حاشیہ علی شرح المطالع لعلی الشیرازی س ۱۹
لعلنوح

۱۱ حسن جیہ

۵۱۷

ح

حاشیۃ شرح المطالع
لعلی الشیرازی فی المنطق

٢٥١٢

وقف هذه النسخة الجلیلة سلطانها الاعظم والخاقان المعظم مالک
رقاب الامم السلطان ابن السلطان العادل
خادم الحرمین الشریفین السلطان ابن السلطان الغازی
محمود خان وقفا صحیحا شرعیا علی کل طالب عامل کامل وعلم واکمل
اسبغ الله تعالی نعمه علیه واجمل حرز العصر
احمد سیح رائح المقدس بادفات
الحرمین الشریفین
غفرلهما

بسم الله الرحمن الرحيم وبك يا كريم استعين وعليك اتوكل

الحمد لله الذي اطلع شموس المطالب الكمالية عن مطالع الانظار و
ابدع نور استماع الحق وتلقيه في مسامع الابرار جعل المنطق الفصيح
وسيلة لنيل السعادات في دار القرار والكلام الصحيح سببا لرفع
الدرجات في مجامع الاخيار مقاصد الطالبين مشارق انواره
ومواقف السالكين قبل الوصول الى جواره اشارات كتابه القديم
تنبيهات الغافلين وقانون كلامه القويم شفآ صدور العارفين
نجاة العباد في اتباع رسوله فان لمتابعته هدايه الى قبوله صل وسلم
عليه وعلى آله واصحابه ومتابعيه الى يوم الدين واحبابه وبعد
فيقول الفقير الى الله العلي علي بن محمد بن علي الشراري اورق الله غصان
اماله بمحمد وآله ان شرح المطالع مع حاشيته الشريفة الشريفية من الكتب التي
لا تطلع على مقاصدها الا الاجلة الاذكيا ولا تكشف عن وجوه فرايدها الا الكاملون
من الفضلا لاستقاعد عن تحقيق معضلات الكتاب الا الجهلة من المعاصرين
ولا تنهض على التدقيق في ابانة مشكلاتها الا الكملة من الناظرين من
لم يحقق قواعد مما لا يهتدي الى المطالب ومن لم يبذل جهده في حل عقد مما لا

نصل

لا يصل الى المارب وعلى ذلك يشهد العلما الكاملون وان عاب
الاشغال بها المعاصرون الجاهلون فان شان المعاصر ان يدم ما لا يصل
اليه لجهله ويحسد الناس على ما اتاهم الله من فضله اما ترى ان الابله
الكمله والمهرة الفضله خاضوا في لجج بحار الكتاب وجلوا مما مطارح
الانظار من الجانبين ينقض ما يسخ البعض وابرام ما يقبل الابرام
حسبما يقتضيه المقام من الكلام واني كنت في جمع الاوقات غير
خال عن مباحثة الكتاب وتبيين ما مر في الباب مع اولي ادراكات
عاليات بعد الفراغ من سائر المباحثات والمطالعات فالتمس
مني بعض خلص الاخوان واحب الولدان ان افيدهم بعض ما
تفوهت به اثنا المباحثات مخافة آفة النسيان وكنت اتقاعد عنه
لتفرق البال وتشتت الاحوال اذ تجاوز الزمان عن حد الاعتدال
وقصد هلاك اهل الفضل والكمال حتى غض الوية العلم ونكسها وشيد
قواعد الجهل واسسها مدارس العلوم مندرسة واحوال العلما
منعكسة ذلوا في اعين الناس وكثر عليهم البوس والباس رماهم
زمانهم ببهام العجز والعنا وسلب عنهم الاشتا حتى الصوت والغنا
نصب رايات الجهالات ورفع عن البين ايات الكمالات ترى العالم

صارت م

النحرير عريا عن الملبوس متصفا بالبحر واليبوس وترى الجاهل متنعما
متجملا والاحمق الغبي غنيا متمولا تتبدل ربع العلما الى خفض ونظهم ارض
الى ارض ثم كر على سوال قوم بعد قوم ولا سعني التاخير ربوم الي
يوم وكنت اقدم رجلا واؤخر اخري لان الصفح عن تسويد الصفحه
البيق واجري مع تواتر الغدوم على وكثم الهموم بيد بي حتى ترقى امر السوال
الى ان لم يبق للاعمال مجال فانتهزت فرصة قليله وقدت بعض ما بقي
في الخاطر اوسخ بعد الكدر الفائت ايجابا لمسيولهم وانجاحا لما مولهم فان
جات على وفق ما في طبايعهم النقاده وقرايحهم الوقاده فهو منتهى المني ونهاية
المامول والا فقد مهدت العذر والعذر عند كوام الناس مقبول ثم روجت
هذا المتاع الكاسد وذاكي الامور الفاسد بان وسمت بعالي اسم من
القي الى يده الزمان زمامه وقام بنظم العالم فاقامه الذي خصه الله تعالى
من بين اعاظم السلاطين بمزيد مزيه العلم واقامه قوايم الدين حامي كافه العباد
ماحي اثار الجور والعناد عن قاطبه البلاد ذخر اليوم المعاد ظهرت على كافه
السلاطين اثار سلطانه وكان السلطنه اية نزلت في شانه نسج بكمال
مجاهدته اسامي المجاهدين واحيي بحسن عدالته مآثر الخلفا الراشدين وقعت
على الارض عند سراد قات جلاله حباه المتجرين من الجبابره وكسرت قبل الوصول

الى قرم عظمته واقباله اعناق القياصره والاكاسره احمرت الشمس عند
الطلوع خجله من طلعته واصفرت عند الغروب وجله من بعد ما عن خدمته
باهت الافلاك الدواره بدورانها حول راس خدمه وافتخرت النجوم
السياره بحلولها في محال قدمه قرت اعين الزمان بدوام ايام بقائه و
خلود وجوده وغرق سحاب الربيع عند امطار القطرات في عرق الخجله
والحيا من سخاوته وجوده مانوال الغمام وقت ربيع كنوال الامير يوم عطاء
ونوال الامير بدره عين ونوال الغمام قطره ما نور مصابيح العلوم في
مشكوة قلوب العلما بعد اطفايها ونضر رياض ازهار المعارف والحكم
بافاضه عيون العواطف واجرائها شرفت السلطنه الكبري اذ سموا بها
واليه انتسابها وعظمت السلطنه العظمي اذ سمو مرجعها واليه مآبها
السلطان بن السلطان بن السلطان وهكذا الى آدم مبدا نوع الانسان
باسط بساط الامن والامان قامع اثار البدع والطغيان قاتل
اهل الظلم والعدوان ممهد قواعد العدل والاحسان امان الزمان مدار
سجال الفضل والامتنان معرض دوارف العوارف على جميع اهل الايمان
مغيث السلطنه والخلافه غياث المعدله والرافه السلطان ابن السلطان
بهادر خان خلد الله تعالى في بسيط الارض ظلال سلطنته وعنايته
على كافه الانام وربط اطنات عدالته وخلافته باوتاد الخلود والدوام
بمنه واسبب الله عز اهل الايمان اثار معدلته الى يوم القيام بمحمد سيد الانام

وهذا دعآ لايرد لانه صلاح لارباب البرية شامل والغرض من ذلك الانسلاك
في سلك خدمته والانتساب بزمرة عبيده وحشمه والمامول من العلمآ
الاعلام والفضلآ الفائقين على الانام ان ان عثروا على نكتة حسنآ فلا
يخفوها وان اطلعوا على كلمة سوآء فلا يفشوها فاني بالبحر والغواص معروف
ومن تيار بحار العلوم مغترف وعين الوضآ عن كل عيب كليلة
ولكن عمت السخط بندى المساويا وعفا الله عما مضى واعانا قدر الناو
تضى قال وحيد زمانه قد يتوهم ان التعريف الحاصل للوحيد بواسطة
اضافته الى زمانه يستلزم الدور فان تعريف الزمان انما هو بواسطة اضافته الى
ضمير الوحيد فلو كان الوحيد بواسطة الى الزمان المعرف بواسطة اضافته الى ضمير
الوحيد تكون تعريف كل منهما بواسطة الاخر وذلك دور مستلزم لتعريف كل منهما
بنفسه وذلك ظاهر البطلان اقول ماقيل ان تعريف كل منهما بالاخر يستلزم
الدور اما ان يراد منه ان تعريف كل منهما موقوف على تعريف الآخر ففيه
انه لجواز ان يكون دور معية لا توقف فيكون انضمام كل منهما الى الآخر لتعيين
اختصاصهما وتعينهما واما ان يراد منه ان استفادة كل منهما التعين من
الاخر دور ففيه ان ذلك ممنوع فان حصول شئ من شئ لا يستلزم توقفه عليه الا
ترى ان تعين الرجل يحصل من اللام ومن الاضافة ولا توقف على شئ منهما
فان قلت ان الوحيد في نفسه نكرة وتعريفه انما يحصل من الاضافة الى الزمان
والزمان ايضا نكرة فيستفاد تعريفه من ضمير الوحيد ولما كان الوحيد نكرة كيف
يعقل تعريف الزمان وبهذا يعلم ان كل ضمير راجع الى نكرة فقولهم بان الضمير
مطلقا من المعارف محل نظر فالجواب ان الضمير راجع الى اللفظ وان كان الحكم

اضافته م

موقوفه

ماضافته الى ضمير م

على

على المعنى واللفظ معتبر وبهذا الاعتبار يعيد وبهذا اندفع ايضا في السوال الآتي
لفظ الكافية في قوله والعلم الموصوف بابن مضافا الخ وقع مضافا حالا
ابن بكرة ولكن حاله ماترى فان قلت كل شخص من الاشخاص واحد فوصفه
بكونه واحدا في مقام المدح من قبيل الحطأ قلت ان الوحيد للمبالغة في الوحدة و
لايراد منه المبالغة في الوحدة الذاتية فانها لاتقبل التكثر بل المراد المبالغة
في الوحدة باعتبار الذات والصفة فهو يفيد انه في صفة الكمال واحد في
هذا الفن مدحته قيل قد اشار السيد قدس سره بقوله وحيد زمانه الى اسم
ابن رح فان القطب في كل زمان وحد الفياض الوهاب
اعلم ان للفياض معنى لغويا هو شئ له كثرة آلة كما ستشير اليه ومعنى مجازيا
لغويا هو الوهاب وهو المعنى المراد منهما هنا فما قاله من قبل التعريف اللفظي لان
المقصود الاصلي من تعريف لفظ بآخر بيان المعنى المراد من اللفظ وذلك امامان
يكون موضوعا له وهذا هو الذي يسميه القوم تعريفا لفظيا او متعلقا بالمعنى
الموضوع له وهذا في حكمه والزام ان التعريف منهما يعطي بناء على ان الوهاب
مرادف للفياض لاتحاد نوع الوضع فيهما وهو الوضع النوعي الذي هو شرط
الترادف فاسد لان وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط ثم انه مشتق من
الفيض بمعنى كثرة الما كما اشار اليه بقوله من فاض الما فيضا لا يقال يعلم من
قوله من فاض انه مشتق من الفعل لان المصدر لا ينقل لانا نقول المراد من قوله من فاض
بيان معناه اي معناه من قبل معنى فاض او نقول المراد بيان الاشتقاق من
الفيض وذكر الفعل توطيه فان ذلك دأب ارباب اللغة فانهم يذكرون الافعال
والمصادر ويعينون معانيها وعلى التقديرين لاحاجة الى الزام انه مال الى مذهب

الى مذهب الكوفيين من ان المشتقات انما تشتق من الفعل واعلم ان بينهما اشكالين مشهورين احدهما ان الفياض موالمآ الكثير كما اشار اليه بقوله فكان الوهاب ما زاد وبيد ذلك قوله من فاض المآ حيث عين له الفاعل والا قال ان فعول من فاض الشيء وحي فاسم الفاعل انما يطلق على المآ لا غير فيلزم ان لا يكون الفياض من الصفات لان الصفة ما دل على الذات المبهمة والمعنى المعين والذات فيه معينة لا يقال ان المآ الداخل عليه موصوفه مبهم ايضا وليس له تعين كما لا يخفى فانه يجوز ان يكون بهذا الشخص من المآ او شخص آخر لانا نقول ان له تعينا من حيث النوع وايهاما من حيث الاشخاص والتعين النوعي مناف للوصفية فانهم صرحوا بان الاسود والابرقم ليسا من الصفات لتعين الذات فيهما ولا شك في ابهام ذاتيهما من حيث الافراد البشاني انه اذا كان الفيض عبارة عن كثرة المآ وهي فاض كثر المآ فكيف يناسب فاض مثلا الى المآ فان كل صفة لشيء اذا اضيف موصوفه الى ما يجوز ان يقع صفة لذلك المضاف اليه مثلا اذا اخذ الوجه مع الحسن يجوز ان يقع صفة للوجه فلا يقال الوجه قبيل حسن الوجه هو زيد وما يقال من ان وصف زيد بحسن الوجه وصف بحال متعلقة فظاهر الفساد لان حسن الوجه ليس حالا المتعلق زيد بل هو وصف له بحال لغة نعم لو وصف زيد بحسن لكان وصفا بحال متعلقه وهو غير جايز فانه لا يوصف زيد بحسن اذا كان وجهه حسنا كما لا يخفى وكذا كثير المآ لا يجوز ان يقع صفة الماء مع انه لا يوصف غير المآ بالفيض كما لا يوصف بالافطس الا الانف مع ان الشان المآ كان الانف واخلاقي مفهوم الناس لا يوصف به الانف والجواب عن الاول ان يقال ان الفيض هو كثرة مضافة الى المآ دون غيره فاعتبر في مفهومه نسبته الى فاعل معين هو المآ

كما انه قد لوحظ في مفهوم الحدث وقوعه على مفعول معين مثل السفك الذي هو اراقة الدم فقد اخذ في مفهومه وقوعه على هذا المفعول دون غيره اذا وقفت على ذلك فمقول الفياض على ما علمت من وضع المشتقات هو شيء له كثرة المآ والشيء الذي له كثرة المآ لا يكون الا المآ مخصصه العقل بالمآ فاخذ المآ في مفهومه وتعينه منه من قبل العقل لا من قبل الوضع فلا ثناني وصفيته وهذا مثل الناطق والكاتب فان مفهوم منهما شيء له النطق والكتابة ولكن العقل يخصصهما بالانسان فان قلت ان الذات المعتبرة في الكاتب والناطق مثلا مخصوصة بان تكون انسانا على ما ذكرت مع انه لا يقال في معنى الناطق انسان له النطق فعلم ان التخصيص العقلي لا يوجب تخصص الذات المعتبرة في مفهوم المشتق وما خصص في مفهوم الفياض من حيث قبل انه مآ زاد علم ان ذلك التخصص من قبل الوضع قلت لما كانت نسبة الحدث الماخوذ في الفياض بحسب اصل اللغة ما وجدت على وجه لا يكون الا الى المآ فاعتبر العقل المآ في مفهوم الفياض ليعلم ان ما ينسب اليه حدثه هو المآ بخلاف الناطق والكاتب فان حدثهما لم يوخذ على وجه يكون منسوبا الى فاعل معين فلم يعتبر الانسان في مفهومهما وان لم يوصف بهما غير الانسان فاخذ الذات المعينة في مفهوم الفياض مثلا ليس الا من قبل العقل فان قلت لم صار التخصيص من قبل الوضع سببا للخروج عن الوصفية كما في الاسود والابرقم ومن قبل العقل لا يوجب ذلك كما في الفياض والاقطس على ما زعمت قلت لان تخصيص الالفاظ بالمعاني انما هو من قبل الواضع فاذا قال الواضع الصفة دال على ذات مبهمة وعين الذات في مفهوم لفظ علم انه اخرجه عن الوصفية والالم يعين فيه الذات واما التعين والتخصيص من قبل العقل فلا يوجب التغيير في المعنى الموضوع له بل العقل قرينة عقلية بمعنى ان الذات التي اخذها الواضع في مفهوم هذا اللفظ هي بحيث يكون هذا الشيء المعين فلم يلزم ان يتغير معناه الموضوع له فلا يلزم محذور كما لا يخفى والجواب عن الثاني ان

ان الغيض هو كثرة الماء اى الكثرة المخصوصة التى تعرض الماء دون غيره ويدخل فى مفهومه النسبة
الى الماء ولكن لا يلزم ان يكون الماء داخلا فى 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 الغيض كثرة الماء لا يلزم ان لا تضاف الى الماء
وان لا يسند فاض اليه بل يلزم من ذلك ان لا يسند الا الى الماء وذلك ظاهر ولا يلزم من
اسناده اليه تكرار مرة لدخوله فيه ومرة لاسناده اليه كما توهم 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 هذا لكنه من باب
الاستنباط اكتفاء بالعلم فان العمى ان تضاف الى البصر بالذات ولهذا قد يسند اليه ايضا كما
ورد فى التنزيل عميت ابصارهم فعلم ان الغياض صفة يصح ان ينسب الى الماء ولا
فاد فيه ولا تكرار ولا يحتاج الى اعتبار التجريد حتى اسناده الى الماء كما التزم فى قوله
تع يسكون رماؤهم وسبحان الذى اسرى بعبده ليلا ولكن اضافته الى ذوارف
العوارف ليست اضافة لعطية بل معنوية معينة للتعريف ولهذا جاز وصف
اسم به لان شرط الاضافة اللفظية ان يكون الصفة للحال او الاستقبال ومثل الغياض
اذا وقع صفة لم يكن بمعنى الثبات والدوام فلا تكون اضافة لعطية وذا حيث
عن الاشكال بان الغيض هو كثرة عارضة للماء المذكور فتكون نصير بعد عروضها
له كثرة الماء ولا شك ان ماله كثرة الماء بهذا المعنى لا تكون غيره نعم لو كان معناه قبل
العروض ما ذكر لكان الموصوف به غيره وحسن الوجه من هذا القبيل فانه ليس
لوصف بحسن الوجه من حيث انه يضاف فلهذا لا بد ان يكون غيره مفهوم
الغياض سوداء ماله بهذا القدر من الكثرة غاية الامر انها لا تكون الا ماء ولا يصدق لا

عليه

الا عليه لا الماء الكثير كما قد يتوهم والا لم يكن وصفا بل كان اسما اقول ولا يخفى عليك
ما فيه اما اولا فلانا نقول يلزم على هذا التقدير ان يكون معنى الاسود شيء ماله سواد الجسم
لان السواد بعد عروضه للجسم يكون سوادا للجسم ولا شك ان ماله سواد الجسم بهذا المعنى
لا يكون غير الجسم لحكم السواد حكم الغيض وكذا سائر الاعراض وليس كذلك واما ثانيا
فلانه يعلم منه ان الغيض هو كثرة مطلقة تصير بعد عروضها للماء كثرة الماء ولهذا صرح بانه لو كان
معناه قبل العروض ما ذكر لكان الموصوف به غيره بمعناه 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 يكون الموصوف به غيره واما اذا كان بعد العروض فالموصوف
به الماء وبعد الاغماض عن اغلاقه بمعقول لانا نقول ان لو كان معناه كثرة الماء قبل عروضها له يكون
الموصوف به غيره كما حققناه واما رابعا فلانه يلزم منه ان يكون حسن الوجه بمعناه
الحسن المضاف الى الوجه قبل عروض الحسن للوجه ولهذا يكون الموصوف به غير الوجه و
هذا الكلام عجيب كما لا يخفى هذا وقد عرفت ما هو المحقق فيه وسوان الواضع قد يعتبر فى
الحدث نسبته الى شيء ما فاعل او مفعول او ظرف زمان او مكان وح لا يناسبنا الا اليه
ولا يلزم التكرار لان دخول النسبة لا يستلزم دخول طرف النسبة او طرفه فافهم

اذا كثر حتى سال لا محالة انه عرف السيد المدرس فى الغيض فى شرح التذكرة بانه السيلان
الحاصل من الكثرة وفسره منها بالكثرة المؤدية الى السيلان كما لا يخفى فيهما تخالف لا يقال
السيلان الحاصل من الكثرة المؤدية اليه مستلزم لها ومن لازمه له فيكون ما ذكره منها
تعريفا باللازم لانا نقول هذا جائز فى التعريفات الحقيقة فان المقصود هناك
فى التعريف باللازم امتياز المعرف عن سائر الاغيار واللازم المعرف يصلح لذلك

قال فى شرح التذكرة الغيض
هو السيلان من الكثرة
يقال فاض الماء فضا وفيضوضة
اذا كثر حتى سال من كثرته
الوادى قال صاحب ذلك فى
الغيض ان يسكن الماء او غيره
حتى يطفح ما فيه من جوانبه وقال
الفاضى فى التعضاوى يقع سو
الغيار من كثرة الماء

والما فى التعريف اللفظى فلما كان المقصود منه بيان ما وضع له اللفظ فلا وذلك غير خاف على احد
نعم يجوز ذلك اذا لم يكن الغرض بيان الموضوع له كما فى قوله الفياض الوهاب واما اذا كان
الغرض بيان ما وضع له اللفظ فالظاهر انه غير جائز على انا نقول التعريف باللازم يجوز
فانما يجوز باللازم المجعول وههنا ليس كذلك اقول فالصحيح فى الجواب ان يقال
ان المقصود من قوله اذا كثر حتى سال التعريف بالسيلان بعينه وذكر كثرة لتوطئة التقصود
لافادة انه السيلان الحاصل من الكثرة لا مطلق السيلان فكانه قال اذا كثر الما لا مطلق
فاض حتى اذا سال من الكثرة فى نفسه فاض فالفيض هو السيلان من الكثرة فلا
يخالف وتبين من ذلك ان المعنى الذى وضع له الفيض هو السيلان الحاصل منها
وبذلك صرح صاحب الكشاف ايضا عن جانبا الوادي اى الوادى الحاصل
من سيلانه واشار بذلك الى ان مطلق السيلان من الكثرة لا يقال له الفيض بل اذا سال
بحيث يحصل منه نفع فاض وما يتوهم مما ذكره بعد من قوله ما زاد على موضوعه قال
عن جوانبه من التخالف حيث يفهم منه ان السيلان من جوانب الموضع هو الفيض ولم يعتبر
فيه ان يكون من جانب الوادي وقد اعتبر ههنا فقد عمم ما خصص ههنا كما انه عمم ههنا
ما خصص هناك حيث اعتبر ههنا جانب الوادى وهناك الجوانب وعلى ما لا يخفى
عليك فيه شيآن لمندفع اما الاول فانه يمكن ان يراد منه ما صرح به ههنا
اكتفآ بالقرينة السابقة او ان يكون الضمير عايدا الى الوادى لا الى الموضع واما الثانى
فانه يمكن ان يكون اعتبار الجوانب باعتبار الكثرة والمبالغة الحاصلة من صيغة
الفياض فالمعتبر فى الفيض جانب الوادى وفى الفياض جوانبه فافهم
فكان الوهاب ما زاد قد يقال المناسب لبيان استعارة الفياض للوهاب

ان يقال كان الهبة كثرة الآلان الفياض والوهاب من المشتقات واستعارة المشتق
للجسم انما يكون باستعارة المبدأ للمبدأ وتسمى ذلك استعارة تبعية وههنا كذلك
بمقوله فكان الوهاب ما زاد على موضعه ليس على ما ينبغى ويمكن ان يقال فى دفعه انه
قد يلاحظ فى المشتقات المعنى الاشتقاقى بان يراد منها الذوات المعتبر فيها مثلا
او ان يوخذ الذات معينة وح لا يراد منها المعنى الاشتقاقى وههنا كذلك فان المراد من
الفياض والوهاب الذات ولهذا قال كان الوهاب اى ذات الوهاب ما زاد
وعن معنى الفياض الذات اشاره الى ان الاستعارة اصلية ثم اعلم
ان المراد ههنا افادة كثير الفياض وهابا ومنقولا الى معناه اما بواسطة او بغير
واسطة والنقل بواسطة هو ان ينقل ذلك اللفظ الى معنى ثم ينقل منه الى
معنى آخر وح لم يرد من الواسطة العلة بل الوسط شرط فى المنقول والمنقول اليه
وهذا هو المعنى المشهور المتعارف ولكن قد يراد من الواسطة العلة وعلى هذا فالنقل
بواسطة هو النقل بسبب نقل وح يصدق على الاستعارة التبعية انها نقل بواسطة
بخلاف الاول اذا عرفت ذلك فمقول قوله او هو وصف له بنعت
مواهبه اما ان يكون معطوفا على قوله فكان الوهاب الخ فيكون فى حيز قوله الفياض
الوهاب والغرض بيان ان الفياض وهو لا يحتمل الا بيان النقل بواسطة فيكون قوله
فكان الوهاب بيان للنقل بغير واسطة وذلك لانه لما شبه ذات الوهاب بما زاد واستعير
الفياض للوهاب خلا واسطة فى النقل فيكون اشارة الى النقل بلا واسطة واذا نقل الى مواهب
الوهاب بان شبهت بالما الزايد بجامع الكثرة والوصول الى الغير ثم الى الوهاب لعلاقة اللزوم
مجازا مرسلا فيكون النقل بواسطة بالمعنى المشهور المتعارف وعلى هذا يكون ضمير هو راجعا

وهابه م

الى الفياض وضمره الى الوهاب والمعنى ان الفياض وصف للوهاب بنعت مواهبه
ذلك الوهاب فان قلت على ما ذكرت يكون وصف الوهاب به ليس وصفا
بحال متعلقه لان التعلق بواسطة يقتضي ان ينقل الفياض الى معنى الوهاب على ما ذكرت
واذا انتقل اليه لم يكن وصفا للمواهب قلت المراد ان وصفه به وصف عما هو وصف
لمواهبه ثم نقل اليه لتعدد ان تشبيهها بالآلة الزوائد واستعارة الفياض له ليس الا
وصفا بما هو له وعلى هذا يكون قوله في حاشية الحاشية اى الفياض منقول الى معنى
الوهاب اما بغير واسطة او بواسطة اشارة الى هذين الكلامين ويكون على طريقة النشر
المرتب ويكون لفظ اى الدالة على التغيير حيث صرح بالتقليل في اصل الحاشية
واتفقه في موقعها فان فعل الفياض للازم كما ان فاض للازم ايضا واذا كان
بمعنى الوهاب يكون منقولا واضافته الى ذوارف العوارف اضافة الى المفعول
وليس فيما ذكرنا ما يوجب تعديته كما لا يخفى وايضا اذا لم يعتبر فيها معنى الاستعلاء على
ما ذكرت ويكون الاستعارة اصلية حيث لم تشبه الهبة بالفيض بل شبه ذات
الوهاب بما زاد فكيف تضاف الى ذوارف العوارف فان تلك الاضافة اضافة
الصفة اما الى الفاعل او المفعول على ما سوف ذلك لا يقال يمكن ان تشبه المعنى
اللازم بالمعنى المتعدى بجامع فيهما ويستعمل له ما يتعلق بما يتعلق به ولا فاده في
ذلك لانا نقول ان ذلك لا يتصور في تشبيه ذات الوهاب بما زاد واستعارة
الفياض لذات الوهاب فان ذات الوهاب غير متعد ولو قلت بتعلق الفياض من
الذات الى المفهوم كان النقل بواسطة بلا اشتباه قلت ان الاستعارة
لذات الوهاب وان لم يكن فيها معنى الاستعلاء لكن قد يعتبر في الذوات معاني المفهومات
الصادقة عليها من غير ان يستعمل الالفاظ الدالة عليها في تلك المفهومات ويصير حكم
تلك الالفاظ حكم الالفاظ الدالة على المفهومات مثل قولهم اسد على وفي الحروب نعامة

ومن هذا القبيل قولهم وسواسه في السموات والارض وح فتقول الفياض
وان اطلق على الذات وهي معناه لكن هذه الذات مستلزمة لمعنى الهبة فهي
الفياض في معنى الهبة كما ان اسد الاسد معنى الاجرأ وفي اسد معنى المعبودية
من غير ان يستعمل لفظ اسد في معنى المعبود ولفظ الاسد في معنى الجرئ فيتعلق
بهذه الالفاظ ما يصح ان يتعلق بالالفاظ الدالة على هذه المعاني فصح ان يعمل اعماله
قيل ان تشبيه الهبة بكره الآلة غير حسن بل اللائق ان تشبه الهبة بالافاضة وهو واضح
غاية الوضوح والعقل بان النقض منها بمعنى الافاضة منها في قوله من فاض وقوله
وكان الوهاب الخ وجواب بعض الفضلا بان وجود المواهب بالنسبة اليها فيض
وبالقياس الى مبدائها افاضة كلام لا يفهم الا بخصه الفياض بنعوت صافية غير فوق
العقل النظري انتهى اقول ولا يخفى عليك ان مقصود السايل ان النقض لا يتم
عرفت ما سواه في فنه واما جواب بعض الفضلا فهو ما قاله الشيخ في الشفا من ان التعليم والتعلم
التحريك والتحرك متحدان بالذات مغايران بالاعتبار فان حصول الصورة الغير الحاصلة
باعتبار بالنسبة الى فاعلها بالتحصيل وهو التعليم وبالنسبة الى قابلها بالتحصل فيه وهو
التعلم فان التعلم ليس الا حصول صورة في المتعلم غير حاصلة فيه من معلم يحصلها فيه وح
نقول يعني كلامه ان وجود المواهب بالنسبة الى المواهب فيض لانها قابلة لهذا الوجود
من المبدأ وبالنسبة الى فاعلها افاضة فان الافاضة اخذ الفيض من الغير فيكونان متحدين
بهذا على تقدير ان يكون قوله او هو عطف على قوله فكان والمعطوف والمعطوف عليه متحدان
لكون الفياض وهابا اما فعلا بواسطة او بغير واسطة وليس في هذا التوجيه غائلة سوى
ان اطلاق وصف المواهب على الفياض الذي علم من قوله او هو وصف له بعد مواهبه
لا يخ عن شئ بل الظاهر ان يقال او هو مفعول اليه سقط من الى المواهب ثم منها اليه
ويمكن الاعتذار بان المراد او هو اسم له باسم مواهبه اى سمي باسم مواهبه وفيه ايضا ان

ان اضافه الفياض ح آلي ذو ارف العوارف اضافه الى المفعول لان قوله او سوى خير
فكان وبرسان يكون الفياض وهابا فكيف يكون وصفا لله تعالى متعلقه لان ذلك
لا يتصور الا اذا كان اضافته الى الفاعل كما لا يخفى وقيل بهذا الوصف بحال
المتعلق منها غير متصور لانه لم يطلق الفياض على الذات بل فياض ذو ارف
العوارف وهو وصف الذات احب بانه اطلق الفياض على الوهاب اما بلا
واسطة او بواسطة ثم اضيف هذا او يحمل ان يكون معطوفا على قوله الفياض الوهاب
من حيث المعنى كانه قال الفياض الوهاب فهو وصف لله تعالى بحال نفسه او سوى وصف
لله تعالى بحال مواهبه فيكون ضمير سواه راجعا الى الفياض وضمير له راجعا الى الله ويكون
معناه الفياض وصف لله تعالى بحال مواهبه فيكون الفياض ح ناقصا على الزوم و
يكون اضافته الى الفاعل فالمعنى الحمد لله الذي ذو ارف عوارفه فياض وح فجوز ان يكون
الفياض مستعملا في معناه اللغوي الاصلي ويكون اضافة الى ذو ارف العوارف اضافه
المشبه به الى المشبه كما في قولهم لجين الماء اي الماء الذي هو كاللجين فيكون المعنى الحمد لله
الذي ذو ارف عوارفه كالفياض ولا حاجة ح الى بعض التكلفات من جعل الوصف
بمعنى الاسم ومن كون المراد انه وصف لمواهبه او لا وان لم يكن في هذا الحال وصفا
لمواهبه فان ذلك خلاف الظاهر وانه لو عطف على قوله الفياض الوهاب لكان حال
الفياض كما ان المعطوف عليه كذلك واما اذا عطف على قوله كان الوهاب بأي تكون
المعطوف عليه حال الوهاب والمعطوف حال الفياض فيفوت الازدواج والمناسبة
من المعطوف والمعطوف عليه فافهم والفضل عزيز لكن فيه انه لم يعطف على قريبه
الذي له صلاحية عطفه عليه وعطف على البعيد من حيث المعنى وهو خلاف الظاهر
كما لا يخفى وانه يكون ح حاشية الحاشية على قوله كان الوهاب فقط وقد نقل انه قد كتب
كتب على قوله او هو وصف وذلك لا يخ عن شيء فان لفظة اي المفسرة غير مناسب لانه

الواجب م

لم يصرح بالنقل بواسطة حتى يستقل لفظة اي التي للتفسير ولكن الامر في ذلك سهل و
على هذا التقدير فمكان النقل بواسطة وغيرها في قوله فكان الوهاب ما زاد اما بان يقال المراد
بالواسطة في النقل العلة واشار بذلك الى الاستعارة التبعية فكانه قال الاسعاد اما اصلية
بان لاعتبر في الفياض والوهاب معنى الاسعاف كما اشار اليه بقوله فكان الوهاب ما زاد
او تبعية بان يعتبر فيهما معنى الاسعاف ولم يصرح بذلك اعتمادا على المتعارف المشهور
من ان الاستعارة في المشتقات مطلقا تبعية ولم تشتهر وجه كون استعارتها اصلية
صرح به وجعل المشهور والغير المذكور في قوة المذكور فقال اي الفياض الخ لكن في هذا التوجيه
ان المشهور من النقل بواسطة ما قرعنا به سمعك ويمكن ان يوجه النقل بواسطة او بغيرها في قوله
فكان الوهاب الخ 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 اي الفياض منقول الى معنى الوهاب
اما بواسطة او بغيرها 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 التوسع بالمثال مثل جاءني الاسم كزيد
فان زيدا وامثاله ليسا معنى الاسم بالحقيقة كما لا يخفى ومثل ذلك كثير او سكلف في قوله الى معناه
يعني الى ما صدق عليه معناه على تقدير في الكلام فاندفع السوال وبهذا التوجيه اول من الاول من حيث
ان النقل بالواسطة على هذا بالمعنى المشهور بخلاف الوجه الاول ولا فاندفعه من حيث عدم
الاشارة الى النقل بالواسطة فان المفهوم منه بصريح اللفظ انه نقل الى ذات الوهاب وسواء من
ان ينقل بعد هذا النقل الى مفهوم الوهاب او لم ينقل بل يعقل فيه اشارة الى النقل حيث قال
او لا الفياض الوهاب والحق ان المراد مفهوم مع كونه عاملا فيما بعده والمتبادر النقل الى الذات
فقط فيصح عما اتى والى التعكيس ويمكن ان يوجه السعلان بوجه آخر اما النقل بالكلمة فقط واما بواسطة

فيان تعلق العض اولا الى صفة آخر كما كتب المودة الى السلطان مثلا بطريق المجاز ثم منها
الى الهبة لكن هذا الاخير بعيد من حيث انه ليس في اللفظ ما يشير الى هذا التعلق فلا يلائم قوله
اى الفياض الخ والعض في الاصطلاح اى اصطلاح الحكماء كما ذكر معناه اللغوى
والمجازى اللغوى من المعنى الاصطلاحي له وهو فعل فاعل يفعل دايما ذلك الفعل للعوض ولا
لغرض اعلم ان الفعل يكثر القائد يطلق ويراد منه الاثر الحاصل من المصدر كما يقال للكثير
الحاصل للكوز انه فعل زيد وقد يطلق ويراد منه نفس التاثير والفعل بهذا المعنى مخصوص بالباشر
فقوله فعل فاعل يحتمل ان يراد من الفعل الاثر وان يراد منه التاثير فان كان المراد منه الاثر
يكون مفعول يفعل ضميرا عائدا اليه محذوفا ويكون المعنى العض فعل فاعل يفعل ذلك الفعل
دايما وح يكون قوله دايما امامتعلقا بالفعل على انه حال منه اى يطلق على فعل فاعل يفعل ذلك
الفعل حال كون ذلك الفعل دايما وعلى هذا الوصدر من الواجب تعالى شيء واحد هو الفعل
الاول وهو دوام الوجود يمكن ان يقال له تعالى فياض على مذهب الحكماء او يكون متعلقا بقوله
يفعل اى يكون صدور ذلك الفعل عنه دايما وعلى هذا فلا يلزم ان يكون ذلك الاثر باقيا
على الدوام بل ان يكون ذلك الصدور عنه دايما وعلى هذا الاتيان الفياض عليه تع على مذهبهم
كما لا يخفى وشهار اطلاق المبدأ الفياض على العقل العاشر يوجد ذلك فان قلت اذا
صدر فعل عن فاعل فلا يمكن صدوره عنه مرة اخرى فكيف يكون صدوره عنه دايما قلت الجواب
ان لقوله يفعل احتمالين احدهما ان ينزل منزلة اللازم ويكون معناه كما يحصل منه الفعل والثاني
ان يكون متعديا ويكون مفعوله وهو ضمير الفعل محذوفا فان كان الاول فلا اشكال
لان تعلقه بفعل بعض ان يكون حصول الفعل بالمعنى المصدري منه دايما لا حصول الاثر الخاص
حتى لا يتصور التكرار وبهذا ما ذكرنا قولهم فلان يعطي ويمنع اى يفعل الاعطاء والمنع والاول
يعطي اى معزول وان كان الثاني فمعناه ان قوله فعل فاعل يفعل يحتمل وجهين
احدهما ان يكون المراد من الفعل وعلى هذا فلا اشكال ايضا لان معناه فعل فاعل يفعل

ذلك النوع من الفعل دايما والثاني ان يراد الفعل وهو بعيد غاية البعد فتقول المراد بفعله دايما
تجديد امثاله فان الوف للموق من الشيء ومثله واما تعليق قوله دايما بقوله فاعل او بضميره
فلا وجه له لانه اذا لم يكن اثر الفاعل ولا تاثيره دايما يكون وجود ذلك الفاعل دايما لا يعقل
له الفياض ولا لذلك الاثر والتاثير فيض مع ان تعلقه بالفعل المصدري والاثر لا يخلو
عن دوام الفاعل كما لا يخفى فلا يحسن التعبير بدوامه لفظا هذا وقد اعترض على قوله انما
يطلق على فعل فاعل الخ ان المستفاد من هذا حصر اطلاق العض على ذلك الفعل مع انه صرح
في حاشية الحاشية بانه يطلق على اتصال ذلك الفعل ايضا فبينهما تناف وقد اجيب عن
ذلك بوجوه اما اولا 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 بالقياس الى فعل
لا يدوم لا حتى حتى لا يطلق على غيره وذلك الجواب اقرب من الاول وان لم يخل عن نوع بعد ايضا
وقد يدور في خلدي ان المستثنى لا يحب ان يكون الفعل حتى يكون نظم الكلام بهذا ما يطلق
الا على فعل فاعل الخ ليلزم ما ذكر بل يجوز ان يكون قوله دايما ويكون نظم الكلام بهذا ما يطلق
على فعل فاعل يفعل الا دايما اى الا اذا كان دايما وكثيرا ما يطلق لفظ اذا كان مثل قولهم ضربني
زيدا قايما فانه في معنى ضربني زيدا حاصل اذا كان قايما كما مر جوابه او يكون الاستدراك على قوله
يفعل ويكون معنى الكلام بهذا ما يطلق على فعل فاعل لا يفعل فدايما اى الا اذا كان صدور الفعل
منه دايما وعلى هذين التوجيهين يكون المقصود حصر اطلاقه على ذلك الفعل في ان يكون الفعل او
الفعل دايما لا على حصر اطلاقه على الفعل مطلقا هذا على منوال ما حمله المحشي كلامه عليه من
انه حيث فهم من كلامه حصر اطلاقه على الفعل مع انه غير مقصود منه ولنا وجه وجيه آخر وسوان تعال سلمنا

وما في حز الام

ان المستفاد حصر اطلاقه على الفعل لكن اطلاقه على اتصال الفعل لا ينافي ذلك الحصر باعتبار تعميم
الاطلاق مواطاة واسعافا على ان يكون المعنى الفيض لا يطلق الا على ذلك الفعل اما مواطاة مواطاة
بان يكون عبارة عن الفعل نفسه او اسعافا كالانه المتصف بالاتصال فهو دو فيض كما انه ذو
اتصال وعلى هذا صح ان يقال انه لا يطلق الا على الفعل كما لا يخفى ثم الظاهر ان معنى الدوام اذا كان المراد اتصال الفعل م
ههنا عدم انقطاع الفعل عن الفاعل فلو كان متعلقا بالفعل بمعنى الاثر يكون معناه اثرا
غير منقطع ولا منقطع لا في الازل ولا في الابد ولو كان متعلقا بفعل يكون معناه ذلك الفعل
والاثر غير منقطع عنه ولا منقدم وهذا خلاف استعمال الدوام بهذا المعنى شائع لكن وقع
في كلام بعض في جواب سوال ذكره ان الدوام الذي هو شمول الزمان يدل على ان الفياض
لابد ان يكون فعله زمانيا فيلزم ان لا يكون ايجاد ما هو متقدم على الزمان كايجاد المجرد دوكرته
مسلزما للفيض فان الاثر الحاصل فيه ليس مما تعلق في الزمان مع ان المعتبر في فاعل الفيض
ان يفعل في زمان سواء كان ذلك موقوفا عليه او لا يكون ولا شك ان ايجاد العلة كالعقل
الاول للمجرد كذلك على تقدير قدمه وقدم حركته المستلزم لقدم الزمان كما هو راى الفلاسفة
وان لم يوقف عليه لئلا يلزم الدور هذا على تقدير ارادة ما هو الظاهر من هذا التوقيف من حيث
ان الفيض فعل يتعلق في الوقت واما على تقدير ان يكون المراد به فعل الفاعل بفعل دايما و
يصاح في ذلك الى الزمان في الجملة لا في جميع افعاله اذ من الجايز اختياره في بعض افعاله الى الزمان
دون بعض فالامر اسهل هذا كله على تقدير تسليم اطلاق الفياض على العقل الاول والمشهور
اطلاقه على العقل العاشر الذي ليس بعلة للمجرد وما يتفرع عليه ولو اريد ما ذكر انه يفعل في كل
وقت مع توقف فعله عليه لم يتعد ولم يرد شيء انتهى ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلان
التزام تكثر المجرد في زمان ليس مما ينبغي لان فعل الواجب تعالى فالمعلول الاول على راي هم ليس زمانيا
والا لم يكن بسيطا وفعله تعالى فرق وليس كذلك فعله بل فعل العقول عندهم متعال عن الزمان واما ثانيا

