظن وان تفتي بغيره لمقتضى هذا فهل
هو محل النزاع في ان القياس حجة ام لا هذا الذي ذكرناه هو المراد من قولنا
هذا لما ذكروه وقد انهينا الاستدلال على كونه حجة شرعية بالنقل والعقل
في نهاية مدارك العقول في شرح مختصر الاصول وقد حرر الهندي
موضع الخلاف اذا علمنا ان الحكم في محل الوفاق معلل بكذا وعلمنا حصول
الوصف مع جميع ما يعتبر في اقضايه لذلك في صورة النزاع فهذا النوع
مما لا نزاع فيه بين العقلاء بل الكل اطبقوا على حجيته اما اذا كانت هاتان المقدمتان
ظنيتين او احديهما ظنيا كان حصول ذلك الحكم في محل النزاع ظنيا
لا محالة وهذا لا نزاع في انه لا يفيد العلم والحكم بالنتيجة بل ان كان ذلك
في الامور الدنيوية فقد اتفقوا على وجوب العمل به في الادوية والاغذية
والاسفار واما اذا كان في الامور الشرعية فقد نقل الامام الرازي
ان هذا محل الخلاف وكلام الغزالي يقتضي التفصيل بين ما اذا كانا ظنيتين
فكذلك او احديهما ظنية والاخرى قطعية فليس من محل الخلاف
ايضا على معنى اذا كانت الاولى قطعية اعني كون الحكم معللا بكذا او الثانية
اعني تحققها في صورة النزاع ظنية فهذا محل وفاق اما اذا كانت
هي ظنية فسواء كانت المقدمة الثانية قطعية او ظنية فانه من محل الخلاف
وكلام الامام يقتضي ان الكل محل الخلاف كذا في البحر للزركشي هذا تحرير الخلاف
فقول الامام القياس يفيد الاطلاق هو مختاره واما نقله الهندي
من الاتفاق على النوع الاول فمنظور فيه على ان القضية مرضية اذ تحقق
تساوي الاصل للفرع به جميع الوجوه وانتفاء الموانع قطعا ودونه خرط القتاد
قال الزركشي في البحر وهو ظن في قول الامامين الجويني والرازي فيه نقض
بالادلة الظنية قال في البرهان لا يفيد العلم بوجوب العمل بما عينها وانما يفيد
العلم بوجوبه مستندا الى دلالة قاطعة الوجه الثاني ان المطلوب الذي ذكرتم
مقرر ببرهان العقل وتقريره انه اذا ثبت ان الصفة الفلانية القائمة
بمحل الوفاق كما في القتل العمد العدوان موجبة للحكم الفلاني وهو القصاص
ثم ثبت ان تلك الصفة الفلانية قائمة ايضا في الفرع وجب ترتب
مثل ذلك الحكم عليها اي صفة الفرع وذلك ان يتقدير ان تكون الصفة
مستلزمة لذلك الحكم في محل الوفاق وغير مستلزمة له في محل الخلاف وهو
الفرع مع انهما فيهما فاما ان يتوقف احدى الصورتين الى محل الوفاق
ومحل الخلاف او لا يتوقف ذلك الامتياز على مميز فان توقف على مميز
كان المستلزم لذلك الحكم في محل الوفاق ليس مجرد تلك الصفة مع ذلك
المميز الا انا كنا فرضنا ان المستلزم لذلك الحكم في محل الوفاق مجرد تلك الصفة
من غير اعتبار قيد اخر وهو المميز يعني كان المستلزم هو تلك الصفة مع
انضمام قيد المميز اي هما معا واما ان لا يتوقف ذلك الامتياز على مميز البتة
تكون تلك الصفة مستلزمة لذلك الحكم في محل الوفاق واخرى غير مستلزمة له
اي في كل الخلاف مع انه لم يميز احدى الصورتين عن الاخرى بمميز
وذلك يوجب رجحان احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح اصلا
وهو محال فثبت ان القول بان الصفة الفلانية موجبة للحكم الفلاني
مع القول بان تلك الصفة حاصلة في هذه الصورة يوجب القول
بحصول مثل ذلك الحكم في هذه الصورة فان كانت المقدمتان قطعيتين
كانت النتيجة قطعية وان كانت ظنيتين او احداهما كانت النتيجة
ظنية واعلم اني قررت هذا الكلام بمحضر من العلماء وجماعة من المشهورين

بالفضل والذكاء والتحقيق وكان الشيخ الامام شرف الدين محمد بن مسعود المسعودي
حاضرا وكان شيخا مشهورا بالفلسفة والحذق فلما سمع مني هذا البرهان
غضب وتغير وظهر اثر الغضب في وجهه فقال سبحان الله مثل
هذا الكلام انما يذكر في القطعيات العقلية فكيف ذكرته في الظنيات
فقلت له العجب العجب منك بانك لما سلمت انه يورث القطع والبقين الجازم
فان يورث الظن الغالب كان اولى بان الذي يفيد الظن لا يجب كونه مفيدا
للقطع اما الذي يفيد القطع فلا اقل من ان يفيد الظن فعند سماع هذا الكلام
اشتد الغضب وعظم الشغب فرايت الصواب قطع هذا الكلام لان من
بلغ في ضعف العقل الى هذا الحد كان قطع الكلام معه واجبا المسئلة التاسعة
ضاق صدري في بعض تلك الايام جدا فدخلت على الشرف المسعودي
وكان ذلك سنة اثنين وثمانين وخمسمايه وهي السنة التي حكم المنجمون
بوقوع الطوفان الريحي فيها وعظم فوق العالم من وقوع تلك الواقعة
فلما دخلت على المسعودي رايت الرضي النيسابوري عنده ورائت جماعة
اخرين من اهل العلم وكانوا يبحثون عن هذه المسئلة بجد عظيم وجهد شديد
فقلت ان هذه المسئلة فرع من فروع علم الاحكام والفلاسفة اطبقوا
على ان ذلك العلم في غاية الضعف وعلى هذا التقدير فلا موجب
لهذا الخوف الشديد ولا حاجة الى هذا البحث القوي ولا الى هذا الاحتراز العظيم
فلما سمع الامام شرف الدين المسعودي هذا الكلام غضب غضبا شديدا
وقال لم قلتم ان علم الاحكام علم ضعيف ساقط وما الدليل عليه فقلت
الذي يدل عليه وجهان الاول النقل عن اكابر الحكماء فان ابا نظر الفارابي
مؤرخ الحكماء على الاطلاق ولهذا مدحه الشيخ ابو علي بن سينا وقال في حقه

بكاد ان يكون افضل من كل السلف وله تصنيف مشهور في ابطال علم
الاحكام وايضا الشيخ ابو سهل المسيحي كان من افاضل الحكماء وله تصنيف في
ابطاله والشيخ ابو علي بن سينا ذكر في كتاب الشفا وكتاب النجاة فصلا طويلا
في ابطال علم الاحكام فهولاء اعيان الفلاسفة واكابر الحكماء وكلهم اطبقوا
على القدح في هذه الصناعة واهل زماننا وبلغوا الدرجات العالية فهم
بالنسبة اليهم كالقطرة بالنسبة الى البحر والشعلة بالنسبة الى البدر فهذا
ما يتعلق بالنقل واما ما يتعلق بالعقل فهو ان المؤثر الفلك والبرج لا بد لمعرفة
ذلك من بيان الفلك والبرج وان كان سيجيء في موضعه ليمتاز البحث
امتيازا قريبا فنقول الافلاك اجسام بسيطة كروية الشكل متحركة بالاستدارة
اما انها اجسام فلانها قابلة للابعاد الثلثة التي هي الطول والعرض والعمق
واما انها بسيطة فلان كل جزء من اجزائه الجسمانية يشابهه كله في الحد والاسم
بهذا المعنى سنبين انها ما لا اجزاء له اصلا وانما قيد الجزئي بالجسماني لاخراج الهيولى
والصورة فانها جزآن من الجسم ولا تشابه فيهما للكل وكل جزء يفرض في
الافلاك مشابها للكل في الحد والاسم واما انها كروية فلان البسيط
يمكن ان يكون شكله الكرة لان الهيئة الواحدة لا تقتضي هيات مختلفة وكل
شكل سوى الكروي فيه هيات مختلفة فان جانبا منه ضلع وآخر زاوية
واما انها متحركة بالاستدارة وهي باسرها بمنزلة فلك واحد يحيط به سطحان
كرويان متوازيان مركزهما وهو مركز الكرة مركز العالم الاعلى منهما محدب صحيح الاستدارة
لا يماس شيئا اذ هو نهاية العالم والاسفل منهما مقعر صحيح الاستدارة يماس
المحدب كرة النار وطوله من المشرق الى المغرب وعرضه من الجنوب الى الشمال
وعمقه فمن سطحه المحدب يرسم دايرة الى سطحه المقعر وهذا منهم مجرد اعتبار

والافانحط فی الکروی متساویة کلها ولعل اعتبار الطول نظرا الی الحرکة
الدایة وینقسم باعتبار طوله الی اثنی عشر قسما کل قسم منها یسمی برجا
واسما وبا الحمل والثور والجوزة والسرطان والاسد والسنبلة والمیزان
والعقرب والقوس والجدی والدلو والحوت وکل برج منها یقسم الی درج
ودقایق وثوانی وباعتبار عرضه الی ثلثمایة وستین قسما کل قسم منها یسمی
باعتباره درجة وینقسم باعتبار عمقه الی تسعة اقسام کل قسم منها یسمی
فلکا وبهذه الافلاک التسعة مجسمة طبقات بحیط بعضها بالبعض بحیث یماس
السطح الاسفل من کل واحد منها للسطح الاعلی من الذی یلیه فی الترتیب
والذی یلی عالم العناصر یسمی فلک القمر فعطارد فالزهرة فالشمس
فالمریخ فالمشتری فزحل والذی یلیه فلک الثوابت والذی یلیه هو
الفلک الاعظم المحیط والسبعة هی التی تلینا من هذه الافلاک التسعة
والذی دلنا علی هذا الترتیب هو کسف بعضها بعضا فان التعالی لا یکسف
الا بالسافل فاذا عرفت هذا فنقول هو ان المؤثر اما الکوکب وهو زحل مثلا
او البرج مثلا وهو الحمل والکوکب بشرط حصوله فی البرج والقسمان الاولان
باطلان لانهما یوجبان دوام ذلک الاثر بدوام ذلک الکوکب والبرج
لان المفروض انهما بذاتهما قد اثرا فیدوم اثرهما بدوامهما والقسم الثانی
ایضا باطل وذلک لان اثر الکوکب عند حصوله فی البرج کزحل فی الحمل
بخلاف اثره عند حصوله فی البرج الاخر وهو حصوله فی الثور لزم ان یکون
هذا البرج مخالفا بالطبع لماهیة ذلک البرج الاخر مع انه من البسایط وهی متناسبة
الاجزاء والطبایع والطبیعة الواحدة لا تفعل فی مادة واحدة افعالا مختلفة
ولو فعلت فی بعضها زوایة وفی بعضها سطحا او هیئة الخاد لاختلفت افعالها

وهی مستحیلة فان افعالها فی مادتها فعل واحد یشابه بعضه بعضا ویسیر
من الجسمانیات ما یشابه بعضه بعضا کما قدمنا الا الکروی اذ لو کانا مثلین
لاختلفین لکان اثر الکوکب عند کونه فی هذا البرج مثلا اثره عند کونه
فی هذا البرج ضرورة ان المثلین یجب استواؤهما فی جمیع اللوازم ولو کانت
طبیعة اجزاء الارض مخالفة لطبیعة البرج الآخر لزم ان یکون مرکبا لا بسیطا
وحاصله انه لو کانا متماثلین لما اختلفا فی الاثر واختلفا فهما فیه یوجب کون
الفلک مرکبا اذ البرج لیس قسما من الفلک کما قدمنا والقول بترکیبه من الاجزاء
المتخالفة ینافی البساطة المصرح بها عندهم کما قدمناه ولم یتعرض
للقسم الرابع وهو البرج بشرط حصول الکوکب فیه او شیء اخر غیر الاربعة
التی بیناها لانهما فی البطلان متساویان لکن ما ذکره اظهر فی لزوم المنافاة
لما بینوه من البساطة فتامل ثم ظاهر هذا ان القایلین بالاحکام
قایلون بهما واظنهم انما قصروا التاثیر للکواکب صرح به الشهرستانی
فی الملک والنحل وقد یلتزم ان الکوکب والبرج مثلا موثران بذاتهما بشرط
حصول اصلا وما ذکر من دوام الاثر بدوامهما ممنوع لان تاثیر بالذات وان
کان لا یتخلف ولا مخلف فلا یمتنع ان یکون معنا یمنع ظهور اثرهما مع
تحققه فی نفسه وهو عدم المنفعل عنهما وقد یلتزم الثانی وما ذکر صفة
انه ملزوم اختلاف الاثر ترکیب الفلک ممنوع لجواز ان یختلف الاثر ولا یلزم
ترکیبه لان الاختلاف انما نشا من الهیئة المشروطة بالحصول ثم الظاهر
المقرر فی الاحکام ان التاثیر لیس الا بحرکاتهما واتصالاتهما وقد قسموه الی
تسدیس وهو ان یقابل الکوکبان ویکون بینهما ستة بروج کوامل او اجتماعا
فی الدرجة والدقیقة ویرسم له سر والی تثلیث وتربیع ومقارنة ومقابلة

وخريف ونهار وليل ورقومها ورقوم الكواكب والبروج والزوايد في التقويم
مبينة في كتب الفن فليرجع اليها من اراد ها ثم انه بعد تحريري ما تقدم
وقفت على مختصر نهاية العقول في دراية الاصول للامام ورايته صرح
بما ذكره مع مزيد واجاب بما يقرب مما اجبنا به ونحن ننقله بحروفه تتميما للفائدة
قال فيه الفصل الخامس في الكلام على اصحاب الاحكام اعلم ان الاذكياء منهم
قطعوا بانه لا يمكن اثبات العلم بالادلة اليقينية مثلا من حاول الادلة
اليقينية على ان الدرجة الثالثة من الثور شرف للقمر والحادية والعشرين
من الميزان شرف لزحل وكذا القول في البيوت والحدود والوجوه
والمثلثات والمقامات وارباعها والاثنى عشريات كان ذلك دليلا
على جهله بحقيقة الدليل ولكنهم زعموا انه علم مبني على التجربة والوحي
وقد كنت برهة من الدهر اقول ان البرهان قد دل على فساد هذه
التجربة ببيانه انا اذا رأينا حادثا حدث عند حلول كوكب في برج فالمقتضي
لذلك الحادث اما ان يكون هو ذلك الكوكب او ذلك البرج او مجموعهما
او شيء آخر فان كان الاول وجب استمرار ذلك الحادث باستمرار
ذلك الكوكب وان لا يتوقف على حلوله في ذلك البرج والثاني باطل
فالمقدم مثله وان كان الثاني فان كان مقتضى ذلك البرج مخالفا
لمقتضى البرج الاخر وجب ان يكون احد البرجين مخالفا بماهيته للبرج
الاخر اذ لو كانا متماثلين في الماهية لاستحال اختلافهما في اللوازم ولو كانت
البروج مختلفة في ماهياتها لكان الفلك مركبا لا بسيطا وذلك يقتضي
جواز الخرق والالتيام عليه ومتى صح ذلك بطل علم الهيئة الذي هو اصل
علم الاحكام وان كان الثالث فان اختلف حكم الكوكب مع هذا البرج

بخلاف حكمه مع البرج الاخر وجب اختلاف البرجين في الماهية لان حكم
الشيء مع الشيء حكمه مع مثله فاذن تصحيح هذه التجربة يوجب كون الفلك
مركبا وذلك يبطل علم الهيئة وهو اصل علم الاحكام ولما اوردت ذلك
على بعضهم فقال لم لا يجوز ان يقال ان افعال الكواكب السيارة تختلف
في البروج المختلفة لاختلاف ما في تلك البروج من النوابت المختلفة
الطبايع فقلت لو كان كذلك لزم ان تختلف بيوت الكواكب وانيرانها
وحدودها عند حركة النوابت بحركة فلكها حتى انها تتقدم في كل مائة سنة
على راي المتقدمين اوسته وستين سنة على راي المتاخرين درجة
واحدة لكن ليس الامر كذلك فان شرف القمر كما انه في زماننا هو الدرجة
الثالثة من الثور فكذلك عند الذين كانوا قبلنا بالفي سنة فسكت ولما
تاملت حطرت ببالي احتمال يدفع السوال وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون الفلك
الاعظم يكوكبا بكواكب صغيرة لا تراها لصغرها وبعدها عنا ثم انها لا تتحرك
عن مواضعها من البروج فلاجرم اختلف اثار الكواكب السيارة عند
حلولها في البروج المختلفة سلمنا انه لم يوجد ما يدل على فساد هذه التجربة
ولكن التجربة لا تفي بتصحيح هذا العلم وبيانه من وجوه الاول ان ههنا
امورا لا تنكر الا في اعمال متطاولة مثل الادوار والالوف التي زعم الكوشيار
انها هي الاصل في هذا العلم مثل مماسة تجرم زحل الكرة المكوكبة بل مثل انطباق
معدل النهار على فلك البروج فانهم يزعمون ان ذلك يقتضي احاطة الماء بالارض
من كل الجوانب مع ان هذا المعنى لا يوجد الا في الوف الوف من سنين
فكيف يصح ذلك وامثاله بالتجربة الثاني انا اذا رأينا حادثا حدث عند
حلول الكواكب في برج ففي الفلك كواكب لا يحصى عددها الا الله فكيف

يعلم ان المؤثر فى ذلك الحادث حلول ذلك الكواكب فى ذلك البرج لا غيره
وتقدير فاعله قد وجد ايضا ما يدفعه عن تاثيرا ما فى الحال او فى الماضى
او فى المستقبل وبتقدير ذلك فاعل المادة الارضية لم تكن مستعدة لقبول
تلك الصورة وحصول الشئ كما يتوقف على حصول الفاعل يتوقف
ايضا على حصول القابل وبهذا عولت عليه الفلاسفة فى القدح وهو
يقدح فى دعوى اليقين لا الظن انتهى وقد رايت للامام الرازى كتابا
حافلا ورايت سابقا كتابا اظنه منسوب اليه فيما اعتقده وفيه اظهر فيه
صورة الكواكب ودعواتها والله اعلم بحقيقة الحال فلما سمع المسعودى
هذا الكلام قوى غضبه جدا بحيث اختل فهم ونطقه وقال فى حالة الاختلال
انك انما اوردت هذا الكلام لانك تظن انهم قالوا الحمل برج نارى
فهو من النار ولما قالوا الثور برج ارضى وهو من الارض وليس الامر كذلك
بل مرادهم ذلك البرج يوجب السخونة وهذا يوجب البرودة ما فهمه المسعودى
ببعيد من كلام الامام لانه لما بين بطلان ما بالذات او همه ان هذا مراده
فقلت ان العاقل يجب ان يصون فهمه ولسانه عن مثل هذا الكلام سمعت
انى قلت ان القوم لما قالوا الحمل برج نارى يجب ان يكون جوهره
من النار وان الثور لما كان برجا ارضيا وجب ان يكون جوهره من الارض
قد قدمنا انه لم يسمع وانما اوقعه كلامك فيما فهم معاذ الله ان ارى
عنهم مثل هذا الكلام الا انى قلت ثبت فى صريح العقل ان المثلين يجب
استوائهما فى جميع اللوازم اى الكلية بخلاف اللوازم الجزئية كالشخص
فانه لا شك بانه يجب المخالفة فيها والا لزم ان لا يكونا مثلين وان وقع
هذا من الاعاظم كالاشعرى فى اشتراط المساواة من جميع الوجوه الا انهم

حملوا الكلام على ما قررناه وان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات
فلما اختلف انوار الكواكب بسبب دخوله فى البروج المختلفة لزم القطع
باختلاف طبايع تلك البروج فان تعلق هذا الكلام الظاهر القوى بالذى
ذكرته بذلك الكلام الضعيف الفاسد الذى تخيلته من كلام هذا الشيخ
ما دخلت ما وراء النهر حتى لا اسمع امثال هذه الكلمات العجيبة فلما قررت
هذا الكلام وعرف الرضى النيسابورى قوة هذا السوال الوارد على القايلين
بالاحكام وفساد الجواب الذى ذكره المسعودى وكان الرضى النيسابورى
تلميذ الشرف المسعودى فى الفلسفة حاول اصلاح كلامه لا وجه فيما ذكره
فى اصلاح الكلام السابق من الشرف المسعودى فقال انك الزمت
على القايلين بعلم الاحكام كون الفلك مركبا من الطبايع المختلفة حيث ذكرت
ان اختلاف اللوازم وهى الانوار تدل على اختلاف الملزومات التى هى
الفلك وهو لازم عليهم فى مواضع منها ان الغزالى الزم عليهم هذا
المحال وذلك ان النقطتين المتعينتين فى الفلك صارتا متعينتين
للقطبية دون سائر النقط فهذا اى حكمهم بتعيينهما دون ما عداهما يقتضى
كونهما متخالفين بالماهية فان التعين لها ذاتى لسائر النقط فهذا يوجب
اختلاف اجزاء الفلك فان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات
وهو اجزاء الفلك مع ان الحكم بالبساطة ينافى الحكم على التعيين للنقطتين
المذكورتين وايضا لذلك تعين حركة الفلك من المشرق الى المغرب
دون العكس ولذلك تعين كل جزء من الاجزاء المتناسبة بوضعه
الخاص واشياء اخر تلزمهم وما ذكره الغزالى وما ذكرناه وارد على الحكماء
معارضة لما اورده على المتكلمين القايلين بحدوث العالم فما كان

