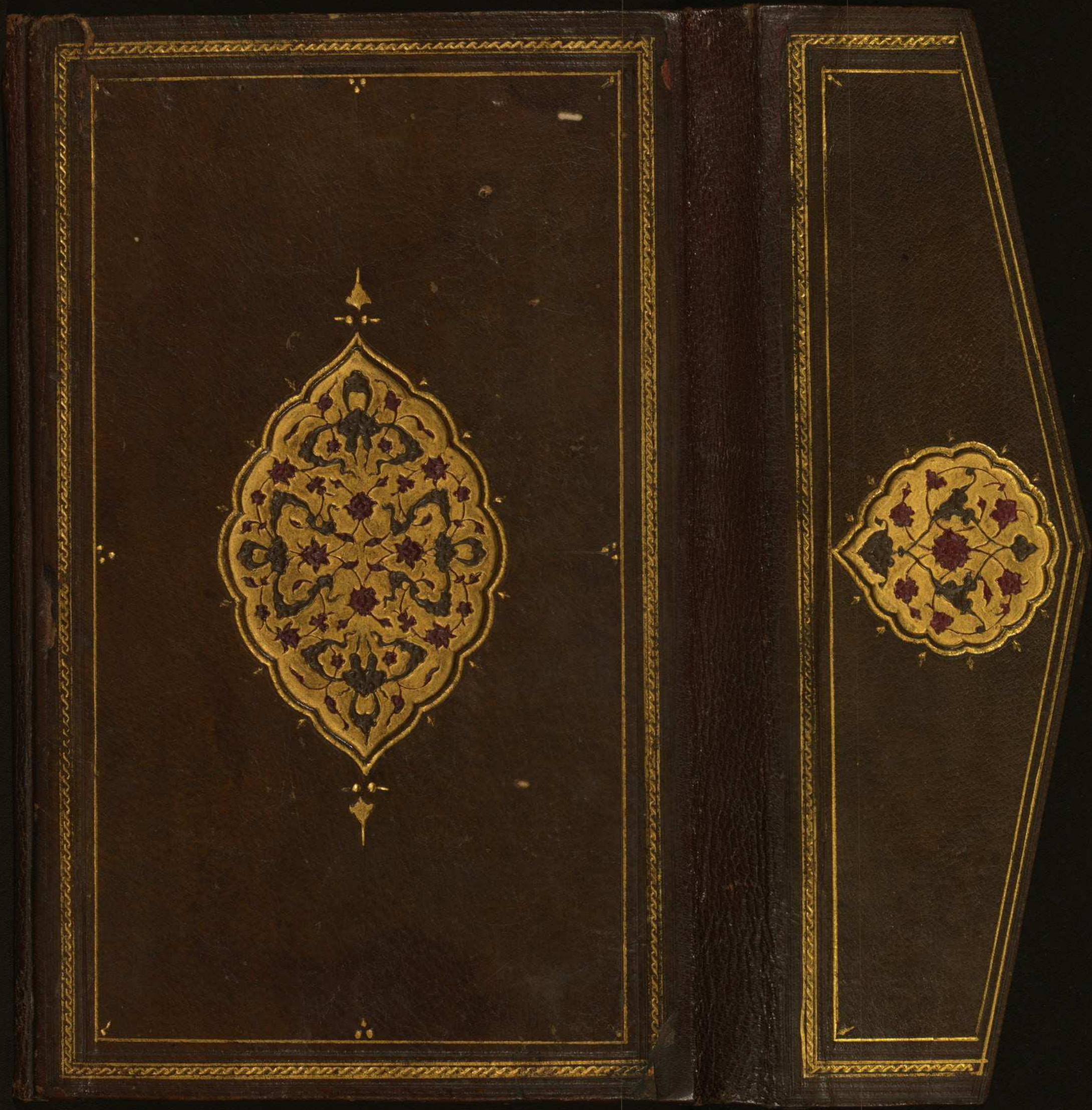
The Walters Art Museum
600 N. Charles Street
Baltimore, Maryland
21201
http://www.thewalters.org/

http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/legalcode
Published 2009

NOTE: The pages in this book are ordered from right to left. This means that to view the pages in order, you should go the last page of the document and read what would be from “back-to-front” for a Western manuscript.

This document is a digital facsimile of a manuscript belonging to the Walters Art Museum, in Baltimore, Maryland, in the United States. It is one of a number of manuscripts that have been digitized as part of a project generously funded by the National Endowment for the Humanities, and by an anonymous donor to the Walters Art Museum. More details about the manuscripts at the Walters can be found by visiting The Walters Art Museum's website www.thewalters.org. For further information about this book, and online resources for Walters manuscripts, please contact us through the Walters Website by email, and ask for your message to be directed to the Department of Manuscripts.



M-3-8

وقفک رقبه سنه وارد اولان حکمک تاریخی ایله وصول بیننده شرط واقف اوزره
ادار خدمت ایله مرور ایدن ایامک اجرتی متولی وقف تایخدن ویرمزن دسه مع بهذا
امر شریفک عبارتی بیورد مکله حکم شریفم وارد قدم جمله اهل وظائفک وظیفه سن المفه
قادر لر اولور لر می بیان سور ملوب مثاب اولنه

الحرر — الله اعلم

علة وقف تکمیل رقبه یه صرف اولنوب وظائفه
ویرلمک وجوبی امر شریعت شریفه ایله در امر سلطانی
ایله دکلدر تعمیره حاجت وقتلرن رقبه یه صرف واجبدر

کتبه ابو السعود عفی عنه

اللهم یا دلیل الحیارین و یا مغیث المستغیثین و یا ملجأ العاصین و یا غوث الطائفین

ای قلم بردار حکمت باز دین وی دوات ارای حکم کردکار
زید ذمی حضرت پیغمبر بی محابا شتمن ایتیه اسکار
زیده وحا مبسی عمرو مسلمه
نیجه اولور شرعده انجام کار

الجواب

نیه حقنده وجوب قتلدر بی توقف حکم شرع کردکار
توبه ایلرسه اکر عمرو حبیب
ضرب موجعدر اکا انجام کار

کتبه العبد محمد بهائی
عفی عنه

رجل ضرب عالماً او متعلماً او قاضیاً فکانما قتل سبعین نبیاً
وجاوده التطوع ثم ارجم عنده الشاهی وعنده یا یقطع الید
دون ارحم

هو بارتسام صورته وما هو من تسم بذاته يعوا العلم فان
وجه بان اختران العلم انما هو باختران المعلوم لان
الصورة الحاصلة في النفس لا تحترن فانت تعلم ان
ذلك في محل المنع وما افاده من ارتسامه على وجه
التصور فلا يبانى في حصول الكواذب للبدى يجرى في
نفس التصديق فانه قد يرتسم في النفس على وجه
التصور كما وقع التصريح به في موضعه واما الفرق
في الافاضة بين الصوادق والكواذب بعد حصول
الكواذب دون الصوادق فلا يخفى بعده فان الظن
افاضتهما بطريق واحد ولا سوهم ان ماذكرناه لا
على القائل هو ما افاده اخرا فتامل

تم والحمد لله اولا واخرا والصلوة والسلام على رسوله محمد
واله وصحبه باطنا وظاهرا على انامل افقر خلق الله واحوجهم
محمد بن احمد الشهير بادغون الشيرازى عفى الله عنهما واخى شعبان
لسنة ثمان عشر وتسعمائة الهجرية على
الطسه البورسه حفظها الله
عن الافات
٢

فيكون مرتسمة فيها نعم لا يكون مصدقة بها وذلك
لانا في الارتسام لو سلمنا عدم الارتسام الكواذب
فيها فلا نسلم ان لا يرتسم فيها العلوم مطلقا حتى يكون
فيضان العلوم كفيضان سائر الاعراض والصور لس
بانعكاس ما حصل في المفيض اذ من البين انه لا يلزم
من كون افاضة بعض الاعراض على نهج عدم الانعكام
ان يكون افاضة جميعها كذلك ولان كون افاضة الكواذب
كذلك كون افاضة جميع العلوم كذلك على ان ما سماه ظاهرا
خلاف ما يدل عليه كلام القوم تصريحا وتلويحا فانهم
جعلوا المبداء الفياض خزانة حافظة لصور المعقولات
ثم اذا كان افاضة العلوم غير محتاج الى حصولها في
ذات المفيض فلم لا يجوز ان يكون افاضة العلوم بعد
حصول العقل بالفعل لا على طريق الاختزان في المبدأ
كافاضة سائر الاعراض اقول ان ما افاده المعترض
من ان معنى ارتسام التصديقات ارتسام معلوماتها
ليس له وجه ظاهر فان للتصديق ارتساما ما في النفس
ايضا كما ان للمعلوم ارتساما بل نقول ارتسام المعلوم انما

فيضان العلوم على النفوس كفيضان سائر الاعراض
والصور على المواد ليس بانعكاس ما حصل في المفيض
بل بافاضة ما ليس فيه على القابل الذي في تربته اقول
انهم قد صرحوا بان العقل الفعال خزانة حافظة للصور
العقلية مطلقا كما صرح به الشارح رحمه الله ايضا
فكيف يحكم بان الكواذب ليست مرتسمة في المبادي العالية
فان الاخيران انما هو بالارتسام ولو جوز ان لا يكون بالا
لارتسام فلم يثبت كون الخزانة جوهرا مجردا وذلك ظ
ومع ذلك لم يمنع فيما سبق كونها خزانة للنفس الناطقة
لا يقال لو جاز ان يكون مذهب القائل انها خزانة
للتصديقات الصادقة دون الكاذبة لانا نقول
انهم عمموا القول في كونها خزانة وايضا على ما ذكرتم لزم
ان يكون للنفس خزانتان احديهما للصوادق والاخرى
للكواذب ولم يقل به احد ولا يجوز ان يقال ان الكواذب
لا يختزن لانه خلاف البديهة هذا واعترض على كلام
القائل بان معنى ارتسام التصديقات ارتسام معلوماتها
وح فلا يلزم ان الكواذب ليست مرتسمة فيها فانها متصورة لها

عن ميل النفس الى جانب الخلاف فلم لا يجوز مثل ذلك
في المشاهدة مع انه يجوز ان يكون ذلك اليقين الذي
يزاحمه الوهم حاصلا من المشاهدة فتامل **قوله**
وثانيها ان الحاصل الخ فان قلت الحاصل في هذه
المرتبة وان كان اكثر الا ان الحاصل في المستفاد اقوى
وثوقا واعتمادا لحصوله من الدليل فكيف يعارض كليه
فالجواب ان الحاصل في هذه المرتبة حكمه حكم المشاهدات
وعلى تسليم ان الوثوق به اقل من الوثوق بالحاصل
في المستفاد فتامل **قوله** قد يكون صور الكثير
اشار بذلك الى ان النفوس متفاوتة في حصول تلك
الصور لها اما بناء على التفاوت في الاستعدادات
او في المقدمات المستلزمة لحصول المعلومات كما
هو المفهوم من وله ما يسعى له فافهم **قوله**
ما فيه صور كثيرة الخ قيل يفهم من هذا ان الصور العلمية
من تسمة في المبادي العالية وينعكس منها بعضها على
النفوس وفيه تامل اذ التصديقات الكاذبة قد تنبعث
على النفوس وهي ليست من تسمة هناك قطعا بل الظاهر ان

يكون الصور الحاصلة نظرية وما حصل في هذه
المرتبة ليس الا بديهيا كما اشار اليه قدس سره بقوله
استعدت النفس بصفائها الخ قوله احدها
ان الحاصل في المستفاد لا يخرج عن الشبهات الى قوله
بخلاف الصور القدسية التي ذكرناها قيل ان الحرم
لا يجامع النقيض فتوجيه كلامه ان الحاصل في
المستفاد لا يخرج في بعض المواد عن الشبهات بخلاف
الحاصل في تلك المرتبة فانه لا يشوبها اصلا وقد نقل
عن الشيخ انه قال المشاهدة اتم من الحدس بناء على ان
المشاهدة يمنع الوهم عن المزاحمة راسا بخلاف الحدس
ووجه كلامه بان اليقين بالامور العقلية قد يقع فيه
نوع مزاحمة من الوهم بمعنى انه قد يحصل للنفس ميل
شبيه بالتخيل الى جانب الخلاف بحيث لا يقدح في جزم
العقل كما في قصة الميت والخوف منه وفي صورة
المشاهدة لا يمكن للوهم مثل هذه المزاحمة وقيل يجوز
ان يكون مراد الشيخ هذا المعنى اقول توجيه كلام
الشيخ بما ذكر لا يخرج عن شئ فانه لو كان مزاحمة الوهم

فاسد فان المرتبة الرابعة توحيد الصفات ولنا
مرتبة اخرى هي توحيد الذوات اللهم الا ان تحمل التي
الرابعة على توحيد الصفات والذوات جميعا بضرب
من التكلف فتامل قوله فهم المتكلمون اي
سميناهم متكلمين وان كان لهم بلقبهم اسماء اخر مثل
الاحمار ومنع اطلاق المتكلم عليهم بناء على انه اخذ في
تعريف الكلام ان يكون البحث على قانون الاسلام
فيه ان الاسلام مرادف للدين والشريعة قال تعالى
ان الدين عند الله الاسلام ولهم دين وشريعة ولهذا
يطلق المؤمن عليهم فما المانع من اطلاق اسم الاسلام
وكذا الصوفية على القسم الثالث فان هذا الاطلاق
انما هو في عرفنا واستعمالنا وان لم يطلق عليهم في
عرفهم بل قد يطلق عليهم البرهان مثلا فالتسمية
انما هو باعتبار المعنى دون اللفظ فتامل قوله
اكمل واقوى من المستفاد فان قلت الظاهر ان هذه
المرتبة من المستفاد فان المستفاد ليس الا مشاهدة
المعقولات الحاصلة قلت قد اخذ في المستفاد ان

وتعالى كما هو حال المبتدين فهو لغاية خيرته وبهته
لا يدري ما يقول ولا ما قيل وهو يخبط الحق ويهدد
السبيل ثم اعلم ان للتوحيد ثلث مراتب احدها توحيد
الافعال وهو ان يرى العبد فعله فعل الله تعالى وبه
قال الشيخ الاشعري حيث قال ان افعال العباد مخلوقة
لله تعالى الثانية توحيد الصفات وهو ان تخلق العبد
باخلاق الله تعالى لا بمعنى ان يتصف بصفات من
جنس صفاته فيكون صفاته صفاته بالمجاز بل ان
يتصف بنفس صفات الواجب كما قرر ذلك محققوا
الصوفية والثالثة توحيد الذات وهو ان يرى العارف
الموجودات كلها ذاتا واحدة لها شئون متعددة و
اعتبارات مختلفة على ما فصل في محله وليس مقصودهم
ان الواقع على خلاف ما ادركه العارف والا لكان ادراكه
جهلا وسفسطة بل مذهبهم ان ما ادركناه من تعدد
الذوات جهل منشاؤه حول البصيرة حيث يرى الواحد
متعددا وكلامهم في هذا الباب طويل والمخالف
عندهم عليل وح فمقول انحصار مراتب العاقلة في اربع

الاتصال بعالم الغيب اقول قد علم فيما سبق ان
للنفس جهتين جهة الى عالم الغيب وباعتبارها منه
مستفيضة عما فوقها وجهة الى عالم الشهادة وباعتبارها
مؤثرة متصرفة في البدن والقوة التي بها تاثر نظريه
والتي بها يؤثر عليه ولا شك ان تحلي النفس بالصور القدسية
والى تبة الرابعة التي بذكرها ليسا باعتبار تاثيرها بل
باعتبار تاثرها فعدهما عن العملية لا يخرج عن شيء ومجرد
تنزعهما على المرتبتين السابقتين اللتين هما من العملية
لا تقتضي ذلك فافهم قوله فيعكس اليها
مما ارتسمت فيه من النفوس هذا يؤيد لما ذكرناه فافهم
قوله بل كل وجود وكمال انما هو فايض من جنابه
اقول لا يخفى عليك ان لفظة بل ليست ههنا للاضراب
بل للترقي وذلك ظاهر ولا ترقي ههنا فانه قد افاد اولا انه
يرى كل قدرة مستغرقة في قدرته فهو لا يرى قدرة غيره
ولا علم غيره بل اقصى النظر على قدرته وعلمه كما صرح و
ما بعد يفيد تحقق قدرة غيره وعلم غيره غاية الامر انه
يعتقد ان موجد هذه القدرة وهذا العلم هو الحق سبحانه

الاصطلاحي ويكون قوله حسب ما حققناه متعلقا
بقوله على كلها فان قلت لما كان الحمد العرفي
هو الشكر اللغوي وهو على ما ذكرت مشتمل على الجل فكيف
يكون الحمد العرفي مشتملا على الكل وايضا الشكر اللغوي
يصدق على كل فرد من افراد الاعمال الشرعية فكيف
يصح ما ذكرته قلت المتبادر من الفعل المعنى
الاصطلاحي الذي لا يشمل التروك كما لا يخفى والشرايع
لا تشملها وح لا يشمل الشكر اللغوي على جميع الشرايع
فلهذا حكم اولا ان معناهما مشتمل على جلها ولما جاز
ان يراد منه المعنى اللغوي الشامل للتروك وافعال القلوب
اضرب عن اشتمالها على جلها الى اشتمالها على كلها لا يتال
على ما ذكرت لا حاجة في اشتمال الشكر على الكل الى ما حققته
لانا نقول الحال على ما ذكرت لكن في اشتمال الحمد على
الكل حاجة فما ذكر ناظر اليه ولعله اقتصى الكلام بعض
الائمة في هذا الوضع الى الاطناب ومع ذلك لم يتبين
التشي عن اللباب ولكن فما حققناه لاولي الالباب والله
اعلم بالصواب **قوله** وثالثها ما يحصل بعد

المستعمل العقائد الدينية لم يكن استعمال الاحكام المتعلقة
بالاعمال الظاهرة سببا لتهذيب النظر بل لم يستعملها
قط فان من لم يعتقد وجوب الصلوة مثلا كيف يصلي
وكيف يعتقد وجوب الصلوة مالم يعتقد نبوة النبي
صلى الله عليه وسلم وكيف يعتقد نبوته مالم يعتقد وجود
الواجب تعالى وعلمه وقدرته وتكلمه الى غير ذلك وهذا
امر ظاهر فالتعويل على ماذكره فتامل قوله اوضح
كلية واسرار حكمية الظاهر ان ذكر الاوضح الكلية انما هو
لكونها في الواقع كذلك لانه ليس له مدخل في كونها
نواميس فالعمدة فيه كونها اسرارا حكمية وقد يتعسف
باخذ الكلية في تعريف الناموس وهو خلاف الواقع
وبان الوضع الكلي من حيث اشتماله على الجزئيات سمي
فله مدخل في الناموسية قوله بل على كلها
معنى الحمد والشكر حسب ما حققناه اقول الظاهر ان
اشتمال معنى الحمد والشكر على جلها باعتبار معناها
اللغوي فان معظم الشرايع يصدق عليه الوصف بالجميل
والفعل المنبئ عن التعظيم وعلى كلها باعتبار معناهما

والظاهر ان الباعث على ما ذكره قول الشارح رحمه الله
استعمال الشرايع فان الاستعمال لا يتعلق بالعقايد ولكن
لا يخفى عليك انه يابى ايضا عن تفسير الشريعة بالحكم
المتعلق بالاعمال الظاهرة نوعا من الاباء وبالجملة لا تخ
الكلام عن تشويش فتامل قيل تفسير الشرايع بالاحكام
المتعلقة بالاعمال الظاهرة بيان لمعناه الاصطلاحي و
اما معناه المراد في هذا المقام فلعله تناول الاحكام
المتعلقة بالعمل والاعتقاد بقرينة قوله المشتملة على
جلها بل على كلها معنى الحمد والشكر اذ الظاهر ان المراد
بحلها الاحكام المتعلقة بالاعتقاد واعترض عليه
بان قول الشارح اولها تهذيب الظ باستعمال الشرايع
لا يساعد تعميم الشرايع اذ لا معنى لتهذيب الظ باستعمال
الاحكام المتعلقة بالاعتقاد ورد عليه بانه لا يلزم
من مدخلية العام مدخلية كل فرد منه نعم لو فسرها
بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد لم يستقم لما ذكره اقول
لا يخفى عليك ان للاحكام المتعلقة بالاعتقاد مدخلا
في تهذيب الظ بالشرايع بالاعتقاد فانه ما لم يعتقد

فان الحكمة هي العلم بالاشياء على ما هي عليها وفعل
الافعال على ما ينبغي وليس فيما ذكره قدس سره تفسير
العلم كما لا يخفى وح فلا يلزم انه قدس سره فسر الحكمة بقوله
وفعل الافعال على ما ينبغي بناء على حمل العبارة على اللف
والنشر المرتب ليرد عليه ما اورد من ان تفسيرها به غير
مشهور وما يمكن ان يورد من ان تفسير العلم بقوله علم
الاشياء غير صحيح ايضا الا بتكلف تام ولا حاجة في
الرفع الى ان يجعل المجموع تفسيرا للمجموع مع انه ليس فيما ذكره
تفسير العلم اصلا ثم اقول لا مدخل في انحصار الحكمة
في مطلبنا هذا كما لا يخفى اللهم الا ان يقال له مدخل
باعتبار جزء من معناها او باعتبار ان التعليم هو فعل
الافعال على ما ينبغي فتامل **قوله** الاحكام المتعلقة
بالاعمال الظاهرة اقول الظاهر من هذا التخصيص
ان العقائد الدينيه ليست من الشرايع وذلك خلاف
الظاهر فان الكلام على ما فسر به هو علم يصدر به على
اثبات العقائد الدينيه والدينه هو الشريعة نعم الفقه
على ما عرفوه مخصوص بالعلم باحوال الافعال الظاهرة

استعداد العلوم بافاضة تعالى ماذكره من ان المراد
به الاتصاف بذلك الاستعداد بالفعل ليصح تعلق
الافاضة به فافهم قوله لان دراية
العلوم الاولية هذا الذي ذكره الشارح رحمه الله اعم
من ان يكون تلك الدراية باستفاضة اولا لكن السيد
قدس سره قال حصولها بالالهام دون الاستفاضة
اشارة الى ان المراد من الالهام هو معناه المشهور و
ذلك لان حصول العلوم الاولية لا يكون بالاستفاضة
لان المراد بها الاكتساب وهو يشكل ما قد سبق من ان
العقل بالفعل انما يحصل بعد اعلامات متتالية مستندة
من مساوقة الالهام الاعلام اللهم الا ان يقال
ليس غرضه قدس سره افادة الغرض من الالهام بل
بيان الواقع فان الالهام ههنا لا يمكن ان يتحقق الا
بدون الاستفاضة كما اشرنا اليه وان كان المراد
منها المعنى العام وان كان للبحث فيه مجال فتامل
قوله اي يعلم الاشياء على ما هي عليها ويفعل
الافعال اقول الظاهر ان هذا تجربة لتفسير الحكمة

ان مفيض الصور والمؤثر في عالمنا هذا هو المبدأ الفياض
وحيث تم الكلام فان قلت اذا ثبت ان الخزانة هي
المبداء فيكون متصفا بالاكاذيب قطعا لانه قد تحتوي
لبعض النفوس وهو منزه عن ذلك فالجواب لو سلم
ان الواجب حصولها في الخزانة وحصولها فيها يستلزم
علمنا بها لكن لانم انه يستلزم حصولها فيها على الوجه
الحاصل للنفس فان حصولها لها سبيل التصديق
وللخزانة على سبيل التصور ولا فساد في ذلك انما الفساد
حصول التصديق بالاكاذيب للبداء فتامل قوله
لان استعداد العلوم ليس الا من حضرتك اقول
قد صرح الشارح فيما سلف ان الحمد والشكر معا اشارة
الى المرتبتين والسيد قدس سره افاد انه لا يجوز ان يكون
الحمد اشارة الى المرتبة الاولى والشكر الى الثانية فكيف
يقول انما حمدتك الخ اللهم الا ان يقال مراده انما
حمدتك وشكرتك او يقال ان المراد من الحمد ههنا الحمد
العرفي الذي هو الشكر بعينه وانت تعلم ان حمل لا علم
على الاستعداد علم تكلف بعيد هذا والمراد من ان

كلام الشرح كما ان وجوب كونها مخزونة معلوم من الخارج
ايضا لامنه ووجوب كونها جوهرا مجردا بناء على ان الصورة
العلمية الغير المنقسمة لا تحل الا في الجوهر لان العرض لا يكون
عالما كما حقق في موضعه ولما لم يكن منقسمة لا تقوم بمحل
منقسم فيجب حلولها في الجوهر الغير المنقسم فثبت كونها جوهرا
مجردا اقول وفي هذا البيان نوع مناقشة فان
الصورة المخزونة علم للنفس لا للخزانة ولا يجب ان يكون
عالمة بها حتى يجب كونها جوهرا فان المسلم ان غير الجوهر
لا يكون عالما واما ان الصورة العلمية لا تقوم الا بالجوهر
فغير مسلم لا يقال لا نعني بالعالم الا ما قام به العلم
فاقام به الصورة المذكورة فهو عالم ولا يجوز ان لا يكون
جوهرا لانا نقول حصول الصورة المجردة للمجرد علم لا
حصولها لمطلق الاشياء فكيف يسلم ان محل الصورة مطلقا
عالم بها حتى يجب كونه مجردا ثم اقول لو سلم ما ذكره
فانما يدل على ان الخزانة جوهر مجرد ولكن لا يدل على كونها
العقل الفعال فانه يجوز ان يكون نفسا او عقلا او غير ذلك
فمن اين علم ذلك اللهم الا ان يضم اليه انه معلوم من الخارج

والنظرية تختلفان بحسب الاحوال كما يختلفان بحسب
الاشخاص اقول يتوهم من ظاهر العبارة ان الشيء
الحاصل من النظر عند حصوله منه نظري ثم اذا صاد
محرونا واسترجع من غير نظر يكون بديهيا يرشدك الى
ذلك قوله فان البداهة والنظرية يختلفان بحسب الاحوال
الخ وليس كذلك فلعل ذلك الكلام ماؤل فتامل ثم اعترض
بانه لو كانت تلك الصورة مخزونة فيما بين الاعلامات
ولم يحصل للنفس ملكة استحضارها متى شاءت لم يكن لها
بالنسبة اليها عقل بالفعل لعدم حصول الملكة ولا استفاد
لغيبتها عن النفس فلم ينحصر في الاربع واجيب بانهم
اعتبروا من احوال النفس بحسب ترقيها في مدارج استعداد
العلوم وحصولها بالفعل ما يكون التفاوت فيها معتدا
به فسموها مراتب ولم يلتفتوا الى التفاوت القليل ولذلك
لم يلتفتوا الى اختلاف مراتب الهيولاني في القرب والبعد
من الحصول وكذا في الملكة فكذلك لم يعتبروا تلك المراتب
ولم يعدوها مراتب اخرى فافهم قوله ولا يكون
تلك الخزانة الاجوها مجردا هذا معلوم من الخارج لا من

ذلك الحصول بعد مدة مديدة من تحصيل ذلك النظري
فان النفوس متفاوتة في ذلك والتزم ان حصولها
لقرب الاستعداد بعيد كما لا يخفى واعترض عليه ايضا
بانه لو لم يكن الصورة حاصلة في الخزانة وحصلت
في النفس بلا اكتساب لا توقف حصولها على النظر
والكلام في النظريات وورد بانه يجوز ان يكون حصولها
في اول الوهلة موقوفا على النظر وحصولها ثانيا
مستغنيا عنها قوله الكلام في النظريات قلنا الكلام
في انه يجوز ان يكون جميع المطالب النظرية مستغنيا
عن النظر في ثاني الحال ويقول ايضا ان اراد بقوله
الكلام في النظريات ان الكلام في المطالب المحتاجة
الى النظر في جميع الاحوال حتى وقت حصول الملكة فلا نم
ان شيا من المطالب كذلك وان اراد الكلام في المطالب
المحتاجة الى النظر في جميع الاحوال حتى وقت حصول
الملكة فلا نم ان شيا من المطالب كذلك وان اراد ان
الكلام في المطالب المحتاجة اليه في اول الحصول فلا يضر
ذلك الاستغناء عنه في ثاني الحال كيف لا والبداهة

بالامر الخارجي ويصح به كلام السيد قدس سره بخلاف
ما ذكره في الوجه الاول فافهم **قوله** اي وفي
عدم حصول ملكة الاستحضار ويمكن ايضا ان يقال
ان المراد بقوله وفيه اي في قوله وسعي منك اعلام الحق الخ
فان توالي الاعلامات وتتالي الالهامات منه انما يكون
اذا كان خزانة حافظة ليتصور منه ذلك التتالي والتوالي
قوله بل في خزانتها والا احتاجت الى منع
ذلك بانه لم لا يجوز ان يكون بافاضة الفيض كما في
اول المراتب فان قلت لو حصل فيها بافاضة
الفيض من غير كسب فليفض ابتداء قلت تلك الافاضة
انما يكون بواسطة استعداد الحصول والاستعداد يحصل
بواسطة النظر كما سيجيء من كلامه قدس سره من ان النفس
الكاسبة كالمرآة صقيل بعض منها وحوزي ما فيه الصور
الكثيرة فانه سعكس منها فيها ما يستعد لحصولها ولهذا
لو طالت المدة وانكدرت النفس تحتاج الى كسب جديد و
قد يقرر السوال هكذا يجوز ان يكون عدم الاحتياج الى
الكسب لقرب الاستعداد لا لاخزانها اقول قد يكون