حلاه

فلانه يلزم مما ذكره ان يكون ايجاد الواجب تع المعلول الاول في الزمان ايضا كما ذكره فلا وجه للتخصيص العلة ما يجاد م
الاول المجرد واما ثالثا فلان قوله واما على تقدير ان يكون المراد به فعل الى قوله فالامر اظهر يظهر منه
ان الفياض يكون بعض افعاله في الزمان ويكون محتاجا اليه ولا يلزم ان يكون جميع افعاله كذلك
وح فيكون الفعل الذي ليس في زمان مما كان فعلا لفاعل يكون بعض افعاله في زمان يكون فيضا وذلك
غلط فان الفعل الذي لا يكون دايما ولا يكون صدوره عن الفاعل دايما لا يقال له فيض باعتبار ان
نوعا آخر من فعله دايم نعم اذا نزل بفعل دايما منزلة اللازم يجوز ذلك لكن على هذا التقدير لا يخفا ج
الى اعتبار الدوام في شيء من الاثار بل يكفي وقوع الاثر منه دايما لا العوض ولا الغرض

العوض ما يكون غاية على الفعل ويعود الى الفاعل والغرض ما يكون غاية على الفعل سواء يعود
اليه او لا فالغرض اعم مطلقا من العوض فنفيه كاف الا ان الغرض المصرح بالمراد وقد يقال
ان ما ذكر غير كاف في توقيف الفيض الاصطلاحي لانه لا اشارة الى شعور الفاعل به ويكلف في
دفعه بانه تعالى هذا القيد من قوله فعل فاعل بفعل لا العوض ولا الغرض فانه لا يطلق الا على فعل فاعل شاعر
وهو في محل المنع كما لا يخفى على انه لا يك علينا اعتباره في مفهومه فانه ليس في كلامهم ما يشعر باعتباره
في مفهومه ومنه قولهم المبدأ الفياض اقول هذا الكلام يحتمل وجوها من التوجيهات
الاول ان يكون ضمنه راجعا الى الفيض الاصطلاحي اي من الفيض الاصطلاحي
الفياض الذي وقع صفة للمبدأ اما على قياس ما عرفت من التعلق بواسطة او بغير واسطة
او على النسبة وتوجيهه ان الفيض هو الفعل بمعنى الاثر او اتصال ذلك الفعل كما اشار اليه في
حاشية الحاشية حيث قال ان اطلق الفيض اصطلاحا على اتصال ذلك الفعل ودوامه
فالفياض ههنا على قياس ما عرفت وان اطلق على الفعل الف فهو للنسبة انتهى وح ان كان
الفيض هو الفعل بمعنى الاثر فاما ان يتعلق الى الفعل الذي هو بمعنى التاثير او لا فان لم يتعلق فالفياض

بمعنى النسبة لان صيغة الفعال ان كان من المصدر تكون للمبالغة كالضراب والقتال وان
كان من غيره تكون للنسبة كالتمار والخمار ولا شك ان الاثر ليس مصدرا يمكن ان
يشتق منه بل هو اسم جامد فيكون بمعنى النسبة كما اشار اليه بقوله وان اطلق على الفعل
فهو للنسبة وان نقل الى الاثر واشتق منه الفياض يكون ذلك نقلا بلا واسطة
وذلك ظاهر فان قلت اذا كان بمعنى الفعل فالفياض اى موجد يكون مشتقا لا
منه فانه يعلم مما ذكرته نقل الفيض بلا واسطة دون الفياض قلت على هذا
التقدير الفياض يطلق على صاحب الفعل كما يطلق التمار على صاحب التمر وان كان عبارة
عن اتصال ذلك الفعل فاذا انتقل الى الفعل بمعنى الاثر ثم الى الفعل بمعنى التاثير كان منقولا بواسطة
وكذا الفياض ايضا فانه اذا كان الفيض اتصال الفعل فالفياض الفعل ثم نقل منه
الى الفاعل الموجد لذلك الفعل والاثر فهذا قياس ما عرفت من التغليب ولا يخفى هذا الوجه
عن نوع تكلف من حيث انه لم يصح بما بعد النقل بواسطة كما اذا حمل قوله فكان الوهاب ما
زاد الا اشارة الى التغليب ايضا كما مر والعذر بان اشتهاره بمعنى اتصال الفعل يقوم مقام
ذكره بتكلف الثاني ان يكون الضمير راجعا اليه ايضا ويكون قوله على قياس ما عرفت
اشارة الى النقل من المعنى اللغوى الى ما هو صنعة المبدا اما بواسطة او بغيرها ويكون المعنى نقل الفياض
من المعنى اللغوى الى الاصطلاحى اما بلا واسطة بان شبه المبدا باعتبار الكثير الزايد واستعير
له الفياض او بواسطة بان شبه الفعل المتصل الدايم باعتبار الكثير واستعير له الفياض ثم
نقل منه الى الفاعل هذا على تقدير ان لا اعتبر فيه المعنى الاشتقاقى وان اعتبر فان شبه الفعل
بكثرة الى الكثير الزايد بجامع النفع واستعير له الفياض لفاعل الفيض فهذا هو النقل بلا
واسطة او شبه اتصال الفعل به واستعير له الفيض ثم نقل منه الى الفعل بعلاقة التعلق
وهذا هو النقل بواسطة فاشتق منه الفياض للمبدا وعلى هذا لا حاجة ان يكون الفعل في
التغليب بالمعنى المصدرى لا بمعنى الاثر كما لا يخفى ولا فساد فى ذلك ولا فى هذا التوجيه ايضا
سوى ان قوله وان اطلق على الفعل نفسه فهو بمعنى النسبة يتبادر منه انه يطلق على الفعل لا
الباقى

باعتبار نفسه فانه ان اطلق عليه باعتبار نفسه فهو للنسبة واما 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 وحينئذ قوله وان اطلق على
الفعل نفسه يتعلق به ولا فساد فيه كما لا يخفى قلت ما فى عن ذلك التوجيه ما قال فى حاشيه
الحاشيه ان اطلق الفيض على اتصال ذلك الفعل فانه صرح فى ان النقل بواسطة سواء ان
ينقل الى الاتصال كما لا يخفى لا يتاتى يمكن ان يلتزم فى النقل بواسطة ان ينقل الى
اتصال الفعل ثم منه الى الفعل بمعنى الاثر ثم الى الفعل بمعنى التاثير لان النقل بواسطة
كما تقدم سواء ان يكون من المنقول عنه والبه واسطة سواء كانت واحدة او متعددة لا ما نقول
ذلك خلاف الظاهر المتعارف وان كفى الاحتمال للوجه وقد يوجه كلامه بهذا ان قوله ومنه
المبدأ الفياض ان الفياض ههنا بالمعنى الاصطلاحى لا منقول عنه وقياسه على ما مر من
التغليظ اما الفعل بغير واسطة فبان ينقل مرة الى اتصال الفعل الدايم بعلاقة التشبيه
بجامع النفع او غيره واما النقل بواسطة فبان ينقل اولا الى الفعل بعلاقة النفع او التعدى الى
الغير ثم منه الى اتصاله ودوامه بعلاقة التعلق انتهى ولا يرد على هذا الطريق من التوجيه
ما يرد على الطريق الذى ذكرنا لان الفعل على هذا يمكن ان يراد منه الاثر لكن يرد عليه
بحسب الظاهر ان يطلق الفياض على طريق النقل بلا واسطة على الفعل لا على الفاعل لانه المتصف
بالاتصال والدوام كما لا يخفى وكذا على التوجيه للنقل بواسطة مع ان المقصود بيان اطلاقه
على المبدا لكن ذلك الوجه ليس مما يخفى عليه مثل ذلك فالظاهر خفاء وجه علينا ولعل الله
يحدث بعد التامل التام امرا اللهم الا ان يقال ان وصف المبدا بالفياض انما يصير نقلا بالواسطة
انه فياض فعله وهو يصح والمناقشة بان الوصف بحال المتعلق انما يصير نقلا بالواسطة
اذا انتقل من المتعلق اليه كما اشرنا اليه هناك وههنا لم ينتقل وقد مر سابقا ما ينفع لدفعه فلا يخفى
الى الاعادة الثالث ان يكون ضمير قوله ومنه عوله راجعا الى ما فهم ضمنا اى من
استعمال الفياض وصفا للشئ قوله المبدأ الفياض فانه علم من قوله الحمد لله فياض الخ ان الفياض

العضد واشتق منه
ص

يستعمل صفة للشئ فقال ومنه المبدأ او يكون الضمير راجعا الى الوصف بالفياض كما ذهب اليه
بعضهم ويكون المقصود ان الفياض كما يوصف البارئ به من التعلق بواسطة او بغير واسطة
على التفصيل الذي مر ويكون الفياض ههنا بمعنى الوهاب ايضا او يكون بمعنى النسبة بان
يراد من الفيض المعنى الاصطلاحي وهو الفعل بغير ويكون ذلك منه اشارة الى ان الفياض
في المبدأ الفياض يمكن ان يراد منه المعنى الاصطلاحي وهو الفعل بغير ويكون ذلك منه اشارة
الى ان الفياض كما انه يمكن ان يراد منه المعنى اللغوي كخلاف القابض في قوله الحمد لله فياض
الخ فانه لا يمكن ان يراد منه ذلك وذلك ظاهر وتاخر بيان هذا الاستعمال على ما ذكرنا عن
بيان المعنى الاصطلاحي لافادة جواز ارادته ههنا وهذا توجيه لافادة فيه الا انه يوهم
من حاشية الحاشية انه اما مستعمل في معناه الاصطلاحي على طريق التغليب ويكون قياسه
على ما مر في تحقق التغليب فقط واما انه مستعمل في معنى غير الاصطلاحي على طريق التغليب ويكون
القياس على ما مر في النقل عنه بالطريق جميعا هذا وممكن ان يوجه هذا الكلام نوعا اخر من
التوجيه لا يستحق الا التفطن الدقيق ولا يستهجنه الا العوج الغبي وهو ان يقال المراد من
قوله ومنه المبدأ 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 اشارة الى انه اذا اريد من الفيض المعنى الاصطلاحي و
هو الفعل فله احتمالان احدهما انه يراد منه نفس ذلك الفعل الذي هو الاثر وحينئذ يكون بمعنى
النسبة لا غير وثانيهما ان يراد من الفعل ما يؤثر لا نفسه او يراد الصالح ودوامه ثم ينقل
الى ما يؤثر وحينئذ يكون منقولا عن المعنى الاصطلاحي على قياس ما عرفت من انه اما بواسطة او بغيرها كما
فصلناه ويكون حاشية الحاشية تفصيلا لقوله واما بمعنى ذو الفيض من حيث المعنى فان
كونه بمعنى ذو الفيض ليس الا على ان يراد منه الفعل واذا استعمل بمعنى الفعل ففيه التفصيل
المذكور والتفصيل منزل منزلة التغيير فلذا صدر حاشية الحاشية بقوله اي لا يقال
ليس في حاشية الحاشية بيان النقل بلا واسطة فكيف يحمل ما ذكره فيها اشارة الى النقل كما لا
يخفى لانا نقول هذا على قياس ما ذكر في اصل الحاشية وجعل اشارة الى النقل لقرينة الشهرة

منقول عنه اليه

فلم يذكر فانه يمكن ان يقال ههنا ايضا انه صرح بالنقل بواسطة ولم يصرح بالنقل بلا واسطة
اعتمادا على الشهرة وعلى ما ذكره في اصل الحاشية السوابع ان يكون ضمير قوله ومنه راجعا
الى الفياض 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 للمبدأ كما انه من الفيض اللغوي الفياض الذي هو بمعنى الوهاب
الواقع صفة سواء اما نقلا بواسطة او بغيرها اما النقل بغير واسطة فلان نسبة الهبة بالفعل الدائم
بجامع الدوام فتعار له الفيض فاشتق منه الفياض نقلا بغير واسطة واما النقل بواسطة فلان
نسبة المواهب بالفعل المتصل الدائم من حيث ان كلا منهما غير منقطع ولا معدوم تنقل الفياض
الى المواهب ثم منها الى الوهاب ويكون قوله واما بمعنى ذو الفيض اشارة الى عدم النقل من المعنى
الاصطلاحي الى معنى الوهاب ويكون قوله في حاشية الحاشية ان اطلق الفيض الخ بيانا لما نقل عنه
حتى يظهر النقلان لا سيما للنقل كما لا يخفى او يكون الغرض انه اذا استعمل في الفعل الذي هو الاثر فله احتمالا
كما سبق ولقد اطنبنا في هذا المقام ما مرارا لاحتمالات يمكن ان يعطف بها اولو الافهام احاطة لهم بما ورد
الكلام لعلهم يتفطنون ما يخفى على الغبي والكلام ما قبل الكلام من فاتحة المقام من زلال الاقدام ولله
الحمد ذي الجلال والاكرام فان قلت لم جزم السيد المدرس بان الفياض في عبارة الشرح بمعنى الوهاب
مع انه يجوز ان يراد منه المعنى الاصطلاحي كما سيشير اليه بقوله فان الكمالات فائضة على الدوام الخ قلت
لان الالفاظ الواقعة في الخطب انما يراد منها معانيها اللغوية كما سيشير الى ذلك بقوله بما ورد الكلام
اللغوية ولان استعمال الالفاظ في المعاني الاصطلاحية تخصص يقوم قوم بخلاف المعاني اللغوية وايضا
المقام يناسب معنى الوهاب كما لا يخفى الهام خلائق المعارف اعترض عليه بان الالهام
ليس من العطايا فقوله حض من تلك العوارف الهام الخلائق ليس على ما ينبغي والجواب عنه اما اولا
بتقدير مضاف في قوله من تلك العوارف اي حض من افاضته تلك العوارف واما ثانيا فان تجعل الالهام بمعنى

الملهم على ان يستعمل المصدر بمعنى المفعول ويكون الاضافه بيانيه فكانه قال خص مزيلك العوارف
الملهم الذى هو حقايق المعارف لا تقال حقايق المعارف ملهمات لانا نقول المصدر جنس
يطلق على القليل والكثير وان لم يكن مستعملا فى المعنى المصدرى والاول اولى لقله التكلفات
ولتصريحه بقوله وارادته افاضه العلوم الحقيقه فانه تقييد بعد الابهام من الافاضه لا من
المفاضات وهذا بناء على عدم الجواب الثانى كما الاتى والاضافه ان المصدر بمعنى المفعول مجاز
قليل مع ان الاضافه بمعنى اللام شايع متبادر الى الفهم وللبيان مجاز قليل ايضا

سواء كانت تصوريه او تصديقيه فذيقال انهم صرحوا بان التصورات لا تحتمل المطابقه واللامطابقه
ووصف العلوم الحقيقه بالمطابقه والتعميم بانها اما تصوريه او تصديقيه تستلزم وصف
التصورات بالمطابقه والجواب عنه اما بان نقال وصف العلوم بالمطابقه باعتبار التصديقات
فان اتصاف الافراد تستلزم لاتصاف الماهيه المطلقه او بان نقال ان غرضهم ان التصورات
لا تتصف بعدم المطابقه فانهم قالوا كل صورة مطابق لذى صورته فلا تتصف بعدم المطابقه
وح فلا فرق بما ذكر صدر

جمع عارفه وهى العطيه اى اقول الظاهر ان العطيه
معروفه لا عارفه كما لا يخفى فكيف يقال انها عارفه اللهم الا ان يقال ان العارفه تنافى المعروفيه
فان كثيرا ما تقع احد الصيغتين موقع الاخرى او يقال انها بمعنى النسبه اى ذوات العرف فان المعرفه
اذا علقت بشئ حصل فيه اثر ما ويقال له المعرفه ايضا فان المصدر يطلق على الاثر او يقال
ان وصف العطيه بالعارفه من قبيل المجاز فى النسبه كما يقال للعيشه راضيه لكن هذا الاخير
انما يتصور فيما اذا اسند العارفه الى العطيه لا فى ما ذكره السيد فانه ضمير لها فتامل

واراد بالعطايا السيالة اشارة بذلك الى ان اضافه الزوارف الى العوارف
اضافه الصفه الى الموصوف فان قلت لا يلزم من سيلان العطايا ان يكون دايما مع
انه اشار الى دوامها حيث قال فانها على الدوام قلت نعم ذلك من اثباتها الى
الله تعالى او نقول نفهم من الفياض فان الدوام ماخوذ فى مفهوم البعض اصطلاحا فان ظن
ان الدوام ماخوذ فى مفهومه الاصطلاحى وليس بمراد ههنا قلت اشار بهذا او بقوله

المزه

المزه اضافه الخ الى انه يمكن اراده المعنى الاصطلاحى منه والا فلا فايده فما ذكره ههنا كما لا يخفى
عن العلل الغائيه العله الغايه والغرض متحد ان ذاتا متغايران اعتبارا فان
الباعث على تحصيل الشئ اذا نسب الى المفعول يقال له العله الغائيه ولهذا يقال للشئ
ان له علة غايه واذا نسب الى الفاعل يقال له الغرض كما ان الفايده والغايه كذلك
فان ما ترتب على الشئ باعتبار ترتبه عليه يقال له الغايه فانها حاصله فى نهايه وباعتبار
حصوله عنه يسمى فايده

ثم انه للاشاره الى براعه الاستهلال اقول براعه الاستهلال
جعل المبادى مناسبه للمقاصد وعباره اخرى الاشاره الى المقاصد قبل الشروع فيها
فقوله للاشاره الى براعه الاستهلال ليس على ما ينبغى بل الاولى ان يقال فيه براعه الاستهلال
ويمكن ان يقال ذكر دوارف العوارف وحقايق المعارف اشاره الى المسايل الالهيه التى
هى من المقاصد فكانه اشاره الى البراعه على ان يكون الاشاره متحده كما فى قولهم الوحده
تعقل عدم الانقسام فافهم او يكون الاشاره اعم

فهاتان الوحدتان الخ اعلم
ان ان اتى اورد اربع فقرات عطف الثانيه على الاول والرابعه على الثالثه ولم يعطف
الثالثه على شئ لا على الثانيه ولا على الاولى فاراد قدس سره ان يبين نكته فى ذلك فافاد
اولا ان الهام حقايق المعارف موقوف على هبه الحيوه فذكره فى موقع ذكر ما لا ستلزامه
اياها فيفيدها كمال الاتصال فلا يمكن العطف وهذا يدل على عدم جواز عطف الثالثه على
الثانيه وانها مناسبه للاولى فى مطلق العدم اى ليس عموم الثالثه مثل الاولى فانها عامه
لكل ما ينال له الوجود بخلاف الثالثه فلهذا لم يعطف على الاول ايضا واما الرابعه فلا
يجوز ان يكون معطوفا على الثانيه لانها مناسبه لها فى حد الخصوص فلا يجوز عطفها عليها
والتفصيل ههنا ان يقال انه تصور عطف الثالثه على الثانيه او على الاول وعطف
الرابعه على الثالثه او الثانيه او الاول او عطف الرابعه على الثالثه وعطف المجموع على
الثانيه او الاولى او عطف المجموع على المجموع وخص السيد بعض هذه الصور لكن يتلو

عليك ما توضح الحق فاعلم ان كمال الاتصال وكمال الانفصال لوجبان الفصل وعدم العطف
كما صرحوا بذلك في علم البيان وبذلك لايجوز عطف الثالثة على الثانية لكمال الاتصال كما ذكرنا او
لانه لو عطفت الثالثة على الثانية جاز عطف الرابعة على الثانية لان المعطوف كالمعطوف
عليه مع انه لايجوز ان يعطف عليها لكمال الاتصال ولا على الاول لذلك ايضا حيث صح
ان الثالثة مناسب الاولى في مطلق العموم اما عطف الرابعة على الثانية فجايز لان
الالهام حقايق المعارف علة لرفع الدرجات ولهذا قال ثم بما توقف موعليه اشارة الى
عدم جواز عطف الرابعة على الثانية فان قلت رفع الدرجات كما توقف على الالهام
توقف على نصبة الحوض كما لايخفى فلم عطفت على احدهما دون الاخرى قلت توقفه على
الالهام توقف بلا واسطة وتوقفه على الهبة بواسطة كما لايخفى فذكره ليس في قوة ذكرها وقد
احب ان الالهام علة تامة للرفع بخلاف الهبة فانها علة ناقصة فلهذا جاز العطف
بينها دون عطفها على الثانية اقول هذا غير كاف فان السوال مازق بعد باعتبار انه
لم جاز العطف اذا لم يكن تاما ولم يجز اذا كانت ناقصة اللهم الا بضم ما ذكرنا اليه واما
عطف الرابعة على الاول فغير جايز ايضا لكمال الاتصال بينهما باعتبار عموم الاولى وخصوص
الرابعة كما يجيء واما عطف المجموع على المجموع فلا يجوز لانه اذا كان سزاوار آكل منهما مع اجزاء
الاخر كمال الاتصال فيما المجموعين كمال الاتصال ايضا ولكن هذا الكلام محل تامل لان حكم
الاجزاء الاجب ان يجري على المجموع ولهذا اورد السيد في اخر حاشيته الكبرى بالتامل حيث قال الدفع
ما ذكره اولا العطف على الثانية وما ذكره ثانيا العطف على مجموع الاولين فتامل واما
عطف مجموع الاخرين على الاولى فلاشمالها على المؤكد بالجملة الاولى واما على الثالثة فلاشمالها
على المؤكدة لها فلا يجوز عطفها لا على الاولى ولا على الثانية ولكن جاز هذه الدلايل ما ترى
مع انه يمكن ان يقال ما ذكره السيد قدس سره يفيد عليه عدم بعض تلك الاقسام ولا انساق
في كلامه الى ابطال جميع اقسام العطف فلهذا امر بالتامل لعدم انهوض ما يقال لبعض
تلك الاقسام كما لايخفى وان كان يحتمل ان يكون الامر بالتامل لما ذكرنا سابقا ويستحلب
به المزيد فيقال استحلاب المزيد اغا يتوجه لئن شكرتم لازيدنكم واما بحمد فهو مطلق والجواب ان الحمد

سهنا

سهنا شكر ايضا لتصريحه بقوله حمدا له على نعمه العامة والخاصة فالحمد على النعم مستحلب للزيادة
فافهم بل على اعداد مزاقها اقول فيه انه لوارد الكتاب المنطوق فما هو به ايضا
هو آلة له كما لايخفى الا انه ليس فيه فساد لان البعض منه آلة لبعض آخر فلا يلزم من كون المنطوق
آلة للمنطوق ايضا كون الشئ آلة لنفسه فتامل والبدا للنعم والمنادى محذوف
اقول الظاهر ان يقال المنادى هو المنطوق المعبر عنه بالضمير فان اللام للتعجب ومدخول لام التعجب
ينبغي ان يكون منادى كما ان مدخول لام الاستغاثة منادى مستغاث فان قلت كيف يكون منادى
المنطوق والمنادى ما يطلب اقباله قلت التعجب من فضيلته ومنقبته يستدعي ذلك كانه اعتبر
انه لايكمن المتصف بهذه المنقبة والفضيلة الا شخصا كاملا وانما التعجب يوجب الحيرة
بحيث لا يميز من يجوز نداؤه ومن لايجوز وهذا مثل ما قال ما حسرتا فان التحسر الغالب
يوجب هذه الحسرة وقد وقع في التنزيل قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا وامثال ذلك وايضا
لو كان المنادى هو القوم كما ذكر فكيف يكون النداء للتعجب بخلاف ما اذا كان المنطوق كما ذكرنا
وهذا مثل ما يقال يا للدواهي ويا للماء في التعجب من الدواهي والماء فان المناسب فيها ما ذكرنا
فان قلت فعلى هذا الشئ وقع المنقبة قلت خبر مبتدا محذوف بتقديره يا
للمنطوق لك منقبة عظيمة التعجب منك سقمروحاني بفتح السين والقاف بطلق
على المعقولات وبضم السين وسكون القاف على المحسوسات والله اعلم
لما كان الجميل متنا ولا للانعام الا اعلم انه قد اعتبر في الحمد شيئان
احدهما المحمود به وهو الوصف الذي يذكر في مقام الحمد وهو الجميل الذي يشمل الانعام
وغيره اختيارا كان او غيره والاخر المحمود عليه وهو الامر الذي اتصف به المحمود و
صار سببا للحمد والجميل المذكور ههنا هو المحمود به كما سيصرح بذلك السيد قدس سره
وقد اخذ ان كلا من عمومه وعدم تعدد الوصف المذكور يكونه في مقابلة النعمة
دليل على عموم المحمود عليه بل على ظهوره ذلك واورد عليه ان عموم المحمود عليه به لا يدل على

قاله في الرضي اعلم

عدم المحمود عليه قطعا غاية الامر ان نسلم انه يلزم منه عدم فهم القصد في المحمود عليه لا
فهم عدم القصد بكونه لغوا او غيرها هذا وقد يحمل المجموع علة واحدة اى جعل عدم تقييد
الوصف مع عدم الجميل دليلا على عدم المحمود عليه فانه لو لم يقيد الوصف بكونه في مقابلة
النعم ولم يكن الجميل عاما بل خاصا بالانعام امكن ان يتوهم خصوصه ولو كان الجميل
متناولا للانعام وحض الوصف بكونه في مقابلة النعم لكان نصا في خصوصه
صحح عها يحصل المطلب وقيل ان الباء في قوله سواء الوصف بالجميل للسببية و
ح يعمومه دليل على عموم المحمود عليه كما لا يخفى اقول فيه اشكالان احدهما انه
سيصح السيد بانه محمود به ولو جعل للسببية لصار محمودا عليه كما لا يخفى الثاني انه
ح قد يصح يكون الوصف مقابلا للشيء بكونه اعم من الانعام وغيره وليس مفهوم قوله ولم
يقيد ايضا ذلك كما لا يخفى بل العبارة الصحيحة ان يقال وصح بان الوصف في
مقابلة شيء اعم من الانعام وغيره وذلك ظاهر الثالث ان عموم
الجميل ح عموم المحمود عليه لا دليل على عمومه كما لا يخفى ويمكن ان يدفع الاخير بان غرضه
ان عموم الجميل الذي هو المحمود عليه في نفس الامر دليل لعلمنا بان المحمود عليه اعم فافهم
ولهذا قال ظهر ان الحمد قد يكون في مقابلة النعم اى ظهر علينا الرابع انه يخل ح 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 كما ذكره لاشمل 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 لكان اشمل ذكر المحمود به فهذا مشترك الالزام
مع انا نقول لو جعل محمودا به كان يستنبط منه احوال المحمود عليه كما ذكره السيد

وهو فاسد ايضا

خلاف

١٦

خلاف ما لو جعل محمودا عليه كما لا يخفى لا يقال ما ذكرت من الاشياء انما تم في عبارة السيد
قدس سره ومقصود القايل ان الباء في عبارة الشرح تحمل على السببية حتى لا يحتاج الى التكلفات
التي التزمها السيد وليس مقصود القايل توجيه كلام السيد بذلك حتى يدفع ما ذكرته
لانا نقول هذا التوجيه لا يدفع الاعتراض عن السيد كما علمت وهو لا يفيد شيئا
مع انه لا يفيد توجيها لكلام الشرح ايضا لانه خلاف الظاهر لان الوصف بعضي صلة
في الباء فعدم جعل الباء صلة له وتقدير صلة له وجعل الباء سببية كلها خلاف
الظاهر مع الزام عدم ذكر المحمود به في يوسف الحمد الذي هو كاللازم وذكر المحمود عليه الذي
ترك في اكثر التوقيفات بحيث يستلزم فساد التعريف لان الجميل اعم من الاختياري و
المحمود 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 هذا الاخير مشترك
الالزام لانا نقول ان العمدة في التعريف ذكر المحمود به واما ذكر المحمود عليه فقد يترك
ويقدر وح يجوز ان يقدر المقيد بالاختياري وهذا اولى من ان يذكر عاما شاملا كما
هو شرط على المنصف وقيل ان كلا من عموم الجميل وعدم التقييد دليل على عدم
المحمود عليه اما عموم الجميل المحمود به فبضم المقدمة القايلة بان كل محمود به يصح ان يقع
محمودا عليه فعمومه للانعام وغيره دليل على عموم المحمود عليه لها 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 كل محمود به محمودا عليه اقول لو قيد وقيل
كل محمود به اذا كان اختياريا يصح ان يقع محمودا عليه يصح ويفيد المطلوب لا يقال

اذا خصص المحمود به لصح العضه الكلية فكيف يكون عموم المحمود به دليلا على عموم
المحمود عليه لانا نقول انما وقع التخصيص بكونه اختياريا لا بكونه انعاما فبقي
على عمومه من حيث تناوله للانعام وغيره والاصل ان الجميل المحمود به اعم من ان
يكون اختياريا او غيره واعم من ان يكون انعاما او غيره لكن كل جميل اختياري يصح ان يقع
محمودا عليه فعمومه من حيث الانعام وغيره دليل على عمومه مطلقا من حيث الانعام
وغيره ولو لم يعتبر المحمود عليه بكونه اختياريا لكان عمومه مطلقا دليلا على عمومه
مطلقا واما دلالة عدم تقييد الوصف على عمومه فلان عموم الحمد يستلزم عموم
المحمود والحمد لما لم يقيد بكونه في مقابلة النعمة شمل ما تقابلها وما تقابل غيرها فكذلك
المحمود ايضا كذلك كما لا يخفى اقول يمكن ان يوجه كلامه بوجه آخر وسوان
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 شيء من جنس المحمود به والا وجب التعرض
له ليكون التوفيق صحيحا فلما لم يتعرض له علم انه من جنس الجميل فان قلت هذا
فاسد لان الجميل اعم من الاختياري وغيره والمحمود عليه مخصوص بالاختياري فكيف
يكون عمومه يفيد عموم قلت لو لم يكن المحمود عليه متساويا للانعام وغيره
ليفيد ما حدسنا كما قيد بالاختياري فلما لم يقيد بما حدسنا وقد يكون اختياريا علم
منه شموله لها كالمحمود به فهو اخص من الاول وقد يقال في
بيانه ان ليس المراد من قوله متساويا للانعام وغيره انهما من افراده بل المراد بتناوله
لهما وقوعه عليهما مذكورا في مقابلتهما في قوله فيما بعد لنعومه النعم الواصلة الى
الحامد وغيره فان عموم الحمد للنعم بهذا المعنى فاذا كان الجميل يقع على كل واحد منهما واحد

وان يتناول الانعام وغيره
كالمحمود به

في

في يوسف الحمد فهم ان الحمد يقع على كل منهما كذا قيل اقول فان قلت اذا كان الجميل متناولا
لما لمعنى الذي ذكر فقد كان في الكلام تصريح بان الوصف يقع بازاء ما سواه مع انه قال ولم
يقيد ايضا الوصف آه قلت شمول الجميل لها لا يستلزم ان يكون الوصف عاما من
حيث وقوعه بازائها لانه يجوز ان يكون الموصوف به عاما والوصف به في مقام الحمد
خاصا كما لا يخفى نعم يرد عليه ان الواقع بازاء الانعام وغيره سوى الوصف به لا نفسه
كما صرح بذلك حيث قال اي مذكورا في مقابلتهما فرجع تناوله لها 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
التكلف بان اللام في قوله للانعام وغيره للتعليل وحمل ما سوصله التناول المحذوف
اي لما كان الجميل متناولا للوصف الذي لاجل الانعام وغيره فتامل 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 و
لكن ذلك خلاف الظاهر ولو اريد تصحيحه بان المراد ان الوصف بالجميل يتناوله
لظهر الفساد من وجه آخر وسوانه لا مدخل لتناول الجميل بل لو كان محصوصا لا كان
ان يوصف به بازاء الانعام وغيره فلا يكون سوقا ليلا وعدم التقييد في الوصف
دليلا آخر وانما اشترط كون ذلك لا اقول فيه انه ليس في كلامه
اشارة الى ان التعظيم الظاهري والباطني شرط في الحمد فانه لم يعلم الا انه يجب في
الحمد التعظيم والتبجيل كما لا يخفى ويمكن ان يقال انه علم منه وجوب اعتبار ما
فيه وبما شرطان في الحمد في نفس الامر فكانه اشترط فيه ايضا ويمكن ان يقال ان

ان سوق عبارته دال على الشرطيه حيث قال على جهة التعظيم ولم يقل والمبجل والمعظم ادع
المبجل وهذا اظهر على المنصف ثم انه قال قدس سره في حاشيه الحاشيه قدم فايدة العطف
سز المترادفين اى في عطف الاضراب على التامل من تقرير المعنى في الاذهان وقد انضم
اليها منها رعايه السجع المعتبر على ملئ الاذهان للمعاني لكنه اشار منها الى توجيه آخر
واعترض عليه بانه كيف يكون الترادف مع التغاير بالظاهريه والباطنيه اقول
قوله لكنه منها اشار الى توجيه آخر لا يستلزم ان يكونا مترادفين في هذا الاستعمال بل الظاهر
ان المراد انه ليس للتاكيد والتقرير فان ذلك مطلق قوله توجيه آخر فكانه قال ان عطف
المترادف قد يكون للتقرير كما مر وقد يكون لان يراد من احدهما معنى ومن الآخر معنى آخر و
في لا يكون هذا الاعتبار مترادفين والباعث على ذلك ان اعتبار التاسيس اولى
من اعتبار التاكيد وخصوصا في التعاريف فان مقام التعريف ليس مقام التاكيد
كما لا يخفى وقد يجاب بان استعمال كل من المترادفين في فرد غير فرد الآخر لا ينافي ترادفهما
في اصل الوضع لكنه سبق انه لا سبق الفائدة السابقة اقول استعمال اللفظ الكلي استعمال فهم
في الفرد لا يوجب ان لا يراد منه معناه الموضوع له بل المراد منه ذلك المعنى في ضمن
هذا الفرد فان اطلاق الانسان على زيد واستعماله فيه ليس بحسب وضع آخر ومعنى
آخر في فلا سبق ما سبق وقد يجاب ايضا بانه مستفاد من التكرار المفيد للكمال
المستلزم لهما اقول اعتبار ان التكرار يفيد الكمال والكمال يفيد اعتبار التعظيم
الظاهري والباطني لا يخرج عن شئ كما لا يخفى وكذا الجواب بان شموله لهما مستفاد من
اللام المفيد للاستغراق لانه حينئذ لا يكون افادة اشتراط التعظيم ناشيا من عطف
احد المترادفين على الآخر وسيجيء ذلك وذلك ظ ادعاء عدم مطابقة

الاعتماد آه فيه اشكال لان احد مما انه يكون الوصف بالمبجل على طريقة الانشاء حتى
لا يكون هناك اعتماد فكيف يشترط مطابقة الاعتماد الثاني انه قد يذكر في
مدح السلاطين اوصاف لم يعتقد اتصافهم بها ولم يتصور هناك مطابقة الاعتماد فلزم
ان يكون استهزاء وسخريه على ما ذكره وليس كذلك على ما لا يخفى واجب عن الاول اما
اولا فان المراد مطابقة الاعتماد باتصافه بالمبجل فان وصفه به يفيد اتصاف
المحمود بذلك الوصف فان كان مقرونا باعتماد اتصاف ذلك الشخص به يكون مطابقا
له واولا فلا اقول لا يخفى فساده اما اولا فلانه يفهم منه ان المراد من المطابقة الاقتران
وهذا ليس بصحيح لانه لا يقال لتصور زيد المفارق لتصور القايم مثلا انه مطابق له
كما لا يخفى واما ثانيا فلانه اذا لم يوجد في الذهن الا المعنى الانشائي المستفاد من
الوصف على قصد التعظيم لا يكون ذلك الوصف مطابقا للاعتماد على ما ذكره
فيكون استهزاء وسخريه وفساده ظاهر واما ثالثا فلانه يلزم على هذا ان يكون كل
ما يكون معتقدا لاتصافه بجميع ما وصفه به وكيف يلتزم ذلك في مثل قولنا ان عمر
الدر والدري خافا جوده فمحصنا بالبحر والافلاك وقد حقق بعض المحشين
هذا الجواب بان قال المراد مطابقة الاعتماد لما فهم من ذكر الواصف باللسان
لا لما في نفس الامر كما توهم اذ المقصود المطابقة بين ما ذكره الواصف وبين ما في نفس
الواصف الحامد سواء كان ذلك مما سعلق به الاعتماد او كان من قبيل الانشاء
اقول لا يرد عليه ما اوردنا على الجواب الاول ولكن يرد عليه انه يجوز ان يكون
ما في الضمير لا يكون اعتمادا بل اما الانشاء واما معنى تركيبي يقتضي الى غير ذلك
وعلى ما ذكرنا اندفع توهم اعتبار مطابقة الاعتماد لنفس الامر اى مطابقة اعتماد

اتصافه بالجميل كما ذكره المجيب الاول لملازمة اعتبار مطابقة الافشاآت للاعتقاد اللازم
عليه لانه لابد ان يكون في الذهن اعتقادا مع ان ذلك بعد مزوجه آخر لان الظاهر
من سوق العبارة اعتبار مطابقة الوصف للاعتقاد لا للاعتقاد الحاصل من الوصف
المتعلق باتصاف المحمود بذلك الجميل لانقال يجوز ان يكون المراد من الاعتقاد
ما حصل في ضمن الحامد للاصطلاح الذي هو التصديق حتى يلزم من الفاسد ما يلزم
لانا نقول ذلك خلاف الظاهر المتبادر المشهور ولكن لانخفى ان ذلك اقرب مما ذكر
كما لانخفى واما ثانيا فبان المراد من الاعتقاد لازمه الذي هو انشاء التعظيم اللازم
للاعتقاد المطابق ومثل ذلك يوجد في الانشاآت اقول لو لم يحمل على ذلك
لظهر الفساد من وجه آخر وهو عدم مطابقة الدليل المدعى فان الحاصل مما ذكره انه
يجب ان لايكون عاريا عن مطابقة الاعتقاد والمدعى التعظيم الباطني اما لو كان المراد
ذلك اللازم منطبقا عليه بقي ان يقال لم عبر عما هو الشرط بالملزوم وانه اذا كان
اخباريا هل يجب اعتبار المطابقة او لا فتامل وعن الثاني اما اولا فبان المراد من
تلك الاوصاف معانيها المجازية وذلك لاينافي الاعتقاد ورد ذلك بان هذا خلاف
الواقع اقول الزام ان ذلك خلاف الواقع لايجدي فان من وصف سلطان بلده
بانه اعظم سلاطين الاقاليم لايريد بذلك المعنى الحقيقي وذلك ظاهر فتعين ارادة المعنى
المجازي والزام انه قصد المعنى الحقيقي وتعمد الكذب ليس اقرب من الزام المجاز نعم
لو قيل انه انما يلزم ان المراد من مطابقة الاعتقاد معناه المجازي كما مر فلا حاجة الى الزام
المجاز في تلك الاوصاف لانه كاف في دفع الاعتراض لكان لوجه فان قلت ما المرجح
لاعتبار المجاز في مطابقة الاعتقاد دون الاوصاف والحاصل ان السؤال يندفع باعتبار
المجاز اما في المطابقة او في الاوصاف فالمرجح في اعتباره فيها على انه يمكن ان يقال اطلاق