جوابهم عن هذه المعارضة فهو جوابنا وسياتي ان الامام ارجع المناظرة
الى المطالبة بالدليل اخر فقلت ايها الشيخ الامام الذي ادعيته ان القول
بصحة علم الاحكام يوجب عليهم كون الفلك مركبا لا بسيطا وقد ثبت
بالدليل هذا المدعى وما ادعيت ان هذا الالزام الذي الزمه الغزالي
غير وارد عليهم في سائر الصور المذكورة فكيف يليق بك استقامة فكرك
او خال البحث الاجنبي في هذا البحث فاننا في بحث احكام الفلك
والكوكب لا في ماهية الفلك او الكوكب والتفرقة بينهما مما لا تشتبه على
ذي عقل اصلا فكيف بك وانت مستقيم الخاطر فقال نعم هذا البحث
غير هذا البحث الا ان هذا وارد عليهم لا محالة فقلت ان سلمت ان القول
بصناعة الاحكام يوجب تركيب الفلك من اجزاء متخالفة الطبايع
خضت معك في مسئلة القطب وانا بنى الخوض على التسليم اما لانه تجعل
هذا مدار اللالزام او لانه به يظهر له اذعانه للدلايل فكانه قال نعم فقلت
سوال الغزالي ليس لشئ وكلامه في هذا البحث ضعيف جدا فلما سمع الشريف
المسعودي قولي هذا تغير وجهه وقال ولم قلت ان هذا السوال ضعيف
والظاهر انه ليس تحت اديم السماء اي فيما علمت والا فالامام الرازي ان لم
يكن امثل منه فلا اقل من المساواة له لكن لم يعلمه حالة او احد يقدر على
الجواب عنه فقلت ان كان مدار هذا البحث على الشغب والغضب فلا ارى
قطعه وان كان المقصود منه البحث والنظر لم يحصل هذا المقصود الا باثبات
والكون فقالوا اي كل من المسعودي والرضي النيسابوري وغيرهما من الحاضرين
التزمنا هذا الشرط فبين وجه الجواب لنا فقلت الحكماء بينوا ان تعيين
النقطتين والنقطة تبع تعين حركة الكرة يعني ان حركة الفلك لما كانت

من المشرق والمغرب ويرسم الكرة تعين كون النقطتين متعينتين وانت
خبير بان هذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة بقي ان يقال وما السبب
لحصول الحركة التي للفلك فنقول ان الفيلسوف قال العالم ممكن الوجود
في الوقت الذي حصل فيه في كلامه هذا تخصيص للعالم المحكوم بامكانه
حيث قيده بوقت حصوله الى زمان حصوله والا لزم ان يكون للزمان
زمان لان الزمان من افراد العالم فاما ان يقال انه كان قبل ذلك الوقت
ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته واما ان يقال انه كان قبل ذلك
ممكنا والاول باطل والا لزم انقلاب الماهية من الامتناع الذاتي الى
الامكان الذاتي وهو يوجب جواز قلب الحقايق وانه محال فبقي القسم
الثاني وهو انه ممكن الوجود قبل ذلك الوقت فلو اختص ذلك الحدوث
بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لزم رجحان الممكن حيث وقع في زمان
وجوده الذي وجد فيه دون ما قبله ودون ما بعده مع استواء الازمنة الثلاثة
بالنسبة اليه وهو الترجيح بلا مرجح محال اذا عرفت هذا معرفته انما تظهر
بعد تشخيص المدعى ودليل المتكلمين على مدعاهم ودعوى الفلاسفة ودليلهم
على مدعاهم فنقول اثبت المتكلمون ان الباري فاعل بالاختيار والفلاسفة
بانه فاعل بالايجاب الذاتي وحكموا بان العالم قديم وقالوا القدم قسمان
اما ان يراد به عدم المسبوقية بالغير وهو الباري والزمهم المتكلمون الزامات
ومناقضات لا محيص لهم عنها والمتكلمون لما اثبتوا الفاعل مختارا جوزا استناد
القديم الى القديم وقالوا العالم حادث حدث عن الفاعل بالاختيار
واستدلوا بدلايل قطعية اثبتوا فيها حدوث الاجسام واعراضها كما هو
مقرر فاوردت المعتزلة على ذلك شبها منها ما ذكره الامام ههنا انه يلزم

على تقدير ذلك الترجيح بلا مرجح وانه باطل وايضاحه ما قرره في نهاية الاصول
حيث قال سلمنا بما قالت الفلاسفة ان ما ذكرتموه يدل على حدوث الاجسام
لكن ههنا شبه توهم نقيض ذلك الاولى لو كان العالم محدثا لكان له محدث
ومالا جله يكون ذلك المحدث محدثا اما ان يكون حاصلا بتمامه في الازل او لا يكون
فان لم يكن يحصل الا لمؤثر والكلام فيه كالكلام في الاول فيتسلسل وهو محال
وان كان حاصلا فمن المعلوم بالضرورة ان المؤثر اذا حصل مع جميع الامور
التي باعتبارها تتم مؤثريته فانه يستحيل تخلف الاثر عنه فاذا يستحيل
تخلف العالم عن الباري لا يقال المؤثر في فاعل مختار فيجوز ان يتخلف اثره
عنه لانا نقول هذا المختار اما ان لا يمكنه ايجاد العالم في وقت او يمكنه فان
لم يمكنه فاما لاجل خاصية في ذلك الوقت او لا لخاصية فيه والاول باطل
لان الاوقات كلها متساوية في انفسها والعلم ضروري فلا يخص الواحد
منها بحكم واجب وان لم يكن لخاصية في ذلك الوقت كانت تلك المؤثرية
الواجبة غير موقوفة على اعتبار شيء من الاوقات ومتى كان كذلك
لزم دوام المؤثرية واما ان كان الفاعل المختار يمكنه ان لا يوجد العالم
في الوقت الذي اوجده فيه فيكون ايجاده له فيه ممكنا محتاجا الى المؤثر
ويعود الاشكال وقد علمت انهم اوردوا دليل المتكلمين في حيز المنع وقد اجيب
عن ذلك بالنقض والمعارضة اما الاول فنقول القادر لا يتوقف على
مرجح فان الهارب من السبع وله طريقان متساويان فانه يسلك بلا
مرجح واجابوا عنه بانه يعتقد الترجيح لما سلكه وانه غافل ولا كلام معه
واما الثانية وهي ان الفلك متناسبة الاجزاء فيكون النقطة يمكن
فرضها فيه متشابهة وقد تعينت نقطتان فيها للقطبية فيكون ذلك

ترجيحا للشيء على ما يساويه من غير مرجح وهذه التي ذكرها الغزالي وايضا ان
اختصاص جانب من الفلك بالنقرة التي ترتكز الكواكب فيها دون سائر
الجوانب ترجيح بلا مرجح واجابوا عنهما بان تعيين النقطتين لاجل ان
الفلك اذا تحرك على الوجه الذي تحرك عليه يستحيل عقلا ان يصير
سائر النقط قطبا فتعيينهما بسبب تعينهما لوجوه لان نظام العالم السفلي
لا يحصل الا بالحركة على هذا الوجه والثاني ان الحركة من المشرق الى المغرب
مضادة لعكسها ولا يلزم من كون الشيء قابلا للشيء كونه قابلا لضده
فاذا لا يكون اختصاص الفلك باحد الحركتين دون الاخرى ترجيحا
لاحد المثلين على الاخر بلا مرجح بل ترجيحا للاولى على ما يخالفه والثالث ان
الحركة المخصوصة للافلاك بالنسبة بالعقول فمن المحتمل ان لا تحصل الا نسبة
الا بها وقد اعتمده في دفع هذه المعارضة صاحب الفيض الزاهر والجواب
عن هذا كله انه منقوض بالحركة المخصوصة وموضع كل جزء من اجزائه وقوله
ان بها نظام العالم ممنوع لانا نقول ايجاده في وقته المعين له رعاية منه
لمصلحة العالم فلا معنى لجعل خصوص الحركة رعاية لمصلحة العالم واجابوا
عن التغير انه وجد كذلك فلا ترجيح لاحد الجوانب في كونه محلا للكواكب
دون ما عداه وهو منقوض بما اجابوا به عن المعارضة فلو قالوا وجد كذلك
متحركا ذا نقطتين ومحورا والحاصل انها اوهام يعرب بعضها هذا خلاصة
ما ذكره الامام في نهاية الاصول وبه يتضح كلامه هنا ولم يكن كلام الغزالي
ضعيفا في المعارضة غاية الامر انه لم يبين كلام الخصم وقد بيناه والامر سهل
وقد اجبت بما اجاب به فانتظم ووقفت عليه الا بعد تتميمي للمباحث المذكورة
فنقول سؤال الغزالي ضعيف وذلك انما يتوجه لو بين ان حركة الفلك

على جميع الجهات المختلفة ممكنة ولم يبين ذلك ونحن نقول عن الغزالي ان كل نقطة
فرضت في فلك صح ان تكون قطبا لان ما تعين لم يتعين تعينا ذاتيا
واقتضا المقتضيين ان كانت للحركة بالاستدارة لا يعين كونها من المشرق
الى المغرب ولا العكس بل انما يقتضي مطلق الحركة المستديرة لا غير فالغزالي
انما لم يبين ذلك لوضوحه فانهم لما حكموا على كل اجزائه بالتشابه والتماثل
لزمهم ان يكون كل جزء من الاجزاء يصح ان يكون نقطة واعتبارهم انما
وقع بعد سيرهم الحركة الفلكية وهبوط الكواكب واعتلائها فتوهموا ذلك
واوقعوه كرة تمثيلا فح يلزم ان يكون حركته على هذه الجهة المعينة رجحان
الممكن من غير مرجح لكنه لم يبين ان حركة الفلك على جميع الجهات ممكن
لا يظهر الا ان هذا الكلام منه مغالطة لان الغزالي سواله انما هو على تعيين
هذين النقطتين الشخصيتين للقطبية دون ما سواهما من النقط لانه يقول
لما تحرك الفلك بهذه الحركة المستديرة دون ما عداها من الحركة الى الجهات
كلها ويكون ترجيح الممكن بلا مرجح وابن احدهما من الاخر فقوله ولعل جوهر
الفلك مبنى على ما بناه يقبل هذا النوع من الحركة ولا يقبل سائر الانواع
منها بناه على لعل لا يفيد في المقام ولا يلزم من هذا القول الانقلاب
من الامتناع الى الامكان فح ان النقطتين تعينتا بذاتهما للقطبين دون
ما سواهما من النقط فنقول هذا لا يصح لان المقرر تشابه النقط والتشابه ذاتي
لها وكونه احد الاجزاء يمتاز بذاته يمنع التشابه الذاتي فلزم الترجيح بلا مرجح
وهو سوال الغزالي وقوله لان بالنظر الى العلة تنبيه والا لتناقض قوله
الفيلسوف يقول سائر الانواع اي الباقي من انواع الحركة وسياتي في كلامه
انواع الحركة فبقيت على الامتناع ابدا وهذا النوع ممكن فيبقى على الامكان

لا يخفى ان هذا الامتناع انما نشا من الحكم عليه بالحركة المستديرة فالامتناع
بالغير وهو لا ينافي الامكان الذاتي وح يرجع السوال بالنظر الى هذا وتقريره
ان يقال الفلك قابل لانواع الحركات بالامكان الذاتي واختصاص
بخصوصية حركة ترجيح بلا مرجح وعلى كل تقدير فسوال الغزالي ومعارضتهم
قوية جدا لا تندفع بمجرد ما قيل كما لا يخفى وقوله بخلاف حدوث العالم بيان
للفرق بعدم ترجيح في نقطة الفلك وفي حركته وعدم الانقلاب
واقتصر على قوله فانه لو كان ممتنعا لذاته لزم الانقلاب من الامتناع
الذاتي الى الامكان الذاتي وهو محال لانه يستلزم الاولين فظهر ان المعارضة
التي اوردها وهو تعين النقطتين ترجيح بلا مرجح غير واردة البتة وان
خبير بقاها واردة قطعا فلما سمع المسعودي هذا الكلام عظم غضبه
واستولت الرعدة على اعضايه وقال هذا الذي ذكرته محض الجدل
ودفع السوال العقلي المحض الجدل المحض غير معقول عند اهل العقل وهو كما علمت قول
فصل فقلت اني اسال الله العظيم الرحيم ان يعيد عقلي ونفسي من مثل
هذه الحكمة الموجه وذلك اي بيان كونها موجهة لان الفيلسوف ما احتج
بحجة على مطلوبه ثم ان السائل ورد عليه معارضة فهذه المعارضة
انما تتم اذا بين السائل ان جميع ما ذكره المستدل حاصل في هذا السوال ومعارضته
الغزالي ليست كذلك فلم هذا الغضب الذي اشاره كلامي في رد معارضته فاما
اذا لم تقدر عليه اي على جميع ما ذكره المستدل صارت تلك المعارضة كلاما
فاسدا واسيا لا يجب الالتفات اليه وكلامه هذا ليس الا لك يا كنه حتى تسمع يا جاره
فلما سمع المسعودي هذا الكلام الذي ظهر به بيان اعوجاج حكمته عدل الى
جواب اخر وهو ان الحركات باسرها متساوية في كونها حركات لا معنى

لمساواة النسبة للنفة فالصواب ان يقال متساوية فى كونها حركة وحتى حصولان
فى آنين فالجسم لما كان قابلا لنوع معين من الحركة كان قابلا لبرالحركات
لان اقتضاء الجسم للحركة المطلقة والمطلقة انما تكون موجودة فى خاص
ونسبته الخاص فى تحقيق المطلقة خارجا سواء فثبت ان اقتضاء النوع يقتضى
اى نوع كان فبطل ما ادعيته من اقتضاء الفلك خصوص الحركة وامتناع
ما عداها فقلت له ان المتكلم لو ذكر مثل هذا الكلام لتوجه عليه انواع من الاشكالات
لا قدرة له على دفعها فكيف وانت رجل من الحكماء البس من مذهبك
ان الحركة مفهوم واحد تحته انواع اربعة الحركة فى الكم والكيف والوضع والاين
وان الحركة والاين فسمان حركة فى الوسط كالهوا والنار حركة الى الوسط
كارض والماء وان الحركة الفلكية الدورية مخالفة للحركة المستقيمة الصاعدة
والهابطة فلما كان مذهبك ان هذه الحركة انواع مختلفة بالماهية فان
كل نوع لابد له من ذاتى يميزه عما سواه ويقومه فى نفسه فلم يلزم من كون
الجسم قابلا للصفة المخصوصة من الحركة كونه قابلا لما يخالف تلك الصفة
بالماهية لان الماهيات المختلفات لا يجب استواؤها فى جميع اللوازم
فثبت انه لا يلزم من كون الفلك المعين قابلا لحركة مخصوصة كونه
قابلا لسائر الانواع والا لزم التنافى القبول لان استعداد هذه بخصوصها
ينافى استعداده لتنافيهما فلما سمع السعودى هذا الكلام قال لما سلمت
ان هذه الحركات متساوية فى كونها حركة وجب ان يكون امتياز كل
نوع منها من نوع آخر بفصل مقوم فتلك الفصول التى باعتبارها خالفت
بعضها بعضا فقلت سبحان الله استفظام منه من ايراده ذلك وبيان
ذلك ان الفيلسوف اقام البرهان على ان حدوث العالم فى كل الاوقات

ممكن فاختصاص بعض الاوقات بذلك الحدوث يقتضى رجحان الممكن
لامرجح فقائل الغزالى مثل هذا وارد عليك فى القطبين وفى الحركات
فقال الفيلسوف هذه المعارضة انما تتوجه على اذا ثبت بالدليل ان
جوهر الفلك المعين قابل لجميع الحركات فاذكر ذلك الدليل ثم انك
ايا الشيخ المسعودى تصرت كلام الغزالى فقلت الدليل عليه اى على ان
كل ما قبل نوعا قبل لجميع الحركات ان جميع الحركات متساوية فى تمام الماهية
فقال الفيلسوف المقدمة القايلة بان الحركات متساوية فى تمام الماهية
ممنوعة فالدليل على صحتها فثبت ان الغزالى هو المحتاج الى اقامة الدلالة
على ان كل جسم قبل نوعا من الحركة معينا من الحركة فهو قابل لجميع انواع
الحركات ولم تات بما يثبت ذلك اما الفيلسوف فانه يكفيه المطالبة
بالدليل فان كانت المطالبة بالدليل على ذلك ثبت ان فولك ما الفصل
الذى به امتاز نوع من الحركة عن اخر مطالبة فاسدة وسوال غير متوجه
بل انت محتاج الى اقامة الدليل على حصول الاستواء فى تمام الماهية
تقدم ان قبول الحركة المطلقة قبول لانواعها هذا ما لاح على الفكر الفاتر
فى هذا المقام مع القصور عن مراجعة ما حققه الايمة الاعلام والمذكر
ما ذكر بعض المحققين فى تقسيم حركات الافلاك تتميما للمقام فان
حكم الاحكام مبنى على علم الهيئة فنقول اعلم ان الافلاك السبعة يحيط
بها كرتان عظيمتان اعنى فلك البروج والمحدد سماكا لفاعلين وفى
داخل الكرات السبعة كرتان صغيرتان منفعلتان عن كرة العنصرين
الثقيلين الماء والتراب والعنصرين الخفيفين النار والهوى وهذه
الكرة كالاداة والالة بين العاليتين الفاعلين والسافلين المنفعلين

فاذا قربت من الفاعلين يصعودها الى وجاتها احدث من قواها وبوصلها
الى المنفعلين عند قربها منها بالاخذ الى حضيضاتها ولكل واحد من
الكواكب السبعة ست حركات حركة من المغرب الى المشرق بطباعها
ومن المشرق الى المغرب بتحريك الفلك الاعظم ولكل واحد منها حركتان
اخريان الى ناحيتي الجنوب والشمال وحركتان الى فوق واسفل نحو الاوج
والحضيض فيكون مجموع حركاتها اثنين واربعين حركة وحركتان لفلك
البروج من المشرق الى المغرب وبالصد وحركة بسيط من المشرق الى المغرب
للفلك الاعظم والمجموع خمسة واربعون حركة فاذا اضيف اليها
الحركات الحاصلة بسبب الكرات المثلثة والحاملة وبندويرات بلغت
عددا كثيرا واذا اعتبر امتزاج بعضها ببعض بلغت الحركة الى غير النهاية
وكل ذلك وقع على الوجه الذى به يحصل نظام العالم وذهب بعضهم
الى ان الحركة الغربية طبيعية والشرقية قسرية بتحريك الفلك الاعظم
وبعضهم الى ان الافلاك كلها متحركة بطباعها من المشرق الى المغرب
الا ان حركة الفلك الاعظم اسرع من فلك الثوابت وحركة فلك
الثوابت اسرع من فلك زحل ثم فلك عطارد ثم فلك الزهرة وكذلك
كل ما كان اعلى كان اسرع حركة قالوا وهذا اولى لان الجسم كلما كان اعلى
واعظم كان اولى بسرعة الحركة فيكون الفلك الاعظم اسرع الكواكب
حركة ويليه فى السرعة فلك الثوابت وكذلك على الترتيب الى فلك
القمر ثم كرة النار اقبل للحركة من الهوا والهوا من النار الى ان ينتهى
الى الارض لقاصرة عن الحركة انتهى مختصرا من اختصار المطالب
العالية للخونجى المسئلة العاشرة دخل المسعودى على يوما اخر وكان

فى غاية الفرح والسرور فسالته عن سبب ذلك الفرح فقال وجدت
كتابا نفيسة فاشتريتها فحصل لى هذا الفرح بهذا السبب فقلت وما
تلك الكتب فقد ذكر كثيرا منها الى ان ذكر كتاب الملل والنحل للشهرستانى
فقلت نعم انه كتاب حكى فيه مذاهب اهل العلم الا انه غير معتمد عليه
لانه نقل المذاهب الاسلامية من الكتاب المسمى بالفرق بين الفرق بفتح
الفاء الاولى وسكون راءها وكسر فاء الثانية وفتح زايها جمع فرقة
وهى الطائفة من الناس من تصانيف الاستاذ منصور وهذا الاستاذ
كان شديد العصبية على المخالفين فلا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه ثم ان
الشهرستانى نقل مذاهب الفرق الاسلامية فى ذلك الكتاب فلهذا
السبب وقع الخلل فى نقل هذه المذاهب واما حكايات احوال الفلاسفة
فالكتاب الوافى به هو الكتاب المسمى بصيوان الحكمة والشهرستانى نقل
شيا قليلا منها اما اديان العرب فمنقول فى كتاب الاديان للعرب
للجاحظ الذى هو من خواص كتاب الملل والنحل للشهرستانى فى الفصول
الاربعة رتبها الحسن بن الصباح بالفارسية نقلها اى العربية وتكلم
فى ديانات تلك الفصول فلما سمع المسعودى هذا قال ان تلك الفصول
نقضها الشيخ الغزالى وبين فسادها بوجوه واضحة ظاهرة جلية فهل رايت
كلام الغزالى فى هذا الباب وكنت قد رايت ذلك الكلام وما استنسخته
فقلت نعم رايته فقال ان ذلك الكتاب معى اى عندى فاجى به لنطالعه
وترى قوة كلام الغزالى فقلت لا حاجة الى ذلك الكتاب فاصرانه لابد
من المجئ به ومن مطالعته ثم ذهب الى بيت كتبه وطلب ذلك الكتاب
وجاء به فنقل اولا عن الحسن بن الصباح انه قال بالفارسية عقل استنده