وه نقول تحصيل صورة الشئ يتعلق بالشئ دون الصورة
ولو تعلق بالصورة فانما يتعلق بها باعتبار تحصيل صورة
لهذه الصورة فتعلق الاعلام يكون الشئ الذي حصل
صورته وبهذا الاعتبار صح ما قاله قدس سره ان الاعلام
يتعلق بالامر الخارجي لكن ما قاله من ان تلك الصورة لا
تصير ملحوظة ومعلومة الاثانيا قيل عليه انه مخالف
لما صرح به الشيخان من ان المعلوم بالذات هو الصورة
والمعلوم بالعرض هو الشئ قالا ان النفس لا تدرك الا ما
حصل لها وهو الصورة ويدل على ذلك انه لو ارتفع الشئ
عن الخارج لكان الادراك بحاله الا ترى ان النائم والمبرسم
يدركان ملا وجود له في الخارج على تخلف ادراك ما في
الخارج قلنا فالاولى ان يقال الاعلام تعلق بالماهية
من حيث هي فانها المنكسفة على النفس والالهام يتعلق
بها من حيث وجودها الذهني فان الملقاة هي الصورة
اي الماهية باعتبار الوجود الذهني وان كانت الماهية
من حيث هي ملقاة نعم ضمنها ايضا اقول على ما
ذكرنا لا حاجة الى ذلك فانه يصح عليه تعلق الاعلام

قد يكون بعد سلوك الطريق الموصل مانعة من الوصول
كما من عدم تفطن الاندراج والغواية سلوك طريق
لا يوصل الى المط فهي ايضا مانعة من الوصول قبل سلوك
الطريق الموصل فالانسب تقديم الاستفادة منها
فان المناسب ان يقال نعوذ بك من سلوك طريق لا يوصل
وبعد سلوك الطريق الموصل نعوذ بك ان لا يضل لكن
مجانسة الغواية بالهداية صارت مانعة من تقديمها
عليها هذا اذا لم يكن البلادة مانعة من سلوك الطريق
بل من الوصول الى المط واما اذا صارت بحيث يمنع عن
السلوك مطلقا فالاستعادة عنها مقدمة فاذكره
قدس سره ليس كما ذكره على الاطلاق فافهم قوله
الاعلام تعلق بالامر الخارجي اعلم ان الاعلام اما بحصل
صورة الشيء فالتحصيل تعلق بالصورة ابتداء واما تحصيل
صورة الشيء فلا يتعلق بها بل بالامر الذي حصل صورته
فان كل صفة لشيء اذا اخذت مع موصوفه لا يقع صفة
لذلك الموصوف مثل الحسن صفة للغلام فاذا اخذ حسن
الغلام لا يكون صفة له بل للسيد وذلك ظ وقد مر ذلك

اشارة اليه ولما كان الهداية الدلالة على ما يوصل الى
المطاي الطريق الموصل الى المطلوب فهي بيناسب الملكة
لانها طريق المستفاد الذي هو المط واعلام التي اشارة
الى المستفاد لان استفادة العلوم انما هو منه وبافادة
تحصل والهام اشارة الى العقل بالفعل لان الالهام افاضة
بلا استفاضة وهذا بيناسب العقل بالفعل لانه الاستفاضة
ولا كسب فيه كما لا يخفى ولا يخفى ايضا ان هذا الذي ذكرنا
اقل تكلفا مما ذكره الشارح وانه يمكن وجوه اخر غير ما
ذكرنا لا يخفى على المتامل فتامل **قوله** لعدم تفطنه
للاندراج اعترض عليه بانه ان كان تفطن الاندراج
من الشرائط المنطقيه فلم يصح قوله وان راعى جميع القوانين
وان لم يكن منها فالاخلال بها لا يضر اجيب بانه ليس
من القوانين التي يمكن رعايتها بل هو عن حاصية النفس
فان كانت لها فطنة لها ذلك والا لم يحصل فقوله
وان راعى جميع القوانين اي القوانين التي يمكن رعايتها
وهي ما يكون للاختيار مدخل فيها **قوله** لازدياد
مجانستها اراد ان الغبا وقع البلادة المتناهية وهو

المهية على مذهبهم وما قد اشتهر ان جعل المهية جعل
اللوازم قيل معناه انه لا تحتاج الى جعل اخر بل كفى في جعلها
جعل المهية وذلك يستلزم ان يكون معلولة لها لا للفاعل
بل الفاعل بالنسبة اليها علة بعيدة وح فيصح انه لا يتصور
اعطاؤها اياها لان الفاعل لا يعقبها والا لكان له
جعل آخر بالنسبة اليها وذلك بط لكن قوله في الجواب
واما كونها صالحة لها بالفعل فموقوف على ايجاد الفاعل
فيكون من عطاياه يفهم منه ان الاعطاء ههنا اعم من
ان يكون بواسطة او بغيرها ويلزم ان يكون لوازم الماهية
من عطاياه مطلقا لان لوازم الماهية ما يتصف به
الماهية في كلا الوجودين ولا بد للوجود من موجد
فتامل **قوله** رحمه الله ونسالك هدايا الهداية
اشارة الخ اقول يمكن ان يجعل القرآن اشارة الى القرآن
بوجه اخر وهو ان يقال لما كان الحمد غالبا بازاء الصفات
الكمالية وقلما يكون بازاء النعمة حمد على الصفات الذاتية
ولما كان الشكر بازاء النعمة واشرف موارده القلب كما مر
وهو نعمة باطنة والاستعداد الحيولاني نعمة باطنة يكون

تخصيص القرينة الاولى الخ لان المتبادر من هذه العبارة
انها مشتركة فلهذا لا يمكن التخصيص وليس كذلك
فالاولى ان يقال فلا يمكن ان يجعل القرينة الاولى اشارة
الى الى نبذة الاولى الخ فافهم قوله حمد الله على اعطائه
اياها اقول كما ان ها تين الى تبتين نعم يحب الحمد
والشكر عليهما فكذا الى تبتان الاخيرتان وليس في كلامه
ما يوجب ذلك التخصيص فمن اين علم انه حمد على ها تين
الى تبتين نعم لو تعرض بالمحمود عليه بوجه امكن حمله عليهما
لكان له وجه اللهم ان يقال لما كان الحمد والشكر سابقتان
على سائر الفقرات وها تان الى تبتان ايضا سابقتان
على سائر الى تب فهذه المناسبة جعلهما اشارة اليهما
فتامل قوله فكيف يتصور اعطاؤها اياها فان
قلت ان سوغ تلك اللوازم للهوية ليس واجبا
بالذات بل ممكنا وكل ممكن له سبب فمن اين لزم ان لا يتصور
اعطاؤها اياها كيف وكل ما للمعلول معلول وقد اجاب
قدس سره عن السوال بما يفيد ان لوازم الهوية غير معللة
وفيه بعد لا يخفى قلت لان لوازم الهوية معللة لكن

النعمة الظاهرة به فان كونه نعمة ظاهرة لا تقتضي ان لا
يتعلق الا بالنعم الظاهرة وذلك ظ اللهم ان يقال ان
مراده انه لما كان نعمة ظاهرة كان مناسبا لما هو امر
ظاهر فتامل **قوله** فلا تتناولها الآلاء اقول
ان اراد بعدم تناولها لها عدم شمولها اياها فسلم لكن
لا مفيد فيما نحن فيه لانه ليس الكلام في شمول الحد لها و
ان اراد عدم تعلقها بها فذلك مع انه مستلزم لحمل الصيغة
على ما لا يفهم منها ممنوع فان الآلاء وان كانت نعمة
ظاهرة فان الحمد منها يجوز ان يتعلق بالنعم الباطنة كما مر
اللهم الا ان يقال لا يتعلق بها لعدم المناسبة كما اشرنا
اليه **قوله** والآت تحصيل المرتبة الثانية اقول
فيكون اشارة الى المرتبة الثانية بل الى الآتها فانها هي
المشتملة على النعم الظاهرة والباطنة دون المرتبة الثانية
ويمكن ان يقال انها اشارة الى الآلاء وهي اشارة اليها
فيكون في الشكر اشارة الى هذه المرتبة في الجملة ولو اجيب
بان المراد من المرتبة هي الآتها فهو غير مناسب للاشارة
الى المراتب الاخر ولا يخفى ما في قوله قدس سره فلا يمكن

في هذه النشاءة فيمكن حصوله في النشاءة الآخرة وليس
المراد من قوله لبعض المتجردين انه يحصل لهم في النشاءة
الاخرى بل في هذه النشاءة واعترض عليه بانه يمكن
ان يحصل في هذه النشاءة لمن لم يكن متجردا بل كان نظريا
قليله فانه يمكن له مشاهدة النظريات الحاصلة واجب
بان المراد عدم وجود المستفاد لاحد من اهل الكمال فان
وجوده لغيرهم واشفاؤه عنهم محذور فاحش اقول
لا يخفى ان عدم وجوده لهم انما هو لنيادة كمالهم لا لنقصهم
وحصوله لغيرهم لنقصهم فلا يكون محذورا وانما يكون
محذورا لو كانوا اكمل منهم وليس كذلك قوله لان
الاستعداد الهيولاني نعمة باطنة اقول اولا ان
الاستعداد الهيولاني صفة للحامد وليس الحمد عليه بل على
اعطائه فكونه نعمة باطنه لا مدخل له في المقصود اللهم
الا ان يقال لما كان ذلك الاستعداد نعمة باطنه كان
اعطاءه ايضا نعمة باطنه فتبين ان اعطاءه نعمة باطنة و
لكن حاله ما ترى وبانا انا لو سلمنا ان الاستعداد او اعطاءه
نعمة باطنة كيف نسلم انه لا يتعلق الحمد الذي هو من

وهو الذي يكون خاليا عن جميع مقدماته فان قلت
انهم ما فسروا الهيولاني الا بما مر وهو لا يختلف واما
المعنى الذي ذكرت فليس في كلامهم اشارة اليه ولا
الى تعريفه قلت انهم لما لم يعتبروا الا الهيولاني
المطلق فسروا بما ذكر واما اذا اعتبر بالقياس الى النظري
نظري فلا يكون تفسيرهم ما ذكر بل ما يفهم منه غاية الامر
انهم لم يصرحوا به اكتفاء بما ذكروه فانه يعلم منه الهيولاني
بالنسبة الى بعض فتامل قوله مشاهدة لجمع
النظريات اقول لا يخفى انه لا يمكن ان يكون جميع
النظريات مكتسبة له دفعة بل اكتسابها على سبيل التدريج
فاذا حصل له جميعها في وقت واحد كان بعض فيها مخزونا
قبل تلك المشاهدة فيكون العقل بالفعل مقدما على المستفاد
باعتبار الاستحصال لا باعتبار الاسترجاع كما مر قوله
بل في دار القرار يحتمل ان يكون بل للترقي فيكون معناه انه
لا يحصل في دار القرار ويمكن ان يكون للاضراب فيكون
معناه بل يوجد في دار القرار لكن قوله اللهم الا لبعض
المتجردين انما يلائم معنى الاضراب لانه اذا حصل للمتجردين

هيولانيا وبالنسبة الى اخر مستفادا اوملكة اللهم الا ان
يقال ليس المراد بالاختلاف الاختلاف في كل من المراتب
بل المراد انه يختلف الحال وان كان بالنسبة الى بعض
المراتب كالمستفاد والفعل ولكن يرد عليه انه لا حاجة
ح الى اعتباره بالقياس الى كل نظري بل حين اعتبار كل
النظريات تختلف الحال ايضا بالنسبة الى هذين المرتبين
اقول فالاولى ان يقال ان المراد من الهيولاني المطلق
اي لا بالنظر الى بعض النظريات هو العقل الخالي عن
جميع الصور وكذا الملكة المطلقة هي التي يحصل للنفس
اوائل البديهيات من غير حصول نظر بعد واما اذا اعتبر
بالقياس الى نظري فالهيولاني هو ان يكون النفس
خالية عن جميع الصور التي لها مدخل في حصول ذلك
النظري والملكة هي التي حصل بها البديهيات التي لها
مدخل في حصوله كما ان مستفاده هو حصوله لها مشاهدة
اياه مثلا وح فيصح قوله وبحال اخر فكانه قال الهيولاني
قد يعتبر بالنسبة الى جميع النظريات كما ذكرنا وهو الذي
فسره الشارح رحمه الله وقد يعتبر بالقياس الى نظري خاص

او متوسط وهو الملكة اعترض بان الملكة المستعقبة
للحصول كما في حال ترتيب المقدمات ليس ابعد من الفعل
اجيب بان المراد نوع الملكة والفعل ونوع الفعل باعتبار
عدم احتياجه الى الكسب اقرب نوع الملكة باعتبار احتياجه
الى الكسب وان كان بعض افراده اقرب من بعض افراده
قوله لاستحضار الكمال واستجماعه لا يتوهم من ذلك
انه ليس استعدادا للكمال الذي هو العلم بالنظري حيث
قال هو استعداد لاستجماعه فان النظري بعد حصوله
من النظر لا يخرج عن النظرية ومما يتوهم من ان النظري بعد
حصوله من النظر ليس نظريا لعدم توقفه على النظر فاسد لان
المراد من النظري هو الذي حصل من النظر لا انه الذي كلما
يحصل يحصل من النظر فالاستعداد كما يكون استعدادا
لحصوله في اول الامر كذلك يكون استعدادا لحصوله في
المرة الثانية والثالثة قوله بعني بالقياس الى الكل نظري
فمختلف الحال آخ اقول ان العقل الهيولاني اذا كان
عبارة عن خلو النفس عن جميع العلوم فكيف تختلف حال
النفس بالنسبة الى النظريات بان يكون بالنسبة الى بعض

الكمال واستعداده وصح بان العقل بالملكة من الاستعدادات
الداخلة في جل كمالها المعتد به فيكون ادراك البديهيات
من الكمالات المعتد بها اللهم الا ان يقال المراد ان
البديهي من حيث ذاته ليس من الكمال المعتد به واما من
حيث انه وسيلة النظري منه فاول كلامه باعتبار و
ثانيه بهذا الاعتبار او يقال ان البديهي الذي لا يعد
من الكمالات هو البديهيات الجزئية المتعلقة بالجزئيات
المادية المحسوسة فانها مشتركة بين الانسان وسائر
الحيوانات العجم وخسة الشركاء مانعة من عدها من الكمالات
وما ذكره ههنا هو البديهيات الكلية لكن ذلك خلاف
الظاهر فان ما قاله اولا عام ليس مخصوصا ببعض دون بعض
فان قلت ان البديهيات الكلية والتي يتعلق
بالمجردات لا يحصل للحيوانات العجم وقد صرح بانها ليست كمالا
لمشاركة الحيوانات وذلك يستدعي ان يكون المراد الجزئيات
والماديات قلت الظاهر ان مراده قدس سره العام و
لما كانت الحيوانات مشاركة للانسان في الجزئيات المحسوسة
البديهية لم يعد مطلقها من الكمالات فتامل قوله

فتامل قوله وذلك انما يكون بمشاهدتها مرة بعد
اخرى اورد عليه البعض بالنفوس القوية التي تصير الاشياء
مخزونة لها بدون تكرار الملاحظة فحصره بط والجواب ان
ذلك باعتبار الاغلب قوله فكانها حاصلة
له بالفعل فان قلت ما ذكره قدس سره صحيح لاطلاق
العقل عليه بوجه لكن بقي الكلام في مرجح تسميته به لا المستفاد
مع انه انسب بهذا الاسم فيمكن ان يجاب بانه لما سمي باسم مناسب
له لم يسم بهذا ايضا فسمي العقل بالفعل به لمناسبة في الجملة
وقيل سمي به لانه محفوف بفعليين سابق ولاحق ولان
المستفاد الغير المخزون معرضه الزوال فكانه ليس حاصلا
بالفعل بخلاف ما اذا صار مخزونا وانت تعرف انه على
هذين التوجيهين لا يتوجه السوال بالمستفاد كما ذكره
السيد قدس سره فافهم قوله منحصرة في نفس
الكمال واستعداده اقول اول كلامه قدس سره ناظر
الى ان العلم بالبديهيات ليس معتدا به وما ذكره ههنا ناظر
الى خلاف ذلك فانه قال بل جل كمالها المعتد به ادراك الكليات
ومراتب النفس في الاستكمال بهذا الكمال منحصرة في نفس

سبيل المبالغة ولا يخفى ان اعتبار هذا اولى من اعتباد
التفاعل فانه تكلف بعيد كما صرح به السيد قدس سره
ولكن مع ذلك تكلف لان الملكة المضافة الى الاعمال
يتبادر منها الكيفية الراسخة لا مطلق الوجود كما ذكر قال
قوله متى شاءت من غير تجشم كسب جديد فهي
العقل بالفعل اقول اذا فسر العقل بالفعل بما فسره
لزم عدم انحصار مراتب القوة النظرية في هذه الاربع
بحسب الوجود فانه اذا صارت مخزونة بحيث اذا عاد
اليها بعد زمان قليل يمكن استرجاعها واذا عاد بعد
زمان طويل مثلا لم يمكن استرجاعها ليس هذه من العقل
بالفعل على ما فسره ولا من المستفاد وذلك ظاهر بل تقول
بعد الهيولانية اذا توجه الى استعمال الالة مثلا حصل له العلم
بالالة والتوجه باستعماله وهذه ليست من المراتب ايضا
اللهم الا ان يقال ان هذه المراتب ليست معتدة بها فلم
يلتفتوا اليها ولم يجعلوها مرتبة اخرى لعدم الاعتداد
بها اذ يقال ان الاولى داخلة في العقل بالفعل والثانية
في الملكة اللهم انهم فسروا المرتبة المعتدة بها الكاملة

الكتابة صارت ملكة له وهاتان العبارتان تدلان
على ان الملكة هي نفس الشئ فيكون اضافة الملكة الى الكتابة
بيانية وتؤيد ذلك ما قيل ان الصفة والكيفية ان كانت
غير راسخة يسمى حالا وان صارت راسخة يسمى ملكة وهذه
الملكة مسبوقة بمزاولة العمل مثلا ملكة الكتابة موقوفة
على مزاولة عمل الكتابة ولما فسر ههنا ملكة الاشتغال
بكيفية راسخة يتمكن بها من الاشتغال علم ان ليس المراد
منها معنى ملكة الكتابة مثلا اي ان يكون الاضافة بيانية
حتى يلزم كون اشتغال راسخا ليلزم الاعتراض بان الاشتغال
غير حاصل فكيف يكون ملكة بل المراد كما فسرت به ان
يحصل في النفس كيفية راسخة تستلزم الاشتغال فافهم
قوله ومن جعل الاضافة بيانية الخ لما كان
المتبادر من اضافة الملكة الى اعمال ان يكون بيانية ويكون
ذلك العمل نفسه ملكة وههنا ليس كذلك صار ذلك باعثا
على ان يراد من الملكة الملكة المقابلة للعدم للتفاؤل او المبالغة
فان القوة القريبة من الفعل يطلق عليها الفعل مبالغة
كما في العقل بالفعل فان اطلاق الفعل عليه انما هو على

بالمشترك فيه فلا يكون ذلك جوابا عنه لان المشترك
فيه لا يجوز ان يكون جزئيا وان كانت المشاركة جزئية
وقد صرح السائل باستلزامه العلم بالمشترك فيه فالوجه
في الجواب ان يمنع ان السه هو الادراك كما ذكرنا ويمكن
الجواب بان مقصوده ان ادراك المشاركة لا يستلزم
الا العلم بالمشترك بالوجه العام مثل كونه امرا ما وذلك
تقسيم بعد التقسيم ما هو مشترك بينهما بخصوصه مثل
الانسان والحيوان فتامل قوله بحرم بنسب
بعضها الى بعض اي يمكن ان يجزم لان هذا الجزم غير لازم
وما ذكره قدس سره من نسب بعضها الى بعض فمبنيه ان
الظان ان يقال بنسب بعضها الى تلك الجزئيات فان المشاركة
بين الجزئيات يستلزم اشتراكها في امر فذلك الامر
ثابت للجزئيات والبينة يستلزم ادراك امر كلي سلبي
عن بعض الجزئيات وسلبه عن بعض ثم بعد ذلك يحصل
التصديق بسلب تلك الكليات بعضها عن بعض واثبات
بعضها لبعض قوله ملكة الانتقال الخ اعلم انه
قد يقال لزيد ملكة الكتابة والخياطة مثلا ويقال

بنبهت لما بينها من المسارکات الخ قيل ان التنبه للمشارکة
والمباينة هو ادراك الامر الکلي فان المشارکة لما کانت
مشترکة بينها يکون امرا کليا فکيف يکون النسبة للمشارکة
والمباسة بعد الفيضان الامر الکلي والجواب ان التنبه
للشيء غير ادراکه وهذا ظاهر فان کل احد يجد من نفسه انه
قد يحصل له قبل ادراک الشيء سهو ثم بعده يحصل ادراکه
وبالجملة يمکن منع کون النسبة عين الادراک وقد تقرر
السوال هکذا ان النسبة للمشارکات يستلزم العلم بالمشترک
فيه الذي هو الکلي والتصديق بثبوته لها والتحقيق
ان مراده بالتنبيه للمشارکات والمباينات ادراکها على الوجه
الجزئي بالقوة الواهمة کما يدرک الشاة بالقوة الواهمة
ملائمة جزئية بينها وبين ولدها ومنافرة جزئية
بينها وبين الذئب وذلک الجزئي من حيث انه متعلق
بالنسبة التي لها ارتباط بالطرفين فلا يلزم لادراک الکلي
فيصح بعد الفيضان الامر الکلي اقول لا يخفى
ان هذا جواب عن السوال اذا ورد بان المشارکة امر کلي
واما اذا ورد السوال بان النسبة للمشارکة يستلزم العلم

بقوله امام مراتب القوة النظرية فانه لما عد المراتب كان المسمى
المرتبه وكذا تسمية الثالثه بالعقل المستفاد فان المناسب
لها ان يكون مرتبه لانها المستفادة دون النفس كما ان
التشبيه بالهيولى والتسمية بالملكة انسب ان يكون
المسمى النفس كما لا يخفى وعلى كل تقدير يحتاج الى التصرف
فى بعض حتى يصير مناسبا للغاية فتامل قوله ولا
يتصور خلوه فى نفسه عن الصورة اقول يجب خلوها
عن ذلك الصورة واما اتصافها بالصورة الخشبية فلا
ليس هيولى للخشب حتى يخلو عن صورته الخشبية فافهم
قول الشارح رحمه الله ثم استعملت الآلة اعنى
الحواس الخ اقول استعمال الآلات بعد العلم بالآلة
بالضرورة فما حصل بعده ليس من العلوم الاولية
وايضا يلزم الدور فان العلم الاولى على ما ذكره بعد استعمال
الآلة مع ان استعمال الآلة بعد العلم الاولى كما لا يخفى
اللهم الا ان يقال ليس المراد استعمال الآلة بالاختيار
حتى يكون مسبوقا بالعلم فتامل قوله اى ضرورة
فسر الاولية بها لانها فى المشهور عبارة عن تصديق
يكون تصورات اطرافه كافية فى الجزم بالنسبة قوله

عن ذاتها اصلا واما التي لها ما يقوم مقامها فالظاهر خلوها
في مبداء الفطرة ولهذا قال بعضهم انه لابد من العلم الحضوري
من الالتفات ايضا حتى يكون علمها بنفسها واعترض عليه
بان الشيخ ذكر عند اثبات تجرد النفس انك لا تغفل عن ذاتك
اصلا في حال من الاحوال ولو في حال النوم والسكر ولو
جوز ان يغفل عن ذاته في بعض الاحوال حتى لا يكون
بينه وبين الجماد في هذا الحال فرق فلا يجدي هذا البرهان
معه وكذا بهمنيار صرح بمثل ذلك فعلم ان ما ذكره مخالف
لكلام القوم هذا اقول يجوز ان يكون مرادهم ان النفس
بعد علمها بنفسها لا يغفل عن ذاتها اصلا كما يشير اليه قوله
في حالتي النوم والسكر فيجوز ان يكون حدوث العلم بالنفس
مشروطا بشرط هو الالتفات مثلا وبعده لا يزول عنه
كما ان الزمان لا يجوز انعدامه بعد وجوده فتامل ثم
انه جعل خلوها عن العلوم بديهيا لا يحتاج الى بيانه
ايضا ولكن ذلك غير ظاهر وهذا لو سلم ظهوره فانما هو
لذوي الحدس ايضا قوله في ابتداء طفوليتها
اراد بالطفل ههنا ما يشمل الجنين ايضا قوله انسب

اعترض عليه بانه ان اريد خلوها عن جميع العلوم الحضورية
والحصولية فتلك واردة غير مندفعة بوجه وان اريد
خلوها عن جميع العلوم الحصولية فلا يتوجه المناقشة
اصلا فيكون ما سماه مناقشة مناقشة والجواب ان
المراد خلوها عن الحصولية لكن لما كانت العبارة مطلقة
يوجه ذلك الاعتراض من حيث اللفظ وان لم يتوجه
من حيث المعنى فبهذا الاعتبار سماه مناقشة فان قلت
من اين علم ان المراد خلوها عن الحصولية بل نقول ذلك
خلاف الظاهر مع تاكيد العلوم بكلها قلت من شبه
النفس في هذه المرتبة بالهيولى الخالية عن الصور المستعدة
للصور فان الحصول انما هو صورة للنفس دون الحضوري
فانه المفيد خلوها عنها دون خلوها عن الحضورية
وقد اجيب عن السوال بان المراد خلوها عن الحصولي
والحضوري ولا يلزم من كون علمها بنفسها عين ذاتها
ان لا يغفل عن ذاتها في مبداء الفطرة لجواز كونها عالما
بنفسها ومع ذلك يكون مشروطا بشرط فما لم يحصل لم يحصل
فان المجردات التي لا مادة لها ولا ما يقوم مقامها لا يغفل

اعداد التاثر بالفعل واستدل على انه الاستعداد القريب
بانه لو جعل مطلق الاستعداد لم ينحصر المراتب في الاربع
لان لها قبل التعلق استعدادا بعيدا ليس من الهيولانى فيرد
عليه ان ليس لها قبل التعلق استعدادا ولم يجعل شمول
الاستعداد للقريب والبعيد احد شقى السوال كما ذكر فى الرد
فالظاهر ان دفع الاعتراض بالوجه المذكور فى الرد ليس
مستفادا من عبارة القائل فتامل **قوله** فما الفائدة
فى حملها على مراتب العلية فيه ان الفوائد ليست منحصرة
فى البراعة بل لهذا الحمل فائدة اخرى هى تكثير الفوائد وحمل
الشئ على المعانى المتقابلة وهو من الصنايع البديعية و
امثال ذلك **قوله** علوم نظرية فى الاغلب ان اراد بالنظرى
ههنا الكسبى فلا حاجة فى رعاية البراعة كون تلك المسائل
نظرية بهذا المعنى لان المراد بالعلم النظرى ههنا ما يتعلق
بالقوة النظرية التى هى استفادة العلوم من البداهة والبداهة
والكسبية لا مدخل لهما فيه وان اراد النظرى المراد ههنا
فلا حاجة الى قوله فى الاغلب لان تلك من العلوم النظرية
مطلقا **قوله** خلوها فى مبداء الفطرة عن العلوم

كما يفصح عنه عبارته ان الكلام في مراتب القوة المتاثرة
من حيث هي متاثرة فان اريد التاثير بالفعل فظاهر انه مفقود
في الهيولاني وان اريد التاثر بالقوة في اي مرتبة كانت فلها
قبل وجودها ايضا تاثر بالقوة لانها ممكنة الوجود والتاثر
المرتب عليه هذا محصل كلامه ومنشاء وهمه انه لم يفرق
بين الامكان الذاتي والاستعدادي فانها قبل وجودها
متصفة بالامكان الذاتي لا الاستعدادي فظهر ان
كلامه ليس مبنيا على ان الهيولاني ليس من اسباب التاثر لكونه
سابقا عليه بالزمان حتى يمنع بانه لا يلزم من السبق الزماني
ان لا يكون سببا له ولا مبنيا على وجود النفس قبل البدن
حتى يمنع لجواز كونها حادثة بحدوث البدن اقول
لا يخفى عليك ان القابل صرح بان استعداد التاثر ليس داخلا
في القوة التي يسببها تاثر فلهذا قال يجب ان يفسر القوة
بما يسببها يتاثر او يستعد للتاثر ورد عليه ان استعداد
التاثر يصح ان يقال لسببه التاثر لانه علة ناقصة غاية الامر
انه متقدم على التاثر ولا فساد في تقدم العلة الناقصة ثم
جعل القابل العقل الهيولاني الاستعداد القريب وعده من