الاوصاف واراده معانيها المجازية اشد تبادرا الى الذهن من اعتبار ان المراد من مطابقة
الاعتقاد التعظيم الباطني مجازا كما لايخفى قلت لانه وجب اعتبار المجاز في مطابقة
الاعتقاد لدفع الاعتراض الاول وبذلك يندفع الاعتراض الثاني ايضا فلا حاجة في
دفعه الى اعتبار مجاز آخر كما اشرنا اليه واما ثالثا فلانا نلتزم انهم يعتقدون
ذلك ورد ذلك بانه خلاف البديهة اقول لايخفى على المنصف ذلك اللهم الا ان
يقال ان المراد الاعتقاد اعم من الادعائي والواقعي وهذا بعد لايخفى لكن ليس خلاف
البديهة واما ثالثا فبالتزام ان ذلك استهزاء في الواقع وايد ذلك بعصمهم بانه لذلك
زاد لعطه حضرته اشارة الى انه في الواقع استهزاء اقول لايخفى بعد ذلك ايضا لانا
فانه كيف يقال ان الواصف المخالف من السلطان يستهزئ به اللهم الا ان يقال انه يجوز
ان يكون استهزاء لغة وان لم يكن استهزاء اصطلاحيا ومعناه اللغوي فيكون معنى قوله استهزاء
حضرته انه استهزاء بحسب حضرته اللغة حمدا بحسب الاستعمال المجازي العرفي وحاله ما مر فيقال
بانه سبب صار حضرته بحسب العرف قلت يمكن ان يقال بعدم اعتبار العرف مطابقة الاعتقاد
بخصوصها بل اما اعتبار مطلق او اعتبار التعظيم الباطني الحاصل من المخالفة او المصلحة فتامل
او خالفه افعال الجوارح اقول فيه انه اعتبر عدم مخالفة فعل الجوارح وجعله
تعظيما ظاهريا ومطابقة الاعتقاد وجعله تعظيما باطنيا مع انه لافرق 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 ثم اقول لانخفى انه اذا وصف شخص بجميل وقرن ذلك الوصف
بفعل من الجوارح يفهم ما يخالف اتصافه به مثل ضحك او لمح بصر او ايذاء اليد او غير ذلك
يفهم منه عدم التعظيم الظاهري اما اذا لم يخالف شيء من افعال الجوارح الوصف بالجميل
فهو تعظيم ظاهري قطعا ولا يحتاج الى اقتران فعل آخر من الجوارح بفعل اللسان كخلاف التعظيم

الباطني فانه ليس الا بالاعتقاد لانه لا فعل للباطن سواه فلو لم يتحقق لم يتحقق فلهذا
اعتبر تهنا المطابقة وهناك عدم المخالفة فافهم ذلك وح لا حاجة الى الزام ان ماذكره مستلزم
لوجوب افعال الجوارح لم يكن جدا لانه دل على ان التعظيم الظاهري هو عدم المخالفة بل على ان
التعظيم الظاهري منتف في صورة المخالفة فانا نلتزم ان عدم المخالفة من التعظيم الظاهري
موقوفا بالوصف بالجميل والصنا ندفع به ما سيورد عليه من ان فعل الجوارح ليس شرطا في
الجميل كما سجي بعضيله ومع ذلك يمكن التكلف بوجوه اخر مثل ان يقال انه وضع وجود الفعل المخالف
ويترتب الذم من حيث المخالفة فيصح ان يتحقق الفعل الغير المخالف او يقال اذا قرن
الفعل المخالف بالفعل الموافق لم يكن جدا يتحقق الفعل الموافق فاذا لم يتحقق اصلا
فالطريق الاول ان لا يكون جدا ولا يخفى ما فيها ايضا ومع وضوح المطلوب لا حاجة الى امثال
هذه التعقفات لا يقال فقد اعتبر لا اعترض عليه بان هذا الوضع غير مستقيم
لان المعلوم مما سبق اعتبار عدم مخالفة فعل الجوارح لا فعل الجوارح فلا يتوجه السوال مع انه
سلمه والتزم كونه شرطا واجيب اما اولا فان السوال متوجه بنا على اعتبار التعظيم
الظاهري فان الحق ان يكون التعظيم مبنيا غير التعظيم اي من الجوارح وردبان ذلك الفعل ان
اريد به فعل الاركان لزم وجوب اقتران وجوب فعل اللسان به ليكون جدا اي بنا على
ما اجاب السيد قدس سره ولم يقل به احد وان اريد به ما يعم من فعل اللسان والاركان لم يكن اعتبار
فعل الاركان في الحد فلا يستقيم التزامه 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 المحب بوجه السوال وصحه تزويعه على ما سيجيء ذلك 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 لا يمكن ان لا يكون ذلك شرطا كما لا يخفى وهذا توجيه حسن
ودفع الرد كلام حق لكن فيه غاية من حيث انه يلزم بعد الاتمام ان لا يكون المعتبر والمدار ان يظهر من حال

الشخص التعظيم لا فعل الاركان مع ان المحيب الزم ان الملتزم التعظيم الظاهري فعل وجعله السيد
ايضا شرطا وذلك خلاف الظاهر لكن يمكن التزامه لدفع المفاسد والثاني فبان عدم
مخالفة فعل الجوارح فعل لها بنا على ان المراد الفعل اللغوي وهو اعم من الوجودي والعدمي
ورد بان الفعل اللغوي يشمل الجهل ايضا كما يشمل الاعتقاد وعدم الاعتقاد فيلزم ان يكفي
بعدم اعتقاد الخلاف كما يكفي بعدم فعل الجوارح فلا يلزم مطابقة الاعتقاد وفيه اقول
يجب ان يحمل الفعل تهنا على اللغوي ليشمل الاعتقاد فانه هو فعل الجنان ولا يلزم من الاكتفاء
في التعظيم الظاهري بعدم المخالفة الذي هو الفعل بنا على ما ذكره المحيب ان يكفي في التعظيم
الباطني بعدم اعتقاد الخلاف لان عدم ذلك الاعتقاد ليس هو فاش آخر بصير هو معه
تعظيما باطنيا ما لم يكن هناك اعتقاد موافق فان التعظيم الباطني منحصر في ذلك الاعتقاد
فلم يجز ان يكفي فيه بعدم اعتقاد المخالف كخلاف التعظيم الظاهري فان فعل اللسان امر
وعدم مخالفة افعال الجوارح امر اذا اقترن هو به يصير تعظيما ظاهريا وح فلو اعتبر ان ترك
المخالفة او الكف عنها فعل يكون شرطا لكون فعل اللسان جدا لم يلزم فاذا وانا عبر نا عن
عدم المخالفة بترك المخالفة او الكف لانه ليس في قولك فعل زيد بيده فعل هو ترك الضرب و
كف 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 هو ما دل على طلب الفعل دلالة وضعية اقول هذا الجواب من حيث انه
يدفع به ما اورده السادة على الجواب الاول من التردد في الفعل وعدم الاحتياج الى التزام ان
المراد من الفعل ما يظهر من حال الشخص من التعظيم فانه خلاف الظاهر كما اشرنا اليه اولا فانه لا يمكن
ان يقال لم يقل احد باشتراط كون فعل اللسان جدا بان لا يخالفه افعال الجوارح واما قوله
فلان ما ذكره السيد قدس سره في الجواب على تقدير التنزل عن المنع فحاله قال لانه انه قد اعتبر فعل الاركان
ولو سلم فعل طريقة الشرطية كل واحد منهما كما اشرنا اليه شرطا لا اعترض عليه بانه اشار الى ان

عدم مخالفة فعل الجوارح شرط لا فعل الجوارح واجب بان ذلك كلام على السند الا
وسوغ توجيه وبيان ما ذكره على تقدير التنزل اى سلمنا ان فعل الجوارح معتبر لكن
اعتباره بطريق الشرطية حتى قلنا انه شرط اقول لو اعتبر ان عدم المخالفة
فعل كما اجاب به بعض صح الجواب بان غير المكلف على مالا يخفى والاشارة تتناول
فلا فساد وعلى ان يقال انه صرح بان التعظيم الظاهري والباطني شرط وسيما لا يخفى
الا يفعل الجنان والاركان فاعتبار الفعلين بطريق الشرطية على سبيل الاشارة فافهم
ولا جرم انه قيل ان سلب كونه جزءا مقصودا منها واما سلب كونه
جزءا فيما لا فائدة فيه لانه ليس في كلام السائل ما يوهم ذلك واجيب بانه كلام
على السند وسوغ توجيه اقول لا يخفى ما عليه لان مقصود السائل الاستفسار عن فائدة
هذا السلب وهذا الجواب لا يفيد ها لكن على ان الحمد بحسب معناه الاصطلاحي يتناول
لفعل الجنان والاركان شمول الكل لجزئياته وسيشير الى ذلك فيمكن ان يوهم متوهم بعد
سلب كونه جزءا انه يجوز ان يكون جزئيا له بحسب معناه اللغوي ايضا فدفع ذلك
التوهم وقد اجيب بان سلبه استطراد للسلب الخ، ثم الجميل ان تتناول
الآية شبهة اوردت على تعريف الحمد وحاصله ان الجميل الماخوذ في تعريف الحمد اما
مخصوص بالاختياري فح لا يكون وصفا لفعال بصفاته الذاتية حمدا مع انه ليس كذلك اذ
يوصف بها في مقام الحمد ولا ينكر ذلك ولم يتعرض له السيد لعامة الظهور واما شامل له
ولغيره فيلزم ان يكون مرادفا للمدح كما هو مذهب صاحب الكشاف حيث قال الحمد و
المدح اخوان وذلك بط لانه يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها ولا يقال حمدتها
ثم اعلم ان لهذا السؤال احتمالين احدهما ان يكون مبنيا على ذهول السائل
عن الفرق بين المحمود عليه وبه وكون الجميل محمودا به ولهذا اورد في احد شقي الترديد
النقض بالمحمود عليه وفي الاخر بالمحمود به والثاني ان يكون عالما بالفرق بينهما
وبان الجميل محمود به ويكون ملخص الاعتراض ان الجميل الماخوذ في التعريف ان كان متناولا

للاختياري وغيره فيكون الحمد والمدح مترادفين مع انه ليس كذلك اذ قد يستعمل
احدهما حيث لم يستعمل الآخر كما في مثال اللؤلؤة مع قطع النظر عن قوله على صفائها
وذكره بناء على اشتهار هذا الكلام لا لان له مدخلا في الاعتراض اقول وهذا هو
الظاهر سواء بني الاعتراض على عدم الفرق او على الفرق فانه لو وقع استعمال الحمد في اللؤلؤ
ولكن لا على الصفاء لكان له مدخل لكن لم يقع استعماله فيها فليس المدار عليه وان كان
في كلامه وبنى على خلاف ذلك هذا ان كان مخصوصا بالاختياري فلا يكون وصفه
تع بالصفات الذاتية حمدا فلا يكون مدارا لاحد شقي الترديد على المحمود به والاولى على
المحمود عليه ليكون الاعتراض مبنيا على الذهول اقول ولكن الاظهر بحسب
المقام هو الاول فانه قد اعترض على التعريف وليس فيه عوض المحمود عليه ايضا فمن ان
علم المعترض ان هناك محمودا عليه مغايرا للمحمود به حتى يفرق بينهما ويورد ذلك اعادة
السيد على ذلك اى على صفائها في قوله ولا يقال حمدتها فانه لو كان الغرض 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 يخ عن شيء لانه يصير حينئذ ولم للاختياري وغير اللهم
الا ان يقال الترديد انما هو في الجميل الواقع في تعريف الحمد مع قطع النظر عما ذكره قدس سره
وشموله له ولغيره في نفس الامر وذلك لا يستلزم قبح الترديد وجوز اطلاق العام
واراده الخاص منه وممكن ان يكلف بان مكارم الاخلاق يمكن ان يراد بها نفسها
وح لا تكون اختيارية وان يراد بها آثارها الاختيارية وح تكون اختيارية فالترديد
فيه غير قبيح ولكن لا يخفى بعده اذا عرفت ذلك فاعلم ان الجواب الاول المصدر

لقوله و لجاب جواب عنه على الاحتمال الاول حيث صرح بانه محمود به و لا بد من محمود
عليه و مداره على اختيار الشق الاول و منع الملازمة لوجوب اعتبار محمود عليه
اختياري و الجواب الثاني المجاب عنه بقوله و منهم من منع الى آخره جواب
عنها على الاحتمال الثاني و منع للزوم الترادف سا على منع جواز المدح بامر غير اختياري
و مثال اللولوة الدال على جواز المدح بما ليس اختياريا لانه ليس للولوة اي اختياري
مصنوع لا يمكن ان يستدل به و لما كان الجواب الاول ضعيفا قدمه و عنونه بالجواب
و الثاني جدليا غير حقيقي اخره و لم يعنونه به و غير الاسلوب اشارة الى ضعفه و عدم
كونه ضعيفا سا على انه يلزم عليه ان يكون المدح اخص من الحمد و لم يقل به احد و مدار
الجوابين على منع الملازمة كما سنا و بعضهم جعل هذا الجواب منعا لبطلان التالي و
سلما للمراد منه و لذا ذكر ان مثال اللولوة الذي يبطل الثاني مصنوع و اقول
هذا التوجيه احسن لانه لا يلزم على هذا اخصية المدح كما لا يخفى لكن قوله صح المدح بما ليس
اختياريا لا يلائمه اللهم الا ان يقال المقصود لازمه و هو انه لا يتعلق بغير المختار فانه
اذا لم يصح بعد فان الجميل ان يكون بازا اء اختياري و لو سلم صحته فما قال لدل على
ان المدح يتعلق بالمختار و لم يلزم ان يكون بازا اء اختياري كما لا يخفى ثم اقول
يمكن توجيهه على ان يكون منعا لبطلان التالي و لم يوجه عليه ما ذكرناه بان
يجعل الباء للسببية في قوله بما ليس اختياريا فيؤول معناه الى منع جواز المدح
بازاء امر غير اختياري كالمدح و حينئذ يرتبط به يكون مثال اللولوة مصنوعا و
يكون ملتزما بترادف على ما لا يخفى هذا على تقدير ان يجعل قوله و منهم منع جوابا عن
هذا الاشكال و اما اذا جعل كلاما برأسه و هو الظاهر المتبادر الى الفهم لان مثل
هذه العبارة لا تقع جوابا عن سوال في المتعارف المشهور و لا حاجة الى هذه

كما تحمله

الدقة

المكلفات و التزام هذه التعسفات اولى و لهذا السوال توجيه آخر يندفع
عنه الجوابان المذكوران على اي توجيه ذكر و يكون مداره على ما ذكره السيد قدس سره
من ان عموم الجميل المحمود به يدل على عموم الجميل المحمود عليه كما ان قتل الجميل الذي هو
المحمود عليه اما متناول للاختياري و غيره كالجميل المحمود به فيلزم ان يكون بين
الحمد و المدح ترادف و ليس كذلك للمثال المذكور و ان خص بالاختياري
لم يكن وصفه تمام سبب صفاته الذاتية حمدا له مع انه قد يعبر بتلك الصفات مثنا
لحمده و ذلك لا ينكر لاني وقوعه و لا في كونه حمدا و لا يخفى سلامة هذا التوجيه عن جميع
المكلفات سوى جعل الباء في قوله بصفاته الذاتية للسببية و ليس فيه زيادة
تكلف و لا يخفى عليك انه لا يرد عليه قبح الترديد في شمول الجميل الاختياري على
ما مر في التوجيه السابق فانه على هذا التوجيه الذي ذكرناه و اختص بنا لا
ترديد في المحمود عليه دون المحمود به الذي صح لشموله و ح لم يكن شئ من الجوابين
المذكورين جوابا منه لانتفاء عرض السايل سوى ما ذكر في التوجيه السابق
بقرينة الجواب لانا نقول للسايل ان يقول المقصود هذا السند ع عنه
ما ذكر في الجوابين اقول و ح يعين في الجواب ان يقال انه لخصوص
بالاختياري لكن المراد من الاختياري اعم من ان يكون اختيارا بالصفة او باعتبار
الاثار الصادرة عنه كما صرح بذلك السيد قدس سره فيما سياتي بقوله و قيل ما دل بالدلالة
على الافعال الجميلة و لا يخفى على المنصف اللطن ان ما ذكرنا من توجيه السوال و الجواب
احسن من تكلفهم اما اولا فلعدم الحاجة الى التكلف بعدم فرق السايل او بجعل مدار

الاعتراض قولهم مدحت اللؤلؤة مع قطع النظر عن قوله على صفاتها كما مر واما ثانيا فلعدم
قبح الترديد لان الترديد قبيح فى الجميل المحمود عليه كما ذكرنا واما ثالثا فلانه لا يلزم حذف
فى التوقيف بدون قرينة دالة عليه فان ما اجاب به قدس سره انما سوغ تقدير فى التوقيف
وما ذكرنا ليس تقديرا فى التوقيف كما لا يخفى واما رابعا فلان لو سلم كون المحمود به مخصوصا
بالاختيارى يعد غاية العدل شروع الحمد بالفعل اختياريا بخلاف المحمود عليه وذلك ظاهر

كان الحمد مرادفا للمدح لان المدح ايضا وصف بالجميل الاختيارى وغير الاول

توقيف الشئ على شئ واحد لا يستلزم الترادف بينهما مثلا لو عرف الانسان بشئ له النطق
والناطق به ايضا لا يستلزم ذلك الترادف بينهما نعم لو حد الانسان بحد واحد تام لاستلزم
الترادف بينهما لكن ما اضيف فى توقيف الحمد ما لم يوجد فى توقيف المدح مع المبدء الترادف

بنا عليه فان هذا اقدم فى المرتبة فافهم ولا بد من اعتبار قيد زائد فانه لو لم
يعتد لدل التوقيف على شمول المحمود عليه للاختيارى وغيره بعض ما استدل به السيد
على شموله للانعام وغيره فافهم فمخصص الحمد بالفعل المختار اقوى فهذا غير

كاف بل الواجب ان يخصص بانه الفعل الاختيارى فما ذكره من باب الاكتفاء فافهم

اذ يكون فيه ان يكون المحمود عليه اقوى فيه ان ما ذكره لا يفيد عدم
عدم اختصاصه بالمختار للجواز اختصاصه لكن يكون وقوعه بازاء اغر اختياري
لكن المراد ظاهر فان قيل اذا وصف بالاقوى لهذا السوال احتمالان

احدهما ان يكون منزعا على مغايرة المحمود به للمحمود عليه المستفاد من وجوب كون احدهما
اختياريا دون الآخر فانه لا يتحقق بينهما المغايرة بينهما الا ان كلا منهما هو الشجاعة وهو
الثانى ان يكون منزعا على اختيارية المحمود عليه فان المحمود عليه منهما هو الشجاعة

وهى ليست اختيارية لانها من الملكات النفسانية فعوله لم يكن هناك محمود عليه اى اصلا لم

يتحقق هناك سوى الشجاعة اولا ان الشجاعة غير اختيارية فان وجه على الاول فما
ذكره جواب عنه لان المغايرة لا بد ان تكون بالذات وان وجه على الثانى
فما ذكره قدس سره ليس جوابا كما لا يخفى وجعل الجواب قرينة لان المراد بالسوال هو الاول
حاله ما ترى ولو سلم فلنا يل ان نعود ونقول اثبات المغايرة غير كاف اذ
لا بد من بيان اختيارية الشجاعة فالجواب على هذا التقدير ان يقال الاخلاق

قسمان احدهما طبيعية من مقتضى الطبع والثانى اكتسابية ولو لم يكن للكسب
فى الاخلاق مدخل لم يكن للتدوين علم الاخلاق كثير نفع كما لا يخفى فيكون مطلق الشجاعة
اختياريا بنفسها وقوعها محمودا عليها او يقال انها اختيارية باعتبار الاثار وهذا
هو المراد فى وجوب اختيارية المحمود عليه كما اشرنا اليه وقد يناقش فى قوله ليس فيما

محمود عليه بانه ان اريد انه ليس هناك محمود عليه فى نفس الامر فما ذكره لا يدل عليه وان اريد
انه ليس هناك محمود عليه فى اللفظ فلا فائدة له لانه لا يجب ان يذكر المحمود عليه فى كل حمد لكن
مراده ظاهر ولما كان مقصوده قدس سره ان المغايرة بين المحمود عليه وبه تكفى فى ذلك
وكره الاكتفى به وان لم يكف فى كونها محمودا عليها قصدها بجملها بل لا بد معه من كونها باعتبار
عليه فتامل واما الوصف بصباحة الخد فان حمل الباء على الصلة فبعد لا يخفى

لانه يقضى ان لا يكون الممدوح به غير اختيارى مع التعرض بالممدوح عليه حتى يكون
اخص من الحمد ولم يقل به احد كما مر وان حمل على السببية وهو الظاهر فيكون الممدوح
عليه اختياريا كالمحمود عليه ويكون بينهما ترادف حسب اعتبارهم وعلى اى حال يعلم
منه ان اختيارية الجميل سواء كان محمودا به او محمودا عليه انما من باعتبار رفعه او باعتبار

انا نره كما مرت اليه اشارة وقوله بدلالته على الافعال الجميلة اى بكونه منشأ لها فافهم
لم يتبادر من الافعال اللسان والتبادر من قوله ان الصفة لافعال اذا
قيل وصف فلانا فى هذا الكتاب مثلا بكذا او كذا لم يتبادر منه فعل اللسان ومثل
ذلك كثير لانا نقول ذلك فى الكتاب قرينة المجاز وهى صارفة عن فهم المعنى المتبادر
كقولك اسد فى الحمام فلهذا لو اطلق ولم يذكر معه فى الكتاب لفهم اللسان كما لا يخفى
واعلم ان القول المخصوص آى اعلم ان ههنا مقامات امكن ان
يراد من قوله القول المخصوص اصلا الحمد وما يشتق منه فانه قول مخصوص دال على
صفة الكمال وثانيها الوصف بالجميل فانه ايضا كذلك وثالثها قولك زيد عالم
مثلا الذى هو من افراد الحمد والوصف المذكورين والاولان من حيث سبق ذكرهما
اقرب من الثالث والثالث من حيث وصفه بالخصوص وان كان لكل منها نوع
خصوص ايضا والمقصود من هذا الكلام دفع اعتراض وارد على تعريف الحمد باعتبار
انه غير جامع لخروج حمد واجب الوجود لغة فانه لا يمكن ان يكون باللسان وقد احد
فى تعريفه وقد اجاب عن ذلك بعض بانه مجاز باعتبار اطلاق اسم المسبب على السبب
فانه تعالى سبب لحمد العباد اياه فاطلق عليه الحامد ولكن اعتبار هذا المجاز تكلف ظاهر بعيد
فاعتبر السيد مجازا آخر اقرب وليس الغرض من قوله فى حاشيته الحامد هذا هو المحقق
واما ما يقال من انه تعالى حمد ذاته على السنة عباده فمكلف مستغن عنه ان ما ذكره ليس مجازا
ومكلفا بل المراد ان ما قيل بالنسبة الى ما قاله السيد تكلف لانه البعد منه وليس
مقصودا من نقل كلام العضدى الى خصوص الحمد ما قاله ليرد عليه ان كلامهم فى مقابل كلام صاحب الكشاف

غير مقبول لان الكلام فى معناه اللغوى بل الغرض ان المقصود الحسى من الحمد اظهار
الصفات الكمالية كما انهم يعطفون الذكر على الحمد وهذا اقوى لان الافعال آ
قيل عليه لا يخ من ان يعتبر خصوصية القول والفعل اولا وعلى الاول فدلالة القول
قد يكون قطعية نعم على تيقن صدق القابل وعلى الثانى فدلالة الافعال ايضا
غير قطعية وانما تكون قطعية لو علم انها ناشئة من ذلك الصفات وكيف يعلم ذلك
مع ان منشأ الافعال قد يكون امورا متعددة. واجيب بان دلالتها موقوفة
على العلم بكونها آثارا لها وبعد ذلك قطعية فلو لم يعلم المساواة لم يعلم دل عليها
اصلا بل على امر اعم منها وهى ايضا دلالة قطعية فصح ان دلالة الافعال قطعية
مطلقا اقول ليس فى هذا الجواب اخصار يشق من شق التردد ودفع المحذور
عنه مع ان طريق الجواب متغير فى مثل ذلك لا يخفى على طائر انه اخصار يشق التباس
من التردد وتبين قطعية دلالتها بان المراد انها قطعية الدلالة بعد العلم بالمساواة
لانا نقول ليس الدال هو الفعل بل مع خصوصية فالاولى ان يقال دلالة اللفظ
على وقوع مدلوله من حيث كونه دالا عليه لا يوجب لحقه 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 فحدلول تلك الآثار هو الشجاعة
فى دلالة الاثر متحقق الوقوع ومدلول قولنا شجاعة زيد متحققة غير متحقق الوقوع
وهذا معنى ما قاله السيد فتدبر فيها دلالة وضعية واما الشكر على عكس
ذلك لا فضل ان اريد ان الشكر على عكس ذلك فى الظهور اى ظهور ان
الشكر على عكس ذلك هذا بط كما لا يخفى وان اراد انه على عكس ذلك فى الواقع

كلف ينزع عليه قوله فكانه قال لكن الدليل الذى ذكره من قوله اذ متعلق النعم الواصلة
صحيح بخلاف النزوع اذ ليس خصوص المتعلق وعموم المورد واشراك الفعل
منزل الموارد الملتة فى الواضح من غير ظهور منزل القول المذكور اقول
ما صرح بان الشكر على النعم خاصة علم ان الشكر بتعظيم المنعم لانه لا يكون
باعثا الا على التعظيم كما لا يخفى لا يقال قد يكون النعم باعثا التحقير كما اذا اعطى
شخص جليل القدر شخصا حليل القدر شيئا قليلا فانه يصير سببا للتحقير لانا نقول
النعم من حيث كونها نعما لا يصير سببا للتحقير بل الذى هو باعث التحقير قلتها دون
اصل النعمة وذلك ظاهر وبما صرح بان مورده اعم من الملة والمشترك بينهما الفعل
فكانه قيل فعل لتعظيم المنعم وقد علم ان تعلق الحكم بالاوصاف يفيد علية الوصف
له فكانه قيل فعل لتعظيم المنعم بسبب انعامه فالنزوع انما هو على ذكر متعلقه و
التعميم فيه وشموله للملة او نقول لما فسر الحمد بالوصف بالجميل على جهة التعظيم
ولم يفسر الشكر بل عمم فيه ما كان مخصوصا فى الحمد وخصص فيه وما لم يتعرض له
بقى على حاله فكانه قال بدل الوصف فعل للتعظيم المستفاد من قوله مورده الملة
على النعم خاصة على جهة التعظيم والتبجيل ومآله فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب
انعامه فافهم اعتمادا على ما ذكره فى تعريف الحمد آتى قيل عليه ان مقصود
الشارح منها بيان المفردات التى تتالف منها قوانين الخطبة من الحمد والشكر
وغيرهما وترك معنى الشكر الذى هو احد المقاصد اعتمادا على ما لم يذكره بعد بعيد
جدا فالاولى ان يقال بين الشارح معنى الشكر بتصرف فيما ذكره فى تعريف الحمد
بان خصص الجميل بالنعمة بقوله والشكر على النعمة خاصة وعمم مورده بان قال

ما كان عاما

ويكون باللسان والجنان والاركان فخرج ان الشكر هو الوصف على الجميل الذى هو
النعم باحد هذه الملة على جهة التعظيم والتبجيل فان قلت قد صرح العلامة
بان الوصف متضمن الدلالة على كونه باللسان فكيف يستقيم الوصف بالجنان والاركان
قلت ذلك غير مسلم فان قول الجوهرى وصفت الشئ وصفا وصفة فالمآ عوض من الواو
يدل على انهما بمعنى ولا يختص الصفة بفعل اللسان انتهى اقول اما اولا لا يخفى ان
ما ذكره لا يغنى فرجوع لانه لم يلزم مما ذكره تصريح الشارح بتعريف الشكر بل استخرجه بتكلف
تام فى تعريف الحمد فقد ترك معنى الشكر الذى هو احد المقاصد الا انه على ما ذكره
للاعتماد على السابق وعلى ما ذكره السيد للاعتماد على اللاحق وكل منهما جايز واما
ثانيا فان الجميل المذكور فى تعريف الحمد هو المحمود به على ما صرح به فكيف خصص هنا
الجميل بالنعمة وذلك ظاهر ومع ذلك صح بكونه مشكورا عليه حيث قال هو الوصف على
الجميل واما ثالثا فلان هذا التعريف من مخترعات هذا القايل وليس هو ما عرفه
به اهل اللغة وبعد اللتيا والتى ما قاله السيد قدس سره فان لم يصح بذلك ولم يتصل
فان ما ذكره ليس تصريحا بالتعريف ويرد عليه ما اورده من ترك التصريح بما هو
من المقاصد ثم اقول وما ذكره من ان الوصف متنا بمعنى الصفة وهى لا تختص
بفعل اللسان ضعفه ان الصفة والوصف متنا ليس بمعنى الحاصل بالمصدر بل الظاهر
منهما المعنى المصدرى حيث قال هو الوصف بالجميل فانه لو كان المراد به الحاصل
بالمصدر يكون هو الجميل بعينه لا بالجميل فان الجميل وصف وصفه لزيد وذلك
غير يخفى ولو اريد به الحاصل بالمصدر لوجب التزام التعسفات السمجة هذا
اولا رد على ما ذكره السيد قدس سره ان ذلك الاعتماد انما يكون صحيحا

لو وجد في كلامه ما يدل على ان الحمد الاصطلاحي هو الشكر اللغوي اشارة او
تصريحا وليس فيه ذلك فكيف يحرز الاعتماد فافهم اللهم الا ان يقال لما علم مما
اعترضنا به في هذا المقام بل تمامه على سبيل الاجمال وفصل هذا المجمل بعينه هناك
علم انه هو الشكر اللغوي ولهذا قال ولم يصرح بذلك ولم يفصل فتامل
قوله نوع خفاء لا يقال 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 العقل فلهذا قال فيه نوع خفاء اقول ان
الشارح لم يعرض فيما سبق بان المحمود عليه مخصوص بالانعام او عام فيشمل غيره ايضا
وتكلف السيد السند في بيان عمومه بانه لما عوض للمحمود به وهو عام يعلم منه عمومه فلعمومه مدخل
في عمومه فلهذا صرح الشارح ههنا بعمومه كما صرح بخصوص مورده هناك نعم يمكن ان
يقال لم لم يصرح به هناك واخره الى ههنا ويمكن ان يقال ان لسان عمومه مدخلا في النسبة
فبينه ههنا ليقع عليه النسبة فتامل فلاحاجة الى ما ذكره السيد من ان التعويض يدل
لنوع خفاء فيه على ما لا يخفى ويمكن ان يحمل ما ذكرناه. وجه الخفاء الذي الزمه السيد هو
ان التعويض بان يقال لما كان وجود الحمد بدون الشكر موقوفا على بيان ان الحمد
يتحقق بازاء غير الانعام ولم يعلم ذلك من كلام الشارح فمنه نوع خفاء لعدم تصريحه بوقوع
تصريحه بما له مدخل في احتماعهما وافراد الشكر عن الحمد فلهذا التعويض ولكن الظاهر ان
الشارح لما عوض لمادة افتراق الشكر عن الحمد بالتصريح بخصوص مورد الحمد وعموم مورد الشكر
وصرح بالعموم من وجه بينهما فلا بد من التعويض لمادة افتراق الحمد عن الشكر ومادة اجتماعهما

بيان م

صح

فصح بان الحمد يترتب على الفضائل وسوادة اجتماعهما اذا كانا باللسان ويترتب على
الفواضل وسوادة افتراقه عن الشكر ووقوع الحمد بازاء الفواضل يعلم من قوله لان
الحمد قد يترتب على الفضائل فان لعله قد يفيد انه يقع بازاء غير الفضائل وهو الفواضل
وايضا قال والشكر يختص بالفواضل وهو يفيد ان الحمد لا يختص بشيء منهما
فلهذا ترك الاولى ترك الاولى مع التصريح بخصوص مورد الحمد وعموم مورد الشكر
وخصوص متعلقه فافهم ومن المزايا المتعدية الى الغير قيل ان اريد
بالتعدي وعدمه تعدي نفس الفاضلة دون الفضيلة فذلك بين لان نفس شيء منهما
لا يتعدى الى الغير وان اريد تعدي اثره فاثر كل منهما متعد 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 اثر المواهب والعطايا ومن متعلقة من
المحمود الى الحامد واما اثر العلم فليس يتعدى ولا ينتقل من المحمود الى الحامد بل ما
يقال ان اثره يتعدى الى غيره معناه انه بواسطة بعض مثل ما علم على الحامد ولكن
لا ينتقل منه اليه لانه لم يعدم فيه ولا يستقل العوض وما الزمه بعضهم من ان نفس
المزايا قد يتعدى الى الغير فان المراد من المزايا المتعدية هي المواهب والعطايا على ما يعلم
من قوله مد ظله سيوافيك لانه لا يخفى ان المحمود عليه والمشكور عليه افترقا بالمحمود
والمشكور فانه لا حمد ولا شكر شخص ما لم يقم به صفة ذلك الى ذلك ما صفة السيد قدس سره
من ان المحمل المحمود عليه متساول للانعام وغيره فانه الوصف القائم بالمحمود وكذا ما صرح به
من ان الشجاعة باعتبار قيامها بمحلها فعلم ان المحمود عليه والمشكور عليه قائم بالمحمود و

محمود عليهما م

وليس من المواهب والعطايا بل هبة المواهب واعطاء العطايا

الان سيأتي في كلام المتن بعضي لا لما كان الالاء والنعماء مترادفين بحسب اللغة والحمد والشكر مختلفين فعد احدهما من الالاء والاخر من النعماء بعضي بحسب اللغة ان يكونا مختلفين فلهذا قال الشارح الالاء هي النعم الظاهرة والنعماء هي النعم الباطنة وخص الحمد بالالاء والشكر بالنعماء لاختصاصه بالظاهر وعدم اختصاص الشكر به ومنهم من ظاهر ان عد الحمد من الالاء لواسطة ان الالاء هي النعم الظاهرة وكذا في الشكر ويمكن ان يحمل كلام المتن على ان الحمد والشكر متحدان مآلا فلهذا عد كل منهما من الالاء والنعماء المراد في المتحدين منهما ما والحاصل ان الحمد والشكر متغايران من جهة ما متحدان ان ذاتا في بعض الصور ومن جهة ما والحاصل ان الالاء والنعماء متحدان فان نظر الى تغايرهما بعضي ان يوخذ الالاء والنعماء مترادفين متغايرين وان نظر الى اتحادهما بعضي ان يوخذ احدهما بحيث فاتهما قد يصيران متحدين لكن الاول ان يحمل على تغايرهما اما لان التاسيس اولى من التاكيد واما لان اخذ المترادفين متغايرين اولى من اخذ المتغايرين متحدين ولا يخفى عليك ما في كلام السيد والشارح قدس سرهما من التخالف فان كان الشارح حمل كون الحمد من النعم الظاهرة علة لعده من الالاء والسيد قدس سره حمل عده من الالاء علة لتغير الالاء بالنعم الظاهرة وكذا في الشكر صنعهما تعاكس والمشهور في الجواب ان ما ذكره الشارح برهان لمي على ان الحمد من الالاء وما ذكره قدس سره برهان انى على ان الالاء نعم ظاهرة فلا تعاكس لان البعد الى على ظهور الالاء وسوقي على البعد فافهم اقول ولكن فيه انه ليس في نفس الامر ظهور الالاء علة لعد الحمد منها كما لا يخفى فليس ذلك الا في نفس الامر بل لمجرد تسميته احدهما انا والاخر لما وهذا حاله ما ترى فالاولى ان يقال ان قول الشارح وحصل الحمد بالالاء حال من الالاء فان الحال من المبتدا جائز على مذهب المالك ولا بد من تقدير مبتدا هنا لان الماضي المثبت لا يقع حالا الا مع قد لفظا او تقديرا كما في قوله جاؤكم حصرت صدورهم اي قد حصرت فتكون المعنى هي الالاء هي النعم الظاهرة

ذاتا في بعض الصور فكانها متحدان ص

لعله قدم

حين قد اعم الحمد به وعده منه وكذا النعماء وح فلا تعاكس من كلام الشرح والحاشية لا يقال عد الحمد من الالاء لا يقتضي ان يكون نعمة ظاهرة فان النعمة الظاهرة بعد من النعم المطلقة الشاملة للظاهرة والباطنة على ما لا يخفى لانا نقول عد الخاص من العام ليس بمستنكر لكن تخصيص الحمد بالالاء والشكر بالنعماء يقتضي ذلك بحسب الظاهر ومجرد التفنن في العبارة فلما يقتضي اليه فان قلت لما كان خصوص مورد الحمد مقتضيا لخصوص الالاء بالنعم الظاهرة فعموم مورد الشكر يقتضي تعميم النعماء وشمولها للنعم الظاهرة والباطنة كما لا يخفى وايضا ما ذكره الشارح بقوله الالاء هي النعم الظاهرة والنعماء هي النعم الباطنة وخص الحمد بالالاء والشكر بالنعماء لاختصاصه بالظاهر وعدم اختصاص الشكر به ظاهر الاختلال لان ما ذكره من العلة انما يفيد التعميم في النعماء دون التخصيص بالباطنية قلت قد صرح السيد قدس سره بما مر آنفا له مدخل في تتميم ما قاله الشارح وهو قوله رعاية للمقابلة فيفيد ما ذكره مع هذا القيد التخصيص بالنعم الباطنة فان قلت ان سلم ان ملاحظة المورد يقتضي ان يراد من الالاء النعم الظاهرة ومن النعماء النعم 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 الصرف ان يكون نعمة باطنة وهي المزايا الغير المتعدية فانها ليست نعمة ظاهرة ولا تعدى اثرها حتى يعد من الظاهر وهذه مناسبة مرعية يعتبرها بل رعاية هذه المناسبة اولى من رعاية مناسبة المورد فانها تحتاج في الشكر الى مزيد تكلف قلت مورد الحمد اقرب الى الحمد من متعلقه لان الحمد مثلا فعل اللسان والنعم اصل امور قائمة بالمحمود ويتعلق بها الحمد وكذا في الشكر ولا شك ان اعتبار الاقرب اقرب

حين

وان كان خفيا مستقلا بكونه شكرا اقول ان قلت استقلاله بكونه شكرا
ع فان الشكر فعل مبنئ عن تعظيم المنعم ولا شك ان فعل القلب وحده لا يكون
مبنيا ما لم ينضم اليه فعل اللسان او الجوارح فلا فرق قلت فعل القلب بدون فعل
اللسان و الاركان يستقل بكونه شكرا عامة الا انه مشروط في الانبآ با تمام شئ آخر معه
لا في كونه شكرا ولكن فيه انه ما لم يبنئ لا يكون شكرا و يمكن ان يقال ان معنى كونه
مبنيا ان من شانه ان يكون مبنيا بعد الاطلاع عليه وسوف من شانه ان يكون
مبنيا بعد الاطلاع وبهذا القيد فعل اللسان مع بعض الصور كما اذا لم يطلع عليه احد
فانه مبنئ بمعنى ان من شانه الانبآ بعد الاطلاع ما لم ينضم اليه فعل القلب
اقول فان قلت من اين علم كون فعل القلب شرطا لكون فعليهما شكرا
فانه فسر بالفعل المبنئ 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 و الاركان عن التعظيم الباطني يكون استهزآ حقيقة فاكتفى بتهنا
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 و لا يكون فعل اللسان مخالفا لفعل الجوارح اذا ورد عليه
قلت يجب ذلك والا لم يكن ذلك الفعل شكرا كما مر غايته الامر انه اعتبر في الحمد
التعظيم والتجليل على سبيل الشرطية ولم يصرح تهنا بما يفيد ذلك اكتفآ بما مر في
تعريف الحمد او يقال انه يعلم من التعريف ان يكون تعظيما ظاهرا و باطنيا لان
المنعم بسبب كونه منعما للاستحقاق الا التعظيم الظاهري و الباطني فلا حاجة الى
التصريح به فتامل فيه مع كونها وسائل الى النعم الاخري قيل ان كونها نعما

ليس الا لكونها وسائل الى الادراكات فانها مع قطع النظر عن ذلك ليست نعما
وذلك ظ والتكلف بان الوجود خير محض فوجودها نعم والتوسل بها الى الادراكات
نعم اخري غير خال عن البعد وكذا التكلف بان المراد من الحواس محالها وهي نعم في انفسها
باعتبار مدخليتها في تمام الخلقة اقول يمكن ان يكون المراد من النعم الاخري هي
اللذات الحاصلة من ادراك ملايماتها التي اشار اليه بقوله كالحواس وملايماتها
فان اللذ ليست الا ادراك الملايم ولا شك ان الادراك نعم واللذة المترتبة
عليه نعم اخري وحمل الملايمات على مطلق الادراكات كما فهم من ظاهر عبارته
لا يخلو عن بعد وقوله من الادراكات اي ادراكات متعلقة بملايمات فاللام للعهد
او بدل من المضاف اليه هذا وان لم يخل عن تكلف ايضا لكن اقرب مما ذكر سابقا
ولو قال وانما صح بها لانها مثال لها مما لكان اولى واعلم ان قوله
بذلك آ المقصود من هذا الكلام دفع ما يتوهم من ان الحمد هو الوصف بالجميل فلو قيل
الله تعالى عالم قادر يكون حمدا له لانه وصف بالجميل واما اذا قيل الحمد لله او الحمد
او مثل ذلك فلا يكون حمدا لانه لم يوصف بالجميل مع ان الافهام العامية يسبق الى
احضار الحمد فيما اشتمل على لفظه او لفظ المشتق منه فاجاب بان عده من الحمد انما
هو باعتبار ما يفهم منه اجمالا الترامي فانه لما علم ان الحمد هو الوصف بالجميل علم مجملا
انه لا يتعلق الا بمن يوصف بالجميل فاذا تعلق باحد علم انه موصوف بالجميل و
ذلك مما لا يخفى وكذا في شكرك فانه يعلم انه منعم بالنعم حتى يمكن تعلق الشكر به ويعلم
ذلك شكر كما لا يخفى ولا فرق في ذلك بين قولنا الله تعالى عالم قادر وبين قولنا الحمد
لله وكذا في الشكر اقول وعلى ما ذكرنا اندفع ما قيل ان قولنا نصفك
بالكمال لا يدل على الاتصاف به لصدوره مع كذب الاتصاف بخلاف قولنا انت