در معرفة حق یا بنده نیست اگر بنده است بس هر کس را بعقلی خویش
باز باید کذا است اگر بنده نیست پس مر آرینه در معرفة حق معلم باید
وعز به الاستاذ المتلامراد النقشبندی ومن حطه نقلت فقال العقل
کاف فی معرفة الله او غیر کاف ان کان کافیا فکل احد یعقله ینبغی ان یترک
ان کان غیره کاف فالبتة فی معرفة الله استاذ لازم وحاصله انه ان
کان کافیا فلا حاجة الی المعلم والا فلا بد من المعلم لانتفاء استقلال العقل
بالتحصیل ح واما اذا استقل به فلا حاجة به الی المعلم والامام اخر اسیصرح
بهذا ایضا ثم ان الغزالی لما حکی عنه هذا الکلام فی کتابه اراد ان یعارضه
بدلیل آخر ینافی دعواه فقال دعوی بنده است یا نیست پس قبول یک
دعوی اولیتی از قبول چندان واگر دعوی بنده نیست پس مر اینه
عقل ما سر وعز به الاستاذ المذکور ایضا دعوی کاف اولا فقبول دعوی
واحد اولی من قبول دعاوی کثیرة وان کان الدعوی عن کاف فالبتة
وسیصرح الامام بان حاصل معارضة الغزالی التی اورد بها علی الحسن
بن الصباح ان المعلم غیر کاف بل لا بد له من العقل وتحریر المقام ههنا
اولا ان الاصح عند المتکلمین ان العقل کاف وزعمت المهندسون الی انه
لا یفید العلم به تعالی فلا بد من معلم مرشد الی معرفته قال المواقف وشرحه
ما حاصله والمعتمد فی الرد علیهم دعوی الضرورة فان من علم المقدمات
القطعیة المناسبة لمعرفته تعالی علی صورة مستلزمة للنتیجة استلزاما
ضروریا کما فی الاقیسة الکاملة حصل له المعرفة قطعا کقولنا العالم ممکن وکل
ممکن له مؤثر وسیصرح به الامام واعلم ان هذا المقام انما یتحرر ببیان
دلیل ابن الصباح ومعارضة الغزالی له بعد نقل عبارة الشهرستانی

بتمامها فنقول قال ثم اصحاب الدعوة الجدیدة تنکبوا هذه الطریقة
حین اظهر الحسن بن محمد الصباح دعوته وقصر علی الالزامات کلمته واستظهر
بالرجال وتحصن بالقلاع وکان بدو صعوده علی قلعة الموت فی شعبان
سنة ثلث وثمانین واربعمائة وذلک بعد ان باجر الی بلاد امامه
وتلقی منه کیفیة الدعوة لابناء زمانه فعاد ودعی الناس اول دعوته الی
تعیین امام صادق قایم فی کل زمان وتمییز الفرقة الناجیة من سائر الفرق
بهذه النکتة وهو ان لهم اماما ولیس لغیرهم امام وانما تعود خلاصة
کلامه بعد تردد القول فیه عودا علی بدء بالعربیة والعجمیة الی هذا الحرف
ونحن ننقل ما کتبه بالعجمیة الی العربیة ولا یعاب علی الناقل والموفق لمن
اتبع الحق واجتنب الباطل والله الموفق والمعین فنبدا بالفصول الاربعة
التی ابتداء الدعوة بها وکتبها عجمیة فعربتها قال الاول فی معرفة الباری
تعالی احد قولین اما ان یقول عرف الباری تعالی بمجرد العقل والنظر
من غیر احتیاج الی تعلیم معلم واما ان یقول لا طریق الی المعرفة مع العقل
والنظر الا بتعلیم معلم صادق قال ومن افتی بالاول فلیس له الانکار علی
عقل غیره ونظره فانه متی انکر فقد علمه والانکار تعلیم ودلیل علی ان المنکر
علیه محتاج الی غیره قال والقسمان ضروریان فان الانسان اذا افتی
بفتوی او قال قولا فاما ان یقول من نفسه او من غیره وکذلک اذا اعتقد
عقدا فاما ان یعتقده من نفسه او من غیره هذا هو الفصل الاول وهو کسر
علی اصحاب الرای والعقل وذکر فی الفصل الثانی انه اذا ثبت الاحتیاج
الی تعلم فیصلح کل معلم علی الاطلاق ام لا بد من معلم صادق وقال من قال
انه یصلح کل معلم ما ساغ له الانکار علی معلم خصمه واذا انکر فقد سلم انه لا بد

من معلم يعتمد صادق قيل وبذا كسر على اصحاب الحديث وذكر في الفصل
الثالث انه اذا ثبت الاحتياج الى معلم صادق فلا بد من معرفة المعلم اولا
والظفر به ثم التعليم منه وجاز التعليم من كل معلم من غير تعيين شخصه
وتبين صدقه والثاني رجوع الى الاول ومنه لم يمكنه سلوك الطريق
الا بمقدم ورفيق فالرفيق ثم الطريق وهو كسر على الشيعة وذكر في الفصل
الرابع ان الناس فرقتان فرقة قالت تحتاج الى معرفة الباري تعالى
الى معلم صادق ويجب تعيينه وتشخصه اولا ثم التعليم منه وفرقة اخذت
في كل علم من معلم وغير معلم وقد تبين بالمقدمات ان بقية ان الحق مع
الفرقة الاولى فراسهم يجب ان يكون راس المحققين واذا تبين ان الباطل
مع الفرقة الثانية فرؤساهم يجب ان يكون رؤسا المبطلين قال
وبهذه الطريقة هي التي عرفنا الملحق بالحق معرفة مجملة ثم نعرف بعد
ذلك بالملحق معرفة مفصلة حتى لا يلزم دوران المسائل وانما عنى بالحق
ههنا الاحتياج وبالملحق المحتاج اليه وقال بالاحتياج عرفنا الامام وبالامام
عرفنا مقادير الاحتياج كما بالجواز عرفنا الوجوب اي واجب الوجود به
عرفنا الجواز في الجائزات قال والطريق الى التوحيد كذلك خذ والقذة
بالقذة ثم ذكر فصولا في تقرير مذهبه اما تمهيدا واما كسرا على المذاهب
والكثير باكسر والزام واستدلال بالاختلاف على البطلان وبالاتفاق
على الحق منهما فصل الباطل والحق الصغير والكبير يذكران في العالم حقا وباطلا
ثم يذكران علامة الحق هي الوحدة وعلامة الباطل هي الكثرة وان الوحدة
مع التعليم والكثرة مع الراي والتعليم مع الجماعة والجماعة مع الامام والراي
مع الفرق المختلفة وهي مع رؤساهم وجعل الحق والباطل والتشابه

في العالم حقا وباطلا ثم يذكران ح

بينهما من وجه والتباين والتمايز بينهما من وجه والمتضاد في الطرفين والترتيب
في احد الطرفين ميزانا يزن به جميع ما يتكلم فيه قال وانما انشات هذا الميزان
من كلمة الشهادة وتركيبها من النفي والاثبات والنفي والاستثناء قال
فما هو مستحق النفي باطل وما هو مستحق الاثبات حق ووزن بذلك الخير
والشر والصدق والكذب وسائر المتضادات والنكتة انه يرجع في كل مقالة
وكلمة الى اثبات العلم وان التوحيد هو التوحيد والنبوة معا حتى يكون
توحيدا وان النبوة والامامة حتى تكون نبوة وهذا هو منتهى كلامه وقد
منع العوام عن الخوض في العلوم وكذلك الخواص عن مطالعة الكتب المتقدمة
الا من عرف كيفية الحال في كل كتاب ودرجة الرجال في كل علم ولم يتعد
باصحابه في الالهيات عن قوله ان الهنا اله محمد قال لنا وانتم تقولون
الهنا اله العقول الى ما يهدي اليه عقل كل عاقل فان قيل لواحد منهم ما تقول
في الباري تعالى وانه هل هو واحد ام كثير عالم قادر ام لا يجب
الا بهذا ان القدر ان الهي اله محمد وهو الذي ارسل رسوله بالهدى والرسول
هو الهادي اليه وكم ناظرت القوم على المقدمات المذكورة فلم يتخطوا عن قولهم
فتحتاج اليك وتسمع هذا منك وتتعلم عنك وكم قد سابلت القوم في الاحتياج
وقلت ابن المحتاج اليه وايش يقدر لي في الالهيات وما ذا يريدهم في المعقولات
اذا المعلم لا يعني لعينه وانما يعني ليعلم وقدسده ثم باب العلم وتحتم باب التسليم
والتقليد وليس يرضى عاقل بان يعتقد مذهبا على غير بصيرة وان سلك
طريقا من غير بينة وكانت مبادي الكلام تحكيمات وعواقبها تسليمات
فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا
مما قضيت ويسلموا تسليما انتهت عبارة الشهرستاني قد تحققت منها الفصول

الاربعة والعبارة التي اوردها الامام ليست عبارة الشهرستاني المعربة
كما هو واضح لكنها قريبة المعنى فلعل الغزالي اوردها بالمعنى فان الغريب
الاستاذ لها غير ما وقع في كلام الشهرستاني ثم لما قرأ المسعودي هذا
تهلل وجهه وظهر اثر الفرح والسرور وقال ما احسن هذا الكلام اي المورد
الشامل لكلام ابن الصباح والغزالي والاعجاب منه لاشتماله على حسن
المعارضة لانه يرضى بكلام ابن الصباح لانه مناف لراي اهل السنة
لانه لو توقف النظر على المعلم لبطلت دلالة المعجزة على صدق مدعيها
فقال المسعودي ما تقول فيه قلت ان كلام الحسن بن الصباح فاسد باطل
وبيان ذلك كما بينه الامام في مختصر نهاية العقول في دراية الاصول
في اثبات وجوب النظر مذهب اصحاب التعليم لا يقولون ان قول المعلم
يفيد العلم من حيث انه انسان كيف كان بل انما يفيد قوله العلم بخصوصيته
التي امتاز بها عن سائر الناس وبيانه وهو ان نفوس الخلق ناقصة
عن ادراك الحقايق فاما نفس النبي فانها كاملة منتقشة بادراك الحقايق
ونقصه بالنسبة الى نفوس الناس كنسبة الشمس الى الابصار وكما
ان الابصار لا تقوى على درك المبصرات في الظلمة اذا طلعت الشمس
تقوت الابصار بنور الشمس حتى تقدر على ادراك المبصرات كذلك
نفوس الناس قاصرة عن ادراك المعارف الالهية فاذا انضموا الى الامام
استكملت عقولهم بعقل الامام حتى قدروا على ادراك المعارف الكسبية
وكما ان الانسان اذا استكمل بصره بنور الشمس حتى ادرك المبصرات
فانه يدركها ادراكا تاما لا يرتاب فيه ويميز بين الشمس وغيرها في كونها متكملة
له فكذلك اذا انضم الطالب الى الامام قوي عقله حتى يدرك الاشياء

ادراكا لا يرتاب فيه ويميز بين الامام المكمل له وبين غيره تمييز لا يرتاب
فيه انتهى وقد علمت ان ما ذكروه باطل اما اولا فلان ما ذكروه دليلا مجرد
تقريب لا برهان وثانيا ان كونه معلما وصادقا اما ان يكون بالنظر فقد
بطل مدعاكم انه لا يفيد المعارف الالهية الا بمعلم وباخبار معلم اخر وتسلسل
المعلمون لا الى نهاية وانه محال فان قالوا يلزمكم ذلك في النظر قلنا النظر
ينتهي الى ضروري وثانيا يلزم من ذلك ان لا تدل المعجزة على دعوى النبوة
لانتفاء المعلم الا ان الوجه الذي ذكره الغزالي من المعارضة لكلام الحسن
ليس بشيء فغضب المسعودي وتغير لونه وقال لم قلتم انه ليس بشيء
قلت لان ما اورده الغزالي لا يصلح ولا يصح ان يكون معارضة
لكلام الحسن اصلا وذلك لان المعارضة هي اقامة الدليل على خلاف
ما اقام الدليل عليه الخصم وبيان ذلك ان الملحد المخالف لم يقل اي لم يدع
انه لا حاجة لفعل الفاعل مع وجود المعلم المرشد وانما دعواه ان العقل
لا بد له من العلم وبرهن عليها والمسلم يدعي ان العقل كاف وبرهن عليه
ولا حاجة الى المعلم فوقع الوفاق على العقل وانما النزاع في الاحتياج الى
المعلم وعدمه والغزالي بين في معارضته هذه ان المعلم غير كاف بل لا بد
معه من الفعل ولا يتم للخصم ان يقول للغزالي في توهيم هذه المعارضة اني
لم اقل انه لا حاجة الى حصول العقل بل قلت ان العقل غير كاف بل لا بد معه
من المعلم بل يثبت انه لا بد من العقل وانا قايل بذلك ايضا فانت ما ابطلت
مذهبي وقولي لا بد من العقل والمعلم معا البتة فلفظ البتة قيد للتبيين او قولي
المعلم لازم البتة فكان سوالك ساقطا وتقريره اي تقرير قولي ان المخالف
يقول ان العقل بجري مجرى طلوع نور الشمس او النار فالحدقة السليمة

وحدها غير كافية في حصول الابصار بل لابد من سلامة الحدقة ومن
طلوع نور الشمس فكذا ههنا العقل وحده غير كاف بل لابد من العقل
ومن تعليم المعلم المعصوم فالحاصل ان الخضم لا يدعي انه لا حاجة الى العقل
بل يدعي انه لابد من تعليم المعلم والغزالي ظن ان الخضم يدعي ان العقل معزول
بالكلية فثبت ان سوآل الغزالي ليس بشئ وتقرر الكلامين اولا على نهج قانون
المناظرة ليظهر الكلام ويتبين ان كلام الغزالي صحيح فنقول كلام الحسن في
اثبات دعواه انه لو لم يكن العقل محتاجا الى المعلم في الالهيات لترك كل احد
مع عقله ضرورة استقلاله بتحصيل المطالب لكنه لم يترك فثبت انه محتاج
وهو المطلوب وكلام الغزالي العقل كاف بدون معلم وغير محتاج ودليل ذلك
انه لو لم يكن كافيا للزم عدم قبول الدعوى الواحدة وقبول الدعاوى
الكثيرة لان المعلمين لا يحصون كثرة واللازم باطل فالملزوم مثله فثبت بالدليل
ان العقل كاف فهذا الدليل اوقعه معارضة لدليل الخضم وهو كما قرره الامام
ليس من المعارضة في شئ لان الخضم لم يقل بان المعلم كاف بدون العقل
حتى يكون دليل الغزالي الدال على ان العقل كاف بدون المعلم معارضة ويكون
الجواب عن ذلك بانه ان اراد انه ليس بشئ عدم مطابقته له ذلك الخضم
على نهج المعارضة فسلم وان اراد مطلقا فمم لجواز ان يكون ما اوقعه نظرا
الى آل اليه دليل الخضم من ان المدار في النجاة وتحقيق المطالب الالهية هو المعلم
وانما اعتبر العقل لا من تلك الحيثية ويدل على ذلك ما ذكره الشهرستاني
حيث قال اذ المعلم لا يغني بعينه وانما يغني بالعلم وقد سد تم باب العلم
وفتحتم باب التسليم والتقليد الخ اولا الى ان ابطال المركب بابطال احد اجزائه
والمشروط بابطال شرطه ومن مثل الغزالي لا يقع منه في بادرة النظر مثل

ذلك ولا من مثل الامام يصعب عليه تخرج كلام الغزالي الى نهج الصواب
في المعارضة ولكن عمل بمقتضى الحال في مناظرة الرجال والامر سهل
ولما سمع هذا قوا غضبه وخاض فيما يقرب من السفاهة فقلت العجب منك
انك تنسب الناس الى الميل الى اعداء الدين نظرا الى ما وقع من دفعه
المعارضة لكلام الملحد ولا تعرف ان ابطال شبهات الملحدين بالاجوبة
الخسيسة الضعيفة لا يجدي معهم فالجواب الصحيح عن تلك الشبهة ان يقول
ان العقل وحده يستقل بمعرفة كل واحدة من المقدمات ويستقل بالجمع بينهما
ومن اجتمعت تلك المقدمات في العقل حصلت النتيجة لا محالة فثبت
ان العقل مستقل بمعرفة المطالب من غير حضور الامام المعصوم الذي تعليمه
وقد قدمنا ما فيه الكفاية ولما انتهى الكلام الى هذا المقام كثير القيل والقال
من غير فايدة دينية او علمية والله الهادي المسئلة الحادي عشر
جرى ذكر كتاب شفاء العليل للغزالي على لسان الشرق المسعودي فاطنب
في ثنائه عليه وفي تعظيمه فقلت طالعته الخ فتوقفت فيه فقلت ان فيه
اشياء كثيرة يجب البحث عنها وانا اذكر منها اثنين فالاول انه عقد
بابا طويلا في ان الطرد والعكس هو المسمى بالدوران عند المتاخرين وهو
دور الحكم مع العلة وجودا وعدما ويطلق على قياس الطرد وهو الذي عقد له
الغزالي بابا والطرد والعكس من شروط العلة وانتفاء الحكم لانتفاء العلة
والمراد به انتفاء العلم او الظن اذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وقد
اختلف في ذلك فنقل امام الحرمين اشتراط الاطراد والانعكاس في
العلل العقلية واختار الفخر تبعا لبعض المعتزلة انه لا يجب انعكاسها واما الشرعية
ففيها مذاهب الاول مذهب بعض اصحاب الشافعي عدم اشتراط الانعكاس

فيها لان المقصود اثبات الحكم دون نفيه واختاره الامام واتباعه الثاني
اشتراطه كالادلة العقلية لان عدم التاثير في ارتفاعها دليل على
عدم التاثير في وجودها والثالث انه يعتبر في المستنبطة دون المنصوصة
والرابع وهو مختار الغزالي ان تعددت العلة فلا يطالب بالعكس فانا
يجوز ازدحام العلل على حكم واحد فلا مطمع في العكس معه وكذا اذا استند
الحكم الى حديث عام او قياس فقد لا يطرد القياس ويطرد الحديث فلا
يطلب العكس وان اتحدت العلة فلا بد من عليتها لان انتفاء
العلة يوجب انتفاء الحكم بل لان الحكم لا بد له من علة فاذا اتحدت العلة
وانتفت فلو بقي الحكم لكان ثابتا بغير سبب اما حيث تعددت فلا يلزم
انتفاء الحكم عند انتفاء بعض العلل بل عند انتفاء جميعها قال في المحصول
فكنا نقول شرط العلة الانعكاس الا لمانع ثم اختلف القائلون بالاشتراط
هل يجب في جميع الصور او يكفي في واحدة وذكر ابن الحاجب والبيضاوي
ان الاشتراط مبني على منع تعليل الحكم وبقاؤه لا بعلة اصلا وان جاز
ان يكون العنوان يشمل الكل لكن حيث ذكر انه عقد له بابا واطنب دل على
انه هو قياس الطرد والعكس واما الطرد والعكس الذي في كتاب الغزالي فنحن
لم نقف على شفاء العليل لنشفي الغليل من حقيقة السلسبيل لكن قد رأينا
الامام الزركشي في بحره المحيط اورد في هذا المقام عنه ما في الكفاية فنقول
قال فيه فصل ساق الغزالي في شفاء العليل من كلام الشافعي رضي الله عنه
واصحابنا امر احسانا ينبغي للفقيه الاحاطة به فقال قياس الطرد صحيح والمقتفى
القليل بالوصف الذي لا يناسب وقال به كافة العلماء كمالك وابي حنيفة
والشافعي رضي الله عنهم ومن شنع على القايلين به من علماء العصر

القريب كابي زيد واستاذي امام الحرمين فهو من جملة القائلين به الا ان
الامام يعبر عن الطرد الذي لا يناسب بالشبه ويقول الطرد باطل والشبه
صحيح وابو زيد يعبر عن الطرد بالمخيل وعن الشبه بالموثر ويقول المخيل باطل
والموثر صحيح وقد بينا باصله انه اراد بالموثر ما اردناه بالمخيل وسنبين
ان القايلين بالشبه المنكرين للطرد مرادهم بالشبه ما اردنا بالطرد وان الوصف
ينقسم الى مناسب كما ذكرنا وهو حجة اتفاقا ومنهم من يلقبه بالموثر وينكر
المخيل وغير المناسب ايضا حجة اذا دل عليه الدليل ومنهم من يلقبه بالشبه
حتى يخيل انه عنى الطرد وليس كذلك قال ولقد عز على بسيط الارض
من تحقق الشبه ثم قال فنقول اختلف الناس في الطرد والعكس والشبه
فمنهم من قال بهما ومنهم من انكرهما ومنهم من قال باحدهما دون الاخر
ونحن نقول مذهب مالك وابي حنيفة والشافعي القول بهما جميعا فانهم
قالوا بالشبه وهو اضعف من القول بالطرد والعكس وقد علل القفال
كافة سقوط التكرار في مسح الخف ومشروعيته في غسل الاعضاء فقال
ابو حنيفة في مسح الراس انه مسح فلا يكون كمسح الخف وقال الشافعي في
اصل الطهارة فكررنا الغسل وكل منهما طرد محض وكذلك قوله طهارتان
فافترقتا قال والذي يدل على ان الشافعي لم يذهب في التعليل مسلكه
الا خاله فصل ذكره في كتاب الرسالة وقد نقلناه بلفظه انتهى المراد منه
فاذا تحققت هذا فكن على يقين منه ليظهر لك ما في كلام الامام في الثاني
حيث حمل الشبه المشبه بقياس المعنى على قياس الشبه الذي هو
مشابهة الفرع لاصلين وكان فيهما شبها باحدهما اكثر من الاخر مع ما
قدمناه من عبارة البحر الصريحة بان قياس الشبه مبين لقياس الطرد