تاثر النفس لزم ان لا يكون العقل بالفعل من المراتب ايضا
فالتخصيص بالهيولانى لغو اللهم ان يقال ذكره على سبيل
التمثيل **قوله** تنبيها على ان المراد الخ اقول
وجهه ان الشئ القريب من الحصول يعد حاصلا واما البعيد
فلا يسمى حاصلا فلما عدا استعداد التاثر منه علم ان المراد الاستعداد
القريب ولكن قوله وانما قلنا المراد هذا ليس على ما ينبغى لان
معنى قوله وانما قلنا المراد ذلك انه انما قلنا المراد من الهيولانى
الاستعداد القريب وح لم يصح قوله اذ لو كان المراد مطلق
الاستعداد الخ لانه لو كان المراد من الهيولانى مطلق الاستعداد
لكان كل من مراتبه قبل حصول الملكة داخلا فى الهيولانى
ولا يلزم ان يتحقق مرتبة اخرى قبله سواه واعترض على ما
ذكره ذلك القائل اما اولا فبان العقل الهيولانى علة ناقصة
للتاثر ويجوز تقدم العلة الناقصة على المعلول زمانا فلا
يلزم من تقدم الهيولانى على التاثر زمانا ان لا يكون من
جملة اسبابه واما ثانيا فبانا لا نسلم ان لتلك القوة مرتبة
قبل تعلق النفس لجواز ان يكون النفس حادثة بحدوث
البدن ورد بان المعترض لم يقف على مقصوده فان غرضه

من مراتب القوة النظرية او للنفس بحسب تلك القوة محل
نظر لانه ليس للنفس في هذه المرتبة تاثر بل لها استعداد
تاثر فينبغي ان يفسر القوة بالتي تتاثر بها النفس او يستعد
لذلك ولعله بنى الامر على المساهلة واعتبار استعداد
الشيء من جملته بنفسها على ان المراد من العقل الهيولاني هو
الاستعداد القريب وانما قلنا ان المراد هذا اذ لو كان
المراد مطلق الاستعداد لما انحصرت مراتب تلك القوة
في الاربع اذ لها باعتبار الاستعداد البعيد مرتبة اخرى
دون الهيولاني وهي المرتبة الحاصلة لها قبل تعلق النفس
بالبدن اقول ان عرضه ان قول السيد قدس سره
فالقوة التي بها تتاثر وتستفيض يعني قوة نظرية ليس
على ما ينبغي لانه لا يصدق على العقل الهيولاني انه به يتاثر
النفس لانه ليس في مرتبة تاثر النفس لانه لم يحصل فيه
شيء وذلك بط لانه يصدق على استعداد الشيء انه بسببه
يحصل فاستعداد التاثر يصدق عليه انه بسببه يتاثر
النفس لانه لو لم يكن مستعدا لم يكن له التاثر غاية الامر انه
لا يستلزمه ولا س فيه ولو لم يحصل الاستعداد مما بسببه

فكيف يجوز حمله على المعنى الذي فيه اشكال وان حمل
التصوير على المعنى الاخص الذي هو التصور الساذج فا
لتصوير عبارة عن تحصيل التصور الساذج وح يكون النسبة
تمه التعريف لكن قد ماذكرنا من انه لاحاجة الى جعله
اشارة الى جميع ما سبق فافهم **قول الشارح** الشارح رحمه الله
فقول للنفس الناطقة قوتان الخ اقول عبارته دالة
على ان يكون القوة النظرية والقوة العملية قوتان مغايرتان
للنفس حاصلتان لها وقد اشتهر في كلامهم ان النفس
باعتبار الاستفاضة من المبادي يسمى قوة نظرية وباعتبار
التاثير في البدن قوة عملية وايضا كثيرا ما يقال العقل النظري
والعقل العملي على النفس واطلاق القوة على النفس كثير
شايع ولم يشتهر اثبات قوتين للنفس هما منشآن للنظر و
والعمل فالظاهر ان استعمال بسبب تغاير الاعتبار **قوله**
من المبادي العالية اي من جنسها فان المشهور انها مستفيضة
من العقل العاشر فقط اوارد من الاستفاضة ههنا
اعم من ان يكون بواسطة او بعيني واسطة **قوله**
فالقوة التي بها تناثر الخ قيل على هذا جعل العقل الهيولاني

الشارح للتحسين والتغير **قوله** تميزا لها عن اختها اقول
ان هذا لا يقتضي تسميتها بالصدق بل ان لا يسمى حقا فالدليل
لا يستدعي المدعى كما لا يخفى اللهم ان يقال ان مراده انه
لا بعين تسميتهما اما بالحق او الصدق واريد تميز احدهما
عن الاخرى سمي به فافهم **قوله** اذا تمهد هذا التصوير
اقول يحتمل ان يكون المراد من التصوير التعريفات المذكورة
للحمد والشكر لا جميع ما سبق حتى يدخل فيه النسب فان حمل قوانين
الخطبة على مراتب النفس يتوقف عليها ولا مدخل للنسبة
فيها فلا حاجة الى ادراجها في التصوير ويكون التصريح بالتصوير
لافادة هذا المعنى لكن السيد قدس سره جعل التصوير اشارة
الى جميع ما سبق كما لا يخفى **قوله** على المعنى الاول فلا
اشكال اقول التصور مطاوع التصوير فان باب
التفعل مطاوع التفعيل كالتكسي والتكسير ولما كان التصور
يطلق على المعنى الشامل للتصديق يمكن ان يراد من التصور
تحصيل التصور المطلق وهذا هو المعنى الاعم للتصوير وح
فلا اشكال لكن لا يخفى عن بعد لانه خلاف المتبادر وانما قلنا
ذلك لانه لو جاز حمله على المعنى الاعم الذي لا اشكال فيه

المورد كذلك الكذب والبطلان متشاركان فيه ايضا
فيقال هذا اعتقاد باطل وكاذب وقول باطل وكاذب
فالبطلان في مقابلة الحق هو عدم مطابقة الواقع له و
الكذب عدم مطابقته للواقع **قوله** فان نسب الواقع
الى الاعتقاد الخ اقول ان اريد بالقول هو المركب العقلي
الذي هو الاعتقاد ايضا فلا يلايم قول الشارح حال القول
او العقد وايضا كما يوصف المفهوم العقلي بالصدق والكذب
كذلك المركب اللفظي يوصف بهما ولذلك سمعهم يقولون
القضية ما يكون محتملا للصدق والكذب والقضية يطلق
على اللفظية والعقلية وان اريد به المركب اللفظي فما وجه
كونه حقا وصدقا لانه ليس متصفا بمطابقة الواقع كما لا يخفى
وايضا لم يصرح بذلك السيد قدس سره مع ان عليه ان
يبين معنى حقيته وصدقه اللهم الا ان يقال ان اتصاف
اللفظي بهما انما هو باعتبار دلالته على الاعتقاد الذي هو
مطابق فيكون قوله والقول المطابق اي المطابق مفهومه
ومعناه لكن شان السيد قدس سره ان يحقق ذلك فالظاهر ان
المراد من القول هو العقد لا غير واللفظ اونحو عبارته وعبارة

ان يكون الفوز مستدركا اقول لو سلم استدراك
الفوز فانما هو بعد حصول الهداية لا بعد طلبها فان طلبها
لا يستلزم حصولها بل نقول عند طلبها يلزم الفوز لان
الغباوة والغواية مانعان عن حصولها فعند طلبها يلزم
الفوز عن الموانع مع ان كثيرا ما يذكرون في الخطب والادعية
الالفاظ المترادفة والاشياء المستلزمة احدها للآخر ولا
يسمى ذلك مستدركا قوله هو الاهتداء الا الهداية
الخ فان قلت ان هدى يطلق بمعنى اهتدى فيصح تعريف
الهداية بما به يعرف الاهتداء وذلك ظاهر فالجواب ان
الهداية مصدر هدى المتعدى اي هدى الذي لا يكون بمعنى
اهتدى فان الهداية لا تستعمل الا متعديه واما هدى بمعنى
اهتدى فمتال مصدره هدى بضم الهاء فلا يصح تفسير الهداية
بالوجدان فافهم قوله متشاركان في المورد اي
فيما يوصف بهما فان ما يوصف بانه حق هو ما يوصف
بانه صدق وكذا العكس لكن لا يخفى عليك ان هذا في بعض
استعمالات الحق فانه قد يطلق على معان اخر لا يشاركه
الصدق في المورد وكما ان الحق والصدق متشاركان في

فافهم قوله ونقض بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم
فانه لو كان المراد الدلالة الموصلة فكيف يصح ان يقال
فاستحبوا العمى على الهدى فان الموصل كيف لا يكون واصلا
كما ان قوله تعالى انك لا تهدى من احببت سمص تعريفها
بالدلالة على ما يوصل فان الهداية بهذا المعنى لا يسلب عنه
صلى الله عليه وسلم فهذه الآية تؤيد تفسيرها بالدلالة
الموصلة كما ان قوله تعالى واما ثمود فهديناهم يؤيد تفسيرها
بالدلالة على ما يوصل فان قلت يجوز ان يسلب عنه صلى
الله عليه وسلم على سبيل المبالغة اي ليس لك الدلالة على
ما توصل فكيف الدلالة الموصلة يقال يجوز ان تثبت الدلالة
الموصلة بالنسبة اليهم مع عدم اهتدائهم مبالغة ايضا
اي كانا اوصلناهم فلم يصلوا هذا والظاهر ان يكون مشتركا
بين هذين المعنيين وورود كل من الآيتين باعتبار معنى
من المعنيين ويؤيد ذلك قوله قدس سره عرفها بعضهم بانها
الخ فانه يفهم منه ان بعضهم عرفها بالدلالة على ما يوصل
وبعضهم بالدلالة الموصلة ولا شك ان تعريفها لفظي فيكون
مشتركا لكن لم يشتهر ذلك فتامل قوله لاستلزامه

صوتا يجرى مجرى الوصف وهو بدل عنه واما في من صرفه
في النصيحه مثلا فلا يجرى هذا الجواب بل بقي فيه الاشكال
والله اعلم **قوله** وتفسير الشكر الغرض من ذلك ومن ان
الامام فسر الحد بما ذكره دفع لما يتوهم من انه اصطلاح احدث
الشارح رحمه الله ولا باعث عليه ونقل ان الامام الغزالي
قدس سره فسر الشكر بما ذكر في الاحياء **قوله** قيل وبهذا
المعنى ورد الخ قيل الظاهر انه ورد بالمعنى اللغوي لان الالفاظ
انما تحمله على المعاني اللغوية ما لم يوجد شئ يوجب اخذه
لا بهذا المعنى من اصطلاح مشهور في الشريعة كالصوم والصلوة
او دليل عقلي كما في قوله تعالى استوى على العرش فالم يوجد
شئ من هذا القبيل يحمل على المعاني اللغوية وههنا كذلك
قيل ان فيما نحن فيه يوجد امر مانع من حمله على المعنى الاصطلاحي
لان هذا المعنى لا تقبل المبالغة فاصرف الجميع في جميع ما خلق
لاجله في جميع الاوقات وهذا لا يحتمل المبالغة فانه صرف
الجميع في جميع ما خلق لاجله في جميع الاوقات وهذا لا يحتمل المبالغة
كما لا يخفى بل الاولى ان يحمل على المعنى اللغوي والوصف بالله
باعتبار المبالغة المستفاده من الصيغة قيل ولهذا قال قتل

الجميع الذي ليس بواصف وهو فاقد اللسان وهذه ليست
ممكنة بل فعلية كالاولى ثم وجود هذا الشخص ممكن فالامكان
جهة لقضية هي هذا الشخص موجود كما ان قولنا كل صارف
الجميع واصف قضية فعليه ووجود الشخص المتصف بصرف
الجميع ممكن فالامكان فيهما متعلق بوجود الموصوف بهما
والفعلية باعتبار الاتصاف بوصف المحمول وهو انه واصف
وذلك ظاهر على انا نقول لانم وجود هذا الشخص بالامكان
فقط بل الشخص الكذائي موجود بالفعل فمن اين الامكان
فتامل واجيب عنه ايضا بان السيد قدس سره ادعى
ان النسبة بينهما هي العموم المطلق وهذا لا يراد منع وما ذكر في
معرض السند من جواز وجوده بدون الحمد المراد منه الجواز
العقلي الذي مرجعه الاحتمال فمعناه انه يحتمل عقلا ان يكون
موجودا بدونه بان يكون اكمل صارفا جميع ما انعم عليه فيما خلق
لاجله فالم يثبت انه ليس كذلك لا يثبت ما ادعاه هذا
يمكن ان يجاب عن النقض بفاقد اللسان بان المراد باللسان
في تعريف الحمد آلة التعبير عما في الضمير بوجه من الوجوه سواء
كان باشارة او كتابة او غير ذلك بل نقول ان لفاقده

صوتا

النعمة اقول ويمكن ان يجاب عن اصل السوال بان قيد
الحيثية تعتبر كثيرا في التعريفات حتى ان البيضاوي صرح بان
حذف الحيثيات من التعريفات ذنب مغتفر وح يكون
مفاد التعريف انه صرف جميع ما انعم الله فيما خلق لاجله
من حيث انه منعم وح فلا فساد وقد يقال في الجواب
ان المراد بكونه في مقابلة النعمة ان يكون بازائها وفي
جزائها وان لم يكن ملحوظ للشاكر وصرف الجميع من هذا
القبيل وفيه ما فيه فتامل قوله وكذا بين الشكر العرفي
والحمد اللغوي قيل فيه بحث لجواز وجوده بدون الحمد كما
في فاقد اللسان ومن ادرك الاسلام زمانا صرفه في نصيحة
سلامن عني وصف الله تعالى بالجميل مع صرف باقي الاعضاء
فيما خلق لاجله فانهما شاكران غير حامدين واجيب
بان مرجع العموم المطلق الى الموجبة الكلية الفعلية كما حقق
في موضعه ولا ينافيه السالبة الجزئية الممكنة فلا يقدح
في العموم المطلق جواز وجوده بدون الحمد نعم لو وجد بالفعل
بدونه بطل العموم المطلق اقول القضية الموجبة الفعلية
هي ان صارف الجميع واصف مثلا والمعترض بحد صارف

مقابلة النعمة ولا اشعار به في التعريف وقد اجيب
بان هذا القيد يستنبط من تعليق الحكم بالوصف المناسب
الصالح للعلية ورد بانه يلزم من ذلك ان الخلص من العباد
الذين يصرفون جميع ما انعم الله عليهم فيما خلق لاجله لا
في مقابلة النعمة بل لاجل كماله الذاتي اولا نه نسبة شريفة
اليه لا يكونون شاكرين ولا واسطة بين الشكر والكفران
اقول لا شكان صرف العبد جميع ما انعم الله لا في
مقابلة النعمة بل لكماله الذاتي اعلى من الشكر فان ملاحظة
النعمة وتعظيم المنعم بواسطة النعمة نوع خساسة فاذا كان
للخلص هذا النوع من التعظيم فلا فساد في عدم شكرهم واما
انه لا واسطة بين الشكر والكفران فعين ظاهر لان الحامد
للكمال الذاتي عين شاكر ولا يقال له انه الكفران وايضا
التعظيمات عين منحصرة في الحمد والشكر مثلا التعظيم
بالجوارح بازاء الكمال الذاتي ليس بحمد ولا شكر ولا يقال
لذلك الشخص انه كافر النعمة وكذا لا يقال لزيد مثلا حين
اشتغل بنفسه ولا يصدر منه حمد ولا شكر وان شكر بازاء
النعم وحمد بازاء الكمال الذاتي في اكثر الاوقات انه كافر

بالتعدد ومدار ماذكره من التحقيق على ان ذلك الصرف
امر متعدد في ذاته غاية الامر انه اعتبر له وحدة اعتبارية
فالظان هذا جواب اخر متاخر في المرتبة عن الاول
كانه قيل لانزاعه متعدد بل امر واحد لكن متعلقه متعدد
ولو سلم انه متعدد فله وحدة اعتبارية ويصدق عليه
الفعل الواحد بالمعنى الاول وكذا بالمعنى الثاني ولما
كان الجواب الاول جدليا والثاني تحقيقيا سماه تحقيقا
وعلى هذا يكون ضمير وتحقيقه راجعا الى الجواب المفهوم
من السياق كانه قال وتحقيق الجواب ان المركب الخ لكن
سوق عبارته يظاهرها لا يساعد هذا فالاولى ان يقال
ماذكره من التحقيق تحقيق للجواب الاول بان يقال وحدة
الذاتيه وتعدده باعتبار المتعلق راجعة بالحقيقه الى
الوحدة الاعتبارية فانه لاشك ان الفعل الصادر عن
شيء غير الفعل الصادر عن شيء آخر فوصف هذين الفعلين
بالوحدة انما هو بالوحدة الاعتبارية كعسكر واحد فالحمد
العرضي اعم مطلقا من الشكر العرضي وقيل النسبة بينهما با
لعموم المطلق انما يصح اذا اعتبر في الشكر العرضي كونه في

يعتبر في المقسم فالفعل الواحد بالنوع ينقسم الى الثلثة
واما صدقه على الصروف مثلا فلا يجب اعتبار الوحدة
النوعية فيها بل لو اعتبر فيها وحدة ولو باعتبار صدق
عليها الفعل الواحد والتفصيل فيه ان المنقسم الى الانواع
يعتبر فيه الوحدة النوعية والى الاشخاص الشخصية
والفعل المنقسم الى الثلثة انقسام الشيء الى الانواع فيجب
فيه اعتبار الوحدة النوعية والثلثة ليست نوعا واحدا
واما في صدقه على صروف الجميع لا يجب اعتبار وحدة فيه
لما كان شكرا منونا والتنوين في الشكر يفيد الوحدة
اعتبر في صروف الجميع نوع وحدة يصدق عليه الفعل
الواحد ولا يجب اعتبار الوحدة النوعية بل الوحدة
الاعتبارية بنحو من الانحاء كما فيه نعم يلزم على هذا
ان يكون الشكر العرفي قسما رابعا للحمد العرفي لصدقه عليه
مع انه خلاف الحصر فتامل قوله وتحقيقه ان
المركب الخ اقول الظ ان يكون هذا جوابا آخر فان
مدار ما ذكره في الجواب ان صروف الجميع فعل واحد في ذاته
غاية الامر ان متعلقه متعدد فباعتبار متعلقه يتصف

الاتحاد فتامل قوله الذي كلامنا فيه لان كلامنا
في المفردات والنسبة بينها انما هي باعتبار الحمل قوله
عن سائر اجزائه فان قلت المناسب ان يقال الامتياز
عنه فان العرض امتناع الحمل بينهما دون الآخر وان
استلزم احدهما الاخر قلت اختيار ذلك للاشارة الى
ان وجود الكل الخارجي مثل البيت عبارة عن وجودات
الاجزاء فامتيازه عنه عبارة عن امتيازه عن جميع الاجزاء
فافهم قوله لانا نقول هو فعل واحد وقد
يقال اذا كانت تلك الافعال المتعددة من جهة الوحدة
الاعتبارية من افراد الفعل المذكور الذي هو الشكر اللغوي
فلا ينحصر افراده في الثلثة المذكورة وقد جعلوه منحصرا
فيه فان الثلثة بجملتها فرد له وكل اثنين منها فرد آخر
ويقال في الجواب ان الوحدة معتبرة في المقسم فالشكر
اللغوي عبارة عن فعل ينبئ عن التعظيم وتقسيم الفعل
بانه اما فعل اللسان او الجنان او الاركان انما يصح باعتبار
الوحدة في المقسم والمجموع ليس قسما واحدا لا يقال في
كيف يندرج في الفعل الواحد لانا نقول الوحدة انما

الوجه الاول على وصول النعمة الى الشاكر ومدار الوجه
الثالث على عموم المنعم لا باعتبار النعمة اقول لا يخفى
عليك ضعف الجواب فان التعميم في النعمة لا يحتاج الى هذه
التوطئة بل يمكن ان يقال الحمد اعم من الشكر لان النعمة
في الحمد عينى واجبة ان يكون واصله الى الحامد بخلافها
في الشكر اللهم الا ان يقال لما لم يصرح بعموم النعمة من
هذه الجهة في تعريف الحمد بل عمومها انما يستفاد من
عموم المنعم حيث قيل هو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم ولم يقيد
بكونه منعما عليه استفيد منه التعميم في النعمة وسلك
في الشكر هذا المسلك وان لم يحتج اليه ليكون الكلام
فيهما على منهج واحد وكذا ضعف الجواب بان الوجه
الاول بالنظر الى تعريفهما والثاني بالنظر الى الواقع فان
الواقع فيهما انما يستفاد من تعريفهما فيرجع الى الاول
ايضا فالاولى في الجواب ان يقال انه ذكر في الوجه
الاول ان المنعم في الشكر مخصوص لا المشكور ويجوز
عقلا ان يكون في المنعم عن المشكور وفي الوجه الثالث
ان المشكور مخصوص وان سلم تلازمهما فهو لا يستلزم

لم يصرف الرجل الى غير ذلك وح يصدق عليه انه صرف
جميع ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله ولا يكون مع ذلك
شاكرا لجواز كونه في وقت ما تارکا لما يجب عليه فكيف
يلتزم انه شاكر في بعض الاوقات وهو الوقت الذي تحقق
فيه صرف الجميع لا يقال هذا كلام على السند وهو ممنوع
لانا نستدل على ذلك بالمقدمة الممنوعة وهو عدم كونه
شاكرا فافهم ثم اقول الجواب بان المراد ما عينه
الشارع لا يخلو عن شئ فانه ان كان المراد به الفرايض
فقط يلزم ان يكون المقتصر على مجرد الفرايض من غير ان
يضم اليها شئ من النوافل شاكرا وليس كذلك والا لكان
اكثر الناس شاكرا وان اريد ما يشمل النوافل ايضا
فلم يندفع الاشكال فالتعويل على ما شيدنا اركانه والله
اعلم بحقيقة الحال وحقية المقال قوله ووجه
ثالث هو ان الشكر الخ قد يقال ان الوجه الثالث جزء
من الوجه الاول كما لا يخفى ويقال في الجواب ان العمدة
في الاول هو عموم النعمة من حيث الوصول الى الحامد
وغيره في الحد وخصوصها في الشكر وذكر المنعم توطية فزاد

احدها بعينه وصرف سائر ما انعم الله فيما خلق لاجله
كان شاكرا مع انه تارك لما يجب عليه قلت اريد بصرف
العبد جميع ما انعم الله عليه في وقت عين الشارع صرفه
فيه على الوجه الذي كلف العبد به فلا محذور واعترض
عليه بان السوال بان اللسان في كل وقت يوجد من جملة
نعم الله ولم يصرف الا في بعض الاوقات يستلزم عدم صرف
الجميع بناء على عدم صرف اللسان لا يدفعه الجواب المذكور
بل الاولى في الجواب ان يقال لانم ان صرف الجميع فيما خلق
لاجله في وقت دون وقت آخر ليس شكرا في ذلك الوقت
الذي يحقق فيه صرف الجميع بل هو شاكر في ذلك الوقت
عين شاكر في وقت اخر فان عموم الاوقات لا يعتبر في
التعريف ثم المراد بما خلق لاجله ما عينه الشارع على
التفصيل المذكور في الشريعة الحقه وحينئذ يتم جواب السوال
ولا يتم اشكال اقول هذا الجواب عين حاسم لمادة
الاشكال فانه يجوز ان يكون صرف الجميع فيما خلق عين
متحقق في وقت واحد بل في اوقات متعددة مثلا اذا
صرف اللسان في شئ ثم يصرف السمع واذا صرف

عليه فيما خلق لاجله بالنسبة اليه في جميع الاوقات وليس
ذلك متعذرا كما لا يخفى بل هو متعسر ونفسر مسلم وهذا
مفهوم قوله ما خلق واعطاه لاجله فان اعطاءه له لاجل
بعض الاشياء دون بعض وليس لكل احد ان يصرف ما
خلق له فيما اعطى لاجله بالنسبة الى شخص اخر هذا وقد
اورد هذا السوال بهذا الطريق فان قلت ان الله
يصرف العبد جميع ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله صرفه
فيه وقتا ما لزم ان يكون من صرف كلا مما انعم الله في وقت
ما فيما خلق لاجله وقتا ما كان شاكرا وان كان تاركا
لاكثر ما يجب عليه وايضا يلزم عدم صرف جميع ما انعم الله
عليه اذ اللسان في كل وقت يوجد فيه من جملة ما انعم
الله عليه ولم يصرفه الا في بعض الاوقات وان اريد
به صرفه في جميع الاوقات متعذر تحصيله لان العبد لا
يقدر على صرف جميع ما انعم الله فيما خلق لاجله في جميع
الاوقات فان الانسان يشغله شان عن شان وايضا
قد يكون نعمة واحدة مخلوقة لامور متعددة كل منها واجب
كاللسان المخلوق لقراءة القران وغيرها فاذا صرف في

لاجله فى جميع الاوقات لوكان ذلك البعض امورا متعددة
فان الانسان يشغله شان عن شان وايضا يلزم ان يكون
صارف الاعضاء تام الوقت فى المندوبات فقط مثلا
شاكرا وان اريد به صرفه فى بعضه فى بعض الاوقات
يلزم ان يكون من صرف كل واحد من الاعضاء فى وقت
واحد فى شئ واحد مما خلق لاجله يكون شاكرا وليس
كذلك وان اريد صرفه فى جميع ما خلق فى بعض الاوقات
فان كان المراد من ذلك الوقت وقتا معينا كان ذلك
مستحيلا ايضا وان كان المراد الصرف فى الاوقات المتعددة
فان صرف فى وقت فى الواجب مثلا وفى وقت آخر فى
مندوب وان لم يصرف فى الواجب كان ذلك شكرا
وذلك الشخص شاكرا وليس كذلك والجواب انما
خلق لاجله بحسب الاشخاص والاوقات مختلف مثلا
اللسان للعالم مخلوق لتعليم السائل وليس مخلوقا للزاهد
لذلك وبصر العالم مثلا مخلوق لمطالعة المسائل وبصر
اهل الحرف والصناعات التى هى من فروض الكفاية
ليس مخلوقا لذلك وحينئذ نقول المراد صرف العبد جميع ما انعم الله

الاطلاع على ذلك ليس باختيار ذلك الشخص وعلى ما
ذكره قدس سره يلزم ان من صرف النظر الى مطالعة
المصنوعات ولم يطلع على شئ لم يكن شاكرا قلت المراد
ان يكون غرضه من تلك المطالعة هذا الاطلاع اطلع
او لم يطلع فمن طلع ولم يكن غرضه الا تلك المطالعة لم يكن
شاكرا قول الشارح رحمه الله والاجتناب عن منهياته
قد اخذ الاجتناب في جانب النهي ولم ياخذ الايتمار في مقابله
وكذلك ذكر المنهيات ولم يذكر المامورات كما قد اخذ الى ضدات
هناك ولم ياخذ المساحظة في مقابله وكان حق العبارة
ان يقال والسعي الى يلقى الايتمار بمامورات ينبئ عن مرضاته
والاجتناب عن منهيات ينبئ عن مساخطه ولهذا قد
صرح بعض من ذلك السيد المحقق قدس سره فان قلت
ان اريد بصرف العبد جميع ما انعم الله ان يصرف جميع ما انعم
الله في جميع ما خلق او في بعضه وعلى كل تقدير فاما ان
يراد الصرف في جميع الاوقات فهذه اقسام اربعة بعض منها
مستحيل وهو ان يصرف جميع ما انعم الله في جميع ما خلق
لاجله في جميع الاوقات وكذا صرف الجميع في بعض ما خلق

الاعتقاد وح فعود الضمير الى كل منهما على السوية **قوله**
وهذا لا يناسب كون الثاني جزءا منه الظ ان الثاني فرد من
جزئه فان جزئه صرف اللسان والقول المخصوص فرد
منه لا نفسه والتوجيه بان صرف اللسان مطلقا قول
دال على التعظم من حيث ان ذلك الصرف ما مور به و
الاتيان به من هذه الحيثية دال على تعظيمه تعالى فهو
قول دال على التعظم تكلف بعيد بل الظ انه فرد من جزئه
والاول فرد من فرد جزئه فان قلت ما هو جزء الشكر
هو القول الخاص الذي يصدر عن اللسان استعمال الآلات
ما خلق لاجله لا القول المطلق وهو ليس جزءا مما صدق
عليه ليلزم كونه جزأ للشكر فالجواب ان القول المخصوص
الذي هو فرد من القول المطلق جزء من فرد الشكر وهذا
المفهوم الكلي جزء من مفهومه ولا فساد في ذلك قيل
ان القول المخصوص جزء من الشكر اذ باتفائه ينتفي ضرورة
ان من لم يحمد الله باللسان لا يكون شاكرا ولو كان فردا من
جزئه لم ينتف باتفائه مع تحقق فرد آخر من صرف اللسان
قوله يعني والاطلاع عليها فان قلت ان