منصف بالكمال فانه لا يصدق بدونه وذلك لان قولنا نصفك بالكمال يدل التزاما
على ان فيك كمال فانه ليس معناه انا نصفك بكمال ليس فيك ولست منصفا
به وبهذا المعنى وصف له بالجميل وقد عرفت ان اتصافه بالجميل المحمود به غير واجب
في كونه حمدا كما في مدح السلاطين فيكون ذلك حمدا فعاملي
يدل على كونه كذا القول لا يلزم من ذلك كون الشكر شكرا لان الشكر انما يكون
في مقابلة النعم وقولنا نشكرك وان كان دالا على كونه منعما لكن لا يدل على وقوعه
في مقابلة النعامة 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 يكون انعاما
ولكن فيه تامل الاتيان بها على التمام والكمال لا يخفى ان كونها من
النعم لا يستلزم ان لا يمكن الاتيان بالحمد على الكمال لان ما يجب ما زاء النعم هو الشكر
دون الحمد كما لا يخفى فيجوز ان لا يقع بازاء هذه النعم الحمد بل الشكر وبازاء ذلك الشكر
شكر آخر غير الحمد فلا يلزم التسمي بالحمد وقال بعض المحققين لم يمكن لاحد الاتيان
بها على التمام اما الشكر فقط لتسلسل النعم المقتضية له واما الحمد فلتسلسل الجميل
وهو الانعام فاندفع ما يقال ان النعم انما تقتضي الشكر فالتسمي فيه قطعا فقط
اقول فيه ان الجميل انما يقتضي وقوع بازائه دون الشكر اذا لم يكن انعاما اما
اذا كان انعاما فلا يقتضي وقوعه بازائه بل قد يقع بازاء الشكر مثلا غير ان يكون
حمدا وعلى هذا يمكن ان يقال يقع بازاء الصفة الكمالية حمد بحت لم يسق صفة كمال
لم يقع بازائه حمد وما كان ذلك الحمد من النعم يقع بازائه شكر فلكل احد ان يأتي
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

مخصوصه المراد منه
معناه المطابقي م

لانه غير لازم فان قلت على ما ذكرت يجوز الاتيان بالحمد على الكمال كما صرحت به
مع ان السيد قدس سره صرح بانه لم يمكن الاتيان به اضافة قلت يمكن ان يقال
المراد انه لا يمكن الاتيان بهما معا وليس المراد الاتيان لكل واحد منهما او يقال
المراد نفي الحمد على الكمال ان وقع بازائه لكونه جميلا حمد وبازاء ذلك الحمد حمد الى
ما لا تناهى وان لم يجب في حد ذاته ووقوع الحمد بازاء كل حمد جواز وقوع الشكر
بازائه وقوله لتسلسل الافعال لا تسلسلها قرينة واضحة على ما ذكرنا 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 و
اقول ان المقدمة المشهورة هي انه يجب بازاء كل نعمة شكرا آخر فانه لم
يحقق قبله فان اول نعمة وصلت الى الشخص مثلا لا يقضي شكرا آخر فانه لم
يحقق قبله شكر وكذلك يمكن ان يقع بازاء نعم كثيرة شكر واحد وذلك غير منكر
ولا يقال في المشهور ان هذا الشاكر ليس بشاكر له وللا يسلب عنه الشكر واذا
كان المشهور انه يجب بازاء كل نعمة شكر آخر ولم يتحقق من هذا الشاكر فلم يمكن
ان يقال انه لم يقدم على شكر نعمة وليس بشاكر له وليس كذلك كما لا يخفى فالمقدمة
المشهورة هي انه يجب بازاء كل نعمة شكر وقع لم يندفع السؤال ورد الجواب
بوجه آخر وهو ان كلام السائل في ضوء منع المقدمة المشهورة بناء على ان
في هذه السورة تحقق الشكر على جميع النعم السابقة واللاحقة فيقتضي الشكر على
نفس ذلك الشكر فلا يقضي شكرا آخر وح لا يستقيم ان يقال كلا منا مبني على ذلك

المقدمة واحسن عن السوال بوجه آخر وهو ان الشكر على النعم فرع على حصول
تلك النعم اذ المراد من المنعم المذكور في تعريف الشكر من يحق منه الانعام كما هو
المتبادر من شكر كل نعمة هو الفعل المنبئ عن تعظيم المنعم الذي يحق منه ايصال
تلك النعمة فما لم يحصل تلك النعمة لا يكون الشكر شكرا عليها فان تعظيم من يترقب
منه الانعام ولم يحصل منه بعد لم يكن شكرا اقول فيه مناقشة فانه اذا
اعطى سلطان مثلا شخصا شيا وعظم ذلك الشخص السلطان تعظيما لائقا به قبل
وصوله اليه لا يقال له ما شكر نعمة السلطان بل قد يمدح بانه شكر السلطان شكرا
بليغا ولو كان السلطان مثلا ممن حال من اعطيته شيا فعليه الاقدام بشكر
نعمتي والا عاقبته عقابا شديدا فاذا قال لزيد اعطيتك غلاما وكان
السلطان ممن لا يكذب البتة وقبل وصوله اليه عظمه وفعل تعظيما منشاؤه ذلك
الاعطا للتعظيم وامتثل بعد وصول الغلام اليه هل يعاقبه السلطان ام لا ظني
وظنك انه لا يعاقبه اقول ويمكن ان يجاب عن السوال قال السيد دوس لم يمكن لاحد
الاذعان بها على التمام والكمال لاستلزامه اللوم وكمال الشكر بان يتعبا زا كل
نعمة مخصوصة شكر مخصوص وليس في ملاحظة النعم على الاجمال ملاحظتها كذلك
وهو لا ينفي جواز الاقدام على الشكر بهذا الوجه تامل فلذلك قال
وتحقيق مهيتها اي معناها الحقيقي اعلم انه سبق لفظ الحمد والشكر ومعناهما
اللغوي فهذا الضمير اما ان يعود الى تعظيما وذلك فاسد لان مهية تعظيما
ليست ما ذكره فانها الكيفية المخصوصة واما ان يعود الى معناهما وهو ايضا
فاسد لان المعنى العرفي ليس جنسا للمعنى اللغوي ومهيته وذلك ظاهر

الاقدام

فاراد

فاراد السيد قدس سره دفع المحذور فقال المعنى العرفي الذي هو المعنى الحقيقي
عند اهل العرف مشبه بمهية الشي من حيث اللزوم فانه لا ينفك عن اللفظ بالكلية
حتى كانه كلما اطلق فهم ذلك منه فهو لازم له واللازم بمنزلة المهية فذلك المعنى
كالمهية للفظ فلذلك قال وتحقيق مهيتها اي تحقيق ما هو بمنزلة المهية للفظ
الحمد والشكر فلا اعتراض بان مهيتها الكيفية بناء على ان مرجع الضمير اللفظ لانه
المبحوث عنه مهنا فافهم وصرح بان اللفظ عند اهل العرف جنس في معناه
العرفي لئلا يرد انه ليس معناه الجنس مطلقا فان عند اهل اللغة المعنى اللغوي
هو المعنى الجنسي كما تحقيقه اي في قوله واعلم ان قوله تحامد

وصفات الجلال المنزه اي الصفات السلبية الدالة على التنزه فغنية عن الحاجة
كما ينبهنا عليه اولى اي حيث قلنا ان فعل اللسان والاركان عالم
بمضمونه فعل القلب لم يكن شكرا ووجه الاولوية انه يدل على اخذ الاعتقاد مع
الاعلية لا على تحققه كما انه اذا جعل للاتصاف يدل عليه لا على تحققه فيجوز ان
يذكر ما يدل على الاعتقاد مع ان الاعتقاد غير متحقق هناك اقول وعلى
كل تقدير لا بد من تقدير مع الاعتقاد ليكون نظم الكلام هكذا اعني ذكر ما يدل
عليه مع الاعتقاد بذلك الاتصاف او الاعتقاد وحينئذ يعود الضمير الى كل
منهما على السوية فتامل وهذا الاتي في كون الثاني خبرا منه الظاهر
ان الثاني فرد من خبره فان خبره صرف اللسان والقول المخصوص فرد منه لا
محالة والتوجيه بان صرف اللسان مطلقا قول دال على التعظيم من حيث ان
ذلك الصرف مامور به والاتيان به من حيث الحيثية دال على تعظيمه تعالى فهو قول دال

بخلاف ما اذا كان عايدا الى الاتصاف
ولكن فيه ان ذلك لا يفيد المطلوب لانه
ذكر ما يدل على الاعتقاد ولا يلزم من
هذا الحقيقة لان المذكور دال عليه كما

عن التعظيم تكلف بعيد بل الظاهر انه فرد من جزئه والاول فرد من فرد جزئه
فان قلت ما موجز الشكر هو القول الخاص الذي يصدر عن اللسان
حين استعمال الآلات فيما خلق لاجله لا القول المطلق وهو ليس جزءا مما صدق
عليه ليلزم كونه جزء الشكر 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 بانتفائه ينتفي ضرورة
ان من لم يحمد الله باللسان لا يكون شاكرا ولو كان فرد ا من جزئه لم ينتف
بانتفائه مع تحقق فرد آخر من صرف اللسان حامل يعني والاطلاع عليها
فان قلت ان الاطلاع على ذلك ليس باختيار ذلك الشخص وعلى ما ذكرتم يلزم
يلزم ان من صرف النظر الى مطالعة المصنوعات ولم يطلع على شئ لم يكن شاكرا
قلت المراد ان من شأنه ذلك ويكون الغرض من ذلك المطالعة هذا الاطلاع
اطلع او لم يطلع فمن طالع ولم يكن غرضه الا ذلك المطالعة لم يكن شاكرا
الشارح والاجتناب عن منهياته فاخذ الاجتناب في جانب النهي ولم يأخذ
الاشعار في جانب الامر وكذلك ذكر المأمورات كما قد اخذ هناك المرضيات
ولم يأخذ في مقابله الساخط وكان حق العبارة ان يقال والسعي الى تلقي الاوامر
بامتثال منهي عن مرضاته والاجتناب عن منهيات مبني عن ساخطه ولهذا قد
صح بعض من ذلك السند فقد كما فان قلت ان اريد بصرف جميع ما انعم الله
ان يصرف جميع ما انعم الله في جميع ما خلق لاجله او في بعضه وعلى كل تقدير فاما
ان يراد الصرف في جميع الاوقات او في بعضه فهذه اقسام اربعة

المنهيات ولم يذكره

لبعضهم

بعض منها مستحيل وسواء ان يصرف جميع ما انعم الله في جميع ما خلق لاجله في جميع الاوقات
وكذا صرف الجميع في بعض ما خلق لاجله في جميع الاوقات لو كان ذلك البعض امورا
متعددة فان الانسان لشغله شأن عن شأن ايضا يلزم ان يكون صارفا
الاعضاء تمام الوقت في المندوبات فقط مثلا ان اريد به صرف في
بعضه في بعض الاوقات يلزم ان يكون صرف كل الاعضاء في وقت واحد في
شئ واحد مما خلق لاجله يكون شاكرا وليس كذلك وان صرف اريد به صرفه
في جميع ما خلق في بعض الاوقات فان كان المراد من ذلك الوصف وقتا معينا
كان ذلك مستحيلا ايضا وان كان المراد الصرف في الاوقات المتعددة فان
صرف في وقت في الواجب مثلا وفي وقت اخر في مندوب وان لم يصرف في الواجب
كان ذلك شكرا وذلك الشخص شاكرا وليس كذلك والجواب ان ما خلق
لاجله بحسب الاشخاص والاوقات مختلف مثلا اللسان للعالم مخلوق لتعليم
المسايل وليس مخلوقا للزاهد لذلك وبصر العالم مثلا مخلوق لمطالعة المسايل
وبصر اهل الحرف والصناعات التي من فروض الكفاية ليس مخلوقا لذلك
فح نقول المراد صرف العبد جميع ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله بالنسبة اليه في جميع
الاوقات وليس ذلك مستحيلا كما لا يخفى بل هو متعسر وتعسره مسلم وهذا مفهوم قولهم
ما خلق واعطاه لاجله فان اعطاه له لاجل بعض الاشياء دون بعض وليس لكل احد
ان يصرف ما خلق له لانه انما اعطى لاجله بالنسبة الى شخص آخر هذا وقد اورد وهذا
السؤال على وجه آخر وهو انه ان قلت ان اريد بصرف العبد جميع ما انعم
الله فيما خلق لاجله صرفه فيه وقتا ما لزم ان يكون من صرف كلا مما انعم الله في وقت

واحد منه

فيما خلق لاجله وقتا ما كان شاكرا وان كان تاركا للاكثر ما وجب عليه وايضا
يلزم عدم صرف جميع ما انعم الله عليه اذ اللسان مثلا في كل وقت لوجد فيه من
جملة ما انعم الله عليه ولم يصرفه الا في بعض الاوقات وان اريد به صرفه في
جميع الاوقات تعذر تحصيله لان العبد لا يقدر على صرفه جميع ما انعم الله فيما
خلق لاجله في جميع الاوقات فان الانسان لشغله شان عرضان وايضا
قد يكون لعضو واحد مخلوقة لامور متعددة كل منها واجب كاللسان المخلوق
لقراءة القرآن وغيرها فاذا صرفه في احدها يعصيه بصرف سائر ما انعم الله فيما خلق
لاجله كان شاكرا مع انه تارك لما يجب عليه قلت اريد صرف العبد جميع ما
انعم الله عليه في وقت عين الشارع صرفه فيه على الوجه الذي كلف العبد به للاخرة
واعترض عليه بان السوال بان اللسان في كل وقت لو جد من جملة نعم الله
ولم يصرفه الا في بعض الاوقات يستلزم عدم صرف الجميع بناء على عدم صرف
اللسان لا يدفعه الجواب المذكور بل الاولى في الجواب ان يقال
لم لا يجوز ان صرف الجميع فيما خلق لاجله في وقت دون وقت اوليس شكرا في
ذلك الوقت الذي تحقق فيه صرف الجميع بل هو شاكر في ذلك الوقت غير
شاكر في وقت اخر فان عموم الاوقات لا اعتبار به التوقيف ثم المراد
بما خلق لاجله ما عينه الشارع على التفصيل المذكور في الشريعة الحقة
وبهذا يندفع السوال ولا يتم اشكال اولا هذا الجواب غير
حاسم لمادة الاشكال فانه كما يجوز ان يكون صرف الجميع فيما خلق غير محقق في
وقت واحد بل في اوقات متعددة مثلا اذا صرف اللسان في شئ تم

صرف السمع واذا صرف لم يصرف الرجل الى غير ذلك وحينئذ يصدق عليه انه
صرف جميع ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله ولا يكون مع ذلك شاكرا لجواز كونه
في وقت ما تاركا لما يجب عليه فكيف يلزم انه شاكر في بعض الاوقات وهو
الوقت الذي تحقق فيه صرف الجميع لا يقال هذا الكلام على السند وهو غير مسموع
لانا نستدل على ذلك بالمقدمة الممنوعة وهو عدم كونه شاكرا فانهم اقول
الجواب بان المراد بما عينه الشارع لاجله شئ فانه ان كان المراد به الفرايض
فقط يلزم ان يكون المقتصر على مجرد الفرايض من غير ان يضم اليها شيا من
النوافل شاكرا وليس كذلك والا لكان اكثر الناس شاكرا وان اريد
بما يشمل النوافل ايضا لم يندفع الاشكال فالتعويل على ما شدنا اركانه
واما اعلم بحقيقة الحال وحقيقة المقال وجه ثالث هو ان الشكر
قد يقال ان الوجه الثالث غير الوجه الاول كما لا يخفى ويقال في الجواب
ان العبرة في الاول هو عموم النعم فرجحت الوصول الى الحامد وغيره في الحمد
رجحوها في الشكر وذكر المنعم تنويها بقدر الوجه الاول على وصول النعمة
الى الشاكر ومدار الجواب الثالث على عموم المنعم لا باعتبار النعم اقول
هو لا يخفى عليك ضعف الجواب فان التعميم في النعمة لا يحتاج الى هذه التوطية
بل يكفي ان يقال الحمد اعم من الشكر لان النعمة في الحمد غير واجبة
وايصاله الى الحامد بخلافها في الشكر اللهم الا ان يقال لما لم يصرح بعموم النعمة
شرعا كما في الحسينية في تعريف الحمد بل عمومها انما استفاد شرعا من عموم المنعم حيث قيل هو
فعل ينبئ عن تعظيم المنعم ولم يقيد بكونه منعما عليه اعتمد منه التعميم في النعمة
وسلك في الشكر هذا المسلك وان لم يحتج اليه ليكون الكلام فيها على نهج واحد

وكذا ضعيف الجواب بان الوجه الاول بالنظر الى تعريفهما والثاني بالنظر
الى الواقع فان الواقع فيهما انما يستفاد من تعريفهما فيرجع الى الاول ايضا
فالاول في الجواب ايضا ان يقال انه ذكر في الوجه الاول ان المنع
في النكر مخصوص لا المذكور ويجوز عقلا ان يكون المنع غير المذكور وفي
الوجه الثالث ان المذكور مخصوص وان سلم يلزم منهما جميعا لا سيما
على اتحاد فاعل الذي كلامنا فيه لان كلامنا في المميزات والنسبة بينها
انما هي باعتبار المحل غير سائر احواله فان قلت فالمناسب ان يقال
لامتيازه عنه فان الغرض امتياز المحل عنهما دون الاحوال قلت ان استلزم احدهما
الاخر فلت اختار ذلك للاشارة الى ان وجود الكل الجامعي مثل
البيت عبارة عن وجودات الاجزاء فامتيازه عنه عبارة عن امتيازه
عن جميع الاجزاء فافهم لانا نقول هو فعل واحد لا قد تقال
اذا كانت بلك الاجتماع الافعال المتعددة فمرجعه الوحدة الاعتبارية
فراد الفعل المذكور الذي هو الشكر اللغوي فلا ينحصر افراده في الثلثة
المذكورة وقد جعلوا 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 والمقسم الفعل بانه اما بفعل اللسان او
الجنان او الاركان انما يصح باعتبار الوحدة في المقسم والمجموع ليس فعلا
واحدا الا بالتكلف في تعريف المقسم فالفعل الواحد لانا نقول
الوحدة انما تعتبر في المقسم فالفعل الواحد بالنوع منقسم الى الثلثة و
انما صدقه على الصروف مثلا فلا يجب اعتبار الوحدة النوعية فيها
بل لو اعتبر فيها وحدة ولو باعتبار يصدق عليها الفعل الواحد والتعضيل

فيه ان المقسم الى الانواع تعتبر فيه الوحدة النوعية والى الاشخاص
الشخصية والفعل المقسم الى الثلثة انقسام الشئ الى انواعه فيجب فيه
اعتبار الوحدة النوعية والثلثة ليست نوعا واحدا واما في صدقه
على صرف الجمع لا يجب اعتبار وحدة فيه فلما كان الشكر مثنى والتثنية في
الشكر يفيد الوحدة اعتبر في صرف الجمع نوع وحدة ليصدق عليه
الفعل الواحد ولا يجب اعتبار الوحدة النوعية بل الاعتبار به نحو من
الاخا كما فيه نعم يلزم على هذا ان يكون الشكر العرفي قسما رابعا للحمد اللغوي
لصدقه عليه مع انه خلاف الحصر فتامل وبحقيقة ان المركب لا
اقول الظاهر ان يكون هذا جوابا اخر فان مدار ما ذكره في الجواب ان
صرف الجمع فعل واحد في ذاته غاية الامر ان متعلقه متعدد فاعتبار
متعلقه يصف بالتعدد وهذا مدار ما ذكره من التحقيق على ان ذلك
الصرف امر متعدد في ذاته غاية الامر انه اعتبر له وحدة اعتبارية فالظاهر
ان هذا جواب اخر متاخر في المرتبة عن الاول كانه فعل لانم انه متعدد بل هو
واحد لكن متعلقه متعدد ولو سلم انه متعدد فله وحدة اعتبارية ويصدق عليه
الفعل الواحد بالمعنى الاول وكذا بالمعنى الثاني ولما كان الجواب الاول جليا
والثاني خفيا سماه كشفا وعلى هذا يكون ضمير وكشفه راجعا الى الجواب
المفهم من السياق كانه قال وبحقيق الجواب ان المركب الا لكن سوق
عبارته يظهر هكذا لا يبعد هذا فالاولى ان يقال ما ذكره من التحقيق بحقيق

العصاة م

للجواب الاول بان نقال وحدته الذاتيه وبقيده باعتبار المتعلق راجعه بالحقيقه الى الوحدة الاعتباريه فانه لاشك ان الفعل الصادر عن شئ غير الفعل الصادر عن شئ آخر موصوف بدون التعليل بالوحدة اما بهو بالوحدة الاعتباريه كعسكر واحد فالجحد العرفي اعم مطلقا من الكفر العرفي فتقل النسبة بينهما بالعموم المطلق انما يصح اذا اعتبر في الكفر العرفي كونه في مقابلة النعمة ولا اشعار به في التوبيخ وقد اجيب بان هذا القيد يستنبط من تعليق الحكم بالوصف المناسب الصالح للعليه ورد بانه يلزم من ذلك ان الخلص من العباد الذين يصرفون جميع افعالهم اليه عليهم فيما خلق لاجله لا في مقابلة النعمة بل لاجل كماله الذاتي اولا نسبة شريفه اليه لا يكونون شاكرين ولا واسطه بين الشكر والكفران اقول لاشك ان صرف العبد جميع افعاله اليه عليه لا في مقابلة النعمة بل لكماله الذاتي اعلى من الشكر فان ملاحظة النعمة وتعظيم المنعم بواسطة النعمة نوع خساسة فاذا كان للمخلص هذا النوع من التعظيم فلا فساد في عدم شكرهم واما انه لا واسطة بين الشكر والكفران فغير ظاهر لان الحامد للكمال الذاتي غير شاكر ولا يقال انه الكفران وانواع التعظيمات غير منحصرة في الحمد والشكر مثلا التعظيم بالخوارج بازاء الكمال الذاتي ليس بحمد ولا شكر ولا يقال لذلك الشخص انه كافر النعم 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 النعم اقول ويمكن ان يجاب عن اصل السوال بان قد اخيثه بعد ذكر في التوبيخات حتى ان الشيخ صح بان حذف الحشات من التوبيخات ذنب معتبر وح يكون مناد التوبيخ انه صرف جميع ما انعم الله فيما خلق لاجله من حيث انه منعوم وح فلا فساد وقد يقال في الجواب ان المراد كونه في مقابلة النعم ان يكون بازائها وفي جزائها وان لم تكن ملحوظة للشاكر وصرف الجميع من هذا القبيل وفيه ما فيه فتامل وكذا سائر الشكر اللغوي والحمد اللغوي قيل فيه بحث لجواز وجوده بدون الحمد كما في فاقد اللسان ومن ادرك بعد الاسلام زمانا ما عرفه في تصحيح تلامذ غروضه اسوق ما الجيل من صرف ما في الاعضاء فيما خلق لاجله فانهات كران عن كافرين واجب بان مرجع العموم المطلق الى الموجبه الكليه الفعليه كما حقق في موضعه ولا ينافيه السالبه الجزئيه الممكنه فلا قدح في العموم المطلق جواز وجوده بدون الحمد نعم لو وجد بالفعل بدونه بطل العموم المطلق اقول الفعليه الموجبه هي ان صارف الجميع واصف مثلا فيعدل المعترض بخد صارف الجميع الذي ليس بواصف وسوفاقد اللسان وهذه ليست قضيه ممكنه بل فعليه كالاولى نعم وجود هذا الشخص ممكن فالامكان جهة لقضيه هي هذا الشخص موجود كما ان قولنا كل صارف الجميع واصف قضيه فعليه ووجود الشخص المتصف بصرف الجميع ممكن فالامكان فيهما معلق بوجود الموضوع بها والفعليه باعتبار الاتصاف بوصف المحمول وسواء واصف وذلك ظاهر على انا نقول لا نسلم وجود هذا الشخص بالامكان فقط بل الشخص الكذائي موجود

بالفعل فمن اين الامكان فتامل واعلم عنه ايضا بان السيد مدعى ادعى ان
السبب ينتهي الى العدم المطلق وهذا الاراد منع وماذكره في معرض السند من جواز
وجوده بدون احد المرادمنه الجواز العقلي الذي مرجعه الاحتمال ومعناه انه يحتمل عقلا
ان يكون موجودا بدونه بان يكون ايكم صادقا جميع ما انعم عليه فما خلق لاحله
فالم يثبت انه ليس كذلك لم تثبت ما ادعاه هذا ويمكن ان يجاب عن النقض
بفاقد اللسان بان المراد باللسان في تعريف الحد آلة التعبير عما في الضمير بوجه من
الوجوه سواء كان باشارة او كتابة او غير ذلك بل يقال ان لفاقده صوتا يجري
مجرى الوصف وهو بدل عنه وامامن تصرفه في التصحيح مثلا فلا يجري هذا الجواب
بل يبقى فيه الاشكال والله اعلم بحقيقة الحال وتغيير الشكر التوضيح من ذلك ومن
ان الامام فسر الحمد بما ذكره دفع لما يتوهم من انه اصطلاح احدث ان يجيء ولا عبرة
على هذا الاصطلاح الجديد ونقل ان الامام الغزالي قدس سره فسر الشكر بما ذكر في الاحياء
قيل وبهذا المعنى ورد قيل الظاهر انه ورد بالمعنى اللغوي
لان الالفاظ انما تطلق على المعاني اللغوية مالم يوجد شئ يوجب اخذه لابهذا
المعنى من اصطلاح مشهور في الشريعة كالصوم والصلوة او دليل عقلي كما في قوله
استوى على العرش فالم يوجد شئ من هذا القبيل يحمل على المعاني اللغوية وبهذا اندفع
قيل ان ما ذكر فيه قد وجد المانع من حمله على المعنى اللغوي الاصطلاحي لان
هذا المعنى لا يقبل المبالغة فانه صرف الجميع في الجميع في جميع الاوقات وهذا لا يحتمل
المبالغة كما لا يخفى بل الاولى ان يحمل على المعنى اللغوي والوصف بالقلة باعتبار
المبالغة المستفادة من الصيغة قيل وبهذا قال قيل ولكن قد اشاع حمله على
المعنى اللغوي بحيث لا يحتاج الى ما ذكرناه سابقا ونقض بقوله تعالى واما بنعمة

فهديناهم فانه لو كان المراد الدلالة الموصلة فكيف يصح ان يقال فاستحبوا العمى
على الهدى فان الموصل كيف لا يكون واصلا كما ان قوله انك لا تهدي من
احببت ينقض تعريفها بالدلالة على ما يوصل فان الهداية بهذا المعنى لا
تسلب عنه صلى الله عليه وسلم فهذه الآية تؤيد تفسيرها بالدلالة الموصلة كما ان قوله
تع وامانمود فهديناهم تؤيد تفسيرها بالدلالة على ما يوصل فان قلت
يجوز ان يسلب عنه صلى على سبيل المبالغة اي ليس لك الدلالة على ما يوصل فكيف
يجوز ان تسلب عنه صلى الدلالة الموصلة تعالى يجوز ان تثبت الدلالة الموصلة بالنسبة
اليهم مع عدم اهتدائهم مبالغة ايضا اي كانا اوصلناهم فلم يصلوا هذا
والظاهر ان يكون مشتركا بين المعنيين ورود كل من الآيتين باعتبار
معنى من المعنيين ويؤيد ذلك قوله فعميت عليهم انبائها الآية فانه يفهم
منه ان بعضهم عرفها بعضهم بالدلالة الموصلة وبعضهم بالدلالة على ما يوصل ولا شك
ان تعريفها للعطي فيكون مشتركا لكن لم يشتهر ذلك فتامل لاستلزامه
ان يكون العود مستدركا اقول لو سلم استدراك العود فانما يتوجه بعد حصول
الهداية لا بعد طلبها فان طلبها لا يستلزم حصولها بل يقول عند طلبها يلزم العود
لان العباد والعواد مما يمتنع عن حصولها عند طلبها يلزم العود
عن الموانع مع ان كثيرا ما يذكرون في الخطب والادعية الالفاظ المترادفة
والاشتمال المستلزم احدها للآخر ولا يسمى مثل ذلك مستدركا سوا لاهدنا
لا الهداية ان قلت ان هدى يطلق بمعنى اهتدى فصح تعريف الهداية
بما يعرف الاهتداء وذلك ظاهر قلت الجواب ان الهداية مصدر هدى المتعدي

اى يهدى الذى لا يكون بمعنى اهتدى فان الهداية لا تستعمل الا متعديه واما
يهدى بمعنى اهتدى فمقال مصدره يهدى بضم الياء فلا يصح تفسير الهداية بالوصف
المذكور فافهم مشاركان فى المورد اى فيما يوصف بهما فان ما
يوصف بانه موحى هو ما يوصف بانه صدق وكذا العكس لكن لا يخفى
عليك ان هذا فى بعض استعمالات الحق فانه قد يطلق على معان اخر لا شاركه
الصدق فى المورد وكما ان الحق والصدق مشاركان فى المورد كذلك الكذب
والبطلان مشاركان فيه ايضا فمقال هذا اعتقاد باطل وكاذب وقول
باطل وكاذب فالبطلان فى مقابلة الحق هو عدم مطابقة الواقع له والكذب
عدم مطابقته للواقع فان نسب الواقع الى الاعتقاد اى القول
ان اريد بالقول هو المركب العقلى الذى هو الاعتقاد ايضا فالملائم قول الشارح
حال القول او العقد وايضا كما توصف المفهوم العقلى بالصدق والكذب كذلك
المركب اللفظى فوصف بهما ولذلك سمعهم يقولون القضية ما يكون محتملا للصدق
والكذب والقضية تطلق على اللفظ والعقلية وان اريد بالمركب اللفظى فاوجه
كونه حقا وصدقا لانه ليس مقتضيا مطابقة الواقع كالاخبار وانضمام يصح ذلك
السيد قدس سره مع ان عليه ان يبين معنى حقيقة وصدقه اللهم الا ان يقال ان
اتصاف اللفظ بهما انما هو باعتبار دلالته على الاعتقاد الذى هو مطابق
فيكون قوله والقول المطابق اى المطابق مفهوما ومعناه وكيف كان السيد
قدس سره كان يحقق ذلك فالظاهر انه اراد من القول هو العقد لا عن لفظ او
فى عبارته وعبارة الشارح للتخيير فى التعبير تسمية الباعث اختيارا اولا
ان هذا البعض تسميتها بالصدق بل ان لا تسمى بالحق فالدليل لا يثبت المدعى

كالاخبار اللهم الا ان يقال ان مراده انه لا تعين بتسميتها الا بالحق او الصدق وايد
بتعبير احدهما عن الآخر يسمى به فافهم اذا تمهد هذا التصوير اقول
يحتمل ان يكون المراد من التصور المعنونات المذكورة للحد والذكر لجميع ما سبق حتى
يدخل فيه النسب فان حمل قوله الحطبة على مرادات النفس موقف عليها ولا دخل
للنسبة فيها فلا حاجة الى ادراجها فى التصور ويكون التصريح بالتصور لافادة
هذا المعنى لكن السيد قدس سره حمل التصور اشارة الى جميع ما سبق كالاخبار
على المعنى الاول فلا اشكال اقول التصور مطاوع التصور فان باب التفعل
مطاوع التفعيل كالكسر والتكسير ولما كان التصور يطلق على المعنى
الشامل للتصديق فيمكن ان يراد من التصور يحصل التصور المطلق وهذا هو
المعنى الاعم للتصوير وح فلا اشكال لكن لا يخ عن بعد لانه خلاف المتبادر وانما
حملنا ذلك لانه لو جاز حمله على المعنى الاعم الذى لا اشكال فكيف يجوز حمله على
المعنى الذى فيه اشكال وان حمل التصوير على المعنى الاخص الذى هو التصور
الساذج فالتصوير عبارة عن يحصل التصور الساذج وح يكون النسبة
من جهة التعريف لكن نقل ما ذكرنا من انه لا حاجة الى جعله اشارة الى جميع ما سبق
ان الشارح معقول للنفس الناطقة قوتان الخ اقول عبارة دالة
على ان يكون القوة النظرية والقوة العلمية قوتان معايرتان للنفس حاصلتان
لها وقد اشتهر فى كلامهم ان النفس باعتبار الافاضة من المبادى تسمى قوة
نظرية وباعتبار التاثير فى البدن قوة عملية وايضا كثيرا ما يقال العقل النظرى
والعقل العملى على النفس واطلاق القوة على النفس كثير شايع فالظاهر
ان استعمال اللام ههنا بمعنى الاعتبار من المبادى العالية اى
من جلبها فان المشهور انها مستفيضة من العقل العاشر فقط او اراد الافاضة

منها اعم من ان تكون بواسطة او بغير واسطة والقوة التي بها يتاثر الى آخره
قيل على هذا جعل العقل الهيولاني من مراتب القوة النظرية او النفس بحسب
تلك القوة محل نظر لانه ليس في النفس في هذه المرتبة ما تؤثر لها استعداد
ما تؤثر فينبغي ان يفسر القوة بالتي يتاثر بها النفس او يستعد لذلك ولعله
بنى الامر على المسامحة واعتبار استعداد الشيء من جملة تنبيها 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 اقول الظاهر ان غرضه من قوله السيد
فالقوة التي بها يتاثر ويستفيض ليس سوى قوة نظرية ليس على ما ينبغي لانه لا يصدق
على العقل الهيولاني انه به يتاثر النفس لانه ليس في مرتبته ما تؤثر في النفس
لانه لم يحصل فيه شيء وذلك باطل لانه مطلق 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 يلزم ولا باس فيه ولو لم يجعل
الاستعداد ما بسببه يتاثر النفس يلزم ان لا يكون العقل بالفعل من المراتب
ايضا فالتخصيص بالهيولاني لغو اللهم ان يقال ذكره على سبيل التمثيل
قوله تنبيها على ان المراد الخ اقول وجهه ان الشيء القريب من الحصول
يعد حاصلا واما البعيد فلا يسمى حاصلا فلما عد استعداد التاثر منه علم ان المراد
الاستعداد القريب ولكن قوله وانما قلنا المراد هذا ليس على ما ينبغي لان معنى
قوله وانما قلنا المراد ذلك انه انما قلنا المراد من الهيولاني الاستعداد القريب
وح لم يصح قوله اذ لو كان المراد مطلق الاستعداد الخ لانه لو كان المراد من
الهيولاني مطلق الاستعداد لكان كل مرتبة قبل حصول الملكة داخلة في الهيولاني

ولا يلزم ان يتحقق مرتبة اخرى قبله سواء واعترض على ما ذكره ذلك القايل اما
اولا فبان العقل الهيولاني علة ناقصة للتاثر ويجوز تقدم العلة الناقصة على
المعلول زمانا فلا يلزم من تقدم الهيولاني 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 كما يفصح عنه عبارته ان الكلام في مراتب القوة المتاثرة من حيث
هي متاثرة فان اريد التاثر بالفعل فظاهر انه متعقد في الهيولاني وان
اريد التاثر بالقوة فمن اي مرتبة كانت فانها قبل وجودها ايضا تاثر بالقوة لانها
ممكنة الوجود والتاثر المترتب عليه هذا محصل كلامه ومنشاؤه 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
بالزمان ان لا يكون سببا له ولا مبنيا على وجود النفس قبل البدن حتى يمنع
جواز كونها حادثة بحدوث البدن اقول لا يخفى عليك ان القايل صرح
بان استعداد التاثر ليس داخلا في القوة التي بسببها تاثر فلهذا قال
يجب تفسير القوة بما بسببها تاثر او يستعد للتاثر ورد عليه ان استعداد
التاثر يصح ان يقال بسببه التاثر لانه علة ناقصة غاية الامر انه متقدم على التاثر
ولا فساد في تقدم العلة الناقصة ثم جعل القايل العقل الهيولاني الاستعداد
القريب وعده من استعداد التاثر بالفعل واستدل على انه الاستعداد القريب بانه لو جعل مطلق

الاستعداد لم ينحصر المراتب في الاربع لان لها قبل التعلق استعداد البعيد القريب من
البيولاني فرد عليه ان ليس لها قبل التعلق استعداد آخر يحمل شمول الاستعداد
للقريب والبعيد احد شقي السوال كما ذكر في الرد فالحق ان دفع الاعتراض بالوجه
المذكور في الرد ليس مستفادا من عبارة التلويح ماثل فالفائدة في حملها على
مراتب العلمية فيه ان الفوائد ليست منحصرة في البراعة بل لهذا الحمل فائدة اخرى هي
بكثير الفوائد وحمل الشيء على المعاني المتقابلة هو من الصنايع البديعية وامثال ذلك
علوم نظرية في الاغلب ان اراد بالنظري منها الكسبي فلا حاجة في رعاية
البراعة كون تلك المسايل نظرية بهذا المعنى لان المراد بالعلم النظري منها ما يتعلق
بالحق النظرية التي بين استدلالية العلوم من المبادي والبداهة والكسبية لا مدخل لها فيه و
ان اراد النظري المراد منها فلا حاجة الى قوله في الاغلب لان تلك من العلوم النظرية
مطلقا خلوها في مبادي النظرية عن العلوم لما اعترض عليه بانه ان اريد خلوها
عن جميع العلوم الحضورية والحصولية فمسلك واردة غير مندفعة بوجه وان اريد خلوها
عن جميع العلوم الحصولية فلا توجه المناقشة اصلا فمن كون ما سماه مناقشة
مناقشة والجواب ان المراد خلوها عن الحصولية لكن لما كانت العبارة مطلقة توجه
ذلك الاعتراض من حيث اللفظ وان لم يتوجه من حيث المعنى فهذا الاعتبار سماه مناقشة
فان قلت من اين علم ان المراد خلوها عن الحصولية بل يقول ذلك خلاف القطع بان
العلوم بكلها حتى من شاهد النفس في هذه المرتبة بالحصولي الخالية عن الصور المستفادة
للصور فان الحصولي انما هي صورة للنفس دون الحضوري فاسوا المفيد خلوها عنها دون
خلوها عن الحضورية وقد اجيب عن السوال بان المراد خلوها عن الحصولي والحضوري
ولا يلزم من كثير علمها سنها عدم ذاتها ان لا يغفل عن ذاتها في مبادي النظرة لجواز كونها علما

سنها ومع ذلك يكون مشروطا بشرط فاذا حصل لم يحصل فان المجردات التي لا
مادة لها ولا ما يقوم مقامها لا يغفل عن ذاتها اصلا واما التي لها ما يقوم مقامها
فالظاهر خلوها في مبادي النظرة ولهذا قال بعضهم انه لا بد في العلم الحضوري من
الالتفات ايضا حتى يكون علما بسنها 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 بديهيا و
يحتاج في هذا فرق فلا تحدي هذا البرهان معه وكذا تمنيا رصح بمثل ذلك فعلم
ان ما ذكره مخالف لكلام القوم جدا واقول يجوز ان يكون مرادهم ان
النفس بعد علمها بسنها لا يغفل عن ذاتها اصلا كما يشير اليه قوله في النوم و
السكر ويجوز ان يكون حدوث العلم بالنفس مشروطا بشرط من الالتفات مثلا و
بعده لا يزول عنه كما ان الزمان لا يجوز انعدامه بعد وجوده ثم انه جعل خلوها عن
العلوم بديهيا لاحتياج الى تنبيه ايضا ولكن ذلك غير ظاهر فان هذا الوسلم ظهور
فانما يتذوى الحدس الصايب كما ذكروه ايضا في اسند اطلبيتها اراد
بالبطلان منها ما شمل الحقير ايضا اسب بقوله اما مراتب العلوم النظرية
فانه لما عد من المراتب كان المسمى المرتبة وكذا تسمية الفعل الثالثة بالعمل
المستفاد فان المناسب لها ان تكون مرتبة لانها المستفادة دون النفس
كما ان البشيمة بالنفس بالهوى وبالملكة مناسب ان تكون المسمى النفس
كما لا يخفى وعلى كل تقدير يحتاج الى التصرف في بعض حتى يصير مناسبا للبناء في
ولا يصور خلوه في بعض الصورة اقول يجيء خلوها عن تلك
الصورة واما اتصافها بالصورة الحشية فلانه ليس بهيولى الخشب وصورة
الحشية فافهم ان الراجح ثم استعملت الالتها اعني الحواس اقول