والعكس وقياس المعنى وسيأتي لهذا مزيد ايضاح ثم قال فيه بل يدل على
العلية اولا يدل يحتمل ان يحمل على الطرد والعكس بالمعنى الذي هو
تعليل الحكم بوصف غير مناسب وان يحمل على الدوران المعبر عنه عند
الاقدمين بالطرد والعكس ايضا وهذا هو الاقرب في التحقيق لكن الاول
هو مناط كلام الامام في نظره لكلام الغزالي في شفاء العليل ولم اجد تاما بعين
احدهما في كلام الغزالي نعم في البحر بعد ما نقل ما اورده الغزالي من مسائل
الشافعي المبنية على قياس الشبه بالمعنى المذكور قال الغزالي فهذا جملة ما اردنا
نقله من كلام الشافعي وابن سريج يبين ان ارباب المذاهب باجمعهم
ذهبوا الى جواز التعليل بالوصف الذي لا يناسب من غير استناد الى ايماء
ونص ومناسبة قال والغرض الآن تبين نقلا عن علماء الشريعة كالك
وابي حنيفة والشافعي القول بالوصف الذي لا يناسب وتسميتهم ذلك
علة انتهى فاذا بعد ثبوت التعليل به فهو كالدوران وجودا وعدما وفي
الدوران قالوا انه الطرد والعكس عند الاقدمين كما قدمناه وعليه فالمدار
واحد وهو ان يوجد وصف ويرتفع عند ارتفاعه ثم ان بعد الاطناب
الكثير وايراد الامثلة الكثيرة قال والمختار عندي ان ثبوت الحكم عند
ثبوت الوصف وعدم ذلك عند عدم ذلك الوصف لا يدل على كون
ذلك الوصف لا يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم يعني ان مجرد
المقارنة وجودا وعدما لا يدل على انه هو العلة يجوز ان تكون العلة امرا
وراء ذلك الوصف صادق عليه وعلى غيره فلا يلزم من عدم الوصف دلا
من وجوده وجود الحكم اما اذا ثبت الحكم بثبوته وعدم بعدمه فهذا يدل
على كون ذلك علة لذلك الحكم فقد استدل بالحكم الذي هو ثابت بالوصف

على ثبوت علية الوصف له هذا ما قاله الغزالي وهو عجيب لان الدليل
على العلية يجب ان يكون مغايرا لنفس العلية ضرورة تغاير الدال والمدلول
وكون الحكم ثابتا بثبوت ذلك الوصف ومعدوما بعدمه هو نفس العلية
فلو جعلنا هذا بالمعنى دليلا على العلية لزم جعل الشئ دليلا على نفسه وهو
محال وبيان ما اورده الامام هو ان الاسكار وصف ثابت في العصير
فكلما ثبت فيه الاسكار ثبت فيه التحريم ومتى انتفى انتفى التحريم فكيف يصح
ان يقال كلما ثبت التحريم ثبت كون الاسكار علة للتحريم وهو عجيب لانه
تعليل للشئ بنفسه اذ هو الحكم مع الوصف ومقتضى تعليل الوصف تأخيره
اذ العلة متقدمة على المعلول هذا واقول هو حق في نفسه الا انك اذا رجعت
الى ما نقلناه من كلام الغزالي في تحقيق كون العلة شرطها الطرد والعكس
علمت دقة كلامه ههنا وحاصل مراد الغزالي ان مجرد كون الوصف موجودا
لا يحكم عليه بانه هو المقتضي لوجود الحكم ولا مجرد كونه معدوما هو المقتضي
لعدم الحكم بل لا بد من ان يعلم ان ما سواه منتف وان الموانع مرتفعة
ولا يعلم ذلك الا بثبوت الحكم لا ما توهمه الامام من ظاهر كلامه وتوضيح
هذا ما قاله ابن المنيري نقله عن الزركشي فقال قال ابن المنير حيث قلنا بامتناع
تعدد العلل وان العكس لازم فلا نفي يلزمه ما اراد ولا يشترطوه بل نقول
من ناط حكما بعلة فقيل له هل وجدت الحكم في صورة كذا بدون هذا الوصف
فله ان يقول لا ضير لان العلة عندي اما الوصف الذي ذكرته او امر
صادق على الوصف صدق العام على الخاص وايا كان حصل للغرض وان
كان علة باعتبار كونه احد وصفين يصدق على كل منهما علة فقد صدق
العلة على هذا الوصف فحصل الغرض وان كان الحكم ثابتا في صورة اخرى بدون

هذا الوصف وهذا كشف الاضطراب فى هذه المسئلة فان الذين اشترطوا
العكس فهموا انه من لوازم وجود العلة ولكن وهموا فى اعتقادهم ان الوصف
علة صدق الوصف عليه كما يصدق العام على الخاص فلا يلزم من نفى
الخاص نفى العام لاحتمال ان يوجد العام بوجود خاص آخر وان لزم من
وجود الخاص وجود العام نعم يلزم من نفى الوصف نفى الحكم اذا كان
صدق العلية عليه بمعنى انه هو العلة باعتبار كونه هذا الوصف وهذا انما
يتحقق اذا اتحد الوصف والذين لم يشترطوا العكس فهموا ان بعض الاوصاف
المتفق على تمكينها ينبغى ان تدل على ثبوت الحكم فاعتقدوا العكس لغوا بالكلية
وفاتهم ان العكس ما ثبت عند انتفاء العلة وانما ثبت عند انتفاء وصف
يصدق عليه العلة صدق العام على الخاص فلم يلزم من نفى خاص نفى عام
نعم لو انتفى ذلك العام وهو العلة بانتفاء جميع الخاص لزم انتفاء الحكم
قطعا ثم قال والعكس على المختار عندى عبارة عن نفى الحكم عند نفى العلة
لا على معنى ان النفى علة للنفى بل نفى بالاصل عند نفى العلة وعلى مختار امام
الحرمين النفى علة للنفى والسبب فى هذا الاختلاف ان نقض المستلزم
ففيه وجود علة اخرى مشعرة بالنقيض فظن ان الارتباط بين النفى والنفى
وليس كذلك انتهى فدل ان مجرد كون الوصف موجودا لا يلزم ان يكون
هو مدار الحكم وجودا وعدما بخلاف ثبوت الحكم المرتب حيث تحقق وجوده
او عدمه مع الوصف وجودا وعدما دل على ان الوصف بعد ذلك انه هو
لا غيره من الاوصاف وانه ليس ثم امر باد ق عليه فاختلف الدال والمدلول
فلم يلزم من ذلك المحال فتامل والحاصل ان ما ذكر الغزالى ليس مراده
الا ان الحكم يدل على ان الوصف هو مدار الحكم استدلالا بالملزوم على لازمه

لان ثبوت الوصف بثبوت الحكم حتى يلزم ما اورده وانما عدل عن عبارة
الجمهور التى اوردوها باللفظ لان عبارتهم لا تقتضى التعليل بالوصف لجواز
ان يكون الثبوت بامر آخر مغاير للوصف بخلاف عبارة الغزالى فانها
صريحة بالسببية من حيث الظهور قال فى المنتقى الرابع فى تسميتهم الموجب
سببا فيكون السبب بمعنى العلة وهذا ابعد الوجوه من وضع اللسان فان السبب
فى الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به ولكن هذا يحصل فى العلل الشرعية
لانها لا توجب الحكم لذاتها بل بايجاب الله تعالى ولنصبه هذه الالباب علامات
لاظهار الحكم فالعلل الشرعية فى معنى العلامات للظهرة فشابهت ما يحصل
الحكم عنده لا به انتهى فدل كلامه هذا على ان السببية مجازية لا تحقيقية
فقوله عنده دليل على ذلك فلا منافاة بين كلامه هنا وبين ما فى شفاء
العليل فليحرر فلما سمع الشرف المسعودى هذا تغير وجهه ثم قلت بعد
ذلك واما الثانى وهو انه قال فى ذلك الكتاب انه عز على بسيط الارض
من يعرف الفرق بين قياس الشبه وقياس المعنى يحتمل هذا وجهين الاول
انه لا احد الآن من يعرف الحد الذاتى لكل واحد منهما وعدم معرفة ذلك كما قاله
امام الحرمين انه لا يمكن تجديد قياس الشبه فقوله لا يمكن اما لانه لا دليل على
معرفة الذاتى او لانه من الماهيات الاعتبارية ولا يمكن الاطلاع على ذاتها
الا للمعتبر والمعتبر هو المجتهد ولذلك لما وقع من كلام الشافعى رضى الله عنه
ذكر قياس الشبه اختلف اصحابه فيه فقيل اراد به قسما من قياس المعنى وقيل
اراد به قسما له والثانى انه لا احد يعرف جزئياته اذ هى كما ذكر بالامام الحاق
فرع مشابه لاصلين يلحق باكثرهما شبها وهى وظيفة ارباب الاجتهاد
ولذلك قال بعضهم انه اعمض انواع القياس فهذا هو مراد الغزالى

لما فهمه الامام من ظاهر عبارته فان الغزالي لا شبهة انه قد اطلع على اقوال
من سبقه كالماوردي والروياني وغيرهما حيث قسموا القياس الى قياس
المعنى والى قياس الشبه وعرفوا الاول بانه رد فرع الى اصل لمناسبة فان
وجدت مناسبته في الوصف للحكم فهو قياس المعنى والا فقياس الشبه وكل واحد
فهما قسمان فالاول جلي وخفي وكل واحد من هذين اقسام ثلثة والثاني تحقيقي
وتقريبي وكل واحد من هذين ايضا اقسام ثلاثة ومن اراد تحقيق ذلك
كله فعليه بالمبسوطات كالبحر وغيره من كتب الاصول اذا عرفت هذا علمت
ان قوله فقلت هذا المعنى في غاية الظهور في غاية نسبة الغزالي الى القصور
وقد علمت من هو الغزالي وهو حجة الاسلام ولعل مبنى كلام الامام في هذا
المقام نظر الاشرف المسعودي لاختيار قريحته في تخليص الغزالي من ظاهر
هذا الايراد والله اعلم بحقيقة الحال ثم شرع في بيان انه في غاية الظهور
فقال فان قياس المعنى هو ان يبين ان الحكم في الاصل معلل بالمصلحة الفلانية
او بالوصف المقتضي لها كما قدمناه ثم بين ان تلك المصلحة قايمة في الفرع
فيجب ان يحصل فيه مثل ذلك الحكم هذا تبيين له لا باعتبار ماهيته ولا باعتبار
صور جزياته وانما هو بيان له من حيث قيامه بالقايس والغزالي انما نفى
المعرفة بالذاتي له وكذلك قوله واما قياس المساواة فهو ان يقع صورة واحدة
بين صورتين مختلفتين في الحكم ثم لما كانت مشابهته لاحد الطرفين اكثر من
مشابهته للطرف الاخر فيستدل بكثرة المشابهة على حصول المساواة في
الحكم وقد اختلفوا في المساوي لها هل هو من قياس الشبه او ليس منه فعلى
الاول فبيانه قاصر على كونه منه فقيل يتخير الناظر وقيل يرجع به الى الخطر
وقيل الى الاباحة والثاني فهو مردود ومشى عليه غير واحد ولعل الامام

ماش على انه ليس منه او انه الحكم فيه الوقف ومثاله ان النية واجبة
في التيمم دفاقا منا ومن الحنفية وغير واجبة في غسل الثياب منا ومنهم
ايضا والوضوء واقع بينهما فلما تاملنا وجدنا المشابهة بين الوضوء والتيمم
اكثر من المشابهة بين الوضوء وغسل الثياب وذلك لان المشابهة حاصلة
بين الوضوء والتيمم من وجوه كثيرة احدها ان الوضوء والتيمم شرع لمقصود
واحد وهو استباحة الصلوة وغيره مما هو مبين من فروع الشافعية
واما غسل الثياب اي من النجاسة او غيرها فليس كذلك اي لم يشرع لخصوص
الصلوة وان كان لابد للصلوة من طهارة الثوب وثانيهما ان الوضوء
والتيمم شرعا في اعضاء معينة وغسل النجاسة ليس كذلك وثالثها
ان الوضوء والتيمم ينتقضان باحداث معينة لا يخفى ان بانتقاض الوضوء
نقض التيمم بدون العكس وغسل النجاسات ليس كذلك فثبت ان المشابهة
بين الوضوء والتيمم اكثر من المشابهة بين الوضوء وغسل الثياب من النجاسات
فكان الحاق الوضوء بالتيمم اولى في اشتراط النية من الحاقه بغسل الثوب
من النجاسات لا يخفى ان هذا تقرر في كتب الفقه وقرره الغزالي وغيره وهذا
بعد تقرير مذهب الامام الشافعي لا يلتبس وانما الالتباس في امر ولا ر ما قرره
اذا ثبت هذا فنقول ان غلبة المشابهة تدل على استوائهما في المصالح
لذلك الحكم ولهذا قالوا قياس المعنى هو الذي يكون الجامع فيه رعاية
المصالح والمفاسد وقياس الشبه هو الذي يكون غلبة المشابهة دالة
على الاستواء في الاوصاف المصلحية وقياس الطرد هو الذي لا اشعار له
بالمصالح لا ابتداء ولا بالواسطة وقد تقدم اشتباه قياس الطرد بقياس
المساواة وكل ذلك مبني على ما راه في تحقيق الحقايق في القياسات الثلاثة

فليعتبره الناضر وليشخصه ويبين الفرق بينهما وعلى ما ذكره فثبت ان الفرق
بين هذه الانواع الثلاثة فى غاية الظهور فالقول بانه غر على بسيط الارض
من يعرف الفرق تهويل لا فى موضوع هذا الكلام على ما بيناه وبينه صحيح
لا على ما اسلفناه وهو مراد الغزالى ومن سبقه والحاصل ان دعوى
الظهور بالنسبة اليه لا يقتضى انه ظاهر فى نفس الامر فبقى الكلام على
ما ادعاه الغزالى فلما سمع المسعودى هذا الكلام بناه على التسليم او على انه
علم انه لا يفيد معه الجدال فى تسديد كلام الغزالى سبحان شفاء العليل
فيه هذه الاشياء الا ان كتاب المستصفى برئ عن ايهام هذه العيوب
فقلت العجب لم تاخذ مقالة احد من علماء ما وراء النهر على التسليم مطلقا مع ان
المحاورة الخطابية مبينة على التسليم غالبا ان فى بعض الاوقات حضرت
بطوس فانزلونى فى صومعة الغزالى واجتمعوا عندى فقلت انكم اخبيتم
اعماركم فى قراءة كتاب المستصفى فكل من قدر على ان يذكر دليلا من الادلة
التى ذكرها الغزالى من اول كتاب المستصفى الى اخره وتقريره عندى بعين
تقريره من غير ان يضم اليه كلاما اجنبيا عن ذلك الكلام اعطيته
مائة دينار فجاء فى الغد رجل من اذكيائهم يقال له امير شرفشاه وتكلم فى
مسئلة الصلوة فى الارض المغصوبة لظنه ان كلام الغزالى فيه قوى
فقلت ان كلام الغزالى فى هذه المسئلة فى غاية الضعف وذلك انه
قال جهة كونها صلوة مغايرة لجهة كونها غصبا ولما تغايرت الجهتان لم يبعد
ان يتفرع على كل واحد من هاتين الجهتين ما يليق به اقول قد قرروا فى مسئلة
ان الارض لا يتناول المكروه وفرعوا عليه الصلوة فى الاوقات المكروهة
الامكنة المكروهة واستطردوا ذكر الصلوة فى الدار المغصوبة وعنونها

بعضهم بمسئلة الواحد بالشخص له جهتان ومثلها بالصلوة بالدار
المغصوبة وبعضهم عبر عنها بالواحد بالنوع مع انه لا يراد به الماهية
من حيث هى بل وجودها فى ضمن فرد من افراد الماهية والمراد بقيده فهو
فى المال يرجع الى الواحد بالشخص اى الخبرى الحقيقى وهى صلوة زيد فى وقت
مخصوص فى مكان تحقق منه فيه الشغل الحرام وتحرير الكلام ههنا ان يقول
النهى الوارد على الشئ اما على ذاته او على جزئه او على خارج والاولان يقتضيان
البطلان والثالث فان كان ذلك الخارج لازما مساويا اقتضى البطلان
سواء كان النهى للتحريم او للكراهة كالصلوة فى الاوقات المكروهة
فان الزمان المنهى عنه وان كان خارجا الا انه مساو وعلى معنى ان الاوقات
المنهية عنها لازمة للايقاع فيها والصلوة من حيث ايقاعها فيها لازمة
فيها فكانه قيل ان صلوة هذه الاوقات منهى عنها او اوقاتها منهى
عنها وقد اعترض هذا الكلام بان الكراهة لا للاوقات من حيث ما ذكرتم
بل للموافقة عباد الشمس والموافقة خارج غير مساو وقد اجيب عنه بانه لا يتم
لوجهين الاول انه لو كان كذلك لاختص بوقت غروب الشمس ووقت
طلوعها ولاقتضت الاطراد حتى فى حرم مكة وحتى فى الصلوة التى لا حاسب
كالفوايت وقد ينفصل عنه بان ما سوى الوقتين كذلك وبان الاطراد
محقق فيما ذكر والجواب الحاسم للشبهة ان الموافقة بعبادتهم قد اتحدت
زمانا والاتحاد فى الزمان يحقق انه صار لازما مساويا لكل منهما واما النهى
الوارد على الخارج الغير المساوى فلا يقتضى البطلان كالنهى الوارد على
الامكنة كالصلوة فى الحمامات ومعاطن الابل مما صرح ارباب الفروع
بكراهة الصلوة فيها وبيان ان الامكنة ليس من لوازم الصلوة الذاتية

لها وان المكان من حيث الحمامية مثلا لازم فيه اصلا لامكان الانفكاك
من الطرفين بتحقق الصلوة بدونه وتحقيق الحمامية بدونها على ان صفة الحمامية
مثلا ليس لازما للمكان لانه وصف عارض يزول بانقلابه مسجدا واما
واما الصلوة فى الدار المغصوبة فقد اختلف فيها فذهب الحنابلة الى عدم
الصحة يحمل ان النهى مطلقا لايجامع الصحة وان كان الخارج ويحتمل
انهم اعتبروا المكان اما جزأ لها او خارجا والاول هو المنقول عنهم وذهب
القاضى الى عدم سقوط القضا فقيل انه غلط فانه لامعنى لعدم الصحة
الا عدم السقوط فدعوى الانفكاك غلط وفى تحقيق كلامه كلام وذهب
ارباب المذاهب الى صحته والسقوط ومنعوا ان يكون النهى واردا على
خارج لازم وانما ورد على لازم ليس بها ولامكان الانفكاك وبيان ذلك
ان الغصب تعلق بمكان الصلوة والغصب والصلوة لاتلازم بينهما فتحقق
الصلوة بدون غصب ويتحقق بدونها وعلى هذا ينوفروعا كثيرة وايضا
ماقلناه ماقاله المحقق ابن قاسم فى الايات البينات تحت قول المحقق المجلى فى
شرحه لجمع الجوامع وسباتى ناقضه قوله وسباتى قال شيخنا العلامة
اى مبحث ان النهى لخارج اى غير لازم كذا قيد به الشارح لاتلاف
مال الغير الحاصل بغير الوضوء ايضا وكالبيع وقت نداء الجمعة لتفويتها
الحاصل بغير البيع ايضا وكالصلوة فى المكان المكروه او المغصوب انتهى
وانت تعلم ان لازم الشئ مايلزم من وجود الشئ وجوده وقد لايلزم من
وجوده وجود ذلك الشئ لجواز كونه اعم من الملزوم وكل من الاتلاف
والتفويت والعرض بالصلوة لما ذكره الشارح منا لازم للوضوء والصلوة
وان تحقق بغيرهما ايضا والحكم فى ذلك بانه غير لازم من اشتباه اللازم

بالملزوم فتدبر انتهى واقول كثيرا ما نزل الاقدام ويقع الغلط كما صرح بذلك
الائمة من عدم التمييز بين الاصطلاحات وتحرير مقاصد القوم كما وقع للشيخ
منا فانه يميز بين اصطلاح الاصوليين منا فى الخارج واللازم واصطلاح غيرهم
وتمسك بمجرد ما تقرر فى اصطلاح المنطق فى ذلك فوقع فى الغلط الذى
اقتضى هذا التشنع الذى عاد عليه وذلك لان مرادهم بالخارج عن الشئ
مايوجد مع غيره وان لم ينفك عن ذلك الشئ اى وان كان لازما اعم
وملازم الشئ مالاينفك عنه ولايوجد مع غيره وحاصله اللازم المساوى
كما لايخفى ان مرادهم ماذكر على من لم تتبع لنصوصهم واطلاع على مقاصدهم
قال العلامة القرافى فى شرح المحصول نقلا عن الامام الرازى فى المعالم
اجمعوا على ان النهى لافيد الملك فى جميع الصور بل لضابط ان المنهى عنه
اما ان يكون تمام المنهى عنه او جزؤه او خارجا لازما او خارجا مفارقا
ثم قال واما القسم الرابع وهو الخارج المفارق لايمنع صحة العقل كالوضوء
بالماء المغصوب انتهى فانظر هذا الامام كيف جعل بالماء المغصوب مما نهى
عنه لخارج مفارق واقره هذا العلامة على ذلك من ان ذلك الخارج
لاينفك عن ذلك الوصف فهو لازم اعم وليس لازما مساويا فهذا القرر
من هذين الامامين فى ان المراد بالخارج واللازم ماقلناه وقد نقل الاصفهانى
وناسبك به فى شرح المحصول ما نقله القرافى واقره ايضا وذكر عن الائمة
عبارات توافق ذلك منها قوله عن شرح اللمع للشيخ ابى اسحاق وقال بعض
اصحابنا ان كان النهى يختص بالمنهى عنه كالصلوة فى الدار المغصوبة وفى
الثوب من الحرير والبيع وقت النداء لايدل على فساده انتهى وانظر قوله
كالصلوة فى الدار المغصوبة والبيع وقت الندا مع ان المعنى الخارج فيه هو