ماهيتهما اي تحقيق ماهو بمنزلة الماهية للفظ الحمد و
الشكر فلا اعتراض بان ماهيتهما الكيفية بنا على ان
مرجع الضمير اللفظ لانه المبحوث عنه ههنا فافهم وصح
بان اللفظ عند اهل العرف حقيقة في معناه العرفي فلا
يرد انه ليس معناه الحقيقي مطلقا فان عند اهل اللغة
معنى اللغوي هو المعنى الحقيقي **قوله** كما يخصصه
اي في قوله واعلم ان قوله نحمدك **قوله** وبصفات الجلال
السرمدية اي الصفات السلبية الدالة على السرمد ففيه مسامحة
قوله كما بينهناك اولى اي حيث قلنا ان فعل اللسان
والاركان ما لم ينضم اليه فعل القلب لم يكن سكرا وجه
الاولوية انه ح يدل على جعل الاعتقاد ماخوذا معه
حيث ذكرنا يدل عليه ولكن يرد عليه انه ح ذكرنا يدل
عليه لا على تحققه كما انه اذا جعل للانصاف يدل عليه لا
على تحققه فيجوز ان يذكر ما يدل على الاعتقاد مع ان
الاعتقاد غير متحقق هناك اقول فعلى كل تقدير
لابد من تقدير مع الاعتقاد ليكون نظم الكلام هكذا
اعني ذكر ما يدل عليه مع الاعتقاد بذلك الانصاف او

قبل وصوله اليه عظمه وفعل فعلا منبئا عن تعظيمه ولم يفعل
بعد وصول الغلام اليه هل يعاقبه او لا طئ وظنك انه
يعاقبه اقول ويمكن ان يجاب بانه قال السيد قدس
سره لم يمكن لاحد الاتيان بهما على التمام والكمال لاستلزام
التم وكمال الشكر بان يقع باز اء كل نعمة مخصوصة شكر
وليس في ملاحظة النعم على الاجمال ملاحظتها بخصوصها
وهو لا يمنع جواز الاقدام على الشكر بهذا الوجه فتامل قوله
فلذلك قال وتحقيق ماهيتهما اي معناهما الحقيقي اعلم انه
سبق لفظ الحمد والشكر ومعناهما اللغوي فهذا الضمير
اما ان يعود الى لفظهما وذلك فاسد لان مهية لفظهما
ليست ماذكره فانهما الكيفية المخصوصة واما ان يعود الى
معناهما وهو ايضا فاسد لان المعنى العرفي ليس مهية المعنى
اللغوي وذلك ظ فاراد السيد قدس سره دفع المحذور فقال
المعنى العرفي الذي هو المعنى الحقيقي عند اهل العرف مشبه بمهية
الشئ من حيث اللزوم فانه لا ينفك عن اللفظ عندهم
حتى انه كلما اطلق فهم ذلك فهو لازم له واللازم بمنزلة
المهية فذلك المعنى كالماهية للفظ فلذلك قال تحقيق

ماهيتهما

المشهورة هي انه يجب باداء كل نعمة شكر وحكم لم يندفع السؤال و
الجواب بوجه آخر وهو ان كلام السائل في قوة منع المقدمة
المشهورة بناء على ان في هذه الصورة يحقق الشكر على جميع
النعم السابقة واللاحقة فيتضمن الشكر على نفس ذلك
الشكر فلا يقتضي شكرا آخر وحكم لا ينتظم ان يقال كلامنا مبني
على تلك المقدمة واجيب عن السؤال بوجه آخر و
هو ان الشكر على النعمة فرع على حصول تلك النعمة اذ المراد
من النعم المذكور في تعريف الشكر من يحقق منه الانعام كما هو
المتبادر فشكر كل نعمة هو الفعل المبني عن تعظيم المنعم الذي
يحقق منه ايصال تلك النعمة فما لم يحصل تلك النعمة لا يكون
الشكر شكرا عليه فان تعظيم من يترقب منه الانعام ولم
يحصل فيه بعد ليس شكرا اقول فيه مناقشة فانا اذا
اعطى سلطان مثلا شخصا شيئا وعظم السلطان التعظيم
اللايق به قبل وصوله اليه لا يقال له شكر نعمة السلطان
بل لو كان السلطان من قال من اعطيته شيئا فعليه الاقدام
بشكر نعمتي والا عاقبته عقابا شديدا فاذا قال لزيد
اعطيتك الغلام وكان السلطان من لم يكذب قط و

بانه لم يمكن به ايضا قلت يمكن ان يقال المراد به انه لا
يمكن الاتيان بهما معا وليس المراد الاتيان بكل واحد منهما
او يقال المراد من الحمد على الكمال ان يقع بازائه ليكون جميلا
حد وبازاء ذلك الحمد حد الى ما لا يتناهى وان لم يجب في حد ذاته
وقوع الحمد بازاء كل حد لجواز ان وقوع الشكر بازائه وقوله تم الفعال
لا تسلسما قرينه واضحة على ما ذكرناه واعترض عليه بانه
يمكن الحمد والشكر على جميع النعم السابقة واللاحقة جملة فكيف
يلزم التسلسل واجيب عنه بان لزوم التسلسل مبني على مقدمة
مشهورة هي انه يجب بازاء كل نعمة شكر آخر ولزوم التسلسل على
تقدير صدقها ظاهر قوله ان المقدمة المشهورة هي انه
يجب بازاء كل نعمة شكر اخر بحث فان اول نعمة وصلت من شخص
الى اخر لا يقتضي شكرا آخر فانه لم يتحقق قبله شكر وكذلك
يمكن ان يقع بازاء نعم كثيرة شكر واحد وذلك عيني منكر ولا يتأتى
في المشهور ان هذا الشاكر ليس بشاكر له ولا يسلب عنه
الشكر واذا كان المشهور انه يجب بازاء كل نعمة شكر اخر ولم
يتحقق عن هذا الشاكر فلم يمكن ان يقال انه لم يقدم على شكر
نعمة وهو ليس بشاكر لنعمة وليس كذلك كما لا يخفى فالمقدمة

المشهورة

لا يمكن الاسان بالحمد على الكمال لان ما يجب بازاء النعمة
هو الشكر دون الحمد كما لا يخفى فيجوز ان لا يقع بازاء هذه
النعمة الحمد بل الشكر وبازاء ذلك الشكر شكر اخر غير الحمد فلا
يلزم التسلسل في الحمد وقال بعض المحققين لم يمكن لاحد الاتيان
بهما على التمام اما الشكر فظ لتمام النعم المقتضية له واما الحمد
فلس الجميل وهو الانعام فاندفع ما يقال ان النعمة انما
يقتضي الشكر فالتمام فيه فقط اقول فيه ان الجميل انما
يقتضي وقوع الحمد بازائه دون الشكر اذا لم يكن انعاما اما
اذا كان انعاما فلا يقتضي وقوعه بازائه بل قد يكون يقع
بازائه الشكر من غير ان يكون حمدا وعلى هذا فيمكن ان يقع
بازاء الصفات الكمالية حمد بحيث لم يبق صفة كمالية لم
يقع بازائه حمد ولما كان ذلك الحمد من النعم يقع بازائه شكر
فلكل احد ان ياتي بالحمد على الكمال وان لم يمكن اتيانه بالشكر
على التمام والكمال اقول ولهذا صرح السيد قدس سره
بقوله لاستلزامه تسلسل الافعال الى ما لا تناهي ولم يقل
تسلسلها لانه غير لازم فان قلت على ما ذكرت يجوز الاتيان
بالحمد على الكمال كما صرحت به مع ان السيد قدس سره صرح

بين قولنا الله تعالى عالم وقادر وبين قولنا الحمد لله وكذا
في الشكر اقول وعلى ما ذكرنا اندفع ما قيل ان قولنا
نصفك بالكمال لا يدل على الاتصاف به لصدقه مع
كذب الاتصاف بخلاف قولنا انت متصف بالكمال فانه
لا يصدق بدونه وذلك لان قولنا نصفك بالكمال يدل
التزاما على ان فيك كمالا فانه ليس معناه انا نصفك بكمال
ليس فيك ولست متصفا به وهذا المعنى وصفه بالجميل
وقد عرفت ان اتصافه بذلك الجميل المحمود به عيني واجب
في كونه حمدا كما في مدح السلاطين فيكون ذلك حمدا فتامل
قوله وكذا الشكر يدل على كونه الخ اقول لا
يلزم من ذلك كون نشكرك شكرا لان الشكر انما يكون
في مقابلة النعمة وقولنا نشكرك وان كان دالا على كونه
منعما لكن لا يدل على وقوعه في مقابلة انعامه بل يجوز ان
يكون ذلك حمدا له كما لا يخفى اللهم الا ان يقال نشكرك في
قوة ان يقال انت منعم علي والظاهر ان الباعث على هذا
القول كون انعاما ولكن فيه تامل قوله الاسان بهما
على التمام والكمال لا يخفى ان كونهما من النعم لا يستلزم ان

الملايمات على مطلق الادراكات كما يفهم من ظاهر
عبارته قدس سره لا يخلو عن بعد فقوله هي الادراكات
اى ادراكات متعلقة بملايمات فاللام للعهد او بدل من
المضاف اليه هذا وان لم يخل عن تكلف ايضا لكنه
اقرب مما ذكر سابقا ولو قال وانما صرح بها لانها مشاركة
لها معا لكان اولى فافهم قوله واعلم ان قوله نحمدك
الخ المقصود من هذا الكلام دفع ما يتوهم من الحمد هو
الوصف بالجميل فلو قيل الله تعالى عالم قادر يكون ذلك
حمدا له لانه وصف بالجميل واما اذا قيل الحمد لله او نحمده
او مثل ذلك فلا يكون حمدا لانه لم يوصف بالجميل مع ان
الاوهام العامية تسبق الى انحصار الحمد فيما اسند على لفظه
او لفظ المشتق منه فاجاب بان عده من الحمد انما هو باعتبار
ما يفهم منه اجمالا الآن اما فانه لما علم ان الحمد هو الوصف
بالجميل علم مجملا انه لا يتعلق الا بمن يوصف بالجميل فاذا
تعلق باحد علم انه موصوف بالجميل وذلك حمد كما لا يخفى
وكذا نشكرك فانه معلوم انه متصف بالنعمة حتى يكون
تعلق الشكر به ونفس ذلك شكر كما لا يخفى ولا فرق في ذلك

مخالفا لفعل الجوارح اذا ورد عليه قلت نعم يجب
ذلك والا لم يكن ذلك الفعل شكرا كما من غاية الامر انه اعتبر
فى الحد التعظيم والتبجيل على سبيل الشرطيه ولم يصرح
ههنا بما يفيد ذلك اكتفاء بما مر فى تعريف الحمد او يقال
انه يعلم من هذا التعريف ان يكون تعظيما ظاهريا
وباطنيا لان المنعم بسبب كونه منعما لا يستحق الا التعظيم
الظاهرى والباطنى فلا حاجة الى التصريح به فتامل قوله
مع كونها وسائل الى نعم اخرى قيل ان كونها نعما ليس الا
بواسطة كونها وسائل الادراكات فانها مع قطع النظر
عن ذلك ليست نعما وذلك ظاهر والتكلف بان الوجود خير
محض فوجودها بعد التوسل بها الى الادراكات نعم اخرى
غير خال عن البعد وكذلك التكلف بان المراد من الحواس
محالها وهى نعم فى انفسها باعتبار مدخليتها فى تمام الخلقة
كما لا يخفى اقول يمكن ان يقال ان مراده من النعم الاخرى هى
اللذات الحاصلة من ادراك ماهياتها التى اشار اليها بقوله
كالحواس وملاءماتها فان اللذة ليست الا ادراك الملائم ولا شك
ان الادراك نعمة واللذة المترتبة عليه نعمة اخرى وحل

الملاءمات

قلت فعل القلب بدون فعل اللسان والاركان
يستقل بكونه شكرا غاية الامر انه مشروط في الاتيان بانضمام
شيء آخر معه لا في كونه شكرا وفيه انه ما لم يتم شيء لم يكن شكرا
ويمكن ان يقال ان معنى كونه منبئا ان من شانه ان يكون
منبئا بعد الاطلاع عليه وهو بنفسه من شانه ان يكون
منبئا بعد الاطلاع ومن هذا القبيل فعل اللسان في بعض
الصور كما اذا لم يطلع عليه فانه منبئ بمعنى ان من شانه الانباء
بعد الاطلاع **قوله** ما لم ينضم اليه فعل القلب اقول
فان قلت من اين علم كون فعل القلب شرطا لكون فعلهما
شكرا فانه فسر بالفعل المنبئ عن تعظيم المنعم وليس فيه ما يفيد
ذلك قلت الدليل الدال على وجوب اعتباره في الحمد
دال على وجوب اعتباره في الشكر فانه اذا عرى فعل اللسان
او الاركان عن التعظيم الباطني يكون استهزاء حقيقة فاكتفى
ههنا بذكر الاشتراط في الحمد فان قلت هل يجب
في الشكر عدم مخالفة بعض افعال الجوارح بالنسبة الى ما
هو مورد الشكر بان لا يكون فعل الجوارح مخالفا
لفعل اللسان اذا ورد الشكر عليه ولا يكون فعل اللسان

الشارح وهو قوله رعاية للمقابلة ليفيد ماذكره مع هذا
القيد التخصيص بالنعمة الباطنة فان قلت ان سلم ان
ملاحظة المورد يقتضي ان يراد من الالاء النعمة الظاهرة و
من النعماء النعمة الباطنة لكن ملاحظة المتعلق يقتضي
خلاف ذلك فان متعلق الشكر لما وجب ان يكون انعاما
وهو نعمة ظاهرة ناسب ان يكون النعماء نعمة ظاهرة
ومتعلق الحمد الصوف ان يكون نعمة باطنة وهي المزايا
الغير المتعدية فانها ليست نعما ظاهرة ولا يتعدى اثرها
حتى يعد من الظاهر وهذه مناسبة مرعية معتبرة بل
رعاية هذه المناسبة اولى من رعاية مناسبة المورد فانها
محتاج في الشكر الى مزيد تكلف قلت مورد الحمد اقرب الى
الحمد من متعلقه لان الحمد مثلا فعل اللسان والفواضل
امر قائم بالمحمود تعلق بها الحمد وكذا في الشكر ولا شك ان
اعتبار الاقرب اقرب قوله وان كان حقيا يستعمل
بكونه شكرا اقول ان قلت اسمعلا لكونه شكرا ممنوع فان
الشكر فعل ينبئ عن تعظيم المنعم ولا شك ان فعل القلب وحده
لا يكون منبئا ما لم ينضم اليه فعل اللسان والجوارح فلا فرق

حصرت صدورهم اى وقد حصرت فيكون المعنى ح الاء
هي النعم الظاهرة حين قيد المصنف رحمه الله الحمد به وعده
منه وكذا النعماء الخ وح فلا تعاكس بين كلام الشارح و
الحاشية لا يقال عد الحمد من الاء لا يقتضى ان يكون
نعمة ظاهرة فان النعمة الظاهرة يعد من النعم المطلقة الشاملة
للظاهرة والباطنة على ما لا يخفى لانا نقول عد الخاص
من العام ليس بمستنكر لكن تخصيص الحمد بالاء والشكر بالنعماء
يقتضى ذلك بحسب الظاهر ومجرد التفنن فى العبارة قلما
يفضى اليه فان قلت لما كان خصوص مورد الحمد
مقتضيا لخصوص الاء بالنعم الظاهرة فعموم مورد الشكر
يقتضى تعميم النعماء وشمولها للنعم الظاهرة والباطنة كما
لا يخفى وايضا ما ذكر الشارح رحمه الله من قوله الاء
هي النعم الظاهرة والنعماء هى النعم الباطنة وخص الحمد
بالاء والشكر بالنعماء لاختصاصه بالظاهر وعدم
اختصاص الشكر به ظاهر الاختلال لان ما ذكر من العلة
انما يفيد التعميم فى النعماء دون التخصيص بالباطنة قلت
قد صرح السيد قدس سره بما لا خلل له مدخل فى تتميم ما قاله

الاولى ان يحمل على تغايرهما اما لان التاسيس اولى من
التاكيد واما لان اخذ المترادفين متغايران اولى من اخذ
المتغايرين متحدان ولا يخفى عليك ما بين كلام السيد و
الشارح قدس سرهما من التخالف فان الشارح جعل
كون الحمد من النعم الظاهرة علة لعده من الالآء والسيد
قدس سره جعل عده من الالآء علة لتفسير الالآء بالنعم
الظاهرة وكذا في الشكر فبينهما تعاكس والمشهور في الجواب
ان ماذكره الشارح برهان لمي على ان الحمد من الالاء و
ماذكره قدس سره برهان انى على ان الالآء نعم ظاهرة
فلا تعاكس لان العد انى على ظهور الالآء وهو لمي للعد
فافهم اقول ولكن فيه ان ليس في نفس الامر ظهور
الالآء علة لعد الحمد منها كما لا يخفى فليس ذلك الا لما
في نفس الامر بل بمجرد تسمية احدهما انا والآخر لما وهذا
حاله ما ترى فالاولى ان يقال ان قول الشارح وخص
الحمد حال من الالآء فان الحال من المبتدا جايز على مذهب
المالك ولا بد من تقدير هنا لان الماضي المثبت لا يقع
حالا الا مع قد لفظا او تقديرا كما في قوله تعالى اوجاءكم

وعيوم فانه الوصف القائم بالمحمود وكذا ما صرح به من ان
الشجاعة باعتبار قيامها بمحلها محمود عليها فعلم ان المحمود
عليه والمشكور عليه ما يقوم بالمحمود والمشكور وليس هو
هو الواهب والعطايا بل هبة المواهب واعطاء العطايا
قوله ان سياقة المص رحمه الله يقتضي ان لما كان
الالآء والنعماء مترادفين بحسب اللغة والحمد والشكر
مختلفين فعدادهما من الالآء والاحق من النعماء يقتضي
بحسب الظاهر ان يكونا مختلفين فلهذا قال الشارح رحمه الله
الالآء هي النعم الظاهرة والنعماء هي النعم الباطنة وخص
الحمد بالالآء والشكر بالنعماء لاختصاصه بالظاهر وعلم
اختصاص الشكر به ويفهم من كلامه ان عد الحمد من الالآء
بواسطة ان الالآء هي النعم الظاهرة وكذا في الشكر ويمكن
ان يحمل كلام المص رحمه الله على ان الحمد والشكر متحدان مآ
فلهذا عدهما من الالآء والنعماء المتحدين مفهوما والحاصل
ان الحمد والشكر متغايران مفهوما متحدان ذاتا في بعض
الصور والالآء والنعماء متحدان فان نظر الى تغايرهما
يقتضي ان يؤخذا متحدين فانهما قد يصيران متحدين لكن

الشكر وخصوص متعلقه فافهم قوله وهي المزايا
المتعدية الى الغير قيل ان اريد بالتعدي وعدمه تعدي
نفس الفاضل دون الفضيلة فذلك بط لان نفس شئ منهما
لا يتعدى الى الغير وان اريد تعدى اثره فاثر كل منهما يتعدى
الى الغير كما لا يخفى فان اثر العلم يصل الى الغير كما يصل اثر السخاوة
اقول لا يخفى ان اثر السخاوة يتعدى من المعطى الى
الحامد مثلا فان اثرها المواهب والعطايا وهي متعلقة
من المحمود الى الحامد واما اثر العلم فليس يتعدى وينتقل
من المحمود الى الحامد بل ما يقال ان اثره يتعدى الى غيره
معناه انه بواسطة تفيض مثل ما علمه على الحامد ولكن
لا ينتقل منه اليه لانه لم يعدم فيه ولا ينتقل العرض وما
التزمه بعضهم من ان نفس المزايا قد يتعدى الى الغير لان
المراد من المزايا المتعدية هي المواهب والعطايا على ما يعلم
من قوله قدس سره اقول هو فاسد لانه يخفى ان
المحمود عليه والمشكور عليه امر قائم بالمحمود والمشكور فانه
لا يحمد ولا يشكر بامر لم يقم به يرشدك الى ذلك ما حققه
السيد قدس سره من ان الجميل المحمود عليه متناول للانعام

وح فلا حاجة الى ما ذكره السيد قدس سره من ان التعرض
بذلك لنوع خفاء فيه على ما لا يخفى ويمكن ان يجعل ما ذكرنا
وجه الخفاء الذي التزمه السيد قدس سره بان يقال لما
كان وجود الحمد بدون الشكر موقوفا على بيان ان الحمد
يتحقق بازاء عين الانعام ولم يعلم ذلك من كلام الشارح علله
ففيه نوع خفاء لعدم تصريحه به مع تصريحه بما له مدخل
في اجتماعهما وافراد الشكر عن الحمد بالتصريح بخصوص مورد
الحمد وعموم مورد الشكر وصرح بالعموم من وجه بينهما
فلا بد من التعرض بمادة افتراق الحمد عن الشكر ومادة
اجتماعهما فصرح بان الحمد يترتب على الفضائل وهو مادة
اجتماعهما اذا كانا باللسان ويترتب على الفواضل وهو مادة
افتراقه عن الشكر ووقوع الحمد بازاء الفواضل يعلم من قوله
لان الحمد قد يترتب على الفضائل فان لفظه قد يفيد انه
يقع تارة بازاء عين الفضائل وهو الفواضل وايضا قال
والشكر يختص بالفواضل وهو يفيد ان الحمد لا يختص
بشيء منهما فتامل قوله فلهذا تزل الاولين ترك
الاولين ممنه مع التصريح بخصوص مورد الحمد وعموم مورد

وليس فيه ذلك فكيف يجوز الاعتماد فافهم اللهم الا ان
يقال لما علم معظم ما اعتبى فيه في هذا المقام بل تمامه على
سبيل الاجمال وفصل هذا المجمل بعينه هناك علم انه هو
الشكر اللغوي ولهذا قال وانما لم يصرح بذلك ولم يفصله
فتامل قوله ففيه نوع خفاء قيل كيف يخفى وقد ظهر
من تعريف الحمد انه اعم من ان يكون بازاء النعمة او غيرها
فلعله اراد الخفاء في عدم تحقق الشكر هناك اجيب بان
الحمد الذي لا يكون بازاء النعمة قليل التحقق بل الاكثر وقوعه
في مقابلة الانعام وما يكون اقل وجودا يكون اخفى عند
التعقل فلهذا قال ففيه نوع خفاء واقول ان الشارح
رحمه الله لم يتعرض فيما سبق بان المحمود عليه مخصوص بالانعام
او عام ليشمل غيره ايضا وتكلف السيد قدس سره في بيان
عمومه بانه لما تعرض للمحمود به وهو عام يعلم منه عمومه
فلعمومه مدخل في عمومه فلهذا صرح الشارح ههنا بعمومه
كما صرح بخصوص مورده هناك نعم يتوجه ان يقال لم لم يصرح
به هناك واخره الى ههنا ويمكن ان يقال ان لبيان عمومه
مدخلا في بيان السبب فعده ههنا ليتفرع عليه النسب

ماذكره السيد للاعتماد على اللاحق وكل منهما جائز واما
ثانيا فلان الجميل بالنعمة وذلك ظاهر ومع ذلك صرح بكونه
مشكورا عليه حيث قال هو الوصف على الجميل واما ثالثا
فلان هذا التعريف من مخترعات هذا القائل وليس هو مما
عرفه به اهل اللغة وبعد اللتيا والتي بقي ما قاله السيد قدس
سره من انه لم يصرح بذلك ولم يعضله فان ماذكره ليس تصريحا
بالتعريف ويرد عليه ما اورده من ترك التصريح بما هو
من المقاصد ثم اقول وماذكره من ان الوصف ههنا
بمعنى الصفة وهي لا تختص بفعل اللسان ففيه ان الصفة
والوصف ههنا ليس بمعنى الحاصل بالمصدر بل الظاهر منهما
المعنى المصدري حيث قال هو الوصف بالجميل فانه لو كان
المراد به الحاصل بالمصدر فيكون هو الجميل بعينه لا بالجميل
فان الجميل وصف وصفه لزيد وذلك غني مخفي ولو اريد
به الحاصل بالمصدر لوجب التزام التعسفات البعيدة بما
واقول يرد على ماذكره السيد قدس سره ان ذلك
الاعتماد انما يكون مستحسنا لو وجدنا كلامه ما يدل على
ان الحد الاصطلاحي هو الشكر اللغوي اشارة او تصريحا

على ماذكره فى تعريف الحمد الخ قيل عليه ان مقصود الشارح
ههنا بيان المفردات التى تتالف منها قرائن الخطبة من
والشكر وغيرهما وترك معنى الشكر الذى هو احد المقاصد
اعتمادا على ما يريد كره بعد بعيد جدا فالاولى ان يقال ان
الشارح معنى الشكر يتصرف فيما ذكره فى تعريف الحمد بان
خصص الجميل بالنعمة بقوله والشكر على النعمة خاصة و
عم مورده بان قال ويكون باللسان والجنان والاركان
فخرج ان الشكر هو الوصف على الجميل الذى هو النعم باحد هذه
الثلثة على جهة التعظيم والتبجيل فان قلت قد صرح العلامة
بان الوصف يتضمن الدلالة على كونه باللسان فكيف يستقيم
الوصف بالجنان والاركان قلت ذلك غير مسلم فان
قول الجوهرى وصفت الشئ وصفا وصفه فالهاء عوض
من الواو يدل على انهما بمعنى ولا يختص الصفة بفعل اللسان
اقول اما اولا لا يخفى ان ماذكره لا يغنى من جوع لانه لم
يلزم مما ذكره تصريح الشارح بتعريف الشكر بل استخرجه
بتكلف تام من تعريف الحمد فقد ترك معنى الشكر الذى هو
احد المقاصد الا انه على ماذكره للاعتماد على السابق وعلى

ماذكر

بمنزلة الموارد الثلثة في الواقع من غير ظهور بمنزلة القول
المذكور اقول لما صرح بان الشكر على النعمة خاصة
علم ان الشكر تعظيم البته لان النعمة لا يكون باعثا الا على تعظيم
كما لا يخفى لا يقال قد يكون النعمة منشاء للتحقير كما اذا أعطى
شيئا قليلا فانه يصير سببا للتحقير لانا نقول النعمة من
حيث انها نعمة لا يصير مبدأ للتحقير بل الذي هو منشاء
التحقير قلتها دون اصل النعمة وذلك ظ ولما صرح بان مورده
اعم من الثلثة والمشترك بينها الفعل فكانه قيل فعل لتعظيم
المنعم وقد علم ان تعليق الحكم بالاوصاف يفيد عليه الوصف
له فكانه قيل فعل لتعظيم المنعم بسبب انعامه فالتفريع
انما هو على ذكر متعلقه والتعميم فيه وشموله للثلثة او
نقول لما فسر الحمد بالوصف بالجميل على جهة التعظيم
ولم يفسر الشكر بل عم فيه ما كان مخصوصا في الحمد فخصص
ما كان عاما فيه وما لم يتعرض بقي على حاله فكانه قال
بدل الوصف فعل للتعميم المستفاد من قوله مورده الثلثة
على النعمة خاصة على جهة التعظيم والتبجيل وما له فعل
ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب انعامه فافهم قوله اعتمادا

مع ان طريق الجواب متعين ٢ ومثل ذلك لا يقال ظاهرا نه
اختيار الشق الثاني من الترديد وبين قطعيه دلالتها بان
المراد انها قطعية الدلالة بعد العلم بالمساواة لانا نقول
فليس الدال هو الفعل بل مع خصوصيته فالاولى ان يقال
دلالة اللفظ على وقوع مدلوله من حيث كونه دالا عليه
لا يوجب بحسمه مثلا قولنا شجاعة زيد متحققة لا يوجب
عقلا تحققها فيه ودلالة الاثر على مؤثره دلالة قطعية
لانه لا يمكن صدور آثار الشجاعة عن زيد مع عدم تحققها
فيه فدلول تلك الآثار وهو الشجاعة ٢ دلالة الاثر متحقق
الوقوع ومدلول قولنا شجاعة زيد متحققة عين متحقق
الوقوع وهذا معنى ما قاله قدس سره فانها دلالة وضعية
آه قوله واما الشكر على عكس ذلك اي ان اريد
ان الشكر على عكس ذلك ٢ الظهور اي ظهران الشكر
على عكس ذلك فذلك بط كما لا يخفى وان اراد انه على عكس
ذلك ٢ الواقع فكيف يتفرع عليه قوله فكانه قيل لكن الدليل
الذي ذكره من قوله اذ متعلقه النعمة الواصلة صحيح بخلاف
التفريع اذ ليس خصوص التعلق وعموم المورد واشتراك الفعل

مستغن عنه ان هذا ليس مجازا وتكلفا بل المراد ان ما قيل
بالنسبة الى ما قال تكلف لانه ابعد وليس مقصوده من
نقل كلام الصوفية ان حقيقته الحمد ما قالوه ليرد عليه
ان كلامهم في مقابل كلام صاحب الكشاف غير مقبول لان
الكلام في معناه اللغوي بل الغرض ان المقصود الحقيقي
من الحمد اظهار الصفات الكمالية كما انهم تفطنوا كذلك
قوله وهذا اقوى لان الافعال الخ قيل عليه لا بد
من ان تعتبر خصوصية القول والفعل اولا وعلى الاول
فدلالة القول قد يكون قطعية بناء على تيقن صدق
القائل وعلى الثاني فدلالة الافعال ايضا غير قطعية
وانما يكون قطعية لو علم انها ناشية من تلك الصفات
وكيف يعلم ذلك مع ان منشاء الافعال قد يكون امورا متعددة
واجيب بان دلالتها موقوفة على العلم بكونها اتيا
لها وبعد ذلك يكون قطعية فلو لم يعلم المساواة لم يدل
عليها اصلا بل على امر اعم منها وهي ايضا دلالة قطعية
فصح ان دلالة الافعال قطعية مطلقا اقول ليس
في الجواب اختيار شق من شقي الترديد ودفع المحذور عنه