الحاله

التي هي هيولى المنه البهاء

استعمال الآلات بعد العلم بالآلة بالقوة فما حصل بعده ليس من العلوم الاولية وايضا يلزم الدور فان العلم الاول على ما ذكره بعد استعمال الآلة مع ان استعمال الآلة مع ان استعمال الآلة بعد العلم الاول كما لا يخفى اللهم الا ان يقال ليس المراد استعمال الآلة بالاختيار حتى يكون مسبوقا بالعلم فتامل ای ضرورة من الاولية بها لانها في المشهور عبارة عن تصديق يكون تصورات اطرافه كافية في الجزم بالنسبة تنبهت لما بينها من المشاركات قيل ان التنبيه للمشاركة والمباينة سوا ادراك الامر الكلي فان المشاركة لما كانت مشتركة بينها يكون امرا كليا فكيف يكون التنبيه للمشاركة والمباينة بعد الغضان الامر الكلي والجواب ان التنبيه للشئ غير ادراكه وهذا ظاهر فان كل احد يحد نفسه انه قد يحصل له قبل ادراك الشئ تنبها ثم بعده يحصل ادراكه وبالجملة يمكن منع كون التنبيه غير الادراك وقد تقرر السوال بهذا ان التنبيه للمشاركات يستلزم العلم بالمشترك فيه الذي هو الكلي والتصديق بثبوته فيها والتحقيق ان مراده بالتنبيه للمشاركات والمباينات ادراكها على الوجه الجزئي بالقوة الواهمة كما مر ان الشاة بالقوة الواهمة يدرك عنها وبيرولدها ومنافرة جزئية عنها وبين الذيب وذلك الجزئي من حيث انه متعلق بالنسبة التي لها ارتباط بالطرف غير ملائم لادراك الكلي فتصير معدا لغضان الامر الكلي اقول لا يخفى ان هذا جواب عن السوال اذا اورد بان المشاركة امر كلي واما اذا اورد السوال بان التنبيه للمشاركة يستلزم العلم بالمشترك فيه فلا يكون ذلك جوابا عنه لان المشترك فيه لا يجوز ان يكون الا كليا وان كانت المشاركة جزئية وقد صرح السايل باستلزامه العلم بالمشترك فيه فالوجه في الجواب ان نمنع ان التنبيه هو الادراك

كما ذكرنا ويمكن الجواب بان مقصوده ان ادراك المشاركة لا يستلزم الا العلم بالمشترك فيه بالوجه العام مثل كونه امرا ما وذلك غير مفيد فان ما هو مشترك بينهما بخصوصه مثل الانسان والحيوان فما مثل يجزم بنسب بعضها الى بعض الخ اى يمكن ان يجزم بان هذا الجزم غير لازم وما ذكره مدرك في نسب بعضها الى بعض فقيه ان الظاهر ان يقال ينسب بعضها الى بعض المشاركة في الجزئيات يستلزم اشتراكها في امر فذلك الامر مباينة للجزئيات و المباينة تستلزم ادراك امر كلي يسلب عن بعض الجزئيات ويثبت لبعض ثم بعد ذلك يحصل التصديق بسلب تلك الكليات بعضها عن بعض واثبات بعضها لبعض ملكة الاستعمال اعلم انه قد يقال لزيد ملكة الكتابة و الخياطة مثلا ويقال الكتابة صارت ملكة له وهاتان العبارتان تدلان على ان الملكة هي نفس الشئ فيكون اضافة الملكة الى الكتابة بيانية ويرد ذلك ما قيل ان الصفة والكيفية ان كانت غير راسخة تسمى حالا وان صارت راسخة تسمى ملكة وهذه الملكة مسبوقة بمزاولة العمل مثلا ملكة الكتابة موقوفة على مزاولة عمل الكتابة ولما فسر ههنا ملكة الانتقال بكيفية راسخة يتفكر بها من الاستعمال علم ان ليس المراد منها معنى ملكة الكتابة مثلا اى ان يكون الاضافة بيانية حتى يلزم كون الاستعمال راسخا فيلزم الاعتراض بان الاستعمال غير حاصل فكيف يكون ملكة بل المراد كما فسرت به ان يحصل في النفس كيفية راسخة تستلزم الاستعمال فافهم ومن جعل الاضافة بيانية الخ لما كان المتبادر من اضافة الملكة الى الاعمال ان يكون بيانية ويكون ذلك العمل نفسه ملكة وههنا ليس كذلك صار ذلك باعثا على ان يراد من الملكة المقابلة للعدم للتفاؤل او للمبالغة فان القوة القريبة من

العقل يطلق عليها العقل مبالغة كما في العقل بالفعل فان اطلاق العقل عليه انما هو
على سبيل المبالغة ولا كذلك ان اعتبار هذا اولى من اعتبار التفاؤل فانه تكلف
بعيد كما صرح به السيد قدس سره ولكن مع ذلك ايضا تكلف لان الملكة المضافة الى
الاعمال تتبادر منها الكيفية الراسخة لا معنى الوجود كما ذكرنا فتامل
الشارح متى شئت فرتب بحسب 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 بمرتبة من
العقل بالفعل بما فسره ولازم المستفاد وذلك ظاهر هل يتوقف بعد
السولاني 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 معتبرة بها
فلم يلتفتوا اليها ولم يجعلوها مرتبة اخرى لعدم الاعتداد بها او تقول ان
الاولى داخلة في العقل بالفعل والثانية في الملكة الا انهم فردوا المرتبة المعتد بها
الكاملة فتامل وذلك انما يكون بعد مشاهدة بها مرة بعد اخرى اورد عليه
النقض بالنفوس القوية التي تصير الاشياء مخزونة لها بدون التكرار في اللاحظة
فالحصر المستفاد من ابط والجواب ان ذلك باعتبار الاغلب
فكلامها حاصله بالفعل فان قلت ما ذكره صدر سره صحيح لاطلاق العقل عليه
بوجه لكن بقي الكلام في صحة تسميته به لانه المستفاد به انه اليس بهذا الاسم فيمكن
ان يجاب بانه لما سمي باسم مناسب لم يسم بهذا ايضا فسمي به العقل
بالفعل لمناسبة في الجملة وفصل سمي به لانه محذوف لتغاير سابق ولاحق ولان المستفاد

العلم

الغير المخزون في عرض 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 منحصرة في نفس الكمال واستعداده اقول اول كلامه
صدر سره ناظر الى ان العلم بالبديهيات ليس معتدا بها وما ذكره مهنا ناظر الى خلاف
ذلك فانه قال بل جل كمالها المعتد به ادراك الكسبيات وبرأيت النفس في الاستكمال
هذا الكمال منحصرة في نفس الكمال واستعداده وصرح بان العقل بالملكة من
الاستعدادات الداخلة في حل 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 للكسبي منه حاول كلامه باعتبار و
ثانيه باعتبار اوسال ان البديهي الذي لا يتوقف الكمالات سوا البديهيات
الحسية المتعلقة بالجزئيات المادية المحسوسة فانها مشتركة بين الانسان و
سائر الحيوانات العجم وخسة الشركاء نوعه من عدها من الكمالات وما ذكره مهنا
سوا البديهيات الكلية لكن ذلك خلاف الظاهر فان ما قاله اولا عام ليس
مخصوصا ببعض دون بعض فان قلت ان البديهيات الكلية والتي
تتعلق بالمجردات مثلا لا تحصل للحيوانات العجم وقد صرح بان العلم بها بديهيات مطلقا
ليس من الكمال لمشاركة الحيوانات العجم وذلك يستدعي ان يكون المراد بالجزئيات و
المادية قلت الظاهر ان مراده قدس سره العام والمكاشات الحيوانات
مشاركة للانسان في الجزئيات المحسوسة البديهية لم يعد مطلقها من الكمالات
او متوسط وسوا الملكة اعترض عليه بان الملكة المتعقبة فتامل
للحصول كما في حال تزلت المقدمات ليس البعد بين الفعل احيث بان

المراد بنوع الملكة والفعل ونوع الفعل باعتبار عدم احتياجه الى الكسب
اقرب من نوع الملكة باعتبار احتياجه الى الكسب وان كان بعض افراده اوفر
من بعض افراده. لاحضار الكمال واسترجاعه لا يوهم من ذلك ان نفس استعداد
الكمال الذى هو العلم بالنظرى حتى قال هو استعداد لاستحضاره قال النظرى
بعد حصوله من النظر لانه خرج عن النظرية وما يوهم من ان النظرى بعد حصوله
من النظر ليس نظريا لعدم احتياجه الى النظر فاسد لان المراد من النظرى هو
الذى حصل من النظر لا انه الذى كلما حصل حصل من النظر فالاستعداد كما يكون
استعداد الحصول فى اول الامر كذلك يكون استعداد الحصول فى المرة الثانية
والثالثة. يعتبر بالقياس الى كل نظرى فيحلف الحال اقول
ان العقل الهيولانى اذا كان عبارة عن خلو النفس عن جميع العلوم
بكيف يحلف حال النفس بالنسبة الى النظريات بان يكون بالقوة
الى بعض هيولانيا وبالنسبة الى اخر مستفادا او بالملكة اللهم الا ان
يقال ليس المراد بالاحلاف الاختلاف فى كل من المراتب بل المراد
انه يختلف الحال وان كان بالنسبة الى بعض المراتب كالمستفاد
والفعل ولكن يرد عليه انه لا حاجة الى اعتباره بالقياس الى
كل نظرى بل حين اعتبار كل النظريات يختلف الحال ايضا بالنسبة
الى هذين المرتبين اقول فالاولى ان يقال ان المراد من الهيولانى
المطلق اى لا بالنظر الى بعض النظريات هو العقل الخالى عن جميع الصور
وكذا الملكة المطلقة التى هى التى تحصل للنفس اوائل البديهيات
من غير حصول نظر بعد وما اذا اعتبر بالقياس الى نظرى نظرى فالهيولانى
هو ان يكون النفس خالية عن جميع الصور التى لها مدخل فى حصول ذلك
النظرى والملكة هى التى حصل لها البديهيات التى لها مدخل فى حصوله
كما ان مستفاده هو حصوله لها شاهده اياه مثلا فى بعض قوله
يختلف الحال الخ مكانه قال الهيولانى قد يعتبر بالنسبة الى جميع النظريات

كما كما ذكرنا وهو الذى فسره الشارح وقد يعتبر بالقياس الى نظرى خاص
وهو الذى يكون حاليا عن جميع مقدماته فان قلت انهم فسروا الهيولانى
الامر وهو لا يحلف واما المعنى الذى ذكرت فليس فى كلامهم اشارة
اليه ولا الى تعريفه قلت انهم لم يعتبروا الا الهيولانى المطلق
فسروه بما ذكر واما اذا اعتبر بالقياس الى نظرى نظرى فلا يكون مغسرا بما ذكر
بل بما يفهم منه غاية الامر انهم لم يصرحوا به اكتفاء بما ذكروه فانه يعلم منه
الهيولانى بالنسبة الى بعض دون بعض مشاهدة لجميع النظريات
اقول لا يخفى انه لا يمكن ان يكون جميع النظريات مكتسبة دفعة بل اكتسابها
على التدريج فاذا حصل له جميعها فى وقت واحد كان بعض منها مخزونا قبل
ذلك المشاهدة فيكون العقل بالفعل مقدما على المستفاد باعتبار الاحضار
لا باعتبار الاسترجاع فقط كامر بل فى دار القرار يحتمل ان يكون
للاخرى فيكون معناه انه لا يحصل فى دار القرار ويحتمل ان يكون للاخراب
فيكون معناه بل يوجد فى دار القرار لكن قوله اللهم الا لبعض المتجردين
انما يلائم معنى الاخراب لانه اذا حصل للمتجردين فى هذه الثناة فيمكن حصوله
فى الثناة الاخرة وليس المراد من قوله لبعض المتجردين انه يحصل لهم فى
الثناة الاخرة بل فى هذه الثناة واعترض عليه بانه يمكن ان يحصل
فى هذه الثناة لمن لم يكن متجردا ممكن كان نظريا قليلا فانه يمكن ان يشاهده
النظريات الحاصلة له واجيب بان المراد عدم وجود المستفاد لاحد من
اهل الكمال فانه وجوده لغيرهم واستغاؤه عنهم محذور فاحش اقول لا
يخفى ان عدم تحققه لهم انما يولد ما ذكر من عدم لانتفعهم وحصوله لغيرهم لانتفعهم

فلا يكون محذورا وانما يكون محذورا لو كانوا اكمل منهم وسلب عن اولئك المحمودين صفة كمال وليس كذلك لان الاستعداد الهيولانى نعمة باطنة

القول الثانى اولا ان الاستعداد الهيولانى صفة للحامد وليس المحمود عليه بل على اعطائه فكونه نعمة باطنة او ظاهرة لا مدخل له فى المقصود اللهم الا ان يقال لما كان ذلك الاستعداد نعمة باطنة كان اعطاؤه ايضا نعمة باطنة فالغرض تبيين ان الاعطاء نعمة باطنة ولكن حاله ما تؤدى وثانيا انا لو سلمنا ان الاستعداد واعطاؤه من النعم الباطنة كيف نسلم ان الحمد الذى هو من النعم الظاهرة لا تعلق به فان كونه نعمة ظاهرة لا يقتضى ان لا تعلق الا بالنعمة الظاهرة اللهم الا ان يقال ان مراده انه لما كان نعمة ظاهرة كان مناسبا لما هو امر ظاهر فتامل

فلا يمكننا ولهذا لا اقول ان اراد بعدم تناولها لها عدم شمولها اياها فمسلم لكن لا يفيد فيما نحن فيه لانه ليس الكلام فى شمول الحمد لها وان اراد عدم تعلقها بها فذلك مع انه مستلزم لمحل العبارة على ما لا يفهم منها ع فان الا لاو ان كانت نعمة ظاهرة فظاهر الحمد منها كونه ان تعلق بالنعم الباطنة كما ان اللهم الا ان يقال لا تعلق بها لعدم المناسبة كما اشرنا اليه

والاولى تحصيل المرتبة الثانية اقول فى ان يكون اشارة الى المرتبة الثانية بل الى الاولى ايضا على المشتملة على النعم الظاهرة والباطنة دون المرتبة الثالثة ويمكن ان يقال انها اشارة الى الآلات وهى اشارة الى المرتبة فيكون فى الذكر اشارة الى هذه المرتبة فى الجملة ولو اخص بان المراد من المرتبة هى الآلة فهو غير مناسب للاشارة الى المراتب الاخر ولا يخفى ما فى قوله

فلا يمكن تخصيص المرتبة الاولى الخ لان المستفاد من هذه العبارة انها مشتركة بين الامكن التخصص وليس كذلك فالاولى ان يقال فلا يمكن ان يجعل القرينة الاولى اشارة الى المرتبة الاولى الخ فافهم

ايا ما كان ها تنبيه المرتبتين نعم يجب الحمد والشكر عليها كذا ذكر المرتضى الاخريان وليس فى كلامه ما يوجب ذلك التخصيص او توجيه فمن اين علم انه حمل على ها تنبيه المرتبتين نعم نقوض بالحمد على الشكر مستدلا بان على سائر النعوات وجه اللهم الا ان يقال لما كان الحمد والشكر مستدلا بان على سائر النعوات و بانى المرتبتان مستدلا بان على سائر المراتب فلذا حملها عليهما فتامل

• كيف يتصور اعطاؤها اياها قلت ان ثبوت تلك اللوازم للماهية 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 السؤال بما يفيد ان لوازم الماهية غير معلولة نوضه بعد الحى قلت ان لوازم الماهية معلولة النفس الماهية على مذهبهم وما قد اشتهر ان جعل اللوازم جعل الماهية قلت ان معناه انه لا احتياج الى جعل آخر بل كفى فى جعلها جعل الماهية وذلك لا يستلزم ان يكون معلولة لها لا للفاعل بل الفاعل بالنسبة اليها علة بعيدة وح يصح ان يقال انه لا تصور اعطاؤها اياها لان الفاعل لا يعطيها والا لكان له جعل آخر بالنسبة اليها وذلك باطل لكن فيه نظر فى الجواب واما كونها صالحة لها بالفعل فموقوف على اتحاد 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 فى كلا الوجودين

ولابد للوجود من علة فعامل الشارح وفي الكلام هدايا الهداية اشارة آ
اعرف يمكن ان يجعل القرائن اشارة الى المرائب بوجه آخر وهو ان يقال
لما كان الحمد غالبا بازاء الصفات الكمالية وقلما تكون بازاء النعم فان مابازائها
غالبا هو الشكر جعل على الصفات الذاتية ولما كان الشكر بازاء النعم واشرف
موارده القلب كما مر وسوقه باطنه والاستعداد الهيولاني نعم باطنة يكون
الشكر اشارة اليه ولما كانت الهداية الدلالة على ما يوصل الى المطلب اي الطريق
الموصل الى المطلوب بناسب العقل بالملكة لانه طريق الاسناد الذي هو
المطلوب واعلام الحق اشارة الى المسناد لان استفادة العلوم انما هو منه
وبافادته تحصل والالهام الصدق اشارة الى العقل بالفعل لان الالهام افاضة
بلا استفاضة وهذا تناسب العقل بالفعل لانه لاستفاضة ولاكسب فيه كما لا
يخفى ولا يخفى ايضا ان ماذكرناه اقل تكلفا مما ذكره الشارح ويمكن وجوه اخر غير
ماذكرنا لا يخفى على المتامل فتامل لعدم بسطه للاندراج اعترض عليه
بانه ان كان بسطه للاندراج من الشرائط المنطقية فلم يصح قوله وان راعى جميع
القوانين المنطقية وان لم يكن منها فالاخلال به لا يضر اجيب بانه ليس من
القوانين التي يمكن رعايتها بل هو من خاصية النفس فان كانت لها فطنة يحصل
لها ذلك والا لم يحصل بعقله وان راعى جميع القوانين اي القوانين التي يمكن رعايتها
وهي ما يكون للاختيار مدخل فيها لازدياد بجانستها اراد ان العبادة
من البلاهة المتناهية ومن ثم يكون بعد سلوك الطريق الموصل مانعة من الوصول لما
من عدم تعطف الاندراج والغواية سلوك طريق لا توصل الى المطلب فهي اعم مانعة من الوصول

فصل سلوك الطريق الموصل فالانسب تقديم الاسعادة منها فان المناسب
ان يقال بعد ذلك في سلوك طريق لا توصل وبعد سلوك الطريق الموصل نعود بك
ان لا تصل لكن مجانسة الغواية بالهداية صارت مانعة من تقديمها عليها هذا اذا لم تكن
البلادة مانعة من سلوك الطريق بل من الوصول الى المطلب واما اذا صارت بحيث
تمنع عن السلوك مطلقا فالاعاذة عنها متقدمة كما ذكره على الاطلاق فافهم
الاعلام متعلق بالامر الخارجي اعلم ان الاعلام بحصيل صورة الشيء والتحصيل متعلق
بالصورة ابتداء واما تحصيل صورة الشيء فلا تعلق بها بل بالامر الذي حصل صورته
فان كل موصوف بشيء اذا اضيع موصوفه لا تقع صفته لذلك الموصوف مثلا
الحسن صفة للغلام فاذا اضيع الغلام لا يكون صفة له بل للسيد وذلك ظاهر
وقد مر ذلك وح يقال تحصيل صورة الشيء تعلق بالشيء دون الصورة ولا تعلق
بالصورة فانما تعلق بها باعتبار تحصيل صورة لهذه الصورة فتعلق الاعلام
بكون الشيء الذي حصل صورته وهذا الاعتبار صح ما قاله قدس سره ان الاعلام
تعلق بالامر الخارجي لكن ما قاله من ان تلك الصورة لا تصير ملحوظة ومعلومة الا
ثانيا قيل عليه انه مخالف لما صرح به الشحاني من ان المعلوم بالذات هو الصور
والمعلوم بالعرض هو الشيء قال ان النفس لا تدرك الا ما حصل لها وهو الصورة
ويدل على ذلك انه لو ارتفع الشيء عن الخارج لكان الادراك بحاله الا ترى ان النائم و
المبرسم يدركان مالا وجود له في الخارج على نحو ادراك ما في الخارج قيل في الاول
ان يقال الاعلام تعلق بالمهية من حيث هي فانها المنكشفة على النفس والالهام تعلق

المنكشفة

من حيث وجودها الذهني فان الملقاة هي الصورة اي المهية اعتبار الوجود
الذهني وان كانت المهية من حيث هي ملقاة في ضمنها ايضا اقول على ما
ذكرناه لا حاجة الى ذلك فانه يصح عليه تعلق الاعلام بالامر الخارجي ويصح به كلام
السيد سند كما ذكروه في الوجه الاول فافهم اي وفي عدم حصول
ملكة الاحضار الخ ويمكن ان يقال ايضا ان المراد بقوله وفيه اي في قوله وبدفي
ذلك اعلام الخ الخ ان توالي الاعلامات وتوالي الالهامات منه انما يكون نافعا
اذا كان في خزانة حافظة ليتصور منه ذلك التوالي والتوالي بلى في
خزانتها والا اجتاحت الخ منع ذلك بانه لم لا يجوز ان يكون ما فاضه المفيض كما
في اول المراتب فان قلت لو حصل فيها ما فاضه المفيض من غير كسب فلتفض ابتداء
قلت تلك الافاضة انما تكون لو استعداد الحصول والاستعداد يحصل لو اطلاع
النظر كما سبق في كلامه من ان النفس الكاسبة كمرآة صقيلة تحوذي ما فيه الصور بعض منها
الكثيرة فانه ينعكس منها فيها ما يستعد لحصوله ولهذا لو طالت المدة وامكن
النفس يحتاج الى كسب جديد وقد يقرر السؤال هكذا يجوز ان يكون عدم
الاحتياج الى الكسب لقرب الاستعداد لا لاخترانها اقول قد يكون ذلك
الحصول بعد مدة مديدة من حصول ذلك النظري فان النفوس متفاوتة في
ذلك والزام ان حصولها لقرب الاستعداد لبعيد كما لا يخفى واعترض عليه
ايضا بانه لو لم تكن الصورة حاصلة في الخزانة وحصلت في النفس بلا اكتساب
لا تتوقف حصولها على النظر والكلام في النظريات ورد بانه يجوز ان يكون

حصولها في اول المراتب موقوفا على النظر وحصولها ثانيا مستغنيا عنها قوله
الكلام في النظريات وقلنا 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 نسلم ان شيئا من المطالب كذلك وان اراد ان الكلام في
المطالب المحتاجة الى النظر في اول الحصول فلا نسلم في ذلك الاستغناء عنه
في ثاني الحال كيف لا والبداهة والنظرية مختلفتان بحسب الاحوال كما
يختلفان بحسب الاشخاص اقول سيوضح في ظاهر العبارة ان الشيء
الحاصل من النظر عند حصوله منه نظري ثم اذا صار مخزونا واسترجع من
غير نظر يكون بديهيا ويشكل الى ذلك قوله فان البداهة والنظرية تختلفان
بحسب الاحوال الخ وليس كذلك فتامل وذلك الكلام مدخول ثم اعترض
عليه بانه لو كانت تلك الصورة محفوظة فما بال الاعلامات ولم يحصل للنفس
ملكة استحضارها متى شاءت لم يكن لها بالنسبة اليها عمل بالفعل لعدم حصول
الملكة ولا المستفاد لغيبتها عن النفس فلم تحصر في الاربع واجيب بانهم
اعتبروا من احوال النفس بحسب ترقيها في مدارج استعداد العلوم وحصولها
بالفعل ما يكون التفاوت فيها معتدا به فجعلوا مراتب ولم يلتفتوا الى التفاوت
القليل ولذلك لم يلتفتوا الى اختلاف مراتب البيولاني في القرب والبعد
من الحصول وكذا في الملكة فلذلك لم يعتبروا تلك المراتب ولم يعدوها مراتب اخر

فافهم ولا يكون تلك الخزانة الا جوهرا مجردا بهذا معلوم من الخارج لامن كلام الشرح كما ان وجوب كونها مخزونة معلوم من الخارج ايضا لامنه ووجوب كونها جوهرا مجردا مبنيا على ان الصورة العلمية الغير المنقسمة لا تحل الا في الجوهر لان العرض لا يكون عالما كما حقق في موضعه ولما لم يكن منقسما لا يقوم بمحل منقسم يجب 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 عالما بها حتى يجب كونها جوهرا فانا نسلم ان غير الجوهر لا يكون عالما واما ان الصورة العلمية لا تقوم الا بالجوهر فغير مسلم لانا نعني بالعالم الا ما قام به العلم فما قام به الصورة المذكورة فهو عالم ولا يجوز ان لا يكون جوهرا لانا نقول حضور الصورة المجردة للمجرد علم لا حصولها لمطلق الاشياء فلم لا يسلم ان محل الصورة مطلقا عالم بها حتى يجب كونها 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 ان معطي الصور والمؤثر في عالمنا هذا هو المبدأ الفياض وقد تم الكلام فان قلت اذا ثبت ان الخزانة هي المبدأ فيكون منصفا بالاكاذيب قطعا لانه قد تخزن بعض النفوس وسوء منزه عن ذلك فالجواب انه لو سلم ان الواجب حصولها في الخزانة وحصولها فيها يستلزم علمها بها لكن لانسلم انه يستلزم حصولها فيها على الوجه

الحاصل للنفس فان حصولها لها على سبيل التصديق والخزانة على سبيل التصور ولا فساد في ذلك انما الفساد حصول التصديق بالاكاذيب للمبدأ فتامل

الشارح لان استعداد العلوم ليس الا حضرتك اقول قد صرح الشارح فيما سلف ان الحمد والشكر معا اشارة الى المرتبة 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 لا استعداد علم يكلف لتعيد هذا والمراد من ان استعداد العلوم بالقوة معان ما ذكره من ان المراد به الاتصاف بذلك الاستعداد بالفعل ليصح تعلق الافاضة به فافهم

الشارح لان رأيه العلوم الاولية هذا الذي ذكره الشارح اعم من ان يكون تلك الرؤية بالافاضة او لا لكن السيد قدس سره قال حصولها بالالهام دون الافاضة اشارة الى ان المراد من الالهام هو معناه المشهور وذلك لان حصول العلوم الاولية لا يكون بالافاضة لان المراد بها الاكتساب وقد تقدم بشكل ما قد سبق من ان العقل بالفعل انما يحصل بعد اعلامات متتالية المستفاد من بعضها وقته الاعلام الالهام اللهم الا ان يقال ليس غرضه قدس سره افادة الغرض من الالهام بل بيان الواقع فان الالهام ههنا لا يمكن ان يتحقق الا بدون الافاضة كما اشرنا اليه وان كان المراد منها اعم المعنى العام والبحث فيه مجال تام فتامل

اي تعلم الاشياء على ما هي عليها وتفعل الافعال

اقول الظاهر ان هذا تخريج لتفسير الحكمة فان الحكمة هي العلم بالاشياء على ما هي عليها والتفعل الافعال على ما ينبغي وليس فيما ذكره ما يدرج تفسير العلم كما لا يخفى وح فلا يلزم انه ذكر تفسير الحكمة بقوله وتفعل 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 لانه يكلف تمام ولا حاجة في الوضع الى ان يجعل المجموع تفسيرا للمجموع مع انه ليس فيما ذكره تفسير العلم اصلا ثم اقول لا مدخل في احضار الحكمة في مطلبنا هذا كما لا يخفى اللهم الا ان يقال له مدخل باعتبار درجة من معناها او باعتبار ان المتعلم سوف يفعل الافعال على ما ينبغي فتامل

الاحكام المتعلقة بالاعمال الظاهرة اقول الظاهر من هذا التخصيص ان العقايد الدينية ليست من الشرايع وذلك خلاف النظر فان الكلام على ما فرره به سوف يعلم تقدير به على اثبات العقايد الدينية والدعوة في الشريعة نعم الفقه على ما عرفوه مخصوص بالعلم بالافعال الظاهرة والظاهر ان الباعث على ما ذكره قول الشارح رحمه الله استعمال الشرايع فان الاستعمال لا يتعلق بالعقايد ولكن لا يخفى عليك انه بناء على تفسير الشريعة بالحكم المتعلق بالاعمال الظاهرة نوعا من الاباء وحمله لا يخ الكلام عن نوع تشويش فتامل قيل تفسير الشرايع بالاحكام المتعلقة بالعمل والاعتقاد تفسير منه قوله المشتمل على جلها بل على كلها معنى الحمد والشكر اذ الظاهر ان المراد بجلها الاحكام المتعلقة بالاعتقاد واعترض عليه بان قول الشارح او ليتها تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع لا باعتبار تعميم الشرايع اذ لا معنى لتهذيب

الاعمال الظاهرة سيان لمعناه الاصطلاحي واما معناه المرادفي هذا المقام فلعله مساوق للاحكام المتعلقة ص

الظاهر

الظاهر باستعمال الاحكام المتعلقة بالاعتقاد ورد عليه بانه لا يلزم من دخليته العام مدخليته كل فرد منه نعم لو فسرها بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد لم يستقم ما ذكره اقول لا يخفى عليك ان للاحكام المتعلقة بالاعتقاد مدخلا في تهذيب الظاهر بالشرايع لان استعمال الاحكام المتعلقة بالاحكام الظاهرة يتوقف على الاحكام المتعلقة بالاعتقاد فانه ما لم يعتقد المستعمل العقايد الدينية لم يمكن استعمال الاحكام المتعلقة بالاعمال الظاهرة سببا لتهذيب الظاهر بل لم يسعها قط فان من لم يعتقد وجوب الصلوة مثلا كيف يصلي وكيف يعتقد وجوب الصلوة ما لم يعتقد نبوة النبي صلى الله عليه وسلم وكيف يعتقد نبوته ما لم يعتقد وجود الواجب تعالى وعلمه وقدرته وكلمة الى غير ذلك وهذا امر ظاهر فالتعويل على ما ذكره فاضل او ضاع كليه واسرار حكمية الظاهر ان ذكر الاوضاع الكليه انما هو لكونها في الواقع كذلك لا لانه ليس له مدخل في كونها نواميس فالعمدة فيه كونها اسرارا حكمية وقد يعسف باخذ الكلية في يوسف الناموس وهو خلاف الواقع وبان الوضع الكلي من حيث اشتماله على الجزئيات سرى فيه مدخل في الناموسية بل على كلها معنى الحمد والشكر حسبما حققناه اقول الظاهر ان اشتمال معنى الحمد والشكر على جلها باعتبار معناه اللغوي فان معظم الشرايع يصدق عليه الوصف بالجميل والفعل المنبئ عن التعظيم وعلى كلها باعتبار معناها الاصطلاحي ويكون جريا حققناه معتمدا لقوله بل على كلها فان قلت لما كان الحمد اعم من الشكر اللغوي وهو على ما ذكرت مشتمل على الجل فكيف يكون الحمد اعم فيشتمل على الكل وايضا الشكر اللغوي يصدق على كل فرد من افراد الاعمال الشرعية فكيف يصح ما ذكرته

قلت المتبادر من العمل المعنى الاصطلاحى الذى لا شمل الترك كما لا يخفى و
الشرائع لا شملها وح لا تشمل الشكر اللغوى على جميع الشرائع فلهذا حكم اولا
، ان معناها مشتمل على ظاهرها وما جاز ان يراد منه المعنى اللغوى ان مل كلة ترك
، وافعال القلوب ضرب عن اشتمالها على ظاهرها الى اشتمالها على كلها لا تقال
على ما ذكرت لا حاجة فى اشتمال الشكر على الكل الى ما حققه لانا نقول
الحال على ما ذكرت لكن فى اشتمال الحمد على الكل حاجة فما ذكره ناظر اليه ولقد
افضى كلام بعض الائمة فى هذا الموضع الى الاطناب ومع ذلك لم يميز القشر
عن اللباب ولكن فيما حققنا غنية لاولى الالباب والله اعلم بالصواب

الثالث وثالثها ما يحصل بعد الانتقال بعالم الغيب اقول
قد علم فيما سبق ان للنفس جهتان جهة الى عالم الغيب وباعتبارها متاثرة
ستفيضة عما فوقها وجهة الى عالم الشهادة وباعتبارها مؤثرة متصرفة
فى البدن والقوى التى بها يباشر نظرية باعتبار تاثيرها بل باعتبار تاثرها
فعلومها العملية لا تخلو عن شئ ومجرد نفوذها على المرتبتين السابقتين اللتين
بها علومها العملية لا يقتضى ذلك فافهم فسكن اليهما ما ارتسمت
فيه من النقوش هذا بعد ما ذكرنا فافهم ان قلت كل وجود و
كمال انما هو فائض من جنابه اقول لا يخفى عليك ان العطية بل منتهاها ليس للافراد
بل للترقى وذلك ظاهر ولا ترقى منتهاها انه قد افاد اولا انه يرى كل ذرة مستغرقة
فى قدرته فهو لا يرى قدرة غيره ولا علم غيره بل قصر النظر على قدرته وعلمه كما
صرح به وما بعد تعين تحقق قدرة غيره وعلم غيره غاية الامر انه تعتقد
ان يوجد هذه القدرة وهذا العلم هو الحق سبحانه وتع كما هو حال المبتدئ

والتى بها يؤثر عليه ولا شك ان
على النفس بالصور العلمية والمرتبة
الرابعة التى يذكرها اليا تم

٤٧

فهو لنهاية حيرته وبهتته لا يدرى ما يقول ولا ما يقبل ويحق الحق ويهدى السبيل ثم
اعلم ان للتوحيد ثلث مراتب احدها توحيد الافعال وهو ان يرى العبد
فعله فعل الله تعالى وبه قال الشيخ الاشعرى حيث قال ان افعال العباد مخلوقة
وفعل له تعالى الثانية توحيد الصفات وهو ان يحقق العبد بان صفات الله تعالى
لا تعقل ان تتصف بصفات تزيد على صفاته فيكون صفاته صفاته بالمجاز
بل ان تتصف بنفس صفات الواجب كما قرر ذلك بعض محققى الصوفية و
الثالثة توحيد الذات وهو ان يرى العارف الموجودات كلها واحدا
لها شئون متعددة واعتبارات محللة على ما فصل فى محله وليس مقصودهم
ان الواقع على خلاف ما ادركه العارف والا لكان ادراكه جهلا وغطية
بل مذهبهم ان ما ادركناه من تعدد الذوات جهل منشاه حول البصيرة حيث
يرى الواحد متعددا وكلامهم فى هذا الباب طويل والمخالف عندهم محجوب
وح يحتمل الحصار المراتب العالية فى اربع فاسد فان المرتبة الرابعة
توحيد الصفات ولنا بعد مرتبة اخرى هى توحيد الذوات اللهم الا ان
يحمل على توحيد الصفات والذوات لضرب من التكلف فتامل
فهم المتكلمون اى جميعا هم متكلمون وان كان لهم بلغتهم اسما اخر مثل الاحبار
ومنع اطلاق المتكلم عليهم سابقا على انه اخذ فى تعريف الكلام ان يكون البحث
على قانون الاسلام مدفوع لان الاسلام مرادف للدين والشريعة قال
تعالى ان الدين عند الله الاسلام ولهم دين وشريعة ولهذا يطلق المؤمن
عليهم فى المامور من اطلاق اسم الاسلام وكذا الصوفية على القسم الثالث فان

هذا الاطلاق انما هو في عرفنا واستعمالنا وان لم يطلق عليهم في عرفهم هذا
الاسم بل قد يطلق عليهم الوهميات مثلا في التقسيم انما هو تبعا لاعتبار المعنى
دون اللفظ فتامل اكمل واقوى من المشاهدة فان قلت الظاهر
ان هذه المرتبة من المشاهدة فان المشاهدة ليس الا مشاهدة المعقولات
الحاصلة قلت قد اخذ في المشاهدة ان يكون الصور الحاصلة بطريقة و
ما حصل في هذه المرتبة ليس الا بديهيا كما اشار اليه قدس سره بقوله استعدت
النفس بصفاتها الخ احدها ان الحاصل في المشاهدة لا يخالف بديهيات
العقل بخلاف الصور القدسية التي ذكرناها فتامل ان الجزم لا يخالف البعض
منوجيه كلامه ان الحاصل في المشاهدة لا يخالف في بعض المواد بديهيات
بخلاف الحاصل في تلك المرتبة فانه لا شوب بها اصلا وقد نقل عن الشيخ
انه قال ان المشاهدة اتم من الحدس بنا على ان المشاهدة تمنع الوهم
عن المزاحمة راسا بخلاف الحدس ووجه كلامه بان اليقين بالامور العقلية
قد يبقى فيه نوع مزاحمة من الوهم بمعنى انه قد يحصل للنفس من شبهة بالتخيل
الى جانب الخلاف بحيث لا يندفع في جزم العقل كما في قضية الميت والخوف منه
وفي صورة المشاهدة لا يمكن للوهم مثل هذه المزاحمة وقيل يجوز ان يكون
مراد المحشي هذا المعنى اقول توجيه كلام الشيخ بما ذكره لا يخلو عن شيء فانه
لو كان مزاحمة الوهم عبارة عن ميل النفس الى جانب الخلاف فلم
لا يجوز مثل ذلك في المشاهدة مع انه يجوز ان يكون ذلك الميل الذي
يزاحمه الوهم حاصلا من المشاهدة فتامل 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 يعارضه فالجواب
ان الحاصل في هذه المرتبة حكمه حكم المشاهدات وقد سلم ان الوثوق بها اقل
من الوثوق بالحاصل في المستفاد فتامل قد يكون صور اكثر قد
اشار بذلك الى ان النفوس متفاوتة في حصول تلك الصور لها اما بنا
على التفاوت في الاستعدادات او في المقدمات المستلزمة لحصول المعلوم
كما هو المعهود من قوله ما يتسع من له فافهم ما فيه صور كثيرة قال قيل
مفهم من هذا ان الصور العلمية مرتسمة في المبادي العالية وتنعكس منها
بعضها على النفوس وفيه تامل اذ التصديقات الكاذبة قد تنعكس على
النفوس وليست مرتسمة هناك قطعا بل الظاهر ان 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 قابليته اقول انهم صرحوا بان العقل الفعال خزانة حافظة للصور
العقلية مطلقا كما صرح به ان زيح ايضا فكيف يحكم بان الكواذب ليست
مرتسمة في المبادي العالية فان الاخير ان انما هو بالارتسام ولو جوز
ان لا يكون بالارتسام فلا يثبت كون العقل خزانة جوهرا مجردا وذلك ظاهر
ومع ذلك لم يمنع فيما سبق كونه خزانة للنفس الناطقة لا يقال جاز
ان يكون مذهب القائل انه خزانة للتصديقات الصادقة دون
الكاذبة لانا نقول انهم عمموا القول بكونها خزانة وايضا على ما
ذكرتم لزم ان يكون للنفس خزانتان احديهما للصوادق والاخرى للكواذب

ولم يقل به احد ولا يجوز ان يقال الكواذب لا تخترن لانه خلاف البديهة
هذا واعترض على كلام القايل بان معنى ارتسام التصديقات ارتسام
معلوماتها ح يعلم ان الكواذب ليست مرتسمة فيها فانها متصورة لها
فيكون مرتسمة فيها بنعم لا يكون مصدقة بها وذلك لا ينافي الارتسام ثم
لو سلمنا عدم ارتسام الكواذب فيها فلانم ان لا يرتسم فيها العلوم
مطلقا حتى تكون فيضان العلوم كفيضان سايد الاعراض والصور
ليس بانعكاس ما حصل في المفيض اذ غير البين انه لا يلزم من كون افاضة
بعض الاعراض على نهج عدم الانعكاس ان يكون افاضة جميعها كذلك
ولان كون افاضة الكواذب كذلك لا يلزم كون افاضة جميع العلوم
كذلك على ان ما سماه ظاهر اخلاف ما دل عليه كلام القوم تصريحا و
تلويحا فانهم جعلوا المبدأ 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 الاخزان
في المبدأ كافاضة سايد الاعراض اقول ان ما افاده المعترض من
ان معنى ارتسام التصديقات ارتسام معلوماتها ليس له وجه ظاهر فان
للتصديق ارتسام في النفس ايضا كما ان للمعلوم ارتسام بل قول ارتسام
المعلوم انما هو بارتسام صورته وما هو مرتسم بذاته هو العلم فان وجه
بان اخر ان العلم انما هو باخر ان المعلوم لان الصورة الحاصلة في النفس
لا تخترن فانت تعلم ان ذلك في محل المنع وما افاده من ان ارتسامه على وجه
التصور فلا ينافي حصول الكواذب للمبدأ كما يجري في نفس التصديق فانه قد