استعمال ملك الغير والتفويت وهو لا ينفك عن الصلوة المذكورة وان
البيع لكنه يوجد مع غيره ايضا فهى لازم اعم فهذا نقض فى ان المراد بمقابله
وهو اللازم ما لا ينفك عن ملزومه ولا يوجد فى غيره وكان مراده بقوله وان كان
لا يختص بالنهى عنه اراد بالمنهى عنه ذلك الخارج كالتفويت بالبيع
فان النهى لا يختص به بل يوجد فى التفويت بغيره ومنها قوله ونقل عن
طائفة المتكلمين ان النهى ان كان لمعنى يخص المنهى عنه كالصلوة فى البقعة
النجسة فانه يقتضى فساد المنهى عنه فان النهى انما كان لشئ يخص الصلوة
وهو النجاسة الا ترى انه فى غير الصلوة لا يمنع من الجلوس فى البقعة النجسة
وان كان المنهى عنه لا يقتضى فساده وذلك بمثابة النهى عن الصلوة فى الدار
المغصوبة فانه نهى عن الغصب وذلك لا يخص الصلوة انتهى فانظر كيف
حصل الغصب مما لا يقتضى الفساد مع انه لازم للصلوة قال فى الدار المغصوبة
لكنه اعم لوجوده فى غيرها فهذا نقض فى انهم اراد وا بالخارج واللازم ما ذكرناه
وعدم اقتضاء النهى الفساد فى صورة الصلوة فى الدار المغصوبة هو قول جمهور
العلما وهو المعتمد عند المص كابن الحاجب وغيره لا يقال سياتى فى كلام الشارح
كغيره فى تلك الصورة ان كلا من جهتى الصلوة والغصب يوجد بدون الآخر
فلا يكون الغصب لازما لانا نقول لزوم الغصب للصلوة فى الدار المغصوبة
هى النهى عنه قطعى معلوم ضرورة لا ينافيه ما ياتى عن الشارح لانه باعتبار
ما اشتمل عليه المنهى عنه من الجهتين المذكورتين وهذا لا ينافى القطع بان نفس
المنهى عنه وهو الصلوة فى الدار المغصوبة يستلزم الغصب فتدبره وفى
شرح المنهاج للاسنوى وشرح الكتاب للزركشى وغيرهما مثل ما تقدم عن العراقى
وممن نقطن لمراد القوم الكمال وشيخ الاسلام من حاشيتيهما حيث بينا ان المرجع

النهى فى الصلوة فى الحمام مثلا وهو التعرض لوسوسة الشياطين عام اى
يحمل بغير ذلك المكان وان كان له لازما للصلوة فيه كما سياتى عنهما
واذا قامت ذلك علمت انه لا منشاء لاعراض الشيخ ودعواه الاشتباه
الا اشتباه مراد القوم عليه وعدم تميزه بينه وبين غيره فقلد مجردا عرفه
من اصطلاح المنطق من غير تحرير لمقصود القوم على ان اطلاق القوم اللازم
على ما ذكرناه لا يخالفه اصطلاح المنطق لان اللازم فى اصطلاحه اعم وساق
فغاية الامر انهم اراد وا باللازم احد قسميه وهو المساوى لانه الموافق لمقصودهم
وبالخارج ما عداه فلا غبار على ذلك فلا تكن من الغافلين فظهر مما نقله العراقى
عن الامام انه موافق لما عليه ارباب المذاهب ولم يعتبر ما اورده على مقالة
الغزالى من قوله وهذا الجواب ضعيف جدا لان الصلوة ماهية مركبة من
القيام والركوع والسجود وهذه الاشياء حركات وسكنات والحركة عبارة
عن الحصول فى الحيز بعد ان كان فى حيز آخر ولم يذكر فى مفهومها كونها متعاقبة
متتالية وقد صرح بذلك فى نهاية العقول قال والحركة عبارة عن حصولات
متعاقبة فى احياز متتالية والسكون عبارة عن الحصول فى الحيز الواحد اكثر
من زمان واحد فالحيز خير من ماهية الحركة والسكون وسما خيران من ماهية
الصلوة وجزا الجزا جزا للكل المركب اذا عرفت هذا فنقول ان اعتبرنا الصلوة
فى الارض المغصوبة كان ماهيتها الحصول فى الارض المغصوبة محرمة على
هذا التقدير فالغصب المحرم ههنا جزء من ماهية الصلوة فيمتنع تعلق الامر بهذه
الصلوة لان الامر بالصلوة المعينة يوجب الامر بجميع اجزائها تحقيقا لوجود
ماهية المركب منها خارجا ليقع به الامتثال قلنا دللنا ان احد اجزائها الذى
تشغل الحيز منهى عنه لزم ح توارد الامر والنهى باعتبار الواحد على الامر الواحد

وهو الحصول المذكور فثبت ان الذى تخيله الغزالى من الفرق بين الجهتين كلام
غير صحيح هذه تدقيقات اوردها فى المناظرات الجدليه والا فقد تقدم نقل
القرافى عنه مايوافق الغزالى ونحن نجرى فى دفع هذا فنقول لا نسلم ان الصلوة
مركبة من الحركات والسكنات ولا نسلم ان الشارع اعتبرها من حيث انها حركات
وسكنات مورد الخطاب بل انما مورده الماميته من غير ملاحظة الاجزاء وهو
ظاهر كلام الغزالى كما علمت سلمنا انها مورد الخطاب لكن نمنع ان الجزء
وان توقفت الحركة والسكون عليه ان يكون من مورد الخطاب باعتبارها
سلمنا الجزئيته وانه باعتبارها مورد الخطاب ايضا لكن نمنع اتحاد الجهة
فان جهة المطلق وهى الجزئيته للصلوة فلم يكن مورد النهى وجهة الخصوص
من جهة النهى فافترقا وايضا فانه يلزم عليه ان يكون الجزء ظرفا للكل فانهم
قالوا الصلوة فى الدار المغصوبة فكانهم قالوا الحركة والسكون فى الجزء الآ
باطل وايضا لو صح دليله فى اثبات مطلوبه وهو البطلان لصح ايضا فى
بطلان الوضوء بالماء المغصوب وقد صرح بصحته وبانه لو اعتبر مقومات
الاجزاء فى المركبات لبطل كثير من الاحكام فانا نجده جاريا مثلا فى ضبع
العقود فيقال بعت كل حرف منه مهمل بانفراده بالذات والمركب من المهمل
بالذات فهو مهمل بالذات وهكذا فى اشياء كثيرة فبهذا ظهر ان قوله عن
الغزالى غير صحيح ولما قررت هذا الكلام انقطع الامير شرف شاه وقال
ظننت انى لما قررت هذه المسئلة اخذت المايه الموعود بها والآن
قد ظهر ان اخذ تلك المايه غرض لا يصاب ودعاء لا يستجاب فلما ذكرت
هذه الحكاية للمسعودى عظم اضطرابه ثم قلت وانا اتحفك من كتاب المستصفى
بتحفة اخرى وذلك لان الغزالى اورد فى مقدمة هذا الكتاب امتحانا فى

حدود الاشياء منها فى حد العلم ونقل عن الاشعرى انه قال فى حد العلم
العلم به ثم بين الغزالى ان حد هذا التعريف يوجب الدور وطول فى
هذا الباب واطنب فى الطعن فى قول الاشعرى اقول لم يصرح بالتعريف
للاشعرى قال فى المستصفى امتحان ثان اختلف فى حد العلم فقيل انه
المعرفة وهو حد لفظى وهو اضعف انواع الحدود فانه تكرر اللفظ بذكر
ما يرادفه كما يقال حد الاسد الليث وحد العقار الخمر وحد الوجود الشئ
وحد الحركة النقلة ولا يخرج عن كونه لفظيا بقوله معرفة المعلوم على
ما هو به لانه فى حكم تطويل وتكرار اذ المعرفة لا تطلق الا ما على هو كذلك
فهو كقول القايل حد الموجود الشئ الذى له ثبوت ووجود فان هذا
التطويل لا يخرجه عن كونه لفظيا ولست امنع من تسميته هذا حدا فان
لفظ الحد مباح فى اللغة لمن استعاره لما يريده فيما فيه نوع من انواع
المنع هذا ان كان الحد عنده عبارة عن لفظ مانع جامع فان كان الحد
عنده عبارة عن قول الشارح لماهية الشئ وتصوركنه حقيقته فى ذهن
السائل فقد ظلم باطلاق هذا الاسم على قوله العلم هو المعرفة وقيل ايضا انه
الذى يعلم به وانه الذى تكون به الذات عالمة وهذا ابعد من الاول فانه
ساوله فى الخلو عن الشرح والدلالة على الماهية ولكن قد يتوهم فى الاول
شرح اللفظ بان يكون عند السائل احد اللفظين اشهر من الاخر فشرح
الاخفى بالاشهر اما العالم ويعلم فهو مشتق من نفس العلم ومن اشكل عليه
المصدر كيف يتضح له المشتق والمشتق اخفى من المشتق منه وهو كقول القايل
حد الفضية بانها الشئ التى تصاغ منها الاوانى الفضية انتهى فالمحكى
بقيل الثانى هو الذى حكم الامام عليه بان الغزالى حكاه عن الاشعرى

واطنب فى الطعن فيه وهذا الحكم ليس مفهوما من هذا الكتاب صريحا نعم
يجوز ان يكون الغزالى فى غير هذا الكتاب صرح بانه للاشعرى وقوله ايضا
اطنب لا اطناب فى كلام الغزالى فى الطعن وانما قرر وجه الطعن الواحد
بعبارة اخص من عبارة الامام الآتيه فى تعريف الخبر ثم قال اى الغزالى
فى المستصفى فقال الخبر ما يحتمل التصديق والتكذيب هذا اللفظ لم يقله
الغزالى ولفظ المستصفى القول الذى يتطرق اليه التصديق والتكذيب
او هو القول الذى يدخله الصدق او الكذب وهو اولى من قولهم
يدخله الصدق والكذب ان الخبر الواحد لا يدخله كلاهما بل كلام الله
لا يدخله الكذب والخبر عن المحالات لا يدخله الصدق انتهى والامام
نقله بالمعنى كما انه هو تعريف القاضى عبد الجبار وان كان كلام ابن
الحاجب يقتضى انه كلام القاضى الباقلانى والحاصل ان الغزالى يسوق الى
وانما اورد الامام على الغزالى نظرا الى انه التزم صحته ظاهرا ومع ذلك
فلا يراد وارد على التعريف مطلقا قبل ايراد الامام عليه كما يعلم ذلك
من تحقيق كلام الاوايل وقوله فهذا شروع فى بيان وجه الدور اى
فهذا تعريف يوجب تعريف الشئ بنفسه وانه اى تعريف الشئ
بنفسه يوجب الدور وهو توقف الشئ على نفسه اما بمرتبة او بمرتبتين
او اكثر وايا كان فهو باطل فالتعريف باطل فما اورده على الاشعرى حذو القذة
بالنعل والجواب عن امثاله واضح كما سنصرح به واما انه يوجب تعريف
الشئ بنفسه فلان التصديق هو الاخبار عن كونه اى الخبر صدقا
او خبر المتكلم صدقا والتكذيب هو الاخبار عن كونه كذبا كذلك فكان
بهذا الاعتبار قوله الخبر ما يحتمل الصدق والكذب جاريا مجرى ما اذا

فصل

قيل الخبر ما يصح الاخبار عنه بانه صدق او كذب وهذا يوجب تعريف الخبر
بالخبر والخبر مجهول والمجهول لا ينكشف به المجهول نفسه واما بيان انه يوجب
الدور فهو ان التصديق هو الخبر الموافق والكذب هو الخبر المخالف فلما عرفنا
الخبر بالصدق والكذب وعرفناهما بالخبر لزم الدور فثبت ان الدور
الذى الزمه على الاشعرى فى حد العلم وارد عليه فى حد الخبر ايضا وهذا التعريف
زيفه ابن الحاجب بما ابداه الامام واختلف فى تقريره شراح كلامه قال
الاصفهانى التصديق هو الاخبار عن كون المتكلم صادقا فتوقف معرفته
على الصادق والصادق على الصدق وهو على الخبر وفيه توقف الشئ
على نفسه بمراتب ثلاث وفى الاول بمرتبة واحدة وقال السيد التصديق
هو الاخبار بكون المتكلم صادقا وتعريف الصدق لا يمكن الا بالخبر فلو عرف
الخبر بالتصديق لزم الدور بمرتبتين وقد تقدم انه بثلث وقال الجلبى
التصديق هو الاخبار بكون الخبر صدقا فتكون معرفة التصديق مسبوقة
بتصور الخبر فلو كان تصور الخبر متوقفا على معرفة لزم الدور وهذا هو
كلام الامام الرازى ولما كان جواب مثل هذا سهلا لم يتعرض القاضى عضد
الدين الى جوابه وجوابه ان المعرف هو المصطلح عليه والمعرف به هو المعنى
اللغوى وانما يلزم الدور اذا اتحدا او بان التصور متوقف على الحصول
وهو غيره فلا توقف وقد حققناه فى نهاية مدارك العقول فمن اراده
فليرجع اليه وان ما وقع فى التعريف معلوم اما ضرورة او بوجه ما ولو
بغرض عام وقد اعترض القطب الشيرازى هذا التعريف بان الصدق
والكذب متقابلان ولا يتصور اجتماعهما فى خبر واحد فيلزم اما امتناع
وجود الخبر مطلقا واما وجود المحدود بدون الحد واما اجتماعهما فى كل خبر

فهو محال ونظر فيه الاصفهانی بان امتناع الاجتماع انما هو فی الزمان الواحد
لا فی الزمانین والواو انما هی لمطلق الجمع ورد هذا بان الاجتماع انما هو فیما
اذا کان فی زمان واحد فدعواه الاطلاق ممنوعة وقال بعضهم لم لا یکون
امکان الاجتماع فی ماهیة الجنسیة فان البیاض والسواد یجتمعان
فی جنسیة اللونیه وهذا ایضا فاسد اذ لا بد من صدق الحد علی
افراده الشخصیه والا لزم وجود للمحدود بدون حده وبعضهم اجاب
منع الاجتماع فالمراد من الواو الواصلة والفاصلة وهو تقسیم للمحدود
ورد بخروج ما یحتملهما علی السواء وسنورد ههنا نقصا ما اورده
الردود نقلا عن الامدی حیث قال الآمدی الحد منقوض بقول القائل
محمد ومسیلمة صادقان فی النبوة ولا یدخله الصدق والا کان مسیلمة
صادقا والکذب والا کان محمد کاذبا وکذلک فان من کذب فی جمیع
اخباره فقال جمیع اخباری کذب فان هذا خبر ولا یدخله الصدق
والا کانت جمیع اخباره کذبا وصدق فی جمیع اخباری کذب قال
قد اجاب الجبائی عن الاول بانه یفید صدق احدهما فی حال صدق الاخر
فکانه قال احدهما صادقا حال صدق الاخر لخبر فیکون کاذبا وهو فاسد
اذ هو اعم من حاله او قبله او بعده وابو هاشم بانه جار مجری خبرین احدهما
خبر صدق الرسول الاخر یصدق مسیلمة والخبران لا یوصفان بالصدق ولا
بالکذب وهو ایضا فاسد لعدم امتناع وصفهما بالصدق والکذب
قال والجواب انه وان کان صورته صورة خبر واحد یرجع الی خبرین احدهما
صادق والاخر کاذب ولا یرجع الی خبرین بل الجواب انه کاذب لصدق
الکذب بانتفاء مطابقه جزء منه وقال الجواب عن الثانی ان الخبر

لا یخ فیه اما ان یکون مطابقا للمخبر عنه فهو صادق او غیر مطابق
فهو کاذب ولیس هو الجواب لانه هو المغالطة المشهورة المعبر عنها
بقولهم کل کلامی فی هذه الساعة کاذب خلع عنها لباسها المشهور
والبسها صورة اخری وتقریرها انه اما ان یکون صادقا فیلزم ان یکون
کاذبا لان کذب الکذب صدق ولم تندفع الشبهة بما دفعه به وقد
یقرر هکذا اجتماع النقیضین واقع لانه لو قال کل کلامی فی هذه الساعة
کاذب ولم یقل غیر هذا الکلام صادقا وعلی التقدیرین یلزم النقیضان
فالاول لانه یلزم کذب کل کلامه فیها وهذا الکلام کلامه فیها فیلزم کذبه
والتقدیر انه صادق والثانی لانه یلزم ان یکون بعض افراده فیها صادقا
والا لما کان هذا الکلام کاذبا لکن ما وجد عنه فیها سوی هذا الکلام فیلزم
صدقه والتقدیر انه کاذب وذکر وا فی حلها وجوها قال فی شرح
القسطاس حله ان تقول المخبر عنه انما یتعین بارادة المخبر فان اراد القائل
بقوله کل کلامی غیر هذا الکلام فلا یلزم اجتماعهما لانه ح یلزم من صدق
هذا الکلام کذب کلام اخر فلا یتواردان علی شئ واحد ح یکون هذا الکلام
کاذبا اذ لیس له کلام فی هذه الساعة غیر هذا الکلام فلا یصدق علیه
انه کاذب وان اراد هذا الکلام وغیره فیکون کانه تکلم بهذا الکلام
ثم قال ثانیا ان هذا الکلام کاذب وذلک لانه ان اراد دخول هذا الکلام
فی هذا الحکم یکون المحمول وهو کاذب مخبرا به فی هذا الکلام ویکون هذا الکلام خبرا
وایضا یکون مخبرا به لهذا الکلام وهذا الکلام مخبرا عنه فقد جمع فی هذا الکلام
خبرین کل منهما متعلق الاخر وح تختار ان هذا الکلام کاذب فوقتئذ یکون بعض
افراد کلامه صادقا قلنا نعم یکون الخبر الثانی صادقا لانه متی کان کاذبا

لانه صدقه یکذبه اذ کاذبا فیلزم ان یکون صادقا صح

صدق قولنا هذا كاذب وح لا يلزم التناقض لعدم توارد هما على محل واحد
قال ويمكن في حله ان يقال نختار انه كاذب قولك يصدق ح قولنا
بعض افراد كلامه صادقا قلنا لا نسلم بل يلزمه قولنا بعض افراد كلامه
ليس بكاذب وذلك البعض هو البعض المعدوم فيصدق على ذلك
البعض انه ليس بكاذب ولا يصدق انه صادق لانتفاء الموضوع وهذا
احسن الا انه مبني على ان الكلام الذي لم يتكلم به في تلك الساعة
اصلا يصح ان يقال كلامه فيها والحق انه لا يصح وقال الخواص الاخبار عن
المخبر يستدعي ثلاثة اشياء الخبر المخبر عنه في الخبر الثاني والخبر الثاني
والمخبر به في الخبر الثاني كما في قولنا زيد كاذب والثلاثة متغايرة وفي
الصورة التي ذكرتم لا توجد الثلاثة فلا يكون صادقا ولا كاذبا وفيه
نظر لانه ان اراد تغاير الثلاثة بالذات فممنوع وان اراد بالاعتبار
فسلم لكن لم قلت ان محل النزاع ليس كذلك فان اعتبار كونه خبرا غير
اعتبار كونه مخبرا عنه وايضا كون الملتفظ به خبرا ضروري اذ يصح ان
يقال لقايله صدقا وكذب فيكون خبرا فيستلزم احدهما وقال الكاتبي
في جمع الدقايق لانم ان هذا الكلام لو كان كاذبا يلزم ان يكون بعض افراد
كلامه في هذه الساعة صادقا وهذا لان صدق هذا القول عبارة عن ثبوت
الكذب على كل فرد من افراد كلامه الموجود في هذه الساعة فيكون صدقه
باجتماع صدقه وكذبه معا فكذبه يكون بانتفاء المجموع ولا يلزم من انتفاء
هذا المجموع صدق بعض كلامه فيها لجواز ان يكون انتفاؤه بكذب الكل
والامام اورد المغالطة في باب ما علم كذبه قطعا وقال هذا الوجه قول القايل
الذي لم يكذب قط انا كاذب يلزم ان يكون كذبا لان المخبر عنه بكونه كاذبا