اسد في الحمام مثلا ولهذا لو اطلق ولم يذكر معه في الكتاب
لفهم اللسان كما لا يخفى **قوله** واعلم ان القول المخصوص
اي اعلم ان ههنا ثلثة اشياء يمكن ان يراد من قوله القول
المخصوص احدها الحمد وما يشتق منه فانه قول مخصوص دال
على صفة الكمال وثانيها الوصف بالجميل فانه ايضا كذلك
وثالثها قولك زيد عالم مثلا الذي هو من افراد الحمد و
الوصف المذكورين والاولان من حيث سبق ذكرهما
اقرب من الثالث والثالث من حيث وصفه بالمخصوص
وان كان لكل منهما نوع خصوص ايضا والمقصود من هذا
الكلام دفع اعتراض وارد على تعريف الحمد باعتبار انه عبي
جامع لخروج حمد واجب الوجود لنفسه فانه لا يمكن ان
يكون باللسان وقد اخذ هم في تعريفه وقد اجاب عن ذلك
بعض بانه مجاز باعتبار اطلاق اسم المسبب على السبب فانه
تعالى سبب لحمد العباد اياه فاطلق عليه الحامد ولكن باعتبار
هذا المجاز تكلف بعيد فاعتبر السيد مجازا آخر اقرب وليس
الغرض من قوله في حاشية الحاشية هذا هو التحقيق واما
ما يقال من انه تعالى حمد ذاته على السنة عباده فتكلف

ن كل حمد لكن مراده ظاهر ولما كان مقصوده قدس سره
بيان المعاني بين المحمود عليه به وكفى به ذلك ما ذكره أو كفى
به وان لم يكف به كونها محمودا عليها قياما بحقها بل لا بد
معه من كونها باعثة عليه فتامل قوله واما الوصف
بصباحة الخد اه ان حمل الباء على الصلة بعده لا يخفى
لانه يقتضى ان لا يكون الممدوح به عين اختياري مع التعرض
بالممدوح عليه فيكون اخص من الحمد ولم يقل به احد كما
مر وان حمل على السببية وهو الظ فيكون الممدوح عليه
اختياريا كالمحمود عليه ويكون بينهما ترادف حسب اعتبارهم
وعلى اي حال يعلم منه ان اختيارية الجميل سواء كان
محمودا به او محمودا عليه انما هي باعتبار نفسه او باعتبار
اثاره كما مرت اليه اشارة وقوله بدلالته على الافعال
الجميلة اى بكونه منشاء لها فافهم قوله لم يتبادر منه
الا فعل اللسان والتبادر من قرائن الحقيقة لا يقال اذا
قيل وصفت فلانا في هذا الكتاب مثلا بكذا وكذا لم يتبادر
منه فعل اللسان ومثل ذلك كثير لانا نقول قولك في هذا
الكتاب قرينة المجاز وهي صارفة عن فهم المعنى المتبادر كقولك

من الملكات النفسانية فقوله لم يكن هناك محمود عليه اي
اما لانه لم يتحقق هناك سوى الشجاعة او لان الشجاعة غير
اختيارية فان وجه على الاول فاذكر جواب عنه لان
المغايرة لا تجب ان يكون بالذات وان وجه على الثاني فماذ
قدس سره ليس جوابا كما لا يخفى وجعل الجواب قرينة لان المراد
بالسؤال هو الاول حاله ما ترى ولو سلم فللسائل ان يعود
ويقول اثبات المغايرة غير كاف اذ لا بد من بيان اختيارية
الشجاعة فالجواب على هذا التقدير ان يقال الاخلاق
قسمان احدهما طبيعية هي مقتضى الطبيعة والثاني اكتسابية
ولو لم يكن للكسب في الاخلاق مدخل لم يكن لتدوين علم
الاخلاق كثير نفع كما لا يخفى فيكون مطلق الشجاعة اختيارية
فصح وقوعها محمودا عليها او يقال انها اختيارية باعتبار
الاثار وهذا هو المراد من وجوب اختيارية المحمود عليه كما
اشرنا اليه وقد يناقش في قوله ليس هناك محمود عليه
بانه ان اريد انه ليس هناك محمود عليه في نفس الامر
فاذكر لا يدل عليه وان اريد انه ليس هناك محمود عليه
في اللفظ فلا فساد فيه لانه لا يجب ان يذكر المحمود عليه

بينهما لكن لما اخذ في تعريف الحمد لم يوجد في تعريف المدح
منع السيد قدس سره الترادف بناء عليه فان هذا اقدم في
المرتبة فافهم قوله ولا بد من اعتبار قيد زائد فانه
لو لم يقيد لدل التعريف على شمول المحمود عليه للاختياري
وغيره بعين ما استدل به السيد قدس سره على شموله للانعام
وغيره فافهم قوله فيختص الحمد بالفاعل المختار اقول
هذا غير كاف بل الواجب ان يخصص بكونه بازاء الفعل الاختياري
فما ذكره من باب الاكتفاء فافهم قوله اذ يجوز فيه
ان يكون الممدوح عليه اقول فيه ان ما ذكره لا ينيد
عدم اختصاصه بالمختار لجواز اختصاصه به لكن يكون
وقوعه بازاء امر غير اختياري لكن المراد غير مخفى قوله
فان قيل اذا وصف الخ اقول لهذا السوال احتمالان
احدهما ان يكون متفرعا على مغايرة المحمود به للمحمود عليه
المستفاد من وجوب كون احدهما اختياريا دون الآخر
فانه لا يتحقق ههنا المغايرة بينهما لان كلا منهما هو الشجاعة
والثاني ان يكون متفرعا على اختيارية المحمود عليه فان
المحمود عليه ههنا هو الشجاعة وهي ليست اختيارية لانها

عنه كما صرح بذلك السيد قدس سره فيما سياتي بقوله و
قيل ما اول بدلالة على الافعال الجميلة ولا يخفى على المنصف
الفطن ان ما ذكرنا من توجيه السؤال والجواب احسن
من تقديرهم اما اولا فلعدم الحاجة الى التكلف بعدم فوت
السائل او بجعل مدار الاعتراض قولهم مدحت اللؤلؤة
مع قطع النظر عن صفائها كما مر واما ثانيا فلعدم قبح التردد
لان التردد حينئذ في الجميل المحمود عليه كما ذكرنا واما ثالثا فلانه
على هذا التقدير لا يلزم حذف في التعريف بدون قرينة
دالة عليه فان ما اجاب به قدس سره انما هو بتقدير في
التعريف وما ذكرنا ليس تقديرا في التعريف كما لا يخفى واما
رابعا فلانه لا توهم كون المحمود به مخصوصا بالاختياري بعيد
غاية البعد لشيوع الحمد بما ليس اختياريا بخلاف المحمود عليه
وذلك ظ **قوله** كان الحمد مرادفا للمدح لان المدح
ايضا وصف بالجميل الاعم من الاختياري وغيره اقول
تعريف الشيئين بشيء واحد لا يستلزم الترادف بينهما مثلا
لو عرف الانسان بشيء له النطق والناطق به ايضا لا يستلزم
الترادف بينهما نعم لو وجد الشيآن بحد واحد لا استلزم الترادف

كانه قيل الجميل الذي هو المحمود عليه اما متناول
وغيره كالجميل المحمود به فيلزم ان يكون بين الحمد والـ
ترادف وليس كذلك للمثال المذكور وان خص بالاختياري
لم يكن وصفه تعالى بسبب صفاته الذاتية
مع انه قد يخص تلك الصفات منشاء لحمده وذا لا ينكره
في وقوعه ولا في كونه حمدا ولا يخفى سـ
عن جميع التكلفات سوى جعل الباء في قوله بصفاته الذاتية
للسببية وليس فيه زيادة تكلف ولا يخفى عليك انه لا يرد
عليه قبح الترديد في شمول الجميل الاختياري على ما في التوجيهين
السابقين فانه على هذا التوجيه الذي
بناء ترديد في المحمود عليه دون المحمود به الـ
وح لم يكن شيء من الجوابين المذكورين جوابا عـ
عن السائل هو ما ذكر في التوجيهين بقوله الجواب
لانا نقول للسائل ان نقول المقصود
عنه ما ذكر في الجوابين اقول وح تعين في الجواب
ان يقال انه مخصوص بالاختياري لكن المراد
اعم من ان يكون اختياريا بنفسه او باعتبار الـ

وا ـــ هذا التوجيه احسن من الاول لانه لا يلزم
على ا اخصية المدح كما لا يخفى لكن قوله صحة المدح با
ليس اختياريا لا يلائمه اللهم الا ان يقال المقصود منه
لازمه وهو انه لا يتعلق بغير المختار فانه اذا لم يصح بعد فان
الحمد يجب ا ب بازاء امر اختياري كما لا يخفى ثم اقول ـــ
يمكن توجيه ا ان يكون منعا لبطلان التالي ولم يتوجه
عليه ما ذكرنا ان يجعل الباء في قوله بما ليس اختياريا
للسببية فيؤول معناه الى منع جواز المدح بازاء امر غير اختياري
كالحمد وح يبطل ا ن مثال اللؤلؤة مصنوعا ويكون
بينهما ترادف على ما لا يخفى هذا على تقدير ان يجعل قوله وبهم
منع جوابا عن هذا الاشكال واما اذا جعل كلاما برأسه
وهو الظ المتبا ر الى الفهم لان مثل هذه العبارة لا
يقع جوابا عن سوال في التعارف المشهور فلا حاجة الى
هذه التكلفات والتزام هذه التعسفات اقول ـــ و
لهذا السوال توجيه آخر يندفع عنه الجوابان المذكوران
على اي توجيه ذكر ويكون مداره على ما ذكره السيد قدس
سره ا عموم الجميل المحمود به بدل على عموم الجميل المحمود عليه

كان

يتكلف بان مكارم الاخلاق يمكن ان يراد بها نفسها وح
لا يكون اختيارية وان يراد بها اثارها الاختيارية و
ح يكون اختيارية فالترديد فيه غير قبيح ولكن لا يخفى
بعده اذا عرفت ذلك فاعلم ان الجواب الاول المصدر بقوله
ويجاب جواب عنه على الاحتمال الاول حيث صرح بانه
محمود به ولا بد من محمود عليه اختياري في الحمد والجواب
الثاني المعبر عنه بقوله ومنهم منع الخ جواب عنها على الاحتمال
الثاني ومنع للزوم الترادف بناء على منع جواز المدح بامر
غير اختياري ومثال اللؤلؤة الدال على جواز المدح بما
ليس اختياريا لانه ليس للؤلؤة امر اختياري مصنوع لا
يمكن ان يستدل به ولما كان الجواب الاول تحقيقا قدمه
وعنونه بالجواب والثاني جدليا غير تحقيقي اخره ولم يعنونه
به وغير الاسلوب اشارة الى ضعفه وعدم كونه تحقيقيا
بناء على انه يلزم عليه ان يكون المدح اخص من الحمد و
لم يقل به احد ومدار الجوابين على منع الملازمة كما بينا
وبعضهم جعله هذا الجواب منعا لبطلان التالي وتسليما
للملازمة ولذا ذكر ان مثال اللؤلؤة الذي يبطل التالي مصنوع

على ما سنه هذا وان كان مخصوصا بالاختياري فلا يكون
وصفه تعالى بالصفات الذاتية حدا فلا يكون مدارا حد
شقي الترديد على المحودية والاخر على المحود عليه ليكون
الاعتراض مبنيا على الذهول اقول ولكن الاظهر
بحسب المقام هو الاول فانه اذا اعترض على التعريف و
ليس فيه تعرض بالمحود عليه ايضا فمن اين علم المعترض ان
هناك محودا عليه مغايرا للمحود به حتى يفرق بينهما ويؤيد
ذلك اعادة السيد قدس سره على ذلك اي على صفاتها في
قوله ولا يقال حدتها فانه لو كان العرض عدم اطلاق
الحمد لما احتاج الى ذلك اللهم الا ان يقال ذكره للمقابلة
بالمثال المشهور ثم اقول هذا الترديد منه قدس سره بعد
التصريح بقوله الجميل متناول للانعام وغيره من مكارم
الاخلاق ومحاسن الاعمال لا يخلو عن شيء لانه تصريح بتناوله
للاختياري وغيره اللهم الا ان يقال الترديد انما هو في
الجميل الواقع في تعريف الحمد مع قطع النظر عما ذكر قدس سره
وشموله له ولغيره في نفس الامر وذلك لا يستلزم قبح الترديد
ويجوز اطلاق العام وارادة المعنى الخاص منه ويمكن ان

اخوان وذلك بط لانه يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها
ولا يقال حمدتها ثم اعلم ان لهذا السوال احتمالين احدهما
ان يكون مبنيا على ذهول السائل عن الفرق بين المحمود عليه
وبه وكون الجميل محمودا به ولهذا ورد في احد شقي التردد
الشق بالمحمود عليه وفي الآخر بالمحمود به والثاني ان يكون
عالما بالفرق بينهما وبان الجميل محمود به ويكون ملخص
الاعتراض ان الجميل الماخوذ في التعريف ان كان مستفادا
للاختياري وغيره فيكون الحمد والمدح مترادفين مع انه
ليس كذلك اذ قد يستعمل احدهما حيث لم يستعمل الآخر
كما في مثال اللؤلؤ ويكون مدار الاعتراض اطلاق
مدحت اللؤلؤة وعدم اطلاق حمدت اللؤلؤة مع قطع
النظر عن قوله على صفائها وذكره بناء على اشتهار هذا
الكلام لا لان له مدخلا في الاعتراض اقول وهذا
هو الظ سواء بني الاعتراض على عدم الفرق او على الفرق
فانه لو وقع استعمال الحمد في اللؤلؤة ولكن لا على الصفا
لكان له مدخل لكن لم يقع استعماله فيها فليس المدار عليه
وان كان في كلامه قدس سره قرينة على خلاف ذلك

ولا جزئ له قبل ان سلب كونه جزأ مقصودا ههنا واما سلب
كونه جزئيا فما لا فائدة فيه لانه ليس في كلام السائل ما
يوهم ذلك واجيب بانه كلام على السند وهو غير
موجه اقول لا يخفى ما عليه لان مقصود القائل
الاستفسار عن فائدة هذا السلب وهذا الجواب لا يفيدها
لكن يمكن ان يقال ان الحمد بحسب معناه الاصلي شامل
لفعل الجنان والاركان شمول الكلي لجزئياته وسنشير الى
ذلك فلعل ان يتوهم متوهم بعد سلب كونه جزأ له انه يجوز
ان يكون جزئيا له بحسب معناه اللغوي ايضا فدفع ذلك
التوهم وقد اجيب بان سلبه استطراد السلب الجزء
قوله ثم الجليل ان تناول الخ هذه شبهة اوردت
على تعريف الحمد وحاصله ان الجليل المأخوذ في تعريف الحمد
اما مخصوص بالاختياري فلا يكون وصفه تعالى بصفاته
الذاتية حمدا مع انه ليس كذلك اذ يوصف بها في مقام
الحمد ولا ينكر على ذلك ولم يتعرض له السيد قدس سره
لغاية الظهور واما شامل له ولغيره فيلزم ان يكون مرادفا
للمدح كما هو مذهب صاحب الكشاف حيث قال الحمد والمدح

الجواب الاول من التردد في النقل وعدم الاحتياج
الى الرام ان المراد من النقل ما يظهر من حال الشخص
من التعظيم فانه خلاف الظ كما اشرنا اليه اولى فانه لا
يمكن ان يقال لم يقل احد باشتراط كون فعل اللسان
حمدا بان لا يخالفه افعال الجوارح واما ثالثا فلان ما
ذكره قدس سره من الجواب على تقدير التنزل عن المنع فكما
قال لانم انه قد اعتبر فعل الاركان ولو سلم فهو على طريقة
الشرطية **قوله** كل واحد منهما كما اشرنا اليه شرط الخ
اعترض عليه بانه اشار الى ان عدم مخالفة فعل الجوارح
شرط لا فعل الجوارح واجيب بان ذلك كلام على السند
الاخص وهو غير موجه وبان ما ذكره على تقدير التنزل
اى سلمنا ان فعل الجوارح معتبر لكن اعتباره بطريق الشرطية
حيث قلنا انما اشترط اقول لو اعتبر ان عدم المخالفة
فعل كما اجاب به بعض لصح الجواب من غير تكلف على ما لا
يخفى والاشارة ههنا شامل للتصريح فلا فساد ويمكن ان
يقال انه صرح بان التعظيم الظاهري والباطني شرط الحمد
وهما لا يحصلان الا بفعل الجنان والاركان فاعتبار الفعلين
بطريق الشرطية على سبيل الاشارة فافهم **قوله**

الاكتفاء في التعظيم الظاهري بعدم المخالفة الذي هو
الفعل بناء على ما ذكره المجيب ان يكتفي في التعظيم الباطني
بعدم اعتقاد الخلاف لان عدم ذلك الاعتقاد ليس
معروفا بشيء اخر يصير هو معه تعظيما باطنيا ما لم يكن هناك
اعتقاد موافق فان التعظيم الباطني منحصر في ذلك
الاعتقاد فلم يجز ان يكتفي فيه بعدم اعتقاد المخالف بخلاف
التعظيم الظاهري فان فعل اللسان امر وعدم مخالفة
افعال الجوارح امر اذا اقترن هو به يعتبر تعظيما ظاهريا
وح فلو اعتبر ان ترك المخالفة او الكف عنها فعل يكون
شرطا لكون فعل اللسان حدا لم يلزم فساد وانما عبرنا عن
عدم المخالفة بترك المخالفة او الكف لانه ليس في قولك
فعل زيد بيده فعل هو ترك الضرب وكف اليد عن الضرب
شناعة مثل الشناعة في قولك فعل زيد بيده فعلا هو عدم
الضرب وكيف لا يجعل مثل الترك والكف من الافعال والحال
ان مثل اترك ضرب يدك وكف يدك عن الضرب من الامر
وهو ما دل على طلب الفعل دلالة وضيعة اقول
وهذا الجواب من حيث انه يدفع به ما اورده الراد على

الجواب

توجيه السوال وصحة تعريفه على ما سبق وذلك الرد لا
يدفعه وما ذكر من الايراد انما يتوجه على جواب الاستاد
حيث سلم ان كل واحد منهما شرط لا على توجيه السوال مع
انه مدفوع عن كلام الاستاد من حيث ان المراد بالتعظيم
الظاهري هو ان يظهر من حال الشخص التعظيم اقول
ولا يمكن ان يجعل ذلك شرطا كما لا يخفى وهذا توجيه حسن
ودفع الرد كلام حق لكن فيه غائلة من حيث انه يلزم بعد
الاتمام ان يكون المعتبر في الحمد هو ان يظهر من حال الشخص
التعظيم لا فعل الاركان مع ان المجيب التزم ان الظ من التعظيم
الظاهري فعل وجعله السيد ايضا شرطا وذلك خلاف الظ
لكن يمكن التزامه لدفع المفاسد واما ثانيا فبان عدم مخالفته
فعل الجوارح فعل لها بناء على ان المراد الفعل اللغوي وهو اعم
من الوجودي والعدمي ورد بان الفعل اللغوي يشمل الحمل
ايضا كما يشمل الاعتقاد وعدم الاعتقاد فيلزم ان يكتفي بعدم
اعتقاد الخلاف كما اكتفي بعدم فعل الجوارح فلا يلزم مطابقة
الاعتقاد هف اقول يجب ان يعمل الفعل ههنا على
اللغوي ليشمل الاعتقاد فانه هو فعل الجنان ولا يلزم من

او يقال اذا قرن الفعل المخالف بالفعل الموافق لم يكن حدا
مع تحقق الفعل الموافق فاذا لم يتحقق اصلا فبالطريق
الاولى ان لا يكون حدا ولا يخفى ما فيها ايضا ومع وضوح
الحط لا حاجة الى امثال هذه التعسفات **قوله**
لا يقال فقد اعتبر الخ اعترض عليه بان هذا التفريع
غير مستقيم لان المعلوم مما سبق اعتبار عدم مخالفة فعل
الجوارح فلا يتوجه السوال مع انه سلمه والتزم كونه شرطا
واجيب اما اولا فبان السوال متوجه بناء على اعتبار
التعظيم الظاهري فان الظاهر منه فعل ينبئ عن التعظيم
اي من الجوارح ورد بان ذلك الفعل ان اريد به فعل
الاركان لزم وجوب اقتران فعل اللسان به ليكون حدا
اي بناء على ما اجاب السيد قدس سره ولم يقل به احد وان
اريد ما هو اعم من فعل اللسان والاركان لم يلزم اعتبار
فعل الاركان في الحد فلا يستقيم التفريع اقول لان الاعم
يمكن ان يعتبر باعتبار فعل اللسان دون غيره ولكن يلزم
ح ان يكون الجواب غير صحيح لان فعل اللسان لا يمكن
ان يكون شرطا كما لا يخفى هذا ودفع الرد بان غرض المجيب

بجميل وقرن ذلك الوصف بفعل من الجوارح يفهم منه
ما يخالف اتصافه به مثل صحل او ملح بصى او ايذاء بيد
او غير ذلك يفهم منه عدم التعظيم الظاهري اما اذا لم
يخالف شئ من افعال الجوارح الوصف بالجميل فهو تعظيم
ظاهري قطعا ولا يحتاج الى اقتران فعل آخر من الجوارح
بفعل اللسان بخلاف التعظيم الباطني فانه ليس الا بالاعتقاد
لانه لا فعل للباطن سواه فلو لم يتحقق لم تحقق فلهذا اعتبر
ههنا المطابقة وهناك عدم المخالفة فافهم ذلك فانه
نفيس جدا وح لا حاجة الى التزام ان ما ذكره من انه
لو خالفه افعال الجوارح لم يكن حدا لا يدل على ان التعظيم
الظاهري هو عدم المخالفة بل على ان التعظيم الظاهري
منتف في صورة المخالفة فانا نلتزم ان عدم المخالفة هو
التعظيم الظاهري مقرونا بالوصف الجميل وايضا يندفع به
ما سيورد عليه من ان فعل الجوارح ليس شرطا في الحد
كما سيجئ تفصيله ومع ذلك يمكن التكلف لوجوه اخر مثل
ان يقال انه وضع وجود الفعل المخالف وبين الفساد
من حيث المخالفة فيجب ان يتحقق الفعل الغير المخالف

وايد ذلك بعضهم بانه لذلك زاد لفظه حقيقته اشارة
الى انه في الواقع استهزاء اقول لا يخفى بعد ذلك ايضا
فانه كيف يقال ان الواصف الخايف من السلطان يستهزئ
به اللهم الا ان يقال انه يجوز ان يكون استهزاء لغة
وان لم يكن مستعملا في معناه اللغوي فيكون معنى قوله
استهزاء حقيقته انه استهزاء بحسب حقيقته اللغة خذ بحسب
الاستعمال المجازي العرفي فان قلت باي سبب صار
باعتبار العرف قلت يمكن ان يقال بعدم اعتبار العرف مطابقة
الاعتقاد بخصوصها بل اما اعتبارها او اعتبار التعظيم
الباطني الحاصل من الخافة او المصلحة ونحوها فتامل قوله
او خالفه افعال الجوارح اقول فيه انه اعتبر عدم مخالفة
فعل الجوارح وجعله تعظيما ظاهريا ومطابقه الاعتقاد
وجعله تعظيما باطنيا مع انه لا فرق بينهما فانه لو كفى في
التعظيم الظاهري عدم مخالفة فعل الجوارح لكفى في الباطني
عدم مخالفة الاعتقاد ولو لم يكف في الباطني عدم المخالفة
لم يكف في الظاهري ايضا وايضا كيف يعد عدم مخالفة فعل
الجوارح تعظيما ظاهريا اقول لا يخفى انه اذا وصف شخص

انه قصد المعنى الحقيقي وتعمد الكذب ليس اقرب من الزام المجاز
نعم لو قيل انه انما التزم ان المراد من مطابقة الاعتقاد معناه
المجازي فلا حاجة الى التزام المجاز في تلك الاوصاف لانه
كاف في دفع الاعتراض لكان له وجه فان قلت ما
المرجح لاعتقاد المجاز في مطابقة الاعتقاد دون الاوصاف
والحاصل ان السوال يندفع باعتبار المجاز اما في المطابقة
او في الاوصاف فما المرجح في اعتباره فيها على انه يمكن
ان يقال اطلاق الاوصاف وارادة معناها المجازي يراشد
تبادره الى الذهن من اعتبار ان المراد من مطابقة الاعتقاد
التعظيم الباطني مجازا كما لا يخفى قلت لانه وجب اعتبار
المجاز في مطابقة الاعتقاد لدفع الاعتراض الاول و
ذلك يدفع الاعتراض الثاني ايضا فلا حاجة في دفعه
الى اعتبار مجاز آخر كما اشرنا واما ثانيا فلانا نلتزم انهم
يعتقدون ذلك ورد ذلك بانه خلاف البديهة اقول
لا يخفى على المنصف ذلك اللهم الا ان يقال ان المراد الاعتقاد
اعم من الادعائي واقعي وفيه بعد لا يخفى لكن ليس خلاف
البديهة واما ثالثا فبالتزام ان ذلك استهزاء في الواقع

ان يكون المراد من الاعتقاد ما حصل في صميم الحامد لا
الاصطلاح الذي هو التصديق حتى يلزم من المناسد ما
يلزم لانا نقول ذلك خلاف الظاهر المتبادر المشهور و
لكن لا يخفى ان ذلك اقرب مما ذكر كما لا يخفى واما ثانيا
فبان المراد من الاعتقاد لازمه الذي انشاء التعظيم
اللازم للاعتقاد المطابق ومثل ذلك يوجد في الانشائات
اقول لو لم يحمل على هذا لظهر الفساد من وجه اخر وهو
عدم مطابقة الدليل المدعى فان الحاصل مما ذكر انه يجب
ان لا يكون عاريا عن مطابقة الاعتقاد والمدعى التعظيم
الباطني اما لو كان المراد ذلك اللازم ينطبق عليه بقي ان
يقال لم عبر عما هو الشرط بالملزوم وانه اذا كان اخباريا هل
يجب عليه اعتبار المطابقة اولا فتامل وعن الثاني اما
اولا فبان المراد من تلك الاوصاف معانيها المجازية وذلك
لا ينافي الاعتقاد ورد ذلك بان هذا خلاف الواقع اقول
الزام ان ذلك خلاف الواقع لا يخلو عن بعد فان من وصف
سلطان بلده بانه اعظم سلاطين الاقاليم لا يريد بذلك
المعنى الحقيقي وذلك ظاهر فتعين ارادة المعنى المجازي والزام

وقد حقق بعض المحشين هذا الجواب بان قال المراد مطابقته
الاعتقاد لما فهم من ذكر الواصف باللسان لا لما في نفس
الامر كما توهم اذ المقصود المطابقة بين ما ذكره الواصف
وبين ما في ضميره وان كان غير مطابق للواقع فالمراد
من مطابقة الاعتقاد بذلك الوصف التوافق بينه
وبين ما في نفس الواصف الحامد سواء كان ذلك مما
يتعلق به الاعتقاد او كان من قبيل الانشاء اقول
لا يرد عليه ما اوردناه على الجواب الاول ولكن يرد عليه
انه يجوز ان ما في الضمير لا يكون اعتقادا بل اما الانشاء
واما معنى تركيبي يقيدي الى غير ذلك وعلى ما ذكرنا اندفع
توهم اعتبار مطابقة الاعتقاد لنفس الامر اي مطابقته
اعتقادا اتصافه بالجميل كما ذكره المجيب الاول فلا يلزم
اعتبار مطابقة الانشاءات للاعتقاد اللازم عليه
لانه لا يجب ان يكون في الذهن اعتقاد مع ان ذلك
بعيد من وجه آخر لان الظاهر من سوق العبارة اعتبار
مطابقة الوصف للاعتقاد لا الاعتقاد الحاصل من الوصف
المتعلق باتصاف المحمود بذلك الجميل لا يقال يجوز

يذكر في مدح السلاطين اوصاف لم يعتقد اتصافهم بها
ولم يتصور هناك مطابقة الاعتقاد فلزم ان يكون استهزاء
وسخريه على ما ذكره وليس كذلك على ما لا يخفى واجيب عن
الاول اما اولا فبان المراد مطابقة الاعتقاد باتصافه
بالجميل فان وصفه به يفيد اتصاف المحمود بذلك الوصف
فان كان مقرونا باعتقاد اتصاف ذلك الشخص به يكون مطابقا له
والا فلا اقول لا يخفى فساده اما اولا فلانه يفهم منه
ان المراد من المطابقه الاقران وهذا ليس بصحيح لانه لا
يقال لتصور زيد المقارن لتصور القائم مثلا انه مطابق
له كما لا يخفى واما ثانيا فلانه اذا لم يوجد في الذهن الا الفعل
الانشائي المستفاد من الوصف على قصد التعظيم لا يكون
ذلك الوصف مطابقا للاعتقاد على ما ذكره فيكون استهزاء
وسخرية وفساده ظاهر واما ثالثا فلانه يلزم على هذا ان
يكون الحامد ما يكون معتقدا لاتصافه بجميع ما وصفه به
وكيف يلزم ذلك في مثل قول الشاعي شعر