يرتسم في النفس على وجه التصور كما وقع التصريح به في موضعه واما الفرق في
الافاضة من الصوادق والكواذب بعدم حصول الكواذب دون الصوادق
فلا يخفى بعده فان الظاهر انه افاضتها بطريق واحد ولا سيما من ان ما ذكرناه
اولا على القايل سوما افاده اخرا فلا تعمل ان من المقدمات
البديهية الخ اقول تفسير العضايا بالمقدمات البديهية لا يخلو عن شيء
فان العضايا اعم منها ولو كان المراد منها البديهيات فلا يناسب
لفظ اي بل الانسب ان يقال اراد ذلك على انه يمكن ان يناقش في
بداهة بعض العضايا فان الا مثلا يعتقد الحرارة من النار واحد يعاند
رطب والاخرى حاره يابسة واعتبار ان التضاد مناسبة بينهما لا يخلو عن
بعد وبالجملة اخذ البداهة في التفسير والتوزيع بقوله فهذه العضية ضرورة
لم يخل عن نوع خفاء مع انه ليس في الشرح اثر عن اخذ البداهة فيها وليس
غرض متعلق بالبداهة الان نقال غرضه قدس سره انها بديهية في الواقع فلذا
منه عليها فتامل الحصة التي لا تغير اي تلك العلوم وح فلا
يكون الياء في الحصة للنسبة لان عدم التغير لو كان صفة لمتعلق العلوم
كان الياء للنسبة اي العلوم المنسوبة الى امر لا تغير ولا تبدل اما لو
كانت العلوم ثابتة غير متبدلة فليست منسوبة الى ثابت فالظاهر ان
الياء للمبالغة كما في قولك زيد اخر ي وقد جرى ان استفاد
القابل من المدار اراد من الاستفادة قبول الافادة لا طلبها فان

طبيعها من الفاعل لا يتوقف على المناسبة ولهذا قد يطلب غير القابل الغير
المناسب اشياء كثيرة لكن حصولها منه فيه يتوقف على المناسبة فليس
المراد من الاستعادة المعنى المشهور ان العناصر الاربعة
اقول نعم من هذا الكلام انه اذا لم يتحقق العناصر الاربعة لم يتحقق
المزاج المستلزم للبدن انسان النفس او الصورة على المشهور والعلم بذلك
لا يخلو عن اشكال فانه من اين علم وجود الاربعة في كل ذي صورة وذي نفس
فان قلت اذا لم يوجد الاربعة لا تحصل الاعتدال في المزاج اما
لفرط الكيفية الفعلية او الانفعالية او كلتاهما مثلا لو لم يوجد الا
فالحرارة تكون غالبة لوجود حرين حارين وجزء بارد واحد وكذا اوجد
فيه جزءان يابسان وجزء واحد رطب وقس على ما ذكرنا حال التركيبات
الاخر اوقلت وجود العناصر الاربعة معلوم من التحليل بالتفريح و
الانبيق مثلا قلت اما ما ذكرت اولا فمدفوع بان ذلك انما يتوقف
المعتدل الحقيقي الساوي في الاجزاء فانه اذا لم يوجد واحد من الاجزاء لزم
خروجه عن الاعتدال واما في غير المعتدل فلا يبعد ان يمكن ان يعارض
الكم بالكيف بان يكون جزء ان الحاران اقل من الجزء البارد فرضا
المقدار فلا يلزم ما ذكرتم واما ما ذكرت ثانيا فلجواز حصول البعض
عند التحليل بالكون والفساد لكشف ذلك من دليل اذا تصورت
وامعنت حق التأمل ليس في هذه العبارة ما يكون جزء آء لاذا الشرطية

الان سيكلف ويقال قوله بسببها يستحق جزاء الاذاء انه فرع التفاعل
على العنصر والامتزاج والتماس ونوجب توقف المزاج على كل منها انه اذا
لم يحصل شيء منها لم يحصل التفاعل التام والاعم اقول بان الامتزاج
غير واجب بل التماس كاف وكذا العنصر فانه اذا كان كل منها كثيرا
مثلا يمكن ان يتفاعل عن الاخر نعم لو لم يكن الاخر كثيرا لم يتأثر عنه
فيحمل باذن عناية كما لا يخفى اي فعل صورة كل منها الخ قيل
ههنا اشكال صعب وهو انه ان وقعت هذه الافعال معا لزم ان يكون
الغالب حال غلبته مغلوبا وان وقعت بعضها بعد بعض لزم ان تصير
المغلوب غالبا وكلا اللازمين باطل واجيب بان تأثر كل منهما يتغير كيفية
لا يكون في آن الملاقاة بل بعد زمان لا يقع ذلك بعد زمان لا يقع
متجاورين فيه واذا كان كذلك فلا محالة يقع المجاورة الصفرية
زمانا فلا يتغير بعضها كيفية البعض الاخر في ذلك الزمان فلما وقعت المجاورة
زمانا مع بقاء كيفيتهما استعد ما في كل منهما في ذلك الزمان لان يتغير كيفيته
متغيرا كيفيتهما في آخر ذلك الزمان الذي تم استعداد التغير فيه واعترض
عليه بانه ليس فيما ذكره من الجواب اختيار احد شقي السوال ولا بد من شق
آخر وحاصله ان تأثير كل منهما ليس في آن الملاقاة بل بعد زمان ولا يخفى ان السوال
باق بحاله ولو فرض التأثير بعد الملاقاة فما ذكروه في جواب الجواب

انه ليس للكيفيات مؤثر بالكمية بل احتماعها وتماسها في زمان لان يستلزم
زوال كيفيتها ويستجد المادة بذلك لقبول كيفية متوسطة فيتصف عليها
من المبدا القول الاخير عليك ان هذا الجواب انما يلائم مذهب الحكماء لا
الاطبا القائلين بالتفاعل بين العناصر والامتزاج على الكيفية المتوسطة
بسبب التفاعل من كل منهما لانقضاض الكيفية الواحدة من المبدأ مع ان
هذا السؤال انما يوجه على القائلين بالتفاعل ثم اقول فالاولى في الجواب
ان يقال التفاعل منهما انما هو بان يفعل صورة كل منهما في مادة الآخر بآلية
الكيفية فالفاعل الصورة والمنفعل المادة والآلة الكيفية وانفعال المادة
عن الصورة انما هو بانكسار كيفيتها عن سورتها وحق يقال اذا اثرت صورة
النار في مادة الماء ملأ وكسرت سورة برودتها واذا اثرت صورة الماء في النار
وكسرت سورة حرارتها فلا يلزم ان يصير الغالب مغلوبا والمغلوب غالبا
فان الغالب الفاعل هو الصورة ومن لا يصير مغلوبا منفعلا بل المغلوب من
مادتها وليس في ذلك محذور سوى اخذ الغالبية والمغلوبية معا او احدهما
بعد الآخر وذلك ظاهر وهذا منطوق ما قاله السيد قدس سره فانه قال سابقا
ان فعل صورة كل منهما بتوسط كيفيتها في مادة الآخر وهذا يصرح بان
المزاج انما هو بسبب انكسار الكيفيات عن سورتها حتى يصير مبدأ لها اقول
فكيف يرد بان قال اما بان يخلع واما بان ينكسر فلعله اذا كان حصول المزاج

بزوال الكيفيات مطلقا وحصول كيفية واحدة من المبدأ فان حاجة الى انكسار
الكيفيات وخروجها عن صرافة كيفياتها المتضادة بل وجب ان يقال وخروجها
من الكيفيات المتضادة فان ذلك صريح مذهب الاطباء كما لا يخفى فتامل فانه خفي
وذلك يدل على الوارد ين على هذا المقام وانه ولي الجود والانعام
يوجب ان يحصل لذلك الغير آ فقل عليه انه لو كانت المناسبة التي هي سبب
الاستحقاق يحصل بمجرد وحدة الكيفية لكان البسائط اولى بها ولا اقل من ان
يكون مشركة فيها فالاولى ان يقال جهة المناسبة هي التوسط بين الاضداد
لانه بمنزلة الخلو عن ذلك يصير مناسبا للمبدأ الخالي عن الاضداد وكلما كان اقرب
الى التوسط كان اشد بالخلو واعترض عليه اما اولا فلان قوله لو كانت المناسبة
الخ وانما يكون كذلك لو كان لكل واحد من البسائط كيفية واحدة وليس كذلك
بل لكل منها كيفيتان لكنه احدهما فعلية والاخرى انفعالية واما ثانيا فلان المزاج
نوع من الكيفية متوسط بين الاضداد التي هي انواع اخرى منها والمبدأ خال عن جميع
هذه الانواع فان اراد ان التوسط المذكور بمنزلة الخلو عن الاضداد فيرد عليه
ان التلبس بكل نوع منها يستلزم الخلو عن باقي الانواع فلو كان ذلك موجبا
لمناسبة المستفيض لبعض النفوس او الصورة لكان التلبس بكل نوع
كذلك بعينه واجيب عن الاول بانه كان لكل من البسائط كيفيتين كذلك
لذلك للمزاج كيفيتان ضرورة ان الكيفية المتوسطة بين الفاعلية عن المنفعلية
من المنفعلية وذلك ظاهر وعن الثاني بان التوسط باعتبار ضعف
الاطراف فيه بمنزلة العدم ولذلك يعبر عنه بانه لا حار ولا بارد وفيه نظر لان بعض

صح الانفراج بمعنى الانكسار والتوسط بمنزلة الخلو عن الاضداد

المحتمس بمركز الدايرة فانه فى غايه البعد عن محيطها حتى لو فرض فى جوف
حلقة مستديرة جارة جدا لم تسكن العلة الاعلى مركزها وبتفصيله
ان الحارة كلما نقصت قربت الى العدم وكذا البرودة والتوسط
عاية بين الحرارة والبرودة فالمتوسط كالخالى عنهما كان الخالى
عن الكيفيات مطلقا خال عنهما على الاطلاق والمناسبة المقتضية
للفيض هو المناسبة فى البعد عن الطرفين معا وايضا لو كان السبب
وحدة المزاج لفاض على كل من الاعضاء والاخلاط نفس اذ لكل منها
مزاج واحد فوحدة مزاج كل منهما اكل من وحدة مزاج الكل حيث الكل
بل ليس مزاج الكل مزاجا واحدا بالحقيقة بل واحدا بالتركيب اقول
ويمكن ان يقال ايضا ان وجه المناسبة هى ان المزاج للممتزج بالقوة فاذا
حصل له بالفعل ناسب الممتزج المبدأ الذى هو بالفعل من جميع الوجوه
فبذلك يفيض عليه الصورة او النفس كما قالوا مثل ذلك فى حصول الكمالات
للملك بسبب حصول او ضاعها الممكنة له بالفعل وح لا يرد عليه شئ مما ورد
والى الوجه الحقيقى اميل اعترض عليه بان هذا لا
يستقيم على مذهب الاطباء لان كل مرتبة من مراتب المزاج عندهم ملتئمة من
هذه الكيفيات الاربع فما معنى كون بعضها اميل الى الوجه الحقيقى و
الاول ان يقال ليس قوله والى الوجه آيا من احوال المزاج بل هو حال
الممتزج الموصوف بترتيبه السابق من قوله وح يصير الممتزج فكانه قال وكلما
كان المزاج اعدل والممتزج الى الوجه الحقيقى اميل فان قلت
الممتزج امور متعددة لكونه مركبا من العناصر الاربعة فما معنى ان بعض اقسامه

اميل الى الوجه الحقيقى قلت يمكن ان يقال كلما كانت الاجزاء العنصرية
اصغر كان الالتيام بينها اشد وكلما كان الالتيام اشد كان الممتزج اعسر
انفكاكا وكلما كان اعسر انفكاكا كان اميل واشبه بالوجه الحقيقى التى
لا ينقسم اصلا واعترض عليه بان كون كل مرتبة من مراتب المزاج عند
الاطباء ملتئمة من الكيفيات الاربع لا ينافى كون بعضها اميل الى الوجه
الحقيقى فان الكيفية الملتئمة من الكيفيات المتساوية اميل الى الوحدة
لاتحاد تلك الكيفيات فى المرتبة بخلاف الملتئمة من الكيفيات المختلفة
المقادير فانها لاختلافها اجزاؤها فى المرتبة البعد عن الوحدة وبان ما ذكره
فى الجواب ح والسند اعود الاول انه خلاف الظاهر من العبارة وهو
ظاهر الثانى ان ما ذكره لا يقتضى ان يكون الكلية الصورة الغالبة و
النفس متوسطة لشدة الالتيام وعسر انفكاك الاجزاء الا بالاعدلية وذلك
يستلزم ان يكون الغالب الغالب على الاشد التياما الاعسر انفكاكا وان كان ابعد
عن الاعتدال الكل من الغالب على الاعدل الاسهل انفكاكا فيلزم ان
يكون الغالب على الاناسى والحديد اكل من الغالب على بدن الانسان هذا
واقول ان ما ذكره فى الجواب لا سمن ولا يغنى من جوع فانه كما ان
كل مرتبة من مراتب المزاج ملتئمة من الكيفيات الاربع هكذا كل ممتزج من
الممتزجات ملتئم ايضا من العناصر الاربعة فما معنى كونه الى الوحدة الحقيقة
اميل للانفكاك سلمنا ان كل ممتزج فانما هو ممتزج من العناصر الاربعة الا

قول
انه اذا كان المزاج اعدل يصير الممتزج بسببه الى الوحدة الحقيقيه اميل الا
ان الممتزج وكذا المزاج ليس لها حظ من الوحدة كما اعترف به فبأي شيء
يصير بالوحدة الحقيقيه اميل مع انا نقول ان المزاج والممتزج في ذلك متساويان
الا عدم ما فهم ومزاج الحيوان اقرب منه اليه فالنفس آ
فان قلت لانم ان مزاج كل حيوان اقرب الى الاعتدال من مزاج كل
نبات بل بعض النبات اقرب الى الاعتدال من بعض الحيوانات
مثلا الحنظل من النبات اقرب الى الاعتدال من الاسد من الحيوانات بل
نقول على وجه كلي ان خروج بعض الحيوانات من الاعتدال الحقيقي انما هو
بواسطة زيادة واحده من الكيفيات الفعليه فواحد من الكيفيات الانفعاليه
فالنبات الذي لا يكون كيفيته الفعليه والانفعاليه في هذه المرتبه بل اما دون
منها يكون اقرب الى الاعتدال وكذا نقول في جميع الامزجة المعدنيه
والنباتيه والحيوانيه قلت انا لانم ان المزاج النباتي في حد ذاته قد
يكون اعدل من الحيواني بل لا تصور ذلك وما يقال في الكتب الطبيه من
ان الحنظل مثلا اعدل من النرس فمعناه ان مزاج الحنظل بحالته اذا اثرت
فيها الحرارة الغريزية الانسانيه يحصل منها غذا اشبه الى الاعتدال من
غذا حاصل من لحم النرس بعد تصرف الحرارة الغريزيه الانسانيه فيه وذلك
لا يستلزم ان يكون مزاج الحنظل اشبه الى الاعتدال من مزاج النرس
في حد ذاتهما فتامل ثم اقول بقي ههنا كلام اقوى وهو ان خروج
الممتزجات عن الاعتدال الحقيقي انما هو بواسطة اختلاف الكيفيات

الفعليه

الفعليه زيادة ونقصانا ولا شك ان تلك الكيفيات
محسوسة ملموسة فيجب ان يحس من كل ممتزج ما كان غالبا فيه مثلا الزنجبيل
حار من الشيرخشت بواسطة كثرة الاجزاء الحارة فيه والشيرخشت ابرد منه
بواسطة كثرة الاجزاء الباردة فليحس من الاول الحرارة ومن الثاني البرودة
فان قلت ان الشان في الزنجبيل مثلا هو احساس الحرارة منه و
في الشيرخشت احساس البرودة لكن بواسطة الهواء المطيف بها
المتكيف بغير كيفيتها لم يحس منها كيفيتها قلت لو سلمنا ذلك
فلا نسلم ان ذلك يستلزم ان يحس منهما في سواد واحد شخص واحد في
حاله واحدة كيفيه واحدة بل الظاهر ان يحس من الزنجبيل حراره بالنسبه
الى الشيرخشت وكذلك اذا استشم شخص شمان متشابهان مثلا سنجبه متعاونه
يحس منهما شخص واحد في سواد واحد كيفيتان مختلفتان وليس لاحد
ان يقول ان ذلك شان الحرارة الغريبة لا الطبيعيه لان الحراره مطلقا
من الكيفيات المحسوسة الملموسة ولو قبل ان الطبيعة ليست من
المحسوسات فذلك خلاف ما قالوه مع انه لا جدوى لطائل لان الكلام في
هذا النوع من الحراره والبرودة فتامل ثم اقول بقي كلام آخر وهو
ان اعضاء الانسان والحيوان متفاوته في المزاج مثلا العظم له
مزاج خاص ليس للحم ذلك المزاج وكذا الشحم مزاج ليس للشحم ذلك المزاج

فان بعضا منها احر من بعض و بعض ارطب من بعض كما لا يخفى على المتدرب
في صناعة الطب فكيف لبعض على المجموع بواسطة وحدة المزاج بعض
واحد مع انه ليس لبعض من تلك الامزجة مع بعض آخر منها مناسبة
مثلا العظم بارد يابس واللحم حار رطب فكيف لبعض على العظم
الفائض على اللحم فان قلت ان لكل منها نفس نباتية مغايرة لنفس الآخر
لحفظ بنيته تركيبه وسببها تغتذى وتنمو ولهذا قد تفسد بعض ويصلح آخر
قلت هذا افاد لما صرحوا به من ان النفس الفائضة على بدن واحد
واحدة ولما قالوا من ان حفظ التركيب والتغذية والتنمية من فعل
النفس النباتية والنفس الحيوانية مبدأ لما ذكر مع الحس والحركة
والناطقة مثلا لجميع ذلك مع ادراك الكليات فليس بعض تلك
الافاعيل مستندة الى بعض والا خرى الى اخرى كما صرح بذلك السيد
مدرس في هذا الحاشية فيفيض عليها بواسطة تلك المناسبات
من المبادى العالية آه اقول ان كان خروج الحركات للافلاك
من القوة الى الفعل سببه لفيضان الكمالات بواسطة حصول تلك
المناسبات بينها من حيث الفعلية فليفض عليها بواسطة فعليته ذلك
الكمال الذى حصل لها بالفعل كمال آخر فانها بسبب ذلك ناسبت المبادى
في فعلية الكمال وكذا نقول الحاجة الى تلك الحركات الغير المتناهية وجعل

المناسبة منحصرة في فعليته الاوضاع دون الفعلية في غيرها تحكم كما لا يخفى كما ان
جعل المناسبة في الفعلية سببا لفيضان الكمالات على الافلاك دون غيرها
من الحيوان والانسان مثلا تحكم ايضا اللهم الا ان يقال ان الحركات في
الانسان سبب لفيضان الكمالات ايضا الا انها في الانسان مخصوصة ببعض
الحركات كالحركات الصادرة عنها حالة الصلوة والحج مثلا كما انها في الفلك
مخصوصة ايضا بان تكون على وضع معين وسرعة معينة وجهة معينة الى
غير ذلك فتامل هذا وقد نقل عن المعلم الثاني انه قال حركاتها مطلوبة لذاتها
لا لامر آخر في العروق الضوارب الروح الذي في العروق
الضوارب بسبب حركته اخر مما في غيرها فكان اللطف بمعنى انه ارق واشف
واقبل للتصعد وهذه المعاني تستلزم معاني سلبية توجد في المجردات
من عدم الكثافة وحمول اللون وعدم قوة ممانعة القسمة فيوجب المناسبة
مع المبادي واستلزام الكثافة لبعض السلوب المحققة للمجردات لا يستلزم
ان لا يكون هذه الامور عدمية في نفسها مستلزمة لسلوب اخر فهي بنفسها
مناسبة للتجرد وباعتبار استلزامها للسلوب مناسبة ايضا بخلاف
الكثافة فافهم هذا وانت خبير بان ظاهر كلام مدرس ان النفس اولا تعلق
بالروح التي في العروق الضوارب وح لا يكون هذا الشخص انسانا
لان انسانيته انما تحقق بتعلق الناطقة بجميع البدن مثلا ما لم يتعلق
الناطقة بالدماغ لم يكن ذلك الشخص انسانا وذلك ظاهر فيلزم ان يكون
ذلك الشخص اولا حيوانا آخر ثم بعد ذلك يصير انسانا او يكون بدنان احدهما

معلقة بجميع البدن دفعة والاخرى تتعلق به تدريجا فتأمل
فانه كلما كان الحطب ايبس اقول لم صارت اليبوسة سببا للمناسبة
دون الحرارة فانا نعلم ان الحطب الحار في الغاية مثلا لا يقبل الاحتراق
بخلاف البارد اليابس ومن ههنا علم ان كل مناسبة لا توجب قبول
الفيض بل مناسبة مخصوصة ولهذا اختلفت بعض المواد المناسبة في
الوحدة وفي بعض الفعلية وفي بعض الكمال واذا كان الحال على ما ترى
فلا يخفى ان هذا اقتناعي لا بد منه ولا بد منه فتأمل فانه اشد
تاثيرا في الابدان المتسخنة قيل المراد الابدان الحارة بالحرارة الغريبة كما
هو الظاهر من العبارة فان الابدان التي هي اخر في اصل مزاجها يكون
ما يؤثر من الادوية الحارة اقل بل قد يكون تلك الادوية بالنسبة اليها
باردة ولذلك قال الاطباء ان الدواء يوزن بالقياس الى بدن الفرس بارد
وبالقياس الى بدن الانسان حار واعترض عليه بانه ان كان المراد من
من الادوية ما يكون الدواء بالنسبة اليها باردا لان حرارة الادوية وبرودتها
تعتبر بالقياس الى بدن الانسان كما اعرف به وان كان المراد اخر
من الابدان الاخر فلا يلائم ان ما يؤثر عن الادوية الحارة اقل في الابدان
التي هي ادون في الحرارة اكثر فيكون ما يؤثر فيها اضعف واجيب بان
المراد الثاني وقوله لا يلائم ان تاثيره لا يمنع مقدمه اطبق عليها الاطباء قديما
وحديثا من غير سند معتمد فانهم ذكروا ان الشيء انما يفعل في الشيء من حيث هو موصده
فالمتوسط يؤثر فيما يرد منه بالتسخين وفيما يرد منه بالتبريد ومراتب

اخرجه م
تاثيرا في الابدان دونه في الحرارة بل الامر
بالعكس اذ من البين ان الكمار سورة
دوية الحارة ٦ ٦ ٦
يفعل

التاثير مختلفة بحسب مراتب المخالفة وما ذكره في معرض السند مصادم لما اتفق
عليه الاطباء ولو التفت الى مثل هذا لكفاه منع جميع المقدمات الطبية التي
اسندوها الى التجربة اقول ليت شعري ما افاده من الفرق بين الحرارة
الغريبة والغريزية فان الظاهر ان المتسخن بالحرارة الى حد يكون الدواء الحار
بالنسبة اليه باردا لم يؤثر فيه بالتسخين كما ان مزاج الحار بطبعه كذلك و
ان لم تنته الحرارة الى حد يكون الدواء بالنسبة اليه باردا لم يؤثر فيه
سواء كانت الحرارة طبيعية او غريبة وما ذكره الاطباء من ان المتوسط
يؤثر فيما هو ابرد منه اعم بحسب الظاهر ان يكون غريبة او طبيعية ثم ان المنقول
عن الاطباء مناف لما هو اصل المقصود كما لا يخفى فان المطلب متينا ان الشيء
انما يتاثر عن المناسب لا عن المباين وهم اطبقوا على ان الشيء انما يفعل عن
الضد من حيث هو ضد على ما نقل لان التضاد مناسبة لان كلا منهما
متصف بالمضادة للآخر ولا يعني بالمناسبة الا الاشتراك في صفة لا نقول
لو اخذ التضاد مناسبة لتحقق من كل شيء مناسبة ولا اقل باعتبار المضادة
او عدمها حتى تقبل ذلك المتوسط المتصف من المبدأ المقتضي اقول
يفهم من هذا الكلام موافقا لما يفهم من كلام الشارح ان ما يقتضي الفعل الاسناد
يقتضي اولا على النحو ثم هو يقتضي عليها ولس الامر كذلك فانه ليس
كل ما يقتضي علينا يقتضي اولا على النحو وذلك ظاهر فالاولى ان يقال
ان التوسل بالنبي في استفاضة الكمالات الصلوة عليه يوجب الانخراط في

سلك محبيه وذلك او مثله حصل للمتوسل كمال ومناسبة تمكن له
الاستفاضه فان قلت ان المتوسل بالصلوة على النبي مستفيض من
هذا التوسل فان الصلوة طلب الرحمة ولما لم يكن سر المتوسل المستفيض
وسر المبدا المناسبه فكيف يستفيض الرحمة للنبي فالجواب ان المناسبة
انما وجبت سر الفاعل والمنفعل والمستفيض انما يستفيض للشيء المناسب
لا لعينه حتى يجب المناسبة بينه وبين المبدا وقد ظهر مما قلناه سابقا
من ان الاستفادة من المبدا توقف على المناسبة باعتبار قبول الفيض
من المبدا لا باعتبار الطلب فقط فتامل

متعلقة لو قلنا ان لهم تعلقا ما بعد بالابدان ولهذا حرمت اجسادهم
على الارض ولا تتفتت فان ذلك اثر بقا تعلق النفس بالبدن وليس
في ذلك بعد فان النفوس القوية يمكن لها ما لا يمكن لغيرها ولا بعد في ان
يكون لها بعد الاطلاع تعلق ما يوجب الافاضة على من توسل بهم

وان الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم واجبة عقلا اقول فيه ان ما ذكره
لو سلم ان الاستفاضة بدون التوسل غير ممكن ولكن من اين علم وجوب
الاستفاضة عقلا فكيف سلم اللهم الا ان يقال مطلق الاستفاضة واجبة عقلا
باعتبار تحصيل معرفة الواجب فان مقدمة الواجب العقلي واجب عقلي
واعلم ان المطلب في امثال هذه المواضع اقناعي فلا يتوجه
امثال ذلك ومنه يقال عرفت الله دون علمته اقول ان هذا

مخصوص بالتصور دون التصديق اذ قد يقال علمت ان الواجب تعالى
موجود وعالم وقلما يستعمل المعرفة كان يقال عرفت ان الله تعالى موجود
ومنهم من كلامه وسيجيء ان لا يقال علمت الله موجودا وعالما وذلك خلاف
الظاهر فتامل وان اختلف وجه التعدد لان وجه التعدد
في هذا الاصطلاح التركب المقابل للبساطة سواء كان في اللفظ
متعددا او لم يكن ووجه الوحدة عدم الانقسام الى الاجزاء في اللغة
ووجه التعدد ان يكون في اللفظ متعددا سواء كان مركبا له اجزاء متعددة
او لم يكن ووجه الوحدة الافراد بحسب الذكر سواء كان مركبا او
بسيطا فيكون العلم في مقابلتها اقول ان الشارح
لم يتعرض هنالك لان العلم مخصوص بالكلي اولا ولا بد ان يكون للعلم
في كل استعمال معنى مقابلا للمعرفة فانه يجوز ان يكون في بعض استعمالاته
مقابلا للمعرفة دون الجميع مع ان ذلك يستلزم كثرة الاوضاع للعلم
مع عدم باعث قوي على ذلك فقوله قدس سره فيكون العلم في مقابلتها
مستعملا في الكليات لا يخ عن شيء اللهم الا ان يقال لما كان اكثر استعمالاته
انما هو في معنى مقابلا لمعنى المعرفة اعتبر ههنا ذلك ايضا
ولم يرد به ان هذا الاصطلاح عين ما سبق اقول كيف يتوهم ان
هذا المعنى غير ما سبق مع ان ما سبق هو ان العلم يستعمل في المركب
تصورا وتصديقا وههنا مخصوص بالتصديق وكذا في المعرفة وليس له

وجه تعتبر ان يعتبر على هذا الوجه ان يكون الثالث عين السابق حتى يحتاج الى دفعه
لان الكلى والتصديق اشبه بالمركب وذلك لان التصديق
يستدعى تعددا سواء كان مركبا او بسيطا والكلى يستدعيه ايضا باعتبار الافراد
وان كان الجزئى نوع مناسبة للمركب من حيث ان الكلى يكون جزءا له غالبا
فمناسبة الجزئى بالذات لكن ليس بالنسبة الى جميع اقسام الكلى بخلاف
مناسبة الكلى باعتبار الافراد فانها مطردة فى جميع الكليات
لانه غير المعنى اللغوى اقول اعترض عليه بان التعدى الى مفعول لا
يستلزم كون المعرفة بمعنى التصور مثلا فانه يقال صدقت واذعنت
ان زيدا قايم ولا يقال اذعنت وصدقت زيدا قايما واجيب
بان تلك المناقشة انما تتوجه لو استدل على العينية بالتعدى الى مفعول
واحد وكلامه برئ عن ذلك وعلى تقدير التسليم فالمناقشة مدفوعة
بان كلمة ان من دواخل المبتدا والخبر فيكون مع مدخولها فى حكم مفعولين
ورد بان المناقشة متوجهة على المقدمة القايلة بالعينية لان ما نقله
عن ائمة اللغة من ان العلم يتعدى الى مفعولين ثم ادعى ان المعنى اللغوى
غير التصديق فيتوجه المناقشة بمنع العينية وبهذا الكفى انه ليس
الاستدلال بان علتها باعتبار التعدى الى مفعولين او واحد فى
عبارة الشرح والحاشية وهو الذى ينفع فيما ذكره كما لا يخفى ثم ان ما قاله
المجيب من ان يدخل ان على حكم مفعولين فانما هو فى ان بالكسر لان

بالفتح والواقع ههنا هو ان بالفتح وليس ان ههنا بمعنى ان بالكسر لانه مخصوص
بما اذا وقع بعد العلم ومرادفه كما صرحوا به لانى التصديق والاذعان
لكان اقرب قيل انما اختار ذلك لتحقق التغاير بين المفعول عنه واليه
اذ لو جعل الثالث اصلا لم يكن بين اللغوى والاصطلاحى تغاير اصلا بخلاف
ما اذا اعتبر على النهج الواقع اقول لا يجب اعتبار التغاير بين المعنى
اللغوى والاصطلاحى لانه يجوز ان يوافق الاصطلاحى اللغوى ولو سلم
فلا نسلم ان ما هو بمعنى التصديق يجب ان يكون له مفعولان وما هو بمعنى التصور
يجب ان يكون له مفعول واحد فان قولك صدقت ان زيدا قايم بمعنى التصديق
وليس له مفعولان وكذلك قولك صدقت قيام زيد وحدوث العالم و
المعنى اللغوى للعلم لا يتعدى الا الى مفعولين فكيف يكون عينه فتامل
وما قيل من ان اول فصول النجاة اعلم ان ما ذكره هناك يحتمل احتمالين احدهما
ان يكون المترادفين ويكون التقسيم واحدا كما يقال الانسان والبشر اما زيد
او عمرو والثانى ان يكون المتغايرين اما متساويين كقولنا الانسان و
الناطق اما زيد او عمرو او متباينين كما فعله الكاتبى فى تقسيم اللازم و
المفارق الى الخاصة والعرض العام وكما هو المشهور من تقسيم التصور و
التصديق الى الضرورى والنظرى فيكون حاصل التقسم ان ادراك المركب
وكذا البسيط اما تصور واما تصديق او ادراك الكلى والجزئى اما تصور واما

تصديق اقول لما لم يشهر ان لكل من التصور والتصديق معنيان احدهما قسم
المركب والكلي والآخر قسم البسيط والجزئي حكم بانهما متراوفان وفعا للاشتراك
فيهما وقد يحاب بان هذا التفصيل لا يلايم المقام كما لا يخفى على من انصف
لكن لا يخفى ان ما ذكرناه اولى فتامل اى الثابتة على مر الدهور
اى لا تتبدل بتبدل الملل والاديان ولا بحسب اللغات والاوضاع و
يحصل منها الغاية المطلوبة ح لا اعتراض بالشرايع ولا بالعلوم المتبدلة بتبدل الاوضاع
ولهذا لا يوصف الباري تعالى بالعارف فتامل ان للمعرفة معنى آخر
ذكره الراغب وهو ان المعرفة العلم بالشيء من قبل اثاره كانه ماخوذ من الوقف
بمعنى الرائحة ح يجوز ان يناقش بان عدم اطلاقه على الله ح يجوز ان يكون بناء
على هذا المعنى فالحكم المستفاد من تقدم الظرف ثم ح اجيب بان المراد انه
بحسب هذا الاصطلاح لا يوصف به الباري ح وعدم الوصف في هذا الاصطلاح
ليس مبنيا الا عليه وبان الحصر اضافي بالنسبة الى المعاني المذكورة اقول
لا يخفى عليك انه لم يوصد في المعنى المنقول عن الراغب ان يكون الشيء لا من
قبل اثاره مجهولا بل المعتبر ان يكون من قبل الاثار معلوما سواء كان باعتبار
الذات مجهولا او معلوما وعلى هذا لا يجب ان لا يوصف به الباري ح بخلاف
المعنيين المذكورين فانه قد اخذ فيهما ما يوجب ان لا يوصف به الباري ح فتامل
من حيث انها هل لنوع اخر من الوجود اقول الظاهر ان البحث

عن الوجود الذهني من حيث انه من اقسام الوجود المطلق الذي هو حال
للاعيان فالبحث عنه ليس بحثا عن الموجود الخارجي بل بحثا عن الموجود
المطلق الذي هو من الامور العامة بانه منقسم الى قسمين وقسم منه وهو
الذهني كذا وكيف يحمل من احوال الموجود الخارجي واسامه انما هو بان
يقال انا نحكم بامور غير موجودة في الخارج بامور وجودية والحكم بالامور
الوجودية على ما ليس بموجود في الخارج ولا في الذهن بط فوجب ان يكون
للاشياء نحو آخر من الوجود ح فكيف يكون من احوال الموجودات
العينية وليس له بحث يعود الى الموجود الخارجي الا فتامل
وكلام الرئيس يشير الى ان من علق هذا القول اقول ليس كلامه فيها
نص فيما ذكره صريحا فانه قال اني مهد لك في هذه الاشارات و
التنبيهات اصولا وحللا من الحكمة ثم قال ومتدربي من علم المنطق و
تحمل ان يكون المنطق داخلا والاستدامة منه وان يكون خارجا موقوفا
عليه المباحث الآتية والاستدامة كما لا يخفى وقد وجه بعض الايمة و
قال وجه بنا كلامه على هذا القول ان قوله اني مهد لك في هذا
الكتاب في اصول وجمل من الحكمة والمتبادر عرفا منه ان المذكور
فيه كلها من الحكمة فاذا قلت هذا الكتاب في اللغة فتلا لم يتبادر

منه الان جمع مقاصده ذلك العلم اذ لو كان بعض مقاصده الكلام مثلا لقيل
في المعارف هذا الكتاب في العقه والكلام هذا وهذا غايه توجيه هذا الكلام
لكن بقي بعد فيه شي فانه لو قيل هذا الكتاب في العقه وبعد أبعض من اصول
العقايد مثلا لم يتبادر منه ان تمام ما ذكر فيه من العقه فتامل وعلى
التوجيه ليس موضوع الحكم شيئا واحدا لا يخفى عليك انه لا يجب ان يكون موضوع
المسئله بعينه موضوع العلم بل قد يكون وقد لا يكون فانهم جوزوا ان يكون
موضوع المسئله نوعا من موضوع العلم او عرضا ذاتيا له او نوعا من عرضه
الذاتي كما سياتي تفاصيل ذلك انشاء فقوله والام يجز ان يبحث فيها عن
الاحوال المختصه بانواعها ليس على ما ينبغي ومع ذلك فتفحص العلم ياتي
عن ذلك فانه قد يوضع في العلم الذي موضوعه امر معين مسايل ليس
موضوعاتها موضوع العلم بعينه كما لا يخفى على المتدرب في الصناعة
وح يجب ان يقيد ما اقول على ما ذكره من ان موضوعها ليس شيئا
واحدا بل اشياء متعددة بحذف ذلك التقييد كما ذكره لكن لم يقيد بها
الجمهور وبقيت على اطلاقها علم ان موضوعها ليس بتلك الاشياء بل شيئا
واحدا وما ذكره من انه اذا كان موضوعها امرا واحدا لم يجز ان يبحث عن
الاحوال المختصه فمدفوع بما ذكرنا قال بعض الائمه ان هذا التقييد

تعسف فان مقتضى البراهين الموردة على تلك المسايل ليس الا ثبوت تلك
المحمولات لها لا اتصاف كل منهما بما خصه على انا نقول هذا التخصيص والتقييد
اما على وجه تفصيلي وهو محال او على وجه الاجمال بان يقال مثلا كل ممكن محتاج
باحتياج خصه وذلك لا يخرجه عن كون مفهوم المحمول عارضا لكل فرد من افراد الممكنات
لا من افراد لان مفهوم المحتاج باحتياج خصه صادق على كل فرد منها لكونه ممكنا و
سواء افراد فان قيل الاحوال المشتركه آلا فان قلت لفظ عن قد
يدخل على المحمول وح يجب ان يكون مدخوله ثانيا للشي مثلا يقال يبحث في هذا
الباب عن حدوث العالم وح فالحدوث ثابت للعالم وهو محمول عليه وقد يدخل
على الموضوع وح لا يجب ان يكون مدخوله ثانيا للشي بل يثبت له الاشياء مثلا
يقال يبحث في الطب عن بدن الانسان وليس معناه ان يثبت هو لشي من
الاشياء آذا عرفت ذلك فنجوز ان يكون قوله فان كان البحث عن الاحوال
المشتركه من قبيل الثاني دون الاول فاذا وقعت موضوعات في بابها لا
يلزم فساد قوله فلا بحث هناك عن الاحوال المشتركه ليس على ما ينبغي
قلت ان قول الشارح فالبحث عن احوال الموجودات اما عن احوال
بخصوص ما وجد في هذه الاقسام او من احوال مشتركه بين قسمين منها لا
مبني على اثبات تلك الاحوال المشتركه على الثلثه او الاثنين كما لا
يخفى وح يجب ان بعض مسايل لا موضوعات هذا ونعلم من قوله ومبنى
لعلت مسايل كل قسمها ان المسئله عبارة عن المحمولات فلتكن ذلك

على ذكر منك فان له مواضع نفع فيما سياتى ان شاء الله تع فيكون
مشركه مثلها لان الاعراض الذاتيه للشى يجب ان تساويه كما سياتى
فيكون مشركه مثلها لكن للاخى عليك ان مرادهم بالبحث عن الامور العامه
ليس البحث عن احوال الامور العامه فانهم قالوا الامور العامه هى الوجود
وما يتبعه من الوجوب والامكان والقدم والحدوث واشباهها و
المهيه ولوازمها والعله والمعلول ونوابعها واحوال الامور العامه
ليست من تلك المذكورات فى شى فهذا الجواب الذى ذكره قدس
حاله ما ترى فافهم بل يجب ان يقال هى آ فان قلت مدار ما
ذكره ان يقال سوان الامور العامه يجب ان تقع فى كلامها محمولات ليصح
ان يقال يبحث فى هذا الباب عن الامور العامه مع انها فى بابها وقعت
موضوعات لا محمولات فالجواب بان الامور العامه محمولا مثبت هناك
للاعيان مقيدة بالمخصص غير صحيح لانه خلاف الواقع فانا تفحصنا
فى باب الامور العامه ولم نجد من الامور الا موضوعات دون محمولات
كما للاخى يكلف بصحة هذا الجواب قلت غرضه من هذا الجواب ان تلك
الامور وان وقعت بحسب الظاهر موضوعات الا انها فى الواقع
محمولات على للاعيان ووقوعها موضوعات بحسب الظاهر انما
هو بتقييدها بالعنوان المخصص مثلا المراد من قولهم الوجوب اما ذاتى
او غيرى ان الواجب اما بالوجوب الذاتى او الغيرى ومن قولهم الوجود بسيط

واجب

ان

ان الموجود موجود بوجود بسيط ومن قولهم الوجود الذهنى محقق ان
الموجودات فى الخارج قد تصير موجودة فى الذهن الى غير ذلك من الاعتبارات
لكن بقى ان يقال قوله الامور العامه محمولات مثبت هناك للاعيان
ليس على ما ينبغى لانه لم يثبت الامور العامه على شى فانه لا دليل هناك
على هذا المطلب كما لا يخفى والمراد من قوله اما مطلقا آ ان بعضهم جعل
اللاحق بتوسط الامر العام العرضى عرضا غريبا دون اللاحق بواسطه
الامر العام لعدم التى الاشارة الى هذين المذهبين هذا محصل ما ذكره قدس
وقد اجاب بعض الايمة بان المراد بالامور العامه هى المفهومات وهى
صادقه على الموجودات الخارجيه كالواجب والممكن والعله والمعلول
فاثبات المحمولات لها اثبات لها للموجودات الخارجية لان المراد بالبحث
عن احوال الموجودات الخارجية ان يكون افراد الموضوع موجودة
فى الخارج على انه لا فساد فى وقوعها موضوعات فى بابها لانها لا
محاله يكون اعراضا ذاتيه لموضوع العلم وجاز ان تثبت لها فى العلم
اعراضها الذاتيه كما مر وسيجى ايضا ان شاء الله تع اذ يتطلع
اثرها عند قراءة البدن اعترض عليه بان التحلى بالصور الكثيرة
وقصر النظر على مطالعة كمال الله وجلاله مرتبتان من مراتب القوة
العاقلة كما سبق ومما قيل ان ابدا كما بقيت مراتب القوة العاقلة