اما ان يكون الاخبار التي وجدت قبل هذا الخبر وهذا الخبر والاول باطل لان
تلك الاخبار ما كانت كذبا فاخباره بكونه كاذبا فيها كذب والثاني باطل
لان الخبر عن الشيء يتاخر في المرتبة عن المخبر عنه فان جعلنا الخبر عين المخبر عنه
لزم تاخر الشيء عن نفسه في الرتبة وهو محال القاضي في التحصيل لقايل
ان يقول لم لا يجوز اتحاد الخبر والمخبر عنه بكذبه فان قول من لم يتكلم في
يوم قط انا كاذب في هذا اليوم خبر اتحد مع المخبر عنه بكذبه نعم لو قال كل
اخباراتي كاذبة لكان كاذبها لانه ان صدق خبر منها كذب هذا والا كذب
هذا ايضا وللمجيب ان يجيب لا معنى للم لا يجوز اذ بر من عليه بلزوم
تاخر الشيء عن نفسه على انه ممنوع لان اتحاد الخبر والمخبر عنه يوجب ان يكون
الخبر صدقا وكذبا ثم ان الخبر لم يتحد في ان كاذب في هذا اليوم ان معلوم
بالضرورة اقتضاء انا كاذب تعلقا سابقا عليه على ان كذبه قد يكون
لعدم المخبر عنه واما فيما قال كل اخباراتي كاذبة يقول لا نسلم انه لو صدق
خبر كذب هذا لجواز ان يكون الصادق هذا لا غير وانما نقلنا ما فيه من امعان
النظر في التخلص من هذا النقض فانه هو الحقيق بمناظرات الامام الرازي
واللايق بمطارح انظار الاذكياء فمن وجد وراء ما نقلناه فليشبثه احتياطا
ويرجوابه ثوابا وايضا شروع في بيان ما وقع في المستصفى في حد الامر
هو القول المقتضي لذاته طاعة المامور بفعل المامور به واقول انه يوجب
الدور من ثلاثة اوجه فالاول والثاني انه عرف الامر بالمامور والمامور
ولا يمكن تعريفهما الا بالامر فهذا يوجب الدور والثالث عرف الامر بالطاعة
والطاعة عند المعتزلة موافقة للارادة وعندنا موافقة الامر وعلى هذا
التقدير فلا يمكن تعريف الطاعة الا بالامر ثم انه عرف الامر بالطاعة فثبت

ان الدور لازم وتقرير الجواب عنه لما سبق واضح فيما جعله حد اللام
من الوجوه الثلاثة وقد سبق الغزالي غيره من المتقدمين والعجب انه اى
الغزالي لما عاب الاشعرى بالزام الدور كيف لم ينبه فى هذه المواضع
للزومها على كلامه والعجب من هذا العجب فان الغزالي لما عنون المباحث
بالامتحان دل على سهولة الانفصال عنها وهذه الاجوبة من المبادى
التعليمية فلما سمع المسعودى هذه الكلمات احمر واصفر التنافى بين هذين
الوصفين ظاهر ولم يجد الى الجواب اى فى زعم الامام سبيلا فلعله
لما علم ان مع اظهار العصبية لا يجدى الجواب احجم عنه والله اعلم المسئلة
الثانية اعلم ان القياس قياس طرد وقياس عكس فاما قياس الطرد
فهو اثبات حكم الاصل فى الفرع لاجتماعهما فى علة الحكم وهذا هو اقوى القياسين
حكما وليس يختلف اهل القياس فى القول به وهو لا يخ من اربعة اشياء
اصل وفرع وعلة وحكم فاما الاصل فهو الذى يتعدى اليه حكم غيره واما
العلة فهى التى لاجلها ثبت الحكم وقيل الصفة الجالبة للحكم واما الحكم فهو المقسم
الى الاباحة والحظر والوجوب والندب والكراهية والاستحباب ولا بد
فى القياس من وجود الحكم والعلة فى الاصل والفرع غير ان العلم بوجودهما
فى الفرع والعلم بالحكم المعلق بالاصل اسبق من العلم بعلة الحكم فى الاصل
لان العلم بعلم بعد الاستنباط والحكم متقدم على الاستنباط والعلم
بالعلة فى الفرع اسبق من العلم بحكم الفرع بخلاف الاصل لان بوجود العلة
فى الفرع يعلم حكم الفرع وبوجود الحكم فى الاصل تعرف علة الاصل ثم لا يخ
حال الحكم فى الاصل من ان يكون مستفادا من ثلاثة اوجه من نص
او اجماع او قياس فى اصل اخر فان كان الحكم مستفادا من نص او اجماع

كان

كان المنصوص عليه اصلا بذاته فيجب حينئذ استنباط علة وتعليق
حكمه على فروعه وان كان الحكم مستفادا من قياس على اصل
آخر فلا يخ من احد امرين اما ان يكون قد ثبت فى ذلك الاصل
بمثل العلة التى يثبت بها الحكم فى هذا الفرع او يكون قد ثبت فيه بعلة
اخرى فان كان قد ثبت الحكم فى الاصل بمثل العلة المستنبطة منه
يثبت الحكم فى هذا الفرع اذا عرفت هذا فالقول بان قرابة
الولادة تقتضى العتق عند الملك ليس بطريق القياس عند الامام ابى حنيفة
رضى الله عنه وانما هو بطريق عموم النص والعلة فانباه الامام الرازى
من المناظرة مع اتباع الامام ترجيحا لمذهب امامه الشافعى رضى الله عنه
من قصره العتق على الولاد دون الاخوة نصب لها فى غير محل النزاع
كما سترد ونحن نجرى على تقرير كلامه فنقول قال الامام علمت يوما
فى بلدة بخارا بحضرة جماعة من اكابرهم فى مسئلة ملك الاخ لاخيه فانه
يعتق عند الحنيفة كما يعتق الوالد اذا ملكه ولده والولد اذا ملكه ابوه فقلت
ثبوت الحكم وهو العتق فى الفرع وهو الاخ يوجب الغاء اى ابطال وصف
مناسب وهو وصف الولاد معتبر فى الاصل وهو الاب والفرع هذا محذور
واحد فذاك اى اعمال الوصف الغير المناسب محذور وبيان المقام الاول
ان القرابة المحرمية اى التى تحرم النكاح بينهما لو كانت مشاركة لقرابة
الولاد فى فصول الحكم وهو العتق لا يضاف اى لوجب اضافة هذا الحكم
المشترك بين الفرع الذى هو اخوة الاخ المعبر عنها بالقرابة المحرمية والاصل
الذى هو الولاد الى الوصف المشترك بينهما اى بين الاصل والفرع اذا اشتركا
فى علته وذلك المشترك هو امر صادق عليهما صدقا ذاتيا او غير ذاتى

كالخنو مثلا فانه امر لازم شامل لهما فيجوز ان يكون علته ومن كان الامر كذلك
لزم الغاء خصوص كونه اى ذلك الوصف المقتضى للحكم قرابة ولاد لكن
بذه الخصوصية وصف مناسب للحكم معتبر فيلزم الغاء الوصف المناسب
والعدول الى غير المناسب والغاء هذا الوصف المناسب محذور فثبت
ان حصول الحكم فى محل النزاع يوجب هذا المحذور فيكون محذورا وسيأتى
جريان هذا عليه فهذه المقدمات الاربع لا بد من بيانها ليظهر ان محل
النزاع يوجب هذا المحذور واما بيان المقدمة وهى قولنا لو كان الفرع
مشاركا للاصل فى الحكم لوجب تعليل هذا الحكم المشترك فيه بالوصف
المشترك بين الصورتين وهى الاولاد والاخوة ويدل عليه اى على
الوصف المشترك ان افتقار الحكم المعين الذى هو العتق الى الوصف المعين
وهو الخنو والرقة مثلا اما ان يكون ذلك الافتقار لنفس ماهية ذلك الحكم
بمعنى ان الاقتضاء الى ذلك المشترك اقتضاء ذاتيا اما تحقيقا فى نفسه وظهورا
وهذا بناء على ان الاحكام لا بد لها من علل تقتضيها ذات الفعل او لشئ من
لوازمها سواء كان اللازم اعم او اخص او لامر خارج غير لازم بان يكون
عرضا عاما او مباينا غريبا لهذا الحكم وهذا الثانى باطل لانه لو كان الامر
كذلك لكان ماهية ذلك الحكم مع جميع لوازمها غير تلك العلة فلا يضاف
اليها لعدم الارتباط بينهما وانما المحوج الى تلك العلة المعينة مقارن
غير لازم فلما كانت الماهية مع لوازمها غنية عنه وكان المقارن الخارجى
بجوهما اليه فلو حصلت الحاجة لزم ترجيح المقتضى الخارج الغريب على
مقتضى الماهية وهو محال وذلك ان نقول المقارنة المذكورة
نسبة والنسبة خارجة عن الطرفين ولزوم الترجيح انما يكون

عند تعدد المقتضى واما اذا اقتضيا فلا ترجيح بلا مرجح لان الحكم لم يقتض
لذاته ولا لازمه وانما المقتضى هى المقارنة لامر آخر فهى واحد كاقتضاء الكسوف
للقمر حيلولة الارض بينه وبين القمر لا يقال المقارنة لازمة لانا نقول
لو كانت لازمة لما انفكت ولما بطل هذا القسم على ما بينه ثبت ان
احتياج هذا الحكم الى تلك العلة المعينة اما لنفس ذلك الحكم او لشئ من لوازمه
واذا كان الامر كذلك وجب فى كل ما يماثل ذلك الحكم فى اقتضاء تلك
العلة اقتضاء ذاتيا اولازما ان يكون معللا بما يماثل تلك العلة واذا ثبت
هذا وجب فى الحكم المشترك فيه بين الاصل والفرع ان يكون معللا بالوصف
المشترك فيه بين الاصل والفرع والجواب ان الحكم واحد فلا تعدد له والعلة
واحدة لا تعدد لها اصلا اذ الحكم وهو العتق مرتب على ملك القرابة المحرمية
ومقتضاها اقتضاء ذاتيا اولزوما فاذا تحقق فلا اشتراك فى شئ يلزم
المحذور واما بيان المقدمة الثانية انه متى كان الامر كذلك لزم الغاء
وصف مخصوص اى بانه هو العلة دون ما عداه هو محل الوفاق بين الخصمين
وذلك مقطوع به اى بكونه علة لان الاصل والفرع لا بد وان يتباينا بخصوصيتهما
ففى الاصل خاصة هو انه قرابة الولاد وفى الفرع خاصية انه قرابة المحرمية
فلما كان المقتضى لحصول المقدمة الاولى المشترك بين الصورتين دون
ما عداه لزم الغاء خصوصية كونه قرابة الاولاد وذلك الوصف مقطوع به
والجواب انه لا الغاء لما ذكروا نما يلزم الالغاء ان لو لم يعتبر اصلا وهو ممنوع
فان الحكم اذا ابتنى على عام هو مناط فاعتبار الخصوص لا حاجة اليه الا ترى
ان العلة قد تكون للنوع وقد تكون للجنس وكونها محل الوفاق لما فيها من
الاشدية فى المحرمية وهى توضح العلية لا ان جهة الاشدية هى العلة

والمقدمة الثالثة ان خصوصية قرابة الاولاد وصف مناسب معتبر
دون غيره للحكم فنقول بيانه ان كونه مناسبا فلان نعمة الاب على الابن
اعظم من نعمة الاخ على الاخ وهذا معلوم بالضرورة ولهذا قرن الله تعالى
وجوب طاعة الوالدين بوجوب طاعة الله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا
الا اياه وبالوالدين احسانا واما تقرير هذا المعنى في جانب الابن فلان
الولد بعض وجزء من الوالدين قال النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة بضعة
مني وكون الكل مالكا بجزئه محال فثبت ان قرابة الاولاد وصف مناسب
وهي اي قرابة الاولاد معتبرة لان الحكم حصل مقارنا لها والجواب انا نمنع
انها بجهة خصوصها وصف مناسب لجواز ان يكون العلة لجهة اعمها
والضرورة لم تثبت جهة الخصوص لعلة وما ذكر من الدليل يمنع من جهة دلالته
على الخصوص على انه معارض بقوله صلى الله عليه وسلم من ملك ذا رحم
محرم عتق عليه على ان مذهب المستدل يرى قياس الشبه وهو ابتناء الحكم
على وصف غير مناسب فاعتبار المناسبة هنا وعدم الحكم دعوى بعيدة
والمقدمة الرابعة ان الغاء الوصف المناسب غير جايز فهذا هو مجمع عليه
بين القايلين بالقياس واذا ظهر هذه المقدمات الاربع ثبت ان القول
بحصول العتق في الاولاد لحصول العتق في القرابة المحرمية يفضي الى وقوع
المحذور فوجب ان لا يحصل دفعا لهذا المحذور والجواب انا لم نلغ الوصف
المناسب بالكلية اذ الواو الغي لم يترتب عليه الحكم نعم الغي استقلاله
بالعلية واعلم ان هذا الطريق طريق عام عندنا اذ نريد اقامة الدليل على
نفي حكم من الاحكام والحاصل ان الحنفية حكموا بالعتق بالقرابة المحرمية لما ذكره
الامام من المحذور المرتب على اعتبار القياس فانه غير لازم لهم وقد مر منا الجواب

عن ذلك بل لورد والحكم المبني على الوصف العام والعام شموله لما
دخل تحته ضربة واحدة فالحكم مبني على علته عموما وخصوصا قال صاحب
الهداية ومن ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه وبهذا اللفظ مروي عن رسول
الله عليه وسلم من ملك ذا رحم محرم منه فهو حر واللفظ بعمومه ينتظم كل قرابة
مؤبدة بالمحرمية اولادا او غيره وان فعي رحمه الله يخالفنا في غيره له
ان ثبوت العتق من غير مرضات الملك ببقية القياس اولا يقتضيه
والاخوة ومايضاهيها نازلة عن قرابة الاولاد فامتنع الالحاق والاستدلال
ولهذا امتنع التكانب على المكاتب في غير الاولاد ولم يمتنع فيه ولنا ما روينا
ولانه ملك قرابته مؤثرة في المحرمية فيعتق عليه وبهذا هو المؤثر في الاصل
والولادة ملغى لانها هي التي تفرضها وصلتها ويحرم قطعها حتى وجبت
النفقة وحرم النكاح انتهى فدل لفظ الهداية ان المؤثر في الحكم هو القرابة
المحرمة علا بما روي من الحديث والغاء الولاد في الاصل اي المتفق عليه
بين الخصمين لا يدل على ان اعتبار المناسب مطروح بالكلية بل معنا امر
ورآه هو مستند الحكم وقوله منه اي من نسبه اي من شخصه والرحم
في الاصل وعاء الولد في بطن امه سميت به القرابة من جمعة الاولاد وقوله
محرم اي لا يجوز النكاح بينهما لو كان احدهما انثى ولا فرق بين ان يكون
المالك مسلما او كافرا في دار الاسلام لعموم العلة فان قيل اي رحم بين
بين الوالد وفرعه وبين الفرع واصله قلنا تحقق تقديرا واعلم ان ما ذكره
الامام جار عليه في مذهب امامه فان حكم بربوبية ما قصد للطعم نفكها
او تداويا والحكم عليهما بذلك يوجب الغاء وصف مناسب وهو الاقتيات
قال الشافعي كما نقله عنه المروزي في مختصره في باب الربا وانما حرمنا

غير ما سمى رسول الله صلى الله عليه وسلم من ان كون المكيل والموزون
لانه في معنى ما سمى اما المنصوص فستة اشياء ورد السنة بها واجمع المسلمون
عليها وهي الذهب والفضة والبر والشعير والتمر والملح واختلف النادر
فيما عداها فحكي عن جماعة انه لا ربا فيما عداها ولا يجوز التخطي عنها الى ما سواها
تمسكا بالنص ونفيا للقياس وطرحا للمعاني وذهب جمهور الفقهاء
ومثبتوا القياس ان الربا فيما وراء المنصوص عليه الى ما كان في معناه وهي
فرع عن اثبات القياس وقد اختلف اصحاب المعاني فيها على مذاهب
فذهب ابن سيرين الى ان علة الربا الجنس فمنع التفاضل فيها حتى بيع التراب
بالتراب وذهب حسن البصري الى انها المنفعة فمنع بيع ثوب قيمته دينار
بثوب قيمته دينار ان وذهب ابن جبير الى انها التفاوت المنافع في الاجناس
فمنع التفاضل بين البر والشعير وذهب ربيعة الى انها الجنس الذي
تجب فيه الذكوة من المواشي والزروع وذهب مالك الى انها الاقتيات
مع ادخاره جنسه وذهب ابو حنيفة الى انها مكيل جنس فاثبت الربا في كل
مكيل وان لم يكن ماكولا كالجص والنورة وذهب سعيد بن المسيب الى انها
مكيلا وموزون جنس وذهب الشافعي رحمه الله في الجديد الى انها ماكول جنس
ومن اصحابه من قال مطعوم جنس وبذه العبارة اعم اذا علمت بذا فكلام لم
يتناوله النص لا يكون ثابتا بالقياس وما ذكره عن الامام ابي حنيفة رحمه الله
لم يتوجه عليه شئ من المحذور على انه لو سلم قربان ما ذكره يورد على ارباب
بادلا الاقوال فيقال مثلا عدم صحة بيع الشعير بالشعير لما فيه من الاقتيات
المناسب للحكم وعدم صحة بيع ما لم بيع الشعير بالشعير لما فيه من الاقتيات
المناسب للحكم وعدم صحة بيع ما لم يتناوله النص مما امتنع بيع بعضه لوجب

الفاء وصف مناسب وهو الاقتيات وبهذا يخ المقدمات الاربع ولما
ذكرت بذا الدليل في المحفل صعب فهمه على القوم لان بذه المقدمات غير مناسبة
للمقدمات التي القوها وسمعوها فاضطربوا اضطرابا شديدا في معرفته وفهمه
وصار بعضهم ناصرا مقررا لهذا الكلام والبعض الاخر طاعنا ومبطلا وذهب
الخصومة فيما بين الفريقين وقرب الامر من وقوع السامة فقلت للقوم
انا لما اسمعتكم بذا الكلام من جانب الشافعي فان شئتم اسمعتكم كلاما عربيا
لطيفا من جانب ابي حنيفة في بذه المسئلة فقالوا وما ذلك الكلام فقلت
القول بعدم وقوع العتق في الاخوة يفضي الى التعارض بين النصين
والتعارض بين النصين محذور فوجب القول بحصول العتق دفعا للمحذور
ولانه اعظم من المحذورين السابقين وبيان افضائه الى التعارض انه اذا
اشترى اخته فلو قلنا انه لا يعتق فهي لكونها مملوكة له وجب ان يحل وطيها
والا لاختل الغرض من صحة البيع لقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم ولكونها اختا له وجب
ان لا يحل وطيها لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم فثبت
ان بقاء الملك عليها يفضي الى بذا التعارض بين بذين النصين والتعارض
محذور فوجب حصول العتق ازالة لبذا التعارض وبذا منه معارضة فلما سمعوا
بذه النكتة الغريبة طابت قلوبهم وقالوا من ذلك المجلس بالفرح والسرور
وقوله نكتة اشارة الى ان بذا المقال منه ليس رجوعا عما قاله اولا لان الشافعية
لما ورد عليهم ذلك خرجوا عن التزام ذلك فليرجع الى ذلك في كتب فروعهم
المسئلة الثالثة عشر مر على لساني في بعض الايام حين كنت ببخارا ان القول
بوقوع تكليف ما لا يطاق ليس ببعيد فصعب بذا على اكثر فقهاء الحنفية
وبالغوا في الاستبعاد اما بدلائل او بمجرد الانكار فقلت لهم انتم اصحاب البحث

والنظر وارباب الانصاف والذكا ولا يليق بكم الاصرار على الاستبعاد فان
رضيتم بذلك الدليل فاقوى والا فالسكوت اولى فلما سمعوا هذا الكلام
فقالوا فاذكر الدليل فقلت تعلمون ان مذهب ابى حنيفه ان الاستطاعة
هذه مقدمة لاثبات ما هو بصدده من رد استبعادهم ولا مانع فى العلوم
ان يكون بعض المسائل مقدمة لبعض اخر وعلى الخصوص فى الجدل ومبادى
التعليم والا فالمقدمة هى من افراد المدعى مع الفعل لا قبله وفى تفسير
المولى ابى السعود العادى فى قوله تعالى اياك نستعين وحقيقتها اى
الاستطانة طلب المعونة على ايقاع الفعل واحداثه اى افاضة القدرة
المفسرة عند الاصوليين من اصحابنا بما يتمكن به العبد من اداء ما لزمه المنفسه
الى ممكنه وميسره وهى المطلوبة بايا ك نستعين انتهى وهذا يدل على انها
قبل الفعل التكليفى ولعل مراده هى سلامة الاسباب لفهم الخطاب قال النور
الصابونى الاستطاعة والعزة والقدرة اسماء متقاربة عند اهل اللغة
مترادفة عند المتكلمين وهى ثابتة للعباد فى الافعال الاختيارية عند اهل
السنة خلافا للجبرية وقال الكرامية والضرارية ثابتة للعبد لكن قبل الفعل
ليكون التكليف للقادر وقال اهل السنة والجماعة مقارنة للفعل لان القدرة
الحادثة عرض والعرض لا يبقى زمانين انتهى ملخصا وعلى هذا لا داعى لقوله
ان مذهب ابى حنيفة الخ وقد اختلفوا فى وقت توجه الامر فالجمهور يتعلق
بالفعل قبل المباشرة بعد دخول وقته الزاما وقبله اعلاما والاكثر يستمر
حال المباشرة وقال امام الحرمين والغزالى ينقطع وقال قوم ومنهم الامام
الرازى لا يتوجه الا حال المباشرة قال صاحب جمع الجوامع وهو التحقيق
واعترض عليه بانه يلزم عدم العصيان بتركه واجيب بان العصيان