الدر والدرى خافا جوده

فتحصنا بالبحر والافلاك

وخصوصا فى التعاريف فان مقام التعريف ليس مقام التاكيد
كما لا يخفى وقد يجاب بان استعمال كل من المترادفين فى فرد
غير فرد الآخر لا يناسب ترادفهما فى اصل الوضع لكن يتجه
انه لا يتجه الفائدة السابعة اقول استعمال اللفظ
الكلى فى الفرد لا يوجب ان لا يراد منه معناه الموضوع له
بل المراد منه ذلك المعنى فى ضمن هذا الفرد فان اطلاق الانسان
على زيد واستعماله فيه ليس بحسب وضع آخر ومعنى آخر وح
فلا يتجه ما يتجه وقد يجاب ايضا بانه مستفاد من التكرار
المفيد للكمال المستلزم لهما اقول اعتبار ان التكرار يفيد
الكمال والكمال يفيد اعتبار التعظيم الظاهرى والباطنى
لا آخر عن شئ كما لا يخفى وكذا الجواب بان شموله لهما يستفاد
من اللام المفيد للاستغراق لانه ح لا يكون افادة اشتمل
التعظيمين ناشيا من عطف احد المترادفين على الآخر
وهو بصدد ذلك وذلك ظ قوله اذا عرفت عن
مطابقة الاعتقاد الخ فيه اشكالان الاول انه قد يكون
الوصف بالجميل على طريقة الانشاء وح لا يكون هناك
اعتقاد فكيف يشترط مطابقة الاعتقاد الثانى انه قد

في الحمد فانه لم يعلم الا انه يجب في الحمد التعظيم والتبجيل كما لا يخفى
ويمكن ان يقال انه علم منه وجوب اعتبارهما فيه وهما شرطان
في الحمد في نفس الامر فكانه اشترط فيه ايضا ويمكن ان يقال
ان سوق عبارته دال على الشرطية حيث قال على جهة التعظيم
والتبجيل ولم يقل والتبجيل والتعظيم او مع التبجيل وهذا ظ
للمنصف ثم انه قال قدس سره في حاشية الحاشية قدم فائدة
العطف بين المترادفين اي في عطف الافتكار على التامل
من تقرير المعنى في الاذهان وقد انضم اليها ههنا رعاية
السجع العين على تلقي الاذهان للمعاني لكنه اشار ههنا الى
توجيه آخر واعترض عليه بانه كيف يكون الترادف مع
التغاير بالظاهرية والباطنية اقول قوله لكنه اشار
ههنا الى توجيه آخر لا يستلزم ان يكون مترادفين في هذا
الاستعمال بل الظاهر ان المراد انه ليس للتاكيد والتقرير فان
ذلك منطوق قوله توجيه آخر فكانه قال ان عطف المترادفين
قد يكون للتقرير كما مر وقد يكون لان يراد من احدهما معنى
ومن الآخر معنى آخر وح لا يكونان بهذا الاعتبار مترادفين
والباعث على ذلك ان اعتبار التاسيس اولى من اعتبار التاكيد

هو الوصف به لا نفسه كما صرح بذلك حيث قال اي
بذكره في مقابلتهما فيرجع تناوله لهما الى عدم تقييد الوصف
بكونه في مقابلة الانعام وغيره بل الى تعميم وقوع الوصف
بازاء الانعام وغيره فكيف يجعل تناول الجميل دليلا آخر
وعدم تقييد الوصف دليلا آخر ومن هذا القبيل التكليف
بان اللام في قوله للانعام وغيره للعلية وجعل ما هو صلة
التناول محذوفا اى لما كان الجميل متناولا للوصف الذي
لاجل الانعام وغيره وقيل هذا التوجيه لا يخفى ركاكته
على كل احد اقول الصواب ان يقال لا يخفى فساده
على كل احد لان الجميل لا يتناول الوصف الذي للانعام اللهم
الا ان يراد من الوصف ما لم يوصف به ولكن ذلك خلاف
الظاهر ولو اريد تصحيحه بان المراد ان الوصف بالجميل يتناوله
لظهر الفساد من وجه آخر وهو انه لا مدخل لتناول الجميل
بل لو كان مخصوصا لامكن ان يوصف به بازاء الانعام وغيره
فلا يكون هو دليلا وعدم التقييد في الوصف دليلا آخر
قوله وانما اشترط كون ذلك اقول فيه انه
ليس في كلامه اشارة الى ان التعظيم الظاهري والباطني شرط

وغيره كالمحمود به فكيف يكون عمومه يفيد عمومه قلت
لو لم يكن المحمود عليه متناولا للانعام وغيره لقيد باحدهما
كما قيد بالاختياري فلما لم يقيد باحدهما وقيد بكونه اختياريا
علم منه شموله لهما كالمحمود به فهو امر اختياري شامل
للانعام وغيره كما لا يخفى وقد يقال في بيانه ان ليس
المراد من قوله متناولا للانعام وغيره انهما من افراده
بل المراد تناوله لهما وقوعه عليهما بذكره في مقابلتهما
في قوله فيما هو بعد لعمومه النعمة الواصلة الى الحامد و
غيرها فان عموم الحمد للنعم بهذا المعنى فاذا كان الجميل
يقع على كل واحد منهما واخذ في تعريف الحمد فهم ان الحمد
يقع على كل منهما هكذا قيل اقول فان قلت اذا كان
الجميل متناولا بالمعنى الذي ذكر فقد كان في الكلام تصريح
بان الوصف يقع بازاء ما هو اعم مع انه قال ولم يقيد
ايضا الوصف الخ قلت شمول الجميل لهما لا يستلزم ان
يكون الوصف عاما من حيث وقوعه بازائهما لانه
يجوز ان يكون الموصوف به عاما والوصف به في مقام الحمد
خاصا كما لا يخفى ثم يرد عليه ان الواقع بازاء الانعام وغيره

يتبيد المط لا يقال اذا خصص المحمود به ليصح القضية الكلية
فكيف يكون عموم المحمود به دليلا على عموم المحمود عليه لانا نقول
انما وقع التخصيص بكونه اختياريا لا بكونه انعاما فيقع على عمومه
من حيث تناوله للانعام وغيره والحاصل ان الجميل المحمود به اعم
من ان يكون اختياريا او غيره وان يكون انعاما او غيره لكن
كل جميل اختياري يصح ان يقع محمودا عليه فعمومه من حيث
الانعام وغيره دليل على عموم المحمود عليه من حيث الانعام
وغيره ولو لم يتبيد المحمود عليه بكونه اختياريا لكان عمومه
مطلقا دليل على عمومه مطلقا واما دلالة عدم تبيد الوصف
على عمومه فلان عموم الحد يستلزم عموم المحدود والحد لما
لم يتبيد بكون عاما كما لا يخفى ثم اقول يمكن ان يوجه كلامه
قدس سره بوجه آخر بان الجميل المحمود به اذا كان عاما وتعرض
له ولم يتعرض للمحمود عليه مع ان الحمد لا يتحقق بدونه كما لا يتحقق
بدون المحمود به علم ان المحمود عليه من جنس المحمود به والاولى
التعرض له ليكون التعريف صحيحا فلما لم يتعرض له علم انه من جنس
الجميل فان قلت هذا فاسد لان الجميل اعم من الاختياري و
غيره والمحمود عليه مخصوص بالاختياري وان تناول الانعام

الباء فعدم جعل الباء صلة له وتقدير صلة له وجعل الباء
سببية كلها خلاف الظاهر مع التزام عدم ذكر المحمود به في تعريف
الحمد الذي هو كالملازم وذكر المحمود عليه الذي تركه في اكثر
التعريفات بحيث يستلزم فساد التعريف لان الجميل اعم من
الاختياري والمحمود عليه يجب ان يكون اختياريا وليس في
اللفظ ما يفيد ذلك فلو جعل محمودا عليه يلزم فساد التعريف
بخلاف ما اذا جعل محمودا به كما لا يخفى لا يقال الاشكال الالتزام
لانا نقول العمدة ذكر المحمود به واما ذكر المحمود عليه فقد
يترك ويقدر وقد يجوز ان يقدر المقيد بالاختياري وهذا اولى
من ان يذكر عاما شاملا كما لا يخفى على المنصف هذا وقيل
ان كلا من عموم الجميل وعدم التقييد دليل على عموم المحمود عليه
اما عموم الجميل المحمود به فبضم مقدمة هي ان كل محمود به يصح ان
يقع محمودا عليه فعمومه للانعام وغيره دليل على عموم المحمود عليه
لهما واعترض عليه بان هذه المقدمة باطلة في نفس الامر لان
المحمود عليه يجب ان يكون اختياريا دون المحمود به فكيف يصح
ان يقال كل محمود به يصح ان يقع محمودا عليه اقول لو قيد و
قيل كل محمود به اذا كان اختياريا يصح ان يقع محمودا عليه لصح و

الجميل الذي هو المحمود عليه في نفس الامر دليل لعلمنا بان المحمود
عليه اعم فافهم ولهذا قال ظهران الحمد قد يكون في مقابلة
النعمة اي ظهر علينا الرابع انه لا يحتمل التعريف لان الجميل اعم من
الاختياري وغيره والمحمود عليه يجب ان يكون اختياريا بخلاف
ما اذا كان محمودا به على ما لا يخفى لا يقال لو جعل محمودا به
لاهمل في التعريف ذكر المحمود عليه لانا نقول العمدة في
الحمد ذكر المحمود به ولهذا لم يترك قط بخلاف المحمود عليه وايضا
لو جعل محمودا عليه لاهمل ذكر المحمود به فهذا مشترك الالزام
مع انا نقول لو جعل محمودا به يجوز ان يستنبط منه احوال
المحمود عليه كما ذكره السيد قدس سره بخلاف ما لو جعل محمودا عليه
كما لا يخفى لا يقال ما ذكرت من الاشياء انما يتم في عبارة السيد
قدس سره ومقصود القائل ان الباء في عبارة الشرح يحمل على
السببية حتى لا يحتاج الى التكلفات التي التزمها السيد قدس
سره وليس مقصود القائل توجيه كلام السيد بذلك حتى
يدفع بما ذكرت لانا نقول هذا التوجيه لا يدفع الاعتراض
عن السيد كما علمت فهو لا يفيد ههنا مع انه لا يصلح توجيها
لكلام الشرح لانه خلاف الظاهر لان الوصف يقتضي صلة هي

قطعا على عموم المحمود عليه غاية الامر ان يسلم انه يلزم
منه عدم فهم التقييد في المحمود عليه لا فهم عدم التقييد
بكونه نعمة او غيرها هذا وقد يجعل المجموع علة واحدة اي جعل
علم تقييد الوصف مع عموم الجميل دليلا على عموم المحمود عليه
فانه لو لم يقيد الوصف بكونه في مقابلة النعمة ولم يكن
الجميل عاما بل خاصا بالانعام امكن ان يتوهم خصوصه ولو كان
متناولا للانعام وخص الوصف بكونه في مقابلة النعمة
لكان ايضا في خصوصه فيجيء عما يحصل المطلوب وقيل ان الباء
في قوله هو الوصف بالجميل للسببية وح فعمومه دليل على
عموم المحمود عليه كما لا يخفى اقول ففيه اشياء احدها ان
سيصرح السيد قدس سره بانه محمود به ولو جعل للسببية لصار
محمودا عليه كما لا يخفى الثاني انه ح فتصرح بكون الوصف
مقابلا لشيء يكون اعم من الانعام وغيره وليس مفهوم قوله
ولم يقيد ايضا ذلك كما لا يخفى بل العبارة الصحيحة ان يقال
وصرح بان الوصف في مقابلة شيء اعم من الانعام وغيره
وذلك ظ الثالث ان عموم الجميل ح عموم المحمود عليه لا
دليل على عمومه ويمكن ان يدفع الاخير بان غرضه ان عموم

ومن لا يحوز وهذا مثل ما يقال يا حسرتا فان التحزن الغالب
يوجب هذه الحسرة والندامة وقد وقع في التنزيل قالوا يا
حسرتا على ما فرطنا وامثال ذلك وايضا لو كان المنادي هو
القوم كما ذكرتم كيف يكون النداء للتعجب بخلاف ما اذا كان المنطق
كما ذكرنا وهذا مثل ما يقال يا للدواهي ويا للماء في التعجب من الماء
والدواهي فان المناسب فيهما ما ذكرنا فان قلت فعلى هذا
اي شئ وقع المنقبة قلت خبر مبتداء محذوف تقديره يا
للمنطق لك منقبة عظيمة العجب منك **قوله** ستم روحاني
بفتح السين والقاف بطلق في المعقولات وبضم السين وسكون
القاف في المحسوسات **قوله** لما كان الجميل متناولا للانعام
الخ اعلم انه قد اعتبر في الحمد شيآن احدهما المحمودية وهو الوصف
الذي يذكر في مقام الحمد وهو الجميل الذي يشمل الانعام وغيره
اختياريا كان او غيره والآخر المحمود عليه وهو الامر الذي اتصف
به المحمود وصار سببا للحمد والجميل المذكور ههنا هو المحمود به
كما سيصرح بذلك السيد قدس سره وقد افاد ان كلا من عمومه
وعدم تقييد الوصف بكونه في مقابلة النعمة دليل على عموم
المحمود عليه بل على ظهور ذلك واورد عليه ان عموم المحمود به لا يدل

بابطال بعض تلك الاقسام كما لا يخفى وان كان يحتمل ان
يكون الامر بالتامل لما ذكرنا سابقا **قوله** ويستجلب به
المزيد قد يقال استجلاب المزيد انما هو بالشكر لقوله تعالى لان
شكرتم لازيدنكم واما بالحمد فغير ظ والجواب ان الحمد ههنا شكر
ايضا لتصريحه بقوله حمدا لله على نعمه العامة والخاصة فالحمد
على النعمة مستجلب للزيادة فافهم **قوله** بل لما عداه من
اقسامها اقول فيه انه لو اريد اكتساب المنطق فانما هو
به ايضا فهو آلة له ايضا كما لا يخفى الا انه ليس فيه فساد
من حيث ان البعض منه آلة لبعض آخر فلا يلزم من كون المنطق
آلة للمنطق ايضا كون الشيء آلة لنفسه فتامل **قوله**
والنداء للتعجب والمنادى محذوف اقول الظاهر ان يقال
المنادى هو المنطق المعبر عنه بالصبي فان اللام للتعجب ودخول
لام التعجب ينبغي ان يكون منادي كما ان مدخول لام الاستغاثة
منادى مستغاث فان قلت كيف ينادى المنطق والمنادى ما يطلب
اقباله قلت التعجب من فضيلته ومنقبته يستدعي ذلك
كانه اعتبر انه لا يكون المتصف بهذه المنقبة الا شخصا كاملا
وايضا التعجب يوجب الحيرة بحيث لا يتميز بين من يجوز نداؤه

على الثانية اقول هذا غير كاف فان السوال باق بعد
باعتبار انه لم جاز العطف اذا لم يكن تامة ولم يجز اذا كانت
تامة اللهم الا بانضمام ما ذكرناه اليه واما عطف الرابعة
على الاولى فغير جائز ايضا لكمال الانفصال بينهما باعتبار عموم
الاولى وخصوص الرابعة كما مر واما عطف المجموع على
المجموع فلا يجوز لانه اذا كان بين اجزاء كل منهما مع اجزاء
الآخر كمال الاتصال فبين المجموعين كمال الاتصال ولكن
هذا الكلام محل تامل لان حكم الاجزاء لا يجوز ان يجري
في المجموع ولهذا امر قدس سره في آخر حاشية الحاشية
بالتامل حيث قال اندفع بما ذكر اولا العطف على الثانية
وبما ذكر ثانيا العطف على مجموع الاولين فتامل واما عطف
مجموع الاخيرين على الاولى فلاشتمالهما على الموكد للجملة الاولى
واما على الثانية فلاشتمالهما على الموكد لها فلا يجوز عطفهما
لا على الاولى ولا على الثانية ولكن حال هذه الدلائل
ما يرى مع انه يمكن ان يقال ما ذكره السيد قدس سره يفيد
عليه عدم بعض من تلك الاقسام ولا اشارة في كلامه الى
ابطال جميع اقسام العطف فلهذا امر بالتامل لعدم التعرض

عطف المجموع على المجموع وتعرض السيد قدس سره لبعض من
هذه الصور ونحن نتلو عليك ما يوضح الحق فاعلم ان كمال
الاتصال وكمال الانفصال يوجبان عدم العطف كما صرحوا
بذلك في علم البيان وبذلك لا يجوز عطف الثالثة على الثانية
لكمال الاتصال كما ذكرنا اولا لانه لو عطف الثالثة على الثانية
لجاز عطف الرابعة على الثانية لان المعطوف له حكم المعطوف
عليه مع انها لا يجوز ان يعطف عليها لكمال الاتصال ولا على
الاولى لذلك ايضا حيث صرح بان الثالثة يناسب الاولى
في مطلق العموم اما عطف الرابعة على الثانية فغير جائز
لان الهام حقائق المعارف علة لرفع الدرجات ولهذا
قال ثم بما يتوقف هو عليه اشارة الى عدم جواز عطف الرابعة
على الثانية فان قلت رفع الدرجات كما يتوقف على الالهام
يتوقف على هيبة الخيوة كما لا يخفى فلم عطف على احدهما دون
الاخرى قلت توقفه على الالهام توقف بلا واسطة و
توقفه على الهيبة بواسطة كما لا يخفى فذكر ليس في قوة ذكرها
وقد اجيب بان الالهام علة تامة للرفع بخلاف الهيبة
فانها علة ناقصة فلهذا جاز العطف بينهما دون عطفهما

المسائل الالهية التي هي من المقاصد فكانه اشار الى البراعة
فيكون الاشارة متحمة فافهم او يقال الاشارة اعم قوله
فهاتان القرينتان الخ اعلم ان الشارح رحمه الله اورد اربع
قرائن عطف الثانية على الاولى والرابعة على الثالثة ف
لم يعطف الثالثة على شئ لا على الثانية ولا على الاولى فاراد
قدس سره ان يبين نكتته في ذلك فافاد اولا ان المهام حقائق
المعارف موقوف على هبة الحيوة فذكره مع قوة ذكرها
لاستلزامه اياها فبينهما كمال الاتصال فلا يمكن العطف
وبهذا يدل على عدم جواز عطف الثالثة على الثانية وانها
مناسبة للاولى مع مطلق العموم اي ليس عموم الثالثة مثل
الاولى فانها عامة لكل ما ينال له الوجود بخلاف الثالثة
فلهذا لم يعطف على الاولى ايضا واما الرابعة فلا يجوز
ان يكون معطوفة على الثانية لانها مناسبة لها من حيث
الخصوص فلا يجوز عطفها عليها والتفصيل ههنا ان
يقال انه يتصور عطف الثالثة على الثانية او على الاولى
وعطف الرابعة على الثالثة او الثانية او الاولى او عطف
الرابعة على الثالثة وعطف المجموع على الثانية او الاولى او

على الدوام الخ قلت يفهم ذلك من انتسابها الى الله تعالى
او تقول يفهم من الفياض فان الدوام ماخوذ فى مفهوم
الفيض فان قلت ان الدوام ماخوذ فى مفهومه الاصطلاحى
وهو ليس مرادا ههنا قلت اشار قدس سره بهذا وبقوله الخ
الخ الى انه يمكن منه ارادة المعنى الاصطلاحى والا فلا فايدة
فيما ذكر ههنا كما لا يخفى قوله عن العلل الغائية العلة
الغائية والغرض متحدان بالذات متغايران بالاعتبار
فان الباعث على تحصيل الشئ اذا نسب الى الفعول يقال له العلة
الغائية ولهذا يقال للشئ ان له علة غائية واذا نسب الى
الفاعل يقال له الغرض كما ان الفائدة والغاية كذلك فان ما
يترتب على الشئ باعتبار ترتبه عليه يقال له الغاية فانها
حاصلة فى نهايته وباعتبار حصوله عنه يسمى فائدة قوله
ثم انه للاشارة الى براعة الاستهلال اقول براعة الاستهلال
جعل المبادي مناسبة للمقاصد وبعبارة اخرى الاشارة الى المقاصد
قبل الشروع فيها فقوله للاشارة الى براعة الاستهلال ليس
على ما ينبغى بل الاولى ان يقال فيه براعة الاستهلال ويمكن
ان يقال ذكر ذوارف العوارف وحقايق المعارف اشارة الى

بالمطابقة والجواب عنه اما بان يتآل وصف العلوم بالعطاء
باعتبار التصديقات فان اتصاف الافراد مستلزم لاتصاف
الهبة المطلقة او بان يقال ان الغرض ان التصورات لا يتصف
بعدم المطابقة فانهم قالوا كل صورة مطابق لذى صورته
فلا يتصف بعدم المطابقة وح فلا فساد فيما ذكر فتدبر قوله
جمع عارفة وهى العطية اى اولى الظان العطية معروفة
لا عارفة كما لا يخفى فكيف يقال لها العارفة اللهم ان يقال ان
العارفة ههنا بمعنى المعروفة فان كثيرا ما يقع احدى الصيغتين
بمعنى الاخرى او يقال انها بمعنى النسبة اى ذو العرف فان المعرفة
اذا تعلقت بشئ حصل فيه اثرها ويقال له المعرفة ايضا فان المصدر
يطلق على الاثر او يقال ان وصف العطية بالعارفة من
قبيل الجاز فى النسبة كما يقال المعيشة الراضية لكن هذا
الاخير انما يتصور فيما اذا اسند العارفة الى العطية لا فى ما ذكره
السيد قدس سره فانه فسرها بها فتامل قوله واراد بالعطايا
السيالة اشار بذلك الى ان اضافة الذو العرف الى العوارف
اضافة الصفة الى الموصوف فان قلت لا يلزم من سيلان
العطايا ان يكون دائمة مع انه اشار الى دوامها بقوله فانها

المقام بيناسب معنى الوهاب كما لا يخفى **قوله** الهام حقايق
المعارف اعترض عليه بان الالهام ليس من العطايا فقوله حض
تلك العوارف الهام الحقايق ليس على ما ينبغي والجواب عنه اما اولا
فبان يقدر مضاف في قوله من تلك العوارف اي حض من افاضة
تلك العوارف واما ثانيا فبان يجعل الالهام بمعنى الملهم على ان
يستعمل المصدر بمعنى المفعول ويكون الاضافة بيانية فكانه
قال حض من تلك العوارف الملهم الذي هو حقايق المعارف
لا يقال حقايق المعارف ملهمات لانا نقول المصدر
جنس يطلق على القليل والكثير وان لم يكن مستعملا في المعنى المصدري
والاول اولى لقلة التكلفات ولتصريحه بقوله واراد به افاضة
العلوم الحقيقية فانه يفيد عد الالهام من الافاضة لا من المفاضات
وهذا يابى عن الجواب الثاني كل الاباء وايضا فيه ان المصدر
بمعنى المفعول مجاز قليل مع ان الاضافة بمعنى اللام متبادرة
للبيان مجاز قليل ايضا **قوله** سواء كانت تصورية او
تصديقية قد يقال انهم صرحوا بان التصورات لا يتصف
بالمطابقة واللامطابقة ووصف العلوم الحقيقية بالمطابقة
والتعميم بانها اما تصورية او تصديقية يستلزم وصف التصورات

ان كلا منهما غير منقطع ولا منعدم فنقل الفياض الى الموهب
ثم منها الى الوهاب ويكون قوله واما بمعنى ذو الفيض اشارة
الى عدم النقل من المعنى الاصطلاحي الى معنى الوهاب ويكون
قوله ره حاشية الحاشية ان اطلق الفيض الخ بيانا لما سهل
عنه حتى يظهر النقلان لا بيان للنقل كما لا يخفى او يكون الغرض
انه اذا استعمل في الفعل الذي هو الاثر فله احتمالان كما
ذكرنا سابقا ولقد اطنبنا في هذا المقام بايراد احتمالات يمكن
ان تيفطن بها اولو الافهام احاطة بهم باطراف الكلام
ليتمكنوا من نقض ما يعتل النقض واحكام ما يستحق الاحكام
والابرام فان المقام من مزال الاقدام ولله الحمد ذي الجلال
والاكرام فان قلت لم جزم السيد قدس سره بان الفياض
في عبارة الشرح بمعنى الوهاب مع انه يجوز ان يراد به المعنى
الاصطلاحي كما سيشير اليه قدس سره في قوله فان الكمالات
فائضة على الدوام الخ قلت لان الالفاظ الواقعة في الخطب
انما يراد منها معانيها اللغوية كما يرشدك اليه تفسيرهم تلك
الالفاظ بالمعاني اللغوية ولان استعمال الالفاظ في المعاني
الاصطلاحية يختص بقوم فقوم بخلاف المعاني اللغوية وايضا

بمعنى الفعل ففيه التفصيل المذكور والتفصيل منزل منزلة
التفسير فلذا صدر حاشية الحاشية بقوله اي لا يقال ليس في
حاشية الحاشية بيان النقل بلا واسطة فكيف يجعل ما ذكره
فيها اشارة الى النقلين كما لا يخفى لانا نقول هذا على قياس
ما ذكر في اصل الحاشية وجعل اشارة الى النقلين بقرينة الشهرة
فيما لم يذكر فانه يمكن ان يقال ههنا ايضا انه صرح بالنقل بواسطة
ولم يصرح بالنقل بلا واسطة اعتمادا على الشهرة وعلى ما ذكر
في اصل الحاشية الرابع ان يكون ضمير قوله ومنه راجعا
الى الفيض الاصطلاحي ويكون الغرض من قوله على قياس
ما عرفت انه بمعنى الوهاب بالنقل منه الى معنى الوهاب اما
بواسطة او بغيرها والمعنى حينئذ انه من الفيض الاصطلاحي
الفياض الذي هو بمعنى الوهاب الواقع صفة للمبداء كما انه
من الفيض اللغوي الفياض الذي هو بمعنى الوهاب الواقع صفة
لله تعالى اما نقلا بواسطة او بغيرها اما النقل بغير واسطة
فبان يشبه الهبة بالفعل الدائم بجامع الدوام فيستعار له
الفيض فاشتق منه الفياض نقلا بغير واسطة واما النقل
بواسطة فبان يشبه المواهب بالفعل المتصل الدائم من حيث

على طريق النقلين ويكون قياسه على ما مر في تحقيق النقلين
فقط واما انه مستعمل في معنى غير الاصطلاحي منقول عنه
اليه على طريق النقلين ويكون القياس في النقل عنه بالطريقين
جميعا هذا ويمكن ان يوجه ذلك الكلام نوعا آخر من التوجيه
لا يستحسنه الا الفطن الذكي ولا يستهجنه الا العوج
البعض وهو ان يقال المراد من قوله ومنه المبداء الفياض اشارة
الى استعمال الفياض بالمعنى المجازي كما ذكرنا وقوله واما بمعنى
ذو الفيض اشارة الى جواز استعماله بالمعنى الاصطلاحي ويكون
قوله في حاشية الحاشية ان اطلق الفيض اصطلاحا الى آخره اشارة
الى انه اذا اريد من الفيض المعنى الاصطلاحي وهو الفعل
فله احتمالان احدهما انه يراد منه نفس ذلك الفعل الذي هو
الاثر وح يكون بمعنى النسبة لا عينى وثانيهما ان يراد من الفعل
تاثيره لا نسبته او يراد اتصاله ودوامه ثم نقل الى تاثيره وحينئذ
يكون منقولا عن المعنى الاصطلاحي على قياس ما عرفت من انه
اما بواسطة او غيرها كما فصلناه ويكون حاشية الحاشية
تفصيلا لقوله واما بمعنى ذو الفيض من حيث المعنى فان كونه
بمعنى ذي الفيض ليس الا على ان يراد منه الفعل واذا استعمل

انما يصير نقلا بالواسطة اذا نقل من المتعلق اليه كما اشرنا
به هناك وههنا لم ينقل قد مر سابقا ما ينبغي بدفعها فلا يحتاج
الى الاعادة الثالث ان يكون ضمير قوله ومنه قولهم راجعا
الى ما يفهم ضمنا اي من استعمال الفياض وصفا للشئ قولهم
البداء الفياض فانه علم من قوله الحمد لله فياض الخ ان الفياض
يستعمل صفة للشئ فقال ومنه البداء او يكون الضمير راجعا الى
الوصف بالفياض كما ذهب اليه بعضهم ويكون المقصود ان
الفياض كما يوصف الباري به من النقل بواسطة او عني واسطة
على التفصيل الذي مر ويكون الفياض ههنا بمعنى الوهاب ايضا
او يكون بمعنى النسبة بان يراد من الفيض المعنى الاصطلاحي وهو
الفعل نفسه ويكون ذلك منه اشارة الى ان الفياض في البداء
الفياض يمكن ان يراد منه المعنى الاصطلاحي كما انه يمكن ان يراد
منه المعنى اللغوي بخلاف الفياض في قوله الحمد لله فياض الخ
فانه لا يمكن ان يراد فيه ذلك وذلك ظاهر وانا خبير ببيان هذا
الاستعمال على ما ذكرنا عن بيان المعنى الاصطلاحي لافادة
جواز ارادته ههنا وهذا توجيه لا فساد فيه الا انه يفهم
من حاشيه الحاشية انه اما مستعمل في معناه الاصطلاحي