ملاحظة

فكيف يقال ان مرتب اثر العالمة يستطع عند خراب البدن واجيب
بان المراد من الاثر الاثر المترتب على القوة اولا وبالذات ولا شك
ان اثر القوة العالمة نفس الادراك واثر العالمة العمل والعمل يوجب
الادراك والتحلي بالصور فليس ذلك التحلي الاثر القريب بلا واسطة
اقول ولا يخفى ان ذلك لا يوجب الاعراض عن القوة العالمة فانه لا
غرض يتعلق بها الا الاثر الاستدلالي مع انه صرح السيد قدس سره فيما سلف
ان هذه المرتبة اعلى مراتب القوة العالمة من وجه فيعلم كون اثره
ابتداء باقيا وان بقي اثره البعيد لا يوجب الترك فالاولى ان
يقال ان هذه المرتبة وان عد من مراتب العالمة الا انها بالعالمة اقرب
لان الادراك والتحلي بالصور القدسية انما يتيسر باستفاضتها من المبادي
وهذا اثر العالمة غاية الامر انه لما ترتب المرتبتان على العمل عد من
مراتبها فلهذا اكتفى بالعلم النظري الذي هو من اثر القوة النظرية فتامل
ولا يتم الاباقائها على البناء للسببية فليس معنى الكلام ان
قيام الاعدام بعينها اقيام الملكات حتى يرد عليه ان ذلك بقاء
بل المراد ان اقيام الاعدام الى اقائها انما هو بسبب اقيام الملكات
الى اقائها فالكتابة تحصيل للحاصل اعلم ان تحصيل
الحاصل ينقسم الى قسمين احدهما الحاصل بعينه كتحصيل هذا التحصيل والآخر
الحاصل بهذا التحصيل مثلا تحصيل الحاصل للثوب على نوعين
الابيض م

احدهما البياض الحاصل للثوب قبل تحصيل الصباغ هذا البياض له و
ثانيهما تحصيل البياض الحاصل للثوب بتحصيل الصباغ هذا البياض اذا
عرفت ذلك فاعلم ان تحصيل الحاصل بغير هذا التحصيل محال لانه يستلزم
حصول الشيء مرتين واما تحصيل الحاصل بهذا التحصيل فهو واجب فانه لو
لم يحصل لم يكن هذا تحصيلا له والغرض انه حاصل بهذا التحصيل وقد اخذ
في التصور والتصديق انهما الصورتان الحاصلتان لانهما فسران للعلم والعلم
هو الصورة الحاصلة فان اراد ان التصور مثلا صورة حاصلة قبل تعلق تحصيلنا
به فذلك غير لازم ولا مسلم لانه ليس المراد ان العلم هو الصورة الحاصلة
قبل تعلق التحصيل به وان اراد انه صورة حاصلة بتعلق تحصيلنا به فذلك
واجب غير ممنوع فكلامه لا يخ عن شيء ولا يحتاج الكلام الى التاويل المذكور
اقول الحق ان مقصوده مدرس افادة هذا المعنى فان الصورة الغير الحاصلة
بعين هذا التحصيل هو المجهول من جهة التصور قبل ذلك التحصيل وان كان
حصولها بسبب ذلك التحصيل واجبا فان لم نوجد الجهل بهذا الشيء ويكون
صورة حاصلة قبل هذا التحصيل يلزم التحصيل الخ واما التحصيل الغير الخ فهو
الذي يتعلق بالصورة التي حاصلة بسبب ذلك التحصيل وهو المجهول من جهة التصور او
التصديق وقد تقدم ان المدعى منهما في الحقيقة شيء واحد فان المدعى انه لا بد من
تاويل في اكتساب التصورات والتصديقات وان التاويل هو ان المكتسب المجهول
من جهة التصور او من جهة التصديق وما ذكره اولا لوجب اصل التاويل و
ما ذكره بعد قوله وايضا ان التاويل انما هو ما ذكره وفيه تامل لا

بحث الموضوع تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات

اعلم انه لابد من كل مشروع فيه من ان يحصل له التمايز حتى يمكن الشروع فيه فهذا التميز اما بامر داخل او خارج والخارج مثل الغاية والمدون، والداخل اما الموضوع او المحمول ومن جعل المبادي داخلة فيه قاله ان يعقل يجوز ان يحصل بها لكنهم لم يعتبروا الا التمايز بالموضوع اما عدم اعتبار التميز بالامور الخارجة فلتحقق الامور الداخلة المميزة و اما عدم اعتباره بالمحمول فلجواز اشتراك العلم بالمحمول كالكرية في الطبعي والرياضي المثبتة للجسم البسيط ولان المقصود كما اشار اليه قد يقع التوجه الى الموضوع فان القصد الاولي الى معرفة الحقايق ومعرفة احوالها فالتوجه الى الاحوال لانها احوالها ولان الاحوال صفات والموضوعات ذوات بالنسبة اليها واما بالمبادي فلجواز اشتراكها فلذا اعتبر القوم التمايز بالموضوعات دون غيرها وعلى ما ذكرنا اندفع ما قيل ان العلوم قد تتمايز باشياء اخر غير الموضوعات كالغايات والمحمولات وكذلك لانا لم نعلل انها لم تتمايز الا بالموضوعات بل بقولنا انهم لم يعتبروا من التمايز الا ما يكون بالموضوعات فتامل

وعدوها علما واحدا اقول يفهم مما قاله ان العلوم عبارة عن تلك الاحوال فقط موافقا لما قاله شارح الشمسية من ان حصيلة كل علم مسايل وهم قد فسروا المسايل بالمحمولات المثبتة للموضوعات وان كان

المشهور

المشهور ان الموضوع والمبادي داخلان فيه وح فيكون التميز بالموضوع تميزا بالخارج كالتميز بالغاية لكن يجب ان يقيد ذلك الاحوال لتشتيت شتوتها للموضوع ع
ليلا يكون التميز بالموضوع تميزا بالاخص فقيل غرض السيد من التقييد بان العلم سوى تلك الاحوال ان يدفع به جواز كون بعض المحمولات اخص من الموضوع ع
بعض المحمولات لكن ذلك فاسد لان الاشتات قد يكون متمايزة بانفسها عن غيرها وح فنقول ان تمايز بالمحمولات اي بتمايزة بانفسها
لان موضوعات مسايله راجعة اليها ان قلت قولنا التركيب حار من مسايل الطب وكيف يرجع موضوعها الى موضوع الذي هو الانسان قلت لو سلم ذلك معناه ليس ان التركيب يحس منه الحرارة في الخارج و لا شيء من ذي القبيل على معناه ان بدن الانسان يتسخن باكل التركيب لانقال ان ما قلت ليس معنى كونه حارا بل معنى كونه مسخنا وكم بينهما لانا نقول من فعل الحار تسخين المجاور القابل فمعناه انه بعد فعل الحرارة الغريزية الانسانية فيه يظهر منه الحرارة ولو جيب تسخن البدن وتصير ورقة جزأ من البدن ايضا يدخل في ذلك وقد اجاب عن هذا السوال بعضهم بوجه آخر وهو ان موضوع الطب بدن الانسان والامزجة والاعضاء والادوية والاركان من حيث ان كلها منسوبة الى الصحة التي هي غاية الطب فملاك الانتساب من جهة الوحدة التي بحسب اعتبارها اذا جعلت الامور المتعددة موضوعا للعلم وهو بعد الاغماض عن فساد العبارة ان السوال انما يتوجه على من جعل الموضوع بدن الانسان فقط

فتمايزت العلوم في انفسها بموضوعاتها احترز بقوله منهم منه ان
التمايز بالموضوع تمايز ذاتي مواخ لما ذكرناه سابقا وقد اشار فيما تقدم
الى ما يخالف ذلك وقد يقال بقوله ومما قاله مدرس ان امتياز كل طايفة عن
الاخرى في نفسها بعد الافراد والتدوين حيث قال فصار آلة وليس
كذلك لان التمايز بالموضوع صار سببا لافراد العلم بالتدوين فكيف
يجعل ذلك سببا للتمايز ولكن للاخفى عليك ان مقصود مدرس ان
العلوم بسبب امتيازها بالموضوع في نفس الامر تمايزت عند هم به
دون غيره وان امكن اعتبار غير الموضوع كما صرح به ولا فساد
وقد اشار في قوله فهذا الامتياز لابد منه الى انه لما كان الباعث على
الافراد بالتدوين افراد الموضوع كان اعتبار التميز به امرا ضروريا
الاعتبار وقد كفى ذلك في التميز ملاحاجة الى اعتبار غيره الى اعتبار امر آخر
استحسانا لان لا يتميز بغيره فان ذلك خلاف الواقع لكونها
مثلا كذا في انها لا فائدة في اشارة الى ان عد تلك المسايل المتعددة علما واحدا
لابد له من جهة وحدة ما اما الموضوع اذا اعتبر التميز به او امرا آخر اذا
لم يعتبر ذلك فانهم ان الشئ الفلاني موضوعه اقول لا يخفى ان الشئ
المعلوم بوجه المجهول بوجه آخر يجعل باعتبار الوجه المعلوم موضوعا و
باعتبار الوجه المجهول محمولا مثلا زيد معلوم بوجه الكتابة مجهول بوجه
الضحك فاذا اريد ان يحكم عليه باحد الاعتبارين مثل الكاتب ضاحك
وعلى هذا فلا مناسب ان يقال موضوع المنطق هو الشئ الفلاني

اقوله ره

فان ان يراد بالعلم الموضوع لوجه كونه موضوعا ولكن لا يعلم انه اي شئ هو لكن
نظره قدس سره على ان المعقولات الثانية معلومة ولم يعلم من حيث
انه موضوع المنطق فلهذا قال بكذا او يقال قد اشتهر ان التصديق بالموضوعية
من مقدمات الشروع ومعناه ان يصدق بثبوت وصف الموضوعية لشئ
وهو انما يكون بان يجعل محمولا على شئ ما يليق لان اصل الامتياز قد
حصل بالتعريف آنفا هذا على طريق ترتيب الكتاب ظاهر وليس
الكلام فيه كما لا يخفى على الناظر فيه اقول يمكن ان يقال مقصوده انه يتميز
بالموضوع فصل يتميز باعتبار انه يستفاد منه الاحاطة بجميع ابوابه اجمالا فان
تلك الاحاطة فصل يحصل بالتميز بالموضوع وبيان تلك الاحاطة انه اذا
علم ان المعقولات الثانية مثلا موضوع المنطق علم ان كل باب من
ابوابه ما فيه اثبات الاحوال اما لها واما لانواعها او اعراضها الذاتية
او انواع اعراضها الذاتية على التفصيل الذي سيعلم وهذه الاحاطة امر يعبر
ان يشار في الشروح زايد على تميز العلم عن غيره كما لا يخفى فان قلت قد
صرح الشارح في شرح الرسالة بان موقوفية العلم بغايته يوجب معرفة المسايل
اجمالا فتحصل التميز يحصل بالغاية ايضا كما يحصل بالموضوع على ما بينت
قلت ان ما حصل من الغاية معرفة المسايل باعتبار انها في ذلك العلم
او ليس منها لا معرفة بعض المسايل واما ما يحصل من الموضوع فهو العلم
ببعض المسئلة من حيث انها حال ثابتة لهذا الموضوع لا من حيث انها
في ذلك العلم اولا وان كانت هذه الاحاطة مشتملة على الاحاطة الحاصلة من

فان

الغاية فان العلم بالموضوع عند الامتياز ايضا على ما لا يخفى وعلى ما بينا من
معنى كلامه لا فرق بين ان يعلم الموضوع قبل الرسم او بعده وح فاندفع
عنه ما قيل هذا انما يتم اذا كان المعرفة الحاصلة بالتعريف سابقة على
معرفة الموضوع كما ذكر في الكتاب لا مطلقا وليس الكلام في المقدمة
على الوجه المذكور في الكتاب بل مطلقا كما لا يخفى لان غرضه ليس
ان الموضوع يفيد فضل التميز لانه حاصل بالغاية
كيف وليس للتميز مرتبة معينة حتى يكون الحاصل من الغاية اصله ومن
الموضوع فضله كما لا يخفى على ذي مسكة ولا يخفى عليك ان ما ذكرناه توجيه
وجيه لكن العبارة ليست بظاهرة فيه فتامل وقد قال بعضهم ان
التصور بوجه سابق على معرفة الموضوع لانه من قبيل التصور والتصور
الشيء سابق على التصديق باحواله وتصوره بالرسم سابق ايضا استحسانا
واعترض عليه بانه ان ادعى ان المعرفة الحاصلة بالتعريف سابقة
على معرفة الموضوع لانه من قبيل التصور مطلقا فما ذكر من سبق التصور
بوجه ما وجوبا وبالرسم استحسانا لا يستلزمه اذ لا يلزم من سبق التصور بوجه
ما سبق المعرفة الحاصلة بالتعريف ولا من استحسان سبقها سبقها و
ايضا لم لا يجوز ان يكون التعريف السابق بالموضوع ايضا وح لا يلزم فضل
التميز وردبان حاصل ما ذكره القايل ان التصور بوجه ما سابق وجوبا
فالاولى تقديم التعريف ليحصل الواجب في ضمنه او التصور بالرسم سابق
استحسانا فلم يبق تقديم الرسم ليحصل ما هو المستحسن ولا يرد على ذلك شيء من

المتغير اللذين ذكرهما المعترض لان المراد من اللزوم والوجوب في مثل
هذا المقام الاستحسان اقول لو كان غرض المعترض ان التصور بوجه
ما حاصل قبل التعريف ولذا امكن تحصيل العلم بالتعريف لانه لو لم يكن
حاصلا لكان تحصيلا للمجهول مطلقا فلا يحسن ولا يستحسن تقديم التعريف
بالغاية ليحصل التصور بالوجه ولو اريد التصور بالرسم فهو تحصيل للموضوع ٤
لانه كما يمكن ان يرسم باعتبار الغاية يمكن ان يرسم باعتبار الموضوع ايضا
اندفع الرد والظاهر ان مراده ما ذكرنا قبل ان العلامة صرح في بعض
نسخه بان تمايز العلوم كما يكون بالموضوعات يكون بالغايات و
اشار الى هذا بقوله وانما قال فضل تميز لان اصل الامتياز قد حصل
بالتعريف وفيه بحث اذ قد يكون بعض المسايل بعينه مشتركة بين العلمين
وسوا تميز بالغاية اذ له مدخل في غاية كل من العلمين والا بالموضوع والا لم
يكن المسئلة بعينها مشتركة بينهما اقول لا يخفى عليك ان المسئلة
على ما عرفها القوم هو المحمول المثبت للموضوع وذلك مشهور وصرح به
السيد قدس سره في بعض تصانيفه وسيصرح الشارح ايضا بان الاعراض الذاتية من حيث
يقع فيها تسمى مباحث ومن حيث يسأل عنها مسايل الى اخر التفصيل و
ح فلا شك في خروج الموضوعات عن المسايل كما ان بعضهم صرحوا بخروج
موضوع العلم من العلم الا ان السيد قال لا بعد ان يعد من الاعراض الذاتية
الاحتياج اليها وح فاشتراك المسئلة بين العلمين لا يقتضي ان لا تتغير بالموضوع

ولم يقدح تغايرها به في اشتراكها بعينها ولا حاجة الى اعتبار تغايرها بحيثية
الموضوع فيؤول الى التغاير بالموضوع ولا يرد على الباحث ما قيل عليه
لانّ ان المسايل باعينها يجوز ان يكون مشتركة بين العلمين فان موضوع
المسئلة حينئذ في احد العلمين مقيد بحيثية ما وفي الآخر بحيثية اخرى فلا تكون
المسئلة واحدة مطلقا بل انما تتحد ان بحسب ذات الموضوع وتمايزان
بالحيثية المعتبرة في موضوعيها لانه على ما ذكرنا من ان الموضوع خارج عن المسئلة
التمايز بحسبه او بحسب حيثيته لا يقتضي ان لا تكون المسئلة واحدة ولا الى ما يؤول
كلام الشيخ الدال على اشتراك المسئلة بعينها باعتباره عينه موضوعا بالذات
وكون موضوعيها واحدا بالذات فان المسئلة في العلمين بعينها مشتركة ولا
يقتضي ذلك ان لا يكون موضوعيها في العلمين واحدا بالذات والاعتبار بل
من مشتركة وتمايزها في العلمين بالموضوع باعتبار الحيثيات المتعددة
ثم قيل بل تعد المسئلة المشتركة بالبرهان على ما صرح به الشيخ في برهان
الشفا بقوله واما العلوم التي ليس بعضها تحت بعض ولا تحت جزء
بعض فكثيرا ما يكون احد العلمين معطيا في مسئلة واحدة بعينها برهان
الان والاخر معطيا برهان اللم مثل ان العلم الرياضي يعطي في كروية
الماء برهان الان والعلم الطبعي يعطي برهان اللم فاذن امثال هذه
المسايل لا امتياز بالغاية ولا بالموضوع نعم اذا علم الموضوع مع
الجهة التي يبحث في العلم بها عنه عد امتيازا لها انتهى كلامه واورد لتوضيح
كلام الشيخ ان موضوع الطبعي مثلا هو الجسم من حيث انه ذو طبيعة هي

مبدا الحركة والسكون وبحثه عن عوارضه الذاتية من هذه الجهة وموضوع
الرياضي الكم او المتكم من حيث انه متكم وبحثه عن عوارضه الذاتية من
هذه الحيثية ثم العارض الذاتي للجسم الذي هو متكم ثلثة اقسام عارض له من
حيث انه ذو طبيعة لا من حيث انه متكم والطبعي يبحث عنه دون الرياضي
وعارض له من حيث انه متكم لا من حيث انه ذو طبيعة والرياضي يبحث
عنه وعارض له من كل واحد من الحيثيتين المذكورتين بان يكون لكل واحد
منهما مدخل في عروضه كالكروية ونظايرها وكلا العلمين يبحث عنها وهو مشترك
بينهما لكن بحث الطبعي عنه من حيث الطبعة وبحث الرياضي عنه من
حيث الكمية فالاستدلال عليه بدليل يعتبر فيه الطبعة وطبعة الطبعي
وبدليل يعتبر فيه الكمية وطبعة الرياضي اقول فيه ان الحيثية المعتبرة
في الموضوع يجب ان يكون كافة في البحث عن الاعراض الذاتية مثلا لو
لم يكف حيثية صحة الايصال في موضوعية المنطق لم يكن المعلومات من حيث
الايصال موضوعا له وذلك ظاهر ولذلك قيل الكلمة من حيث الاعراب و
البناء موضوعه النحو والانسان من حيث الصحة والمرض موضوع الطب
ولم يكتفوا بحيثية واحدة وح نقول لو كان ثبوت الكروية للجسم من حيث
الطبيعة والتكمم ولكل منهما مدخل فلا يكون تلك المسئلة من الطبعي ولا الرياضي
والصواب اذا كان للطبعة والتكمم كلاهما مدخل في الكروية فلا يمكن ان تكون الكروية
عرضا ذاتيا للجسم المتكمم فان الجسم المتكمم اعم من الجسم ذي الطبيعة المتكمم وهي

من الاعراض الذاتية للاخص وما وجه له وايضا قوله فالاستدلال
عليه بدليل يعتبر فيه الطبيعة وطبعة الطبيعي وبدليل يعتبر فيه الكلية
وطبعة الرياضي يفهم منه ان الاستدلال بدليل يعتبر فيه الطبيعة والكلية
معا لا يكون من شيء منهما والكروية انما ثبت لهما معا فانه لو فرض الطبيعة
بدون الكلية لاستلزمها ولو فرض الكلية بدونها لاستلزمها ايضا
كما لا يخفى واعترف به ايضا ثم اقول لا يخفى انه ليس في كلام
الشيخ ما يفيد ان تمايز المسئلتين بالبرهان فقط بل لا اثر لذلك في
كلامه كما يظهر لمن نظر فيه بل صرح بان التمايز بينهما بالموضوع حيث قال
فاذن امثال هذه المسائل لامتمايزة بالغاية ولا بمجرد الموضوع نعم اذا
علم الموضوع مع الجهة التي هي حيثية في العلم عنه ممتازا مثالها فانه صرح بان
تمايز المسئلتين بالموضوع مع اعتبار الحيثية وما ذكره الشيخ سابقا من ان
احد العلمين معطيا في مسئلة واحدة يعينها برهان الان آتي بمثل ما ذكرنا من
ان الموضوع خارج عن المسئلة فانه اكد وحدة المسئلة بقوله بعينها مع اينه
اعتبر التمايز بينهما بالموضوع فتامل ولم يرد بالاحاطة احاطة بالفعل
اعترض بان الاحاطة بالقوة حاطة للطالب بعد ملاحظة الموضوع
فلعله كان التي تفيد التشبيه غير واقع موقعه واجيب اولا بان كان اذا
دخل على جملة يجوز ان يحمل خبرها على اسمها لا يكون للتشبيه بل لعدم الجزم بوقوع
النسبة بينهما وههنا كذلك لانه لا يجزم سلك الاحاطة وثانيا بان

الكلام

موصوفا محذوفا اي كانه شخص احاط فرجح ان لها ملكة الحضار المسائل
اقول لا يخفى عليك ان غرضه قدس سره ان الاحاطة بعد ملاحظة دخول
كان عليه يراد منها القوة ولهذا قال وفي لفظ كان تنبيه على ما ذكرنا
وح فلا فساد ولا احتياج الى التزام امثال هذه المكلفات فافهم
منه آي من اقول انما قال منه آي لانه يمكن ان يكون مراده من قوله
صار العلم ما الموضوع التصديق لانه من معاني لفظ العلم ومن قوله
تصور الموضوع الخاص انه من حيث وقوعه موضوعا او محمولا فيفيد
ما هو المقصود ما مل وهو سهو اقول يمكن ان يقال ان يقول
ان موضوع هذا العلم اما موضوع في التصديق المطلق او محمول ولا بد في
تصوره من تصور المطلق وح فلا سهو فيه لانه ليس غرضه ان هذا التصور
مطلوب بذاته بل لانه طرف التصديق المطلق ثم اقول على تقدير
تسليم انما يثبت به ان العلم ههنا ذاتي للخاص فاندفع هذا المنع واما
منع انه ليس متصورا بالكنه فلا يدفع بهذا ويمكن ان يقال ان المقصود ههنا
تصور هذا التركب الاضافي الذي هو موضوع المنطق وتصوره موقوف
على تصور مطلق الموضوع على ما يظهر ثم لقائل ان يقول انه عرف
موضوع العلم وهو بالنسبة الى موضوع المنطق ليس مطلقا بل هو مقيد
كما ان موضوع المنطق كذلك الا ان قيده اعم من قيده كما لا يخفى اللهم الا
ان يقال ان المقصود تعريف الموضوع ولما كان الموضوع يطلق تارة على

موضوع العلم واقوى على موضوع الفضيه واقوى على موضوع الصناعه و
موضوع العوض الى غير ذلك فقيد بالعلم للعلم بما هو المقصود و المعقود لتوقف
الوضوع فقط هذا ما عندى فيه فهو من المبادى التصورية لا الثبات
هو من المقدمه لان التصديق الذى هو من مقدمات الشروع موقوف عليه
لا ما يتبدل ما هو موقف عليه الشروع اولا وبالذات بعد من المقدمه
لا ما هو موقف عليه بالواسطه قيل لو كان موضوع المسئله بعينه موضوع
العلم لكان تصور الموضوع من المبادى التصورية و ذلك غير لازم
وفيه ما فيه بل فيما صدق عليه هذا المفهوم بل فى مفهوم موضوع
هذا الفن وفيما صدق عليه تلاحتياج الى التصديق بان المعقولات
الثانيه موضوع هذا الفن فافهم ويدل على الصحه هو من باب
عرض الناقه على الحوض ان ذبح الحوض هو المحمول على الشئ
قيل عليه انه لو كان الحمل معتبرا فى مفهوم العوض لم يجز ان يبحث فى
العلم عن العارض المباين وليس كذلك اذ يبحث فى الطبعى الذى
موضوعه الجسم عن الحركه والزمان والمكان ونظائرها مما يباين الجسم
اقول ان لفظه عن بعد البحث قد يدخل على الاعراض الذاتيه وح
معنى البحث عنها اثباتها لموضوعاتها وقد يدخل على الموضوعات
وح معناه اثبات الاعراض الذاتيه لها مثال الاول ما يقال يبحث
فى هذا العلم عن القدم والحدوث الى غير ذلك مثال الثانى ما يقال يبحث
فى الطب عن بدن الانسان وح فقوله لم يجز ان يبحث فى العلم عن

العارض

العارض المباين وقوله عن الحركه والزمان لا ان اريد به انه لم يجز ان
يحمل هذه المباينات على موضوع العلم فتامل ولا نقض لانه لم يحمل عليه فى
شئ من المباحث وان اريد انه لم يثبت له الاحوال لانها ليست من
موضوع العلم فمقبول لا فرق فى ذلك بين العوض المباين وغير المباين
ولم يلزم ذلك الف ومن اخذ الحمل فى تعريف العوض على ما الفى والجواب
على كل واحد من التقديرين هو ان موضوعات المسائل كما يجب ان يكون موضوع
العلم بعينه بل قد يكون وقد لا يكون مثل ان يكون نوعا منه او عرضا ذاتيا
له او نوعا من العوض الذاتى الى غير ذلك وفى ذلك يرجع ايضا الى
احوال موضوع العلم بانه يحمل عليه بان نوعه كذلك او عرضه الذاتى او
نوع منه كذلك وح فلا حاجة الى التزام انه اذا كانت تلك المباحث
ماخوذه بنظائرها فى الطبعى لا يستقيم ان موضوعه الجسم اذ غير البين
ان العلم عبارة عن علم المسائل وان موضوعه ما حكم فيها عليه وهو
فى بعض المسائل الجسم وفى بعضها غيره فكيف يستقيم ان موضوع العلم
المذكور الذى هو عبارة عن جميع تلك المسائل هو الجسم فان ذلك الالتزام
خلاف ما صرح به القوم ويلزم منه ان يجب جعل موضوع العلم المذكور بعينه
موضوع المسائل وفى ذلك امر لا يلتزمه احد ولا يمكن ايضا التزامه مع تصريحهم
بما مر آنفا والفرق بين العارض المحمول وغير المحمول بان العارض اذا كان محمولا

كان موضوع العلم ح صادقا على كل واحد واحد من موضوعات تلك
المسائل والحكم الوارد على كل منها يسرى الى افراده فكانه محكوم عليه
بالحكم المذكور فمفهم منه ان البحث عن العوارض بمعنى حملها على الاشياء
وهى ان كانت محمولة على موضوع العلم يسرى الحكم اليه والا فلا وهذا
غلط فان تلك الاعراض المباينة وقعت فى ابوابها موضوعات لا
محمولات وفيما وقعت محمولات فلا يكون الا مشتقة محموله فانها لا تحمل
الا على الجسم والنواعه وافراده وهى ليست محموله عليها هذا وذكر بعد
ذلك انه لعل الشارح ذهب الى ان الحكم على ما سائر موضوع العلم
ليس منه وان البحث عن الحركة والزمان والمكان فى الطبيعى ذريعة
الى معرفة حال المتحرك والمتمكن والمتزمن اقول ليتهم فى ذلك وقوع
تلك الاعراض المباينة موضوعات مخالفا لما فهم مما سبق وان البحث
عن هذه الامور ليس من الطبيعى وذلك ظاهر وان مذهب الشارح ان
البحث عن الحركة استطرادى وكل ذلك خلاف الظاهر والتعليل على ما
بناه عامل ان الشارح اثبت العوض الذاتى للانفعالى كما سبق
العوض فحينئذ ان نوقف منها الذاتى لا العوض الذاتى لا يا اقول
ذكر العوض ههنا لتوقف تعيين المعوف فان الذاتى يطلق على معان
معان متعددة والمقصود من التوقيف ههنا ما وقع صفة للعوض وهذا
كما فى توقيف موضوع العلم ولهذا لم يفسر العوض فافهم الشارح
كلحوق الادراك الامور الغريبة للانسان اقول ان قلت ان اراد بالادراك

ادراك الكلى فهو لجزء الانسان الذى هو الناطق وان اراد به اعم من الجزئى و
الكلى فيلزم ان يكون للحيوانات التعجب ايضا لانها تدرك الجزئيات التى لا يظهر
سببها كالانسان قلت المراد الاعم ولزوم حصول التعجب للحيوانات ح
لان التعجب ادراك ملك الامور من حيث الغرابة والحيوانات لا تدركها
من تلك الحيثية وعلى ما ذكرنا لا حاجة الى ما قيل سيقيد ذلك الادراك
بكونه نظريا وح يكون لكل جزء من الانسان مدخل فيه اذ النظر انما يكون
بالقوة المعدة فى الدماغ فللحيوان مدخل ايضا وقيل اختلف فى ان الحواس
مدركة ام لا فذهب اهل التحقيق الى ان الادراك مخصوص بالنفس
الناطقة وتمثيل العارض لذات الانسان بادراك الامور الغريبة انما
يكون على راى من جعل الحواس مدركة ايضا وقال بعضهم هذا مبنى على ان
الانسان حقيقة هو النفس الناطقة وردا بان تمثيل اللاحق للانسان
بواسطة جزئه الاعم بالتحير بالماء بالقوة قيل الظاهر ان قيد ادراك
الغريبة بالقوة لان العارض لذات الشئ من مقتضيات ذاته فلا يجوز
تخلفه عنه وادراك الامور الغريبة بالفعل قد تخلف عن الانسان فلا يكون
عارضا لذاته وفيه بحث اذ ليس مراد القوم بالعارض لذات الموضوع
ههنا ان يكون من مقتضيات ذاته حتى يلزم ان لا تخلف عنها بل ارادوا
به ان يعرضه اولا وبالذات بلا واسطة فى العروض سواء كان لازما او لم
يكن اقول اما اولا فان ما قاله من ان الظاهر ان القيد هو اسطة ان
العارض لذات الشئ من مقتضيات ذاته الخ بل يجوز ان يكون مبنيا

على ما سمعته من ان العرض الذاتي ما يختص بالشيء ويكون شاملا له اما على الاطلاق او على سبيل التقابل فقيدها ليكون شاملا على الاطلاق فان الادراك بالفعل وان شمل على سبيل التقابل لكنه ليس مختصا على ما لا يخفى واما ثانيا فلان مقتضى الذات لا يحلف اذا كان الذات علة تامة ولا يلزم ان تعتبر الذات على ان تكون علة تامة وكذا في البواقي واما ثالثا فلان كون الادراك بالقوة عرضا ذاتيا لا يستلزم ان لا يكون بالفعل كذلك ثم اقول ما ذكره من ان مراده من العارض لذاته ان يعرضها اولا و بالذات بلا واسطة في العروض فاسد لان العارض لذاته بهذا المعنى يجوز ان يكون بواسطة الخ: المساوي او الخارج المساوي مع انهم جعلوه قسيما لما حيث قالوا اما ان يلحق لما هو هو او لجزئه الى آخر ما قالوا وعلى ما ذكره يلزم ايضا ان يصح ان يقال الضحك عارضا للانسان لذاته وحاله ما تري والذي جعل مرشدا الى ان المراد من العارض لذاته ما ذكره الباحث من ان مسايل العلوم قد يكون مطلقة وممكنة ولو كان العرض الذاتي مطلقا من مقتضيات ذات الموضوع او الامر المساوي لانحصر المسايل في الضروريات فاقول فيه ان مقتضى الذات انما يحلف اذا كانت الذات علة تامة كما مر و هذا غير لازم فيما نحن فيه فافهم فان مفهوم شيء لا البياض واما كونه جسما اقول ان قلت الظاهر ان مقصوده اثبات اعمية الجسم بالنسبة الى الابيض وما ذكره يدل على اعمية الابيض كما لا يخفى قلت غرضه ان بيان خروج الجسم عن مفهومه لانه يمكن ان يتوهم ان الابيض لما لم يكن غير جسم يكون مفهومه جسم لا البياض فغير خروج

الجسم عنه فان قلت كما يعلم مما ذكره خروج الجسم عن مفهومه يعلم اعميته بالنسبة اليه ايضا وهو مخالف للمقصود قلت الاعم قد يطلق ويراد منه الاعم من حيث الصدق ويطلق ويراد به الاعم من حيث المفهوم وان كانا متساويين من حيث الصدق والمقصود ههنا اعمية الجسم من حيث الصدق ومما يفهم من الدليل المذكور اعمية الابيض من حيث المفهوم وان كان من حيث الصدق اخص ولا منافاة بينهما وهذا مع قطع النظر عن تحقق ان البياض عارض للجسم او سطحه فان الغرض ههنا غير متعلق بهذا التحقيق فافهم قيل كون الجسم اعم مطلقا من الابيض انما هو بحسب الوجود واما بحسب الصدق فهو اعم من وجه لصدق الابيض على السطح ايضا ثم قيل عليه ان ما ذهب اليه المحققون ان البياض عارض للسطح بالذات والحقيقة وينسب الى الجسم بالعرض وعلى هذا فالابيض بالذات منحصر في السطح والابيض بالعرض منحصر في الجسم والظاهر ان المراد من التمثيل هو الثاني دون الاول ودون الاعم وايضا الوسط على ما عرفه الشيخ ما يتوقف آ اقول لا يخفى ان الوسط في الكل الاول والثاني مرددون بقولنا لانه واما في الكل الآخرين والشرطيات فلا هذا التفسير لآية عرشي صاحل لا على ان هناك عروضا غير عروض واحد اقول اعلم ان عروض شيء لشيء بالذات وبالعرض يطلق على طريقين احدهما ان يكون المعروض بالذات موصوفا به بالحقيقة والمعروض بالعرض غير موصوف به مثل ان تقال الحركة عارضة للسفينة اولا و بالذات وللجالس فيها

بالعرض فانه غير موصوف بها مطلقا بل موسا كن وقد يقال للشئ العارض
للشئ باعتبار اتحاده مع الشئ المعروض به حقيقة مثل المشئ العارض للانسان
باعتبار اتحاده مع الحيوان فان عروضه للحيوان اولا وبالذات وللانسان
ثانيا وبالعرض مع انه موصوف به حقيقة فمعنى كون الضاحك بالعرض
وبالعرض انه حقيقة عارض للحيوان وعروضه للانسان بواسطة اتحاده
مع الحيوان فانه لولم يكن متحدا معه لم يعرض له المشئ والمراد ههنا هو معنى
الاخير دون الواسطة فى الثبوت التى هى اعم اقول فى اعمية
الواسطة فى الثبوت بالنسبة الى الواسطة فى العروض بحث فان معنى كون
الواسطة فى الثبوت اعم ان كل ما هو واسطة فى العروض واسطة فى الثبوت وليس كل
واسطة فى الثبوت واسطة فى العروض مع انه ليس كذلك فان الواسطة
فى عروض البياض للجسم هو السطح وهو ليس واسطة فى ثبوته له اللهم
الا ان يقال الاعمية باعتبار الوجود يعنى انه كلما تحقق الواسطة فى العروض
تحقق الواسطة فى الثبوت بدون العكس ولكن ذلك خلاف الظاهر فان
النسب فى المشتقات باعتبار الصدق لا باعتبار التحقق مع ان ذلك
ايضا غير معلوم التحقق فانه يجوز ان يكون علة عروض ذلك العارض لذلك
الواسطة نفس ذلك الموصوف بعينه مثلا عروض البياض للسطح لواسطة
الجسم من حيث المزاج فلا يكون هناك واسطة فى الثبوت وان تحقق فى
العروض فتامل انهم صرحوا بان السطح من الاعراض الا اقول

يجب ان يراد من السطح المسطح لان الجسم معتبر فى الاعراض الاولية والسطح
ليس بمحمول للاقليدس فالاتهاء ليس بعلة له لانه علة السطح لا بالعكس
علة السطح علة المسطح لانه يتوقف عليه لان المراد المسطح من حيث انه
مسطح فتامل واما ان الصورة الناطقة بعض الخ يعنى ان رد
عليها بانه لا يجوز ان يكون عروض الحرارة للماء والنار بتوسط الجزء الاعم
الذى هو الجسم العنصرى لانه لو كان كذلك لاقتضى ذلك عروض الحرارة
للماء والنار ايضا وليس كذلك يعلم ان الواسطة هى الصورة النارية
فالجواب ان الصورة النارية علة لثبوت الحرارة للنار فهى واسطة
فى الثبوت وكلامنا فى الواسطة فى العروض فانه لا صدق على هذه
الواسطة فى العروض انها واسطة فى الثبوت بل يصدق ههنا الواسطتان
معا فتامل وعلى الاول فيقبل وصفه الخ يقبل علته ان ذلك
غير مسلم وانما يكون كذلك اذا لم يكن بعنوان ذلك الشئ حقيقة كالحسن فى
قولك زيد حسن غلامه واما لو كان بعنوانه بالحقيقة كالمحرق فانه نعت للنار
حقيقة كما انه نعت للجسم فلا يقال ان وصف الانسان به وصف بحال
متعلقه اقول الوصف بحال المتعلق والعارض بالعرض يطلق على
طريقين ذكرنا هما سابقا فان اريد انه ليس وصفا بحال المتعلق بمعنى انه
موصوف به حقيقة والوصف بحال المتعلق بالاتصاف به حقيقة
فقد عرفت ان ليس المراد بوصفه بحال متعلقه هذا المعنى وان اريد انه

انه لم يكن حمله على هذا الشئ واتحاده به بواسطة اتحاده وحمله بالنسبة
الى الشئ الآخر فهذا مكابرة فان من المعلوم ان التحرك مثلا لازم للجسمية
محمول عليه ابتدا وبواسطة اتحاده مع الانسان وحمله عليه يحمل عليه ويتحد
معه هو الابيض المحمول على الجسم بواسطة حمله على السطح فصل
نحن نعلم ان الساض سار في اعماق الجسم فالابيض يحمل على الجسم اولا وبالذات
لا بواسطة السطح المباين واجيب بان المراد ان الساض يحمل على
السطح وبواسطته يحمل على الجسم لان الساض لا يعرض الجسم اولا واعترض
عليه بان في الجواب نظرا لانه قد بان البياض في اعماق الجسم وسواء ادعى
انه لا يعرضه اولا فيكون ما ادعاه باطلا اذ الساض الساري في اعماقه
ليس عارضا للسطح اصلا فهو عارض للجسم اولا اقول لهذا الجواب
احتمالان احدهما ان يكون المراد ان الساض نوعان احدهما ما يحمل
على السطح وبواسطته يحمل على الجسم والثاني ما لا يكون كذلك بل عارضا
للجسم ابتداء والمتمثل بما يكون عارضا للسطح فانا لا ندعي ان البياض
لا يعرض الجسم اولا مطلقا وهذا صريح قوله ان الساض يحمل على السطح
اي قد يحمل عليه وبواسطته يحمل على الجسم لان البياض لا يعرض الجسم
اولا الى ليس مرادنا ذلك والمراد منهما هو الاول والآخر ان المراد ان
الساض مطلقا يحمل على السطح وبواسطته يحمل على الجسم فالساض الساري
يحمل على السطح وبواسطته يحمل على الجسم فلو حملناه على الاحتمال الاول

ساريه

فلا يرد عليه ما اورده وذلك ظاهر ولو حملناه على الثاني لكان مورداه
منع سريان الساض في اعماق الجسم بل انه حدث في التخن اثر ظهوره
وحدوث السطح فيه فلا يرد ايضا لانه لم يقرر ان الساض سار في اعماقه
ومع ذلك ادعى انه لا يعرض له اولا بل قرر انه لم يسر في اعماقه وذلك
غلط وبما قررنا علم ان ما يتوهم مما قيل ان الوجه في الجواب ان يقال
انه مبني على مذهب الشيخ وغيره من ان الالوان انما يقوم بالسطح وليست
سارية في اعماق الجسم بل انما حدث في التخن اثر ظهوره وحدوث السطح
فيه ان هذا الجواب ليس بجواب حقيق بالمدح فان ما ذكره المجيب هو
هذا الجواب بعينه فتامل فان قلت الواسطة هو السطح اول
ليس لهذا السوال وجه وجيه لان مجرد وقوع المماثلة في التمثيل
في بعض المواضع لا يوجب ان يكون ذكر كل مبدأ محمول مماثله كالانحنى
والظاهر انه لا باعث سوى ذلك على التزام هذه المباحثة مهما اللهم الا
يقال لما قيل ان المثال المطابق هو السطح كان القايل مدعيا فمنع
السايل انه لانم ان المثال ذلك لجواز ان يراد منه السطح مثلا
قلت ان اريد بالسطح ما اورد عليه البعض بالعارض بواسطة
المساوي كالضحك العارض للانسان بواسطة التعجب بانه ان اريد بالتعجب
مفهومه فلا تصف بالضحك وان اريد ما صدق هو عليه فهو الانسان فلا