لتلبسه بضده وهو ترك المامور به قوله فعلى هذا تفرع على ما ذكره المذنب
القدرة على الايمان لا تحصل الا حال حصول الايمان فقيل الايمان القدرة
على الايمان مفقودة ولا شك انه اى المامور بالايمان العادم للقدرة
ح هو مامور بالايمان فثبت انه حصل الامر بالايمان مع عدم القدرة
ولا معنى لتكليف ما لا يطاق الا ذلك فبقوا ساكتين مبهوتين عن
الجواب لعلهم انما بهتوا عن الجواب فان ما ذكره اولا من الدعوى لم يجر بها
فان التكليف بما لا يطاق اما ان يكون لذاته كقلب الحقايق والجمع بين
النقيضين فهذا اختلف فى جوازه مع الاتفاق على عدم وقوعه واما
ان يكون لا لذاته وانما هو لفقد شرطه العقلى وهو الامتناع بالغير كمن علم الله
انه لا يؤمن فلا خلاف فى جوازه وانما الخلاف فى وقوع التكليف والمختار
الوقوع واما ان يكون امتناعه عادة فلا خلاف فى جوازه ووقوعه
كالطيران من الزمن قلت ومما يدل على ذلك ان الله تعالى كلف ابا لهب
بالايمان ومن جملة ذلك تصديق الله تعالى فى كل ما اخبر به ومما اخبر به انه
لا يؤمن وهذا التكليف بالجمع بين النقيضين فلما سمعوا هذا الكلام قلت لهم
الدليل مركب من ثلاث مقدمات ولها قولنا مكلف بالايمان وثانيها
ومن الايمان تصديق الله فى كل ما اخبر به وثالثها قولنا ومما اخبر به انه
لا يؤمن ومتى كانت هذه المقدمات الثلاثة لزم كونه مكلفا بان يؤمن بانه
لا يؤمن فتفكروا حتى تعرفوا ان على اى هذه المقدمات الثلاث يمكن ايراد المنع
على مقدمة من هذه المقدمات نفر البافون وقالوا هذا المنع باطل وطالت
الخصومة بينهم وبقيت ساكتا غير محتاج الى البيان والتقرير لان كل
منع يذكره الواحد منهم اطبقوا على تضعيف كلامه وتحرير محل الخلاف

كما صرح به من عاصر الامام وناظره وهو النور الصابوني وقال في بدايته
الاصول قال القول في تكليف مالا يطاق قال اصحابنا رحمهم الله تعالى
لا يجوز من الله تعالى ان يكلف عباده مالا يصح وجوده منهم خلافا للاشعرية
وذلك لان تكليف العاجز خارج عن الحكمة كتكليف الاعمى بالنظر والمقعد
بالمشي فلا ينسب الى الحكيم جل جلاله وتحقيقه ان التكليف الزام ما فيه
الكلفة للفاعل ابتلاء بحيث لو اتى به يثاب عليه ولو امتنع يعاقب
عليه وهذا انما يتحقق فيما يتصور وجوده منه لا فيما يستحيل انتهى كلامه
فدل كلامه هذا ان المفروض للخلاف انما هو هذا النوع منه واما ما ذكره
من ان التكليف حال انتفاء القدرة فلا يصح ان يكون مما يدل على
جواز التكليف بما لا يطاق وانه فرد من افراده لما تقدم نقله من كلام
النور الصابوني فانه علل ذلك بالقدرة عرض وهو لا يبقى زمانين
لانه امر بايقاع المامور مع عدم قدرته عليه حال عدمها حتى يلزم
ما ادعاه فليتامل واما ما ذكره من ان ابا لهب امر بان يؤمن بكل ما جاء
به النبي صلى الله عليه وسلم ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فالجواب عنه بما
حررناه في نهاية مدارك العقول بشرح مختصر الاصول نقلا عن الفناري
حيث قال ولقائل ان يقول ان الايمان ان كان التصديق في الجملة
لم يلزم من التكليف بالايمان التصديق بكل وبهذا النقض وان كان
التصديق بكل كان نفيه في لايق مصون رفع الايجاب الكلي لا السلب
الكلي فلا ينافيه التصديق بشئ وبهذا هو التصديق وليس الدليل دالا
كما ظن انتهى وما اجاب به بعضهم من ان الاخبار ناسخ في حقه التكليف
رده ابجار بردي بان ذلك باطل بالاجماع لاقتضائه ان لا يستحق العقاب

بتركه وغيره ان وجوب الايمان لا يحتمل النسخ على ما قرر فيما به قال ان رح
السبكي واجاب القرافي بان ما يحيل من التكليف بالجمع بين الضدين
ليس كذلك وانما يكون مكلفا بالجمع بينهما لو كلف بان يؤمن وبان
لا يؤمن وليس ذلك الصواب حذف الواو وانه كلف بان يؤمن بان
لا يؤمن وهو مدلول الامر بالايمان واذا كان مكلفا بان يصدق الخبر
بان لا يؤمن لا يلزم ان يكون مكلفا بجعل الخبر صادقا الا ترى ان
الصادق اذا اخبرك ان زيدا سيكفر غدا يجب عليك تصديقه
ثم يحرم عليك ان زيدا كافر وابو جهل والحالة هذه انما كلف بان يصدق
بان لا يؤمن سواء كان على الجملة او على التفصيل لا بان يجعل الخبر صادقا
ويسعى في عدم ايمان انتهى هذا ما حررناه وقد رد هذا السؤال النور الصابوني
فقال فان قيل اليس انه كلف ابا جهل وفرعون بالايمان وعلم انهما لا يؤمنان
وخلاف معلوم الله تعالى محال قلنا اولا يلزمه على هذا السؤال مخالفة
الاجماع ثم تكذيب اخبار الله تعالى اما مخالفة الاجماع فان الامة اجمعت
على ان تكليف ما ليس في الوسع ليس بكاين وانما الاختلاف في جوازه
عقلا واما تكذيب الخبر قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والمحال
ليس في وسع احد انتهى المراد منه فدل على ان الامتناع انما جاء لكونه
على خلاف ما علم الله المسئلة الرابعة عشر مذهب اهل ما وراء النهر ان الله
تعالى متكلم بكلام قديم بذاته منزه عن الحروف كما هو مذهب الاشعري
الا ان الفرق ان الاشعري يقول ذلك الكلام يصح ان يكون مسموعا
وابو منصور الماتريدي واتباعه من اهل ما وراء النهر فانهم يقولون انه
يمتنع ان يكون ذلك الكلام مسموعا فتكلموا معي في هذه المسئلة

فقلت لهم ان المعتزلة استدلوا على امتناع الرؤية فقالوا ثبت بالدليل
انه ليس بجسم وليس مختصا بالجهة وليس له شكل ولا كون ولا لون فلم قلتم ان الموجود
الموصوف بهذه الصفات امتنع رويته وباى دليل عرفتم هذا الامتناع
فان القدر الدال على الامتناع فى الكلام الازلى هو القدر الدال على امتناع
الرؤية من طرف المعتزلة فان المرئى لا يمكن ان يرى بما ذكروه من الشروط وذلك
قال وانا اقول كما انه يستبعد رؤية موجود لا يكون جسما اى جوهرا ولا حالا
فى جهة معينة فان كان هذا الاستبعاد معتبرا فليكن معتبرا فى الموضوع وح
يلزمكم ان تحكموا بامتناع رؤيته وان كان باطلا فى الموضوع لهذا البحث وح
يلزمكم ان تحكموا بانه لا يمتنع سماع كلام لا يكون حرفا وصوتا فانقطعوا عن الكلام
وعجزوا عن الفرق ولهم ان يدعوا ان هذا قياس مع الفارق فان الذوات
لها امتياز بانفسها والصفات لها امتياز بتبعيتها واما عوارض الاوصاف
فلا امتياز لها اصلا فالمصحح هو القدر الجامع بينها وهو الموجود ولا يلزم
من كون الوجود مصححا للرؤية ان يكون مصححا للسماع بل قصوره عن الصوت
والحرف وهو عنه منزه فح يكون على مذهب الماتريدية معنى قوله تعالى
فاجره حتى يسمع كلام الله اى ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان اى
ما يدل عليه وكما يقال نظرا الى قدرة الله اى ما يدل عليها وذهب ابن فورك
الى ان المسموع عند قراءة القارى شيآن صوت القارى وكلام الله
وقال الباقلانى فى كلام الله غير مسموع على العادة ولكن يجوز ان يسمع كلامه
من شاء من خلقه على خلاف العادة وعندها ولا دو الشيخ الاشعرى سمع موسى
كلام الله من غير واسطة حرف وصوت وفى هذا المقام كلام فى تحقيق كلامه
تعالى فليرجع اليه من اراده المسئلة الخامسة عشر لما ذهبت الى سمرقند وبقيت

سنين ثم صدت الى بخارا تكلمت مع الرضى النيسابورى مرة اخرى فى مسئلة
خلافية بين الشافعية والحنفية فقلت خيار المجلس ثابت فى عقد
المعاوضات خلافا للحنفية اقول قال فى الهداية واذا حصل الايجاب
والقبول لزم البيع ولا خيار لواحد منهما الا من عيب او عدم رؤية وقال
الشافعى رحمه الله تعالى يثبت لكل منهما خيار المجلس لقوله صلى الله عليه وسلم
المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا ولنا ان فى فسخ ابطال حق الاخر فلا يجوز والحديث
محمول على خيار القبول وفيه اشارة اليه كانهما متبايعان حالة المباشرة
لا بعدها فيحتمله فيجعل عليه انتهى وما استدل به على مدعاه وهو قوله الدليل
عليه انه لم يرضى كل من المتعاقدين باللزوم كما ادعاه الرضى النيسابورى
لعدم ما يدل عليه لا لفظا ولا معنى فوجب ان لا يحصل وانما قلنا انه
لم يرض باللزوم لانه رضى بالبيع فقط غير منضم اليه شئ آخر لان الكلام
فيما اذا قال البايع بعت والمشترى اشتريت ولم يذكر كل واحد منهما شيأ
آخر يدل على اللزوم ولا عدمه ولم يتفرقا وانما قلت ان الرضا بالبيع لا يكون
رضا باللزوم بحسب اللفظ بان يكون مدلوله المطابقى لانه اطبق اهل الشرع
على ان البيع ينقسم الى المبيع الجائز واللازم ولو كان كما قلتم لزم بطلان
هذا التقسيم واللازم باطل فالملزوم مثله فلما كان مسمى البيع منقسما
الى هذين القسمين وثبت فى صريح العقل ان ما به المشاركة مغاير لما به
المباينة ثبت ان كونه بيعا مطلقا غير كونه لازما وايضاح هذا انه لو كان
موضوعا لخصوص كونه لازما لزم عدم الانقسام ولزم ان يكون ما به المشاركة
على ما به المباينة وانه باطل وقد منا الكلام فى اول المسايل وانما قلنا لا يدل
عليه بمعناه لان الدلالة المعنوية عبارة عن دلالة الملزوم على اللازم

الضروری او اللازم الغالب وخصوص اللزوم ليس من لوازم البيع المطلق
لا قطعا ولا ظاهرا اما انه ليس من لوازمه اى البيع قطعا فلان البيع بالاطلاق
جهة الاشتراك واللزوم جهة الامتياز يمنع كونها لازمة لجهة الاشتراك
والا للزم ان يكون جهة الخصوص عامة والعموم خاصة وهذا باطل قطعا
واما انه ليس من لوازمه ظاهر فلان البياعات تراد لطلب الربح ودفع
الخسران فاذا وجد سلعة لا يعرف كيفية الحال فيها فان لم يقدم على
شرائها فاتته تلك السلعة فيفوته الربح وان صار بيعا لازما بمجرد البيع لم
يقدر على مهلة التروى والتفكر فيلزم الخسران وان حاول شراءها بشرط
الخيار فعل البايع لا يساعده عليه فثبت ان الاصلح ان ينعقد البيع
غير لازم فى محل العقد واذا كان الاصلح الاصوب ليس الا ذلك
امتنع القول بكون اللزوم للبيع بدون خيار المجلس من لوازم ماهيته
البيع غالبا فثبت ان اللزوم ليس من لوازم البيع لا ظاهرا ولا قطعا
وبناؤه على الاصلح بنا فى مذهب الشافعية فان الاحكام لا تعلل بالاصلح
فقلت انه لو لم يوجد الرضى باللزوم فوجب ان لا يحصل اللزوم بالوجوه
الاربعة التى ذكرناها فى مسئلة ان التوكيل بالبيع المطلق لا يتناول
البيع بالغبن الفاحش قد قدمنا الجواب عنها اوايل المسائل والاعادة
تطويل بلا طائل قال الرضى النيسابورى معنى ان البيع اى سلمنا ان البيع
من حيث انه بيع اى ليس موجودا فيه قيد بل هو ماهية مجردة عن سائر
الاعتبارات قد مشترك بين البيع الجائز والبيع اللازم فلم قلت ان البيع
المسكوت انما اخذه من قوله لم يذكر شيئا فان عدم ذكر شئ هو السكوت فكان
المطلق غير المقيد بالسكوت فاذا كان هذا مشتركا فلم يلزم ان يكون

المقيد بالسكوت عن شرط الخيار هو مشترك فيه بين البيع الجائز واللازم
للامتياز بينهما بالاطلاق والتقييد وهذا قدح فى الدليل بفساد الوضع
وتبين موضع الغلط قلت لما ثبت ان البيع من حيث هو لا اشعار له
باللزوم فنقول ح وجب ان يقال البيع المسكوت عن اثبات شرط
لا يكون مستلزما للزوم لان البيع مع السكوت بيع مع قيد عدمى لان
السكوت العدمى والعدمى لا يصلح ان يكون موجبا للزوم كما انه لا يصلح
ان يكون جزؤا مقوما للماهية اما ان السكوت عدمى فلان السكوت
معناه اى مفهومه انه لم يقل شيأ ولم يفعل امرا غير التكلم مما يدل على عدم
اللزوم او على اللزوم بتنزيل منزلة القول ولم يتصرف فى قول ولا فعل
بان يقول فسخت او امضيت او يتفرقا بابدانهما او يتصرف احدهما
فى المبيع فى مجلس العقد ولا شك ان هذا المعنى عدم محض اى فرد من افراده
فانه لم يحصل بيدك على اللزوم ولا على عدمه واما ان القيد العدمى لا يكون
ان يكون علة اى محصلا للامر الوجودى وهو اللزوم فبيانه ان قولنا انه
علة نقيض قولنا انه ليس بعلة وقوله ليس بعلة عدم محض وقولنا انه علة
واقع لقولنا انه ليس بعلة ودافع العدم الثبوت لا محالة فهذا بناء على
ان نقيض كل شئ رفعه وجرى عليه جماعة من المحققين كما هو مبين فى شرح
التجريد للعلامة القوجى فثبت ان يكون المفهوم من قولنا علة قيد ثبوتيا
فلو وصفنا العدم المحض بكونه علة يلزم قيام الصفة الموجودة وهى الوصف
بالعلة لانها من الاوصاف الثابتة ولا يليق الا ما هو ثابت بالعدم
المحض والنفى الصرف وانه محال ولك ان تقول لا نسلم ان مفهوم
العلة مطلقا وجودى فلو كان كذلك لما صح الحكم على عدم الشرط بانه علة

لعدم المشروط ولا عدم العلة علة لعدم المعلول فالعلة امر اضافي لا انه
امر ثبوتي كما قرر وسيصرح به فقوله فقال النيسابوري ثبت ان هذا الدليل
يدل على ان العدم ليس لعلة فلم قلتم انه لا يكون جزء العلة فانه لا يلزم من امتناع
كونه علة مستقلة امتناع كونه جزء علة فان الشيء بانضمامه الى غيره
منفردا او على اي يترتب عليه اثاره ونحن لا نقول ههنا ان السكوت تمام
العلة الموجبة لحصول اللزوم فنحن ما جعلنا العدم تمام العلة وانما جعلناه
جزء العلة فالدليل على ان العدم لا يجوز جعله جزء العلة ويترتب على المجموع
اثاره قلت جزء العلة علة تامة لعلية العلة على معنى ان العلية انما تحققت
به فلا فرق بينهما في الاستحالة المذكورة فلما ثبت انه لا يكون علة تامة
لا يكون جزء علة وانما قلنا جزء العلة علة تامة لعلية العلة لانه اذا حصل
جميع اجزاء العلة سوا هذا القيد العدمي فان حصل المعلول لم يكن هذا القيد
العدمي معتبرا وقد فرضناه معتبرا هذا خلف واما اذا حصل هذا القيد العدمي
فان لم يحصل المعلول افتقر الى انضمام قيد آخر اليه وهذا يقدح في قولنا
ان جميع الاجزاء المغايرة لهذا القيد العدمي كان حاصلا ولما بطل القسمان
ثبت ان عند هذا القيد العدمي لا يصير علة الحكم وعند انضمام هذا القيد
يصير علة فثبت ان هذا المجموع صار علة بعد علة بعد ان لم يكن علة ولا علة
لحصول تلك العلة البتة الا هذا القيد العدمي فثبت بهذا البرهان ان جزء
العلة علة تامة لعلية العلة فلو جعلنا العدم جزء من العلة لزم جعل ذلك العدم
علة تامة لتلك العلية لان العلة التامة جميع ما يتوقف عليه وجود الشيء
ويمكن ان يقال السكوت وان كان عدميا لكن جعل علامة على الرضى باللزوم
كان سكوت البكر لذلك على ان ما ذكر من التقريرات جريا على مقالة الفلاسفة

والا فالشرايع متنوعة عن هذا المقاد الا في مطارح الجدال فالحق ان الشرعيات
تكون امارات لها وجوديات وعدميات كما هو مقرر في الاصول على
ان الخلاف في المقام انما يتحقق بعد تعين الوضع فللامام ابي حنيفة رحمه
ان يقول هو موضوع للزوم وللامام الشافعي للقدر المشترك فلا
خلاف وقد تقدم ذلك ولما دللنا على ان البيع يمتنع كونه علة ثبت
ايضا انه يمتنع كونه جزء علة فاستحسن القوم هذه الكلمات ثم ان الشيخ رضي
اورد دخلا ثالثا فقال هب ان مسمى البيع الجائز وبين البيع اللازم الا
ان قول الرجل لغيره بعت واشتريت فرد معين خارجي من الافراد
الداخلة تحت الماهية الكلية اذ هي موجودة في هذا الخارج لما قدمنا من
ان وجود الماهية في الخارج في فرد خارجي لانها جزء مع الشخص الخارجي
فلم قلتم ان هذا الفرد الخارجي المدلول عليه بقول كل واحد من المتعاقدين
مشترك فيه بين الجائز واللازم وهل هذا الا باطل قلت انما قلنا ذلك
لما ثبت ان ماهية البيع المطلق توجب اللزوم اي لا تقتضيه اقتضاء ذاتيا
ولا تستلزمه لا قطعا ولا ظاهرا كما قدمناه وجب ان لا يكون هذا المعنى
وهذا الشخص موجبا للزوم اصلا لانه ثبت في العلوم العقلية ان
تعين الشيء وهو منا الحاصل من قولهما بعت هذا واشتريته وهذا
تسليم للتعين وقدح في صلاحية للعلية قيد عدمي وقد دللنا على ان
القيد العدمي لا يصلح للعلية وانما قلنا ان التعين قيد عدمي لانه لو كان
التعيين قيدا وجوديا فذلك القيد له تعين اخر فيلزم ان يكون
للتعين قيد وذلك يوجب التسلسل فثبت ان التعيين لا يصلح ان يكون
علة لحصول اللزوم وهو المطلوب ويمكن ان يقال ان التعيين امر وجودي

قدر مشترك بين البيع

وما ذكره من التسلسل تم لجواز ان يكون تعيين التعيين بنفسه لا بامر اخر كما
قررناه في شرح خلاصة التوحيد ولما اجبت عن هذه الشبهات الثلاث
التي ذكرها الرضي النيسابوري فتشوش الكلام عليه وجعل يقفز من هذا
الدخل الى الدخل الاول تارة والى الدخل الثاني اخرى واتى بالاضطراب
العظيم والشغب الشديد وكان قد حضر معه من اصحابه ما يقرب من
اربعماية فقلت ايها الشيخ انه قد اشتهر عنك انك رجل محب للعدل
والانصاف بعيد عن الخبط والاضطراب فانا التمس منك ان لا تترك
تلك الطريقة المحمودة في هذا اليوم فلما سمع هذا الكلام استحسن وقال
معاذ الله ان اخوض في الاضطراب فقلت له اما تلك الدخلات فقد
كانت معلومة وقد اجبت عن كل واحد منها بما سبق واما هذا الكلام الاخير
فلا ادري انه اعادة تلك الدخلات الثلاث او دخل رابع جديد فالاليق
بفضلك ان تلخص مني على الخوض فيه نفيا او اثباتا فاستحسن وسكت
ثم قال بعض الحاضرين من هذا الدليل يبطل مذهبك لان البيع مفهوم
مشترك بين الجائز واللازم كما يمتنع كون البيع سببا لحصول اللزوم
فكذلك يمتنع كونه سببا لحصول الجواز فوجب ان لا يبقى هذا البيع جائزا
واذا لم يكن جائزا كان لازما اذ لا واسطة بينهما فقلت هذا الدخل احسن
شيء يمكن ايراده على هذا الدليل وقد كان معلوما مقررا عندك ولا يمكن ذكر الجواب
عنه الا بالرفق والسهولة ثم قلت ههنا مقدمة في المعقولات وهي انه
لا يمتنع كون الشيء ممكنا في ذاته ثم يصير واجبا لغيره لكنه يمتنع كون الشيء
واجبا لذاته ثم يكون ممكنا لغيره ولذلك المتنع لذاته وبرهانه في الكتب
العقلية وحررناه في شرحنا لعقايد النسفي المسماة باضاءة الدجنة