اوستعددة لانا نقول ذلك خلاف الظ المتعارف
وان كفى الاحتمال للوجه وقد يوجه كلامه هكذا ان قوله
ومنه البداء الفياض ان الفياض ههنا بالمعنى الاصطلاحي
لامنقول عنه وقياسه على ما مر من النقلين ظاما النقل
بعنى واسطة فبان ينقل من كثرة الماء الى اجمال الفعل
الدائم بعلاقة التشبيه بجامع النفع اوغيره واما النقل بواسطة
فبان ينقل اولا الى الفعل بعلاقة النفع او التعدى الى
الغير ثم منه الى اتصاله ودوامه بعلاقة التعلق انتهى و
لايرد على هذا الطريق من التوجيه ما يرد على طريق الذهبي
ذكرنا لان الفعل على هذا يمكن ان يراد منه الاثر لكن يرد عليه
بحسب الظ ان يطلق الفياض على طريق النقل بلا واسطة
على الفعل لا على الفاعل لانه المتصف بالاجمال والدوام
كما لايخفى وكذا على التوجيه للنقل بواسطة مع ان المقصود
بيان اطلاقه على المبداء لكن ذلك الوجه ليس ممن يخفى عليه
مثل ذلك فالظ عندنا وجهه علينا ولعل الله يحدث بعد الامر
التام امرا اللهم الا ان يقال ان وصف المبداء بالفياض بمعنى
انه فياض فعله وهو يصح والمناقشة بان الوصف بحال التعلق

الفيض ثم ينتقل منه الى الفعل بعلاقة التعلق وهذا هو النقل
بواسطة فاشتق منه الفيّاض للمبدأ وعلى هذا يجب ان يكون
الفعل في النقلين بمعنى المصدر لا بمعنى الاثر كما لا يخفى ولا فساد
في ذلك ولا في هذا التوجيه ايضا سوى قوله وان اطلق
على الفعل نفسه فهو بمعنى النسبة يتبادر منه انه يطلق في
النقلين السابقين على الفعل لا باعتبار نفسه فانه ان اطلق
عليه باعتبار نفسه فهو للنسبة وانما ذلك الفعل بمعنى الاثر
فان قلت يمكن ان يوجه النقل بلا واسطة بان ينقل الى
الفعل بمعنى التاثير كما ذكرت وبواسطة الى الفعل بمعنى الاثر
ثم ينقل الى الفعل بمعنى التاثير وح فقوله وان اطلق على الفعل
نفسه يتعلق به ولا فساد فيه كما لا يخفى قلت يابى عن
ذلك التوجيه ما قال في حاشية الحاشية ان اطلق البيض
على ايصال ذلك الفعل فانه صريح في ان النقل بواسطة هو ان
ينقل الى الايصال كما لا يخفى لا يقال يمكن ان يلتزم في النقل
بواسطة ان ينقل الى ايصال الفعل ثم منه الى الفعل بمعنى الاثر
ثم الى الفعل بمعنى التاثير لان النقل بواسطة كما يعدم هو ان
يكون بين المنقول عنه واليه واسطة سواء كانت واحدة

بفتح الفاء فكان منفولا بلا واسطة وكذا الفياض ايضا
فانه اذا كان الفيض ايصال الفعل فالفياض الفعل ثم نقل
منه الى الفاعل الموجد لذلك الفعل والاثر فهذا قياس ما عرفت
من النقلين ولا يخلو هذا التوجيه عن نوع تكلف من حيث
انه لم يصرح بما يفيد النقل بواسطة كما اذا جعل قوله فكان
الوهاب ماء زادا اشارة الى النقلين ايضا كما مر والعذر بان
اشتهاره بمعنى ايصال الفعل يقوم مقام ذكره تكلف الثاني ان
يكون الضمير راجعا اليه ايضا ويكون قوله على قياس ما عرفت
اشارة الى النقل من المعنى اللغوي الى ما هو صفة المبداء اما
بواسطة او بغيرها ويكون المعنى نقل الفياض من المعنى
اللغوي الى الاصطلاحي اما بلا واسطة بان يشبه المبداء بالماء
الكثير الزائد واستعير له الفياض او بواسطة بان يشبه الفعل
المتصل الدائم بالماء الكثير واستعير له الفياض ثم نقل منه
الى الفاعل هذا على تقدير ان لا يعتبر فيه المعنى الاشتقاقي
وان اعتبر فان يشبه الفعل بكثرة الماء الكثير الزائد بجامع النفع
واستعير له الفيض واشتق منه الفياض لفاعل الفيض فهذا
هو النقل بلا واسطة او يشبه ايصال الفعل به واستعير له

ذلك الفعل اليه كما اشار اليه في حاشية الحاشية حيث
قال اي ان اطلق الفيض اصطلاحا على ايصال ذلك الفعل
ودوامه فالفياض ههنا على قياس ما عرفت وان اطلق
على الفعل نفسه فهو للنسبة انتهى وح ان كان هو الفعل
بمعنى الاثر فاما ان ينقل منه الى الفعل الذي هو التاثير
اولا فان لم ينقل فالفياض بمعنى النسبة لان صيغة الفعال
ان كان من المصدر يكون للمبالغة كالضراب والقتال وان
كان من غيره يكون للنسبة كالثمار واللبان ولا شك
ان الاثر ليس مصدرا اشتق منه بل هو اسم جامد فيكون
بمعنى النسبة كما اشار اليه بقوله وان اطلق على الفعل نفسه
فهو للنسبة وان نقل الى التاثير واشتق منه الفياض يكون
ذلك نقلا بلا واسطة وذلك ظ فان قلت اذا كان
الفيض بمعنى الفعل فالفياض اي شيء هو حتى يكون منقولا
منه فانه يعلم مما ذكرته نقل الفيض بلا واسطة دون
الفياض قلت على هذا التقدير الفياض يطلق على
صاحب الفعل كما يطلق الثمار لصاحب الثمار وان كان
عبارة عن ايصال ذلك الفعل فاذا نقل الى الفعل ثم الى الفعل

في شئ من الآثار بل يكفي وقوع التاثير منه دائما هذا

قوله لا العوض ولا الغرض العوض ما يكون باعثا

الى الفعل ويعود الى الفاعل والغرض ما يكون باعثا على

الفعل سواء كان يعود اليه اولا فالغرض اعم مطلقا من

العوض ففيه كاف الا ان الغرض التصريح بالمراة وقد

يقال ان ما ذكر غير كاف في تعريف الفيض الاصطلاحي

لانه لا اشاره الى سعود الفاعل به ويتكلف في دفعه

بانه يعلم هذا القيد من قوله فعل فاعل بفعل لا العوض ولا

لغرض فانه لا يطلق الا على فعل فاعل شاعر وهو محل

المنع كما لا يخفى على انه لا يجب علينا اعتباره في مفهومه

فانه ليس في كلامهم ما يشعر بوجوب اعتباره في مفهومه

قوله ومنه قولهم المبداء الفياض الخ اقول

يحتمل وجوها من التوجيهات الاول ان يكون ضمير منه

راجعا الى الفيض الاصطلاحي اي من الفيض الاصطلاحي

الفياض الذي وقع صفة للمبداء اما على قياس ما عرفت

من النقل بواسطة او بغير واسطة او بمعنى النسبة

وتوجيهه هو ان الفيض هو الفعل بمعنى الاثر او ايصال

ولو اريد بما ذكرانه يفعل في كل وقت مع توقف فعله عليه
لم يبعد ولم يرد شئ اشهى ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا
فلان التزام كون لحاد المحدث في زمان ليس مما ينبغي لان
فعل الواجب تعالى والمعلول الاول على رايهم ليس زمانيا
والا لم يكن بين فعلنا وفعله تعالى فرق وليس كذلك فان
فعله تعالى بل فعل العقول عندهم متعال عن الزمان واما
ثانيا فلانه يلزم مما ذكره ان يكون لحاد الواجب تعالى المعلول
الاول في الزمان ايضا لما ذكر كما لا يخفى فلا وجه للتخصيص
بايجاد العلة الاولى المحدث واما ثالثا فلان قوله واما على
تقدير ان يكون المراد به فعل الى قوله فالامر اظهر يظهر منه
ان البياض ما يكون بعض افعاله في الزمان ويكون محتاجا
اليه ولا يلزم ان يكون جميع افعاله كذلك وح فيكون الفعل
الذي ليس في زمان لما كان فعلا لفاعل يكون بعض افعاله
في زمان يكون فيضا وذلك غير ظاهر فان الفعل الذي لا يكون
دائما ولا يكون صدوره عن الفاعل دائما لا يقال له فيض
باعتبار ان نوعا آخر من فعله دائم فهم اذا نزل بفعل دائما منزلة
اللازم يجوز ذلك لكن على هذا التقدير لا يحتاج الى اعتبار الدوام

بيغدم وهذا ظ واستعمال الدوام بهذا المعنى شائع لكن
وقع في كلام بعض في جواب سوال ذكر ان الدوام الذي
هو شمول الزمان يدل على ان الفياض لابد وان يكون فعله
زمانيا فيلزم ان لا يكون ايجاد ما هو سمعدم على الزمان
كايجاد المحدد وحركته مستلزما للفيض فان الاثر الحاصل
فيه ليس مما يفعله في الزمان مع ان المعتبر في فاعل الفيض
ان يفعله في زمان سواء كان ذلك موقوفا عليه اولا يكون
ولا شك ان ايجاد العلة كالعقل الاول للمحدد كذلك على
تقدير قدمه وقدم حركة المستلزم لتقدم الزمان كما هو
راى الفلاسفة وان لم يتوقف عليه لئلا يلزم الدور هذا
على تقدير ارادة ما هو الظ من هذا التعريف من ان الفيض
فعل يفعله في الوقت واما على تقدير ان يكون المراد به
فعل لنا على ينعل دائما ويحتاج في ذلك الى الزمان في الجملة
لا في جميع افعاله اذ من الجائز احتياجه في بعض الافعال
الى الزمان دون بعض فالامر اظهر هذا كله على تقدير
تسليم اطلاق الفياض على العقل الاول والمشهور اطلاقه
على العقل العاشر الذي ليس بعلة للمحدد وما يتفرع عليه

الا مقدرا على قوله ينعل ويكون معنى الكلام بكذا ما يطلق
على فعل فاعل الا ينعل دائما اى الا اذا كان صدور الفعل منه
دائما وعلى هذا التوجيهين يكون المقصود حصر اطلاقة على ذلك
الفعل نه ان يكون الفعل او الفعل دائما لا على حصر اطلاقه
على الفعل مطلقا هذا على منوال ما يحمله المحصلون كلامه
عليه من حيث انه يفهم من كلامه حصر اطلاقة على الفعل
مع انه غير محصور ولنا وجه وجيه آخر هو ان يقال
سلمنا ان المستفاد حصر اطلاقة على الفعل لكن اطلاقة على انضال
ذلك الفعل لا ينافي ذلك الحصر باعتبار تعميم الاطلاق
مواطاة واشتقاقا على ان يكون المعنى الفيض لا يطلق الا
على ذلك الفعل اما مواطاة بان يكون عبارة عن الفعل نفسه
او اشتقاقا لانه المتصف بالانضال فهو ذو فيض كما انه ذو
انضال وعلى هذا صح ان يقال انه لا يطلق الا على الفعل كما لا يخفى
ثم الظاهر ان معنى الدوام ههنا عدم انقطاع الفعل عن الفاعل
فلو كان متعلقا بالفعل بمعنى الاثر يكون معناه اثرا غير منعدم
ولا منقطع لا في الازل ولا في الابد ولو كان متعلقا بينعل
يكون معناه ذلك الصدور والتاثير غير منقطع عنه ولا

والاثر لا ينفك عن دوام الفاعل كما لا يخفى فلا يجب التقييد
بدوامه لفظا هذا وقد اعترض على قوله انما يطلق على فعل
فاعل آخر ان المستفاد من هذا حصر اطلاق النيض على ذلك
الفعل مع انه صرح في حاشية الحاشية بان يطلق على ايصال
ذلك الفعل ايضا فبينهما تنافي واجيب عن ذلك بوجوه اما الاول
فبان انما ليست للحصر بل للتاكيد لان ان للتحقيق وما مزيدة
لزيادته فهي تفيد التاكيد والمبالغة في اطلاقه على ذلك الفعل
وهذا الجواب بعيد غاية البعد لان استعمال انما انما هو للحصر
كما لا يخفى على المتدرب واما ثانيا فبان هذا الحصر اضافي بالنسبة
الى فعل لا يدوم لاحتيتة حتى لا يطلق على غيره وذلك الجواب
اقرب من الاول وان لم يخل عن نوع بعد ايضا وقد يدور
في خلدي ان المستثنى لا يجب ان يكون الفعل حتى يكون
نظم الكلام هكذا ما يطلق الا على فعل فاعل آخر ليلزم ما
ذكر بل يجوز ان يكون قوله دائما ويكون نظم الكلام هكذا ما
يطلق على فعل فاعل يفعل الا دائما اي الا اذا كان دائما وكثيرا
ما يحذف لفظة اذا كان مثل قولهم ضربني زيد قائما فانه في
معنى ضربني زيد حاصل اذا كان قائما كما صرح به او يكون

يكون صدوره عنه دائما فالجواب ان لقوله يفعل احتمالين
احدهما ان ينزل منزلة اللازم ويكون معناه يحصل منه
الفعل والثاني ان يكون متعديا ويكون مفعوله وهو ضمير
الفعل محذوفا فان كان الاول فلا اشكال لان تعلقه
بفعل يقتضي ان يكون حصول الفعل بالمعنى المصدري
منه دائما لا حصول اثر خاص حتى لا يتصور التكرار و
نظير ما ذكرناه قولهم فلان يعطي ويمنع اي يفعل الاعطاء و
المنع ولا يحتاج يعطي الى مفعول كما لا يخفى وان كان الثاني
فمقول ان قوله فعل فاعل يحتمل وجهين احدهما ان يكون
المراد جنس الفعل وعلى هذا فلا اشكال ايضا لان معنى
على فعل فاعل يفعل ذلك النوع من الفعل دائما والثاني
ان يراد الفرد من الفعل وهو بعيد غاية البعد فمقول
المراد بفعله دائما تجديد امثاله فان العرف لا يفرق بين
الشيء ومثله واما تعليق قوله دائما بقوله فاعل او بضميره
فلا وجه له لانه اذا لم يكن اثر الفاعل ولا تاثيره دائمين
ويكون وجود ذلك الفاعل دائما لا يقال له فياض
ولا لذلك الاثر والتاثير فيض مع ان تعلقه بالفعل المصدري

ان الفعل بكسر الفاء قد يطلق ويراد منه الاثر الحاصل من
المصدر كما يقال للكسي الحاصل للمكسو انه فعل زيد وقد يطلق
ويراد منه نفس التأثير والفعل بالفتح مخصوص بالاخير فقوله
فعل فاعل يحتمل ان يراد من الفعل الاثر وان يراد منه
التاثير فان كان المراد منه الاثر يكون مفعول يفعل ضمير
عايد اليه محذوفا ويكون المعنى الفيض هو فعل فاعل يفعل
ذلك الفعل دائما وح يكون قوله دائما امّا متعلقا بالفعل
على انه حال منه اي يطلق على فعل فاعل يفعل ذلك الفعل
حال كون ذلك الفعل دائما وعلى هذا الوصدر من الواجب
تعالى شئ واحد هو العقل الاول وهو دائم الوجود يمكن
ان يقال له تعالى فياض على مذهب الحكماء او متعلقا
بقوله يفعل اي يكون صدور ذلك الفعل عنه دائما
وعلى هذا فلا يجب ان يكون ذلك الاثر باقيا على الدوام
بل ان يكون الصدور عنه دائما وعلى هذا لا يقال الفياض
على الله تعالى على مذهبهم كما لا يخفى واشتهار اطلاق
الفياض على العقل العاشر يؤيد ذلك فان قلت اذا
صدر فعل عن فاعل فلا يمكن صدوره عنه مرة اخرى فكيف

الى معناه يعني الى ما صدق معناه عليه على تقدير في الكلام
فاندفع السوال وهذا التوجيه اولى من الاول من حيث ان
النقل بالواسطة على هذا بالمعنى المشهور بخلاف الاول و
لا فساد فيه من حيث عدم الاشارة الى النقل بالواسطة
فان المفهوم منه بصريح اللفظ انه نقل الى الذات الوهاب
وهو اعم من ان ينقل بعده الى مفهوم الوهاب او لم ينقل
بل تقول فيه اشارة الى النقل حيث قال اولا الفياض
الوهاب والظاهر ان المراد مفهومه مع كونه عامله فيما بعده
والمتبادر النقل الى الذات فقط فمجموعها اشارة الى التعليق
ويمكن ان يوجه النقلان بوجه آخر اما النقل بلا واسطة
فظ واما بواسطة فبان ينقل الفيض اولا الى صفة اخرى
لما كالكثرة المودية الى السيلان مثلا بطريق المجاز
ثم منها الى الهبة لكن هذا لا يخلو عن بعد من حيث انه ليس
في اللفظ ما يشير الى هذا النقل فلا يلائم قوله اي الفياض الخ
والفيض في الاصطلاح اي اصطلاح الحكماء لما ذكر معناه
اللغوي والمجازي اللغوي بين المعنى الاصطلاحي له وهو
فعل فاعل يفعل ذلك الفعل دائما لا لعوض ولا لغرض اعلم

كما اشار اليه بقوله فكان الوهاب ماء زادا وتبعيه بان
يعتبر فيهما معنى الاشتقاق ولم يصرح بذلك اعتمادا على
التعارف المشهور من ان الاستعارة في المشتقات مطلقا
تبعية ولما لم يشهر وجه كون استعارتها اصلية صرح به
وجعل المشهور الغير المذكور في قوة المذكور فقال اي الشارح
آخ لكن في هذا التوجيه ان المشهور من النقل بواسطة ما
قرعنا به سمعك ويمكن ان يوجه النقل بواسطة او بغيرها
في قوله فكان الوهاب آخ بانه لما شبه ذات الفياض بذات
الوهاب واستعير لها الفياض فاما ان يطلق الفياض على
تلك الذات او ينقل منها الى مفهوم الوهاب والاول النقل
بلا واسطة والثاني بواسطة فان قلت هذا فاسد
لانه قال قدس سره اي الفياض منقول الى معنى الوهاب
اما بواسطة او غيرها واذا انتقل الى ذات الوهاب لم يكن
منقولا الى معناه قلت قد يطلق المعنى على ما صدق
ذلك المعنى عليه وان كان مجازا ومن هذا القبيل التعريف
بالمثال مثل قولهم الاسم كزيد فان زيدا وامثاله ليس معنى
الاسم بالحقيقة كما لا يخفى ومثل ذلك كثير او سكلف في قوله

يذ هذه الحال وصفا لمواهبه فان ذلك خلاف الظ وانه
لو عطف على قوله الفياض الوهاب لكان حال الفياض كما
ان المعطوف عليه كذلك واما اذا عطف على قوله كان الوهاب
ما زاد الخ يكون المعطوف عليه حال الوهاب والمعطوف
حال الفياض فيفوت الازدواج والمناسبة بين المعطوف
والمعطوف عليه فافهم ولا تغفل عن ذلك لكن فيه انه
لم يعطف على قريبه الذى له صلاحية عطفه عليه وانه
عطف على بعيد من حيث المعنى وهو خلاف الظ كما لا يخفى
وانه ح يكون حاشية الحاشية على قوله كان الوهاب
فقط وقد نقل انه قدس سره كتب على قوله او هو وصف
وذلك لانه عن شئ فان لفظه اى المفسرة غير مناسب
لانه لم يصرح بالنقل بواسطة ح حتى يستعمل لفظه اى التى
للتفسير ولكن الامر فى ذلك سهل وعلى هذا التقدير فبيان
النقل بواسطة وغيرها فى قوله فكان الوهاب ما زاد
اما بان يقال المراد بالواسطة فى النقل العلة واشار
بذلك الى الاستعارة التبعية فكانه قال الاستعارة اما
اصلية بان لا تعتبر فى الفياض والوهاب معنى الاشتقاق

الا اذا كان اضافته الى الفاعل كما لا يخفى وهكذا قيل
الوصف بحال المتعلق ههنا غير متصور لانه لم يطلق الفياض
على الذات بل فياض ذوارف العوارف وهو وصف الذات
اجيب بانه اطلق الفياض على الوهاب اما بلا واسطة او
بواسطة ثم اضيف هذا ويحتمل ان يكون معطوفا على قوله
الفياض الوهاب من حيث المعنى كانه قال الفياض الوهاب
فهو وصف لله تعالى بحال نفسه او هو وصف له تعالى
بنعت مواهبه فيكون ضمير هو راجعا الى الفياض وضميره
راجعا الى الله تعالى ويكون معناه الفياض وصف لله تعالى
بنعت مواهبه فيكون الفياض حريا قياما على لزومه ويكون
اضافته الى الفاعل فالمعنى الحمد لله الذي ذوارف عوارفه
فياض وحري يجوز ان يكون الفياض مستعملا في معناه اللغوي
الاصل ويكون اضافته الى ذوارف العوارف اضافة
المشبهة به الى المشبه كما في قولهم لجين الماء اي الماء الذي
هو كالجين فيكون المعنى الحمد لله الذي ذوارف عوارفه
كالفياض ولا حاجة حينئذ الى بعض التكلفات من جعل الوصف
بمعنى الاسم ومن كون المراد انه وصف لمواهبه اولا وان لم يكن

وهو التعليم وبالنسبة الى قابلها بالتحصل فيه وهو التعلم
فان التعلم ليس الا حصول صورة في المتعلم غير حاصلة فيه
من معلم يحصلها فيه وهو معقول معنى كلامه ان وجود الهيولى
بالنسبة الى المواهب فيض لانها قابلة لهذا الوجود من
المبدأ وبالنسبة الى فاعلها افاضة فان الافاضة ايجاد
الفيض في الغير فيكونان متحدين هذا على تقدير ان يكون
قوله او هو عطف على قوله فكان والمعطوف والمعطوف
عليه جميعا بيان لكون الفياض وهابا اما نقلا بواسطة
او بغير واسطة وليس في هذا التوجيه فائدة سوى ان
اطلاق وصف المواهب على الفياض الذي علم من قوله
او هو وصف له بنعت مواهبه لا يخلو عن شيء بل الظ
ان يقال او هو منقول اليه بنقله الى المواهب ثم منها
اليه ويمكن الاعتذار بان المراد او هو اسم له باسم مواهبه
اي يسمى باسم مواهبه وفيه ايضا ان اضافة الفياض
الى ذوارف العوارف اضافة الى المفعول لان قوله او هو
في حيني فكان وهو بيان لكون الفياض وهابا فكيف
يكون وصفا لله تعالى بحال متعلقة لان ذلك لا يتصور

لكن هذه الذات مستلزمة لمعنى الهبة ففي الفياض معنى
الهبة كما ان في الاسد معنى الاجتراء وفي الله معنى المعبودية
من غير ان يستعمل لفظ الله في معنى المعبودية ولفظ اسد في
معنى المجترى فيتعلق بهذه الالفاظ ما يصح ان يتعلق بالالفاظ
الدالة على هذه المعاني فيصح ان يعلله اعماله قيل ان يشبه
الهبة بكثرة الماء غير حسن بل اللايق ان يشبه الهبة بالافاضة
وهو واضح غاية الوضوح والقول بان الفيض ههنا بمعنى
الافاضة ينافي قوله من فاض وقوله مكان الوهاب الخ و
جواب بعض الفضلاء بان وجود المواهب بالنسبة اليها فيض
وبالقياس الى مبدأها افاضة كلام لا يفهمه الا من خصه
الفياض بقوة صافية عن قوى العقل النظري اشهى اقول
ولا يخفى عليك ان مقصود السائل ان الفيض لازم والهبة
متعدية فيجب ان يشبه بالافاضة المتعدية ايضا لتحقق
المناسبة بينهما وقد عرفت ما هو الحق فيه واما جواب
بعض الفضلاء فهو ما قاله الشيخ في الشفاء من ان التعليم
والتعلم والتحرك والتحريك متحدان بالذات متغايران بالاعتبار
فان حصول الصورة العلمية الحاصلة بالنسبة الى فاعلها بالتحصيل

الاشتقاق على ما ذكرت ويكون الاستعارة اصلية حيث
لم يشبه الهيئة بالفيض بل ذات الوهاب بماء زاد فكيف يضاف
الى ذوارف العارف فان تلك الاضافة اضافة الصفة
اما الى الفاعل او المفعول على ما ستعرف ذلك لا يقال
يمكن ان يشبه المعنى اللازم بالمعنى المتعدي يجامع فيما
ويستعمل فيه فيتعلق بما يتعلق هو به ولا فساد في ذلك
لانا نقول ان ذلك لا يتصور في تشبيهه ذات
الوهاب بماء زاد واستعارة الفياض لذات الوهاب فان
ذات الوهاب غير متعد ولو قلت بنقل الفياض من الذات
الى مفهوم الوهاب لكان النقل بواسطة بلا اشتباه قلت
ان الاستعارة لذات الوهاب وان لم يكن فيها معنى
الاشتقاق لكن قد يعتبر في الذوات معاني المفهومات
الصادقة عليها من غير ان يستعمل الالفاظ الدالة عليها
في تلك المفهومات ويصير حكم تلك الالفاظ الدالة على
المفهومات مثل اسد علي وفي الحروب نعامة ومن
هذا القبيل قوله تعالى وهو الله في السموات والارض
وجه يقول الفياض وان اطلق على الذات وهي مضاف

مرسلا فيكون النقل بواسطة بالمعنى المشهور
وعلى هذا يكون ضمير هو راجعا الى الفياض
الوهاب فالمعنى ان الفياض وصف للوهاب بنسبة
ذلك الوهاب فان قلت على ما ذكرت يكون وصف
الوهاب به ليس وصفا بحال متعلقه بل النقل بواسطة
يقتضى ان ينقل الفياض الى معنى الوهاب على ما ذكرت
واذا نقل اليه لم يكن وصفا للواهب قلت المراد ان
وصفه به وصف لمواهبه ثم نقل اليه ليفيد ان يشبهه
بالماء الزائد واستعارة الفياض له ثم وصفا بما هو له
وعلى هذا يكون قوله في حاشية الحاشية اى الفياض منقول
الى معنى الوهاب لما بعيد واسطة او بواسطة اشارة الى
هذين الكلامين ويكون على طريقة الترتيب ويكون
لفظه اى الدالة على التفسير حيث صرح به في اصل
الحاشية واقعة في موضعها فان قلت ان الفياض
لازم كما ان فاض لازم ايضا واذا كان بمعنى الوهاب يكون
متعديا ويكون ذو ارف العوارف مفعوله قلت فيما
ذكر ما يوجب تعديته كما لا يخفى واذا لم يعتبر فيهما معنى

في معنى الفياض الذات اشارة الى ان الاستعارة اصلية
ثم اعلم ان المراد ههنا افادة كون الفياض وهابا ومنقولا
الى معناه اما بواسطة او بغير واسطة والنقل بواسطة
هو ان ينقل ذلك اللفظ الى شئ ثم ينقل منه الى شئ آخر وهكذا
لم يرد من الواسطة العلة بل الوسط بين طرفي المنقول
والمنقول اليه وهذا هو المعنى المشهور المتعارف ولكن قد
يراد من الواسطة العلة وعلى هذا فالنقل بواسطه هو
النقل بسبب نقل وحينئذ يصدق على الاستعارة التبعية
انها نقل بواسطة بخلاف الاول اذا عرفت ذلك فنقول
قوله او هو وصف له بنعت مواهبه اما ان يكون معطوفا
على قوله فكان الوهاب الخ فيكون في حيز قوله الفياض الوهاب
والعرض بيان الفياض وهاب وهو لا يحتمل الا بيان النقل
بواسطة فحينئذ قوله فكان الوهاب بيان للنقل بغير واسطة
وذلك لانه لما شبه ذات الوهاب بماء زاد واستعير الفياض
للوهاب فلا واسطة في النقل فيكون نقلا بلا واسطة و
اذا نقل الى مواهب الوهاب بان شبهت بالماء الزايد بجامع
الكثرة والوصول الى الغير ثم الى الوهاب لعلاقة اللزوم مجاز