فلا يكون عارضا بواسطة المادي والمنع بانا لانم ان ما صدق عليه المتنفس هو الجسم لعينه بل الجسم من حيث انه معروض للسطح وهو غير الجسم من حيث هو فاذن المثال المطابق للقسم السادس هو المتحرك المحمول على جالس السفينة بواسطة السفينة وهي مباينة له وايضا كلامه هذا ينافي ما ذكره آنفا من ان السطح من الاعراض الاولية للجسم اذ الحمل معتبر في مفهوم الاعراض الاولية بالنسبة الى ما هو عرض اولي له فلا يكون مباينا واحترز عن النقض بالفرق فانه يجوز ان يختار في المتنفس ما صدق هو عليه واراد به الانسان من حيث انه معروض التنفس فانه يمكن ان يقال لعرض الضاحك اولا وبالذات للانسان من حيث انه متنفس وبواسطته للانسان بخلاف السطح فانه لا يمكن ان يقال الساض لعرض للجسم الماخوذ من حيث انه معروض السطح اولا وبالذات وبواسطته للجسم من حيث هو بل انما يعرض اولا وبالذات للسطح اقول فان قلت لا شك ان الجسم من حيث هو ابيض كما ان الجسم المسطح الموجود ابيض واتصاف الجسم المطلق بالساض انما هو لاتصاف الجسم الموجود المسطح فهو واسطة في عروض البياض له فلا فرق بينهما وما قيل من انه لا يمكن ان يقال الساض يعرض للجسم الماخوذ من حيث انه معروض السطح اولا وبالذات وبواسطته للجسم من حيث هو بل انما يعرض للسطح اولا وبالذات فمقول فيه ان العرض الماخوذ في العرض الاولي ما ذكره الشارح بقوله وهو انه الذي كان لشي ولم يكن لآخر ولا

يكفر

يكون للآخر الا وقد كان له فهو للشي اولا وبالذات وما لم يكن كذلك بل كان لم بسبب انه كان لشي ولم يكن لآخر ولا يكون للآخر الا وقد كان له فهو للشي اولا وبالذات وما لم يكن كذلك بل كان له بسبب انه كان لشي آخر فهو له ثانيا وبواسطة ولا شك ان البياض بالنسبة الى الجسم من حيث هو كذلك فانه لم يكن له ولا يكون له الا وقد كان للجسم من حيث انه مسطح ولم يوجد فيه ان يكون ذلك العارض عارضا لذلك اولا بواسطة اولا وبالذات بل لا يثبت للمعروض الا بعد عروضه للواسطة وههنا كذلك ولهذه ما ذكره ثانيا بقوله وما لم يكن كذلك بل يكون له بسبب انه كان لشي آخر فهو له ثانيا وبواسطة ولا شك ان عروض البياض للجسم من حيث هو كذلك فهو له ثانيا وبواسطة وللجسم المسطح اولا وبالذات على هذا التغيير لا يقال انه لو كان عروضه له اولا وبالذات فكيف يكون عروضه للسطح اولا وبالذات ايضا فان العارض الواحد في عروض واحد لا يمكن ان يكون عروضه لشيئين مختلفين اولا وبالذات لانا نقول لم لا يجوز ان يكون عروضه للجسم المطلق مثلا لواسطة عروضه للجسم المسطح فبهذا الاعتبار يكون عروضه للجسم المسطح اولا وبالذات اي بالنسبة الى الجسم المطلق وبالقياس الى السطح ثانيا وبالعرض فان بهذين الاعتبارين مقيسان الى شيئين متغايرين قلت انه قد سبق احد في الواسطة للعروض ان لا يكون ذلك العارض عارضا لشي الا وقد عرض لها وههنا ليس كذلك فان البياض يعرض للسطح لا بواسطة عروضه للجسم

المسطح والحاصل انه ان نظر الى ما فى الشرح لجوز ان يلتزم ان الجسم المسطح
واسطة فى عروض البياض للجسم من حيث هو وان نظر الى ما فى الحاشية لا يجوز
ذلك فافهم واجب عن المنع بانه لا سلم ان الجسم من حيث انه معروض
السطح غير الجسم من حيث هو وانما يسلم لو صح ان يقال عرض البياض اولا
للجسم بعد الحيثية وثانيا للجسم من حيث هو ولم يصح القول الجواب عن
الحل بان نثبت المقدمة الممنوعة ومتى ليس كذلك فانه لم يثبت به
ان ما صدق عليه المسطح هو الجسم بعينه لا الجسم من حيث انه معروض للسطح و
هى المقدمة الممنوعة التى وجب اثباتها اللهم الا ان يقال المقصود من قوله
هو الجسم بعينه انه ليس هناك شئ له صلاحية كونه واسطة فى العروض وح
يظهر اندفاع المنع فتامل وقد اجيب عن الحل بهذا المنع مندفع بان عروض
السطح للجسم وان كان سببا لصدق المسطح عليه لكن صدقه عليه لا يتوقف
على تقييده بذلك كالتعجب فانه سبب لعروض الضحك للانسان ولا يلزم تقيد
الانسان حتى يصدق عليه الضاحك اذ الضاحك يصدق عليه مجردا عن
هذا القيد فاذن يصدق ان ما صدق عليه الجسم اقول لا يخفى ان غرض المسطح م
المانع ابدا امر سوى الجسم يصح ان يصير واسطة فى عروض البياض له حتى يمنع به
ان ما صدق عليه المسطح هو الجسم لا غير وما ذكر من ان الجسم من حيث هو يوجد
من افراد المسطح من غير تقيد بالسطحية وان كان مصححا ومصداقا كونه
سطحا لا يدفع ذلك المنع لانا نمنع ان الجسم ما صدق عليه المسطح بتحقق هناك

امر يصلح لذلك ولعين المعتبر فى العروض الغير الاول ان الحمل على الشئ الا مع تقيده
بما هو عرض اولى له مثلا يقال الجسم ابيض من غير ان يقيد بالسطح والانسان ماش
من غير تقيده بكونه من حيث هو هو وان فجرد ذلك لا يدفع المنع ولو تشبث
بان ملاك الواسطة لا يصلح ان يكون واسطة فى العروض فيرجع الى الجواب
الاول فافهم وعن الثانى من كلامه بان ذكر السطح هناك مثال فى المثال
والمراد المسطح كما اشرنا اليه فليس الساض عارضا له بل للسطح
اقول ان العروض يطلق على معنيين احدهما القيام كما يقال البياض
عارض للسطح مثلا بمعنى انه قايم به وثانيهما كون الشئ خارجا عن الشئ محمولا
عليه كما يقال الكاتب عارض للانسان بمعنى انه خارج عنه محمول عليه
اذا عرفت ذلك فنقول انه ان اريد بالعارض الماخوذ فى تعريف الموضوع
بالخارج المحمول وح نقول الساض عارض للمسطح فانه خارج عنه محمول
عليه فان قلت انه محمول على افراده لا عليه قلت ذلك ممنوع
فان اتحاد وصف العنوان بالافراد مسلم لكن المحمول على الافراد
ايضا ولهذا تسمعهم يقولون ان طبايع الكليات تحمل بعضها على بعض
فلا يقال الساض غير محمول على المسطح بل الابيض وكلامنا فى البياض
لانا نقول سوى المسامحات التى لا محرر عنها فان قلت حمل الخارج على الشئ
انما يكون بسبب قيام مبدائه به والابيض انما يحمل اذا كان البياض
قايما قلت هذا على اطلاقه غير مسلم ولو سلم كما هنا فان قيام المبدا
بالافراد فان الكاتب محمول على الانسان لانه خاصته ومبداؤه قايم

بالافراد وكذا الماشي بالنسبة الى الحيوان الى غير ذلك فتامل ... ولا
يوجد في غيره اقول اي لا يوجد حيث لم يوجد ذلك الموضوع وح يندفع
الاعتراض بان الابيض مثلا يوجد في السطح الذي هو غير الجسم فلا يكون من
الاعراض الذاتية له وهذا الذي ذكرنا اولى مما قيل المراد غيره الذي لا
يكون واسطة لعروض هذا الحال للموضوع لا مطلق الغير فتامل
ان يكون في الخارج بمطلق المساواة اقول الظاهر ان يكون في الوائل
ايضا بمطلق المساواة فان العارض للجزء الاعم ليس من الاعراض الذاتية
على ما سيجيء في الشارح بل العارض للجزء المساوي منه والمساوي قد يكون مساويا
في الصدق كالناطق بالنسبة الى الانسان وقد يكون مساويا في الوجود
كالهيولى والصورة بالنسبة الى الجسم فان العارض المساوي له بواسطة
واحد منهما ليس عرضا غريبا له كالاكمن ... واللاحق بتوسط الجزء الاعم ليس
قيل ان اراد انه ليس من الوصف الذاتي عند المتاخرين فهو خلاف
الواقع وان اراد انه ليس منه عند المتقدمين فهو غير نافع اذ التعريف
انما هو للمتاخرين وان اراد انه ليس منه بحسب نفس الامر فيه انه من
المصطلحات ونفس الامر فيه ما اصطلحوا عليه فهو ما راجع الى الاول او
الى الثاني واجيب بان المراد انه ليس منه نظرا الى ما هو مستحسن و
حاصله انه لم يستحسن عده منه وما ذكره من الدليل انما يفيد عدم الاستحسان
وهذا النوع من الدخل في هذا المقام مقبول لان جعل بعض تلك الاعراض
ذاتيا وبعضها عرضيا انما هو امر مستحسن واعترض عليه بان الجزء

ان

ان المتاخرين لم يريدوا بما ذكروه من ان العارض للجزء الاعم عرض ذاتي انه منه
بحسب الاصطلاح الخاص بهم حتى يكون حاصل كلامهم انا نصطلح على ذلك
على خلاف اصطلاح المتقدمين بل لعدان نورد عذا وان يبين الصناعة انه لا
يبحث في العلوم الا عن الاعراض الذاتية حاولوا تغيير الاعراض الذاتية بعضهم
وهم اكثر المتاخرين اعتقدوا ان العارض للجزء الاعم داخل فيه والمحققون
ذهبوا الى اشتراط المساواة وجعلوه خارجا عنه داخلا في الاعراض الغريبة
فالنزاع انما هو في تغيير مراد اهل الصناعة اقول لا يخفى عليك ان النزاع
في ان العارض للجزء الاعم داخل في العوض الذاتي او الوقوف انما هو بحسب
نزاع في غير العوض الذاتي فانه لو اخذ فيه العارض للجزء مطلقا من غير
التفرقة بين الجزء الاعم والمساوي لكان داخلا فيه والافلا والمتاخرون
لم يعتبروا المساوي فعلى تفسيرهم هو داخل فيه ولما كان من المصطلحات و
بعض الامر فيه ما اصطلحوا عليه فالنزاع في دخوله وعدم دخوله راجع بالحقيقة
الى اختلاف الاصطلاح فتامل ... الاول ان الاعراض اللاحقة بواسطة
الجزء الاعم اقول لم في هذا الكلام مخافة ظاهرة فان عموم الجزء لا يستلزم عموم
ذلك العوض فان خاصة الشيء لا يجب ان يكون شاملة بل من الخواص ما هو غير شامل
وح فيجوز ان تكون العارض للجزء الاعم ليس من الخواص الشاملة له فلا يجب ان
يعم عمومها فيجوز ان لا يتحقق في بعض افراد ذلك الجزء وان كان هو عاما لم مطلقا

الكتابة بالفعل بالنسبة الى الانسان لا تحقق في جميع افراده وعلى هذا فيجوز
ان يساوي هذا النوع مع افراده وان لم يكن عروضه له حقيقة لخصوصية ذلك
النوع لانقلاب العارض للجزء الاعم ما يكون الجزء منشأ عروضه وفتقيتا
له وح لو لم يتحقق فيما تحقق فيه الجزء المختلف معتبرناه عنه وهو غير جايز
لانا نقول ليس المراد من العلية بينهما العلية التامة حتى يكون العارض
للموضوع مثلا ما يكون الذات علة تامة له وجزئه كذلك حتى يلزم خروج اكثر
العوارض الذاتية عنه بل ما يشمل العلة الناقصة وح لم يلزم من تحقق
الجزء تحقق الكل انما تحقق الجزء على انا نقول ان الذاتي يصح بان المراد بالعوارض ما يختص بالشيء في
يشمل افراده اما على سبيل التعاقب او على الاطلاق فعلم انه ليس المراد العلية
التامة فافهم . وبيانه ان كل شيء له استعداد خاص آ بالذكر ان المراد
بالآثار المطلوبة له وجب اعتبار المكلف بان الموضوع طالب لتلك
الآثار بما بينه قد سبق واما اذا اعتبر ان المراد الآثار المطلوبة عنه فلا حاجة
الى هذا بل يجب ان يعتبر ان كل شيء له احوال خاصة بطلب هذه الآثار من
الشيء وانت تعلم ان ظاهر هذه العبارة ان الآثار المطلوبة هي التي يكون
الموضوع بحسب استعداده الخاص طالبا لها وح لا يشمل العارض بواسطة
الجنس مثلا والفصل الغير الاول فان الموضوع لا يقتضيه بحسب استعداده
الخاص مثلا العياض العارض للسطح لا يمكن ان يقال ان الجسم بحسب

استعداده الخاص يقتضي ذلك لانه ليس عارضا له حقيقة حتى يكون له استعداد
عروضه له اقول ان الشارح صحح بان الاعراض الذاتية قد تكون
شاملة لجميع افراد الموضوع وقد لا يكون لكن يجب ان يكون مع ما يقابله
شاملة وح فكيف يكون من الآثار المطلوبة له على هذا التقدير اذ لا
يمكن ان يكون لشيء واحد في حالة واحدة استعداد لشيء ولمقابله في مرتبة
واحدة كما صرحوا بذلك فتامل . وايضا يفهم منه اقول ما سبق كان
سوالا على المنطوق وقوله وايضا سوال على المفهوم كما لا يخفى
لكان موضوعه الكم لا العدد اقول لا يخفى عليك انه اذا كان محصول
التنوير اختلاط مسايل العلمين لكان كل منهما موضوع العلم الادنى لانه
لو لم يكن الاخص موضوعه لم يلزم ذلك الاختلاط مع انه صرح بان موضوعه
الكم لا العدد والحاصل انه لو جعل كل منهما موضوعا لم يلزم قوله ليكان
موضوعه الكم لا العدد وان لم يجعل لم يلزم اختلاط مسايل العلم الادنى
بالاعلى لان ذلك العلم انما يكون ادنى ان لو كان الاخص موضوعه
وذلك ظاهر وح ما اورده في حاشية الحاشية فانه يلزم هناك شيآن
احدهما ان يكون ذلك الجزء الاعم موضوعه لا ما فرضناه موضوعا له والثاني اختلاط

المساوي على تقدير تدوين علم لبيان احوال ذلك الاعم اعني لاجل عرضي
فان الاختلاط كما ذكرنا انما يلزم على تقدير ان يجعل الاخص موضوعه والثاني
الثاني انما يلزم على تقدير عدم جعل الاخص موضوعا وهذان لا يجتمعان
على الصدق فالاول ان يقال يلزم هناك احد الامرين فتامل

وفيه نظر وجه النظر انه مصادرة على المطلوب لان الكلام في قوله ان يقال
لو كان التعارض للجزء الاعم من الاعراض الذاتية يلزم ان لا يكون ذلك
الاخص موضوعا لانه يبحث فيه عن اعراض الاعم لا عن اعراضه وح يرد
عليه ان من يجعل العارض لواسطة الجزء الاعم من الاعراض الذاتية للاخص
كيف يسلم انه لا يبحث في ذلك العلم عن اعراض الاخص وذلك ظاهر ويمكن
ان يوجه النظر بانه كيف يقال ان موضوعه الكم لا العدد مع انه يبحث فيه
عن احوال العدد الضا بل الظاهر ان يقال موضوعه كلاهما لانه يبحث
عن احوالهما الذاتية وقبل وجه النظر انه انما يلزم ذلك ان لو كان جميع
المباحث كذلك وليس كذلك اقول ولا يخفى عليك انه يلزم على
ما ذكره قدس سره ما ذهب اليه الشارح وهو ان لا يكون العارض
للجزء المساوي او الخارج المساوي من الاعراض الذاتية للزوم هذين الفاسدين
فانه على تقدير ان يكون ذلك المساوي موضوعا لعلم يبحث فيه عن هذا
العارض ويبحث في ذلك العلم الآخر عنه فيلزم اختلاط مسايل العلم

وذلك ظاهر وان لا يكون موضوعه ذلك المساوي لانه يبحث فيه عن احوال
المساوي للآخر وهذا ظاهر الفساد فان قلت يجوز ان يكون ذلك
المساوي واسطة في ثبوت ذلك العرض للمساوي الآخر ولا يكون واسطة في
عروضه وح لا يكون من اعراض ذلك المساوي حتى يبحث في العلم الذي دون
له فيلزم الاختلاط او فساد آخر قلت مثل هذا يجري في اللاحق بتوسط
الجزء الاعم فلا يلزم ذلك على تقدير عدم العارض للشيء بواسطة الجزء الاعم من
الاعراض الذاتية وعلى هذا فقول لو كان ليزوم ما ذكر من الشرين المذكورين لعدم
اعتبار اللاحق بواسطة الجزء الاعم من الاعراض الذاتية فلكي يلزم واحد منهما
لعدم اعتبار اللاحق بواسطة المساوي جزءا كان او خارجا ولو لم يكن فيهما منشأ
لعدم اعتبار الاعراض اللاحقة بسببهما فلم يكن منشأ لعدم اعتبار اللاحقة
بواسطة الجزء الاعم ولو اعتبر فيهما ما يصح ذلك فلم يعتبر فيه ايضا فتامل

على مطلقها في جهة واحدة قد يتوهم ان قوله من جهة واحدة متعلق بقوله مطلقا
حتى يكون معنى الكلام امتناع البرهان على مطلق الاعراض الذاتية من جهة واحدة
فاعترض بانه لا دخل لوحدة الجهة وعدمها في الاختلاط وعدمه وايضا
الاطلاق في المعكيك بالجهة الواحدة ايضا معتبر ان في جانب الموضوع دون
المحمول وان جعل قيد الموضوع فيرد عليه انه لا يلزم من امتناع قيام البرهان على

الاحوال المطلقة للكم المطلق فرجهة واحدة امتناع البرهان غير معتبر
بجهة واحدة بل يجوز ان يكون موضوعا غير معتبر بجهة واحدة بان المراد
ان لا يكون تلك الاحوال معتبرة تعم وتعتبر مخصصة بالمقادير او الاعداد
فيكون متعلقة بالمحمول ويمكن ان يكون متعلقة بقوله لامتناع الخ ويكون
معناه لامتناع قيام البرهان فرجهة واحدة اى على طريقة واحدة ويكون
هذا الكلام منه قدس سره اشارة الى امتياز بعض المسايل عن بعض آخر بالبرهان
كما اشرنا اليه فيما سبق بل قيدت تارة الخ قيل كما لمساواة فانها عارضة
للكم فرجهة سر وقد تعتبر بالمقادير ويبحث عنها في الهندسة وبالعدد ويبحث
ويبحث عنها في الحساب واعترض عليه بان مجرد النسبة الى شئ لا تعتبر
التعتبر المعتبر والصحيح بان العارض الاعم اذا قيد بما يخصصه فلا
تعتبر مجرد النسبة كان تقال المساواة المخصوصة بالمقدار او العدد بل
بمعنى ان تعتبر بما يجعلها متغايرة لمجرد النسبة فقط كالمساواة فانها
في الكم المتصل هو الانطباق وفي العدد هو الاشتراك في الجزء والعاد
ومرات العدد فظاهر عبارة الشيخ انها حقيقتان متغايرتان اقول
ولا يخفى عليك ان صريح كلامه قدس سره انه يبحث عن المطلق المشترك بين
التعتبر او المقالتين مع التعتبر والتخصيص وذلك غير ظاهر فانه اذا
قيدت تارة بما يجعلها مخصصة بالمقادير واخرى بما يجعلها مختصة بالاعداد

وكيف يكون المقالتان مثلا في كتاب الاصول مشاركتين في كثير من المسايل فان
المعتبر ليس مجرد النسبة كما صرح به المعترض وايده مطامر عبارة الشيخ بل يجب
جعلها حقيقتين متغايرتين اللهم الا ان يقال ان المراد انهما متشاركتان
حقيقة اى مع قطع النظر عن التعتبر ولهذا زاد قدس سره قوله حقيقة اقول وبهم
من قوله تشاركتا في كثير من المسايل حقيقة ان الموضوع خارج عن الحقيقة فانه
لو كان داخلا فيها لما تشاركتا المقالتان في المسايل لاختلافهما في الموضوع و
ذلك ظ • قوله الخامسة يدخل عليه الخ اعلم ان المقالة الخامسة في الكم
المنفصل الذي هو العدد والسابعة في الكم المتصل الذي هو المقدار والعدد
غير متناه في جانب الزيادة واما في جانب النقصان فينتهي الى الواحد و
المقدار في جانب الزيادة وان كان غير متناه كسب الفرض ايضا الا ان
الموجود منه متناه في هذا الجانب واما بحسب النقصان والتجزية فهو غير
متناه لبطلان الجزء الذي لا يتجزى فاعتبار الاجزاء فيه يعني عن اعتبار الاضعاف
التي يستحيل تحققها فلهذا الحق في الخامسة مطرق الاضعاف وفي السابعة مطرق
الاجزاء وانت تعلم ان الموجود من الاعداد في جانب التزايد كالموجود من
المقدار في هذا الجانب ايضا فتامل قوله فقد تعتبر تما يخصه بالموضوع فيتوهم من ظاهر
عبارته انه لما كان العارض للجزء الاعم فقد تعتبر تما يخصه عند مطلق الاعراض الذاتية
وليس كذلك فانه فيما لم تعتبر بكون الاعراض الغريبة مراده ان اللاحق لواسطة

الجزء الاعم لكن ان تكون من الاعراض الذاتيه بان تعقد فلا تكون مطلقا من
الاعراض الغريبة فان قلت صدق على هذا العارض للخارج الاعم لكن ان تعد من
الاعراض الذاتيه بناء على اعتبار هذا التعقد فيه فالجواب ان عده منها انما يعد
عد العارض للجزء الاعم فان في الاول غرابة من حيث العموم والخروج دون الثاني
اقول لا يخفى انه اما ان تعقد بما يخصه اولا فان لم تعقد لم يخرجه من الذاتيه على ما ذهب
اليه وان قيد فلا يلزم ان تشاركه الاعم جزءا او خارجا فان الحيوان مثلا لا يعرض
المشي المخصوص بالانسان بل الظاهر انه عارض لنوع الحيوان والاشياء الاخر لا
يقال قد اشرت فيما سلف ان العارض للجزء ليس بواجب ان يكون الجزء
علة تامة له لانا نقول ان الحيوان ليس علة لحصول هذا المشي الخاص لانامه
ولا ناقصة بل هو علة للمشي المطلق اما تامة او ناقصة فتامل ان يقال الاول
ان يقال اقول ليس فيه اشارة الى شمول العرض الذاتي لافراد الموضوع كما في قوله
او يقال بالحقيقة مع انه نهض مما سبق اعتبار الشمول فيه لانقول بشموله لها بل نهض
من كون الذات او المساوي علة له لانا نقول لا يجب ان يكون علة تامة كما اشرنا
اليه ونهض من قوله او يقال فافهم ومعنى الشمول على البقاء اقول
تتمة اراد من المعنى المراد ليصح قوله ويختصان به فان ذلك ليس معنى الشمول على التقابل
وان جاز ان يكون مرادا منه فافهم وذكر بعض من هذا المحل من الاعراض الغريبة الخ
اقول قد ران اللاحق بتوسيط الاعم لا يجب ان يكون محققا انما يتحقق الاعم
فلا يجب ان يكون شاملا له على الاطلاق مع انه يمكن ان يكون كذلك فلعل الغرض انه

قدس سره وبمنازعته بانه حينئذ الخ اقول الاولى في وجه الامتياز على ما ذهب
اليه ان يقال وبمنازعته بانه يخص الموضوع دون العارض للاعم فان للاعم امتيازا
بالعلية غير معتبر فتامل اذ المتبادر منه ان الذات كما فسره به الشارح منعكس
بانه ليس المراد من العلية التامة منعكس موجبة كلية سالبة اقول لا
حاجة في السالبة الى هذا التاويل لان الحمل اعم من ان يكون ايجابيا او سلبيا فان
حاله ان يوضع من قوله والمراد حملها اعم من ان يكون حملا بطريق الايجاب او السلب
ويخ صحتها معا ولا حاجة الى التكلف الذي ذكره السيد قدس سره نعم لو كان المراد
الحمل الموجب احتاج الى ذلك التاويل واما في العبارة المشهورة من انه اثبات
المحمولات للموضوعات وما يقال من ان المسايل من المحمولات المثبتة للموضوعات
باعتبار منها الاحتياج الى ذلك التاويل وانا اقول لا احتياج فيها ايضا فان
الاثبات يطلق على معنيين احدهما اقامة الدليل على الشئ مثلا يقال اثبتنا ان
العالم ليس بقديم او ان الفلك ليس كريا للخرق والالتيام وعلى غير ذلك مما ادعى
احد قضيته سالبة يقال هو لابد من اثباتها اي من اقامة البرهان عليها والاخر بمعنى
الاحراز ويخ بقول الاثبات الذي عرف به البحث او اخذ في موضوع المسئلة يعني
الاثبات بالمعنى الاول فان قلت على ما ذكرت لا تكون مسايل العلم بديهية ولا يكون
حمل المحمولات البديهة الثبوت على موضوعاتها بحثا قلت لا فاده في ذلك والذلك
سمح بعضهم بقول ان البديهيات ليس من المسايل وبعضهم بقول انها المحمولات
المثبتة بالدلايل لو كانت نظرية فتامل فهموا ان تلك الاحكام الا اعلم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه استعين قول السيد المحقق قدس سره في
حاشية المطالع مفهوما ان تلك الالفاظ موضوع المنطق اقول اعلم ان مدار التوجيه
الاول على ان المراد من الاذا الوضع ومن الاسما مثل الجنس ومن الالفاظ
مثل الحيوان ومن الاحكام الاتصال الى الكنه او الوجه وامثال ذلك ومدار التوجيه
الثاني على ان المراد من الاذا الحمل ومن الاسما مثل الجنسية ومن الالفاظ مثل الحيوان
ولا يخفى على التوجيه الاول موضوع العلم اعم من الموضوع على الثاني لانه يطلق الالفاظ
على الاول ومسميات تلك الالفاظ على الثاني وقبل حاصل التوجيه الاول انهم حسبوا من
استعمال هذه الاسما في تلك الالفاظ انها موضوعة بازائها كما هو طريقة وضع الالفاظ
للمعاني فتوهموا ان احكام هذه الاسما من كون الحد تاما او ناقصا مثلا جارية على
تلك الالفاظ فيكون تطلق الالفاظ موضوعه وحاصل الوجه الثاني انهم حسبوا ان
هذه الاسما محمولة بحسب معانيها على تلك الالفاظ فتكون مسمياتها الفاظا كلية متناولة
لتلك الخصوصيات ونظائرها مندرجة تحت مطلق الالفاظ فيكون الموضوع
هذه الانواع المخصوصة من مطلق الالفاظ فيكون الموضوع على هذا
اخص من الموضوع على الوجه الاول ولقد اوذينا لهذا البحث رسالة
مشتملة على تفاصيل ما يمكن ان يقال وما قيل والله الحق الحقيق بان يتبع
السبيل

بسم الله الرحمن الرحيم وبه استعين قول السيد المحقق قدس سره في
حاشية المطالع مفهوما ان تلك الالفاظ موضوع المنطق اقول اعلم ان مدار التوجيه
الاول على ان المراد من قوله ان تلك الاسما بازاء الالفاظ انها موضوعة لها فقد توهموا
لما رأوا ان القوم يقولون ان الحيوان جنس والناطق فصل توهموا ان هذه الاسما
اعني الجنس والفصل موضوعة بازاء لفظ الحيوان والناطق فتوهموا ان الاحكام
الجارية على تلك الاسما من ان الجنس اما قريب او بعيد مثلا الى غير ذلك مثل قولهم الحد
مؤلف الى كنه المحدود جارية على لفظ الحيوان او الناطق او كليهما فيكون اثبات
تلك الاحكام لتلك الالفاظ مثالا للقواعد وربما كان موضوع المسئلة قد يكون اخص
من موضوع العلم فيكون موضوع العلم هو الكلي الشامل لها ولغيرها من حيث انها
دلايل المعاني فان قلت لم يلزم ما ذكره ان تكون الالفاظ من حيث انها دلايل المعاني
موضوعة فانه لم يعلم الا ان تلك الالفاظ المخصوصة يحمل عليها تلك الاحكام فيكون موضوعات
لمسايله فيكون موضوع العلم ما هو اعم منها ومن الالفاظ وان تلك الحيثية قيد لها فلم يعلم
قلت ان حمل تلك الاحكام على بعض الالفاظ دون بعض لا يمكن الا بعد ملاحظة انه دال
على معنى لم يدل عليه غيره والا فلم يمكن حمل كل من تلك الاحكام على كل لفظ اريد او يقع الترجيح
بلا مرجح وكل منها بقطع انه كيف اعتبر دلالتها على المعاني وان مدار التوجيه الثاني على
ان لا تكون الاسما موضوعة بازاء الالفاظ المخصوصة ولهذا صرح بان حمل تلك الاسما على تلك
الالفاظ حملا حقيقيا وذلك انما يصور اذا لم تكن موضوعة بازائها ولهذا صرح بان هذه
الاسما محمولة على تلك الالفاظ فعلم ان المراد من كونها بازائها انها محمولة عليها وايضا صرح
بان مسمياتها الفاظ كلية فهي موضوعة بازاء الالفاظ الكلية وان الالفاظ الكلية المبحوث عنها

عنها التي هي مسميات تلك الاسماء موضوعة للمعنى دون الالفاظ الكلية مطلقا فان قلت
على ما ذكرت تكون المراد من قوله بازائها في التوجيه الاول ان تكون موضوعة بازائها وليس
في عبارته ما يدل على ذلك قلت لا محذور ان المتبادر من هذه العبارة الوضع فلما لم يتبين له
معنى آخر حملناه عليه واما في التوجيه الثاني فلما صرح بانها محمولة عليها علم ان المراد
منه هذا المعنى لان المحمول لا يطلق الا ارادة معنى الحمل فيجب ان يحمل على الوضع هناك ايضا
لانا نقول هذا غير مسلم فان كثيرا ما يطلق ان هذا المحمول بازاء هذا الموضوع وان لم يكن
موضوعا محمولا بازائه لم يجاوز منه الى آخر ولا يراد منه غير ما ذكرناه مع ان ما ذكرناه
منطوق عبارته كما لا يخفى فان قلت ان المراد منه في التوجيه الثاني الوضع ايضا فلهذا
قال فيكون مسمياتها الفاظا كلية قلت كونها موضوعة لتلك المسميات انما يستفاد
من حملها على تلك الالفاظ حقيقة لان اللفظ المحمول على لفظ حقيقة انما يكون موضوعا للكلي
المندرج هذا اللفظ فيه كلفظ الاسم المحمول على زيد وعمرو حقيقة فانه موضوع لما اندرج فيه
هذا اللفظ ولهذا فرع السيد المحقق كونها موضوعة للفظ الكلي على حملها على الالفاظ المخصوصة
حقيقة وقال كان مسمياتها الفاظا هذا ولقد ظهر ان ما ذكرناه هو الظاهر من عبارة
السيد قدس سره وتفهم منها من غير تكلف وان ما ذكره بعض من اراد توجيه كلامه بان يريد بالتوجيه
الثاني على ان يكون المراد من الالفاظ المذكورات المعينة بل الفاظ
كلية وضعت تلك الاسماء بازائها بتكلف مستغن عنه لان تلك الاسماء محمولة على تلك الالفاظ
المعينة حقيقة دون المسميات الكلية ولعله انما وقع في ذلك لزعمه ان المراد من قوله
بازاء تلك الالفاظ انها موضوعة لها ولم يجب حمله على ما ذكره واما على ما ذكرنا من التوجيه
الذي هو منطوق كلامه فلا حاجة الى ما ذكره ثم لا يخفى ان هذه الاسماء بازاء
الالفاظ ان بازاء ما يصدق عليه الالفاظ ومعناه انها ليست محمولة على ما هو من المعاني

دل على هي من مسميات الالفاظ وهي مسميات للاسماء من الالفاظ المخصوصة دون الالفاظ المذكورة
من الالفاظ الكلية ومن بعضها موضوعة للمعنى ولا حاجة الى اعتبار صنعة الاحكام
كما اعتبره بعضهم ولقد بسطنا ما ذكرنا انه يجب في التوجيه الاول اعتبار
الاحكام الجارية على الاسماء ليكون مسايل النحو لان حمل الاسماء على الالفاظ لا يكون
مسئلة او مثالا لها الا بتكلف تام بعيد مع ان تلك المسايل من قبيل المسايل التي
في علم اللغة ولا حاجة اليه في التوجيه الثاني لان حمل الاسماء على الالفاظ هي ليس
من قبيل حمل الاسم على المسمى ليلا يكون مسئلة صنعية ولهذا صرح السيد قدس سره بان
حمل تلك الاسماء على الالفاظ حمل حقيقي فاندفع ما قيل انه لم اعتبر في الاول الاحكام ولم
يعتبرها في الثاني وظهر ان ما اعترض على التوجيه الاول بانه مبني على توهم ان حمل
الاسم على المسمى حمل حقيقي ليمكن حمله في المسايل او امثلتها وذلك بعيد جدا لم
يتفطن لما هو مقصود المحشي فانه قدس سره لم يجعل حمل الاسماء على الالفاظ مسئلة بل جعل
حمل الاحكام عليها مسئلة او مثالا لها وذلك مما لا خلاف ولا بعد فيه لان الظاهر
ان المراد من الاحكام هو الاسماء لا الاشياء الجارية على الاسماء لانا نقول بما ذا حمل
على ذلك حتى يلزم فساد آخر في كلامهم على انا نقول لفظ تلك للاشارة الى البعيد
فلو كان المراد من الاحكام الاسماء لقيل فتلوهما الذين هم الاحكام فان المحشي قدس سره ليس
ممن يلتفت عنه امثال هذه الدقايق والظاهر ان غرضه جعل الضمير في قوله وانها امثلة
لمسايل هذا الفن راجعا الى الالفاظ باعتبار حملها على المسميات وذلك ذهول
عن ظاهر العبارة فان ارجاع الضمير فيها الى الاحكام باعتبار حملها على الالفاظ
اولى من حيث القرب وان جعل الاحكام والاسماء متغايرين وان لا يكونا بمعنى واحد
ليلا يلزم اعتراض اولي كما لا يخفى ولهذا زاد في التوجيه الاول الاحكام ولم يزد في التوجيه

الثاني كما علمت تفضيله على انا نقول لسنا في هذا التوجيه نريد ونصحح قولهم في ان
موضوع المنطق هو الالفاظ بل الغرض بيان منشأ توهمهم ذلك الغلط
فلا علينا لو وقعوا في هذا الغلط بسبب غلط آخر اللهم الا ان يقال انه لما
جاز ان يكون سبب غلطهم امرا لا يكون غلطا فالحمل عليه اولى وبما فصل من
ان التوجيه الثاني يستلزم ان يكون مسميات تلك الالفاظ هو موضوع للمنطق
وهو يريد اثبات ان الموضوع هو الالفاظ الكلية فابن احدهما عن الآخر جنسا فقط
متأملا على ما مهدنا لك فائدة في التوجيه الثاني ليس يريد ذلك كيف وقد صرح بان الذي يبحث
عن احواله في هذا الفن هو تلك المسميات المندرجة تحت الالفاظ ولما كانت امورا كلية
يبحث عن احوالها في الفن ويكون موضوعات المسائل جزئياتها وهو اصلاحية كونها
موضوعة للفن فمن ان وجه ان يقال كجعل الموضوع مطلق الالفاظ دونها وما
قيل في توجيهه بانه يجوز ان يقال اندراج المسميات الكلية المبحوث عن احوالها
في الالفاظ المذكورة على ما صرح به اشارة الى ان البحث عن احوالها من حيث انها
الفاظ دالة على المعنى وكان تلك الاحوال احوالا لتلك الالفاظ فكونها موضوعة
للمسميات وانما هذه موضوعات للمسائل فتكلف مستغنى عنه مع انه فاسد
فانه لم يلزم من اندراجها تحت الالفاظ ان يكون البحث عنها من حيث انها الفاظ
دالة على المعنى فانه لو كان البحث عنها من تلك الحيثية يكون بالحقيقة تلك
الاحوال احوالا للالفاظ حقيقة كما انه لو بحث عن الانسان من حيث انه حيوان يكون
الاحوال الثابتة له من هذه الحيثية حال الحيوان كما فصل في موضعه والظاهر
ان القائل لم يتنبه في هذه العبارة حيث جعل الحيثية المذكورة متعلقة بالبحث عن
المسميات وليس كذلك بل هي قيد للالفاظ فمعنى العبارة ان البحث عن المسميات

سبب لازم لاثبات غلطهم فاحفظ عليهم

المندرجة تحت الالفاظ الدالة على المعاني على ما صرح في التوجيه الاول وان كان يمكن ان
يحمل قيد المسمى تتمة على بعد وما قيل من ان اعتبار اندراجها تحت الالفاظ من حيث
انها دالة على المعاني اشارة الى ذلك فما لم نذهب اليه ومنم بل هو اشارة الى ان الموضوع
باعتبار التوجيه الثاني اخص منه باعتبار الاول فان الغرض في هذين التوجيهين ليس الا
توجيه كون الموضوع الفاظا واما انه الفاظ كلية متنا وله لتلك المسميات او غيرها فلا
فانه ليس في عبارة الحاشية والافي عبارة الشرح ما يدل على ذلك مع ان في التزام ذلك تعسفات
كثيرة يعرض الى متأمل كما يخفاه فان قلت لم جعل الموضوع في التوجيه الاول مطلق
الالفاظ من حيث انها دلايل المعاني وفي الثاني على ما حققت مسميات الالفاظ التي
هي الفاظ مخصوصة قلت لان الاسماء على التوجيه الثاني موضوعة للالفاظ ليصح ان
يقع موضوعا للفن فانه يبحث عن احوالها وفي المسائل عن احوال افرادها ولا حاجة الى
التعميم فيها لتحمل الموضوع مطلق الالفاظ واما في التوجيه الاول فلما لم يكن موضوعه
مما يصح ان يكون موضوعا للمنطق فيجب التعميم فيها ولقرينة تدل على اخص من الالفاظ
الدالة على المعاني فلذا اعتبر مطلقا من غير خصوصية وبهذا انضم وجه الفرق بين
التوجيهين فقيل الوجه الملائق والتوجيه السالم ان يقال ان المراد انهم جعلوا ان
هذه الاسماء تارة الالفاظ الكلية ومن البين ان تلك المسميات تجعل موضوعات
لمسايل الفن الامر بين انهم يقولون ان الجنس كذا والفصل كذا الى غير ذلك من المطالب
فتكون المشركة بين جميعها اعني الالفاظ الدالة على المعنى على تقدير كون تلك المسميات
الفاظا كلية على ما هو المفروض موضوعا للعلم وعلى هذا لا حاجة الى التزام كون تلك الاحكام
المذكورة الموجه لكون الموضوع هو الالفاظ من المسايل او امثالها اقول لا
يخفى عليك ما في هذا التوجيه السالم عن المناقشة من المناقشات اما اولا فلان حمل
الجنس على الحيوان مثلا كيف يوهم ان الجنس موضوع للفظ الحيوان وكذا في البواقي بل
الظاهر ايهام انه موضوع للحيوان بخصوصه ولو اعتبر وضعه لما يصدق على الحيوان فانما هو

نعسفها

بالتوجيه الذي افاده المحقق مدرس في التوجيه الثاني كما لا يخفى فلا بد من اعتبار احد
التوجيهين واما ثانيا فلان الاسماء على ما فهم من الشرح وتصريح به الجنس والفصل
وغير ذلك والقائل باعتبار كونها موضوعة للالفاظ الكلية وقال مسمياتها يجعل موضوعات
المسائل ونوزه بقوله الا ترى انهم يقولون الجنس كذا والفصل كذا وهذا مما
يقضي منه العجب فان الجنس والفصل وامثالهما انما هي مسميات واما ثالثا
فلانه جعل الالفاظ الدالة على المعنى مشتركة بين المسميات التي هي الفاظ كلية على
تقدير كون تلك المسميات الفاظ كلية كما هو صريح عبارته والظاهر انه ليس
لكلية تلك المسميات مدخل في كون تلك الالفاظ الدالة على المعنى مشتركة بينها ولا
في ان تجعل موضوعا للمنطقي لان الواجب في اعتبار كونها موضوعة للمنطقي ان
تكون الفاظا دالة على المعاني صالحة لان تجعل موضوعة له سواء كانت مندرجة تحت
شيء آخر او لم يكن ولقد اطنبنا في هذا الكلام فانه مما يزال الاقدام وقد بقي
بعد خفايا في زوايا المقام ولكن فيما ذكرنا غنية لاولي
الافهام بحمد الله المتفضل المنعام وعند
وانك بختم الكلام وبه الحمد ذي الجلال و
الاكرام وعلى نبيه الصلوة و
السلم الى يوم القيام

م