اذا ثبت هذا فنقول عقد البيع انعقد عند الاطلاق عما يدل على اللزوم
جائزا لذاته ان انضاف اليه سبب يوجب اللزوم يصير لازما وعلى
هذا التقدير يكون جائزا لذاته لان ما بسبب غيره وهذا معقول فان لم يوجد
سبب اللزوم بقي على الجواز الاصلي لان سبب العدم ليس الا عدم السبب
وقد علل ههنا العدم بالعدم اما لو قلنا انه انعقد لازما لذاته ثم يصير جائزا
لاجل السبب المنفصل كخيار الرؤية وخيار الشرط كان جاريا مجرى ما يقال
ان هذا الموجود واجب لذاته ثم صار ممكنا بسبب منفصل وهذا القول
مخالف للمعقول فثبت ان الفرق ظاهر بين البابين ويمكن ان يجاب
بانه انعقد لازما مشروطا بانتفاء الموانع والسبب المنفصل مانع منه
فليتامل ولما سمع الرضي هذا الكلام قال بصوت خفي انه لا يمكن ان يذكر
في الفقهيات كلام احسن من هذا ثم ان القوم اوردوا الكلمات المالوفة
المذكورة في المسئلة وثبت ان شيئا منها لا يمس كلامي وختمت المسئلة
وانطلقت السنة القوم بالمدح والثناء والتعظيم وكان الاكابر منهم
يحبون الي ومن الله الفضل والكرم المسئلة السادسة عشر لما ذهبت
الى سمرقند وكان قد وصل الى الصيت العظيم من الفريد الغيلاني ولعمري لقد
كان رجلا مستقيم الخاطر حسن القريحة الا انه كان قليل الحاصل وكان بعيدا
عن النظر ورسوم الجدل فلما دخلت سمرقند دخلنا الى داره في الحال وكنت
قد سمعت انه رجل عظيم التواضع فلما دخلت داره وجلست مع اصحابي
بقيت زمانا طويلا في انتظاره وترك الطريقة المشهورة في التواضع
وحسن الخلق فتاذيت بسبب ابطائه في الخروج وتاثرت جدا لهذا
السبب ولما خرج وجلس ما اكرمته اكراما كثيرا بل كنت آتي بافعال

واقوال تدل على انانيته وذلك لان المكافاة فى الطبيعة واجبة فلما تسارعنا
الى داره عن ظن انه كريم النفس بعيد عن الاخلاق الذميمة ثم انه لما قابل
ذلك الاحسان بالاساءة وقع فى خاطرى مقابلة اساءته بما يليق بها جريا
على مقتضى قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وكنت قد سمعت ان الناس
يقرؤن عليه تصانيفى كالملخص وشرح الاشارات والمباحث المشرقيه
وسمعت ايضا انه صنف كتابا فى حدوث العالم فلما شرعنا فى الحديث
قلت سمعت انك صنفت كتابا فى حدوث الاجسام فقال ان ابا على
ابن سينا صنف رسالة فى الجواب عن الدلايل المذكورة فى ابطال حدوث
الاول لها وانى اجبت عن تلك الرسالة وبينت ان كلامه ضعيف فقلت
يا سبحان الله القول بان الجسم الجسم ما قبل الابعاد الثلاثة واقل ما يتركب منه
ثلث جواهر على المختار وذهبت الحكماء الى انه مركب من الهيولى والصورة
فالهيولى جوهر مستعد لقبول الابعاد والصورة جوهر بحصولها تحصل
الابعاد المذكورة بالعقل وهى علة لظهورها وهل الجسم مركب من اجزاء
يمكن تناهيها اولا يمكن او متناهية بالفعل اولا خلف بينهم والحركت
اختلفت فى تحديدها فالذى يكشف عن حقيقتها واختاره الامام فى
نهاية العقول فى دراية الاصول انها عبارة عن حصولات متتالية
والسكون عبارة عن حصول واحد فى خبر واحد فالتفاوت بينهما انما
هو بالدوام وعدمه فاذا ثبت ان احد هما امر وجودى لزم فى الاخر كذلك
ضرورة توافقهما فى الحقيقة انتهى فقوله فى احيان متتالية شامل للحركة
فى الكم والاين واطلاق الحركة على الاول مجاز دون الثانى ولا تعرض
الحركة لشئ من انواع الاعراض غير المذكورة الا بتعا ولا تعرض للجوهر اصلا

فانه ليس له الا خير واحد وعرض الكون والفساد يخرج عن فصله المقوم له
فقط فلا حركة على هذا التعريف فيه باعتبار ما يحتمل وجهين الاول ان
يقال ان الجسم فى الازل كان متحركا وهو قول ارسطاطاليس واتباعه
والثانى ان يقال انه كان فى الازل ساكنا ثم تحرك فهذان قولان
متغايران فهب انك ابطلت القسم الاول كما هو مذهب ارسطاطاليس
وابى على بمجرد ابطال ذلك القسم لا يثبت حدوث الجسم على القولين
لانه لا تلازم بينهما فى الدليل على جواز القسم الثانى وهو القول بان تلك
الاجسام كانت ساكنة فيه ان السكون السابق ان كان امرا وجوديا
وقد حكم بازليته فبطل القول بانها كانت ساكنة ثم تحركت وان كان عدميا
فيلزم ان الاعدام تتمايز فى الازل بدون مضافاتها وهو باطل فاعلم
بنا الغيلانى اقتصاره على الاول لهذا فليتامل فقال الفريد الغيلانى انى
لا اتكلم فى هذه المسئلة الا مع ابى على فلما ابطلت قوله بالحركات الازلية
وقد اختلف فى الحركات هل هى ازلية بالنوع او بالشخص فيه قولان لان
المختار الاول كفانى ذلك فى اثبات حدوث الاجسام وقد اعتمده غير
واحد من المحققين ومن رجع الى نهاية مدارك العقول للامام علم ان ما اورده
على الغيلانى ليس الا مجرد الاقحام فى الجدال فقلت له فاذا جاك محمد ابن زكريا
الرازى وقال اشهدوا على بانى لا اعتقد كون الاجسام متحركة فى الازل
بل اعتقد انها كانت ساكنة فى الازل ثم انها تحركت فيما لا يزال فكيف
تبطل قوله وباى طريق تدفع مذهبه فاصر الغيلانى على قوله انى لا التزم
اقامة البرهان على حدوث الاجسام على كل الاقوال وانما التزم ابطال
قول ابى على فقلت فعلى هذا الطريق لا يكون البحث بحثا علميا عقليا

لانه انما يكون كذلك اذا كان موصلا الى قواطع عقليه وانما هو نوع من انواع
المجادلة مع انسان معين على قول معين التزم قايله فيصل المجادلة معه
الى هدم وضعه ويصح حينئذ الى الالزام او الافحام ثم قلت اياك ان تكتفي بهذا القدر
فاذكر الدليل الذي دل على فساد القول بحوادث لا اول لها فقال الدليل
عليه انه لو لم يكن لها اول لكان قد دخل في الوجود ما لا نهاية له في الوجود
محال قلت شروع في ابطال الدليل من حيث التركيب لانه لا يستدل بالشيء
على نفسه والا لزم الجهالة فيه فلا استدلال اصلا ما الذي عينت بقولك
انه لو كان لا اول للحوادث لزم دخول ما لا نهاية له في الوجود فان عينت
انه يلزم الحكم بدخول حادث قبل حادث لا الى اول في الوجود فح يصير الثاني
عين المقدم وتصير كانك قلت لو كان كل حادث مسبوقا بحادث
اخر لا الى اول لزم ان يكون كل حادث مسبوقا بحادث لغر لا الى اول
وعلى هذا التقدير يصير الثاني في هذه الشرطية عين المقدم وهو فاسد
وان عينت بقولك لكان قد دخل في الوجود شيئا اخر سوى ما ذكرناه
فاذكر تقريره حتى تعرف انه هل يلزم من ذلك المقدم هذا التالي ام لا
فتغير وجهه واضطرب عقله وقال لا حاجة بنا الى تقريره بل نقول ان دخول
ما لا نهاية له في الوجود محال على جميع التغيرات والعلم بامتناعه ضروري
فقلت وعلى تقدير ان يكون المراد من دخول ما لا نهاية له في الوجود
هو كون كل واحد منهما مسبوقا بالآخر لا الى نهاية اول كان ادعاء دخول
ما لا نهاية له في الوجود هو كون عبارة عن ادعاء انه يمتنع كون كل واحد
منهما مسبوقا بآخر لا الى اول فهذه القضية ان كانت معلومة الامتناع
بالبديهة فكيف شرعت في اقامة البرهان على ابطالها لان

البديهيات غنية عن الدليل وان كانت غير بديهية افتقرت الى الدليل
ولما لم يذكر لقولك يلزم دخول ما لا نهاية له في الوجود الا مجرد كون كل
واحد منهما مسبوقا بالآخر لا الى اول فح يلزمك كون الدليل عين
المدلول وذلك باطل لان بمجرد تغيير العبارة لا يحصل المطلوب هذا
كلامه والحاصل ان ما ذكره الفريد الغيلاني ذكره غيره ودفع العينية
التي اوردها الامام عليه لان معناه لو لم يكن بها اي لو لم يكن للحركات
اول لزم دخول ما لا نهاية له من المعلولات لها في الوجود مع انا نقطع بان
الموجودات مترتبة في الوجود والحاصل ان الوجوه المحتملة اربعة وذلك
انه اما ان تكون محدثة الذات والصفات او قديمتهما او الذات محدثة
الصفات او الصفات محدثة الذات وهذا الرابع لم يذهب احد اليه
فالاول قال به المسلمون واليهود والنصارى والمجوس والثاني قال به
ارسطاطاليس وبتاعه وغيره من القدماء ومن المتاخرين الفارابي وابن
سينا واراد بالقدم صفاتها الصفات القارة كالشكل والمقدار
واما الحركة والاوضاع فيهما حادثان ومسبوق باخر لا الى اول العناصر
قديمة بموادها بحسب تشخصها وصورها الجسمية قديمة بنوعها وصورها
النوعية قديمة بجنسها اي كان قبل كل صورة صورة لا الى اول الثالث
قال به من كان قبل ارسطاطاليس من الحكماء وجميع الثنوية استدل الاول
بوجوه ثلاثة الاول وهذا اورده الامام في تصانيفه وتقريره ان الاجسام
محدثة لانها لو كانت في الازل لكانت ساكنة واللازم باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة انها لو لم تكن ساكنة في الازل لكانت متحركة ضرورة
انه لا واسطة بينهما لكنه ليست ساكنة فيه فتكون متحركة فيه لكن يمتنع

ان تحركها فيه اذا الحركة تنافى الازل لانها حصول امر بعد فتا غيره وحصول
امر بعد فتا غيره يقتضى المسبوقية بالغير والازل يقتضى اللامسبوقية
فبين اللازمين تناف وتنافى اللوازم يقتضى تنافى الملزومات فثبت
امتناع تحركها ازلا فثبت انها ساكنة فيه واما بطلان اللازم فلان الاجسام
لوكانت ساكنة فى الازل لم تتحرك ابدا واللازم ظاهر الفساد فانا
نشاهد الحركة فى الفلكيات والعنصريات ولاجسم عند الخصم الا بذا ان
ومن اراد تعميم الدلالة فى الاجسام فهو موقوف على برهان انها متماثلة
ثم لايخفى ان منافات الحركة للازل مبنى على ان كل حركة من الحركات لايكون
ازلية سواء افسر الازل بمنفى الاولية او باستمرار الوجود فى زمنة مقدرة
فى جانب الماضى واما نوع الحركة فانه لاينافيه فان النوع باق مع الامر
الذى يقتضى والذى حصل والثانى ان كل جسم لايخ عن الحوادث
وكل مالايخ عن الحوادث حادث وعلى هذا جمهور المتكلمين وقرره الامام فى مختصر
نهاية مدارك العقول والثالث لوجهين الاول انها ممكنة لانها مركبة
وكل مركب ممكن واما الصغرى فالحكماء مركبة من الهيولى والصورة
والمتكلمون من الجواهر الفرده واما الكبرى فكل مركب مفتقر الى اجزائه التى
هى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن والثانى انها متعددة وكل متعدد
مفتقر والتعدد انما نشأ من اختلافها واختلافها لاختلاف عللها المغايرة
لها فتكون ممكنة وكل ممكن بسبب وسببه لوكان موجبا فيلزم دوام جميع
مايصدر عنه بوسط او بغير وسط فلان ذلك السبب الموجب اما حادث
او قديم فان كان حادثا يلزم حدوث الاجسام وهو المطلوب وان كان
قديما يلزم معلوله وانه باطل ضرورة انا نشاهد من الاجسام غير دايمة ثبت

ان محدثها فاعل مختار ثم ان الحكماء ذكروا دليلا نيا فى هذا الدليل
وهو الدليل الذى ذكره الغيلانى وتقريرا نما نقول السبب
انما هو الموجب اوجد جسما متحركا على سبيل الدوام ويكون تحركه
شرطا لهذه الحوادث والتغيرات فلا يلزم دوام جميع مايصدر عنه
بوسطه فان بعض مايصدر عنه بوسطه يكون حادثا غير دايم بدوا
لان شرط وجوده الحركة المقتضية للمتجددة التى لادوام لها والمتكلمون
بعد تسليم ذلك الزموهم بانه لوكان وجود هذه الحوادث اما ان يكون
متوقفا على وجود حركة وتلك الحركة على وجود حركة اخرى وسلم الى
غير نهاية لزم اجتماع الحركات التى لانهاية لها المترتبة وضعا وطبعا
فى الوجود معا وهو محال واما ان يكون متوقفا وجودها على عدم بعد
وجودها وكان الوجود مع عدم الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث
فيلزم من دوام الموجب مع عدم تلك الحركة بعد وجودها دوام هذا
الحادث ثم ما اورده الامام اورده على هذا الدليل غيره من المتقدمين حيث
قالوا ان تحرك الجسم يقتضى للاحق اشتخاص الحركة متعاقبة لا الى اول وكل
سابق معد للاحق ولا يلزم اجتماع الحركات فى الوجود معا بل يقتضى وجود
الحركات المتعاقبة على سبيل التعاقب وتلك الحركات المتعاقبة علل
معدة لوجود الحوادث والعلل المعدة لا يتوقف بقاء المعلول عليه بعض
الحوادث بعد عدم معده وبعضها يتوقف بقاؤها على معده فينتفى
بانتفاء معده وبما قررناه ظهر صحة دليل الغيلانى فان التغاير ظاهر بين
اللازم والملزوم ثم ما اورد من انه اعادة المعنى الواحد بعبارة واحدة
ليس كذلك فان بنا الشرطية لافادة التلازم والمغايرة محققة والحق انه

حمل كلام الغيلاني على غير ما اورده ولما انتهى الكلام الى هذا المقام وقف
ولم يذكر شيئا اخر البتة بعد ذلك وهذا يدل على انه افحم ثم قلت وههنا
مقام اخر اهم مما ذكرناه من الايراد على هيئة تاليف القياس الشرطي
وهو ان يبحث عن كيفية محل النزاع بين القايلين بحدوث الاجسام
والقايلين بقدمها وذلك ان نقول هذا المقول لم يبين كيفية محل النزاع
وانما هو بين فيه انه لا منافاة بين الاولية للحوادث وبين الازلية
لها وهو غير محل النزاع اذ المراد بكيفية كون الاجسام قديمة او حادثة
اما ان يدعى ان لامكان عبر في نهاية العقول بلفظ الصحة فالامكان
هو الصحة حدوث الحوادث اول وبداية واما انه لا اول لامكانها وحدد
ولا بداية الصحة وجودها مع انها ممكنة الوجود فيما لا يزال قطعا ويستحيل
عليه واجبية الوجود لذاتها وامتناع الوجود لذاتها فيما لا يزال فان
قلنا ان لامكان حدوثها اولا وبداية فقبل ذلك المبدا لزم ان يكون
اما واجبا لذاته او ممتنعا لذاته فان كان واجبا لذاته كان القول بالقدم
واستغنائه عن المؤثر لزم اي اتم لان ما وجب وجوده يستغني عن
المؤثر وكل مستغن قديم فهو اذن قديم ولو كان قديما لامتنع وصفه
بالامكان فيما لا يزال واللازم باطل فالملزوم مثله وان كان ممتنعا
لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته لزم انقلاب الشئ من الامتناع الذاتي الى
الامكان الذاتي والوجوب الذاتي ومتى ما جاز هذا ارتفع القطع بامتناع
اجتماع الضدين والنقضين ويفدح فان العالم دليل وقد حكمتم
اما بالوجوب الذاتي الملازم للاستغناء عن المؤثر او الامتناع الذاتي
فيلزم عدم القطع بامتناع شئ من الممتنعات وح فلا يتحقق باب اثبات

العلم بالصانع وان قلنا انه ليس لامكان حدوث الحوادث اول فح
قد سلمت انها ممكنة الحصول في الازل اذ لا منافاة بين الحصول وكونه
في الازل فكيف تدعى انها ممتنعة الحصول في الازل فقد بطل دليلك
ولم يثبت مطلوبك فان قولك لو لم يكن لها اول لكان قد دخل في الوجود
ما لا يتناهى وهذا تسليم من الرازي لصحة الدليل ومنع لبطلان اللازم
تحقيقا فان هذا القول منك يقتضي الجمع بين النقيضين وذلك لا يقوله
عاقل فتوقف الغيلاني زمانا طويلا وتلون وجهه واضطربت اعضاؤه
ثم قال بعد زمان طويل وجدت الجواب عن هذا السوال فقلت وما هو
قال العالم قبل دخوله في الوجود عدم محض ونفي صرف والعدم المحض
والنفي الصرف يمتنع الحكم عليه بان امكانه ينتهي الى اول اولا ينتهي
الى اول فاذا امتنع هذا الحكم سقط السوال فان الاولية انما تكون لما
كانت موجودة في الخارج سواء كان الخارج ظرفا لها او لتحققها وهذا
الامكان ليس منها وقد صرح المحققون ومنهم الامام بانه اعتباري وعدم
قال الامام والصحة ليست بامر وجودي لانه لا يمكن جعلها من معلولات الحقيقة
انتهى قال الامام بعد ان قرر هذا الكلام في نهاية العقول واما ان قلتم
انه لا بداية لصحة وجود العالم فقد سلمتم ان العالم ممكن ان يكون ازليا
ومع الاعتراف بذلك لا يمكن دعوى امتناع القدم ووجوب الحدوث
لا يقال العالم مستحيل الوجود في الازل لا لذاته ولكن لامتناع شرط
ان كان امتناعا ذاتيا وجب امتناع زواله ويلزم استمرار امتناع
العالم فيما لا يزال وان لم يكن ذاتيا كان لامتناع شئ اخر ولزم التسلسل
وكذا الكلام في وجوب المانع فانه ان كان واجبا لذاته امتنع زواله

فامتنع زوال امتناع العالم وان كان واجبا لغيره لزم التسلسل وانه محال
انتهى ومن اراد استيفاء المقام ففي نهاية العقول مطارح انظار الفحول
فقلت هذا الكلام مدفوع من وجهين الاول انك تقول كونه معدوما
يمتنع من صحة الحكم عليه بان امكانه ينتهي الخ وهذا مناقض لانك
قد نفيت الحكم بهذا والنفي حكم من الاحكام لان قولك يمتنع الحكم يفيد
الحكم عليه بهذا الامتناع والحكم عليه يوجب الجمع بين النقيضين
وانه محال والجواب ان المنفي هو الاتصاف بمضمون المحمول بان يكون
وضعا ثبوتيا له والالغاء الحكم على الممتنعات بالامتناع والوجه الثاني
هب ان العالم معدوم في الازل فيمتنع الحكم عليه بامكان الحدوث
اليس ان قدرة الله تعالى موجودة في الازل حيث لا فرد من افراد
العالم ولا شك ان الموجود يصح الحكم عليه بما لم يكن متصفا به في الازل
فنقول صحة تاثير قدرة الله في ايجاد الممكنات فيما لا يزال اما ان يكون لها
اي للصحة اول واما ان لا يكون لها اول وح يعود التقسيم المذكور
بتمامه ويلزم اللوازم التي ذكرناها اولا وعند هذا بقي الرجل ساكتا عاجزا
عن الكلام اي عن الجواب عن هذين الوجهين والاول قد اجبنا عنه
والثاني بان صحة التاثير لها ذاتي واعتبار نسبتها الى العالم قبل
وجوده اعتبار محض وقد انتهى ما يتعلق بهذه المناظرات والحمد لله رب
العالمين ووافق الفراغ من تسويدها نهار الخميس ثامن عشر شوال سنة ١٠١٨
ثمان وتسعين والف من الهجرة النبوية والحمد لله العلي الاعلى وصلى الله
على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم وقد بحمد الله سبحانه تبييض
هذا المولف العجيب الاخذ من التحقيق بالوفر نصيب الثابت لمؤلفه

الاجران لانه المصيب الجامع لما تفرق في الدفاتر والرسائل الآتي
بما لم تستطعه الاواخر والاوايل وليس للمتقدم على المتاخر مزية سوى
تقدم الاوان فكم من مفرد علم جاء في هامش الزمان