الجواب وعلى ما لا يخفى عليك فيه شيان فدفوع اما الاول
فانه يمكن ان يراد منه ما صرح به ههنا اكتفاء بالقرينة
السابقة او ان يكون الضمير عايدًا الى الوادي لا الى الموضع
واما الثاني فانه يمكن ان يكون اعتبار الجواب باعتبار
الكثرة والمبالغة الحاصلة من صيغة الفياض فالمعتبر
في الفيض جانب الوادي وفي الفياض جوانبه فافهم
قوله فكان الوهاب ماء زاد قد يقال ان المناسب
لبيان استعارة الفياض للوهاب ان يقال كان الهمة
كثرة الماء لان الفياض والوهاب من المشتقات واستعارة
الشق للمشتق انما يكون استعارة المبداء للمبداء وليس
ذلك استعارة بتبعيه فقوله فكان الوهاب ماء زاد
ليس ما ينبغي ويمكن ان يقال في دفعه انه قد يلاحظ
في المشتقات المعنى الاشتقاقي بان يراد ههنا الذوات
المعتبر فيها مثلا او ان يوخذ الذوات معينه ولا يراد
ههنا المعنى الاشتقاقي ولا يكون الاستعارة فيها بتبعيه
وههنا كذلك فان المراد من الفياض والوهاب الذات
ولهذا قال كان الوهاب اي ذات الوهاب ماء زاد وعين

فانما يجوز بالملازم المحمول وههنا ليس كذلك كما لا يخفى
اقول فالصحيح في الجواب ان يقال ان المقصود من
قوله اذا كثر حتى سال التعريف بالسيلان بعينه وذكر كثر
توطيه للمقصود لافادة انه السيلان الحاصل من الكثرة
لا مطلق السيلان فكانه قال اذا كثر الماء الا يطلق فاض
حتى اذا سال من الكثرة فحينئذ يقال فاض فالفيض هو السيلان
من الكثرة على ما لا يخفى فلا تخالف وتبين من ذلك ان
المعنى الموضوع له هو السيلان الحاصل منها وبذلك
صرح صاحب الكشاف ايضا قوله عن جانب الوادي
اي الوادي الحاصل من سيلانه واشار بذلك الى ان مطلق
السيلان من الكثرة لا يقال له الفيض بل اذا سال
بحيث يحصل منه واد يقال فاض وما يتوهم مما ذكر بعده
من قوله ماء زاد على موضعه فسال عن جوانبه من التخالف
حيث يفهم منه ان السيلان من جوانب الموضع هو الفيض
ولم يعتبر فيه ان يكون ذلك السيلان من جانب الوادي
وقد اعتبر ههنا فقد عم ما خصص ههنا كما انه عم ههنا
ما خصص هناك حيث اعتبر ههنا جانب الوادي وهناك

عجيب كما لا يخفى هذا وقد عرفت ما هو التحقيق فيه وهو ان
الواضع قد يعين في الحدث نسبته الى شيء معين فاعل
او مفعول او ظرف زمان او مكان وحد لا ينسب الا اليه و
لا يلزم التكرار لان دخول النسبة لا يستلزم دخول ظرف
النسبة او ظرفه فافهم قوله اذا كثر حتى سال قيل
انه عرف السيد قدس سره الفيض في شرح التذكرة بانه
السيلان الحاصل من الكثرة وفسره ههنا بالكثرة المؤدية
الى السيلان كما لا يخفى فبينهما تخالف لا يقال السيلان
الحاصل من الكثرة المؤدية اليه مستلزم لها وهي لازمة له
فيكون ما ذكره ههنا تعريفا باللازم لانا نقول هذا
جائز في التعريفات الحقيقية فان المقصود هناك في
التعريف باللازم امتياز المعرف عن سائر الاغيار واللازم
المعرف يصلح لذلك واما في التعريف اللفظي فلما كان المقصود
بيان ما وضع له اللفظ فلا وذلك غير خاف على احد نعم يجوز
ذلك اذا لم يكن الغرض بيان الموضوع له كما في قوله الفياض
الوهاب واذا كان الغرض بيان المعنى الموضوع له فالظ
انه غير جائز على انا نقول التعريف باللازم لو جوزنا

يخفى عليك ما فيه اما اولا فلانا نقول يلزم على هذا
التقدير ان يكون معنى الاسود شيء ما له سواد الجسم لان
السواد بعد عروضه للجسم يكون سواد الجسم ولا شك ان
ماله سواد الجسم بهذا المعنى لا يكون عين الجسم فحكم السواد
حكم الفيض وكذا سائر الاعراض وليس كذلك واما ثانيا
فلانه يعلم منه ان الفيض هو كثرة مطلقة يصير بعد
عروضها للماء كثرة الماء ولهذا صرح بانه لو كان معنا
قبل العروض ما ذكر لكان الموصوف به غيره فمعناه
قبل العروض ليس كثرة الماء ومعلوم انه ليس كثرة شيء
آخر فهو كثرة مطلقة واما ثالثا فلانه يعلم منه انه
لو كان معناه كثرة الماء قبل عروضها له لكان الموصوف
به غيره واما اذا كان بعد العروض فالموصوف به
الماء وبعد الاغماض عن اغلاقه نقول لانم انه لو كان
معناه كثرة الماء قبل عروضها له يكون الموصوف به
غيره كما حققناه واما رابعا فلانه يلزم منه ان يكون حسن
الوجه معناه الحسن المضاف الى الوجه قبل عروض الحسن
للوجه ولهذا يكون الموصوف به عين الوجه وهذا كلام

كما ورد في التنزيل عميت ابصارهم فعلم ان الفياض صفة
يصح ان ينسب الى الماء ولا فساد فيه ولا تكرار ولا يحتاج الى
اعتبار التجريد حين اسناده الى الماء كما التزم في قوله يسئلون
دماءهم وسبحان الذي اسرى بعبده ليلا ولكن اضافته الى
ذوات العوارف ليست اضافة لفظية بل معنوية مفيدة
للتعريف ولهذا جاز وقوعه صفة لله لان شرط الاضافة
اللفظية ان يكون الصفة للحال او الاستقبال ومثل الفياض
اذا وقع صفة له تعالى بمعنى الباقي والدوام فلا يكون اضافة
لفظية وقد اجيب عن الاشكال الثاني بان النبض هو
كثرة عارضة للماء المذكور يصير بعد عروضها له كثرة الماء
ولا شك ان ماله كثرة الماء بهذا المعنى لا يكون غيرا نعم لو
كان معناه قبل العروض ما ذكر لكان الموصوف به غيرا
وحسن الوجه من هذا القبيل فانه شيء يوصف بحسن الوجه
من حيث انه مضاف فلهذا لا بد ان يكون غيرا ففهم
الفياض هو ذات ماله هذا القدر من الكثرة غاية الامر انها
لا يكون الا الماء ولا يصدق الا عليه لا الماء الكثير كما قد
يتوهم والا لم يكن وصفا بل كان اسما اقول ولا

يوجب التعيين في المعنى الموضوع له بل العقل بقرينة عقلية
يقول ان الذات التي اخذها الواضع في مفهوم هذا اللفظ
يكون هذا الشيء المعين فلم يلزم ان تعين معناه الموضوع له
فلا يلزم محذور كما لا يخفى والجواب عن الثاني ان النيض
هو كثرة الماء اي الكثرة المخصوصة التي يعرض الماء دون
ويدخل في مفهومه النسبة الى الماء ولكن لا يلزم دخول الماء
في مفهومه كما ان العمى عدم خاص هو العدم المضاف الى
البصر على ان يكون البصر خارجا عن مفهومه وان دخل
فيه اضافة ذلك العدم الى البصر وح نقول اذا كان النيض
كثرة الماء لا يلزم ان لا يضاف الى الماء وان لا يسند فاض البه
بل يلزم من ذلك ان لا يسند الا الى الماء وذلك ظ ولا
يلزم من اسناده اليه تكرار مع دخوله فيه ومع لا اسناده
اليه كما توهمه المعترض لانه لم يدخل فيه فان قلت
على ما ذكرت يلزم ان لا يسند العمى الا الى البصر ولا يقال
عمى زيد بل يجب ان يقال عمى بصر زيد والاستعمال بخلاف
ذلك قلت ان ذلك من باب الاسقاط اكتفاء بالعلم
بان العمى يضاف الى البصر البتة ولهذا قد يسند اليه ايضا

انسان له النطق فعلم ان التخصيص العقلي لا يوجب تخصص الذات
المعتبرة في مفهوم المشتق ولما خصص في مفهوم الفياض حيث
قيل انه ماء زاد علم ان ذلك التخصيص من قبل الواضع قلت
لما كانت نسبة الحدث الماخوذ في الفياض بحسب اصل اللغة
ماخوذة على وجه لا يكون الا الى الماء فاعتبر العقل الماء
في مفهوم الفياض ليعلم ان ما ينسب اليه حدثه هو الماء
بخلاف الناطق والكاتب فان حدثهما لم يوخذ على وجه
يكون منسوبا الى فاعل معين فلم يعتبر الانسان في مفهوم
وان لم يوصف بها الى غير الانسان فاخذ الذات المعينة في
مفهوم الانسان مثلا ليس الا من قبل العقل فان قلت
لم صار التخصيص من قبل الواضع سببا لخروج الصفة عن
الصفتيه كما في الاسود والاحمر ومن قبل العقل لا يوجب
ذلك كما في الفياض والافطس على ما زعمت قلت لان
تخصيص الالفاظ بالمعاني انما هو من قبل الواضع فاذا
قال الواضع الصفة ما دل على ذات مبهمة وعين الذات
في مفهوم لفظ علم انه اخرجه عن الوصفيه والا لم يعين
فيه الذات واما التعيين والتخصيص من قبل العقل فلا

غير جائز فانه لا يوصف زيد بحسن اذا كان وجهه حسنا
كما لا يخفى فكذا كثير الماء لا يجوز ان يقع صفة الماء مع انه
لا يوصف غير الماء بالفيض كما لا يوصف بالافطس الا الانف
مع ان الشان انه لما كان الانف داخلا في مفهوم الافطس
لا يوصف به الانف والجواب عن الاول ان يقال ان
الفيض هو كثرة مضافة الى الماء دون غيره فاعتبر في مفهومه
نسبته الى فاعل معين هو الماء كما انه قد يوخذ في مفهوم
الحدث وقوعه على مفعول معين مثل السفك الذي هو
اراقة الدم فقد اخذ في مفهومه وقوعه على هذا المفعول
دون غيره واذا وقف على ذلك فقول الفياض على ما
علمت من وضع المشتقات هو شيء له كثرة الماء لا يكون الا
الماء فيخصصه العقل بالماء فاخذ الماء في مفهومه ولعينه
فيه من قبل العقل لا من قبل الوضع فلا يناني وصفيته
وهذا مثل الناطق والكاتب فان مفهومهما شيء له النطق
والكتابة ولكن العقل يخصصهما بالانسان فان قلت
ان الذات المعتبرة في الكاتب والناطق مثلا مخصوصة بان
يكون انسانا على ما ذكرت مع انه لا يقال معنى الناطق مثلا

فيلزم ان لا يكون الفياض من الصفات لان الصفة ما
يدل على الذات المبهمة والمعنى المعين والذات فيه معينة
لا يقال ان الماء الداخل في مفهومه مبهم ايضا وليس
له تعين كما لا يخفى فانه يجوز ان يكون هذا الشخص من الماء
او شخص آخر لانا نقول ان له تعينا من حيث النوع
وابهاما من حيث الاشخاص والتعين النوعي منافٍ للوصفية
فانهم صرحوا بان الاسود والابرق ليسا من الصفات
لتعين الذات فيهما مع ان الذات فيهما مبهمة من حيث
الافراد ايضا الثاني انه اذا كان الفيض عبارة عن كثرة الماء
ومعنى فاض كثر الماء فكيف ينسب فاض مثلا الى الماء فان كل
صفة لشيء اذا اخذ مع موصوفه لا يجوز ان يقع صفة لذلك
الموصوف ولا ينسب اليه مثلا اذا اخذ الوجه مع الحسن
لا يجوز ان يقع صفة للوجه فلا يقال الوجه حسن الوجه
بل حسن الوجه هو زيد وما يقال ان وصف زيد بحسن
الوجه وصف بحال متعلقه فظاهر الفساد لان حسن
الوجه ليس حالا لمتعلق زيد بل هو وصف له بحال نفسه
نعم لو وصف زيد بحسن لكان وصفا بحال متعلقه وهو

او متعلقا بالمعنى الموضوع له وهذا في حكمه والتزام ان
التعريف ههنا لفظي بناء على ان الوهاب مرادف له لا لتحاد
نوع الوضع فيهما وهو الوضع النوعي الذي هو شرط
الترادف بط لان وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط
ثم انه مشتق من الفيض بمعنى كثرة الماء كما اشار اليه بقوله
من فاض الماء فيضا لا يقال يعلم من قوله من فاض
انه مشتق من الفعل لا من المصدر لانا نقول المراد
من قوله من فاض الماء بيان معناه اي معناه من قبيل
معنى فاض الخ او نقول المراد بيان الاشتقاق من
الفيض وذكر الفعل توطيه فان ذلك داب ارباب اللغة
فانهم يذكرون الافعال والمصادر ويبنون معانيها
وعلى التقديرين لا حاجة الى التزام ما مال الى مذهب
الكوفيين من ان المشتقات انما يشتق من الفعل واعلم
ان ههنا اشكالين احدهما ان الفياض هو الماء الكثير كما
اشار اليه بقوله فكان الوهاب ما زاد ويؤيد ذلك قوله
من فاض الماء حيث عين له الفاعل والا فالشان ان يقول
من فاض الشئ وحينئذ فاسم الفاعل انما يطلق على الماء لا غير

فكيف يفيد تعريف الزمان وهكذا نقول فى كل ضمير راجع
الى نكرة فقولهم ان الضمير مطلقا من المعارف محل نظر
فالجواب ان الضمير راجع الى اللفظ وان كان الحكم على
المعنى واللفظ معين وبهذا الاعتبار يفيد التعريف و
لكن حاله ما يرى فان قلت كل شخص من الاشخاص واحد
فوضعه بكونه واحدا فى مقام المدح حتى قلت ان
الوحيد للمبالغة فى الوحدة ولا معنى للمبالغة فى الوحدة
الذاتية فانها لا تكون بل المراد تكثر الوحدة باعتبار الذات
والصفات فهو يفيد انه فى صفة الكمال واحد ومن
هذا يعلم موجه قيل قد اشار قدس سره بذلك الى ان
الشارح رحمه الله فانه قد اشتهر ان القطب فى كل زمان
وحيد قوله الفياض الوهاب اعلم ان للفياض
معنى لغويا هو شئ له كثرة الماء كما سيشير اليه ومعنى مجازيا
لغويا هو الوهاب وهو المعنى المراد ههنا فهو من قبيل
التعريف اللفظى لان المقصود الاصلى من تعريف لفظ
باحث بيان المعنى المراد من اللفظ وذلك اما بان يكون
موضوعا له وهذا هو الذي يسميه القوم تعريفا لفظيا

وهذا دعاء لا بد لانه صلاح لارباب البرية شامل
وها انا اشرع فى المقصود مستعينًا من ولى الفيض والجود
قوله وحيد زمانه قد يتوهم ان التعريف الحاصل من هذه
الاضافة يستلزم الدور فان اضافة الزمان لما كانت الى
الضمير يفيد التعريف واضافة الوحيد اليه ايضا لما كانت
المعرفة تفيد التعريف وتعريف الزمان مستفاد من تعريف
الوحيد وبالعكس فيكون تعريف كل منهما بالآخر وهو دور
وذلك يستلزم ان يكون تعريف كل منهما مستفادا من نفسه
وهو ظ البطلان اقول ما قيل ان تعريف كل منهما
بالآخر يستلزم ان يكون دورًا اما ان يراد منه انه موقوف
على الآخر ففيه انه يجوز ان يكون دور معية لا توقف فيكون
انضمام كل منهما الى الآخر يفيد اختصاصها وتعينها و
اما ان يراد منه ان استفادة كل منها التعين من الآخر دور
ففيه ان ذلك ممنوع فان حصول شئ من شئ لا يستلزم توقفه
عليه الا ترى ان تعيين الرجل يحصل من اللام ومن الاضافة
ايضا ولا يتوقف على شئ منهما فان قلت ان الوحيد فى
نفسه نكرة وتعريفه من ضمير الوحيد ولما كان الوحيد نكرة

والخاقان الاعدل الاكرم مجدد جهات السلطنة والخلافة
مجدد سمات العدالة والرافة الفائق على اعاظم السلاطين
بمآثر الحسب ومفاخر النسب السابق على اقرانه الخوافق
بالشرف الموروث والمكتسب من التحلي الى عتبته العلية تتوج
من حضيض الهوان الى مدارج العز والاقبال ومن فاز
بتقبيل سدته السنية نال نيل الاماني والامال من ابى عن
طاعته من الحسد وجد في جيده حبل من مسد مستعبد
الاحرار بالاذرار مستخدم الجبابرة بالقهر والاجبار حاصل
البحر لا يكفي في اعطاء كفه الكريم ومداخل الامصار لا تفي
بادرار العميم تطأطأ دون سرادقات عظمته رقاب
الاكاسرة والتحل بذرى تراب عتبته ابصار القياصرة باهت
بالانتساب الى خدمته دولة التي هي عين الدول وبلغ رشح
يده العليا لجة المحيط الزاخر فخجل الا وهو السلطان بن
السلطان بن السلطان وهكذا الى آدم مبدأ نوع الانسان

غياث السلطنة والخلافة والدنيا والدين السلطان

خلد الله تعالى ظلال خلافته وسلطنته الى يوم القيام و
ربط اطناب عدالته ورافته باوتاد الخلود والدوام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اطلع شموس المطالب الكمالية من مطالع
الانظار وابرز العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية العلية
بالتامل والافتكار والصلوة والسلام على النبي المختار و
آله الاخيار واصحابه الابرار صلوة دائمة الى يوم القرار
وبعد فهذه نكات متعلقة بشرح المطالع وحواشيه
الشريفة الشريفية بعض منها لدفع ما يرد عليها من الاعتراضات
ومنع ما يتوجه عليها من الايرادات وبعض منها لتتميم ما اهمل
فيه وترميم ما يحتاج اليه جعلتها لرسم خزانة من اصطفاه
الله تعالى للخلافة العظمى والسلطنة الكبرى الذي اضاء فضاء
الاكوان بانوار العدل والاحسان واقام قوائم الجود و
الامتنان على نبي نوع الانسان وما هو الا السلطان الاعظم

عبد المضاف بالمغفرة

الملك لله دخل في حفظ عبده
الحاج بشير غازي دار السعادة الشريف
سنة ثمان وخمسين ومائة
والف

هذه النسخة الجليلة والمحلة الجميلة من وقف حضرة مولانا صاحب الخيرات الحسان
صاحب زين الجود والاحسان سور بصائح المقاصد بانوار الفتاح مفتح مقاليد
المراصد مفتاح الكفاية جامع محاسن العلم والعمل حائز فجائع البر الاكمل
الاوحد هو انعاد دار السعادة الحاج بشير وفقه للخير المزيد والبر الكثير
من هو على كل شئ قدير حرم الفقير الله سبحانه وتعالى
محمد امين المفتش بالاوقاف الخيرية المحترمين
عفا الله

٤١٩

The Walters Art Museum
600 N. Charles Street
Baltimore, Maryland
21201
http://www.thewalters.org/

http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/legalcode
Published 2009

Provenance	[Ex libris] (min kutub) ʿIzzat [seal erased] (fol. 1a)
	[Ex libris] ʿAbd al-Qādir (fol. 1a)
	[Ex libris] Bashīr Aghā Dār al-Saʿādah, dated 1158 AH / 1745 CE [plus his seal] (fol. 1a, middle of the page); same seal also on fols. 32b and 78a
	[Bequest entry (in Turkish nastaʿlīq script)] On behalf of Bashīr Aghā, in the hand of Muḥammad Amīn, inspector of awqāf [with his seal and the shelfmark 419, as well as the bequest (waqf) seal of al-Ḥājj Bashīr Aghā Dār al-Saʿādah, dated 1130 AH / 1717 CE] (fol.1a); same seal also present on fols. 2a, 35a, 52a, and 77b; shelf mark 419 also inscribed on the tail edge
Acquisition	Walters Art Museum, 1931, by Henry Walters bequest
Binding	The binding is original.
	Brown goatskin (with flap); central lobed oval and pendants with arabesque designs on a gold ground and decorative frames; doublures of red leather with small central design and gold frame
Bibliography	For the main text and various commentaries and glosses see Brockelmann, Carl. Geschichte der arabischen Litteratur (New York; Kȯln: E.J. Brill, 1996), 1:614; S1: 848.

Form: Text page
Text: Nikat muta`allaqah bi-sharh al-Matali` wa-hawashih al-sharifah
Label: The line written in gold riqāʿ script on this page refers the Ottoman Sultan Selim I, to whom this work is dedicated. The bequest (waqf) seal of Bashīr Aghā, dated 1130 AH / 1717 CE, is at the left.

fol. 35a:
Title: Text page with seal
Form: Text page; seal
Text: Nikat muta`allaqah bi-sharh al-Matali` wa-hawashih al-sharifah
Label: This text page has the bequest (waqf) seal of Bashīr Aghā, dated 1130 AH / 1717 CE, at the left.

fol. 78a:
Title: Explicit page with colophon
Form: Explicit; colophon
Text: Nikat muta`allaqah bi-sharh al-Matali` wa-hawashih al-sharifah
Label: The final page of this manuscript ends with the colophon written within a triangular form.

fol. 79a:
Title: Notes in Ottoman Turkish and Arabic
Form: Scribal notations
Label: This page has inscribed notes in Ottoman Turkish and Arabic, the first one signed by Muḥammad Bahāʾī.

fol. 84a:
Title: Page with autograph entry
Form: Autograph entry
Label: This page has a question-and-answer in Ottoman Turkish regarding pious requests, most probably by the jurist Abū al-Suʿūd Muḥammad ibn Muḥammad al-ʿImādī (d. 982 AH / 1574 CE).
Comment: For the jurist Abū al-Suʿūd Muḥammad ibn Muḥammad al-ʿImādī (d. 982 AH / 1574 CE), see GAL 2:579; S2:651, as noted in the bibliography.

Text note: Clean copy; no marginal corrections or glosses

Hand note: Main text written in small naskh script mostly in black ink; certain words, such as qawluhu and aqūlu written in red or with extended horizontal strokes overlined in red; doxologicial formula (basmalah) inscribed in the headpiece on fol. 1b in white tawqī` script; part of the dedication on fol. 2a in gold riqāʿ script

Decoration note: Illuminated headpiece inscribed with the doxological formula (basmalah) in tawqī script (fol. 1b); part of the dedication in gold riqāʿ script (fol. 2a); framing lines in gold and black

Decoration

Upper board outside:

Title: Binding

Form: Binding

Label: This brown goatskin binding with large lobed oval and pendants and gold decorative frames is contemporary with the manuscript, which is dated to 918 AH / 1512 CE.

fol. 1a:

Title: Page with former ownership notations and seals

Form: Ownership notations; seals

Label: This is the first page of the manuscript, inscribed with various ownership statements, seals of previous owners, and a bequest (waqf) entry.

fol. 1b:

Title: Illuminated incipit page with headpiece

Form: Incipit; headpiece

Text: Nikat muta`allaqah bi-sharh al-Matali` wa-hawashih al-sharifah

Label: This incipit page has an illuminated headpiece with the doxological formula (basmalah) in the cartouche in white tawqī` script on a gold ground.

fol. 2a:

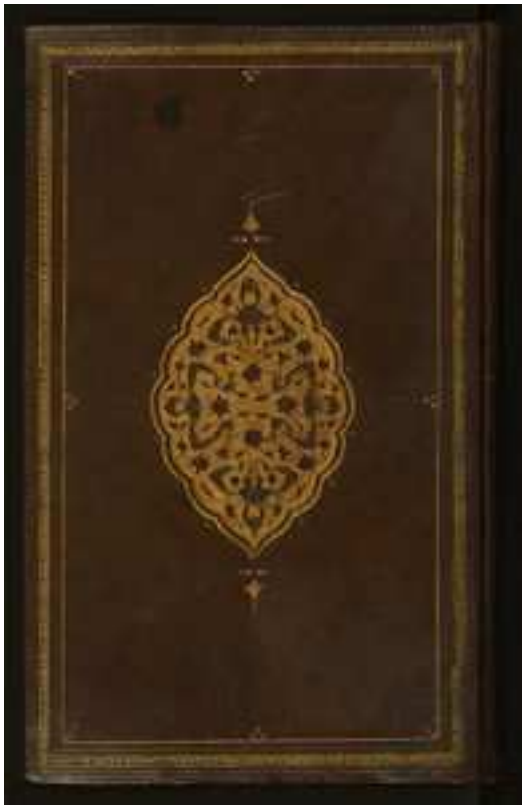
Title: Text page with dedication to the Ottoman Sultan Selim I

Form	Book
Genre	Philosophical
Language	The primary language in this manuscript is Arabic. The secondary language of this manuscript is Turkish, Ottoman (1500-1928).
Colophon	*78a:* Transliteration: tamma wa-al-ḥamd li-Llāh awwalan wa--<ā>khiran wa-al-ṣalāh wa-al-salām ʿalá rasūlih Muḥammad /1/ wa-ālih wa-ṣaḥbih bāṭinan wa-ẓāhiran ʿalá anāmil afqar khalq Allāh wa-aḥwajihim /2/ Muḥammad ibn Pīr Aḥmad al-shahīr bi-Arghūn al-Shīrāzī ʿafá Allāh ʿanhumā fī <ā>akhir Shaʿbān /3/ li-sanat thamān ʿashar wa-tisʿimi<ʾ>ah al-hijrīyah bi-baldat [sic] /4/ al-ṭayyibah al-Būrsah ḥafiẓahā Allāh /5/ ʿan al-<ā>fāt /6/ tamma /7/ Comment: Gives the name of the scribe, date, and place of copying
Support material	Paper Laid paper
Extent	Foliation: i+84 Fols. 80-83 blank; main text ends on fol. 79a
Collation	Catchwords: On versos, written obliquely outside the frame close to the page edge
Dimensions	11.5 cm wide by 18.0 cm high
Written surface	5.5 cm wide by 11.5 cm high
Layout	Columns: 1 Ruled lines: 17 Framing lines in gold and black
Contents	*fols. 1b - 79a:* *Title:* Nikāt muta`allaqah bi-sharḥ al-Maṭāli` wa-ḥawāshih al-sharīfah *Incipit:* الحمد لله الذى اطلع شموس المطالب الكمالية من مطالع الانظار...

Shelf mark	Walters Art Museum Ms. W.591
Descriptive Title	Book on logic
Text title	Nikāt muta`allaqah bi-sharḥ al-Maṭāli` wa-ḥawāshih al-sharīfah *Vernacular:* نكات متعلقة بشرح المطالع وحواشيه الشريفة *Note:* Title taken from the preface
Author	*As-written name:* Muḥammad ibn Pīr Aḥmad al-shahīr bi-Ibn Arghūn al-Shīrāzī *Name, in vernacular:* محمد بن بير احمد الشهير بابن ارغون الشيرازي *Known as:* Ibn Arghūn al-Shīrāzī *Note:* No information about this author is known.
Abstract	The present work is a supergloss on the gloss (ḥāshiyah) by al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī (d. 816 AH / 1413 CE) on the Lawāmiʿ al-asrār by Qutb al-Dīn al-Taḥtānī al-Rāzī (d. 766 AH / 1364 CE), being in turn a commentary on a book of logic entitled Maṭāliʿ al-anwār by Sirāj al-Dīn Maḥmūd al-Urmawī (d. 682 AH / 1283 CE). Written for the library of the Ottoman Sultan Selim I, it was completed in Bursa in 918 AH / 1512 CE, the year of that ruler's accession to the throne. The text, which opens with an illuminated headpiece (fol. 1b), is written in naskh script mostly in black ink with certain words, such as qawluhu and aqūlu, in red. It is possible that the scribe is also the author of this work. The brown goatskin binding with central lobed oval and pendants with arabesque designs is contemporary with the manuscript.
Date	End of Shaʿbān 918 AH / 1512 CE
Origin	Būrsah (Bursa), Turkey
Scribe	*As-written name:* Muḥammad ibn Pīr Aḥmad al-shahīr bi-Ibn Arghūn al-Shīrāzī *Name, in vernacular:* محمد بن بير احمد الشهير بابن ارغون الشيرازي *Known as:* Ibn Arghūn al-Shīrāzī

This document is a digital facsimile of a manuscript belonging to the Walters Art Museum, in Baltimore, Maryland, in the United States. It is one of a number of manuscripts that have been digitized as part of a project generously funded by the National Endowment for the Humanities, and by an anonymous donor to the Walters Art Museum. More details about the manuscripts at the Walters can be found by visiting The Walters Art Museum's website www.thewalters.org. For further information about this book, and online resources for Walters manuscripts, please contact us through the Walters Website by email, and ask for your message to be directed to the Department of Manuscripts.

A digital facsimile of Walters Ms. W.591, Book on logic
Title: Nikāt muta`allaqah bi-sharḥ al-Maṭāli` wa-ḥawāshih al-sharīfah



Published by: The Walters Art Museum
600 N. Charles Street Baltimore, MD 21201
http://www.thewalters.org/

http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/legalcode
Published 2011